



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

Cultura y política. Relaciones sociales metropolitanas

en el Municipio de Huixquilucan

Felipe González Ortiz

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Scott Robinson Studebaker

Asesores: Dr. Eduardo Nivón Bolán

Dr. Nelson Arteaga Botello

México, D.F.



Julio, 2005

Contenido

Presentación.	1
1. DISCURSOS URBANOS, GRUPOS SOCIALES Y ACCIONES PROYECTADAS.	11
1.1. Discursos de la ciudad y la espacialidad urbana en el Poniente.	16
1.2. El proceso de metropolitización.	21
1.3. De los estudios de comunidades cerradas <i>en</i> la ciudad a los estudios culturales <i>de</i> la ciudad.	28
1.4. De la ciudadanía homogénea a la diversidad de ciudadanías.	33
1.5. De la socialización de la vida cotidiana a la negociación.	36
1.6. Los tres actores colectivos que ilustran la diversidad en Huixquilucan.	39
1.7. De identidades y alteridades.	42
2. AGLOMERACIÓN URBANA Y PROCESO DE CRECIMIENTO URBANO.	47
2.1. El crecimiento metropolitano del valle de México y la Incorporación de Huixquilucan a su dinámica.	50
2.2. El habitar diferenciadamente la metrópoli como marca especial de la zona metropolitana del valle de México y Huixquilucan.	55
2.3. De las relaciones sociales primordiales a las relaciones sociales secundarias.	60
2.3.1. El crecimiento interno de las comunidades de Huixquilucan o la escisión de los barrios y comunidades Originarias.	64
2.3.2. La llegada de los forasteros, la consolidación de códigos civiles y la composición urbana de Huixquilucan.	68
2.4. La creación de las instituciones civiles.	71
2.4.1. De los policías asignados en el sistema de cargos tradicional a la policía profesional.	74
2.4.2. De los alcaldes elegidos por la comunidad a la Competencia por el poder local.	76
2.4.3. De la socialización familiar a la socialización escolar.	78
2.4.4. Los servicios públicos como necesidad colectiva.	82
3. LOS PUEBLOS RURALES EN EL PROCESO DE CONURBACIÓN.	84
3.1. El sistema de cargos, el espacio y el tiempo para la celebración de las fiestas comunitarias.	87
3.2. Las formas de elección de las autoridades comunitarias y las formas cívicas de elección no comprendidas.	92
3.3. Ser anfitrión y ser visitante en las correspondencias de	

santos.	95
3.3.1. La fiesta como emblema de unión de las correspondencias: una descripción.	100
3.4. Sembrar la tierra en la ciudad; lo urbano y lo rural en la metrópoli.	109
3.4.1. Los significados agrícolas de las fiestas..	109
3.4.2. El significado político de la fiesta, la agricultura y la tenencia comunal de la tierra.	113
3.5. La construcción de categorías sociales para negociar el espacio urbano; el retorno a la agricultura.	118
3.6. Cultura y política; la construcción del discurso urbano de los pueblos tradicionales.	121
4. LOS ASENTAMIENTOS HUMANOS POPULARES.	125
4.1. Las colonias populares de Huixquilucan.	128
4.2. "El logro" como forma de autoafirmación del colono popular.	131
4.3. El drama de la relocalización; pobreza y significado del sacrificio.	134
4.4. Tomar los terrenos para después construir la ciudad.	137
4.4.1. Los asentamientos populares que llegaron con una forma de organización social.	138
4.4.2. Los asentamientos populares de iniciativas individuales.	139
4.5. Mujeres y consolidación urbano popular.	142
4.6. Organización política y acaparamiento individual de oportunidades.	145
4.6.1. Entre la colectividad y el individualismo con los colonos populares de iniciativas colectivas.	147
4.6.2. Entre la comunidad y el individualismo con los colonos populares de iniciativas individuales.	150
4.7. El antes, el ahora y el después. La temporalidad progresiva entre los colonos populares.	153
4.8. Partidos políticos y colonos populares.	157
4.9. El discurso urbano de los contrastes y las categorías sociales de la desigualdad.	159
4.10. El discurso urbano popular; pobreza, sufrimiento y partidos políticos.	165
4.11. La construcción de una categoría social urbano popular.	168
5. LOS FRACCIONAMIENTOS RESIDENCIALES.	170
5.1. Los fraccionamientos residenciales de Huixquilucan.	173
5.2. De urbanitas a suburbanitas..	177
5.2.1. La estética de los lugares de los fraccionamientos residenciales y las relaciones sociales.	180
5.2.2. La interpretación ambientalista como marca de la alta calidad de vida..	182
5.2.3. Los enclaves cerrados como respuesta a la	

inseguridad pública.	186
5.3. La administración del riesgo; las Asociaciones de Vecinos.	187
5.3.1. La comunidad de individuos y los intereses de clase que orientan la provisión de los servicios públicos.	191
5.4. La unidad de la semejanza proyectada en las negociaciones por el espacio urbano.	195
5.5. El proyecto social de los fraccionamientos residenciales y el tiempo saturado.	200
5.6. El discurso urbano de los fraccionamientos residenciales.	201
5.7. Imaginar al otro desde los fraccionamientos residenciales.	206
6. CONCLUSIONES. DISCURSOS URBANOS EN UN FRAGMENTO DE LA METRÓPOLI DEL VALLE DE MÉXICO.	211
6.1. Las demandas urbanas y las alianzas con el Ayuntamiento urbano.	213
6.1.2. Los discursos urbanos.	215
A) Los pueblos rurales tradicionales.	215
B) Los colonos populares.	216
C) Los residentes de altos ingresos.	218
6.2. Melodías divergentes de los discursos urbanos.	219
6.3. Fronteras culturales y límites en las relaciones sociales.	220
6.4. "Vitrinas sociales" para mirar y ser mirados o el dilema de lo local.	224
7. EPÍLOGO METODOLÓGICO.	231
7.1. Etnografía y proceso social urbano.	233
7.2. Actores sociales y discursos urbanos.	241
BIBLIOGRAFÍA.	246
ANEXO, MAPAS.	263
Mapa 1. "Ámbitos territoriales de la megalópolis"	
Referencia al capítulo 2.	
Mapa 2. "Pueblos conurbado a la metrópoli de la ciudad de México"	
Referencia al capítulo 2.	
Mapa 3. "Colonias populares"	
Referencia al capítulo 2.	
Mapa 4. "Fraccionamientos residenciales"	
Referencia al capítulo 2.	
Mapa 5. "Vialidades"	
Referencia al capítulo 2.	
Mapa 6. "Pueblos de jurisdicción del señorío otomíe de Xaltocan, en el Siglo XIII, según Don Pablo Nazareo (Carrasco, 1988)"	
Referencia al capítulo 2.	
Mapa 7. "Distribución de la familia otomíe en la época de la conquista"	
Referencia al capítulo 2.	

- Mapa 8. "Distribución de las fracciones tributarias a Tlacopan bajo la Triple Alianza"**
Referencia al capítulo 2.
- Mapa 9. "La provincia tributaria de Cuahuacan, dependiente de Tlacopan, bajo la Triple Alianza"**
Referencia al capítulo 2.
- Mapa 10. "Pueblos existentes en el lugar hasta el tiempo de las Congregaciones"**
Referencia al capítulo 2.
- Mapa 11. "Pueblos existentes a principios del siglo XX"**
Referencia al capítulo 2.
- Mapa 12. "Asentamientos humanos en el municipio de Huixquilucan a principios de los cincuenta del siglo XX"**
Referencia al capítulo 2.
- Mapa 13. "Asentamientos actuales del municipio y diversidad entre los nativos, los migrantes populares y los fraccionamientos residenciales de alto poder adquisitivo"**
Referencia al capítulo 2.
- Mapa 14. "Pueblos tradicionales del municipio de Huixquilucan"**
Referencia al capítulo 3.
- Mapa 15. "Distribución aproximada a la tenencia de la tierra"**
Referencia al capítulo 3.
- Mapa 16. "Colonias populares del municipio de Huixquilucan"**
Referencia al capítulo 4.
- Mapa 17. "Fraccionamientos residenciales del municipio de Huixquilucan"**
Referencia al capítulo 5.

PRESENTACIÓN

Tal vez las experiencias y vivencias que uno tiene en los años decisivos despiertan en buena medida el interés por algunos fenómenos sociales y no por otros. Sin duda la vida cotidiana es el prisma a través del cual se destila lo que es valioso y lo que es intrascendente para nuestras vidas. “La macrovisión del mundo pasa por el microcosmos afectivo desde el que se aprende a nombrar, a situar, a marcar 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” (Silva, 1992:48). Así, puedo decir que nací en el continente americano, más específicamente en México, en la ciudad de México o en determinado barrio, colonia, pueblo o fraccionamiento. Todas esas contingencias determinan en buena medida la visión del mundo que llevo, la forma de calibrarlo y apropiármelo. No obstante, quizás de todas ellas la que determina e influye de manera decisiva en mi concepción sobre las cosas y el mundo sea la socialización que experimenté en un territorio particular de la ciudad de México; en mi colonia, mi pueblo, mi barrio o la cerrada de mi fraccionamiento. Y es que el propio territorio se convierte en espacio vital al utilizarlo, habitarlo, nombrarlo, caminarlo, vivirlo, experimentarlo, proyectarlo o sufrirlo. El territorio vivido conforma así un entorno familiar en el que lo amigable y lo peligroso son previsibles. Salir del territorio es enfrentarse a lo desconocido, dentro de él hasta los enemigos nos resultan familiares.

El territorio define fronteras, bordes sociales que diferencian y ubican posiciones sociales y resaltan características que nos distinguen de los demás. El extranjero en un territorio queda al descubierto cuando da muestras de no compartir los códigos que distinguen a los que vivimos dentro. Los territorios, al ser vividos y nombrados definen límites que se erigen como entradas y salidas exclusivas para quien las conoce. Esta es un poco mi biografía personal. Los años decisivos de mi infancia y adolescencia transcurrieron en una unidad habitacional, de esas que en la década de los sesenta se convirtieron en una alternativa de vivienda (de interés social) para sectores de la clase trabajadora. La Unidad, como

la llamábamos los jóvenes en aquella época, simulaba ser un arbolado laberinto¹ con varias entradas y salidas visibles sólo para aquellos que vivíamos nuestra cotidianidad allí. La Unidad era un territorio de edificios de 48 a 60 departamentos cada uno y casas duplex² separadas por espacios repletos de vegetación, bardas y escaleras de piedra que distribuían varios niveles del laberinto. Para cualquier extranjero entrar en ella significaba arriesgar la salida, es decir, no encontrar nunca la salida y perderse para siempre en los laberintos de La Unidad³.

A un lado de La Unidad, fuera de ella, fuera de sus fronteras, se encontraba otro laberinto; el Pedregal de San Ángel. Una diferencia con La Unidad radicaba en que las calles curvas y adornadas por las fachadas de elegantes casas ofrecían un laberinto para perderse en la comodidad de un automóvil. A fin de cuentas perderse allí implicaba abrazar el sueño de la movilidad social⁴. Al otro extremo, en la otra frontera, se encontraban las barrancas que definían las casas de los pobres de la avenida San Bernabé. Las casas se extendían hasta que colgaban en el precipicio, único factor que impedía que la construcción siguiera. Después de las casas, casi colgando en el extremo de la barranca se encontraban una serie de cuevas a las que asistían los vagabundos a dormir, siempre vigilados por el silbido del tren que en esos años todavía pasaba a entradas horas de la noche. Las barrancas de San Bernabé ofrecían un laberinto con una sola entrada y una salida; la penumbra y la oscuridad de las cuevas. Se trataba en realidad de una alternativa no deseada y marcaba, para los jóvenes de aquella época que vivíamos en La Unidad, la movilidad social de manera descendente⁵.

La Unidad se encontraba en medio de dos estilos diferentes de poblar el territorio. Mientras que San Ángel (El Pedregal de) marcaba en buena medida las

¹ Rosario Rogel (1998) utiliza la metáfora del laberinto para ilustrar los límites teóricos y metodológicos de distintas concepciones teóricas de la ciudad. Aquí yo la utilizo en el sentido del experimentar el laberinto urbano del propio barrio o colonia en la cotidianidad.

² En el imaginario de los que vivíamos en la Unidad se decía que la habitaban 2 mil familias.

³ Es interesante que diez años después de que me fui de la Unidad, la mayor parte de mis amigos y vecinos siguieron viviendo allí. Algunos de ellos se han casado y llevaron a sus esposas a casa, la que ahora comparten con sus padres. También algunos que no vivían en La Unidad pero eran novios de mujeres de ahí, están viviendo ahora en la Unidad, es decir, quedaron atrapados en el interior de estos seductores laberintos.

⁴ Muchas mujeres de La Unidad se casaron con hombres del Pedregal de San Ángel (para los hombres siempre resultó más difícil casarse con alguna mujer del Pedregal). Algunas otras familias, la mayor parte, que pudieron ascender socialmente construyeron sus casas, con una arquitectura muy parecida a las del Pedregal de San Ángel, en algunas colonias cercanas al Ajusco.

⁵ Conforme fueron creciendo y se fueron casando, otros muchos jóvenes de La Unidad se fueron a rentar viviendas baratas a la avenida San Bernabé.

aspiraciones de movilidad ascendente, San Bernabé (las barrancas de) marcaba el otro extremo; lo no deseado ni esperado para cualquier habitante de La Unidad. En medio del Pedregal y las Barrancas se encontraba La Unidad, espacio distinto. A la vez, La Unidad también generaba comentarios y hacía florecer los imaginarios de las dos partes que la bordeaban. Mientras los de San Bernabé, casi siempre con un dejo de coraje y enojo que se manifestaba en sus miradas, nos llamaban *fresas*⁶, los de San Ángel, con una expresión socarrona y burlona nombraban a La Unidad como La *Humildad*. El punto era que ir a uno como a otro lado nunca fue fácil, es decir, salir más allá de las fronteras de La Unidad resultó siempre complicado, pues mientras en la parte del Pedregal nos sentíamos incómodos por la humillación que sentíamos al ver en las grandes y elegantes casas un estilo de vida que precisamente nos decía lo que no teníamos; en las Barrancas, por otro lado, la incomodidad venía acompañada siempre por el temor a lo peligroso; el temor a las cuevas y sus emblemáticos e impredecibles habitantes. El territorio más familiar, en el que imaginábamos más seguridad e idealizábamos la semejanza (pues era claro que aún dentro de La Unidad había diferencias) era el de nuestra cotidianidad dentro de ese territorio, acomodado y construido en la retórica de nosotros que éramos sus usuarios. La Unidad, también nombrada la UI, era el lugar de la identidad juvenil. Salir de ella era emprender un viaje fuera de sus fronteras.

Esta suerte de “sándwich cultural” que experimenté en los años decisivos influyó en algún grado para orientar mi actual reflexión. Este trabajo versa sobre la construcción de los territorios que los grupos humanos realizan y terminan identificándose con ellos, a la vez que ellos se han conformado en insumos esenciales para el juego sin fin de la propia identidad. Se parte del reconocimiento de un mundo urbano multiforme, fragmentado, compuesto de texturas distintas y diversos microcosmos.

El estudio se centró en el municipio de Huixquilucan, Estado de México, colindante al Distrito Federal. La importancia que reviste es que la construcción de la ciudad, en este pequeño fragmento urbano, se hace a partir de la cotidianidad

⁶ Referencia juvenil a quien se adscribe a un estilo de vida suave, sin problemas y sin preocupaciones. Este estilo de vida juvenil se asocia con la música popular moderna, generalmente en español.

que los diferentes grupos sociales viven. En el municipio, podemos decir, se vive una situación social de frontera, cuyos bordes son nítidos a la mirada del observador, al tiempo, cada uno de los grupos que habitan en el municipio posee y construye una retórica del espacio y le imprimen su propia forma estética. Los tres grupos sociales que identificamos en el municipio son los colonos populares, los pueblos rurales en proceso de conurbación y los residentes de los exclusivos fraccionamientos residenciales. Cada grupo posee sus propias formas de proyectar sus demandas sociales y mostrarse a los otros. Los imaginarios que los grupos proyectan sobre sí mismos son interpretados por los otros de formas distintas, pero lo que resulta claro es que en este fragmento de metrópoli las acciones de los grupos siempre van cargadas de un significado que puede ser leído o interpretado por los otros. Estas proyecciones se observan claramente en las formas negociadoras que cada grupo moviliza en situaciones apremiantes donde los intereses y la cultura propia se ven cuestionados.

Este trabajo parte de una evidencia de toda zona metropolitana; la pluralidad y la multiculturalidad, pero se concentra también en las maneras cómo los grupos sociales negocian sus propios intereses en la arena social urbana; es decir, la manera cómo los grupos nombran, usan y se apropian de su territorio cotidiano, de su territorio familiar, de eso que los hace movilizarse ante acontecimientos insulsos que provocan reacciones políticas y sociales.

En este sentido, una conclusión de este trabajo es la afirmación que gira en torno al argumento de que la configuración del espacio o la territorialidad humana de la urbe se negocia, por parte de los grupos que la habitan y la nombran, en contextos institucionales, políticos y administrativos⁷ que influyen en la distribución del poder y las estrategias para acordar o pactar (influir, seducir o convencer) con el gobierno una construcción urbana acorde con las características culturales e intereses propios de cada grupo. Así, el enfoque que se le da al trabajo integra el contexto político administrativo dentro de una visión metropolitana⁸, por lo que se

⁷ Por marco institucional referimos a las reglas impuestas por las instituciones del Estado. En este caso hacemos referencia especial al Ayuntamiento, pero no descuidamos los otros órdenes de gobierno y sus reglas.

⁸ "Puede considerarse que las delegaciones y municipios centrales y periféricos que tienen una pequeña parte de tejido urbano, como aquellos que sin tenerlo forman un primer contorno que los rodean, constituyen una zona metropolitana si están funcionalmente articulados a la ciudad real. Es decir, si en ésta es donde labora o vende sus productos la mayoría de

considera al municipio mexiquense de Huixquilucan parte integrante del área metropolitana del valle de México. En ese fragmento de ciudad se gestan elementos singulares de la cultura urbana, caracterizada por la diversidad y la pluralidad, por la construcción de bordes y fronteras marcados en el territorio que cada grupo construye en su cotidianidad.

Este fragmento de ciudad representa un collage de retóricas y estéticas territoriales diversas que poseen sus propios sentidos egocéntricos. Para acercarse a este fragmento se puede adoptar la metáfora de Edward Soja, cuando ve a la ciudad como una composición musical compuesta por una multiplicidad de voces e instrumentos que se tocan todas al mismo tiempo (1996:9), cada uno con un sentido diferente. Aquí vale decir algo sobre el autor citado. Su profundo estudio sobre los discursos diversos de la postmetrópolis (los que utiliza para su interpretación social y espacial de la ciudad de Los Ángeles), me parecen similares a los que se describen en este trabajo. Si Los Ángeles con su multiculturalidad y tensión social es la expresión clara de lo que Soja llama la postmetrópolis (2000), Huixquilucan en particular, y la zona metropolitana del valle de México en su conjunto, pueden ser una versión de lo mismo en el contexto mexicano, donde la pluralidad social, la policentralidad del espacio, la desigualdad, los discursos heterogéneos de la multiculturalidad y la tensión política inmiscuyen a grupos siempre divergentes; es decir, se trata de “formas de vida (que) ya no comparten un único sistema de valores. La pluralidad es de sentidos y resulta de la ausencia de un único sistema de valores” (Lindón, 2001:32).

En este sentido, de este trabajo derivan varias líneas de reflexión; la primera es sobre la multiculturalidad, cuestión que nos lleva a la de la alteridad y la construcción de la otredad, pues en el contexto de la pluralidad de grupos que habitamos la ciudad se construyen siempre valores que se universalizan (se extienden a los demás) en función de lo nuestro (Todorov, 2003:25), de ahí que la alteridad se construya mediante el tamiz del egocentrismo cultural de los diferentes grupos sociales en juego.

su población activa” (Garza, 2000:4). Se entiende aquí por metrópoli “cuando un área urbana de la ciudad se extiende desde el municipio donde se funda hacia uno o varios municipios limítrofes” (Garza, 2000:238).

A grandes trazos, en Huixquilucan habitan tres grupos de pertenencia con sus propios rasgos de socialización, una forma particular de construir y defender su territorio y con una historia particular que constituye para cada uno un proyecto de vida y una forma de encarar la defensa de su cultura e intereses. Al mismo tiempo preguntamos sobre la influencia que sobre el proceso urbano tiene el gobierno local de espacios metropolitanos. Dado que el gobierno, en sus distintos órdenes, es un actor que influye en los resultados para la construcción urbana, cobra relevancia su participación en la configuración de la cultura urbana.

Ahora, ¿cómo entender lo cultural en un contexto urbano? Pienso que de la negociación cultural y política, entre los tres grupos para este caso, se configura e integra la cultura urbana, caracterizada más por poner a la cultura como un recurso que se reinventa a cada instante al ser usado instrumentalmente para negociar el territorio. Así, una hipótesis del trabajo consiste en considerar a la cultura y la política como dos recursos que los grupos utilizan para negociar, de tal suerte que la cultura, tejido simbólico que los individuos construyen y reproducen en su vida cotidiana, se convierte en un recurso político para la negociación y defensa del territorio e intereses propios, de aquello que resulta familiar y motiva su defensa porque se trata de una elaboración simbólica que distingue y diferencia lo propio de lo ajeno, lo familiar de lo extranjero.

Cuando se dice que cultura y política son dos recursos con potencial de ser movilizados, se está proponiendo ver a la cultura como propiedades y disposiciones que son internalizadas por los individuos en los procesos de socialización de la vida cotidiana, mientras a la política se le aprecia como disposiciones puestas en marcha para defender los propios intereses y las posiciones. La cultura la estaríamos entendiendo más como un proceso internalizado por los grupos sociales y la política como la movilización voluntarista de ideas y recursos que se usan como medios para conseguir fines. Así, identidad e instrumentalidad son dos aspectos de la cultura urbana⁹. Cada grupo social

⁹ Esta idea está adaptada de la de Anthony Cohen, quien alrededor del tema del conflicto propone el enfoque instrumentalista de la etnicidad, en la que los grupos manipulan costumbres, valores y tradiciones como arma de su lucha (1969).

urbano enfatiza en algunos rasgos característicos para movilizar demandas en la defensa de los territorios.

Por ejemplo, los colonos populares, acostumbrados a vivir en la carencia, recurren siempre a la protesta pública. Su discurso social se fundamenta en el sufrimiento como condición y el logro material como meta. El territorio urbano popular se forja en la cotidianidad de la supervivencia al día. La idea de la recompensa como logro, antecedido por el padecer, organiza en buena medida las estrategias políticas de negociación del territorio, de ahí la máxima popular de “apretar para ver quién se cansa primero” cuando de un mitin se trata.

Por otro lado, los habitantes de los fraccionamientos residenciales se vislumbran a sí mismos como una elite orientada por un gusto diferente que se observa en el “vivir bien”. Su discurso social es atravesado por el confort de la casa (la privacidad de la vida) y su forma estética, escultural, que la casa refleja para proyectar su poder adquisitivo¹⁰. El confort y la muestra del poder adquisitivo mediante las casas y los autos organizan las formas de demandar servicios públicos.

Por último, los pueblos tradicionales en proceso de conurbación, de origen *ñahñú*¹¹, establecen una estrategia para orientar las demandas urbanas que se basa en las correspondencias de santos entre comunidades, es decir, se trata de manifestaciones y sentidos festivo - religiosos que impregnan y organizan la cultura y política de los pueblos en proceso de conurbación.

Cada grupo moviliza discursos urbanos al nombrar y defender el territorio urbano. Con los colonos populares el mitin, el ruido, el incomodar al gobierno local al exigirle ayude a hacer “vivable”¹² la pobreza, el amontonamiento de los objetos en el territorio, entre otros, constituyen las evidencias y las marcas que delinear su discurso. Con los residentes de los fraccionamientos encontramos el argumento del pago fiscal, un discurso que amuralla el territorio en defensa de la

¹⁰ El poder adquisitivo a la vez proyecta otro tipo de poderes; por ejemplo el poder de las influencias para acceder a los puestos de trabajo mejor pagados; el poder que da el trabajo en el gobierno que potencia la adquisición de dinero; el poder de los empresarios para decidir quién trabaja y quién no; el poder de los empresarios para distribuir en distintos puestos a quien ellos decidan, etcétera. La casa proyecta en este sentido un poder mudo que motiva la imaginación y la especulación de los que la miramos.

¹¹ Los otomíes son un grupo que se autodenominan *Ñahñu*, palabra que significa en la lengua “los que hablamos”.

¹² Se quiere dar a entender que la vida sea llevadera, que se pueda vivir en pobreza pero sin padecerla.

privacidad y la seguridad de la vida cotidiana y la inversión de los inmuebles construidos. Con los pueblos tradicionales la religiosidad popular parece convertirse en el discurso que legitima la antigüedad en el lugar, y pone el ser nativo y el compartir un pasado común en el centro de su discurso urbano siempre, de cariz festivo, donde una cosmovisión tradicional se enfrenta de continuo a las tendencias modernizantes y urbanizadoras que agobian el lugar..

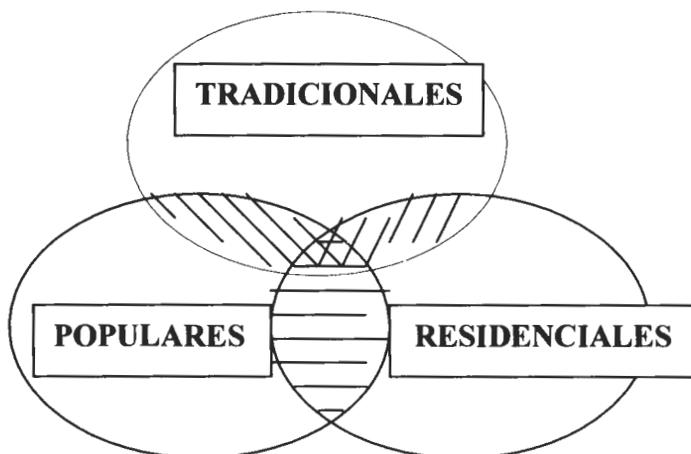
En el primer apartado se exponen los conceptos que ayudan en la construcción analítica de esta reflexión. Posteriormente se presenta un capítulo histórico que se formula problematizando la idea de la aglomeración urbana como forma potencial de la diferenciación y heterogeneización de la ciudad (Wirth, 1988). En este mismo capítulo se observa que ante la heterogeneidad y diferenciación que la aglomeración urbana provoca se sacrifican los principios primordiales de la cultura por principios civiles, manifiestos sobre todo en las formas de gobierno metropolitanas, cuestión que induce al cambio en las formas de adscribirse al territorio, para los grupos rurales fundamentalmente. La aglomeración urbana representa sobre todo el incremento de las relaciones e interacciones sociales entre grupos desconocidos (Simmel, 1988), cuestión que va en detrimento de la reproducción social sin cambios profundos en situaciones de relativo aislamiento¹³.

Conforme avanza el proceso de aglomeración urbana, las propiedades que caracterizan a los grupos aislados se transforman. En este momento los flujos y las fuerzas entre los diferentes grupos son condiciones necesarias para la autoreproducción de cada uno de ellos y motivan formas específicas de acción para defender la cultura e intereses propios. De esta forma, la confluencia de diferentes grupos sociales y sus influencias recíprocas, así como sus repelimientos mutuos son factores que generan el cambio en cada uno de ellos; resultando de esta fricción la forma cultural urbana, nunca compuesta de un único

¹³ Edward Soja comienza el libro *Postmetropolis, Critical Studies of Cities and Regions*, adelantando la hipótesis de que la aglomeración urbana provoca la creatividad, la prosperidad y el mismo desarrollo al confluir ideas diferentes y variadas en una concentración urbana. Él llega a proponer incluso que dadas las grandes ideas que se gestan y nacen en las aglomeraciones urbanas, sería interesante explorar la hipótesis de que la ciudad dio nacimiento y creó las condiciones para el florecimiento de la agricultura (2000) y no seguir la tradicional hipótesis que dice que la agricultura, al sedentarizar a los grupos humanos, dio pie para el surgimiento de las ciudades.

sistema de valores sino de una multiplicidad de ellos que buscan realizarse a cada instante en el conjunto social. El esquema 1 ilustra esta idea.

Esquema 1



Grupos y espacios de socialización

Los siguientes capítulos hablan sobre los grupos. Se hace énfasis en el tipo de discursos urbanos que proyectan en su vida cotidiana y en sus demandas urbanas. Siguiendo los tonos de cada uno de los grupos, se construye una explicación de la polifonía urbana que se manifiesta en este fragmento de metrópoli.

El territorio es sin duda insumo que orienta la cotidianidad de los habitantes de la ciudad. El territorio modela las formas de apropiación del espacio y las directrices para encarar lo familiar y lo desconocido en nuestra vida cotidiana. El acto de nombrar al territorio significa apropiárselo y otorgarle la categoría de lugar, pues el nombrarlo significa asignarle sentido (Augé, 1996:58)¹⁴.

Regresando a los años decisivos de quien ahora escribe, recuerdo que los recovecos de ese gran laberinto que representaba La Unidad tenían nombre distintivo. En cada uno de ellos se realizaban acciones distintas; en el zoológico se jugaba fútbol, en el "pescadito"¹⁵ se tomaba cerveza, en la estrella se jugaba fútbol

¹⁴ Marc Augé, criticando la clásica construcción metodológica de la antropología que imagina a los grupos sociales, o sus características singulares, como islas, menciona que el lugar antropológico es todo aquel que "es al mismo tiempo principio de sentido para aquellos que lo habitan y principio de inteligibilidad para aquel que lo observa" (1996,58).

¹⁵ Se trataba de una construcción de cemento en forma de pescado donde los jóvenes solían recostarse.

americano, en el bosque se iba a leer, a la Asegurada a aprender a tocar guitarra, a los comercios a jugar backgamon o naipes, etcétera. El territorio siempre estuvo nombrado, fuera de él todo tomaba la forma de un viaje al interior de la ruidosa ciudad, regresar siempre fue confortante, pues significaba volver a ver a los amigos y a los conocidos, pero sobre todo regresar a ese pedazo de ciudad que significaba tranquilidad y seguridad porque nos era familiar, porque lo sentíamos propio, aquel era nuestro lugar.

1. DISCURSOS URBANOS, GRUPOS SOCIALES Y ACCIONES PROYECTADAS

El fenómeno de la incorporación a la ciudad de los pueblos de tradición rural e indígena; el proceso de inmigración que lleva a habitantes del campo a relocalizarse en la metrópoli y la cada vez mayor rentabilidad del suelo para empresas de bienes raíces que buscan establecer una oferta de vivienda en lugares acercados a ambientes naturales (con buenos y eficientes servicios públicos urbanos) para sectores de alto poder adquisitivo, son algunos rasgos del espacio social que la metrópoli de México presenta en la periferia poniente.

En este sentido, la diversidad de culturas y significados encimados, compartiendo, experimentando, viviendo y sufriendo un espacio contiguo, presentan situaciones de intercambios, enfrentamientos, conflictos, negociaciones políticas y luchas simbólicas que se manifiestan en las prácticas culturales, en los secretos, en la disimulación de los actos que disfrazan las intenciones, en una especie de juego social que pretende “hacer creer al otro”, como apunta la propuesta sociológica de Erving Goffman (1959), y camuflajear las intenciones para colocarse en mejor posición frente al otro¹. Son marcas constantes de la dinámica multicultural metropolitana de la ciudad de México.

Durante las observaciones empíricas con las que comencé el trabajo, el hecho de las prácticas diferenciadas en la apropiación del espacio y las desigualdades sociales que se manifestaban a la mirada del transeúnte llamaron enormemente mi atención. Sobre todo la indiferencia que entre los grupos existía respecto de sus vecinos. El municipio parecía ofrecer tres modos de vida distintos sin articulación alguna. Así, la indiferencia con la que ricos y pobres se trataban, y la de estos con los pueblos rurales me llevaba a recordar los argumentos sobre la actitud *blasé* de Simmel cuando decía que la esencia de dicha actitud reside en la insensibilidad hacia toda distinción (Simmel, 1988). Se trata de una actitud,

¹ La propuesta de Erving Goffman supone las relaciones sociales como si estuvieran conformadas por individuos que se encuentran insertos en un drama social. De ahí que cada individuo, para conseguir sus fines y realizar sus deseos debe actuar frente a los otros procurando seducirlos y controlarlos. En este sentido el uso de las máscaras para “hacer creer al otro” lo que conviene al individuo es un artificio necesario en las relaciones sociales dramatizadas en el discurso de este autor (1959).

psíquicamente necesaria debido a la intensidad de estimulaciones nerviosas a que está sometido el urbanita (habitante de la ciudad), de sustancial indiferencia frente a la novedad y la diversidad. Si bien la situación que se observaba en Huixquilucan seducía la exploración con las ideas de dicho autor, también había otras que resultaban interesantes. En este tenor la idea de la inexistencia de un denominador cultural común² que aglutinara a los grupos diferenciados, se convertía en la causa de la fragmentación social cuyo “potencial desintegrador... se acentúa en sociedades cada vez más plurales en su cultura y composición étnica” (Borja y Castells, 2000:16). De ahí que los mismos autores propongan que “sin un sistema de integración social y cultural que respete las diferencias, pero establezca códigos de comunicación entre las distintas culturas, el tribalismo local será la contrapartida del universalismo global” (2000:17).

Otros argumentos en este mismo tenor son los de Alain Touraine cuando se pregunta si podremos vivir juntos en la actual sociedad mundial. Si bien la democracia en combinación con la diversidad cultural parecen perfilarse como solución (1997:174) (aunque no como la receta), el autor adelanta algunos principios que irían en contra de la solución como son la negativa a que “una sociedad multicultural no puede ser una sociedad fragmentada sino al contrario una sociedad jurídica e institucionalmente fuerte” (1997:177). El argumento de Touraine busca encontrar ese denominador cultural común que favorezca la diversidad en un entorno de igualdad social.

Estas ideas y argumentos teóricos y las observaciones empíricas iniciales motivaron en gran medida mi reflexión y mi entusiasmo. De ahí que surgieron una serie de preguntas sobre la conformación del espacio social metropolitano y la multiculturalidad; el territorio social metropolitano construido por los diferentes grupos, lo que me llevaba a preguntarme sobre los distintas maneras de sentirse habitante de la ciudad; la metrópoli y los distintos discursos sociales que se vertían en ella; y el gobierno metropolitano ante la diversidad. Estas son algunas de las relaciones que se muestran en este apartado.

² Situación representativa del no compartir un mismo sistema de valores, como se anticipó en la presentación y como lo indica Alicia Lindón (2001:29).

Se trata de ubicar conceptualmente la reflexión de investigación y colocarla en el contexto del extremo poniente de la metrópoli del Valle de México; Huixquilucan. El caso representa así una "excusa", un medio, para pensar la cultura urbana.

El proceso metropolitano del extremo poniente de la ciudad plantea una serie de cuestiones relevantes para la reflexión antropológica urbana, tales como las diferencias de adscripción a la ciudadanía en un lugar de confluencia de la diversidad cultural, las diferentes relaciones, vínculos y distanciamientos de cada grupo entre sí, de éstos con el gobierno (expresado en este caso con el Ayuntamiento) y con los partidos políticos.

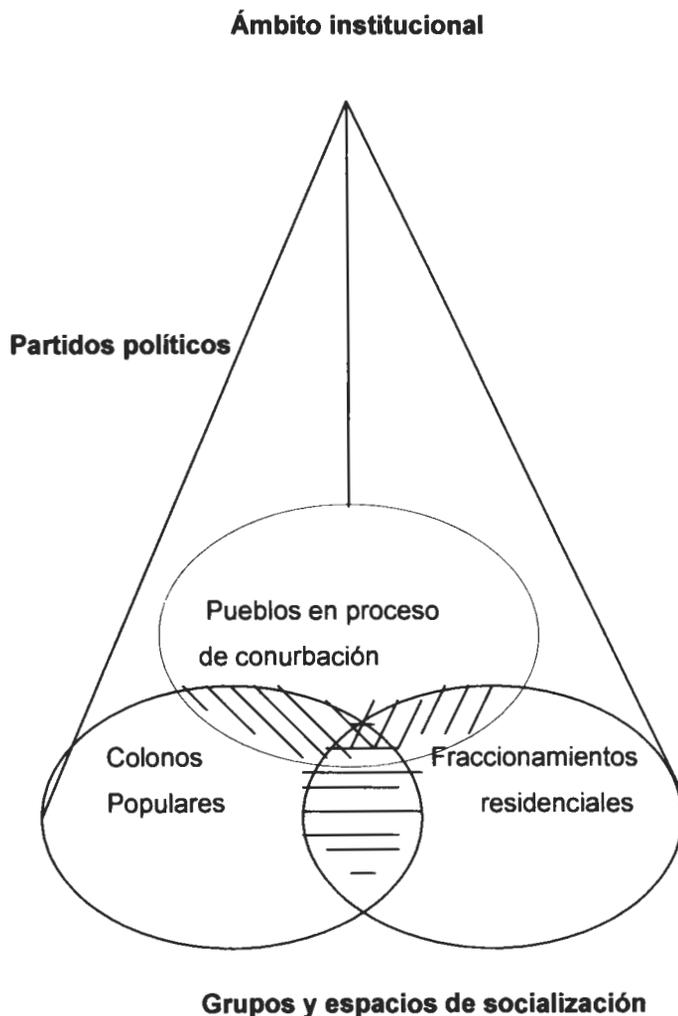
Una presuposición del trabajo dice que toda acción social se enmarca en contextos institucionales, de ahí el interés por enfocar la reflexión en dos planos: 1) en las relaciones sociales que establecen los grupos en sí mismos por un lado y entre ellos por el otro y 2) las relaciones de estos grupos con el gobierno urbano local en el escenario de la negociación por ganar posiciones y colocarse en mejor situación para la negociación. La relevancia del punto dos radica en el hecho de que los diferentes grupos, más que luchar por alcanzar el poder local, compiten entre sí por convertirse en los legítimos voceros de las acciones políticas de las autoridades del municipio, es decir, tratan de convertirse en los principales interlocutores de la autoridad para acordar e influir en los parámetros y criterios públicos para la construcción del espacio urbano³. En este orden de ideas, los partidos políticos se convierten en un medio para lograr esos acuerdos con el gobierno, son, por decirlo así, una bisagra entre la sociedad y el gobierno.

Orientados en el primer plano, se propuso llegar a una serie de hipótesis que nos permitieran comprender los distanciamientos, los acercamientos, los conflictos, las arenas de negociación y las relaciones de los diversos grupos entre sí y con los otros.

El trabajo pregunta sobre las distintas adscripciones que los grupos deben a sus territorios, las formas de apropiárselos y nombrarlos, actos primordiales para

³ El sentido original de esta idea se le debe a Brackette Williams (1989) quien "considera que los grupos, más que competir por recursos entre ellos mismos, compiten por convertirse en voceros del Estado o, en su defecto, en voceros que pueden acordar con el Estado las reglas para la construcción de la Nación".

las identidades territoriales de la ciudad e insumo clave para definir las adscripciones culturales y las manifestaciones de pertenencia a la ciudad. Así, ser ciudadano “no tiene que ver sólo con los derechos reconocidos por los aparatos estatales sino también con las prácticas sociales y culturales que dan sentido de pertenencia” (García Canclini, 1995:19) y que se desarrollan y crean en el mismo proceso de socialización de la vida cotidiana.



En este sentido las adscripciones culturales a territorios definidos eran marcadas por acciones concretas por cada uno de los grupos. A la vez que se marcaba el territorio también esas acciones se convertían en disposiciones cuyo mensaje colectivo era acentuar la diferencia cultural con los otros grupos. En este contexto, los pueblos en proceso de conurbación se encontraban de algún modo vinculados

a la tierra a través del trabajo agrícola (aunque fragmentado como práctica familiar en el sentido que no todos participaban de él) y diversos tipos de tenencia de la tierra en la que predominan la comunal, la pequeña propiedad y en menor escala la ejidal. Además, se encontraban insertos en una serie de prácticas rituales vinculadas al culto a los cerros según la cosmovisión, el temporal agrícola, la fiesta del Carnaval tradicional y quizás la más importante, a las correspondencias de santos entre distintas comunidades. Todas estas prácticas socioculturales orientaban el sentido de una serie de disposiciones diferentes a las de los colonos populares, quienes habían experimentado un proceso de deslocalización (lo que implica la atenuación o vaciamiento⁴ de la identidad) para insertarse en una aventura transitoria donde el esfuerzo, la improvisación y el sacrificio, manifestada en sus propias narrativas, los llevó por lugares urbanos diversos hasta encontrar el lugar de su relocalización, condición necesaria para iniciar la reconstrucción de la identidad en situaciones sociales y culturales distintas a las de antaño y conociendo y apropiándose de nuevas orientaciones y disposiciones culturales como son su inserción o reclutamiento en los partidos políticos o las organizaciones de colonos. Ambas disposiciones culturales, además de ser distintas entre sí, representaban otra alteridad frente a las costumbres de los residentes de los fraccionamientos residenciales de alto valor económico. Las disposiciones culturales y sus prácticas sociales estaban orientadas por una imagen de sí mismos como profesionistas, comerciantes o emprendedores exitosos, el acceder a las tecnologías de información y comunicación de punta y una alta calidad de vida que se justifica, en su propio discurso, por el hecho del pago de altas tasas fiscales y la acumulación de experiencias privilegiadas de satisfacción.

El primer grupo que vivió en el territorio del actual municipio de Huixquilucan son los pueblos rurales que ahora están experimentando el proceso de conurbación. Posterior a unos años de relativo aislamiento experimentarán la

⁴ La noción de atenuación o vaciamiento de la identidad refiere a un proceso en el que la tradición cultural "se va limpiando" de residuos del pasado. En este proceso, la tradición se atenúa pero no puede ser suprimida sino reconstruida en el presente (Giddens, 1997). El mismo argumento puede encontrarse en Alicia Lindón Villoria cuando dice que una renovada mirada de la modernidad del dinamismo urbano puede verse como "un continuo desechar de usos y costumbres, otro tradicionales e incuestionables, por rápida pérdida de vigencia" (Lindón, 2001:29).

llegada de los colonos populares e inmediatamente después de los residentes de los fraccionamientos. A partir de esta combinación se forja y configura este espacio urbano compartido. La inercia de la historia y las acciones que imponen las carencias o el poder adquisitivo serán insumos sociales que cristalizan en valores culturales que los grupos están dispuestos a defender. En este contexto, la toma de conciencia a partir de una identidad cultural y su instrumentalización para seducir, convencer e influir a las instancias de decisión metropolitana en la construcción del propio territorio, en el contexto de la metropolización, la denominamos el proceso de metropolitización, es decir, el proceso mismo en el que la cultura, como un orden colectivo, proporciona las bases a los individuos para orientar sus acciones estratégicas para influir en el ordenamiento de sus territorios acordes con sus expectativas culturales. Metropolitización es un concepto que coloca a los valores culturales movilizados para la defensa del territorio vivido y construido por los propios agentes sociales; es un juego de poder en un espacio urbano compartido.

Considero que la metrópoli de la ciudad de México se caracteriza más por la producción y reelaboración continua de sistemas culturales divergentes, que por la reproducción de una cultura heredada. El contexto de metropolitización refiere a una situación dinámica a partir de la cual se construye la cultura. Pero esta formación cultural se negocia y se forja en las relaciones sociales cotidianas. En este proceso los grupos sociales movilizan sus formas culturales, con ellas proyectan formas políticas de relaciones sociales. En cada acción se lee un discurso que proyecta una forma de ser y de apropiarse del espacio urbano.

1.1. Discursos de la ciudad y la espacialidad urbana en el poniente

Cuando Louis Wirth señaló que la urbe genera un estilo o modo de vida, estaba pensando en términos dicotómicos en el mejor estilo de los clásicos⁵. Sin embargo, el concepto de Wirth tenía un margen de generalidad amplio y explicaba este modo de vida en función de la aglomeración, la densidad y la heterogeneidad

⁵ Fundamentalmente inspirado en Georg Simmel (1988) y Ferdinand Tönnies (1979), ya que ambos diferencian el modo de vida urbano del de la sociedad rural.

(1988). En la actualidad resultaría imposible identificar un único modo de vida urbano, más bien se debe hablar de distintos y variados modos de vida urbanos. Creo que el elemento central, el soporte de estos estilos plurales de vida se encuentran en el espacio vivido (Lefebvre, 1972), es decir, en la espacialidad y temporalidad de la vida cotidiana, una especie de historiografía social (utilizando una metáfora de la biografía individual que pretende interpretar el tiempo vivido por un individuo) que pretende describir y entender el tiempo vivido de colectividades humanas (Soja, 2000:11).

Distintos estilos de vida urbanos, indican la presencia simultánea de espacios construidos y vividos de manera diferencial entre diferentes grupos sociales. La ciudad es por lo tanto multicultural, en ella se manifiestan más las encrucijadas culturales que los depósitos culturales homogéneos (Rosaldo; 1991). Aquellas posturas clásicas de la antropología que observaban la realidad social como si estuviera contenida en un recipiente donde lo esencial es la identidad del grupo, parecen no ser suficientes para explicar la situación multicultural que en la actualidad experimentamos (cuando menos en el contexto metropolitano, pero creemos que también más allá). Esto se debe a que vivimos una situación nueva que se muestra más como el juego múltiple y variado de formas culturales en relación, que como contenidos culturales rígidos y homogéneos. De tal manera que los encuentros y desencuentros culturales se manifiestan en marcas, proyectos, resistencias, yuxtaposiciones, fusiones y cambios que aparentan poner a la cultura, o las prácticas que se derivan de determinado sistema cultural, como elementos propios de un arsenal político que se muestra a cada instante para definir y redefinir el territorio y la pertenencia cultural de los diversos grupos involucrados.

Sobre el contexto metropolitano de las grandes ciudades del mundo parecen coincidir varios discursos que han desplazado a aquellos que la veían como un espacio social contenedor de todas las prácticas. Había discursos que se concentraban en las clases sociales y las condiciones de la reproducción de la fuerza de trabajo (Castells; 1988; Logkine; 1986); otros dividían el espacio en un centro y una periferia de las que se explicaba su dinámica en términos

instrumentales (Christaller, 1966); otros se concentraban en la contraposición rural – urbano, como muestra la corriente clásica de la antropología que encabezó Robert Redfield (1941) y en la sociología Ferdinand Tönnies (1979); o el espacio urbano como el lugar de las relaciones sociales caracterizadas por el anonimato y el énfasis en el individuo (Simmel, 1988); o el estudio de islas comunitarias en contextos urbanos (Lewis, 1992: Lomnitz, 1975).

Por el contrario, en la actualidad las ciudades están encerradas en otros discursos como son los de comunidades étnicas, la pobreza urbana, la declinación industrial, las drogas, el crimen organizado, la crisis del trabajo y una situación característica y nueva que impide la delimitación, diferenciación y definición clara y nítida de lo urbano y lo rural (Soja, 2000:53).

Algunos discursos urbanos enfatizan los siguientes aspectos:

- 1) La policentralidad de los espacios urbanos según los sentidos de apropiación y construcción del lugar que cada grupo promueva. Este discurso enfatiza la subjetividad del actor social en la construcción del espacio social. Dentro de esta perspectiva se cuestionan las categorías de centro y periferia, pues basta la subjetividad, producto de la vida cotidiana de los grupos sociales, para representar la centralidad de los espacios. Este discurso también refiere en buena medida el carácter expansivo de la ciudad y la incorporación a ella de los antiguos pueblos rurales, lo que lleva a repensar las definiciones de lo rural y lo urbano (Llambi, 1996) y pone en el centro de la discusión las maneras de adscribirse a la ciudadanía desde los pueblos (Portal, 1997) y el derecho a la ciudad (Soja, 2000:257-258).
- 2) El mosaico social que constituye a las ciudades actuales es otro discurso. En él se mezclan las identidades grupales de clase con otras basadas en comunidades territoriales que forman colonias, barrios, pueblos o enclaves urbanos residenciales. En este discurso se mezclan tanto las identidades grupales como la preservación de la diferencia y la desigualdad. Esto parece ser una cuestión central de los nuevos

discursos pues ahora la pobreza y la riqueza parecen convivir en espacios contiguos. Soja le llama a esta situación metropolarización, en la que la metrópoli⁶ es vista fragmentada y polarizada (2000:154).

- 3) La ciudad fortificada es otro discurso urbano actual en el que la ciudad (siguiendo la idea del panóptico de Foucault, 1978), dado el temor a la violencia urbana, es representada como la “ciudad cárcel”, fortificada y amurallada, idea que pone en el centro de la reflexión el espacio público y el privado y los límites de ingerencia de la autoridad (Soja, 2000:299). En la ciudad se crean células fortificadas que crean formas de vida basadas en el temor y en la obsesión por obtener seguridad en contextos donde la policía combate a la pobreza criminalizada (Davis, 1992). En este discurso los medios de comunicación electrónicos se convierten en una especie de *flaneur* urbano, quienes obsesionados por cubrir todos los rincones de la ciudad donde haya crimen, contribuyen a la creación de una demanda paranoica de seguridad que configura la apropiación del espacio urbano. Así, la seguridad deviene en un bien posicional definido por acceder a los servicios protectores de lo privado y delimitan espacios de exclusividad y membresía a enclaves residenciales y suburbios restrictivos. La afluencia por protegerse crea una cultura estratificada de separación (Davis, 1992), creando comunidades privatizadas (Mckenzie, 1994: Blakeli y Gail, 1997).
- 4) La ciudad como el lugar del simulacro. Se trata de ver a la ciudad en función de las representaciones y el imaginario que los grupos se hacen de si mismos. La ciudad es un lugar real e imaginado a la vez. En espacios restringidos donde la negociación es la constante, la simulación, una copia perfecta de un original que nunca existió (Baudrillard, 2002), se convierte en recurso estratégico en el juego de la negociación. Si la simulación lleva a la negociación por un lado, por el otro nos lleva a lo que Olialquiaga llama la psicastenia, una perturbación

⁶ Soja le llama a la suma de estos nuevos discursos urbanos postmetrópolis que refieren fundamentalmente a un estado de cosas que se encuentran en una incierta transición. La postmetrópolis representa para el autor una extensión del urbanismo moderno y modernista pero ahora presentando lo heterogéneo como la marca central de la metrópoli.

entre la relación del *self* (el sí mismo) con el territorio de alrededor (1992). Dentro de este mismo discurso se encuentra la cuestión de la formación de comunidades urbanas que actúan simulando, haciendo creer al otro (Goffman, 1959) o, como dice Maffesoli, “actúan ‘como sí’, pues ‘al hacer como sí’, participamos mágicamente en un juego colectivo que nos recuerda que esa cosa que es la comunidad ha podido, puede y podrá existir” (1991:100) puesto que se movilizan recursos culturales concretos.

Se trata quizás de una tensión que se produce entre las exigencias de una estructura social que impone participar en el mercado de trabajo, en las comunicaciones a gran escala, en la educación formal y multitudinaria y en la secularización de los roles sociales propios de los residentes de los fraccionamientos, que entran en contraposición con formas culturales tradicionales, en las que los roles sociales se vinculan estrechamente con las creencias sagradas en espacios reducidos. Esta no correspondencia de expectativas entre los grupos deriva en una suerte de estrategias ocultas y simuladas de resistencias a la “otredad”, es decir, a lo incomprensible, lo ajeno, lo considerado lejano, la alteridad. Y lo mismo sucede con los colonos populares que se apoyan en los sentimientos y en la conmoción que causa su condición de pobreza, para de esa manera ejercer presión sobre los poderosos, especialmente con el municipio urbano, y conseguir así los objetivos de sus demandas.

En un mundo cultural diverso como éste, las expectativas e imaginaciones que cada grupo construye sobre el “otro”, pocas veces se complementan y concuerdan. Al no corresponder las expectativas, entran en escena acciones destinadas a la negociación y con ellas: la tensión. Existen diversas estrategias para participar en este juego de identidades puestas y dispuestas a negociar. Cuando la cultura se convierte en un recurso para simular y engañar, deriva en ideología, es decir, se transforma en un arsenal para la negociación donde los verdaderos significados se presentan disimulados y engañando, un recurso

estratégico para mantenerse y perpetuarse.⁷ La ideología y lo político, en este sentido, se torna en un recurso que se pone en acción para lograr fines, una especie de racionalización de la cultura. La cultura pasa a formar parte de una estrategia política que no da cabida a la domesticación que desean los aparatos estatales jurídico formales (Maffesoli, 1991). A este proceso, vale reiterar el de la instrumentalización de la cultura para negociar el territorio, los intereses y los valores propios, le he llamado el proceso de metropolización.

1.2. El proceso de metropolización

Una contribución importante a la reflexión social sobre la urbe, es la de desglosar en las manifestaciones simbólicas de la metrópoli una serie de interacciones, intersecciones y convivencias de diferentes grupos sociales con diferentes formas culturales (con su propia temporalidad y espacialidad) (García Canclini, 1998:31). Sin duda, pensar la ciudad de esa manera ha contribuido al conocimiento y comprensión de la cultura metropolitana. Sin embargo, la mayor atención del concepto de multiculturalidad reside en descubrir, de manera fáctica, la diversidad de grupos culturales. Me parece que hace falta enfatizar en la comunicación de los diversos sectores que habitamos la ciudad, es decir, en la formulación del argumento que contenga el propósito o la intencionalidad de construir caminos o puentes para alcanzar una verdadera comunicación, o un diálogo intercultural. Además de plantear la necesidad de la construcción de estos canales de comunicación y entendimiento intercultural, se debe reconocer que el diálogo intercultural incorpora también un proceso de negociación política, entendida ésta como la conciente puesta en marcha de disposiciones culturales en la arena política. La comunicación intercultural es a final de cuentas un proceso de negociación del poder político. El proceso de poder político se moviliza mediante recursos culturales que se movilizan con intenciones políticas destinadas a favorecer a tal grupo social. A este proceso, y dado que se observa en el contexto de la vida en la metrópoli, se propone denominarlo "el proceso de

⁷ Piénsese en las prácticas de culto prehispánico que observamos todavía en la religiosidad popular que de alguna manera están ocultando (a los ojos de la Iglesia oficial), a través del culto a los santos, el verdadero culto a deidades prehispánicas.

metropolitización". En todo caso, la multiculturalidad de la ciudad se genera de esta lucha; la comunicación entre diversos grupos y diversas formas culturales se negocia en la arena política y en las contiendas de las movilizaciones, en la negociación y defensa de la propia identidad social y la defensa de los intereses para hacer valer el territorio propio.

En el trabajo se propone que el proceso de metropolitización es un drama social en el que los actores sociales son los personajes de la escenificación (Goffman, 1959). Los actores sociales, como los personajes de un drama, usan máscaras para simular y crear impresiones en los otros para de esa manera influir en la percepción de los otros sobre sí, lo que se usará para obtener fines precisos o acercarse a la obtención de sus objetivos. Los grupos construyen vitrinas⁸ que son hechas para que los otros las vean (aunque también miran a través de ella) y se formen una idea, un imaginario, sobre las esencias que los grupos quieren poner al descubierto (Silva, 1992:63-64).

El proceso de metropolitización refiere a las estrategias políticas que los grupos culturales movilizan para perpetuarse en sus espacios y defenderlos. Representa las tácticas políticas que cada grupo pone en acción de acuerdo con la retórica de su propia cultura y la estética de sus gustos territoriales que han aprendido e internalizado en el proceso de socialización primaria. El proceso de metropolitización es una producción social dinámica que proviene de la relación desigual entre las posiciones y grupos sociales y las disposiciones que los agentes sociales de la urbe movilizan. Esta producción dinámica nunca termina por cristalizar, se mantiene en proceso; el conflicto y la negociación son el componente principal de la cultura metropolitana.

En la metropolitización los actores se fijan un fin instrumental; defender los propios intereses⁹. El concepto que proponemos es parecido al que plantea Alain Touraine cuando afirma que en los tiempos actuales ya no es pertinente hablar de

⁸ La vitrina se construye para el deleite de la mirada del observador externo, generalmente un cliente. El objetivo en la construcción de una vitrina es seducir y convencer al mirador, el consumidor, para adquirir un bien. La metáfora de la vitrina significa que los grupos construyen sus propias formas de presentación a la mirada exterior, es decir, proyectan una forma de ser que quieren se enquite en las representaciones de los observadores externos.

⁹ El concepto intenta referir a un proceso a través del cual un grupo en su lucha por el poder o por convertirse en vocero del Estado para acordar las reglas sociales manipula costumbres, valores, símbolos y ceremonias a fin de articular la organización política informal y usarla como arma en esa lucha (Cohen, 1969). En esto consiste el planteamiento político de la cultura. Se trata de un uso instrumental para ganar posiciones en la arena de la negociación política por el espacio urbano.

comunidad al estilo de Tönnies, en todo caso “puede hablarse de comunitarización (*Vergemeinschaftung*) cuando un movimiento cultural, o más corrientemente una fuerza política, crea, de manera voluntarista, una comunidad a través de la eliminación de quienes pertenecen a otra cultura u otra sociedad, o no aceptan el poder de la elite dirigente” (1997:171), aspecto por lo que “la ideología comunitarista no es de naturaleza cultural sino política” (1997:173). En términos generales el argumento del autor es sugerente, pues plantea un paso de lo orgánico a lo negociado; de la inconciencia de la cultura a la conciencia de la política. En esta idea el voluntarismo político se encuentra en el centro. Si bien para el autor el comunitarismo representa una postura política peligrosa en la medida que potencia el autoritarismo y la tiranía al no presentar apertura para la diferencia cultural, pienso que podemos adoptar su concepto para hablar de intenciones y voluntarismo político de los grupos culturales metropolitanos.

Es decir, se entiende a la cultura no sólo como una instancia pasiva que influye en las libertades individuales de forma más o menos arbitraria sino también como un medio puesto al alcance de quienes participan de sus códigos para movilizarlos instrumentalmente en forma de demandas políticas y justificaciones sociales. Así, la cultura no sólo explica las redes de amistad, las estrategias de los grupos domésticos, las formas asociativas, las formas retóricas de distribuir los objetos en el espacio urbano y la disposición de los mensajes que cada grupo comparte públicamente, sino también delinea, orienta, limita y potencia las formas de negociación social. Se puede decir que el concepto de comunidad (*Gemeinschaft*) refiere a una situación social en donde la cultura colectiva constriñe en mayor medida la acción individual (en tanto la socialización de los individuos se genera en un marco cultural normativo), mientras que el comunitarismo (*Vergemeinschaftung*) asigna un papel central a la creatividad y voluntad individual como constructora del orden colectivo (en tanto éste se negocia en la interacción social). Esta distinción ontológica tiene manifestaciones dialéctico - empíricas cuando se pasa del dominio cultural al dominio ideológico, es decir, en las situaciones en las que los grupos sociales deben competir por hacer valer su presencia en el territorio que consideran propio, por el hecho de

poseer "derechos de autoría", al nombrarlo. Se transita así de un sistema de significaciones compartidas por los individuos a la ideología que moviliza una serie de recursos para la acción política basada en el voluntarismo individual y las contingencias que resultan de las negociaciones¹⁰.

Ideología y cultura por un lado y acción estratégica e identidad por el otro son marcas cotidianas de la metrópoli. En ese proceso se construye la dinámica cultural, siempre producto de la contingencia que deriva del proceso negociador entre los grupos y la defensa de la propia cultura y los intereses.

En la dinámica del contexto de la metropolitización (la cultura dinámica de la ciudad) los comunitarismos se caracterizan porque aglutinan a individuos que a su vez pertenecen a múltiples y variados grupos. En este sentido, se puede decir que existen grupos voluntaristas por intereses compartidos y otros más orientados por formas de afinidad cultural y social (al estilo *Gemeinschaft*) que se entreveran para contribuir a la diversidad. En este contexto no sorprende el hecho de que un organizador de una fiesta patronal esté inserto en las movilizaciones de protesta de los trabajadores sindicalizados del municipio. El comunitarismo de los grupos sociales de la urbe se concibe solamente en su contenido voluntarista para defender los intereses propios mediante actos orientados por la cultura. Su orientación responde a las negociaciones que los grupos diferenciados de la urbe hacen en contextos institucionalizados por normatividades públicas¹¹.

¹⁰ La interpretación de las culturas de Clifford Geertz me parece es una contribución importante al conocimiento antropológico de la evolución social porque a través de sus escritos puede verse el énfasis gradual o el paso del orden colectivo a la acción social. Pienso que la parte que hace mayor hincapié en el orden, se encuentra en el artículo "La religión como sistema cultural", y el que más centra la atención en la acción social es "La ideología como sistema cultural". En medio de estos dos, en los que el autor marca las tensiones entre la normatividad y la libertad de los individuos, se encuentran las etnografías sobre Bali y las reflexiones acerca del uso de los nacionalismos de los nuevos Estados (donde se ponen en juego las ideas de las identidades basadas en principios primordiales y principios secundarios (1997). Me parece que Geertz construye un modelo para explicar el cambio social y cultural que iría de un orden expresado en el engranaje del mundo cultural y el proceso social (recuérdese que Geertz propone en "Ritual y cambio social: un ejemplo javanés" ver estas dos dimensiones "como factores independientemente variables, aunque interdependientes", por lo que "podríamos verlas con la capacidad de múltiples y amplios modos de integración mutua" (1997:132) a otro que se manifestaría por el no anclaje de estas dos dimensiones, lo que causa tensión social y convierte a la ideología en aspecto central de la cultura, al tiempo que le asigna mayor peso a la acción social y menor al orden colectivo. Haciendo esta lectura de esta obra de Geertz, me parece que se inscribe en un tema central de la antropología y la sociología: el cambio social, siendo las categorías que utiliza para explicarlo, en el nivel de conceptos presuposicionales, el orden colectivo y el voluntarismo individual puesto en la acción social. Ahora, en un interesante estudio sobre la obra de Geertz, Alexander dice que esto representa una contradicción, pues según él las teorías o son colectivistas normativas o individualistas (1997:242-262). Desde mi perspectiva pienso que desde la antropología puede dársele otra interpretación, aunque la de Alexander siempre resulte seductora por el interés que despierta su construcción lógico argumentativa.

¹¹ La diferencia con el concepto de Touraine radica en que para él se trata de la intención de un grupo cultural para hacer valer su cultura como la única, lo que lo lleva a establecer una política segregacionista que anula las diferentes manifestaciones culturales de una nación (1997:171). Como puede verse nosotros acotamos el concepto al de mera voluntad de los grupos por defender su territorio urbano en contextos normativizados e institucionales.

En este contexto, la cultura es un depósito de sentido que orienta en buena medida las formas negociadoras al tiempo que representa un patrimonio intangible y legítimo con el que se vive y se producen valores y percepciones.

La cultura tiene una consistencia de larga duración (Braudel, 1994), se construye en un tiempo largo y se manifiesta por la reincidencia y reiteración de acciones que sirven para proyectar el tiempo pasado en el presente. Ejemplos de esto son los rituales religiosos que los pueblos hacen en sus espacios tradicionales, pero también lo son los rituales no sagrados de los otros grupos, como el estudiar ciertos grados escolares en colegios privados. La graduación de las generaciones de las familias adineradas en universidades privadas es una reiteración permanente para legitimar el status de los habitantes de los fraccionamientos residenciales. Cosa contraria sucede con los colonos populares, para quienes la pobreza enseña el cómo se debe ser, de tal suerte que el esfuerzo y el ingreso compartido familiarmente toma un lugar central en la socialización de estos grupos, lo que legitima en buena medida las formas organizacionales y sus estrategias, los roles y uso de recursos materiales para el sostenimiento de la familia (Ward, 1991).

Estos factores de la socialización marcan el tiempo largo, según el grupo en el que se nazca, existe más o menos delineada una forma de vida. Pero también la cultura se manifiesta en el tiempo de corta duración; en el de la disputa o el acontecimiento, es el tiempo donde lo político florece en su máximo esplendor, es decir, cuando la fiesta del santo patrón se usa para fines de negociación política; o el derecho a vivir cómodamente por parte de los residentes de los fraccionamientos o la conmoción que causa la demostración del sufrimiento por parte de los colonos populares son usadas para ganar "una tirada" clave en el juego de la negociación política. Lo que se está proponiendo es que en el proceso de larga duración se encuentran los elementos clave para entender los instrumentos utilizados, movilizados, en la negociación política. Este proceso contiene insumos que se encuentran en los comunitarismos urbanos, es decir, en las voluntades concientes de alcanzar fines movilizando medios culturales. A la

suma polifónica de estas manifestaciones que los grupos diversos movilizan en el contexto metropolitano le llamo metropolitización.

La metropolitización no manifiesta la comunicación entre los grupos, sino fundamentalmente la negociación política. De esta forma, cada acto festivo, cada petición de suelo para pobres aludiendo a la conmiseración y cada exigencia de servicios públicos de alta calidad manifiestan formas comunicacionales que aluden a la identidad y el proyecto de vida de cada grupo de socialización, de tal forma que al momento de la negociación, estas acciones facilitan la comunicación entre los diversos grupos y entre ellos con el gobierno, o mejor dicho, sin estos mecanismos de comunicación política no serían escuchados y dejarían el crecimiento del territorio urbano a las exigencias de los demás. Sin estas acciones sociales y culturales es más seguro que la comunicación no tenga éxito y más probable ser ignorado o, en el mejor de los casos, inadvertido.

El proceso de metropolitización, al implicar la negociación se proyecta como la conciencia de la propia posición social frente a la de los otros. Es la delimitación consciente de una plataforma para la negociación política. Los conjuntos sociales, al descubrir su propia posición en la jerárquica estructura social ponen al descubierto los propios intereses, y con ellos las posibilidades y los límites de su estrategia negociadora. En este sentido, el proceso de metropolitización implica la toma de conciencia de lo propio y la voluntad de defenderlo. Incorpora una valorización de la cultura propia y en este acto de sentido se delimitan las adscripciones identitarias y los rasgos de pertenencia. Conocer la propia posición en la estructura social inicia con un reconocimiento de la diferencia, al tiempo que se construye la alteridad, al otro.

En el contexto de los tres grupos sociales que se han identificado en Huixquilucan, se puede decir que la contribución de los pueblos nativos a la multiculturalidad de la metrópoli se construye en la negociación que el proceso de metropolitización genera al poner y recurrir a la tradición, pero ahora conscientes de su uso político para alcanzar los fines deseados y el derecho a la convivencia ciudadina. Con los grupos pobres de inmigrantes que han formado las colonias populares del lugar, se trata de recurrir a las narrativas del esfuerzo y el sacrificio

como componentes legítimos de derechos logrados, proceso en el que los partidos políticos juegan un papel importante¹²; y por último, con los grupos de alto poder adquisitivo, se trata de recurrir a la capacidad del ingreso como el recurso que legitima el derecho a los bienes públicos de excelente calidad, cuestión que se justifica, en su propio discurso, por el pago de altas tasas fiscales. Cuestiones todas ellas que, como se verá a lo largo del trabajo, son recurrentes en cada uno de los grupos de socialización.

Cuando hablamos de conflicto y negociación política como los componentes del proceso de formación de la metrópoli, la tensión es un componente básico pues refiere a un "juego" de posiciones en el que se actúa no con la certidumbre de saber la "tirada" o la acción del otro, sino con fundamento sobre todo en lo que se calcula y se interpreta del otro; en la comensurabilidad calculada de las acciones del otro para saber actuar disimulando, usando máscaras para conseguir impresiones sobre sí en los otros (Goffman, 1959). Más que un juego basado en certidumbres, se trata de uno que se inspira en las expectativas que unos grupos se hacen de otros y en las que dicho grupo quiere generar en los otros. A partir de ese cálculo se movilizan las cantidades de poder que cada grupo posea, y en esa trama social (o mejor dicho, en ese drama social), los grupos construyen más intensamente lo propio en relación con lo que imaginan de los otros (García Canclini, 1995:74) que en lo que se piensan e imaginan a sí mismos.

Una vez que se trata de negociar la existencia en el lugar, se convierte en un hecho necesario la reelaboración de los parámetros de la acción, pues ahora se trata de una construcción del orden social con base en el contexto de la negociación. Ante la incertidumbre y poca consistencia que muestra el sistema social y cultural surge la tensión. Desde ahora debe invertirse más esfuerzo y voluntad a la acción social puesto que se trata de negociar continuamente el tipo de sociedad en la que se quiere y puede, pero sobre todo, se sabe vivir.

¹² No obstante los partidos políticos no establecen un compromiso con estas demandas de los colonos populares si no es más allá de la intención de conseguir electores, cuestión por la que los partidos políticos juegan un papel importante como sostenedores de la esperanza de lograr un patrimonio familiar, expectativa central de los colonos populares. Volveré sobre este punto.

Se puede adelantar un primer esquema alrededor de las implicaciones que tiene este proceso en cuanto a una serie de relaciones analíticas que hemos considerado hasta este momento:

Metropolitización: El juego de la cultura y la política

Cultura	Ideología y política
Certidumbre de un orden social heredado	Incertidumbre de un orden social de riesgo
Acción social simbólica orientada según la estructura cultural de cada grupo	Acción social estratégica orientada según el proyecto de sociedad a construir por cada grupo
Poco voluntarismo individual	Voluntarismo individual
Comunidad tipo <i>Gemeinschaft</i>	Comunitarismo tipo <i>Vergemeinschaftung</i>
Socialización	Negociación
Poca tensión social	Mucha tensión social
Espacio construido socialmente	Espacio negociado y defendido
Cultura como expresión simbólica	Cultura como instrumento para negociar

Fuente: Elaboración propia

Considerando este cuadro como una representación sintética de las condiciones en las que las sociedades urbanas se encuentran, la flexión de uno al otro y la presencia simultánea de ambos define el proceso dialéctico de la metropolitización. No se trata de un argumento que defienda la idea del paso de un estado a otro, sino del empalme dinámico, dialéctico, de las dos situaciones en el contexto metropolitano.

1.3. De los estudios de comunidades cerradas en la ciudad a los estudios culturales de la ciudad

Tal vez la escuela de pensamiento de sociología urbana que en su tiempo contribuyó de manera importante a la comprensión cultural de la ciudad fue la

Escuela de Chicago; sin embargo, dado el énfasis en lo natural u orgánico de sus primeros pensadores, sus planteamientos poco decían sobre los procesos de negociación política que se derivaban de los asentamientos humanos diversos en la ciudad¹³. No obstante, desde Robert E. Park hasta Louis Wirth se observa una disposición conceptual para estudiar la cultura *de* la ciudad, cuestión que se difuminará y nulificará con el también representante de la Escuela de Chicago, pero en antropología, Robert Redfield, y posteriormente con Oscar Lewis, cuando sus estudios refieren más bien a la cultura *en* la ciudad¹⁴.

La perspectiva de la sociedad urbana construida desde la reflexión de la antropología es quizás la de Robert Redfield. Su propuesta analítica no parte de la ciudad misma sino busca los mecanismos que llevan a las sociedades rurales a convertirse en urbanas. Su trabajo de campo comienza en Tepoztlán en el año de 1926, donde observa que los grupos originarios de ese pueblo no se adecuan a la definición clásica de "grupo primitivo": "Tepoztlán no es hoy una sociedad primitiva; es un grupo *folk* en el sentido especial: un enclave sin escritura que sobrevive dentro de un nuevo marco cultural impuesto desde afuera por una cultura conquistadora poseedora de escritura y de naturaleza muy distinta" (1982:96-97). A partir de ese estudio una estrategia metodológica que puede acuñársele a Redfield fueron los estudios de comunidad, por lo que el autor se convertirá en "...el fundador de la perspectiva teórica y metodológica que tiene como espacio fundamental a la comunidad" (Medina, 1996:14).

La inserción de Redfield a la Escuela de Chicago se da en 1927, y según Leslie (1997), Redfield siguió una recomendación, para continuar sus estudios en Yucatán y Guatemala, de nada menos que del líder de dicha escuela en ese momento; Robert E. Park. En este famoso estudio Redfield desarrollará su modelo, conocido con el nombre del *continuum folk urbano*, cuyo fin era analizar el

¹³ Desde Robert Park hasta Louis Wirth se trata de la primera generación de estudiosos de la Escuela de Chicago sobre el fenómeno urbano. En estos dos autores se observan ya incluso diferencias de interpretación pues el primero hace mayor énfasis en lo orgánico. Otros desarrollos del pensamiento de esta escuela los representa Erving Goffman, autor arriba citado, quien pertenece a la misma escuela pero de la tercera generación. La contribución a la reflexión sociológica de la Escuela de Chicago es basta y de suma importancia pues también el interaccionismo simbólico pertenece a ella, especialmente el de Herbert Blumer (Alexander, 1997:176). En antropología Robert Redfield, antropólogo de gran influencia en México también pertenece a dicha escuela (Lezama, 1993; González Ortiz y Romero, 1999).

¹⁴ Tal vez una situación por la que la antropología se ocupó tardíamente de la ciudad se deba a que ésta "se ocupaba de los pueblos situados al margen de la historia", por lo que "¿cómo podía preocuparse de los frutos de la polis?" (De la Peña; 1986:23).

cambio social y cultural que se producía en el tránsito de las sociedades folk o rurales a urbanas¹⁵. Esta obra lleva por título *The Folk Culture of Yucatán* (1941) y en ella se pueden observar las variables clásicas de la Escuela de sociología urbana de Chicago en la formulación del modelo. Se parte de un estudio comparativo de varios asentamientos humanos, desde el más folk hasta el más urbano que era la ciudad de Mérida, el autor considera las variables tamaño de la población, aislamiento de la comunidad y el grado de heterogeneidad para explicar el cambio social entre las comunidades folk y las urbes.

Quizás los planteamientos que más huella dejaron en México sea la metodología de los estudios de comunidad y el hecho de que para explicar lo urbano parte de lo rural, es decir, explica lo urbano a través de una serie de variables que explicarían el cambio social hacia lo urbano. Este método será muy influyente en México al grado que los primeros estudios de antropología urbana construyen una comunidad cerrada¹⁶ o una isla cultural, lo que da pie a los estudios *en* la ciudad y no *de* la ciudad, como lo hacían los sociólogos de la Escuela de Chicago de la época.

Es importante un regreso a los estudios *de* la ciudad. La reflexión de la Escuela de Chicago enseñó lo fructífero de este enfoque y en la actualidad parece central pues en la ciudad se trata más de situaciones de encrucijadas y fronteras culturales, y menos de conjuntos culturales homogéneos explicables sin considerar las relaciones con los mundos exteriores (Rosaldo, 1991:38).

Reconocer la cultura urbana implica "negar la existencia de la sociedad como un conjunto unificado y homogéneo, lo que en realidad... son unas sociedades en la sociedad, desiguales y concurrentes, ligadas por relaciones de dominio y subordinación" (Nivón, 1998a:31).

¹⁵ La influencia de Redfield es muy importante en la antropología mexicana, pues en sus estudios en Yucatán incorporó al maestro Alfonso Villa Rojas quien sería una gran influencia en la formación de antropólogos mexicanos. Con Alfonso Villa Rojas, Redfield fue coautor de *Chan Kom: a Maya Village* (1934). Posteriormente, en los primeros años de los cuarenta, un discípulo de Redfield llamado Sol Tax vendría a realizar estudios en Chiapas y Guatemala y junto con el maestro Villa Rojas incorporan a estudiantes de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (Medina, 1996), entre los que se encontraban Fernando Cámara Barbachano y Fernando Pozas, antropólogos de reconocida trayectoria en México. La importancia de Sol Tax en México resaltaré por ser el primero en acuñar la categoría de *Sistema de Cargos* (1937) para referir a las características de la organización social y política de las comunidades mesoamericanas, piedra angular de la reflexión y el debate antropológico en México (Korsbaek, 1996; Millán y Valle, 2003).

¹⁶ Un desarrollo de estos estudios quizás sea el de Eric Wolf quien utilizará el concepto de Comunidad Campesina Cerrada como una célula biótica capaz de asimilar en su seno todas las influencias que del exterior lleguen (1977).

El estudio de la cultura urbana, y el discurso antropológico de situaciones metropolitanas, encuentra que la cultura, además de vincularse en el caso de los pueblos tradicionales con aspectos de cosmovisión (concepción de la naturaleza, la persona y la sociedad que contiene las ideas más generales del orden) (Geertz, 1997:118), deviene o deriva en luchas ideológicas y políticas. La urbe potencializa la otredad y con ello se sientan las bases para demostrar, comunicar y defender lo que es propio a cada grupo social. Habrá momentos en que la cultura tome tintes de estrategia política configurada en un proyecto de sociedad construida y negociada voluntariamente, es lo que en el apartado anterior se ha denominado metropolitización. En este sentido, ¿cómo acceder al estudio de la cultura urbana desde la antropología? Los métodos creados para situaciones rurales y aisladas¹⁷, cuando son aplicados a situaciones urbanas son reduccionistas y no permiten ver el tejido más amplio y complejo que constituye la cultura urbana.

La opinión de Amalia Signorelli es significativa en este sentido cuando dice que "la ciudad es un objeto invisible desde la perspectiva de la realidad rural, y con las herramientas conceptuales construidas para el estudio de la cultura campesina. Una antropología enfocada en el mundo campesino busca en la ciudad, conscientemente o no, aquellas que hasta hace unos años se llamaban en Italia supervivencias precapitalistas en contextos urbano industriales..." (1999:9).

De ahí la importancia de considerar la espacialidad como factor central de la reflexión urbana, pues si bien el proceso de metropolitización se caracteriza por incorporar consciente e instrumentalmente a la cultura como medio político para la negociación, cada grupo social posee un discurso que se arraiga a un espacio sentido propio. Las características de los cuatro discursos urbanos arriba bosquejados, muestran cada uno de ellos una representación del espacio (lo urbano y lo rural, el centro y la periferia, lo público y lo privado, el mosaico cultural

¹⁷ No se está discriminando ni subestimando esas posturas teóricas que sin duda en su momento dieron cuenta de o pretendieron construir realidades aisladas y autocontenidas. Me refiero sobre todo a los estudios que se centraron en el sistema de cargos y que vieron en él una estructura que respondía y funcionaba en contextos de comunidades cerradas como, por ejemplo, el excelente trabajo de Eric Wolf sobre las comunidades campesinas (1977). Otros trabajos que vinculaban lo económico con el poder y la autoridad sin salirse de esa construcción autocontenida a nivel de comunidad son los de Greenberg (1987), Pozas (1987) o Vogt (1980) entre otros muchos que hacían hincapié en la comunidad cerrada. Dentro de los estudios de antropología urbana que parten de este mismo paradigma están los de Larissa Lomnitz (1975) y Oscar Lewis (1965; 1992), en cuyos trabajos se sugiere la idea de que las unidades familiares que investigan no tienen alguna influencia exterior. Sin duda estos trabajos dieron frutos importantes para la comprensión de esas sociedades, sin embargo, un método que parte de una plataforma para entender situaciones rurales, aisladas y entendidas de manera autocontenida, para contextos metropolitanos, reduce y limita la observación y la comprensión del fenómeno metropolitano.

y la simulación), todas ellas marcas culturales de espacialidad social que cada grupo construye. El estudio antropológico de la ciudad debe incorporar de manera explícita, menos que contextual, a la reflexión de la cultura, la dimensión espacial. En este sentido, se incorpora la idea de que el espacio más que un recipiente contextual en el que suceden fenómenos y relaciones (el espacio como una isla cultural), es una parte integrante de las identidades culturales y piedra angular de los discursos culturales urbanos que cada grupo elabora. De esta forma este trabajo se propone hacer antropología *de* la ciudad y no *en* la ciudad.

Una implicación de hacer antropología *en* la ciudad es la concepción del espacio. No se parte de una concepción que ve en él un recipiente dentro del cual los actores sociales desempeñan un sinnúmero de actividades. Una concepción así le asigna al espacio un papel pasivo, testigo mudo del acontecer cotidiano. Por el contrario, pensamos que el espacio, el territorio, representa “una marca de habitación de personas o grupos, que puede ser nombrado o recorrido física y mentalmente, necesita, pues, de operaciones lingüísticas y visuales” (Silva, 1992:50). En este sentido todo territorio se vive, o mejor dicho es vivido (Lefebvre, 1991), se experimenta y se construye en la cotidianidad, de ahí que su papel sea activo en la conformación de las identidades culturales. Al espacio se le apropia porque tiene acción directa en las representaciones culturales, porque se configura en una malla que delimita lugares y desplazamientos para reconocer lo propio, lo que está dentro de los límites de lo que reconozco familiar y delimita las fronteras, los bordes, donde todo lo que queda fuera representa el mundo como resto (Silva, 1992:48), es decir, donde comienza el viaje, allí termina mi propio territorio.

Si el territorio es insumo de la cultura, entonces la vida cotidiana de la metrópoli se nutre de las representaciones que del espacio se hacen los sujetos sociales. Aquí se entra al orden de la subjetividad. Hacer antropología *de* la ciudad obliga a considerar el espacio vivido, el espacio experimentado en la vida cotidiana de las personas y los grupos, el espacio con sentido. En la presentación del trabajo se dijo que quizás lo más relevante en la biografía individual de las personas es el espacio cotidiano. Parecería que la vivencia más fuerte del espacio

pasa por gradaciones que van de los más inmediatos a los más lejanos. El más inmediato sin duda es el familiar, luego el del barrio, la colonia, el pueblo o el fraccionamiento, luego el de los amigos y el laboral, después la ciudad en su conjunto, la región, el país, el continente, el mundo, el universo. De todos ellos, el espacio de la vida cotidiana es el más inmediato a mi vivencia, es el espacio que reconozco como propio porque de mi contribución se ha construido; se trata del territorio que influye en mis concepciones del mundo y las formas particulares de apropiármelo.

Distinto al planteamiento de Redfield que proponía estudios en un supuesto espacio cerrado, antropológicamente construido como comunidad, el planteamiento actual obliga a pensar los territorios como formas abiertas al exterior que claman por posicionarse en la arena social, por lo que requieren abrir sus demandas al conocimiento de los otros. En este sentido, el territorio vivido, el de la vida cotidiana ofrece los insumos necesarios para adscribirse, pensar y relacionarse con el mundo formal, institucionalizado, de los gobiernos locales, lo que, por otro lado, plantea la cuestión de la gestión de la diversidad de adscripciones ciudadanas en la metrópoli.

1.4. De la ciudadanía homogénea a la diversidad de ciudadanías

El concepto ciudadanía nos remite a la idea de un agregado social con igualdad de derechos y obligaciones frente al Estado. Esa igualdad de derechos y obligaciones posiciona a los individuos como actores que participan en el proceso decisorio junto al gobierno. El concepto está ligado con la nación moderna y es acorde con las orientaciones cívicas del Estado y la ley, pues “es la ley la que otorga derechos e impone obligaciones a los ciudadanos” (Villoro, 1999:99). Sin embargo, parece que las instancias intermedias de la organización social (es decir, aquellas que funcionan como bisagra entre el Estado y la sociedad), se orientan más en función de las relaciones sociales inmediatas a la vida cotidiana que en función de la ley.

Para que un Estado pueda desempeñar la función de gobernar no basta con plantear los mismos derechos y obligaciones dictados por la ley para la sociedad bajo su "custodia". Por el contrario, para establecer estrategias de acercamiento, más no por eso garantía de gobernabilidad, requiere de una práctica ideológica que cohesione a la sociedad y al mismo tiempo legitime la práctica de gobernar. Este recurso ideológico es el de forjar la identidad de la sociedad, es decir, involucrar a la sociedad en un proyecto de identificación singular que distinga lo propio de lo ajeno. No quiero incursionar en la etapa del nacionalismo del Estado mexicano (o de cualquier otro estado nacional), cuando los ejemplos son claros en un nivel más limitado. Por ejemplo, la creación de conceptos de identidad local como "mexiquense" o para este caso, "huixquiluquense", tratan de identificar, a través de una fórmula homogeneizante, a un todo social que si bien ayuda, no garantiza el buen gobierno, reitero.

Sin embargo, la vida cotidiana posee otra dinámica a la propuesta abstracta del Estado. La vida cotidiana se sustenta en los aspectos significativos de la experiencia, que forma y produce tipos sociales acordes con un mundo institucionalizado primario y vivido con una dosis sentida como normal, es decir, de "normalidad y naturaleza". En este contexto, los individuos socializados en diversos grupos no necesariamente encuentran en el concepto de ciudadanía el soporte para su identidad; por el contrario, su origen es sentido desde las estructuras simbólicas e institucionales de la vida cotidiana. De los componentes de la vida cotidiana que forjan las identidades locales y las iniciativas de los gobiernos por homogeneizarlas se conforma un proceso ténsico y conflictivo entre la cultura nacional y la cultura local (Rosaldo, 1994:71).

Las observaciones en campo demuestran que existen varios aspectos de comunidad que chocan también con la propuesta de ciudadanía estatal, pues éste último coloca al individuo como único sujeto de ley, sin reconocer otras manifestaciones. Ante esta situación, es necesario pensar ahora en una ciudadanía cultural que proponga el derecho a la igualdad, al mismo tiempo que el derecho a la diferencia y diversidad cultural (Touraine, 1999:78).

La identidad cultural, en este contexto se forja y crea en el proceso mismo de la socialización, mientras que la ciudadanía se forja desde la perspectiva del Estado moderno. El Estado propone un tipo de ciudadano capaz de participar en las decisiones de gobierno, pero si esta propuesta no considera las modulaciones culturales de la sociedad se sentirá como una imposición vertical y en la mayoría de los casos romperá con la normalidad social, es decir, con los aspectos que se internalizan de manera orgánica en la cultura de los sujetos sociales. En todo caso, el concepto de ciudadanía oculta las diferencias reales de los individuos y los grupos sociales al proyectar una fórmula con claves homogeneizantes.

De acuerdo con los tres grupos de socialización identificados, se puede preguntar sobre las distintas maneras de ser ciudadano, sobre el entendimiento, la actitud y el comportamiento ante la ley de cada uno de ellos. Es decir, ¿significa lo mismo la ciudadanía para las comunidades rurales que para los colonos populares y los fraccionamientos residenciales? Las diferencias culturales de cada uno de los grupos identificados se convierten en un filtro por el que se delinea el tipo de ciudadanía, las demandas ciudadanas y los canales de participación ciudadana. Los derechos y las obligaciones se representan de forma diferenciada según los imaginarios de cada grupo social. Por ejemplo, entre los fraccionamientos residenciales se ha erigido la idea de que el municipio tiene el deber de suministrar servicios públicos de primer nivel acordes con las altas tasas fiscales que ellos pagan, es decir, los derechos de este grupo están en función de lo que pagan. Por otro lado, los colonos populares siempre han manifestado su derecho a la gratuidad de la ciudad argumentando la carencia y falta de recursos, es decir, las condiciones de una vida carente se erigen como el eje a partir del cual se delinean los derechos y se distribuye la obligación al gobierno local. Por último, los pueblos rurales en proceso de conurbación manifiestan que es un deber del gobierno local apoyar con una cantidad de dinero para la fiesta patronal y, dicen, ese derecho lo justifican aludiendo a la tradición que dice que el gobierno municipal siempre lo ha hecho, es decir, de algún modo se ponen en juego los derechos civiles en función de la antigüedad en el municipio.

Sin duda aquí se plantea la cuestión de la gestión de la diversidad. Esto se radicaliza cuando la ciudadanía se traduce ahora en ciudadanías, es decir, en formas distintas de comprender la participación en las decisiones públicas. Como bien lo indican Jordi Borja y Manuel Castells “la gestión de las diferencias socioculturales de los distintos grupos de población que cohabitan un espacio y su integración en una cultura compartida que no niegue las especificidades históricas, culturales y religiosas, es uno de los principales desafíos para sociedades y gobiernos en nuestro tiempo” (2000:17).

Considero que las formas ciudadanas se generan por el mismo proceso de aglomeración urbana que proyecta distintas formas de apropiación del espacio que a su vez delinearán singulares formas de demandar el derecho a la ciudad. Estas manifestaciones ciudadanas serán más frecuentes conforme los modos de poblamiento del espacio se vayan diversificando (condominios, unidades habitacionales de interés social, Ciudades Jardines, pueblos conurbados, enclaves populares, etcétera), de tal modo que la aglomeración urbana actual se define también por el crecimiento cualitativamente diferenciado de las formas ciudadanas. El mismo proceso lo están experimentando países de América del Norte y de Europa¹⁸, la diferencia radica en que la ciudadanía multicultural se construye en función de los inmigrantes, llamados allá minorías nacionales, mientras que en México se trata de ese proceso interminable de integración nacional con pueblos nativos u originarios (indígenas) que conviven con el proyecto de sociedad occidental implantado.

Ahora bien, este tipo de entender los derechos y las obligaciones por cada uno de los grupos deriva de las formas culturales que han sido internalizadas en forma de códigos colectivos. La ciudadanía cultural delinea entonces los derechos y las obligaciones de los grupos, de ahí su convicción a la hora de pedir, demandar, negociar y luchar en la arena política. Así, las formas singulares de

¹⁸ Referencias importantes sobre este tema son las de Will Kymlicka (1996) quien pone en la discusión la posibilidad liberal de formar un estado nacional respetando las formas culturales de las minorías nacionales. En el marco de la globalización y la formación de comunidades transnacionales, de cuya lectura se puede inferir la formación de distintas maneras de adscripciones ciudadanas, se encuentran varios trabajos entre los que resaltan los de Laura Velasco (2002), Robert Smith (1995) y Anderson, (1999) entre muchos otros.

construir la ciudadanía de los grupos también contribuyen al proceso de metropolitización.

1.5. De la socialización de la vida cotidiana a la negociación

Los grupos sociales, más que competir entre ellos por el poder, como ya se había mencionado, compiten por llegar a arreglos y acuerdos con la autoridad urbana local, en este caso el municipio. Encontrando un aliado en él se podrán acordar de mejor forma las reglas para que la construcción material del espacio urbano se realice acorde con la retórica y estética que cada grupo le quiere imprimir. La negociación por el espacio urbano se filtra en la estrategia de los arreglos y acuerdos institucionales. ¿Pero qué significa la negociación por el espacio urbano? Para contestar esta pregunta se considera importante hablar sobre los conceptos socialización y negociación. Se parte de las ideas de Peter Berger y Thomas Luckmann cuando plantean la existencia de dos tipos de socialización; una primaria que es por la que el individuo atraviesa en la niñez e internaliza el mundo, no como uno de tantos, sino como el más singular que se puede concebir (1994:171) y una socialización secundaria, donde el individuo, ya socializado, se descubre a sí mismo interactuando con otros sectores sociales e identifica, así, su propia posición en la jerárquica estructura social (1994:166). La socialización secundaria es el conocimiento específico de los roles que los individuos desempeñan en la estructura social y en el mundo de las instituciones (1994:175), así como la conciencia de su posición y de sus propiedades culturales confrontadas con otras posiciones y otras propiedades.

El proceso de socialización tiene dos etapas. La primaria refiere al proceso de internalización cultural que procede del mundo simbólico en el que nacemos; en este sentido, se internalizan y afianzan en la conciencia del individuo disposiciones¹⁹ clave que estarán presentes en él por el resto de su vida y se puede decir están conformadas como un mundo "normalizado".

¹⁹ En la perspectiva de Pierre Bourdieu las disposiciones son fuerzas orientadoras para la acción en un campo sociocultural determinado. Estas disposiciones conforman el *habitus*, en el que se sintetizan la inercia de la historia y la creatividad para transformarla, es decir, "es un producto de la historia, es un sistema abierto de disposiciones, enfrentado de continuo a

El segundo momento refiere a una toma de conciencia de la posición y status que se tiene en la estructura social; es decir, es el momento en el que el individuo toma conciencia de la existencia de mundos de vida diferentes al suyo; de la imposibilidad o el descubrimiento de la movilidad social, ya sea de manera ascendente o descendente, para acceder a ellos. Si el individuo termina por valorar el mundo en el que nació o lo considera el único al que puede acceder, lo defenderá y justificará su existencia; es esta socialización secundaria, en palabras de Berger y Luckmann, lo que aquí nosotros queremos denominar "negociación".

La negociación se traduce, entonces, en la etapa de socialización secundaria. A diferencia de la primera, en la que el mundo social normativo se internaliza en los individuos, la socialización secundaria impone a los individuos la toma de conciencia sobre la posición social y orienta las acciones voluntaristas para conseguir fines. El mundo ya se torna "natural" o "normalizado", sino como el producto de una autoreflexión y autoconciencia de la posición que se tiene en la estructura social y en el mundo institucionalizado. Este descubrimiento de la propia posición en la jerarquía social representa una plataforma para la acción política, es decir, para la negociación por el territorio.

Si en la socialización primaria el mundo social aparece con un orden cultural que constriñe y limita el margen de acción voluntaria; en la socialización secundaria o en la negociación, el orden social aparece indeterminado dado que depende en buena medida del resultado del esfuerzo que se invierta en la acción para construirlo. Esta indeterminación viene dada precisamente por el hecho de que el orden social se negocia entre los individuos. En este sentido, en contextos metropolitanos, la socialización primaria remite a la internalización cultural producto del orden social y cultural existente, mientras en la secundaria (negociación), el orden social se construye y forma a partir de la negociación de los grupos enfrentados (de ahí su indeterminación pues es más el producto de la contingencia individual que producto de la normatividad colectiva).

experiencias nuevas y, en consecuencia, afectado sin cesar por ellas" (Bourdieu, 1995:92). La interpretación que García Canclini hace del concepto, en la introducción al libro *Sociología y cultura* del mismo Bourdieu (1990), ilustra de manera clara que el concepto se nutre de las dimensiones normativa y contingente para la acción social cuando dice que el *habitus* "tiende a reproducir las condiciones objetivas que lo engendraron, un nuevo contexto, la apertura de posibilidades históricas diferentes, permite reorganizar las disposiciones adquiridas y producir prácticas transformadoras" (1990a:36).

El proceso de negociación connota más al proceso dinámico que a la cristalización estática, es decir, al proceso de construcción cotidiano de la cultura que a la simple idea de una cultura heredada, concepto más cercano a la idea de la socialización primaria. En esto consiste el comunitarismo, es decir, la voluntad de demandar derechos a partir de una base cultural, manipulando valores, costumbres y ceremonias para conseguir fines políticos. Todos ellos insumos utilizados en la instrumentalización de la cultura.

1.6. Los tres actores colectivos que ilustran la diversidad en Huixquilucan

El gobierno municipal de Huixquilucan, ha clasificado la diversidad cultural de su territorio; la zona residencial, la popular y la tradicional. Los habitantes de la llamada zona tradicional son los que aquí he denominado pueblos rurales en proceso de conurbación; los de la zona residencial son los fraccionamientos residenciales y los de la zona popular son los colonos populares. Al mismo tiempo, los habitantes de la zona tradicional inscriben a las colonias de inmigrantes en lo popular y como residencial a los de alto poder adquisitivo. Por su parte, los habitantes de la zona residencial consideran que los pueblos tradicionales son los que hacen fiestas a los santos patrones y que se asientan en las cercanías de la cabecera municipal, mientras que miran a las colonias pobres como “los populares”; por último, los habitantes de las colonias de inmigrantes pobres nombran a los residentes de los fraccionamientos como “los ricos” y a los de los pueblos como de procedencia rural. Las narrativas que cada grupo hace del otro son nítidas y muestran claramente la separación y segmentación entre los grupos. En esta perspectiva, los tres grupos sociales se asignan propiedades sociales y culturales entre sí. Cuando los colonos populares se representan a los habitantes de los fraccionamientos residenciales como “ricos” les están asignando una propiedad, una característica y una posición en la estructura social; al mismo tiempo, cuando los habitantes de los fraccionamientos se expresan de los colonos populares como “los pobres” hacen lo mismo; y cuando estos dos grupos dicen

que los pueblos son campesinos y “fiesteros”, les asignan también otro tipo de propiedades culturales.

La construcción que cada grupo hace del *otro*, indica cómo imagina a los otros²⁰ y construye los criterios de la alteridad. Esta es ya una acción reveladora que plantea diferencias y distinciones asumidas por ellos mismos. Hablar de tradicionales, populares y residenciales (en la interpretación del Ayuntamiento y de los tres grupos del lugar), es atribuirse rasgos sustanciales que se construyen desde perspectivas etnocéntricas que tienen que ver con el territorio que cada uno se ha apropiado para poblarlo. La construcción de la otredad se vincula con las prácticas cotidianas y los discursos urbanos que construye cada grupo para distinguirse de los demás. El proceso de construcción de la alteridad aleja al otro y lo coloca fuera de mi mundo, en aquel mundo como resto, que representa salir de los bordes culturales de lo propio. En este sentido, dentro de las representaciones sociales locales, lo popular (o mejor dicho las colonias de inmigrantes pobres) están identificadas con los asentamientos descapitalizados, con problemas con la legalización de la tierra y carencia de servicios públicos; los residenciales son imaginados como los “ricos” del municipio, los poseedores de dinero que habitan casas grandes, amuralladas y modernas, no carecen de servicios públicos y pagan altas tasas fiscales que los colocan como una sociedad de elite; por último, los tradicionales están vinculados a lo rural, al trabajo agrícola y a las ceremonias festivas de los santos. Estas propiedades marcan distinciones, es decir, diferencias y límites de relaciones, aspecto por lo que hablar de propiedades culturales de cada grupo remite al aspecto relacional, cuando de grupos cercanos se trata y a la construcción imaginaria de la *otredad* que cada uno de ellos realiza. En este proceso, los grupos sociales han construido un mosaico social diversificado en el que cada grupo muestra propiedades culturales distintivas. Pero al mismo tiempo, en este proceso imaginario de construcción del *otro*, también se han colocado los peldaños de la jerárquica estructura social y la desigualdad.

Con los habitantes de la zona llamada tradicional encontramos una serie de aspectos y rasgos simbólicos que asignan fuerza y voluntad a las divinidades. Una

²⁰ Este sentido se acerca a la idea de la ciudad del simulacro, es decir, el espacio urbano imaginado, como dice Jean Baudrillard; “la simulación es una copia perfecta de un original que nunca ha existido” (2002:3).

temporada de secas o un exceso de lluvia, o la enfermedad individual, puede ser explicada por el enojo o malestar de los santos patrones. Esto da pie a la presencia de prácticas rituales y tipos organizacionales dirigidos y orientados en gran medida por las ceremonias rituales que buscan resguardar o limitar la violencia de las divinidades, punto central para entender el mundo tradicional. Pero además, la tradición, en tanto que significa la puesta en marcha reiteradamente del tiempo pasado en el presente, coloca a las distintas comunidades del lugar, adscritas no sólo a un pasado común, sino a un futuro de igual consistencia.

Por otro lado, se puede afirmar que los habitantes de las colonias populares (los inmigrantes pobres), han experimentado a la vez que un proceso de deslocalización de sus comunidades originales (la mayor parte de ellas rurales y algunas además indígenas) un vaciamiento de tradición en el sentido que al reconstruirse en un nuevo contexto pierde organicidad entre prácticas y creencias. Lo popular, en este contexto, se convierte en una suerte de alteridad, que más que proponerse como una alternativa de vida, se trata de una estrategia para la sobrevivencia cotidiana urbana en un doble sentido, como estrategias de sobrevivencia que distribuyen el ingreso y como unidades familiares que movilizan cultura para ganar posiciones (enfoque que privilegia este trabajo). Por ejemplo, aludir a la desigualdad social como una situación sufrida, se convierte en un discurso central a la hora de la negociación política. Al mismo tiempo el derecho a la ciudad se muestra en las constantes manifestaciones en las que se exige la provisión de servicios públicos y la legalización de la tierra.

Ahora bien, con los habitantes de los fraccionamientos residenciales la estética urbana no es la misma que la de las colonias populares ni la de los pueblos rurales; con ellos se encuentran una serie de prácticas ritualizadas que marcan distinciones y maneras propias de ser. En este contexto, las prácticas ritualizadas (no rituales en su sentido sacro) pierden su propiedad de sagradas y se insertan en lo profano con una intención bien clara; marcar socialmente (a los otros vecinos) la distinción y la diferencia, como dice Bourdieu (1998:29-30). Se puede decir que los fraccionamientos residenciales tienen una estética espacial de

la distinción que se refuerza con los muros, las alarmas y los policías de caseta de vigilancia, estética espacial que se refuerza al ser ellos la principal demanda de seguridad, por lo que los enclaves residenciales son una especie de ecosistemas del temor (Davis, 1990), encerrados sobre sí mismos al grado que construyen su propio mundo religioso (con tintes individualistas y seculares), comercial, social, sin interesarles el de los otros grupos.

No se está proponiendo que los tres grupos sociales son la expresión de un continuo que va de lo más tradicional a lo más moderno, sin embargo, resulta interesante la idea cuando se aplica al caso de estudio que va de lo religioso a lo secular. De esta forma, pareciera que el ritual tradicional condensa formas de apropiación del espacio y del tiempo muy distintas a las de los más modernos (en este caso los habitantes de fraccionamientos residenciales) que lo hacen a través de las marcas distintivas en la arquitectura escultural de sus casas; o a lo que se encuentra, por decirlo de un modo, en medio de estos dos, es decir, los colonos populares que experimentaron un vaciamiento o atenuación de la tradición en su experiencia de relocalización.

En este sentido, al tiempo que las distintas formas de apropiación del espacio marcan las diferencias culturales de los distintos grupos, se acentúan también las desigualdades de clase, de tal forma que los residentes de los enclaves residenciales se posicionan en la cúspide de la jerárquica estructura social, mientras populares y tradicionales en la parte más baja, aunque con mayor énfasis con los colonos populares. Así, la jerarquía social manifiesta en buena medida lo que está arriba y lo que está abajo. Los grupos se imaginan entre sí no solamente por las cualidades de sus propias formas culturales sino también por la posición que cada uno de ellos tiene en la jerarquía social. Las cualidades y las posiciones se entrecruzan en un mundo complejo en el que el juego de las jerarquías y las propiedades culturales se construyen por los grupos sociales en el momento de imaginarse entre sí y proyectar imaginarios sobre el otro para construir identidades y alteridades. Este proceso de imaginaciones múltiples y variadas construye categorías sociales definidas por las prácticas culturales y los status de clase.

1.7. De identidades y alteridades

Se dijo arriba que el hecho de imaginar propiedades para cada grupo y por grupo, constituía parte del proceso de construcción de la *otredad*. Este mismo proceso sirve también para construir la identidad. Es decir, al tiempo que se construye la *otredad* se construye la identidad, pues ver en el otro precisamente lo que no soy me identifica o ilumina quien soy. Este proceso de reflejos, construcciones e imaginarios sobre el otro incita a los grupos diversos a marcar distanciamientos y acercamientos culturales entre ellos. Se quiere orientar este apartado en el postulado cultural y simbólico de cada uno de los grupos para elaborar estrategias políticas de acción, es decir, movilizaciones de recursos culturales para forjar el proceso histórico y espacial urbano. En este proceso se construyen identidades y alteridades al pensar y reflexionar lo que soy a través de la mirada que hago del otro, es decir, de mirar en el otro lo que no soy.

En situaciones fronterizas como la metrópoli (y particularmente para el caso de este municipio), la proximidad de los grupos culturales obliga a estar atentos al componente relacional de la vida social que deriva de este mosaico cultural; el ser humano en relación (Maffesoli; 1991:214). Este componente relacional se fundamenta en las propiedades de los grupos, noción que a la vez está en "la de espacio, entendiendo a éste como un conjunto de posiciones distintas y coexistentes, exteriores las unas de las otras, definidas las más en relación con las otras, por relaciones de proximidad, de vecindad o de alejamiento o por relaciones de orden como debajo, encima o entre" (Bourdieu; 1998:30).

En este sentido, el espacio social distingue a pobres de ricos; a rurales de urbanos; a inmigrantes de nativos, etcétera. El espacio está construido con retóricas distintas y diferentes estéticas según el grupo de que se trate. Esas estéticas proporcionan las marcas de la diferencia y la distinción, a la vez que delimitan y posicionan en diferentes escaños jerárquicos a los diferentes grupos en la estructura social.

Si se considera la posición espacial de los grupos, no sólo se encuentra que se asientan en espacios segmentados cada uno con sus propios símbolos, sino al poner en marcha la intención de marcarlos, también se indica la pertenencia a un sistema cultural y la distancia respecto a otros²¹. Para marcar distancias y acercamientos los grupos sociales construyen su propio territorio. Vale adoptar aquí la metáfora de Armando Silva cuando dice que el territorio es construido como una vitrina, es decir, "construimos un espacio para que los demás nos miren, pero también miramos a través de ella. Y es más, de la manera como nos miran podemos comprender cómo nos proyectamos, y de la forma como la vitrina se proyecta podemos entender como dispone ser vista. De esta manera la vitrina se constituye en un juego de miradas, unos que muestran, otros que ven, unos que miran cómo los ven, otros que se ven sin saber que son vistos" (1992,63-64). Parecería que cada grupo construye sus propios escaparates (o vitrinas) para mostrar algo de sí. En esta exposición de lo propio se proyectan las formas de identidad y de alteridad, lo que uno muestra de sí es al mismo tiempo lo que el otro debe entender que le es ajeno. "Cada comunidad fabrica los contenidos simbólicos de sus vitrinas... según las condiciones económicas, según su etnia, según su educación, la vitrina, tan permeable como lo anunciado, se acomoda a la retórica de sus usuarios" (Silva, 1992:65-66). La distancia y la cercanía son construcciones que se proyectan en la estética misma del espacio. La propia vitrina está hecha para hablarle de uno u otro modo a destinatarios específicos. Por ejemplo, en una ocasión una señora de una colonia popular me decía que ella nunca iba a comprar al centro comercial de Interlomas porque se sentía incómoda (no osaba traspasar los umbrales de otra vitrina), aunque sospechaba que los precios eran más baratos allá que en las tiendas donde ella surtía su despensa. La gente se reconoce, así, en el teatro de la vitrina que le habla familiarmente, fuera

²¹ Una reflexión muy interesante publicada por primera vez en 1966 que abrió caminos y líneas de reflexión sobre la proximidad y lejanía que los seres vivos manifiestan en sus relaciones es la investigación manifiesta en el libro *La dimensión oculta* de Edward T. Hall, en la que se analiza el empleo que el hombre (y las mujeres debería decir) hace del espacio, considerándolo como una elaboración especializada de la cultura. Su libro se torna muy interesante pues comienza dando algunos ejemplos de animales que toleran más o menos distancia entre ellos y con miembros de otras especies, para terminar analizando el empleo del espacio en la grandes urbes. A este empleo de la distancia o la cercanía Hall la llama proxemia (1999).

de esa escenografía, todo parece extraño y nos desenvolvemos con el temor de no romper los códigos de un mundo que apenas conocemos.

De acuerdo con los cuatro discursos urbanos que se mencionaron arriba (la policentralidad de los espacios urbanos, el mosaico social, la ciudad fortificada y la ciudad como el espacio de la simulación), pienso que algunos grupos sociales hacen mayor énfasis en alguno que en otro. En este contexto, se indican también los órdenes jerárquicos del arriba y el abajo. La noción de clase social o la jerarquía social alimenta también identidades y alteridades, ambas nociones se nutren del proceso de la negociación y la estrategia política.

El espacio al ser construido se convierte en un territorio propio que marca la distinción de los diferentes grupos, de tal manera que en su construcción cotidiana se establecen las bases para imaginarse encima o debajo, dentro de la jerarquía social. El territorio denota mensajes de distinción, de subordinación y poder. En la construcción social del espacio, nosotros y ellos son dicotomías *espacializadas* que los grupos sociales construyen y sirven como significantes para descubrir la propia posición en la jerárquica estructura social e identificar la plataforma desde donde se negociará su lugar en el espacio urbano. Identidad y alteridad se construyen para establecer las reglas del juego político por la urbe.

Al mismo tiempo, el espacio sirve para definir la centralidad de los sujetos sociales en la vida social, de tal manera que la idea centro – periferia se encuentra también como una marca de distinción que marca la idea de hegemónico – no hegemónico (Soja, 1996:87). Sin duda la subjetividad del espacio es imprescindible para entender la cultura urbana²², de ahí que en este trabajo preguntemos sobre la fuerza del espacio para forjar un imaginario simbólico de sí mismo y del otro. A lo largo del trabajo se podrá ver que los residentes de los fraccionamientos colocan el poseer un gusto especial por el “vivir bien” como una marca de su propia forma de ser, considerándose a sí mismos como un centro social, lo que justifica su modo de vida y legitima, desde su subjetividad, las exigencias de servicios urbanos de alta calidad al Ayuntamiento. Al mismo tiempo,

²² Desde la subjetividad la relación centro – periferia es muy relativa, pues depende quien construya el espacio para darle la centralidad requerida. Pero al mismo tiempo hay grupos, el caso de los colonos populares, que toman en sus demandas políticas la situación de periferia y marginación en la que viven para exigirle al gobierno municipal, lo que ilustra que la periferia puede erigirse en central para negociar el espacio urbano.

los colonos populares se autoperciben como la periferia de la zona y en sus demandas se verá que este elemento justifica sus exigencias a través de la capitalización de su condición precaria para exigir. Por último, con los pueblos tradicionales la ocupación del espacio por centenas de años los coloca también en la autorepresentación de ser el centro del lugar, como derivación de una especie de “derechos por antigüedad”, después de todo, como ellos dicen, el palacio de gobierno lo demuestra al encontrarse en la zona rural. El espacio influye en las formas culturales y delinea mecanismos que definen la posición en la jerarquía social entre los grupos sociales, pero también la centralidad y la periferia, cargada de subjetividad, contribuye a la construcción social del espacio urbano.

2. AGLOMERACIÓN URBANA Y PROCESO DE CRECIMIENTO METROPOLITANO

Una de las ideas clásicas de la Escuela de Sociología Urbana de Chicago fue la de considerar que los cambios urbanos derivados de la aglomeración urbana¹ influían de una u otra manera en la cultura de los habitantes de la ciudad. El planteamiento clave reside en ver cómo el crecimiento de la población construye por sí misma relaciones sociales distintas a las de la sociedad rural², erigiéndose como un ámbito que conforma su propio estilo o modo de vida. Un argumento en este sentido es el del representante de la Escuela de Chicago Louis Wirth (1988), quien a partir de las variables *número de habitantes o el tamaño de la localidad, la densidad demográfica y la heterogeneidad* inicia una profunda reflexión sobre el modo de vida urbano. El planteamiento dice que a mayor número de personas en una localidad las variaciones individuales son más intensas, lo que origina mayor distanciamiento entre las personas, generando la segregación espacial de los individuos según criterios como la etnia o la condición socioeconómica. Esta segregación genera a su vez mayor competencia entre los individuos y las relaciones sociales se fundan más en principios y apegos civiles que en apegos primordiales, propios de las sociedades pequeñas³.

Interesa aun más el argumento de Wirth cuando se observa la situación actual de Huixquilucan. Sin duda se está en presencia de una competencia por el espacio entre los diferentes grupos sociales. Esta situación urbana desemboca en contactos personales esporádicos y en actitudes de reserva frente a los desconocidos, es decir, lo que en palabras del célebre Simmel representaba la actitud *blasé*. En Huixquilucan las relaciones sociales se cimientan en buena

¹ Se entiende por aglomeración urbana la concentración de inversiones en capital y de personas en un espacio determinado. La aglomeración urbana es una cualidad específica de los asentamientos humanos denominados ciudades, metrópolis o megalópolis.

² Si bien ya se indicó que Robert Redfield parte de la explicación de los cambios que sufre la sociedad *folk* para convertirse en urbana, resulta interesante la similitud entre las variables que usa Louis Wirth, con distinto objetivo, y aquel autor. Esta coincidencia seguro se debe a que ambos pertenecen a la Escuela de Chicago, pero resulta aun más interesante ver la influencia que ejercía en ambos el pensamiento de Ferdinand Tönnies (1979) y Georg Simmel (1988).

³ El argumento de Louis Wirth plantea la existencia de un modo de vida urbano. Resulta interesante que pese a las variables que utiliza, sobre todo la tendencia a la segmentación social que aglutina a miembros de una misma etnia o de la misma condición socioeconómica, Wirth plantee la existencia del modo de vida urbano en forma singular y no en plural, es decir, como modos de vida urbanos.

medida en actitudes de indiferencia frente al otro. Por ejemplo, en los grises y deteriorados techos de la colonia popular El Olivo (colonia popular que hace frontera con el fraccionamiento Lomas del Olivo), se observa un gran espectacular con la cínica e indiferente leyenda que anuncia con letras grandes "*Dime dónde vives y te diré quien eres*". La fotografía del espectacular nos lleva a un verde campo en el que en segundo plano se observan construcciones de casas lujosas rodeadas por un hermoso lago. En primer plano se ve la figura de una familia (padre, madre y un pequeño hijo de brazos) que sonrientes miran el entorno. La felicidad que el virtual lugar otorga a esta feliz familia contrasta con la casa sobre la que descansa este espectacular que, irónicamente, clasifica a ricos y pobres al diferenciar los grados de felicidad que da el habitar en la gris casa, sobre la que se encuentra el espectacular, y en la virtual casa que el letrero anuncia.

Este anuncio ilustra una actitud indiferente, por parte de los oferentes de bienes raíces para demandantes con alto poder adquisitivo, hacia los colonos populares. El irónico anuncio "*dime dónde vives y te diré quien eres*" en la azotea de una casa que apenas muestra acabados, proyecta significados de prestigio y clasifica a los grupos sociales según sus condiciones económicas. El habitar, el poblar y el vivir se proyecta como un acto de prestigio para los grupos adinerados y como uno de sobrevivencia para los pobres. La mirada de la familia que se enfoca en el horizonte del anuncio proyecta la felicidad al alcance de un estilo de vida urbano propio de las clases adineradas. La existencia de este espectacular en la azotea de una casa popular proyecta la necesidad de esas familias por acceder a un ingreso extraordinario mediante la renta de espacio para colocar el espectacular.

La indiferencia y la actitud de reserva frente al otro procede de la lejanía de las interacciones sociales y el anonimato de la vida urbana, relaja las posibles relaciones y los compromisos que los individuos movilizan en la sociedad, de ahí que la indiferencia sea una actitud "normalizada" en un mundo que segmenta y distribuye a las personas juntándolas en territorios de grupos similares y separando a personas y grupos diferentes.

De esta manera, la aglomeración urbana genera lazos sociales diferentes a los de las poblaciones pequeñas. Quizás la diferencia fundamental es la relajación de los apegos primordiales y la mayor intensidad de los secundarios, es decir, los que se basan en los contratos civiles. Un punto relevante que destaca de este proceso de cambio es el que se refiere a los grupos organizados ahora como formas de mediación para la realización de los intereses individuales (Lezama, 1993:163), de ahí que los intereses colectivos o las formas comunitarias de asociación ceden su lugar a aquellas formas asociativas que dirigen sus esfuerzos hacia la realización individual.

En el modo de vida urbano, los apegos primordiales que proceden de la existencia social como “la contigüidad inmediata y las conexiones de parentesco..., los hechos dados que suponen el haber nacido en una particular comunidad religiosa, el hablar una determinada lengua o dialecto de una lengua... Estas igualdades de sangre, habla, costumbres, etcétera, se experimentan como vínculos inefables, vigorosos y obligatorios en sí mismos” (Geertz, 1997:222) que ceden su lugar a los apegos fundados en el contrato entre personas, dando pie a los principios de las relaciones sociales que se orientan según la normatividad de las leyes civiles.

En este proceso una serie de instituciones sociales viabilizan los sentimientos sociales fundados en los apegos civiles. Entre los más importantes se encuentra la educación formalizada, los medios de comunicación y el gobierno. La escuela y los medios de comunicación representan instancias fundamentales para el aprendizaje de los valores civiles y la formulación de formas de conducta modelada según códigos cívicos orientados hacia la homogeneización de los comportamientos colectivos. Por último, el gobierno representa una instancia que transforma las maneras de obediencia al formular una base de relaciones sociales promoviendo una ciudadanía basada en el respeto a la ley y al código de obligaciones civiles.

Huixquilucan representa un caso de estudio que se puede interpretar a la luz de los conceptos de Louis Wirth y Robert Redfield⁴. El planteamiento de este apartado se centra en el cambio de actitudes, de valores, de significaciones y formas de adscribirse al territorio en un municipio que se encuentra en un continuo proceso de urbanización. Es por esto que en el trabajo se consideran tiempos muy antiguos, pues pienso, este procedimiento ayuda en la explicación del paso de la dominancia colectiva que los principios primordiales construían a las relaciones sociales basadas en principios civiles.

De acuerdo con Louis Wirth, en la organización social urbana los apegos primarios ceden su lugar a los secundarios. Estos florecen por causas implícitas que se encontrarían en la aglomeración urbana. De ahí que creo conveniente hablar sobre el proceso de crecimiento y extensión de la metrópoli. De esta manera proyectamos las diferentes formas culturales que el habitar y vivir los territorios urbanos generan.

2.1. El crecimiento metropolitano del Valle de México y la incorporación de Huixquilucan a su dinámica

La zona metropolitana de la ciudad de México representa un campo de estudio que ha concentrado la atención de diversos estudiosos de distintas disciplinas. Sin embargo, entre los aspectos más espinosos se encuentra el de llegar a un consenso para su delimitación física, pues "no se tiene una definición única del área urbana de la ciudad de México, así como tampoco un enunciado jurídico al respecto, y existe toda una gama de posibilidades y delimitaciones sobre ella" (Garza, 2000b:241). Los conceptos referentes a asentamientos urbanos son los de ciudad, metrópoli, megalópolis (Arias, 1990; Garza, 2000) y ahora hasta metalópolis (Serrano, 2002). Cada uno de estos conceptos refiere a procesos graduales de aglomeración urbana. Interesa en este apartado aclarar que el municipio de Huixquilucan pertenece a la zona metropolitana del valle de México en la medida que se puede hablar de zona metropolitana "cuando el área urbana

⁴ Aunque hay que reiterar que el método de Robert Redfield no quiere buscar las formas de vivir de la ciudad sino busca, a partir de un método comparativo de varias comunidades, explicar las formas sociales manifiestas en el continuo *folk* urbano.

de la ciudad se extiende desde el municipio donde se funda hacia uno o varios municipios limítrofes” (Garza, 2000b:238).

Por la literatura, se infiere que no existe una única fórmula para delimitar la metrópoli. Además, la integración del concepto *megalópolis* también ha contribuido a la complejidad de su delimitación física espacial en la medida que refiere a la transformación espacial de la metrópoli moderna, aumentando la aglomeración al integrar lo discontinuo, lo fragmentario y lo policéntrico (Soja, 2000).

La categoría metrópoli refiere a una unidad territorial más grande a la de área urbana, pues “según refiere Unikel, se acepta en términos generales que esta área la constituye la ciudad central y su periferia edificada en todas direcciones, hasta encontrar usos del suelo de carácter rural” (Unikel, 1976).

El crecimiento urbano de la región central del país se ha extendido al grado que muchos autores han pensado en identificarla ya con el concepto de megalópolis (Unikel, Chapetto y Garza, 1976; Garza, 2000b; Arias, 1990) en la que varios centros urbanos (en este momento las zonas metropolitanas del Valle de México y el de Toluca pero con potencial a integrar en pocos años las zonas metropolitanas de Pachuca, Cuernavaca, Puebla y Querétaro), se vinculan y relacionan a través de interacciones socioeconómicas que se observan en flujos de personas y bienes (ver mapa 1 del anexo). Mientras tanto, otras posturas prefieren denominarla como un sistema urbano regional cuyo centro se ubica en la ciudad de México (Delgado et al; 1999:173)⁵. En la medición del área urbana físicamente se integra lo discontinuo, lo rural antes aislado y marginal al espacio urbano. El proceso de aglomeración urbana implica el crecimiento y la expansión.

⁵ Javier Delgado, Adriana Larralde y Carlos Anzaldo mencionan que la corona regional de este sistema urbano regional “comprende un total de 265 unidades político administrativas integradas por las 16 delegaciones del Distrito Federal, 31 municipios del estado de Hidalgo, 99 del Estado de México, 31 de Morelos, 36 de Puebla y 52 de Tlaxcala” (Delgado et al; 1999:190). Esta delimitación abarca prácticamente a la mayor parte de los municipios de las entidades que rodean al Distrito Federal, lo que en términos culturales plantea ya de entrada una serie de preguntas sobre las interacciones y las influencias de distintos grupos que habitan esta extensa porción territorial. Si bien la anterior cita estaría más cercana a la delimitación de la megalópolis, otros estudios consideran metropolitanas a las 16 delegaciones del Distrito Federal, 37 municipios del Estado de México y uno de Hidalgo (CONAPO; 1998:28-29). Uno más considera el área de las 16 delegaciones del Distrito Federal, 34 municipios del Estado de México y otro de Hidalgo (Negrete; 1995). Siguiendo esta misma discusión, pero bajo el criterio de la continuidad del tejido urbano, otro investigador considera que la zona metropolitana está constituida por las 16 delegaciones del Distrito Federal, 40 municipios del Estado de México y uno del de Hidalgo (Garza; 2000:4). Como puede verse no existe acuerdo para delimitar la zona metropolitana y el área urbana central del país.

En esta tendencia crece el área de influencia de la urbe en la que como nunca antes se manifiesta la disminución de las fricciones de distancia (Soja; 2000:324)⁶.

El proceso de aglomeración urbana (expresada en el aumento demográfico y en el tejido físico de la ciudad) comenzó con un primer desplazamiento desde el interior del país y se dirigió a la ciudad central de México, "en los años sesenta representó 38.2% del total de los movimientos interestatales del país, pero en las postrimerías del siglo XX el crecimiento social de la capital fue prácticamente cero. Existe sin embargo un importante movimiento de población del Distrito Federal hacia los municipios mexiquenses, que aumentan de 346 mil personas entre 1965 y 1970 a 506 mil en los 20 años posteriores" (Garza, 2000:11). Es con este segundo desplazamiento con el que se genera la conurbación de los distintos asentamientos antes rurales y relativamente aislados. Tanto el crecimiento centrípeto de la urbe como la agregación de los pueblos rurales a esta dinámica contribuirán a la aglomeración urbana de la metrópoli del Valle de México.

El mayor crecimiento de la ciudad de México en los últimos tiempos se presenta en la última mitad del siglo XX. En 1950, la metrópoli había incorporado a la mayor parte de las delegaciones del Distrito Federal pasando de uno a tres millones de habitantes y de nueve a 29 000 hectáreas de superficie, 20 años después, en 1970, había pasado de tres a nueve millones de habitantes y en lo que a hectáreas se refiere de 29 000 a 74 000. En 1990 alcanzó 125 000 hectáreas y el crecimiento llegó a 15 millones de habitantes. Algunos investigadores indican que el diámetro físico metropolitano en la actualidad alcanza hasta 35 kilómetros de distancia del centro de la ciudad y continúa en expansión (Delgado, 1991). Siguiendo esta dinámica de crecimiento, la zona metropolitana del valle de México llegaba en el año 2000 a los 18.4 millones de

⁶ Otra mirada de la urbe es la que construye un sistema de ciudades mundial en el que existirían jerarquías según los modelos de integración global de cada una de ellas. En esta mirada la preeminencia de las ciudades se mide en función de la concentración de capital industrial pero sobre todo en la actualidad financiera, lo que se traduce en ciudades con espacios de decisión global. Las ciudades con esta preeminencia son las de Estados Unidos, Inglaterra y Japón. La de México es una ciudad que emerge en situaciones especiales (Sassen, 1999; Castells, 1995; García Canclini, 1995). La misma mirada puede hacerse en las ciudades de México, en esta mirada la ciudad de México es la principal del sistema de ciudades mexicanas, estando detrás de ella las de Monterrey y Guadalajara (Negrete, 2000). Otra mirada es la que se centra en la gestión de las metrópolis, existiendo propuestas de gestión coordinada entre distintas metrópolis (Garza, 2000) o el planteamiento de cambiar las leyes nacionales para crear la figura del gobernante de zonas metropolitanas (Hamilton, 1999).

habitantes asentados en las delegaciones del Distrito Federal y 58 municipios conurbados⁷ (Gobierno del DF; 2000:6). Ver mapa 1 del anexo.

En el proceso de aglomeración urbana comienza en la década de los cincuenta con la incorporación del municipio Tlalnepantla a la zona metropolitana. Huixquilucan se incorporará en la década de los setenta y el aumento de la metrópoli irá en aumento. El cuadro 1 ilustra este crecimiento:

El proceso de aglomeración urbana significa la incorporación de las zonas rurales a la dinámica metropolitana. Significa a la vez el aumento de la diversidad cultural en la medida que el habitar implica nombrar al territorio, práctica sustantiva de la cotidianidad, insumo que incide directamente en la internalización cultural y las formas de aprender la realidad social. Desde el habitar y el poblar se proyectan las distintas maneras de nombrar y apropiarse del territorio, las formas culturales, como se dijo arriba, tienen formas espaciales. De ahí que el habitar sea un insumo para la cultura. El territorio se convierte así en un modelador de los comportamientos sociales al sintetizarse en él las historias colectivas de mundos singulares con caracteres más o menos similares.

En este tenor, el Consejo Nacional de Población (CONAPO) identifica seis tipos de poblamiento⁸ en la zona metropolitana de la ciudad de México:

- ° El centro histórico (constituido por vecindades y colonias populares).
- ° Pueblo conurbado.
- ° Colonias populares.
- ° Conjunto habitacional.
- ° Colonia residencial de nivel medio.
- ° Colonia residencial de nivel alto. (1998:41-42).

⁷ Recuerde el lector que las delimitaciones del área urbana o zona metropolitana varían según las fuentes. Ver nota cinco.

⁸ Por poblamiento se entiende una manera particular de construir el espacio de habitación, de la vivienda, asignarle un sentido y significado al habitar cotidiano, nombrar el espacio es asignar toponimias.

Cuadro 1**Población total por municipios mexiquenses metropolitanos del valle de México**

Municipio	1950	1960	1970	1980	1990	2000
Tlalnepantla	29 005	105 447	366 935	713 614	716 863	720 755
Chimalhuacan		76 740	19 946	56 766	247 163	490 245
Ecatepec		40 815	216 408	721 979	1 242 498	1 620 363
Naucalpan		85 828	382 184	669 159	802 282	857 511
Atizapán de Z.			44 322	186 394	321 496	467 262
Cuautitlán			41 156	36 056	49 835	75 831
Paz, La			32 258	91 431	137 478	213 045
Tultitlán			52 317	125 643	251 393	432 411
Coacalco			13 197	90 078	155 124	252 270
Huixquilucan			33 527	71 710	134 565	193 156
Nezahualcoyotl			580 436	1 230 604	1 281 237	1 224 924
Atenco				14 976	21 643	34 393
Cuautitlán Izcalli				157 717	333 285	452 976
Chicoloapan				25 138	58 452	77 508
Chiautla				9 672	15 059	19 550
Chalco				71 817	108 829	222 201
Chiconcuac				10 296	14 463	17 977
Ixtapaluca				71 350	140 104	293 160
Nicolás Romero				103 291	187 817	269 393
Tecámac				77 432	125 682	172 410
Texcoco				96 616	143 175	203 681
Acolman					44 142	61 181
Melchor Ocampo					26 667	37 724
Teoloyucan					42 803	66 483
Tepotzotlán					40 440	62 247
Tezoyuca					12 664	18 744
Tultepec					48 269	93 364
Valle de Chalco S.					219 773	323 115
Isidro Fabela						8 161
Jaltenco						31 608
Jilotzingo						15 075
Nextlalpan						19 755
Teotihuacan						44 356
Cocotitlan						10 220
Coyotepec						35 289
Huehuetoca						38 393
Papalotla						3 469
S. M. de las Pirámides						19 689
Temamatla						8 840
Zumpango						99 781
Total	29 005	308 830	1 782 686	4 631 739	6 923 560	9 309 116

Fuente: Gustavo Garza, *Ámbitos de expansión territorial, en la ciudad de México en el fin del segundo milenio*, El Colegio de México, México, 2000.

Estos diferentes tipos de poblamiento o habitar la metrópoli indican la diversidad y diferenciación social que se vive y caracteriza en la urbe. Se puede considerar que de las seis formas de poblamiento identificadas por el CONAPO, tres de ellas se encuentran en el municipio de Huixquilucan:

- ° Pueblo conurbado.
- ° Colonia popular.
- ° Colonia residencial de nivel alto.

Estos tres tipos de poblamiento o habitar la metrópoli se corresponden a su vez con distintos estilos de vida y representaciones culturales. Así, la categorización de los tres grupos sociales identificados en este trabajo concuerdan con estos tres tipos de poblamiento o habitar de la ciudad. La distinción entre cada uno de ellos la he construido con base en los siguientes aspectos:

- ° La forma característica del asentamiento humano que se distingue de los demás por la manera de apropiarse, construir y asignarle significado al territorio.
- ° La posición de cada grupo social en la jerarquía de la estructura social.
- ° Las formas particulares de negociación del territorio urbano que cada grupo moviliza, así como sus propias formas identitarias.

Definiendo la configuración del territorio como una práctica social, se puede decir, con Soja (1994)⁹, que la vida cotidiana incorpora el espacio vivido como una historiografía social que ayuda a los grupos sociales a identificarse. Ahora bien, “cuando los grupos sociales compiten en la constitución de la identidad territorial en espacios compartidos, las relaciones de poder se vuelven esenciales” (Schnell; 1999:472) y las identidades se espacializan, es decir, se anclan en el espacio con la fuerza de la vida cotidiana.

⁹ Soja menciona que podemos identificar en la historiografía social del espacio elementos significativos para el narrador en primera persona de la biografía individual, de esta manera, el espacio es una construcción que sirve y apoya la identificación de los grupos sociales y no un mero contexto (1994). En este sentido, el tiempo manifiesto en la historia colectiva imprime en el espacio un sello característico y singular. Historia y toponimia confluyen para dar cuenta de la singularidad social de los grupos.

2.2. El habitar diferenciadamente la metrópoli como marca especial de la zona metropolitana del Valle de México y Huixquilucan

Según las categorías de CONAPO, para 1990, la metrópoli del valle de México, en lo que se refiere al tipo de poblamiento llamado pueblo conurbado, contaba con 1 308 177 habitantes, de los cuales 583 mil se encontraban en el Distrito Federal y 724 mil en los municipios conurbados del Estado de México, constituyendo 8.7% de la población urbana total (CONAPO; 1998:42); las colonias populares tenían el tipo de poblamiento mayor de la zona metropolitana, pues constituían 62% de la población (más de 9 millones), ocupando 66 mil hectáreas y casi 50% del área urbana (CONAPO; 1998: 47); y en las colonias residenciales de nivel alto habitaban 264 388 personas, lo que constituye 1.8% de la población de la zona metropolitana, abarcando 6 038 hectáreas de superficie urbana, lo que constituye 4.5% de la misma (CONAPO; 1998:56). Ver mapas 2, 3 y 4 del anexo.

En lo que concierne al extremo poniente de la metrópoli, se asentarán colonos populares, fraccionamientos residenciales para sectores altos y los pueblos nativos rurales del lugar se incorporaran a la misma (en la mayor parte de tradición indígena otomíe). Esta aglomeración de los tres grupos sociales (cada uno con su propio proceso de poblamiento) contribuirán a la dinámica urbana desde perspectivas culturales diferenciadas y divergentes que le darán al extremo poniente de la metrópoli una configuración cultural singular. Así, la expansión de la ciudad hacia el extremo poniente de la metrópoli se llevará a cabo a través del proceso de conurbaciones que se caracteriza fundamentalmente por dos situaciones territoriales:

- ° Por el desplazamiento de habitantes, de sectores populares, medios y altos, de la llamada ciudad central a la periferia poniente y
- ° Por la incorporación de asentamientos humanos a la metrópoli que habitaban ya el poniente desde tiempos remotos.

Esta nueva configuración espacial del extremo poniente cambiará los usos y la renta del suelo. El equipamiento urbano le incorporará valor al suelo de tal forma que los asentamientos que llegaron al lugar a través de los desplazamientos territoriales del centro hacia la periferia poniente, impactaron el uso del suelo al ser usado ahora más para la construcción de vivienda que para usos agrícolas.

Por otro lado, los asentamientos humanos menos favorecidos se instalan por lo general en las tierras de menor valor, es decir, en aquellas que poseen grados de riesgo que se manifiestan por inundaciones, derrumbes o catástrofes naturales. Los asentamientos de alto poder adquisitivo, en cambio, se asientan en terrenos menos vulnerables y más convertibles a una rápida valorización económica, de tal suerte que el espacio se valoriza diferencialmente, lo que es causa, a su vez, de la segregación territorial (Mckensie; 1967:63-64).

Ante el proceso de aglomeración urbana surgen algunas preguntas cuando la encaramos desde la perspectiva cultural. El comentario de García Canclini es central cuando pregunta “¿en qué medida los habitantes de lo que se llama México se sienten todos perteneciendo a una misma ciudad?, ¿entienden lo mismo cuando se denominan “chilangos” los que viven en el centro histórico, en el Distrito Federal y en las distintas periferias, los que nacieron y los que llegaron por primera vez hace 50, 30 o 10 años?” (García Canclini, 1998:19). En un contexto más pequeño se puede preguntar si los tres grupos de Huixquilucan se adscriben con los mismos códigos y valores a la cultura urbana. Sin duda cada grupo al construir de forma diferente su propio territorio se adscribe con formas distintas al espacio, lo nombra de distinto modo y le asigna valores según la historiografía de su propio grupo en ese espacio llamado ciudad.

Huixquilucan es un municipio metropolitano. Una porción de su territorio administrativo se encuentra ya en un continuo urbano con la ciudad de México. La mayor parte de su población se ha integrado a los mercados de bienes y de trabajo que se manifiestan claramente por los flujos cotidianos de bienes, servicios, mensajes y personas entre el municipio y el Distrito Federal.

El proceso de metropolización es experimentado por los pobladores rurales del municipio por un antes y un después que se caracteriza por cualidades

distintas en las prácticas económicas y la distancia espacial entre el pueblo y la ciudad de México. A finales de la década de los treinta, la ciudad de México llegaba hasta el rumbo de Tacuba. Algunos habitantes del municipio recuerdan que en esos tiempos se iban a vender carbón y leña a ese punto: “cargaba mi burrito y ahí vamos de arrieros a vender¹⁰, nos parábamos en las calles y salían las señoras a comprarnos”.

En esos tiempos en Huixquilucan había asentamientos aislados y dedicados de lleno a las actividades agrícolas. El espacio era amplio y se caracterizaba por ser una extensa zona forestal. Sin embargo, el crecimiento interno ya se presentaba como una constante que iba inflando la densidad poblacional¹¹. En el cuadro 1 se puede ver que de las décadas de 1930 a 1950 hay un aumento poblacional importante en el municipio, aunque no de tendencias drásticas.

A partir de la década de los sesenta, el crecimiento poblacional y la densidad se acrecienta de manera significativa. La presencia de inmigrantes que llegan de fuera será un hecho significativo desde entonces. Este paulatino y constante crecimiento demográfico se observa en la densidad de población, pues mientras en 1960 había 141.61 habitantes por kilómetro cuadrado, en el año 2000 se incrementa de manera significativa a 1 688.20, es decir, 11.8 veces más.

Cuadro 1

Crecimiento de la población total de Huixquilucan y su densidad poblacional

Año	1930	1940	1950	1960	1970	1980	1990	1995	2000
Población	10690	12034	13491	16229	33527	78149	131926	168221	193468
Densidad Km²	93.28	103.01	117.72	141.61	292.56	681.93	1151.19	1467.90	1688,20

Fuente: Elaboración propia con base en Censos de población y vivienda 1930 - 2000

¹⁰ En la actualidad existe una danza tradicional en el municipio que se llama “los arrieros”, quizás encuentre su origen en esta actividad pues en realidad la danza es el drama en el que un arriero sale de su pueblo, acompañado de un burro, a vender carbón a regiones alejadas de la comunidad. El drama refiere los pormenores por los que atraviesa el arriero en esa aventura y muestra de manera ritual los asaltos de los que era víctima, así como el hecho de perder el dinero de la venta por caer en la seducción de una borrachera.

¹¹ Otra característica de este proceso de crecimiento y aglomeración urbana será la densidad de caminos y vialidades en el municipio. Véase mapa 5 del anexo.

Cuadro 2

Proporción de habitantes nativos y no nativos del municipio de Huixquilucan

Año	1940	%	1950	%	1960	%	1970	%	1980	%	1990	%	2000	%
Nativos	11828	98	13114	97	15167	93	25206	75	36601	47	72311	55	100612	52
No nativos	206	2	377	3	1062	7	8321	25	41548	53	59615	45	92856	48
TOTAL	12034	100,00	13491	100,00	16229	100,00	33527	100,00	78149	100,00	131926	100,00	193468	100

Fuente: Elaboración propia con base en los censos de población de 1940 a 2000

La inmigración al antes aislado lugar se puede constatar en el cuadro 2 donde se ilustra que para 1940 los nativos representaban 98.29% de la población total, y para el 2000 disminuye su proporción a 52 por ciento. Este crecimiento es producto de la aglomeración urbana, fenómeno que tendrá consecuencias de importancia en las relaciones sociales, influirá en las disposiciones culturales del municipio al transformarlo de un lugar rural a uno urbano. Las relaciones sociales se verán transformadas y los vínculos que antes determinaban en buena medida los compromisos vecinales darán entrada a otros tipos de principios y apegos sociales que se fundan en los contratos civiles y el acatamiento a códigos normativos formales.

La diversidad cultural se puede manifestar en los tipos de poblamiento urbano. El cuadro 3 muestra la diversidad en los números:

Cuadro 3

Proporción de habitantes no nativos por grupo de socialización del municipio de Huixquilucan

Año	1950	%	1960	%	1970*	1980	%	1990	%	1995	%
Residencial	0	0,00	0	0,00		15805	20	36687	28	43082	26
Colonias populares	0	0,00	613	4		25743	33	36790	28	57714	34
Pueblos tradicionales	13491	100,00	15616	96		36601	47	58449	44	67425	40
TOTAL	13491	100,00	16229	100,00		78149	100,00	131926	100,00	168221	100,00

* No existe información

Fuente: Elaboración propia con base en los censos de 1950 a 2000.

Se puede decir, con base en el cuadro, que el crecimiento proporcional de los nativos del lugar se ha mantenido estable, contrario al crecimiento de los otros dos grupos, de inmigrantes, que ha aumentado. Las colonias populares entran en un estancamiento demográfico mientras los residenciales aumentan. Esta tendencia sigue en la medida que en la actualidad se están construyendo más fraccionamientos residenciales en el sitio, lo que contrasta con el escaso crecimiento de las colonias populares, que desde los noventa se ha detenido.

2.3. De las relaciones sociales primordiales a las relaciones sociales secundarias

Una revisión de algunos documentos históricos hace pensar que antes de la década de los sesenta del siglo XX, Huixquilucan constituía una sola unidad territorial compuesta por varios asentamientos humanos vinculados entre ellos por relaciones vecinales, rituales y de parentesco que, en todo caso, resultaban de la cercanía y proximidad cultural de los habitantes del lugar por un lado, y del alejamiento físico de la ciudad por el otro. Esto es relevante en la medida que de este tipo de relaciones sociales se tenían apegos sociales fundados en las relaciones sociales primarias.

Los principios primordiales del parentesco y la vecindad podían considerarse como la base de la estructura social y cultural del municipio en su conjunto. En tal sentido, se puede hablar de la región otomíe de Huixquilucan, diferente a otras zonas, aunque también otomíes pero asentadas en distintas regiones¹². Referencias que hacen inferir esta unidad territorial de la región de Huixquilucan se pueden hacer desde el relato sobre el Carnaval que en 1929 hizo Delfino Ramírez Tovar, cuando empieza escribiendo que "Huixquilucan es un pueblo del Estado de México, una municipalidad formada por doce barrios muy distantes entre sí...." (Baca; 1998). Esta cita sugiere la idea de que se trataba de

¹² Como las de Huitzilapan en el municipio de Lerma (Alejandro, 2001), las de Acazulco y Atlapulco en Ocoyoacac, o la de Temoaya. Quizás desde el siglo XIII la existencia de otomíes en el valle de México, en las serranías adyacentes y el valle de Toluca sea una constante. La historia de este territorio ha variado mucho al pasar de los años, la configuración en el momento de conquista española ilustra un territorio en el que convivían otomíes, mazahuas, matlazincas y mexicanos. Posteriormente, ya en los tiempos de la Triple Alianza, el territorio se subdivide según provincias tributarias. Véanse los mapas 6, 7, 8 y 9 del anexo.

una región que se definía por la pertenencia a una etnia conformada por varias comunidades. Ver mapa 10 del anexo.

En este sentido, las relaciones primordiales eran la base de la sociedad tradicional de Huixquilucan, principios que iban a entrar en una etapa de declarada competencia y existencia mutua con principios secundarios, basados más en relaciones laborales, ideológicas, civiles o de clase. Las primeras se centran en la ideología campesina como el "soportar colectivamente los cargos" por el interés de todos (Geertz; 1997:196), mientras las segundas se centran en la metáfora pragmática del juego, donde, "si el individuo tiene éxito, el equipo también" (Mead; 1992:152). Los apegos primarios se fundan en la dimensión colectiva de la vida social, mientras que los secundarios en la individual.

Hablar del paso de la dominancia de las relaciones sociales primordiales al tiempo de su confluencia con las relaciones sociales secundarias o civiles, vistas éstas a través del proceso histórico es el objetivo de la segunda parte de este apartado. Según mi parecer se trata de una situación que deviene del proceso de aglomeración urbana, el cual, para el caso de estudio, se caracteriza por lo siguientes elementos:

- 1) El crecimiento interno de los antes llamados barrios de la municipalidad (con la llegada de los criollos y mestizos de la época), lo que deviene en la creación paulatina de nuevas unidades de población como consecuencia del proceso de fragmentación territorial de las comunidades.
- 2) El incremento poblacional por los desplazamientos de foráneos que llegan al lugar, aumentando la densidad poblacional y la aglomeración urbana.

En este proceso de crecimiento y aglomeración la relativa homogeneidad que presentaban las antes aisladas comunidades rurales se complejiza, dando entrada a la diferenciación social, la densidad de población permite acrecentar el anonimato de las relaciones sociales (Simmel, 1988) y la heterogeneidad transforma las relaciones sociales al volver incompatibles los intereses y diversificar los valores colectivos (Wirth, 1988).

Si bien el proceso de aglomeración urbana es un proceso moderno que responde a la dinámica propia de la sociedad capitalista, no sería correcto afirmar que Huixquilucan no experimentó la aglomeración, y con ella la diversidad de intereses y valores culturales, en tiempos anteriores a la sociedad moderna. Un momento crucial será el de La Colonia, en el que los valores culturales divergentes enfrentarán a los descendientes de los españoles y de los indios de la época. Sin embargo, serán los descendientes de estos dos grupos los primeros en establecer relaciones sociales fundadas en las diferencias, fundamentalmente en lo que a las creencias religiosas se refiere. El siglo XIX será otro momento crucial que manifieste estas relaciones sociales entre los indios y los descendientes de los criollos. Por ejemplo, en 1867 en Huixquilucan, el párroco de San Antonio, descendiente de los criollos de La Colonia, pedía a las autoridades locales “como consecuencia de solicitar los vecinos de Ayotusco licencia para ir a solemnizar con danzas, todos los años, tanto al santuario de los Remedios como a Chalma, y por los gravámenes, esfuerzos y sacrificios que hacen contra su propio bienestar, y por la religiosidad que aun cometen a sus creencias de idiotismo los paso ante y para que se digne tener la bondad de prohibírselos con todas las fuerzas que le sea posible, a fin de que se destierre en ellos estas costumbres que tantos males les acarrearán a sus infelices familias, sirviéndole por otra parte tener la bondad a los que estén en su visita a manifestarle, y yo me he interesado para que obtengan la licencia ya expresada, pero prohibiendo la continuación” (AHMH¹³; Vol. 1 exp. 2 Eclesiástico). Es importante notar que el poder oficial, la iglesia y el municipio, se encuentran en manos de los descendientes de los criollos y no de los indígenas.

Otras prácticas religiosas que indican la divergencia en las creencias religiosas entre los descendientes de los criollos y los descendientes de los indígenas del lugar es el hecho de que para estos últimos las capillas se pueden heredar a los hijos. Por ejemplo, en algunos testamentos registrados en 1878, la herencia de los bienes es entregada a los santos, como se muestra en el caso de estos vecinos de Santa Cruz Ayotusco: “así corresponden los testamentos de

¹³ Las siglas AHMH significan Archivo Histórico del Municipio de Huixquilucan.

Pascual Juan, casado con María Concepción, quien deja un maguey a la Virgen de Guadalupe, otro a la Virgen de los Remedios, otro a San Francisco y otro a Santa Cruz, los cuales eran otorgados por su familia para sufragar los gastos de sus festividades, de tal manera que el pulque que se extraía de dichos magueyes debía dirigirse a la festividad de dichos santos” (Romero; 2001:17). En otros testamentos se encuentra la herencia de un oratorio familiar (una capilla que contiene una serie de deidades y ancestros que son cuidados y venerados por los miembros de la familia extensa): “En manos de un vecino del lugar (Santa Cruz Ayotusco), se manifiesta que Don Diego Sauco dejó a su hijo Bartolo el cuidado de la Iglesia (en realidad un oratorio), y que en caso de no poder cumplir con su mandato, entonces fuera entregada al pueblo para su mantenimiento y culto” (Romero; 2001:17).

Lo anterior ilustra la centralidad de la religión en la vida cotidiana de esta región para esa época. La dominación y gran significado de este tipo de relaciones se ilustra claramente en el hecho de que las cooperaciones eran voluntarias para fines religiosos, lo que contrastaba con la gran dificultad que representaba cooperar para la construcción de instituciones de instrucción pública, no obstante que desde 1875 las cooperaciones se habían decretado obligatorias. Así, se dice que cuando se pedían las cooperaciones, ya sea con trabajo o con dinero, para la construcción de escuelas, “los vecinos estaban muy renuentes a pagarlas y no dieron ni un solo centavo. Se suplica a su señoría no pasarlos a la junta venerable por estos atrasos” (AHMH; Vol. 1, exp. 4, Milicia). Esta situación ilustra la poca valoración que por instituciones civiles se tenía, lo que indica que los apegos secundarios, basados en códigos civiles, no eran comprendidos por la mayoría de los habitantes del lugar. Las reglas civiles no se siguen por mero decreto, es necesario introyectarlas en la moralidad colectiva. Ellas mismas se hacen obligatorias no porque la ley así lo determine, sino por el convencimiento y la conciencia clara de que de no seguirlas se obtienen menos beneficios colectivos e individuales, es decir, hacía falta reconocer en los códigos actos mutuos de convivencia. En estos tiempos la sociedad encuentra una separación radical entre el mundo normativo de carácter civil que pretende anidar, y el mundo de la vida

cotidiana que funda su existencia en la normatividad informal y la habitualidad de la vida cotidiana.

Por otro lado, se puede decir que las distintas creencias religiosas entrarán en una etapa de hibridación y prácticas clandestinas dirigidas a mantener las creencias pero ocultadas a los otros. En 1871 el Ayuntamiento de Huixquilucan se dirige al distrito de Lerma: "Acompaño a usted un suceso presentado por los CC Antonio Martínez Montes de Oca y Casimiro Granada para que se sirva informar sobre lo que se refiere: Los indígenas Antonio Montes de Oca y Casimiro Granada, pretenden edificar unas ermitas, el primero en San Francisco el Viejo y el segundo en Zacamulpa, cuya disposición estaba contra el conocimiento de esta corporación y cuya empresa se ha venido a descubrir por el acopio de material que se advirtió en dichos parajes solicitados. Montes de Oca y Granada para que declaren el objeto de dichas obras, el primero se ha negado a comparecer y el segundo manifestó ser una ermita para colocar una cruz, pero no es esto lo positivo bien desde tiempo inmemorial para Cristo, pues es en esta población un lugar incógnito al cual concurren los indígenas a tributar adoración a varias figuras y en que por convencimiento en otro medio alguno hayan abandonado estas ideas supersticiosas, y a lo que se agrega por atender a los gastos que cargan" (AHMH; Vol. 2, Exp. 3, Eclesiástico).

En este proceso de aglomeración que experimentan los pueblos nativos del municipio los obliga a dividirse y segmentarse en nuevas comunidades. Este crecimiento interno va incidiendo sobre la representación de unidad cultural que se vivía en el municipio. La heterogeneidad empieza a manifestar grados que se van agregando paulatinamente. Al mismo tiempo, el aislamiento del municipio será una tendencia que se irá difuminando poco a poco.

2.3.1. El crecimiento interno de las comunidades de Huixquilucan o la escisión de los barrios y comunidades originarios

En 1884 La Compañía Constructora Nacional Mexicana, a cargo de William J. Palmer, "trazó libremente las rutas utilizando en forma gratuita las tierras,

depósitos minerales y materiales de construcción, afectando a comunidades y particulares” (Baca; 1998:136).

Este proceso de inserción de los pueblos rurales a la dinámica urbana de la ciudad a través de las vías de comunicación y la manifestación de la heterogeneidad de intereses de los habitantes por la aglomeración urbana, se manifestará también en la diversidad de giros de las prácticas económicas de los habitantes, de tal forma que en 1887, “se solicitó por medio del Ayuntamiento la lista de las personas que tenían giros mercantiles en el municipio de Huixquilucan, expresando la clase de éstas como pulquerías, tiendas, etcétera, para que fueran registradas en el padrón fiscal” (Romero; 2001:20). Si bien esto manifiesta signos de modernización del municipio, representa también la entrada a las relaciones sociales civiles o secundarias. Estamos en presencia de una sociedad que estaba cambiando su estilo de vida, donde lo religioso, la vecindad, el parentesco y los apegos primordiales en su conjunto, empezaban a convivir con relaciones enmarcadas en los apegos secundarios, lo mercantil, lo contractual y lo civil.

Este proceso de modernización traería cambios concretos en la densidad poblacional del lugar, por ejemplo, en el proceso de construcción del ferrocarril. Por información oral, algunos trabajadores de las vías compran tierras a los vecinos de Huixquilucan, de tal manera que algunos se instalan en terrenos del paraje Tlalmimilolpan (actual Llano Grande) de Santa Cruz Ayotusco¹⁴. Al mismo tiempo, la creación de comunidades hijas que se segmentan de barrios o comunidades originarias será la marca de la segunda mitad del XIX. Por ejemplo, Zacamulpa y San Jacinto se separan del pueblo de San Juan Yautepec. A su vez, en la memoria de la gente se dice que este pueblo pertenecía al barrio central de San Juan Bautista, “esos cuatro pueblos formaban uno solo antes”. El Laurel, por otro lado, se escinde del barrio de San Miguel, en la parte más cercana al paraje de Agua Blanca; lo mismo podemos decir de Agua Bendita. Dos Ríos es la extensión del pueblo de San Francisco Ayotusco, pues éste, después de su separación con Santa Cruz Ayotusco, dice un informante, “se extendía hasta la

¹⁴ Es interesante ver el fenotipo de los de Llano Grande que en su mayoría son blancos. Lo interesante del fenómeno es que este pueblo se ha insertado en las tradiciones de las correspondencias de santos con los otros poblados. El conflicto de tierras es la constante entre estos dos pueblos, manifestándose este conflicto con grados diversos de gravedad, como fue la balacera que protagonizaron estas dos comunidades en julio del 2004 (La Jornada, julio, 2004).

parte de Dos Ríos". Es probable que Ayotusco se haya fragmentado entrado el siglo XIX, pues en la década de los setenta de ese siglo, encontramos que los dos pueblos están luchando contra San Francisco Xochicuautla (perteneciente al municipio de Lerma) por tierras que dicen les pertenecen como propiedad comunal (AHMH; Vol. 2, Exp. 6, Tierras).

Por lo tanto, es probable que a principios del siglo XX en el municipio existían un total de 21 unidades territoriales como son los barrios de la cabecera llamados San Martín Caballero, San Juan Bautista, Santiago, San Melchor y San Miguel; los pueblos de San Juan Yautepec, San Jacinto, Zacamulpa, Dos Ríos, San José Huiloteapan, Santiago Yancuitalpan, Santa Cruz Ayotusco, San Francisco Ayotusco, San Bartolomé Coatepec, San Cristóbal Texcalucan, La Magdalena Chichicarpa; y pueblos de menor número de habitantes como El Palacio, El Laurel, Agua Blanca, Agua Bendita y Llano Grande. Ver mapa 11 del anexo.

La inserción de la escuela será otro elemento importante en el proceso de modernización. Producto de las leyes de Reforma, desde 1875 la instrucción pública se hace obligatoria. Ante tal imperativo las acciones de los gobernadores estatales y municipales iban a concentrar esfuerzos para conseguir dicho objetivo. Así, a finales del siglo XIX se establecen las primeras escuelas en la cabecera municipal, en San Francisco Ayotusco, Santiago Yancuitalpan, San Bartolomé Coatepec, San Cristóbal Texcalucan y Santa Cruz Ayotusco. (Baca; 1998).

Ya entrada la segunda década del siglo XX, en 1921, El Rincón, un paraje del Palacio (El Palacio es Tecpan y después, en los tiempos de las congregaciones fundó y perteneció al barrio de San Martín) solicita el cambio de categoría y nombre, de tal manera que se separa del barrio de San Martín y se autonombran Allende (Baca; 1998). En esta misma década, pero a finales de ella, ya existen escuelas rurales en Allende, Zacamulpa, Yautepec, Yancuitalpan, Coatepec, Texcalucan, Chichicarpa, Santa Cruz y Dos Ríos. Para 1932 ya existen dos escuelas en Chichicarpa y una en Agua Bendita. En 1931 se dispone ya de una planta de energía eléctrica que dota de luz a la cabecera.

Si se entiende la urbanización como “el proceso de transformación estructural y de transformación de las posibilidades de las prácticas” (Remy y Voyé; 1976:82), otro factor de modernización y urbanización en la zona será la construcción de los caminos. En tal sentido, el camino que conectaba a México y Toluca pasando por La Cima y el parque La Marquesa se construye en 1925, lo que será otro factor que posibilita los desplazamientos entre las ciudades. La transformación del ambiente local en pro de la lógica del capital se vuelve un factor de cambio en las prácticas sociales y culturales de espacios en proceso de urbanización, por lo que la inserción de los habitantes en el mercado de bienes y de trabajo se convierte en un fenómeno inevitable que poco a poco se insertará en la dinámica social y cultural del municipio.

Los problemas que derivan de la aglomeración urbana empiezan a manifestarse cuando en 1944, sabemos por historia oral, se secan algunos manantiales que surtían de agua a los pueblos de El Laurel, San Francisco, Dos Ríos, Allende y San Bartolomé; la causa, el arrastre por bombeo del agua a la ciudad de México.

En 1949 se instalan escuelas en Agua Blanca, Llano Grande, San Jacinto y un nuevo poblado que surge por la extensión del barrio de San Martín Caballero; El Cerrito. También se construyó una escuela en un nuevo barrio que se extendió de Santa Cruz Ayotusco: Canales.

El proceso de aglomeración urbana del municipio puede ser visto a través de esta síntesis histórica. La antigua unidad de los pueblos otomíes de Huixquilucan estaba entrando a una etapa de fragmentación y urbanización, de tal manera que esa unidad cultural y territorial de antaño entra en un proceso de erosión derivado por el mismo crecimiento interno de los pueblos y su propia fragmentación y creciente expansión territorial en un espacio cada vez más condensado.

Para 1956 se construye la escuela en Piedra Grande (cercano a Llano Grande). No sabemos de dónde proviene dicho pueblo, pero su existencia se suma a la actual configuración territorial del lugar. Por otro lado, las estancias de Trejo y El Arenal se derivan del crecimiento de San Bartolomé, cuestión por la que

los vecinos del lugar se desplazaron al ejido. Ver mapa 12 del anexo. El crecimiento urbano tiene entonces sus orígenes en la escisión y extensión de las mismas comunidades de Huixquilucan. Este proceso puede explicarse por la misma tendencia interna de crecimiento demográfico, lo que obligó a los habitantes de los pueblos a extender su territorio, formando nuevas unidades territoriales y de vivienda, a las tierras destinadas antes al cultivo. No obstante, el crecimiento de nuevas unidades territoriales entrará a un nuevo capítulo con la llegada de los forasteros al lugar.

2.3.2. La llegada de los forasteros, la consolidación de los códigos civiles y la composición urbana de Huixquilucan

En la década de los cincuenta llegan los primeros colonos provenientes de la ciudad de México. El destino serán los terrenos del paraje Jesús del Monte, perteneciente a la comunidad de Santiago Yancuitlalpan. Se asienta así la primera colonia popular en el lugar. Su nombre será San Fernando. La presencia de esta colonia popular representa la primera escalada de la ciudad en el municipio. Enclavada en el oriente del mismo, hace frontera con la delegación política de Cuajimalpa del Distrito Federal. La colonia San Fernando es una pequeña isla cuya única salida es hacia Tacubaya. Al norte de dicha colonia los muros la separan de los fraccionamientos residenciales; al poniente; las barrancas cumplen la misma función.

La presencia de esta colonia representa a su vez un cambio en la actitud del gobierno municipal, pues si bien la escisión de los pueblos representaba grados diferenciados, aunque mínimos, de heterogeneidad, densidad poblacional, incremento de la población y uso de las tierras agrícolas para la construcción de viviendas, la colonia apresura este proceso de diferenciación social. Si bien en ese momento se vislumbraban ya algunas construcciones sociales de la alteridad, la diferenciación se veía disminuida por el hecho de que las distintas comunidades compartían un mismo pasado y pertenecían a un grupo de comunidades rurales que participaban en ceremonias similares. La identificación de un "nosotros" no

era difícil porque finalmente la diferencia cultural no era significativa. Esto se ve transformado completamente con la presencia de la primera colonia popular, pues ellos representan la alteridad completa desde la perspectiva de los pueblos originarios. Pero quizás el elemento más significativo que interviene en las transformaciones sociales sea la necesidad de implementar un código normativo entendible para todos los grupos sociales que habitan en el lugar. A partir de eso se vislumbran las leyes civiles como una solución parcial que se dirige a la convivencia y el entendimiento cultural.

Siguiendo con esta tendencia, en 1961 se funda la colonia popular Federal Burocrática en la parte norte de los terrenos de Santiago Yancuitalpan; en 1963, Ampliación San Fernando, La Colmena, Esfuerzo Obrero, Industria Militar y La Retama. Al mismo tiempo, sobre terrenos que pertenecían al expresidente Ávila Camacho (y por mediación de su esposa), se empieza la construcción de la zona residencial La Herradura (Baca, 1998). Su ubicación, más cercana al municipio de Naucalpan, al nororiente de Huixquilucan, la coloca frente a otras colonias populares como Lomas del Carmen y Palo Solo.

Mientras tanto, el crecimiento de la periferia de alto poder adquisitivo continúa realizándose. Siempre orientada al centro del municipio, en la década de los setenta surgen Lomas de la Herradura, Balcones de la Herradura, Vistas de la Herradura, Parques de la Herradura, Lomas del Olivo, Lomas del Sol. En los ochenta se agregan los fraccionamientos residenciales de Lomas de las Palmas, Lomas de Anáhuac, Paseos de las Palmas y Bosques de las Lomas y se comienza la construcción de otros enclaves populares como Montón Cuarteles, Constituyentes de 1917, Pirules, Tierra y Libertad y la Unidad.

Para los ochenta la aglomeración urbana lleva ya evidentes las marcas de los contrastes. Los muros y las barrancas sirven y funcionan como marcajes de distinción y de diferenciación entre clases sociales. En los noventa se construye el centro comercial Interlomas. El crecimiento de las colonias populares se ha detenido pero no así el de los asentamientos de alto poder adquisitivo que siguen creciendo. En la década de los noventa se funda Hacienda de las Palmas y el último fraccionamiento es Bosque Real (se pretende terminarlo en el 2010), que se

hará en los terrenos ejidales que pertenecieron a Chichicarpa, San Bartolomé y San Cristóbal. Ver mapa 13 del anexo.

Este caso es de suma importancia ya que desde ahora la frontera física dibujada entre los de alto poder adquisitivo ya no sólo se ilustrará con los colonos populares sino se extenderá hacia los nativos del lugar por la parte norponiente del municipio, colindando además con algunas colonias populares, construidas en los noventa.

El continuo proceso de aglomeración urbana se manifestará también en la dotación de servicios públicos en el municipio. La energía eléctrica se instala en 1960, de la que salen beneficiados la cabecera, Dos Ríos, San Bartolomé y Santiago Yancuitlalpan; un año después se extiende el servicio a Allende, San Francisco y El Laurel.

La carretera que conecta al municipio con Cuajimalpa se repara en esta misma década, sumando así a la salida hacia la ciudad de México por Naucalpan ahora la de Cuajimalpa.

En la década de los ochenta se pavimentan caminos a Zacamulpa, a San Juan Yautepec, al paraje Trejo, San Bartolomé, Dos Ríos, Santa Cruz, San Francisco, Yancuitlalpan y Jesús del Monte. Se puede afirmar que es el tiempo de la comunicación del municipio hacia el exterior. Las rutas del proceso de infraestructura de caminos se orientan hacia la ciudad de México, pero a principios de la década de los noventa también lo hacen hacia la ciudad de Toluca cuando se pavimenta la carretera de Huixquilucan a La Marquesa.

A finales de la década de los ochenta se cimienta el carácter metropolitano del municipio mediante una serie de procesos que contribuyeron a este proceso de aglomeración urbana. Entre ellos se encuentran los siguientes:

- 1) El crecimiento interno de los pueblos originarios al fragmentarse en nuevos asentamientos humanos, fracturando de esta manera la unidad de la totalidad de los pueblos. Este crecimiento derivó en el desconocimiento de la totalidad de vecinos y en la ruptura de las manifestaciones ceremoniales escindidas a comunidades específicas.

2) La llegada paulatina del mercado de trabajo urbano y de bienes que empieza a obligar a los miembros del lugar a producir en función del mismo. Ejemplos de esto se observan en el trabajo de carboneros y jornaleros agrícolas. La diversidad de actividades también desembocará en la divergencia de intereses entre los grupos, pero fundamentalmente habla de la introducción de los impuestos fiscales, lo que lleva a pensar en el comienzo de relaciones sociales basadas en contratos civiles.

3) La llegada física de la ciudad moderna que le da al lugar un carácter metropolitano. Incorporando en un espacio a culturas diversas que interactúan en un mismo espacio administrativo (el municipio de Huixquilucan). Cada grupo social le asigna características al espacio que habita y lo nombra. Esta forma de apropiación del espacio forma un espacio metropolitano multicultural y polifónico, característica singular de la metrópoli y la periferia poniente de la ciudad de México.¹⁵

El problema de la gestión de la diversidad y la multiculturalidad es uno que inmiscuye al gobierno local. Ante la metropolización o aglomeración urbana se debe responder. Esto desemboca en la pérdida del poder local, más específicamente en la pérdida de las reglas institucionales, generalmente informales, que se basan en los apegos primarios. Esta pérdida significa a su vez la entrada en escena de los apegos secundarios. La ciudadanía es una categoría utilizada por las instituciones formales. En este proceso de cambio las prácticas del autogobierno de las comunidades se ven sustituidas por prácticas que realizan grupos profesionalizados que en muchos casos reciben un salario. La creación de nuevas instituciones (la policía, las direcciones de desarrollo urbano, de cultura y deporte, el departamento de bomberos, la escuela, etcétera) va configurando un mundo distinto al de antaño y las solidaridades entre los grupos pasan por el tamiz de un mundo civilmente institucionalizado y burocratizado. Esto se traduce en la pérdida de relaciones predominantemente primarias por relaciones predominantemente civiles.

¹⁵ Para ver la composición territorial de la diversidad en este fragmento de metrópoli, ver mapa 14 del anexo.

2.4. La creación de las instituciones civiles

A pesar de que se reconoce que el gobierno municipal imprime su sello al proceso urbano, poco se ha hablado sobre el marco institucional en el que se genera. En este apartado se describen algunos procesos institucionales que dibujan un municipio con pretensiones civiles al proyectar relaciones sociales basadas en códigos y leyes. De esta forma el gobierno municipal se erige como un actor social que imprime sus propias formas de ciudadanía al definir la singularidad de sus acciones de gestión urbana.

El municipio de Huixquilucan fue creado en 1850. Antes registramos que al lugar llegaron los primeros españoles desde tiempos tempranos, aunque la presencia de foráneos no se da hasta el siglo XVIII. En este siglo la región de Huixquilucan pertenecía al distrito de Lerma. El relativo aislamiento en que vivía cada comunidad y la incapacidad institucional para gobernar esta región con fórmulas formales, hacía que las comunidades gozaran de cierta autonomía en sus formas de gobierno internas. Sin embargo, la llegada de los criollos cambiará la correlación de fuerzas locales y significarán los primeros pasos al tránsito de un gobierno basado en principios primordiales (que tenía influencia en cada una de las comunidades otomíes sin necesidad de un centro rector) a otro basado en principios civiles que lleva ya las marcas de la diferencia social, cultural, de clase y hasta racial, pero sobre todo con una clara tendencia a la centralización del poder.

No debe entenderse que se propone una interpretación de sentido evolucionista que terminará por consolidar de forma exclusiva relaciones sociales basadas en los principios civiles y eliminando los primarios. Por el contrario, y de acuerdo con la tesis de este trabajo, se trata de negociaciones políticas siempre puestas en la trama social. Propongo que las relaciones sociales se van complejizando, de tal forma que las relaciones fundadas en los principios primordiales conviven con las fundadas en los secundarios. En esta perspectiva, se trata de un sincretismo cultural que se manifiesta por la fusión de sentidos y

significados “entre modelos culturales diferentes, cuya síntesis y negociación no ha terminado” (Lupo, 2001:337).

En este mismo sentido tampoco se trata de un proceso en el que los grupos que orientan sus relaciones por principios primarios cambien por completo a una sociedad de relaciones secundarias mediante la experimentación del arrogante proceso de aculturación (Aguirre Beltrán, 1987:6-7).

Los dos argumentos, el sincretismo religioso y la aculturación, contribuyeron en gran medida a la reflexión antropológica del proceso colonial. El aspecto más relevante es que trataron de ver a las sociedades de manera relacional. Su conclusión se centró en la fusión cultural total. Esta perspectiva no permitía ver lo que no se integra, es decir, lo que sólo se yuxtapone. En esta perspectiva hay algunas dimensiones sociales, como la económica, en la que los distintos grupos se juntan de manera más funcional que en otras, como la religiosa. Por ejemplo, para el siglo XIX, en la esfera del trabajo, los indios eran los jornaleros y la fuerza de trabajo de los criollos, aspecto por lo que en la dimensión económica las relaciones entre los grupos eran relativamente interdependientes aunque coloniales, mientras en la religiosa se repelían, sobre todo por la gran reproducción de los símbolos prehispánicos que perduraron en las prácticas religiosas de los indígenas¹⁶. En este marco social, los asentamientos no indígenas iban a concentrar paulatinamente el poder. Su condición dominante en la dimensión económica ya implicaba rasgos de desigualdad social y distribuía distintas posiciones en la jerarquía social a los grupos. El poder fundamental que tendrán los descendientes de los criollos será el poder formal de las instituciones de gobierno, especialmente el Ayuntamiento y el Distrito.

Serán ellos los que inicien el proceso de cambios estructurales en las instituciones formales que influirán de manera determinante en el orden social que las relaciones sociales primordiales constituían. Algunos de los cambios se darán en la policía, en las escuelas, la entrada de los partidos políticos en la escena del poder local y la implementación de los servicios públicos sentidos desde ese momento como una necesidad colectiva desde la que se evalúa la propia calidad

¹⁶ Arriba se han descrito estos conflictos religiosos.

de vida. De esta forma el gobierno municipal empieza a proyectar cambios en las relaciones sociales locales. Estos cambios transgreden el antiguo orden colectivo y las tensiones sociales empiezan a generarse por las contradicciones que se generan en un mundo cotidiano que se sustenta en lo familiar y otro mundo que pretende formalizar las relaciones y configurar una ciudadanía moderna que se orienta por contratos sociales explícitamente definidos. Desde este momento, la historia de las instituciones de gobierno locales influirá en el desarrollo de la cultura local, al responder a los imperativos que el crecimiento urbano demanda.

2.4.1. De los policías asignados en el sistema de cargos tradicional a la policía profesional

La policía siempre fue un órgano de gobierno en Huixquilucan, sin embargo, antes de que el municipio se modernizara la vigilancia de las calles de las comunidades era una actividad que desempeñaban individuos a los que les tocaba según las reglas rotativas del sistema de cargos de las comunidades. El sistema de cargos es una institución social jerárquica que los antropólogos que han estudiado el territorio mexicano y guatemalteco han identificado como característica especial de los grupos indígenas mesoamericanos, factor que los diferencia de otros grupos sociales del mundo. En este sentido se encuentra la afirmación que Manning Nash hace en 1958 cuando dice que “al nivel más general de integración social, esta institución representa para los indios lo mismo que el parentesco para las sociedades africanas y el sistema de clases sociales para las sociedades ladinas” (Nash, 1958). A la jerarquía se le sigue considerando un sistema de organización social y política singular de las comunidades indígenas de Mesoamérica (Korsbaek, 1996: Millán y Valle, 2003: Medina, 1996). Una de sus peculiaridades es que se trata de una jerarquía en la que los oficios se turnan, entre los miembros de las comunidades, empezando desde los más bajos y que poco a poco se van escalando: En esta progresión se alternan la jerarquía secular y la sacra, de tal manera que las dos están efectivamente vinculadas. Cuando han pasado por todos los oficios el individuo llega a ser principal (Tax, 1937). De esta

manera los policías de las comunidades estaban desempeñando un cargo tradicional que respondían a rotaciones que los propios vecinos de las comunidades hacían según los turnos. Este tipo de organización se fundaba según los acuerdos a los que los miembros de las comunidades llegaban y respondían a soluciones prácticas entre conocidos, es decir, entre los miembros de la comunidad.

El cargo más bajo de la jerarquía era el de topil. Se trataba de un niño¹⁷ que desde la infancia era socializado en los compromisos de la autoridad y la jerarquía comunitaria. Se dice que los padres de los topiles debían hacerse cargo de la policía y la vigilancia del buen comportamiento de los vecinos. Cinco se encargaban de vigilar el buen orden en sus respectivos barrios, cada uno de ellos era responsable de su cuadrilla y debían cumplir las rondas nocturnas (Baca; 1998:134).

La policía entonces se encarga de mantener el orden en un espacio rural compuesto de comunidades aisladas de la cabecera en su mayoría. Cada comunidad tiene su propia policía o comité de vigilancia el cual estaba dentro de la estructura de cargos tradicional de las comunidades.

El proceso de aglomeración urbana traería cambios en la policía. La presencia de la ciudad popular exige una policía profesional, no sólo por el peligro que estos barrios pudieran ofrecer sino fundamentalmente porque estas colonias no pertenecen al mundo familiar de las comunidades. Los barrios populares exigen una policía profesional porque las policías tradicionales tienen bien acotado su trabajo; la propia comunidad. Así, la policía profesional entra en escena en el municipio en la década de los sesenta. Se trata ahora de una policía con salario y sus miembros no son originarios del municipio y mucho menos de las comunidades.

La policía que antes era familiar a la experiencia de los vecinos de las comunidades ahora es extraña. La sustitución de una policía tradicional anclada al sistema de cargos es sustituida por una policía profesional y especializada en su trabajo. Si antes la policía respondía a necesidades de orden locales en los que

¹⁷ En la actualidad este cargo sigue existiendo.

los vecinos desempeñaban ese rol social por un periodo de tiempo, ahora, con su profesionalización, las funciones se especializan y quien la desempeña lo hace como un trabajo permanente. De la policía asignada según los turnos del sistema de cargos a la policía profesional se experimentan cambios engarzados al proceso mismo de urbanización, que transformarán la vida cotidiana de las antes aisladas y rurales comunidades.

Si la policía asignada según los turnos del sistema de cargos se representaba como "el vigilarnos a nosotros mismos" (y el vigilarnos a nosotros mismos lleva todas las implicaciones del cuidarnos a nosotros mismos), ahora con la policía profesional aparece la figura del panóptico (Foucault, 1978), es decir, del vigilante externo que nos observa a cada instante. La presencia de la policía profesional nos obliga a pensarnos observados, la intimidad de nuestra forma de cuidarnos se ve vulnerada ante la presencia de un extraño que nos observa, que observa nuestras conductas y las evalúa. Un poder exterior se ha introducido a la intimidad de nuestra vida y nos domina. Se trata de una forma nueva de las relaciones sociales, pues sustituye la propia mirada por la mirada del extraño; las propias reglas por las reglas externas.

2.4.2. De los alcaldes elegidos por la comunidad a la competencia por el poder local

Aun y cuando los presidentes municipales de este municipio nunca fueron indígenas, se dice que siempre fueron elegidos por votación directa por los indígenas y no indígenas del lugar. Esta fórmula era la más usada por la región hasta antes de la entrada en escena de los partidos políticos. No obstante es importante hacer una acotación. Hasta la década de los ochenta no existía en la región sino únicamente el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y los presidentes municipales, aunque nombrados en asamblea, siempre se adscribieron a dicho partido. La estrategia del PRI fue incorporarse a la dinámica tradicional local a tal grado que siempre participó, desde el gobierno local, en las cooperaciones económicas de las fiestas a los santos patronos de las

comunidades. Esta actitud positiva ante las fiestas tradicionales fue en un primer momento una acción social considerada “normal” en el municipio, con el paso del tiempo, y más específicamente con la entrada de la competencia partidista y la aglomeración urbana, se convertirá en una acción política que busca alcanzar algún efecto en las preferencias electorales.

En esta dinámica, las delegaciones municipales año tras año iban a pedir ayuda y cooperación al presidente municipal, quien sin menor empacho accedía. Esta práctica local generará disposiciones, hábitos y costumbres entre los habitantes de los pueblos que se verán transformadas con la llegada de los vecinos urbanos al poder local. Por ejemplo, en la administración municipal del trienio 1997 – 2000 un regidor, originario de una colonia popular siempre se manifestó en contra de estas prácticas. En el siguiente trienio, 2000 – 2003, al ganar la presidencia municipal representando al Partido Acción Nacional (PAN), retira este tipo de apoyos a las comunidades rurales, lo que genera una intensificación de las fiestas religiosas y un malestar colectivo entre ellas, pues se rompía con una costumbre arraigada. En el siguiente trienio, 2003 – 2006, regresa el PRI a la gubernatura municipal, y aunque el presidente municipal es originario de un fraccionamiento residencial, la práctica de cooperar y apoyar las fiestas patronales se ha traducido en la calma del clamor social.

Se puede afirmar que el PRI se monta en las relaciones sociales tradicionales del lugar para legitimar su poder. Se trata de una práctica social en la que el trato a este grupo se pone en función de la tradición. Sin embargo este trato tradicional entra en crisis cuando las administraciones locales intentan establecer con la ciudadanía relaciones basadas en principios civiles. La construcción social de una ciudadanía civil por parte del gobierno local rompe las relaciones basadas en tratos y apegos distintos, más orientados por la vecindad y el compartir una serie de prácticas y creencias comunes. Este proceso de tensiones se origina por la presencia de la ciudad moderna que cuestiona a cada instante los usos y costumbres locales. Las reorientaciones permanentes de los sentidos de los usos y costumbres potencian la movilización de significados y la intensificación de las intenciones en cada práctica social y cultural. Así, más que hablar del abandono

de los usos y costumbres, es más correcto hablar de *la reorientación significativa de los sentidos y las intenciones de los usos y costumbres*, es decir, la politización de los mismos al hacerlos explícitos a los otros, marcar la propia identidad a partir de resaltar de la diferencia, proceso de identidad – alteridad de cuyo juego resulta la singularidad (Lindón, 2001:51).

Otro punto a destacar es la presencia de los partidos políticos. Los partidos políticos obligan a la competencia por el poder y se anclan en las esperanzas de los habitantes de las poblaciones. Con la aparición de la competencia partidista los lazos clientelares se convierten en los dominantes, es decir, los lazos que responden a contratos civiles. Si antes el gobierno local respondía a necesidades sociales que él mismo consideraba importantes para el beneficio común, ahora las necesidades se evalúan en función de las lealtades y éstas se venden al mejor partido, es decir, al mejor oferente de esperanzas colectivas. La competencia partidista transforma las relaciones sociales en la medida que trastoca los sentimientos de lealtad propios de los apegos vecinales, parentales o de creencias y costumbres compartidas. Este trastocamiento viene de la implementación de apegos sociales secundarios, basados en los contratos sociales y en los que las lealtades responden más a un juego de mercado en donde si te doy, tú debes darme en reciprocidad.

Estos cambios transformaron a su vez la democracia directa por la democracia representativa. Algunas implicaciones que tiene en la cultura política local son el de que si antes el candidato era conocido por los vecinos del lugar, ahora es un completo desconocido. La figura del anonimato en las relaciones políticas llega a las comunidades para nunca más irse. Las lealtades orgánicas a los intereses comunes se ven sustituidas por las lealtades artificiales, orientadas instrumentalmente y evaluadas según los intereses de grupos políticos bien identificados.

2.4.3. De la socialización familiar a la socialización escolar

La escuela es una institución creada en la época moderna. Su formación implica considerar que los elementos fundamentales de la educación serán transmitidos a través de ella y no ya mediante la acción permanente de la familia. La educación, en sentido amplio, “es entendida como la transmisión y el aprendizaje de las disposiciones y recursos culturales que una determinada sociedad considera importantes, a partir de los cuales un grupo se coloca en posición de defenderse y enfrentarse con el ambiente natural y social que le rodea, de trabajar y vivir en sociedad de modo que haga posible una existencia ordenada y segura” (González Ortiz, 1999:543).

Ya se vio arriba que en los primeros años de formación de las escuelas, los padres de familia no cooperaban para sus construcciones, lo que contrastaba con las grandes y voluntariosas cooperaciones cuando de edificios religiosos se trataba. Se dijo que esto se debía a que la escuela no formaba parte de las expectativas de vida de los habitantes de las comunidades, pues su socialización no conocía este tipo de instituciones. De esta forma, la escuela, como instancia modernizante de las relaciones sociales, aparece a los ojos de los antiguos habitantes de los pueblos como algo extraño y sin sentido, si no quiere vérselo como una imposición externa a su vida cotidiana y sus usos y costumbres.

El problema de la educación, y más específicamente de la educación formal institucionalizada en la escuela, es la de ¿cómo conciliar la orientación de la escolaridad hacia intereses nacionales y ciudadanos y atender, al mismo tiempo, las necesidades e intereses de la comunidad local?, es decir, ¿cómo conciliar los apegos civiles que se pretenden imponer desde la educación escolar con los apegos primarios propios de la socialización primaria?

Estas preguntas son relevantes al pensar que la implementación de la escuela tiene consecuencias graves en las relaciones sociales de los pueblos. Desde los albores de la modernidad, el monopolio de la familia sobre la educación entra en competencia con una nueva institución: la escuela oficial. Con ella se proyecta una forma de socialización de suma importancia, clamada desde la

Revolución Francesa cuando “hombres como Lepelletier y Robespierre, apelando específicamente a los preceptos de Rosseau (en su *Diccionario sobre la economía política*), insistieron en que el Estado debía tener primacía de derechos sobre los jóvenes” (Nisbet, 1966:58).

La onda expansiva de la Revolución Francesa alcanzará a todos los rincones del mundo y quizás sea un proceso aun no terminado. México no será la excepción y las escuelas se impulsarán intensivamente, aunque se comenzó en el siglo XVIII, a finales del XIX y principios del XX¹⁸.

Como se vio, en el municipio de Huixquilucan la educación escolar empieza a proyectarse en el siglo XIX. Las expectativas que los habitantes de las comunidades tienen sobre ellas no son claras. No obstante, poco a poco la escuela irá ganando terreno en las representaciones culturales locales.

La escuela representa una ruptura al monopolio de la educación de la familia, pero quizás lo más representativo sea el hecho de que los valores primarios, que se socializaban en la vida cotidiana familiar y vecinal, se ven cuestionados por los valores, más estandarizados a las expectativas nacionales y ciudadanas, que se enseñan en las escuelas. Empieza así un periodo de tensión entre dos formas de socialización que parecen contradictorias. Los educandos deben jugar con dos formas distintas de socialización y aprenderán a desenvolverse y utilizar la propia identidad según contextos sociales determinados. La identidad individual se pragmatiza pero fundamentalmente queda de manifiesto que los individuos modernos, insertos en relaciones sociales urbanas, pueden utilizar sus identidades culturales para ganar posiciones en la arena social (Goffman, 1959). Se trata ahora de una cultura compleja compuesta de disposiciones primarias y secundarias que se pueden activar en función de la evaluación de los contextos sociales que los individuos hacen. La escuela es formadora de conciencia, esclarece la propia posición en una estructura social que rebasa el ambiente inmediato a mi socialización, en esa medida provee de los mecanismos necesarios para saber actuar en un mundo que reconozco, aunque

¹⁸ “Los antecedentes de la escuela pública en nuestro país se ubican en la segunda mitad del siglo XVIII, cuando por iniciativas del gobierno español y algunos Cabildos se empezaron a establecer escuelas gratuitas de primeras letras en diferentes ciudades, villas y pueblos” (García, 1999:17)

no conozca de primera mano, porque en la escuela me han enseñado a apropiármelo. Las relaciones inmediatas, concretas, a mi socialización quedan suspendidas ante la abstracción que me enseña a afirmar la existencia de otros grupos sociales a mi inmediatez vivida.

Esta enseñanza me hace reconocer mis límites y potencialidades, me obliga a reconocermi con mi grupo cultural y reconocer mi posición en la jerárquica estructura social nacional e internacional. De ahí que la pluralidad y la multiculturalidad no se manifiesten desde ahora como mundos imposibles sino como mundos que reconozco y que me abren o cierran posibilidades de acción y de relación.

La educación escolar representa en este sentido un cambio espectacular en las relaciones sociales, pues si antes, cuando la educación estaba en manos de la familia y el vecindario, reconocía mi mundo social como el único posible, desde la escuela reconozco la existencia de otros mundos y al reconocerlos construyo mi singularidad. Esto se ve potenciado por los medios de comunicación, pues ellos muestran la existencia de todos, o casi todos, los rincones del mundo. Las identidades sociales, como construcciones del "nosotros social" encuentran a cada instante las ocasiones para cimentarse y volverse a cimentar, pues en la mirada del otro veo lo que no soy, es decir, en la mirada que hago hacia el otro construyo la alteridad y mi identidad, a la vez, esto me obliga a reconocer mi singularidad.

En el municipio de Huixquilucan estas prácticas y continuas producciones de la singularidad se viven cotidianamente. Salir a la calle implica encontrarse con el otro. A cada instante se construyen las identidades. A veces el reflejarse en el otro puede causar depresiones, alegrías o nostalgias, no obstante eso, ese acto como tal, representa ya una construcción de mi singularidad colectiva. Así, el mundo urbano obliga a experimentar una socialización que sale del control familiar. Esta socialización forma una conciencia sobre sí distinta a la que se da en la familia. Los valores y la moral que en la escuela se aprenden orientan a los jóvenes hacia los principios secundarios, se valorizan más los contratos colectivos, elementos claves para entrar al mundo urbano moderno.

Esto no quiere decir que los valores y la moralidad familiar se sustituyan. Más bien se puede decir que incluso en la familia los valores civiles son introyectados en alguna medida. No obstante, la moralidad primaria queda relegada a un mundo íntimo. Así, los valores y moral del mundo civil introducen en la vida cotidiana elementos distintos a los de antaño. La calidad de vida se evalúa con diferentes criterios y las aspiraciones y expectativas de vida se someten a los criterios modernos. Las demandas de bienes públicos que aumenten la calidad de vida de las familias será un factor constante en la vida urbana.

2.4.4. Los servicios públicos como necesidad colectiva

Un habitante de los pueblos rurales me decía que no se explicaba cómo antes los abuelitos podían vivir sin drenaje, sin agua entubada o en casas sin pisos de cemento. Mientras su abuelo se quejaba mucho de que antes no tenían nada, que el sufrimiento era mucho pero que desde que comenzaron a llegar los servicios la vida ha mejorado. Estas apreciaciones sobre la vida de un antes y un después ponen como parteaguas a la provisión de los servicios públicos. Sin duda la cuestión de la gestión urbana está colocada en el centro de estas apreciaciones.

Antes de la implementación y provisión de los servicios públicos, no eran sentidos como una necesidad. Después de ellos la gente no puede vivir sin su ausencia. Los servicios públicos se han convertido en un asunto central en las nuevas relaciones sociales urbanas. Son condición de vida para los urbanitas, pero a la vez son la inspiración más concreta para demandar el derecho a la ciudad de los diferentes grupos.

Esto se ve claramente en la forma de actuar de los tres grupos sociales que habitan el municipio de Huixquilucan, por ejemplo, los habitantes de los fraccionamientos residenciales exigen la provisión y el mantenimiento de los servicios públicos argumentando ese derecho con el pago de altas tasas fiscales; los colonos populares demandan servicios públicos como un derecho sentido que acompañará la elevación de su calidad de vida; mientras que los pueblos rurales exigirán la misma calidad de los servicios públicos argumentando el derecho a la

ciudad que los ha cogido por sorpresa. De alguna manera se dibujan distintas maneras de ciudadanía, distintas maneras de exigir el derecho a una calidad de vida evaluada por la provisión de los servicios públicos. Cada grupo tiene un argumento para demandarlos, en cada uno de ellos la efectividad es diferenciada como lo son las acciones que se toman para demandar una mínima calidad de vida. El mundo urbano coloca a los servicios públicos como una piedra angular de las formas culturales. Las demandas de los grupos centran una gran cantidad de energías en acceder a ellos y los gobiernos deben responder en la medida de sus posibilidades.

La cuestión de la gestión de la diferencia se vuelve a poner de relieve en este punto. Si bien la provisión de los servicios públicos son acciones que deben dirigirse a la totalidad de los grupos o ciudadanos, las formas argumentativas que cada grupo moviliza en sus demandas colocan a la diversidad cultural como un reto siempre presente para los gobiernos urbanos.

No basta saber que los grupos sociales son diferentes y diversos, sino se debe ir más allá y pensar que estas diferencias se proyectan en cada acción colectiva, en cada demanda social, en cada manifestación cultural de los distintos grupos. Esto muestra la diversidad de adscripciones ciudadanas y las distintas maneras de aprender y apropiarse de la ciudad. El mundo urbano es multicultural, esa es la premisa, ¿cómo se manifiesta, cómo se proyecta la multiculturalidad en las acciones concretas de los grupos?, esa será la materia de los siguientes apartados.

3. LOS PUEBLOS RURALES EN PROCESO DE CONURBACIÓN

Se ha dicho que los antepasados de este municipio se adscribían a los otomíes desde antes de la conquista española. Este elemento es de notarse en la medida que se puede afirmar que en la actualidad pueden verse una serie de manifestaciones culturales singulares que diferencian a estos grupos urbanos de otros. La fiesta patronal es seguramente la manifestación más notoria pues alrededor de ella se generan una serie de prácticas sociales que identifican y diferencian a este sector de los otros. Generalmente las fiestas patronales están orientadas por el ciclo del trabajo agrícola, Huixquilucan no es la excepción. No obstante, en la actualidad son pocos los que se dedican a dichas actividades. Ante este hecho es dable preguntar por los sentidos colectivos que la fiesta patronal contiene para mover las voluntades individuales en los pueblos.

Lo anterior cobra importancia en la medida que no son pocos los trabajos que intentan explicar las fiestas patronales de los pueblos en proceso de conurbación, especialmente en el sur del Valle de México, pero también hacia el oriente, específicamente en Texcoco¹. En este apartado se tomará como eje analítico la organización social y el sistema de fiestas. Pienso que de ambos se delinea una forma particular de adscribirse al mundo y representan formas de acción colectivas que definen la propia cultura, las formas de construir el espacio y apropiarse del territorio, así como de identificarse a sí mismos e identificar a los otros, al extranjero, al foráneo.

Por otro lado, el proceso de conurbación enfrenta a los pueblos a una situación inédita en su historia; la aglomeración urbana. Se trata de pueblos a los que la urbanización sorprendió. De ahí que ellos deben establecer una serie de acciones para reorientar sus prácticas, amoldar sus significados y utilizarlos bajo intencionalidades distintas a las de antaño. En este sentido, una pregunta que acompaña este apartado es sobre si existe una resignificación de las prácticas culturales, dado el crecimiento urbano. Es claro que sí, pues de entrada el

¹ Algunos trabajos en este sentido son los de María Ana Portal (1997) en la delegación Tlalpan, Jorge Durand (1983) y Carlos Fuentes (1999) en la Magdalena Contreras, Teresa Mora (2003) en Álvaro Obregón y Susana Prado (2003) en Texcoco.

significado de las fiestas patronales era acorde con el ciclo del trabajo agrícola, de ahí que había fiestas de pedimento de lluvia, fiestas de agradecimiento y fiestas de cosecha. Ante la ausencia de campesinos en el municipio es dable preguntar, como se hizo arriba, por el nuevo significado asociado a las fiestas patronales. Es de alguna forma lo que he denominado metropolitización, es decir, el proceso por el cual los significados de las prácticas sociales cambian su significado cultural para perfilarse como mensajes políticos destinados a revitalizar posiciones en el contexto del espacio metropolitano. De esta manera, la pregunta de este apartado es sobre el significado de la fiesta patronal de los pueblos en proceso de conurbación.

Otra cuestión es la de los santos. Cada uno de ellos representa una deidad que se encuentra en la memoria colectiva de los pueblos. De esta forma, San Martín Caballero puede ser una deidad que se inserta en las representaciones de culto solar, mientras que San Juan Bautista se inserta en las acuáticas. Así, fuego y agua² son dos elementos que fascinan y están en el centro de la cosmovisión otomíe. Cada deidad así tiene cualidades específicas que se vinculan con una fiesta en particular, por ejemplo, la de San Martín se hace en noviembre, aspecto que puede ilustrar la entrada al tiempo muerto, lo que en el ciclo agrícola significa el descanso de la tierra. Por el contrario, la fiesta de La Candelaria, el 2 de febrero, puede significar la apertura del tiempo vivo, el tiempo en que la tierra empieza su fertilidad, lo que en términos agrícolas significa la preparación de la tierra, es decir, la primera escarda. El 15 de mayo significa el inicio de la siembra, no es gratuito que la fiesta se dedique a San Isidro Labrador, y la del San Juan Bautista, el 24 de febrero, significa una ceremonia para la apertura de las aguas buenas, es decir, la lluvia que necesita la planta sembrada. Así, podemos hablar de un sistema de fiestas que se vincula estrechamente con el ciclo del trabajo agrícola (Rubio, 1995), pero más importante aun preguntar por los sentidos políticos del sistema de fiestas en un contexto de gran competencia por el espacio urbano.

² En la perspectiva de Alfredo López Austin el mundo mesoamericano está compuesto por fuerzas calientes y secas que se encuentran en el mundo de arriba y por fuerzas frías y húmedas que se encuentran en el mundo de abajo; las primeras pertenecen al mundo solar, mientras las segundas al mundo selenita y el inframundo (1998).

Huixquilucan representa una región con características muy similares a las comunidades indígenas del país. Su pasado indígena otomí es una situación clave para entender a los actuales habitantes de los pueblos. La memoria colectiva sigue manifestándose en cada práctica ritual y festiva del lugar. Dentro de las ceremonias rituales se puede decir que se encuentran dos tipos de prácticas religiosas (Carrasco; 1975); unas de tipo público en las que participa la mayor parte de los habitantes de las comunidades, y otra de tipo privado en la que participan sólo los elegidos por la divinidad, así como los que han pasado por el proceso terapéutico del curandero³. Sin querer insertarnos en especulaciones sobre los orígenes de dicha dualidad, se puede estar de acuerdo con Jacques Galinier, cuando dice que “el patrón religioso prehispánico integró, no por fusión sino por yuxtaposición, un conjunto de valores cristianos en un sistema ideológico con dos ramas bien diferenciadas” (1990:67).

Otra investigación que llega a conclusiones similares con grupos otomíes es la de James W. Dow, quien observa que con los otomíes de la Sierra de Puebla “la religión pública implica la interacción social con los santos católicos, y la religión privada a la interacción con seres sobrenaturales como el dios de la tierra o la diosa del agua. En los ritos de la religión pública, los oficiantes buscan armonizar las relaciones del grupo con los santos; en los ritos de la religión privada, los chamanes tratan de arreglar las relaciones trastornadas del hombre con los seres sobrenaturales” (1990:15).

En el trabajo se centra la atención en las manifestaciones festivas públicas, pues considero que son ellas las que organizan y ponen en la arena social una serie de mensajes para ser interpretados por los otros grupos sociales que habitan el municipio metropolitano. En este sentido es importante considerar la hipótesis de Eduardo Nivón cuando indica que ante la presencia de vecinos extranjeros, las comunidades refuerzan sus prácticas culturales como una medida para defender lo propio y marcar la pertenencia y la diferencia con los recién llegados (1998; 128). Si seguimos esta hipótesis, las prácticas religiosas se observan, además de contener en ellas creencias tradicionales, como prácticas orientadas por la

³ Un estudio sobre los curanderos en Huixquilucan lo publiqué en *Univerciencia*, González Ortiz, 2002.

defensa del propio espacio, es decir, como una medida política para defender el territorio considerado propio.

Dentro del marco de las fiestas patronales, como una trama dentro del drama festivo, se encuentran las llamadas correspondencias de santos (Fuentes, 1999), formadas bajo un principio de reciprocidad ritual permanente en torno a imágenes religiosas de comunidades distintas en las que se establecen lazos de compromisos rituales que forman circuitos de visitas recíprocas de santos y cargueros⁴. A su vez, este tipo de correspondencias de santos forman una malla regional en la que los que participan se identifican y diferencian de los otros vecinos. En la misma línea de análisis se puede afirmar que al generar una identidad religiosa regional, se forma a la vez una identidad política regional que incorpora a los pueblos rurales y los distingue de los otros dos grupos llegados a esos terrenos.

Esta peculiar unión de los pueblos de Huixquilucan se debe en parte al hecho de que se trata de una unidad territorial compuesta de varias comunidades que comparten la propiedad comunal de la tierra⁵ en todo el municipio (y compartir un origen común), pero fundamentalmente al hecho de experimentar colectivamente el proceso de conurbación. Se presentan así las peculiares formas de vivir la ciudad por parte de los grupos rurales del municipio.

3.1. El sistema de cargos, el espacio y el tiempo para la celebración de las fiestas comunitarias

En el actual bando municipal se establece que para fines de articulación y apoyo al orden social, las comunidades, colonias y fraccionamientos deben elegir delegaciones municipales y comités de participación ciudadana con el fin de apoyar al buen gobierno (Bando Municipal: 2000). En la perspectiva del gobierno

⁴ Estas correspondencias han sido encontradas en varias partes del país, un ejemplo de ello es al sur de Veracruz y en Tabasco en las regiones nahua - popoluca y la chontal, en la que se dice que "bajo un principio horizontal de reciprocidad ritual, las celebraciones en torno a las imágenes principales de pueblos vecinos propiciaron compromisos entre la gente, ya sea de participación recíproca o estableciendo obligaciones ceremoniales mutuas sumamente complejas.... Tal relación permitió que las relaciones entre los pueblos se estrecharan y alentó el surgimiento de identidades religiosas regionales basadas en el culto compartido en torno a cierto número de santos" (Rubio, 1995:199).

⁵ La propiedad comunal de la tierra es un aglutinador de las comunidades rurales del municipio.

municipal y estatal, estas instancias de gobiernos auxiliares se convierten en una parte integral del gobierno municipal. Sin embargo, desde la perspectiva de las comunidades rurales, los delegados municipales o los comités de participación ciudadana forman parte de su propia organización social tradicional.

Se puede decir que esta figura del gobierno, propone un tipo de organización social con base jurídica formal, aludiendo a la importancia civil de la participación ciudadana, mientras que, por el lado que vincula a la autoridad auxiliar con las comunidades rurales, existe un marcado énfasis en la identificación cultural con cierto margen de autonomía que se sustenta en rasgos primordiales como la vecindad, el origen común y la pertenencia a redes de parentesco.

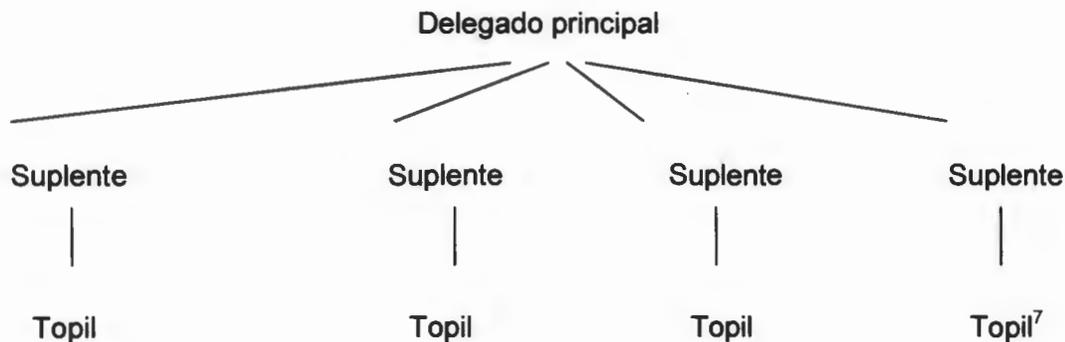
Las autoridades auxiliares son instancias que vinculan al gobierno municipal con la sociedad. Esta función de bisagra las coloca en un estado permanente de tensión y de intenso trabajo, pues además de realizar funciones específicas enmarcadas en los lineamientos de la participación ciudadana municipal, deben llevar a cabo funciones de tipo religioso, particularmente en la organización de las fiestas patronales y algunas peregrinaciones a santuarios, lo que indica la existencia de cierta autonomía. Este tipo de funciones en la organización social intermedia recuerda la tesis de que el sistema de cargos en las comunidades indias de México vincula lo civil y lo religioso pues delimita derechos y obligaciones a los individuos de la comunidad, configurando una suerte de derecho consuetudinario que obliga a los miembros de la comunidad a participar por lo menos una vez en su vida en dicho sistema (Korsbaek; 1996) u organización social.

Las delegaciones municipales y los comités de participación ciudadana se eligen cada tres años en la mayor parte de las comunidades rurales tradicionales del municipio. Generalmente los comités de participación ciudadana asisten y apoyan a las comunidades y vinculan a la sociedad con el Ayuntamiento para fines de obras públicas y el mantenimiento del orden cívico. Los comités están organizados por un presidente y tres suplentes. Las actividades de esta

organización “bisagra” se centran de manera estrecha y orientan sus funciones con las actividades relacionadas con el Ayuntamiento.

Las delegaciones municipales se componen de un delegado principal, diez suplentes y diez topiles, siendo este último cargo el enlace con la organización tradicional porque de él se derivan compromisos de compadrazgo que unen a los miembros de una comunidad. De esta manera, cada suplente tiene un topil a su disposición. El suplente le enseña a trabajar para la fiesta del santo patrón y establece una relación de padrinazgo con el topil y de compadrazgo con los padres del mismo. De esta manera se extienden las relaciones de parentesco por la comunidad⁶. Las funciones de la delegación municipal también se centran en una coordinación estrecha con los comités de participación ciudadana para los fines de la administración municipal, pues siempre es imprescindible la firma y sello del delegado principal para legitimar y efectuar cualquier acción.

Esquemáticamente podemos decir que así se componen las delegaciones municipales:



Por otro lado, los comités de participación ciudadana también se componen de un principal y diez suplentes. Una diferencia de grado es que en esta estructura no existen los topiles, ya que éstos sólo tienen funciones religiosas.

⁶ Existen un ritual para legitimar este lazo. Generalmente el padre del topil ofrece una comida al suplente y a la delegación municipal en su conjunto. Con música de violín se hace oración y una ofrenda con sahumerio en el altar de la casa de los padres del topil, se agradecen el parentesco, se confirman los compromisos y queda sellada la relación de compadrazgo y padrinazgo entre las dos familias con el baile de la Makamé. Este baile consiste en pasos hacia los cuatro puntos del viento, los hombres bailan en una hilera y las mujeres en otra.

⁷ El esquema es una síntesis que pretende mostrar solamente la estructura de la jerarquía religiosa en el lugar, pero en realidad la estructura está compuesta por diez suplentes y diez topiles.

Los delegados municipales y los comités de participación ciudadana, como se anotó, cambian cada tres años (igual que la administración del municipio); sin embargo, hemos encontrado casos en los que los delegados cambian cada año (San Jacinto, San Cristóbal y La Magdalena Chichicaspa). En estos casos la vinculación de las delegaciones con los comités de participación ciudadana es menos intensa, pues los últimos duran los tres años de cada administración municipal. Sólo en estos casos la separación de funciones cívicas y religiosas es notable. Sin embargo, el hecho de pertenecer a un comité de participación ciudadana no los excluye de participar en las delegaciones municipales, pues se considera de suma importancia participar en esta jerarquía y asistir a los compromisos con los santos y las divinidades.

Los delegados son la máxima autoridad en las comunidades y es a través de ellos como se deciden las cuestiones fundamentales, incluyendo la obra municipal. Falta aclarar que este tipo de organización social sólo actúa en el nivel de una comunidad territorial (Tax, 1937; Korsbaek, 1996). Esto es muy importante, pues la estructura de cargos se define en función de la pertenencia a la comunidad territorial. Esta peculiaridad es la que permite diferenciarse de otras comunidades, y a la vez define el sistema de correspondencias de santos, pues son las autoridades locales las que organizan las visitas recíprocas.

En algunas comunidades y parajes, una instancia de la organización social que nace a partir de la década de los sesenta se denomina los comités pro fiestas patronales, la cual surge, en la voz de un anciano de 80 años, "porque ya se estaba perdiendo esto, y los jóvenes, no sé por qué lo retomaron", para luego enfatizar que "hicieron bien porque esto es algo que no se debe perder; luego viene la enfermedad o la sequía y nadie sabe que hacer". De esta manera, los delegados municipales se coordinan con los comités pro fiestas patronales para realizar las fiestas de los santos.

Es interesante resaltar a los comités pro fiestas patronales que aunque no existen en muchas comunidades su presencia se está extendiendo. En las comunidades en las que no existe este cargo, las fiestas patronales las proyectan y realizan exclusivamente los delegados. Los comités pro fiestas patronales no

tienen reconocimiento oficial por parte de las autoridades municipales. Estamos hablando de un tipo de organización que se encuentra en la base misma de las comunidades territoriales y con funciones exclusivamente relacionadas con lo sagrado y el ciclo ritual.

Al mismo tiempo, los delegados municipales y los comités pro fiestas patronales (donde los hay) se encargan de invitar a los grupos de danza tradicional que se encuentran en la zona; en su mayor parte los llamados *arrieros*, y en menor medida los *apaches*. Los danzantes son vecinos de las comunidades y también asisten a diversas festividades a lo largo del año. No obstante, el ser danzante no implica que se pueda abstener de participar en alguna ocasión en el sistema de autoridad de los cargos.

Las comunidades poseen su propia forma de organización social que los define a sí mismo al tiempo que los diferencia de otras comunidades, en un grado, y de los vecinos populares y residenciales por otro. El santo patrón nombra el territorio al definir las fronteras de las distintas comunidades. El territorio así delimita dos funciones clave en la fiesta patronal: define al anfitrión y al visitante⁸.

Tiempo y espacio se combinan en las fiestas patronales para asignar un sentido de unidad a los pueblos rurales. Siguiendo a Daniel Hiernaux, los grupos tradicionales pueden adscribirse a un modelo paradigmático espacio temporal que podemos llamar de circularidad, pues la permanencia y la repetición de los periodos ceremoniales se construyen a partir de la apropiación reiterada de los mismos espacios en los mismos tiempos. En las sociedades tradicionales, circularidad del tiempo corresponde a una visión circular del espacio (1999).

Las fiestas patronales y el ciclo agrícola están vinculados alrededor de un ciclo repetitivo que incorpora los temporales de secas y de lluvias, lo que nos hace deducir que se trata de un tiempo circular en función de los fenómenos climatológicos. A su vez, la puesta en marcha de los rituales manifiesta también la concepción del tiempo cíclico en el orden de la organización social. Al incorporar en el sistema de cargos de forma horizontal a las generaciones jóvenes en el cargo de *topil*, de tal manera que en la estratificación de la jerarquía ya se está

⁸ Ser anfitrión y ser visitante define a su vez una malla de amistad y alianza entre las distintas comunidades, pues el que ahora es visitante deberá responder con reciprocidad al volverse anfitrión. Volveré sobre este punto.

planteando el cargo que al niño le toca asumir: el más bajo dentro de la jerarquía tradicional. En el tipo de organización social de los cargos tradicionales, sobre los que descansa la fiesta de los santos patronos, se pone de relieve la circularidad del tiempo al proyectar el tiempo pasado sobre el tiempo futuro y precisa así la identificación de los niños con su biografía futura. El tiempo se proyecta a través de la vida ritual y la jerarquía de autoridad local.

Cada práctica religiosa asigna a las comunidades un aura sagrada, sobre todo en el espacio donde se ubica la iglesia en los tiempos de las festividades. Los cargueros, fieles miembros de las comunidades, son los encargados de organizar la fiesta. Pero no debe entenderse como un acto voluntarioso, por el contrario, cuando un carguero toma la responsabilidad de la fiesta es porque es su turno, de no hacerlo pierde derechos ante la comunidad. Esta forma peculiar de nombrar a los cargueros o a las autoridades comunitarias es un hecho desconocido por la mayor parte de los gobiernos locales y representa en muchos casos conflictos de entendimiento cultural entre las autoridades comunitarias y las autoridades municipales. Es en este tenor que se mencionó arriba el conflicto permanente entre las relaciones sociales fincadas en los apegos primarios y las relaciones sociales fincadas en los apegos secundarios.

3.2. Las formas de elección de las autoridades comunitarias y las formas cívicas de elección no comprendidas

Cuando el PAN entró en funciones en el Ayuntamiento de Huixquilucan en el año 2000, acorde con la idea de que la ciudadanía había entrado en franca participación democrática, las autoridades municipales convocaron a elecciones para las autoridades auxiliares, es decir, para las delegaciones municipales de los pueblos, colonias y fraccionamientos. Sin embargo, esta propuesta apegada a los principios civiles o secundarios encontró un primer obstáculo con los pueblos

tradicionales, cuando éstos manifestaron que rompía con las maneras particulares de distribuir el poder al interior de la comunidad⁹.

La bien intencionada propuesta de la nueva autoridad municipal fue interpretada de diferente manera por los distintos pueblos. Por ejemplo, los habitantes de San Martín Caballero y El Palacio vieron en dicha iniciativa una imposición, pues rompía con el sistema de turnos y compromisos locales en los que los individuos deben participar en los cargos. Para discutir esta situación se hicieron dos asambleas, llegaron a la conclusión de continuar sus prácticas de elección por turnos, legitimadas por asamblea comunitaria y engañaron a las autoridades formales al comunicarles que habían elegido a sus autoridades mediante una elección popular. La simulación se convirtió en una suerte de práctica para continuar con la propia costumbre, lo que ayudó a no friccionar las relaciones con las nuevas autoridades. Al mismo tiempo, este tipo de acciones muestra el imaginario urbano de las nuevas autoridades del PAN (basado en el ideal liberal que hace énfasis en el individuo y en el mérito) y el imaginario urbano emergente de los pueblos tradicionales (que hace énfasis en los compromisos para con la comunidad).

Otras comunidades quisieron entrarle al juego de la convocatoria. Ejemplo de esta situación es Zacamulpa, pero cuatro meses después no podían ponerse de acuerdo por quién sería el nuevo delegado municipal, pues la planilla que ganó por votación, decidieron quitarla mediante un acto de asamblea comunitaria. Estas acciones traslucen el gran peso de los criterios formulados bajo los principios primordiales. La elección directa se convierte en un mecanismo que involucra a todos los miembros de la comunidad. La comunidad es tal que incluso tiene el poder de quitar o anular el proceso legítimo de una elección por votación. Esto lleva a preguntarnos sobre los canales de legitimación al interior de las comunidades rurales y su intersección con el mundo urbano en el que viven. Seis meses después, por medio de otra asamblea, se decidió poner una planilla que

⁹ Este es un problema actual pues pone en contraposición los ideales liberales con los comunitarios. Will Kymlicka ha capturado bien este dilema cuando menciona que "el derecho a la libertad de expresión no nos dice cuál es la política lingüística adecuada; el derecho a votar no nos dice cómo deben trazarse las fronteras políticas o cómo deberían distribuirse los poderes entre los distintos niveles de gobierno; el derecho a la movilidad y libre circulación nada nos dice sobre cómo debe ser una política adecuada de inmigración y nacionalización" (1996:18).

combinaba a miembros de la que había ganado en las elecciones y a vecinos del lugar nombrados directamente en la asamblea.

Otra sorpresa que se llevaron las comunidades tradicionales, como ya se dijo arriba, fue la negativa a los apoyos para las fiestas tradicionales que el antiguo PRI municipal acostumbraba proporcionar cuando tenía el poder. Esta situación no sólo desembocó en una intensificación de las tradicionales fiestas, sino incluso en la formación de un discurso político que se sustentaba en las creencias religiosas. Desde ese momento en cada fiesta patronal se gritaba “Vivan los pueblos de Huixquilucan”, “Vivan los pueblos originarios de Huixquilucan”. Ambas consignas estaban marcadas ya de un aura política que se manifestaba con reacciones inmediatas a cualquier acción gubernamental. Por ejemplo, cuando en febrero del 2003 el Ayuntamiento llevó a la práctica la iniciativa del cobro por servicios de dotación de agua, los habitantes de las comunidades protestaron con un argumento que sostenía que el agua era de ellos, pues nacía en sus comunidades.

Las iniciativas de los gobiernos por imponer formas ciudadanas a las comunidades rurales no ha desembocado en exitosos logros. Por el contrario, todo parece indicar que las comunidades no están dispuestas a olvidar sus usos y costumbres, al contrario, las muestras apuntan a que están dispuestas a defenderlos. Toda acción que atente contra ellos tiene una reacción inmediata que se manifiesta por la intensificación de las prácticas ceremoniales. Se trata de reacciones que se dirigen al posicionamiento de las comunidades en un mundo estrecho. El municipio de Huixquilucan se ha urbanizado pero las formas ciudadanas propias de la ciudad entran en tensión con aquellas formas todavía fundadas en los ámbitos rurales. Sin duda se trata de un efecto negociador del espacio urbano, una intención política que se destina a mandar el mensaje de que la fiesta es una práctica colectiva que identifica a los pueblos rurales y los diferencia de los vecinos recién llegados. En esta intensificación de las acciones festivas se encuentran las correspondencias de santos, es decir, la extensión de la fiesta al resto de las comunidades rurales que experimentan esta suerte de conurbación y la extensión del tiempo festivo a todo el año.

3.3. Ser anfitrión y ser visitante en las correspondencias de santos

Se ha visto que los cargos en la organización social, pese al proceso acelerado de modernización urbana por el que atraviesan estas comunidades, constituyen una forma organizacional que se vincula estrechamente con una manera peculiar de concebir el tiempo y vincular a diferentes generaciones en un conjunto simbólico expresado fundamentalmente en el ritual religioso. A la vez, dichos rituales constituyen un proceso social encaminado a indicar, nombrar y estructurar el territorio; constituyen además un proceso de cognición (pues está en el centro del proceso de socialización), invoca un ejercicio de poder (en el sentido de la negociación política) para determinar lo propio y marcar así el territorio en el que se vive, se ha vivido y se desea seguir viviendo y controlando.

En este apartado se quieren resaltar las prácticas rituales como elementos que vienen dándose desde tiempos remotos a la vez que se han constituido, en la actualidad, en instrumentos que movilizan recursos simbólicos para la negociación política. Se alude a los espacios centrales de los pueblos rurales de este municipio metropolitano, los cuales se encuentran definidos por las prácticas colectivas religiosas. Además, el hecho de compartir derechos en el núcleo comunal también ayuda a que los lazos sean muy estrechos entre los vecinos de los pueblos rurales.

La tenencia comunal de la tierra es un rasgo material que vincula a las distintas comunidades. La cuestión de las festividades es otro, aunque de consistencia simbólica. Ambas cuestiones permiten plantear la hipótesis sobre el carácter cultural y regional de este municipio. Al tiempo que los santos patronos delimitan la pertenencia a una comunidad en específico, el sistema de correspondencias de santos se inscribe en una serie de prácticas rituales recíprocas que unen a las distintas comunidades territoriales para conformar una unidad cultural regional con una simbología compartida y sustentada en imágenes

religiosas. El ritual que se expresa en las correspondencias de santos separa y une a la vez a las comunidades del lugar¹⁰.

Separan porque delimitan a los anfitriones de los visitantes, pero a la vez, este mecanismo de separación es de unión en la medida que anfitriones y visitantes lo son porque son amigos, se conocen, se deben los unos a los otros. La reciprocidad de las fiestas establece lazos de amistad y parentesco, y se convierte en "un espacio que suscita la interacción social entre gente de distintas localidades, tanto indígenas como mestizas; es una dimensión que nutre una identidad microregional a partir de la adherencia colectiva a símbolos religiosos comunes; es un mecanismo de consolidación del culto a los santos" (Rubio, 1995:200). La fiesta es una práctica ritualizada que transmite mensajes sociales. Estos mensajes sociales a veces aluden a la totalidad de la sociedad y otras veces solamente a los miembros de la comunidad. "El mensaje que transmiten las fiestas para el público es un mensaje étnico, pues reivindica su adscripción como indios frente a los mestizos. Se inscribe, por lo tanto, en el juego de las relaciones interétnicas" (Colín, 1994:112). La fiesta a la vez que se define como una práctica de identidad comunitaria, comunica un mensaje a los demás. Es, por decirlo de algún modo, una "vitrina" construida para que los demás me vean, me distinguan y no me confundan. Y el mensaje interno, el mensaje que manda a los miembros de las mismas comunidades evita la digresión que las normas civiles tienden a imponer.

El sistema de correspondencias se ha extendido de manera significativa y en la actualidad todavía se encuentran comunidades que quieren integrarse a este circuito. Para hacerlo establecen una cita con las autoridades locales del santo epónimo con el que quieren abrir el sistema de los compromisos de visitas y a través de un encuentro sumamente ceremonioso que se acompaña de bebidas, los recién llegados empiezan diciendo que "queremos que San Martincito vaya a la fiesta de nuestro santo padre San Jacinto. Hemos visto que nuestra fiesta es muy

¹⁰ En el municipio la totalidad de pueblos de origen otomí se han insertado en las correspondencias de santos. El mapa 15 del anexo ilustra a los pueblos insertos en este sistema. Quizás un elemento que funcione como aglutinador de estas prácticas religiosas sea el hecho de que buena parte de las tierras son comunales. Una porción de ellas incorpora a las comunidades de San Francisco, Agua Bendita y El Laurel, otra a los barrios principales del municipio, El Cerrito y Allende, una más a Santa Cruz Ayotusco y Canales y las tierras ejidales existen todavía en San Cristóbal, Huiloteapan y Chichicaspa. Ver mapa 16 del anexo.

pobre y no hay muchos santitos que vayan a nuestro pueblo para darle gusto a la gente". Los delegados de San Martín contestan, "discúlpenos pero ahora ya vamos de salida en nuestro encargo. No queremos dejarle más trabajo a los que entran, a ellos les toca estar tres años y nosotros ya nos vamos, pero no queremos ser descorteses; vengan en la próxima vez, cuando ya estén los nuevos y platiquen con ellos". Si bien este caso fue la excepción, generalmente los invitados acceden y entonces el sistema se extiende y se abre.

Así, las festividades de correspondencias ponen en relación a las comunidades de quienes reciben, los anfitriones, y los que visitan, los que llegan. Los santos se convierten en las imágenes que definen quién visita y quién es el anfitrión; la iglesia es la casa del anfitrión que recibe a las visitas y las hospeda durante algunas noches, mientras dura la fiesta. El dar y el recibir se convierte en un pacto de amistad y compromisos recíprocos que se extienden a la totalidad de las comunidades del municipio. Pero el ser anfitrión o visitante es relativo y depende de la fiesta, de la celebración, de si se está recibiendo a las imágenes o se está visitando. Es finalmente un juego de reciprocidades festivas.

Además de estas dos clases de personas, los anfitriones y los invitados, quienes son los convidados y que tienen trato distinguido, se encuentra también "la gente popular, cuya presencia y esfuerzo de trabajo bastan para cubrir el derecho a participar en regocijo y dispendio" (Aguirre Beltrán, 1986: 159 – 160). La fiesta es así abierta a las personas, a los vecinos, todos son convidados e invitados a comer, a recibir un presente, un alimento, un taco, como dicen ellos mismos.

La flexibilidad y la extensión del sistema de correspondencias se circunscribe significativamente en las comunidades tradicionales originarias del lugar y las que se han segmentado de las originarias. Esto es de sumo interés para la etnografía regional, pues coloca a las fiestas y ceremonias como el rasgo distintivo que induce a la unión de las distintas unidades territoriales nativas del lugar, conformando una malla de poder con un conducto de comunicación caracterizado por representar un código simbólico que se fundamenta en las creencias religiosas. De esta forma, la religión (y el sistema simbólico que ella

implica) se conforma en alianzas políticas entre las diversas comunidades del municipio¹¹.

Las correspondencias de santos pueden explicarse entonces como una manera singular de adscribirse a la ciudadanía, delinea los rasgos centrales de la pertenencia y la negociación con el Ayuntamiento, al tiempo que delimita la adscripción simbólica y territorial, marcando la distinción respecto a los vecinos recién llegados. Las correspondencias son, pensamos, un instrumento de la negociación política de las comunidades tradicionales del municipio con un fuerte arraigo cultural y simbólico.

Y no obstante, una comunidad originaria no participa en las correspondencias de santos del municipio: Santiago Yancuitalpan. Este hecho es interesante pues ilustra que el proceso y la circunstancia histórica pudo ser fundamental para insertarse en otra red de compromisos recíprocos. Por ejemplo, cuenta un habitante de edad avanzada de la comunidad mencionada que en tiempos de la Revolución Mexicana llegaron muchos militares de varios grupos, para él todos eran lo mismo, pues nos comenta sin saberlo de cierto, y sin interesarle, que llegaban los carrancistas o los zapatistas, “entonces la gente se iba a esconder por el lado de Santa Cruz, ahí durábamos días durmiendo en los magueyes, había gente de todas partes, de Huixquilucan, de San Mateo, Santa Rosa, Chimalpa y Acopilco”. El mismo señor nos relata que en ese tiempo los de Santa Rosa establecieron la promesa de ir a visitar a Santiago Yancuitalpan en la fiesta patronal del pueblo¹². Lo singular es que en este proceso de correspondencias no necesariamente se desprende de una liga antigua entre los pueblos, sino en tiempo más recientes como son los de la Revolución Mexicana a principios del siglo XX. Así, podemos “concebir las formas culturales indígenas no

¹¹ Las correspondencias de santos se están extendiendo más allá del municipio, por ejemplo, San Martín Caballero tiene correspondencia con San Lorenzo Acopilco, en la delegación Cuajimalpa (la fiesta es el 25 de marzo, al igual que El Laurel en Huixquilucan, ya que estas dos fiestas se realizan el mismo día, los cargueros de San Martín han decidido asistir a los dos compromisos, a uno van con la imagen del santo y a la otra sólo con el banderín). De la misma manera San Juan Yauatepec tiene correspondencia con San Pablo Chimalpa de la delegación Cuajimalpa y con el poblado de La Marquesa y San Jerónimo Acazulco del municipio de Ocoyoacac, también otomíes. Estas correspondencias son significativas en la medida que implican potencialmente alianzas políticas de los pueblos, y se insertan en una malla de reciprocidades que pueden flexionarse en alianzas políticas en situaciones de emergencia.

¹² Es interesante que Santiago Yancuitalpan, pese a cercanía con las comunidades del municipio no establece correspondencia alguna con ellas, pero sí lo hace con pueblos de la delegación Álvaro Obregón como Santa Rosa. Una hipótesis que sería interesante profundizar es ver si se trata de un enclave mexicana antiguo, razón por la que no participan en las correspondencias con los pueblos otomíes del municipio. Lo que sí queda de relieve es la flexibilidad de las correspondencias de santos para entablarse con cualquiera de los grupos indígenas vecinos.

como la continuidad directa e ininterrumpida del pasado prehispánico, ni como arcaísmos, sino visualizarlas en un proceso creativo de reelaboración constante que, a la vez, se sustenta en raíces muy remotas” (Broda; 2001:19).

Se puede preguntar sobre el significado de insertarse en correspondencias distantes pero manteniendo la peculiaridad de que se trata de comunidades con orígenes remotos y con características rurales que viven un destino similar; el proceso de conurbación, ¿por qué generar un tipo de alianza basado en la religión? Creo que en las correspondencias está presente una estética compartida que une a los habitantes tradicionales de dichos pueblos con creencias religiosas similares. Al mismo tiempo se está construyendo una malla de poder (una suerte de resistencia colectiva a la modernidad pero también para marcar la diferencia con los otros grupos sociales), que está en proceso de expansión, y que se muestra como la forma cultural más representativa de los pueblos originarios de las periferias de la ciudad de México.

De esta manera, política y cultura se encuentran en el centro mismo de las correspondencias y visitas de santos. Los antiguos grupos étnicos de la periferia extienden su presencia en el territorio a través de los compromisos de visitas de santos, pero siempre bajo las circunstancias históricas actuantes que delinear las formas y las maneras de las prácticas rituales.

Dado el contexto urbano en el que se desarrollan estas correspondencias y su carácter flexible, es interesante anotar que las correspondencias se extienden incluso a algunos gremios de trabajadores. En el municipio de Huixquilucan, en la parte tradicional, existe un mercado que tiene por imagen patronal a la Virgen de Guadalupe; dicha imagen asiste a la mayor parte de las correspondencias de santos de las unidades territoriales cercanas. Esto es importante considerarlo ya que su participación nos habla de la flexibilidad y las posibilidades de extensión del sistema de correspondencias más allá de unidades territoriales, involucrando a gremios de trabajadores, lo que indica que hablar del sistema de correspondencias no significa hablar de un sistema cerrado sino abierto y flexible que se adecua a los tiempos¹³.

¹³ Los locatarios se van turnando la asistencia a la fiesta.

Las correspondencias fijan una malla de poder con base religiosa que vincula a las distintas comunidades tradicionales del lugar, cuestión que en buena medida explica los recursos políticos para la negociación política en el municipio. Las correspondencias de santos unen a las comunidades tradicionales. Estas prácticas culturales desbordan el imaginario social de los otros grupos para construir la *alteridad*, por ejemplo, una vecina de la zona residencial decía que todos los pueblos “son los mismos, están casados entre ellos, todos los pueblos aunque se llamen diferente no son más que uno mismo”. La apreciación no está lejos de la realidad cuando se considera que las fiestas se realizan por grupos más o menos emparentados. Este sistema extenso de correspondencias se explica porque los miembros de las comunidades comparten una serie de creencias y festividades, formando una malla que se sostiene por la unión de las diferentes comunidades a través de los desplazamientos de las imágenes divinas. Es por eso que resulta interesante el imaginario que construyen de la *alteridad* los habitantes de los fraccionamientos residenciales.

3.3.1. La fiesta como emblema de unión en las correspondencias: una descripción

El desarrollo de las fiestas en las distintas comunidades tiene la misma estructura en Huixquilucan. La fiesta es un proceso a través del cual se ponen de manifiesto una serie de aspectos simbólicos y estéticos que los habitantes de la zona tradicional comparten. La gran similitud que se observa en el proceso festivo de cada una de las comunidades da pie para argumentar que existe entre los pueblos tradicionales una participación casi homogénea de los símbolos, los códigos culturales y la construcción estética del espacio, es decir, ayuda a comprender el discurso social urbano de los pueblos tradicionales.

Las fiestas duran tres días y siempre se busca realizarlas del sábado al lunes, pues entre semana los habitantes de las comunidades trabajan. En este sentido, la idea del tiempo libre se incorpora a los habitantes de los pueblos en un mundo que se urbaniza. El fin de semana se convierte en el tiempo libre que se

dedica a la fiesta. Lo peculiar es que dicho tiempo libre se utiliza para una práctica festiva indígena; la fiesta tradicional.

Para ilustrar la estructura de la fiesta se describe una de ellas, el objetivo es ver una serie de significados insertos en las prácticas rituales y descifrar el mensaje público que la fiesta envía. La fiesta que se describe es la del barrio de San Martín Caballero. Todas las fiestas son similares y tienen la misma estructura escenográfica, cuando estemos en presencia de un cambio se señalará.

Dado que el barrio de San Martín Caballero tiene dos parajes que se identifican con el santo patrón, las reuniones para la celebración incluyen a dos delegaciones municipales y un comité pro fiestas. Así, desde diez días antes del ritual festivo se reúnen el comité pro fiestas del Cerrito y las delegaciones del Palacio y del barrio San Martín. La unión de estos tres parajes para realizar la fiesta indica que se venera al mismo santo patrón y que en realidad proceden de un mismo pueblo. Por otro lado, es común que los habitantes de estos tres parajes estén casados entre sí. Se trata de ponerse de acuerdo para la estrategia y logística de la fiesta, al tiempo que cada día se realiza una misa en cada una de las comunidades territoriales. Dichas reuniones y misas se llevan a cabo desde el 18 hasta el 26 de enero. En este último día se realiza una procesión cargando la imagen de San Martín Caballero, quien hace un recorrido por las calles principales de estas tres unidades territoriales para terminar en una misa en la capilla de San Martín. De alguna manera este recorrido marca la pertenencia territorial de los que adoran a este santo patrón.

El sábado 27 de enero¹⁴ es el inicio oficial de la fiesta. El primer acto trata de una misa oficiada por el cura de la parroquia. El segundo acto de este día es un recorrido de los toritos pirotécnicos, que se quemarán en la noche, por las distintas calles del poblado (en el caso de San Martín por los tres poblados). Los toritos recorren las calles del pueblo. Al tiempo que delimitan simbólicamente el territorio, es la ocasión para demostrar la solidaridad del barrio, pues los vecinos salen de sus casas y ofrecen comida y bebida a los cargadores de toritos. Este recorrido es largo, pues se lleva casi cinco horas. Los toritos van bailando al ritmo de un violín

¹⁴ No obstante la fiesta original de San Martín se hace en noviembre. Esta fiesta se realiza en enero porque los habitantes la cambiaron, pero en noviembre se le sigue festejando "porque el santo así lo quiere".

que los acompaña en su caminar por la mayor parte de las calles del barrio y del pueblo.

En un acto menos sagrado, ya por la tarde, inicia la música de banda que ameniza el ambiente con sus ritmos de viento y percusiones. Posteriormente, entra en escena la danza de los arrieros¹⁵. Mientras los arrieros bailan, se coloca un arreglo floral en el frente de la iglesia que ha sido donado por la comunidad en su conjunto a través de cooperaciones económicas que los topiles se han encargado de recolectar casa por casa.

Apenas entrada la noche se inicia la quema de los toritos que han recorrido el territorio de la comunidad. Antes de quemarse cada uno de ellos baila al ritmo del violín (que casi no se escucha porque se encima con el ruido de la banda y la música de los arrieros), frente a la iglesia, y después de un momento empieza la quema de los mismos. Al tiempo que los toritos se queman llegan muchos vecinos a la iglesia y algunos de otros poblados, y donan alguna ofrenda con palabras de amistad: “buenas noches, trajimos estas velas para nuestro patroncito San Martinito, disculpe lo poco que trajimos”. El delegado principal, quien es el que la recibe, contesta “no te preocupes, eso es bueno si se hace con cariño y devoción, no importa que sea poquito, gracias, gracias”. Entrega la ofrenda a un delegado suplente quien la coloca en algún lugar de la capilla mientras el delegado principal sigue recibiendo a la gente con sus obsequios.

Ya entrada la noche llega otro grupo de danzantes; ahora se trata de los apaches y son de la misma comunidad. Los actos de este día terminan con la participación de un mariachi que interpreta las mañanitas a la media noche. Se puede decir que es hasta las dos de mañana cuando termina este conjunto de actos rituales para reiniciar a las seis de la mañana, del día domingo, con la banda de música y una misa.

¹⁵ Los arrieros son grupos de danza tradicional que existen en la mayor parte de las comunidades del lugar. La danza de los arrieros tiene en sí misma varios actos. Empiezan dando gracias a la divinidad y presentándose ante ella formando cruces y dando vueltas unos detrás de otros, después se dramatizan las vicisitudes por las que atraviesa el arriero en sus viajes de venta de carbón por la ciudad de México. En esta parte del drama se emborracha, lo asaltan y pierde parte del dinero obtenido y la mercancía. El último acto es una verdadera comunión con el público, es decir, con los asistentes a la fiesta, se trata de donar dulces, naranjas y trastes a los convidados. Sus vestimentas recuerdan la época de los hacendados y las relaciones verticales entre los patrones y los jornaleros. Es interesante anotar que esta danza está muy extendida entre las comunidades otomías pues existen además de Huixquilucan en Ocoyoacac, Lerma, Metepec, Tenango del Valle, y en el Distrito Federal en Tlalpan y Álvaro Obregón.

Mientras esto sucede en San Martín, las imágenes de las comunidades invitadas se reúnen en la parroquia de San Antonio, de ahí saldrán a la capilla de San Martín en procesión¹⁶. Si hasta aquí los mensajes de la fiesta se circunscribían a los integrantes de la misma comunidad, empiezan aquí los mensajes de unión entre distintas comunidades. La escenificación de las mismas muestra una dramatización en la que se ven incorporados actores sociales a la trama, es esta paulatina incorporación los mensajes se van extendiendo, primero internamente, luego entre todas las comunidades para terminar con un mensaje de todas ellas a los nuevos vecinos y a las autoridades municipales, como se verá posteriormente. En este sentido, en el drama de la fiesta se movilizan símbolos que son teatralizados en formas rituales.

Cuando las imágenes van llegando a la entrada de la iglesia de San Martín comienza el mensaje de la solidaridad y la unión de las distintas comunidades del municipio, se trata de una extensión de las reciprocidades que se basa en una identidad regional que los símbolos religiosos posibilitan. Los delegados les aplauden, a través de un micrófono gritan “viva el Señor de la Caña”. Todos los concurrentes gritan “viva” al tiempo que aplauden; “viva San Antonio, viva la Virgen de Guadalupe”. Cuando están frente a los delegados se dicen “estamos muy contentos de que el Señor de la Caña haya venido a nuestra iglesia, la casa de San Martín”, los del Señor de la Caña contestan “muchas gracias, ojala nos sigan invitando y nunca fallaremos”. Entonces pasan al interior de la capilla y colocan la imagen en algún lugar. Algunas imágenes llevan algún presente como un tapete, ramos de flores, velas o instrumentos de jarcería para la limpieza. Todas las imágenes se colocan en las paredes de la capilla viendo hacia el centro de la iglesia, de tal forma que queda en medio un espacio amplio para que los creyentes visiten y se persignen ante las distintas imágenes. Posterior a este acto que dura dos horas aproximadamente se inicia otra misa.

¹⁶ Este dato es importante tenerlo presente, pues la parroquia funciona como el lugar de encuentro de las imágenes en este caso. Cabe indicar que para la fiesta de alguna comunidad que pertenece al grupo de comuneros de San Francisco Ayotusco, Agua Blanca, Agua Bendita y Dos Ríos sucede lo mismo pero en su propia parroquia, pues todas las imágenes invitadas a la celebración de alguno de estos santos se reúnen en la parroquia de San Francisco Ayotusco y de ahí salen al pueblo de la celebración.

Una vez terminada la misa, los vecinos de los pueblos visitantes, así como los grupos de danza y la banda musical, son invitados a comer a la casa de algún vecino del lugar. Es el momento de convidar a los invitados un taco, se trata de un presente de compromisos mutuos y de solidaridades entre vecinos de diferentes comunidades. De la misma manera que la iglesia de San Martín ha recibido a las imágenes, los vecinos reciben en sus casas a los invitados. Cada vecino se lleva ya sea a los encargados de un santo y una cuadrilla artística, ya sea de música o de danza. El gasto en los alimentos corren por cuenta del propio vecino, y fue su propia voluntad lo que lo orilló a realizar esta práctica. En muchos casos se trata de cumplir una promesa al santo y en otros los delegados proponen a los vecinos usando el criterio de los turnos.

Cuando termina la comida, en cada una de las casas (lo pudimos constatar en nuestro trabajo de campo) los comensales gritan “viva San Martín”. Todos contestan “viva”, “vivan los pueblos de Huixquilucan unidos”, “vivan”, “vivan las fiestas de los pueblos”, “vivan”, y el acto termina en aplausos y agradecimientos para con la familia que les ofreció los alimentos. Este acto muestra un mensaje distinto a los anteriores, pues se dirige a los habitantes del municipio en su conjunto. Gritar vivas a los pueblos significa marcar una distancia con las colonias populares y los fraccionamientos residenciales. El mensaje dice que los pueblos están unidos, que forman una unidad social y cultural.

Entrada la noche, mientras la banda de música entona el gran baile y se quema el castillo de fuegos pirotécnicos, el cielo se ve adornado por los colores y los truenos incesantes de la gran cantidad de cohetes. Es notable que la cantidad de cohetes quemados en el año 2001 fue superior a la del año anterior; era tal la cantidad que los comentarios sobre esto estaban en la boca de los diferentes vecinos y asistentes a la festividad. En realidad se trataba de un acto de protesta ante el nuevo Ayuntamiento que en un principio, después de haber tomado oficialmente la gubernatura municipal, empezó a discriminar estas prácticas con el peyorativo lema de “vicios y costumbres”, además de referir a los practicantes de estas tradiciones con el sustantivo de “indios”, utilizando una connotación casi colonial. Sumado este elemento a la negativa de apoyar este tipo de festividades

(lo que si hacían las administraciones pasadas), los habitantes del lugar decidieron demostrar, en un acto de orgullo cultural, la cantidad de cohetes que podían gastar en sus fiestas patronales, lo que se evidenció con el gran derroche de cohetes. Se trata aquí del mismo mensaje público a las autoridades municipales. Los pueblos comunican la importancia de sus formas culturales y encaminan sus prácticas como formas políticas de acción. Estas manifestaciones sin duda se inscriben en un contexto distinto al de antaño, pues la metrópoli ha cambiado los sentidos originales de la fiesta. No se duda el contenido simbólico religioso de las mismas, pero pienso se ha agregado un doble sentido, el de marcar a los extraños una forma de ser propia, un estilo de vida que no están dispuestos a abandonar. La fiesta se llena de contenidos políticos para demostrar a los recién llegados y a las autoridades (en este caso del PAN también recién llegado al poder municipal), las reglas del juego local, las reglas que los pueblos nativos del lugar imponen en un mundo urbano con rasgos todavía rurales y anclados en los usos y costumbres.

El lunes siguiente se comienza con otra misa. Al medio día se hace una procesión con todas las imágenes por las calles del poblado. El hecho muestra el reconocimiento, por parte de los distintos pueblos visitantes, que le asignan al territorio del pueblo anfitrión. Esta procesión tiene funciones legitimadoras en el sentido que las comunidades reconocen y legitiman territorios de los pueblos anfitriones que ofrecen la fiesta. A lo largo del recorrido los vecinos del lugar, fuera de las puertas de sus casas, ofrecen comida y bebidas a los santos y visitantes que van en procesión, rasgo de solidaridad. Una joven de 24 años, oriunda de El Palacio, me comentaba que una vez no habían preparado nada y ella se puso muy angustiada porque la procesión ya iba a pasar frente a su casa, no sabía que hacer pues era demasiado tarde para preparar algo o hacer agua de limón, entonces sacó una botella de brandy que tenía su padre, compró un refresco y les ofreció a los peregrinos. Cuando éstos se fueron, ahora le asaltó la angustia al pensar que su padre se enojaría por haber agarrado su botella de brandy; sin embargo, la angustia se aminoró cuando el padre la llenó de elogios cuando ella le relató que no le había quedado otra más que repartir el brandy.

Cuando las imágenes regresan de la procesión vuelven a colocarse en sus mismos lugares dentro de la iglesia del pueblo anfitrión. Afuera, al lado de los juegos mecánicos y entre los puestos de comida y de ventas de diversos productos (juguetes, pan, joyería de fantasía, antojitos) se encuentran innumerables jóvenes vestidos de mujer; algunos llevan máscaras, medias y tacones, así como bolso y reboso. Esta transformación de los roles es carnavalesca y muestra un gran regocijo para los habitantes y el público que los mira. A estos personajes se les llama los “ladrones” y son fieles a sus nombres pues se roban algún juguete, alguna quesadilla y se suben a los juegos mecánicos sin pagar. La gente se divierte mucho con ellos porque hacen cosas extrañas como echar confeti a la gente que los observa o acercarse a ellas, sobre todo a los hombres, y proponerles actos obscenos y graciosos (una invitación al acto sexual o un piropo bien intencionado). Mientras suceden estas gracias, los arrieros colocan un poste de madera a una altura de tres metros. De pronto, los arrieros salen corriendo a cazar a los ladrones, éstos, al ver que los persiguen corren y tratan de huir, la huida es dificultosa dado que deben correr con los tacones y no perder el bolso, conforme los van agarrando los amarran de la cintura con una soga y haciendo un juego de polea los suben al poste. El “ladrón” debe sujetarse del poste con las piernas y dejar caer el cuerpo hacia abajo quedando con la cabeza al aire. Una vez que hacen esto, los arrieros los bajan y continúan con el siguiente “ladrón”. El dolor debe sentirse pues todos los “ladrones” bajan del poste sobándose la cintura y quejándose amargamente, mientras caminan y se recuestan en una esquina del atrio de la iglesia a esperar a que todos sus compañeros “ladrones” sean capturados.

Es interesante la presencia de los ladrones y su vínculo con los danzantes arrieros, pues salen a escena en el último día de la fiesta, es decir, cuando ésta está a punto de finalizar. Es un hecho etnográfico que puede ser interpretado como la llegada de los ancestros que vienen a burlarse de los vivos y jugar con ellos ya cuando la fiesta envejece y se agota (Carrasco, 1950). Aunado a esto último y en el entendido de que las fiestas son sistemas en movimiento permanente (Colín, 1994:109), también arriesgamos afirmar que se trata de una

representación de la sociedad que los agobia, es decir, de la discordia que se establece entre los hombres cuando se experimenta y se vive la circunstancia de la llegada de la ciudad al lugar, de tal forma que los ladrones bien pueden ser la representación de los que llegan a interrumpir el curso "normal" de la vida. Creemos que la interpretación de los ladrones puede quedar en el reconocimiento de que se trata de los ancestros que vienen a jugar con los vivos; o bien, de una representación de protesta ante los nuevos vecinos que se incorporan a la vida de los nativos del lugar, es decir, producto de la sociedad urbana que los ha subsumido. El acto de subirlos en el poste de madera puede implicar un tipo de sacrificio; sin embargo, sigue siendo un enigma, en estos momentos, para una adecuada interpretación.

Por otro lado, la participación de los danzantes arrieros en este juego, puede manifestar una vinculación de venganza contra los miembros de una sociedad ajena a la de ellos que, en los tiempos remotos, cuando los habitantes del lugar eran arrieros e iban a vender su carbón a la ciudad de México, siempre experimentaban los asaltos hechos por los urbanitas, cuestión que ritualmente puede interpretarse como un acto de revancha apresando a los ladrones rituales.

Posteriormente, entrando la noche (a las 19 horas) se hace una misa en la que se despide a las imágenes que visitaron al santo. Cada imagen sale agradeciendo la fiesta y reiterando la invitación para cuando sea el momento de su propia fiesta, es decir, para cuando les toque ser anfitriones: "no vayan a olvidar visitar al Señor de la Cañita en agosto, ahí los esperamos y no vayan a faltar"; "no, ¡cómo cree!, ahí vamos a estar, no se preocupe", contesta el delegado anfitrión.

Las danzas de arrieros y apaches comienzan sus actos de despedida ritual, entran a la iglesia y tocan sus instrumentos. La música de los arrieros es sumamente nostálgica en este punto culminante, los arrieros se arrodillan en la iglesia, se levantan, oran y muchos de ellos están sumamente acongojados al grado que las lágrimas escurren por sus rostros. Por la noche la quema de cohetes pirotécnicos y el baile popular masivo, amenizado por un grupo de relativa fama que entona música moderna, indican el final de la fiesta tradicional.

La estructura de las fiestas es la misma para todas las comunidades, incluso para aquella que no participa en estas correspondencias de santos como es el caso de Santiago Yancuitalpan. De alguna manera se marcan una serie de símbolos que son compartidos por la mayor parte de los habitantes de las comunidades. La emoción y diversión que causa estar en la fiesta es de sumo interés para los pobladores, pues delinea una forma estética popular que se fundamenta en la religión, al tiempo que los códigos propios se convierten en un rasgo esencial para la negociación política del territorio. En este último tenor es importante resaltar que las comunidades, al tiempo que establecen su propia territorialidad, siendo anfitriones de una fiesta patronal, las demás comunidades también se involucran en el mismo reconocimiento cuando lo legitiman a través de la procesión por sus calles. De esta manera se establece una alianza política de facto con bases culturales, fundamentalmente religiosas, entre las comunidades tradicionales en el espacio rural del municipio.

Tomado en su conjunto se puede decir que las comunidades rurales del lugar elaboran un discurso social que delimita la centralidad del espacio urbano a través de símbolos religiosos y actos rituales. La metrópoli encuentra en las comunidades rurales una forma de adscribirse a la ciudad desde la fiesta ceremonial religiosa, marca de la unidad rural en el nuevo contexto espacial urbano. Este discurso urbano emergente pone en cuestión la diferenciación entre lo rural y lo urbano, pues las prácticas festivas no solamente responden a los pedimentos de favores a los dioses o los santos sino también movilizan reclamos y demandas de espacio urbano o actitudes de respeto de los vecinos que no comparten los mismos símbolos. La ciudad los tomó por sorpresa y ese hecho no hizo más que alentar los mismos actos ceremoniales hacia la defensa del territorio que se ve amenazado por la presencia de extraños y un gobierno local cada vez más alejado de sus intereses. De ahí que el poder comunitario por un lado, y el poder sacralizado de las correspondencias de santos por el otro, posicionan a los pueblos tradicionales en una unidad política. El mensaje es el de la unión de los pueblos frente a los otros. La centralidad de los espacios sagrados en la ciudad emergente dicen que lo rural, lo tradicional, forma parte de la metrópoli.

3.4. Sembrar la tierra en la ciudad; lo urbano y lo rural en la metrópoli

Un aspecto que contribuye a los múltiples discursos culturales urbanos es el de las comunidades rurales. El imaginario social que asociaba a lo rural una densidad demográfica baja, el predominio de la agricultura y estilos de vida diferentes a los urbanos (Redfield, 1941) están lejos de sostenerse en las condiciones actuales de las comunidades rurales que viven dentro de nudos urbanos y están insertos en actividades secundarias y terciarias, por lo que sus estilos de vida se están modernizando (Llambi; 1996:87)¹⁷. En este tenor, los pueblos rurales mantienen prácticas sociales y culturales como la agricultura o las fiestas patronales, pero ahora dentro de contextos urbanizados y con sentidos y significados renovados que se incorporan a los originales.

En este sentido, los símbolos agrícolas asociados a las fiestas patronales no terminan por desaparecer, pero ahora se incorporan símbolos que se destinan a mandar mensajes a los nuevos vecinos y a las nuevas autoridades municipales. Así, sembrar la tierra en la ciudad es una práctica que en estos momentos no responde solamente a la lógica de las actividades económicas de subsistencia, sino a la formación y construcción de una categoría social que sirva para fines de negociación del espacio urbano. Así, los significados y los sentidos que orientan las acciones sociales se ven renovadas y reinventadas según los contextos sociales en las que se realicen. A esto he llamado metropolitización pues toda acción esconde mensajes profundos que se encuentran atrás de su manifestación superficial. Esto se ha ilustrado mediante las fiestas de los pueblos rurales. Los sentidos y los significados de los actos se enciman unos en otros.

3.4.1. Los significados agrícolas de las fiestas

Por ejemplo, las imágenes de San Juan Bautista y San Martín Caballero pueden ser la representación cristiana de dos deidades que sintetizan en ellas dos

¹⁷ A este proceso el autor citado, en la obra citada, le llama la nueva ruralidad.

elementos que fascinan a los otomíes: Agua y fuego. Vinculando esto a las temporadas de lluvias y secas y su ciclo de trabajo agrícola con las fechas de las celebraciones de los dos santos, podemos plantear la hipótesis de que las dos festividades marcan el temporal de lluvias (San Juan el 24 de julio) y secas (San Martín el 10 de noviembre).

En un estudio sobre los nahuas de Puebla, Alessandro Lupo dice que la tradición bíblica cristiana al asignarle a San Juan Bautista “la función bautismal..., postula su estrecha conexión con el agua que ha llevado probablemente a atribuirle muchas de sus prerrogativas de las divinidades pluviales prehispánicas: se le designa como hacedor de agua y se le considera el dispensador de las lluvias” (Lupo; 2001:350). Esta reflexión es importante considerarla dado el hecho de que la primera fiesta del barrio de San Juan Bautista se realiza en la penúltima semana del mes de febrero y se relaciona también con la festividad de La Candelaria, aunque su relación y separación no es nítida. Esta fiesta se realiza inmediatamente antes del primer trabajo en las tierras de cultivo. Dicen los habitantes del lugar que en “este mes se necesita de la lluvia para que la tierra se ablande” ya que se encuentra apretada por la cosecha del ciclo anterior. En la fiesta de San Juan Bautista se reconoce a cada instante que en su festividad nunca falta la lluvia, “siempre que se hace llueve, nunca nos falla San Juanito”. En este sentido, San Juan abre la temporada de lluvias, la devoción a él es para pedir que vengan las primeras lluvias benignas para la tierra.

San Juan se relaciona entonces con una divinidad a la que se le acotan capacidades y competencias pluviales. Por otro lado, la divinidad de San Martín se presenta con una vestimenta de charro, está montado a caballo y carga pistola. Se puede decir que se trata de una divinidad defensora de los hombres contra el mal expresado fundamentalmente por el Diablo (en Huixquilucan se le llama el compadre). Podemos aplicar la misma interpretación que hace Alessandro Lupo cuando refiere que “señores del rayo y máximos defensores contra las asechanzas del mal son Santiago y San Miguel.... ambos pueden trasladarse de manera vigorosa a la velocidad del rayo, uno con el caballo y el otro con las alas”

(2001:351), por lo que los santos de a caballo (San Martín Caballero) se mueven por el espacio a la velocidad del rayo.

San Juan Bautista y San Martín Caballero contraponen sus cualidades solares y acuáticas¹⁸ y esto se percibe incluso en las fechas rituales. La fiesta original de San Martín Caballero se realiza en la segunda semana del mes de noviembre¹⁹, es decir, cuando comienza el tiempo de la cosecha; se marca así el término del trabajo agrícola y el comienzo de la temporada de secas o el descanso de la tierra. Las dos divinidades tienen una función que conecta dos temporadas del ciclo agrícola local; una corre de febrero a noviembre y la otra de noviembre a febrero, se marcan así los tiempos de secas y de lluvias al tiempo que se definen los tiempos del trabajo agrícola y el descanso de la tierra. San Martín marca un ciclo celeste y seco, mientras San Juan marca un ciclo subterráneo y húmedo.

¿Cómo se vinculan en esta unidad de representaciones culturales las demás comunidades rurales del municipio? En las fiestas de cada uno de los pueblos puede observarse su vinculación si consideramos que cada fecha algo tiene que ver con el trabajo agrícola. Por ejemplo, en el mes de mayo, la planta del maíz tiene un tamaño en que necesita de lluvia, se trata ahora de lluvias benignas ya no para la tierra sino para la planta. En este mes se realiza la fiesta de la comunidad de Allende, dedicada a San Isidro Labrador, imagen agrícola en la concepción cristiana.

Los actos de esta fiesta rompen con la estructura que describimos arriba, pues el primer día de la fiesta se ponen en movimiento una serie de símbolos agrícolas. En la mañana se reúnen en el atrio de la iglesia de Allende varias yuntas adornadas con listones de colores. Llega la imagen de San Martín Obispo del barrio de San Martín Caballero²⁰, lo peculiar es que no la cargan los delegados adultos sino los topiles, es decir, los niños cargueros. En la iglesia de Allende los

¹⁸ Este elemento nos hace pensar que en el centro de la fascinación religiosa popular de los otomíes se encuentran las fuerzas calientes y las frías que se manifiestan en el fuego y el agua, lo que podemos decir es la manifestación de las deidades El Padre Viejo y La Madre Vieja. De la confluencia de ambos elementos se genera la vida y el ejemplo más característico de esta situación se observa en el mito del nacimiento del Niño Dios que se da a través de la unión de San Martín y la Virgen de la Candelaria, hermana de San Juan Bautista en el imaginario de los pueblos.

¹⁹ En el apartado de la descripción de una fiesta tradicional dijimos que la fiesta de San Martín se hacía en enero, esto es cierto, pero la fiesta más antigua a San Martín se hizo siempre en noviembre, y la de enero es una fiesta que los feligreses quisieron hacer para festejarle el año nuevo a San Martín.

²⁰ Es importante resaltar que San Martín Obispo es una imagen más pequeña que la de San Martín Caballero y se encuentra también en la misma capilla. San Martín Obispo es la única vez que sale de la capilla y siempre es cargada por niños topiles.

delegados les dan la bienvenida y nos disponemos a salir en procesión a un cerro que lleva el nombre de La Concepción. En la subida del cerro las yuntas lo hacen de manera dificultosa. En la parte superior del cerro existe un grupo de árboles que en las raíces tienen las marcas de una construcción de piedra que parecen ser los restos de una pirámide. Dice un señor que son pirámides que los aztecas pusieron en el lugar, en todo caso se muestra la antigüedad de la construcción. En 1957 Ángel María Garibay decía que cerca de San Martín había un cerro en el que se encuentra una ermita dedicada a La Concepción de María y que “primitivamente en alguna caverna del mismo debió estar el adoratorio de Makamé, pues es muy probable que las pirámides sagradas que están en las inmediaciones de dicho cerro hayan estado consagradas a esta deidad” (1957:215), opinión que nos hace pensar que efectivamente se trataba de una antigua pirámide. El hecho de la activa participación de los niños en el ascenso a este cerro es enigmático, pero nos recuerda que en la antigüedad “los ritos más característicos celebrados en los cerros eran los sacrificios de niños. Estos eran la representación de los tlaloque, los pequeños servidores del Dios de la lluvia que vivía en los cerros, pero también tenían una relación mágica con las milpas” (Broda, 1997:65).

En la tradición antigua los cerros se concebían como vasos de agua o casas llenas de agua que contenían el agua subterránea que llenaban el espacio de abajo (Broda; 1997:53), cuestión que vincula el culto a San Isidro Labrador en el cerro con una ceremonia pluvial. En la misa el sacerdote reitera la necesidad de la lluvia “para las milpas ya crecidas” y pide permiso a Dios y a San Isidro para que “realicemos la misa sin mojarnos, retarda un poquito tu lluvia, todavía nos acordamos de la empapada que nos diste el año pasado”. Después, bajamos al pueblo y la fiesta retoma una estructura similar a las demás festividades. Sin duda esta diferencia es significativa, pues muestra claramente elementos simbólicos relacionados con la lluvia y el trabajo agrícola. Pero, además, incorpora otro elemento al discurso espacial de los pueblos rurales, pues la centralidad de los

cerros²¹ se convierte en parte de las prácticas urbanas emergentes, si bien las marcas simbólicas siguen expresándose en lo religioso.

Otra festividad relacionada con el ciclo agrícola es la del Señor de la Caña. Su fiesta se realiza en agosto y es el tiempo de los elotes. El Señor de la Caña es una imagen de Cristo que carga una caña de maíz. En esta celebración se reparten muchas cañas de maíz y la gente festeja con ellas. Indica de alguna manera el periodo de los primeros cortes, el punto en el que el producto agrícola ya es comestible. Se trata también del periodo de los elotes.

Los significados agrícolas se observan en el sistema de fiestas de todos los pueblos del municipio. Los santos dividen el tiempo del trabajo agrícola y las fiestas de cada uno de ellos se constituyen como parte esencial de la cosmovisión vinculada a las prácticas de correspondencias. No obstante, cabe la pregunta sobre la incidencia de estas fiestas en la totalidad de los miembros de las comunidades. La participación en las creencias colectivas no es generalizable a la totalidad de los individuos, por el contrario, la participación es polisémica. En muchos casos se ve participar a gente que no siembra la tierra, entonces ¿por qué participa, cuál es el sentido y el significado de la fiesta para estos individuos? Se trata de un sentido distinto al descrito anteriormente, un significado político que pretende posicionar a los pueblos rurales en la arena política de un municipio que se metropoliza.

3.4.2. El significado político de la fiesta, la agricultura y la tenencia comunal de la tierra

Con el derecho a la ciudad se hace referencia al goce de los beneficios que ésta distribuye a los residentes, y la manera cómo los grupos sociales los negocian entre sí. Entre los beneficios de la ciudad se encuentran los servicios públicos, la seguridad, la infraestructura, las vialidades, la oferta de diversión, etcétera, todos ellos bienes que la ciudad provee. Si bien estos bienes son demandados por los

²¹ Los cerros son puntos de apropiación del espacio más nítidos con los grupos de curanderos que habitan en la región. De igual forma se puede ver de manera menos fragmentada la cosmovisión mesoamericana en estos grupos (González Ortiz, 2002).

diferentes grupos sociales del municipio, otra demanda que está en la mesa de las negociaciones es el derecho a la diferencia cultural, por lo que en un contexto de aglomeración urbana, “la fiesta se ha vuelto cada vez más necesaria como el mecanismo para establecer la pertenencia” (Nivón; 1998:218).

Lo que se quiere mostrar en este apartado es la contribución de la cultura nativa de origen otomíe al nuevo proceso cultural urbano. En tal sentido, lejos de sostener la hipótesis de la aculturación (Aguirre Beltrán, 1987) (influencias recíprocas que terminan fusionadas y de su interacción surge una cultura nueva y distinta que se alimenta de dos matrices culturales) y la de la erosión cultural (Redfield, 1941) (el cambio de cultura del grupo rural y su transformación cultural dada la predominancia de lo criollo primero y lo urbano después), este trabajo se inscribe en la hipótesis que afirma que ante el crecimiento de la ciudad de México (específicamente en el poniente de la misma), las comunidades rurales del lugar solidifican su estructura de significado y orientan sus prácticas rituales y sus creencias (recursos culturales) como una medida de resistencia emergente para la negociación política; y de esta manera forjan un nuevo capítulo en el proceso histórico local.

En este contexto se observa una suerte de reorganización de la memoria colectiva (Nivón; 1998:219) que deriva en la intensificación festiva para marcar el territorio y definir la identidad propia ante los recién llegados. Podemos decir que al sentido religioso de la fiesta se incorpora otra intencionalidad, la de marcar la pertenencia y delinear los rasgos de la negociación política contemporánea con base en las prácticas rituales festivas que, por otro lado, encuentran correspondencia temporal con las prácticas agrícolas, como se anotó arriba.

Desde que los inmigrantes llegaron al lugar, la tierra se ha revalorizado y ha tomado la forma de uso residencial fundamentalmente. Si bien los colonos populares la valorizan en una cantidad de tiempo mucho mayor que los fraccionamientos residenciales para sectores medios y altos, en ambos casos la tierra cede su uso agrícola por el de vivienda. Esto es importante considerarlo ya que no sólo el cambio de uso del suelo se realiza con los grupos sociales que llegan, sino influye también en los originarios habitantes agricultores de sus

pequeñas parcelas. De tal manera que ante el crecimiento de la ciudad la tierra se convierte poco a poco, como decía Kautsky ya desde finales del siglo XIX, más en un espacio para construir una casa que en una parcela de cultivo agrícola (1978:178)²².

Así, con el paso del tiempo muchas de las tierras que se destinaban al uso agrícola han pasado a formar parte del uso habitacional, lo que en buena medida ha mermado a gran número de los antiguos agricultores y los ha obligado a incorporarse al mercado de trabajo urbano. Sin embargo, en muchas parcelas el cultivo se sigue realizando. Arriba se dijo que buena parte de la cosmovisión de los pueblos tradicionales se fincaba en el hecho de que se seguía un ciclo agrícola de temporal dividido en los periodos de secas y de lluvias. Se presentó a los pueblos tradicionales como un conjunto social en el que tanto cultura como actividad agrícola embonaban para configurar una forma cultural colectiva sin grandes tensiones. Sin embargo, ahora, en el contexto de la aglomeración urbana, la actividad agrícola ya no embona en la misma medida con el universo cultural urbano emergente, aspecto que acrecienta la tensión. Es aquí donde la cultura se readapta y reorienta en el lugar, flexionándose en muchos casos como acción estratégica para defender la propia identidad.

Las primeras tierras que se vendieron fueron propiedad privada y propiedad ejidal. Se trata de tierras que pertenecían a cuatro comunidades²³ que han experimentado el cambio de uso del suelo de manera acelerada; es decir, se trata de tierras en las que sólo podemos ver grupos de casas para habitación y ya no los cultivos. Es relevante mencionar que sólo la tierra ejidal se ha vendido, mientras la comunal sigue en manos de los campesinos comuneros. Este es un dato a retener, pues la propiedad comunal se convertirá en el punto más estable (aunque muy frágil) de la negociación.

El lugar se ha transformado de manera significativa y ha incidido de forma importante en la estructura del gobierno municipal; pues ahora hay que competir por alcanzarlo, sobre todo con los habitantes urbanos. Este proceso manifiesta

²² Los bajos precios del mercado de productos agrícolas aceleran este proceso.

²³ Estas cuatro comunidades que vendieron parte de sus terrenos y donde hoy se asientan las colonias populares y los fraccionamientos residenciales, son Santiago Yancuitalpan, San Bartolomé Coatepec, San Cristóbal Texcalucan y Santa María Magdalena Chichicarpa.

una pérdida del poder interno para los que son originarios del lugar, pero lejos de expresarse como una situación que erosiona a la cultura tradicional local, los hechos etnográficos contemporáneos parecen sugerir que más bien la solidifica. En este sentido, se puede afirmar que los significados culturales de las fiestas se han transformado, ahora sus contenidos simbólicos no sólo son agrícolas sino también políticos.

Tomemos un ejemplo: cuando la administración del periodo 2000 - 2003 del Ayuntamiento intentó suprimir las fiestas patronales en el lugar, argumentando que se trataba de “vicios y costumbres” que se tenían que abandonar porque obstaculizaba las escasas vialidades del lugar, las fiestas no sólo se siguieron celebrando sino su fuerza y presencia se hicieron más patentes; el gasto que se invirtió en ellas se acrecentó de manera significativa. El comentario de un vecino lo indica de manera clara cuando dice: “yo creo que el gobierno nos hizo un favor, porque ya se estaba olvidando la gente; mira ahora, nomás el gobierno prohíbe y ve que fiesta tan bonita, ve a los niños, se divierten”. El comentario ilustra la resistencia de una cultura tradicional que responde a una actitud negativa y arbitraria del gobierno, que pretende moldear una ciudadanía homogénea. De esa manera, lejos de entender la ciudadanía al estilo de un Estado Nacional moderno, este ejemplo muestra que ser ciudadano “no tiene que ver sólo con los derechos reconocidos por los aparatos estatales, sino también con las prácticas sociales y culturales que dan sentido de pertenencia” (García Canclini, 1995:19).

Se muestra a la vez la potencia que está en la base del pueblo, esa potencia subterránea, para utilizar la expresión de Mafessoli (1991:97), que no se deja domesticar ni “rigidificar”²⁴ por las propuestas y proyectos de sociedad que vienen desde la estructura del gobierno. Las prácticas culturales de los habitantes originarios del lugar son una manifestación orientada por creencias y costumbres que se activan como demandas políticas en las coyunturas de peligro para los propios intereses o que atentan contra las identidades culturales. Dichas prácticas contienen una orientación cultural “normalizada” hasta que son afectadas o amenazadas, entonces se convierten en manifestaciones políticas que expresan

²⁴ El término rigidificar es de Mafessoli y expresa el hecho de que la sociedad no responde afirmativamente ni en consenso a la rígida propuesta del Estado por homogeneizar la cultura ciudadana.

“formas heterogéneas de pertenencia pero contrarias a la noción jurídica de ciudadanía que los gobiernos intentan delimitar” (García Canclini; 1995:32).

Otra intervención del nuevo Ayuntamiento en la dinámica de los pueblos originarios es la pretensión del cobro del impuesto predial, cuestión que no se ha generalizado a la totalidad del municipio²⁵, y específicamente a los comuneros, dada la tenencia comunal de la tierra, imposibilita cobrar impuestos a personas jurídicas que no sean individuos sino comunidades. La tenencia comunal de la tierra se convierte entonces en un factor clave para la lucha política de los pueblos originarios del lugar. La tenencia comunal se erige como patrimonio exclusivo de los pueblos tradicionales, al tiempo que se constituye como una trinchera para la defensa contra las intenciones del cobro fiscal municipal.

Por otro lado, la tenencia comunal de la tierra es una condición que se usa para obligar al Ayuntamiento a desarrollar y hacer obra urbana en los pueblos tradicionales. En las asambleas de comuneros la postura no es la de no pagar impuestos, sino pagar sólo si éstos se traducen en beneficios de obra en sus comunidades. Es decir, el Ayuntamiento quiere cobrar impuesto predial y los comuneros quieren pagarlos sólo si estos se traducen en obras urbanas en sus propios espacios, es decir, sólo si se ven beneficiados por la ciudad.

En este contexto, estamos en presencia de una novedosa ciudadanía cultural, cuando un grupo social demanda el derecho a ser diferente (Rosaldo; 1994:67) y no ve en el proyecto vertical de ciudadanía que propone el gobierno la única alternativa de vida. Por otro lado, presenciamos a un nuevo Ayuntamiento que pretende homogeneizar a los ciudadanos con una serie de valores comunes basados en la ciudadanía jurídica formal, la cual, en la perspectiva del Ayuntamiento (y pese a que los grupos son distintos culturalmente y tienen distintas maneras de entender y adscribirse a la ciudadanía) “todos tienen los mismos derechos y las mismas obligaciones” (Villoro; 1999:99).

Los pueblos de tradición rural del lugar plantean un proyecto distinto de sociedad urbana, donde la tenencia comunal de la tierra y la fiesta a los santos patronos son claves para delinear este tipo de ciudadanía cultural que ellos

²⁵ Decimos a todo el municipio dado que muchas colonias populares no pagan impuesto predial por no tener legalizada la tenencia de la tierra, por lo que no se puede cobrar dicho impuesto a los no propietarios.

demandan y proponen. Ante esta situación no sólo se plantea el derecho a la igualdad sino también a la diferencia, cuestión que no es posible, siguiendo en su reflexión a Alain Touraine (1999:77), en un gobierno y una sociedad que se identifican con valores universales, como de alguna manera lo hacen las disposiciones del Ayuntamiento moderno.

Una demanda de los pueblos nativos de Huixquilucan es el derecho a realizar sus fiestas a los santos patronos de las diferentes comunidades territoriales. Ante esta situación se puede preguntar ¿dónde se encuentra el origen de esta demanda, es decir, por qué se trata de una práctica festiva de sumo interés y significado para las comunidades nativas del lugar? Ya se dijo que una respuesta son los significados agrícolas, pero fundamentalmente se trata de respuestas colectivas ante la aglomeración urbana²⁶.

Ante tal situación, los nativos del lugar se ven en la imperiosa necesidad de crear una categoría social que los identifique y fortifique ante los otros, cuestión por la que las prácticas sociales y culturales se intensifican en contextos donde existe una aglomeración de grupos distintos. Las fiestas, las prácticas agrícolas y la aglutinación que implica la tenencia comunal de la tierra se convierten en insumos necesarios para negociar el espacio urbano.

3.5. La construcción de categorías sociales para negociar el espacio urbano; el retorno a la agricultura

¿Si la agricultura ya no es una práctica de trabajo que garantice la subsistencia de los nativos del lugar, qué papel juega en la actualidad?; ¿por qué, pese a que los nativos son conscientes de que la agricultura no es más la actividad principal, la siguen practicando? Lo anterior se vincula con un comentario significativo que un anciano del lugar refería cuando decía que “yo ya di la tierra a mis hijos, deben tener un lugar para hacer su casita, pero yo no sé por qué la siguen sembrando, si

²⁶ La intensidad de la demanda cultural ante un gobierno con pretensiones estrictamente civiles se ve acrecentada por el hecho de la llegada de los inmigrantes urbanos al lugar, pues el peligro de perder la tierra se manifiesta a cada instante, sobre todo cuando el Ayuntamiento ha dado muestras de cancelar todo tipo de fiesta patronal por considerarlas producto de los “vicios y costumbres”, y de alentar la venta de las tierras, hasta ahora ejidales, a través del convencimiento a los campesinos, a empresas de bienes raíces que, en voz y aspiración del actual gobierno municipal, traería beneficios a la población pues aumentaría el empleo para los originarios del lugar, a la vez que la hacienda pública municipal engordaría.

ya hacía tiempo que eso casi no se hacía”. Si bien el “casi” del argumento anterior es relativo, pues indica que la agricultura siempre se ha practicado en el lugar, su importancia reside en el hecho de que el anciano calcula que ha aumentado la práctica agrícola, lo que además le sorprende y (mencionemos lo que en palabras de la entrevista grabada y en su transcripción no se capta) le causa una emoción gratificante.

Una respuesta a este nuevo impulso de la práctica agrícola puede explicarse como una reacción de los habitantes del lugar ante el proceso de aglomeración urbana, es decir, la llegada de los forasteros al lugar ocasiona reacciones de los nativos, y una de ellas es el retorno a la agricultura. La llegada de los forasteros hace más débil la seguridad de la posesión de la tierra, aspecto por lo que se debe justificar la pertenencia a ella y la seguridad de su futura y permanente posesión. Esto se logra mediante la creación de una categoría social que vincula a los habitantes del lugar con el suelo de origen y justifica la tenencia peculiar de la tierra. Dicha categoría social puede manifestarse de muchas maneras, pero una de ellas es la de campesinos, la de agricultores, la de sembradores de maíz, la de comuneros, etcétera, siendo lo de mayor importancia el hecho de establecer una categoría que los diferencia de los recién llegados. La creación de estas categorías sociales construye los bordes de los mundos sociales, crean una identificación frente a los extraños. Estas categorías sociales describen formas de ser y prácticas cotidianas que los diferencian de los demás, se marca con eso un mundo social propio y con ello, la diferencia frente a los mundos extraños y diferentes.

El impulso de la actividad agrícola trata de establecer y conformar una categoría social con intenciones que rebasan los fines agrícolas; se trata, en última instancia de un recurso político para justificar la presencia en el territorio y hacerles ver a los recién llegados (y a las autoridades municipales que poco tienen que ver con las parcelas de cultivo), que la presencia de ellos es inalterable. La práctica agrícola es, entre otras prácticas sociales y culturales, un recurso político para llevar a cabo una especie de “política de la presencia” cuyo fin es mantener y perpetuar la propiedad comunal de la tierra.

Lo anterior se observó en la asamblea comunal que se realizó el 18 de agosto del 2001, donde se reunieron con distintas autoridades estatales y municipales los representantes de los tres núcleos de comuneros; San Francisco Ayotusco, Santa Cruz Ayotusco y Huixquilucan (los barrios de San Martín y San Juan) para exigir a las autoridades tomar cartas en el asunto ante la venta ilegal de terrenos, de tal manera que las autoridades se comprometieron “a realizar una actividad investigadora y persecutoria de los delitos cometidos por las ventas ilegales, lotificaciones y fraccionamientos de los terrenos del régimen comunal, de las poblaciones aquí presentes” (*Nada personal*; 1ª quincena de agosto de 2001). Al mismo tiempo, en la misma asamblea se planteó la necesidad de urbanizar la zona rural e incorporar a los pueblos en la dinámica urbana. Este planteamiento es de suma importancia, pues los comuneros lo plantearon como la única salida al pago de impuesto predial que el Ayuntamiento quería imponer.

Los pueblos rurales están conformando un discurso social urbano emergente. El punto central quizás se encuentra en relativizar las categorías de lo rural y lo urbano. Esto se observa sobre todo cuando se intensifican prácticas sociales con la intencionalidad de crear categorías que hagan más fácil la negociación política por el espacio urbano. No es gratuito que los comuneros de las tres porciones se unan para exigir dotación de servicios públicos urbanos a sus respectivas comunidades. Esta es una expresión del derecho a la ciudad en donde la calidad de vida es considerada una demanda central. De esta forma, el discurso urbano de los pueblos rurales se ancla en formas tradicionales de acción, como son la agricultura y el sistema de fiestas o correspondencias, para construir un discurso urbano que los diferencia frente a los otros vecinos.

3.6. Cultura y política; la construcción del discurso urbano de los pueblos tradicionales

La propiedad comunal en el municipio incluye a nueve comunidades originarias del lugar. Cada una de ellas posee un santo patrón que las distingue entre sí y asigna una pertenencia territorial distintiva. Sin embargo, el participar de la tenencia

comunal de la tierra las relaciona y vincula a todas ellas en un orden más extenso. Esto último se ve reforzado todavía más por los compromisos recíprocos que derivan de las fiestas. Quizás lo más importante de las correspondencias sea que marcan una malla de poder social extensiva a las comunidades rurales. La unión de ellas se proyecta como una frontera, bordes sociales que ilustran la pertenencia a un sector de la sociedad de Huixquilucan; los pueblos rurales.

La condición social de poseer la tierra en propiedad comunal y las prácticas económicas y culturales como son la agricultura y las fiestas patronales le imprimen al territorio una centralidad urbana con tintes y texturas sacralizadas. Pero los tres factores conforman un sentimiento de unidad, un lazo primordial que se sustenta en participar de las mismas creencias. Las distintas comunidades son vistas como correspondencias de visitas recíprocas en ocasión de la fiesta. Los agricultores se juntan porque poseen la tierra comunal. Eso da un sentido de unidad y fortaleza considerable para negociar el espacio urbano.

La reiteración de los actos festivos y el trabajo agrícola año con año, muestra que estamos en presencia de una sociedad tradicional, pues la tradición significa tiempo y de alguna manera está ligada al pasado y al pasado se le otorga una poderosa influencia sobre el presente (Giddens; 1997:83). Al mismo tiempo, es menester señalar que la tradición también significa una ritualización del espacio considerado propio, de ahí que la ciudad desde los pueblos encuentra puntos territoriales de textura sagrada.

Las prácticas culturales tradicionales se manifiestan de manera reiterada. Ponen al tiempo y al espacio en forma circular al reiterar las prácticas culturales año con año y en los mismos espacios sacros. Sin embargo, en el contexto de la actual conurbación, la tradición cultural toma hoy un cariz más intenso, expresión manifiesta de una intencionalidad orientada a la negociación política por el territorio. Se trata de una simulación religiosa, aunque con significados sacros, que apunta a conseguir fines políticos. Los símbolos religiosos son usados con propósitos políticos bien definidos. Se trata de la polivalencia del símbolo cultural, ahora usado instrumentalmente como arma política para conseguir fines acordes con los intereses del grupo (Cohen; 1969).

En situaciones en las que los desplazamientos de grupos han conformado nuevos asentamientos humanos en regiones ya habitadas (de tradición indígena en este caso), las prácticas culturales manifiestan, además de su simbología originalmente religiosa, una connotación política. En la medida que toda práctica se realiza con la intención de lanzar un mensaje a los otros, se politiza. Las intenciones de dichas prácticas pueden mantener el significado religioso original, pero ahora con una intencionalidad agregada, con un sentido político que se orienta para mantener y marcar la presencia en un contexto en donde las pretensiones se dirigen a la paulatina metropolización. Política y cultura se mezclan en el discurso metropolitano de los pueblos rurales. En toda manifestación se mezcla lo sacro con lo político. Esta es una manifestación de la metropolitización.

Estas manifestaciones no son exclusivas para Huixquilucan sino se manifiestan en casi la totalidad de los pueblos en proceso de conurbación del sur de la ciudad de México. Por ejemplo, la religiosidad popular es definida como un instrumento que delinea la identidad y forja la propia cultura ciudadana desde las estructuras del pueblo (Portal; 1997). Otro ejemplo que ilustra esta hipótesis es la de Scott Robinson cuando observa que en algunos pueblos de las delegaciones de Álvaro Obregón, Cuajimalpa y La Magdalena Contreras “las elecciones para consejeros ciudadanos... del 12 de noviembre de 1995 produjeron dos resultados insólitos: a) la mayoría de los candidatos nativos postulados al cargo en su respectiva área vecinal habían sido o mayordomos de alguna fiesta o autoridades menores de su pueblo y b) hubo mucho más votación, menos abstención, en las áreas vecinales de los poblados de la periferia en contraste con sus vecinos de las colonias urbanas de abajo” (1999:35). De la misma manera, un factor que desencadenó la participación política en otro contexto urbano fue la iniciativa de organización política de los campesinos de Tepoztlán ante las intenciones gubernamentales y empresariales de poner un campo de golf en sus tierras (Quero; 2001). El caso de los campesinos de San Salvador Atenco, en el municipio de Texcoco, ante la disyuntiva del aeropuerto en el año 2002 es otro ejemplo de este síndrome.

En estos casos, más que hablar sobre procesos de aculturación (Aguirre Beltrán, 1987) o de erosión cultural (Redfield, 1941), es más fructífera la orientación de ver en la producción cultural, en el reinventarse culturalmente, que ellos realizan un rasgo creativo para la conformación y la constitución de una cultura diversa. Así, lejos de sostener que estos grupos son meros receptores pasivos de la cultura urbana, se afirma lo contrario, pues con sus prácticas cotidianas y ceremoniales contribuyen a la configuración de una forma cultural urbana híbrida y emergente que a su vez delinea formas de adscripción, pertenencia y territorialización.

Se puede formular la necesidad de repensar las orientaciones clásicas del cambio cultural (en el que los pueblos nativos se ven desgarrados de su acervo cultural) y ver la manera cómo ellos influyen y contribuyen a la conformación de una cultura urbana y diversa en la frontera que deriva de las relaciones entre los nativos y los nuevos vecindados. De ahí que más que hablar de fusión cultural (el proceso de aculturación) o la adaptación cultural (el proceso de erosión cultural), se puede acuñar la categoría de yuxtaposición cultural, la cual manifiesta un encimamiento de rasgos que se observan con distintas intencionalidades en las mismas prácticas sociales realizadas. Esto se ilustra en las fiestas religiosas cuando no sólo expresan el sentido religioso que las motiva, sino incorporan y enciman un sentido político destinado a salvaguardar el patrimonio que se siente inseguro. Además, esta idea se extiende a las prácticas del trabajo agrícola que responden no sólo a conseguir un producto alimenticio, sino fundamentalmente a la creación de una categoría social que diferencie y marque una frontera con los recién llegados, es decir, hacer explícito un borde social que separa a los de adentro de los de afuera. Así, en una misma práctica económica o cultural se yuxtaponen o enciman dos intencionalidades a la vez.

Se propone así poner a prueba la mirada en la yuxtaposición cultural en casos fronterizos como el Huixquilucan de hoy. Los grupos indígenas, o pueblos rurales, poseen una versatilidad para crear a cada instante categorías sociales para enfrentar el proceso de urbanización de sus tierras. Esta versatilidad es una herencia de los grupos rurales, pues es gracias a ella que las creencias

prehispánicas persisten en la actualidad²⁷, pues fueron practicadas en la clandestinidad, pero sobre todo, simulando el culto religioso cristiano. La tradición en este sentido se sustenta en lo más profundo de las relaciones sociales, su fuente se concentra en la memoria colectiva. Se activa en situaciones de conflicto donde lo propio se siente amenazado, cuestión por la que los rasgos culturales que se manifiestan en distintas prácticas rituales y festivas pueden derivar en su politización en los contextos dinámicos de hoy.

En Huixquilucan, la condición que impone la tenencia comunal de la tierra, la práctica económica de la agricultura y las prácticas culturales de las fiestas y correspondencias rituales de los santos se convierten en los principales emblemas que ayudan a la conformación de una categoría. En sus prácticas se observa el posicionamiento de este grupo para negociar el espacio urbano y forjar el proyecto social propio. El discurso urbano de los pueblos rurales pone en el centro de la discusión la relación de lo urbano y lo rural, pero también son factores centrales las lecturas y las adscripciones ciudadanas desde el pueblo y el derecho a la ciudad desde los principios primordiales, apegos fundamentales para proyectar un sentimiento de unidad colectiva extensa a las comunidades rurales del municipio.

En este tenor se puede preguntar sobre los discursos urbanos que los otros grupos que viven en el municipio proyectan, es decir, los de los colonos populares y los habitantes de los fraccionamientos residenciales. Eso será la materia de los siguientes apartados.

²⁷ No se quiere afirmar que existen sin ninguna transformación, sin duda en el reinventarse a cada instante culturalmente, se proyectan formas culturales diferentes a las anteriores. Sin embargo, subsisten en la actualidad una serie de rasgos que pueden ser interpretados a la luz de los escritos del siglo XVI, especialmente los escritos de Fray Bernardino de Sahagún (1999).

4. LOS ASENTAMIENTOS HUMANOS POPULARES

Las observaciones que desde 1844 y 1845 hiciera Friedrich Engels (1974) sobre la situación dramáticamente precaria de la clase obrera en Inglaterra, ilustran que los asentamientos pobres han sido una constante de la sociedad capitalista en sus formas espaciales de organización, específicamente la ciudad. “Engels afirma de manera muy clara que la densidad urbana confiere a las relaciones sociales la huella de la indiferencia, del aislamiento y del conflicto. En los orígenes de las miserables condiciones de vida, de la lucha cruel y del caos social que caracterizan la vida de la gran ciudad se encuentra la división entre burguesía y proletariado, la división entre los que poseen y los que no poseen los medios de subsistencia y de producción, la división entre los que dominan y los que obedecen” (Bettin, 1982:47-48). Las relaciones que ilustra Engels desde el siglo XIX muestran ya la existencia de lo marginal, es decir, de lo que está en los márgenes de lo visible. Los pobres son sin duda un fenómeno universal y siempre presente en la historia pero cobran relevancia en la sociedad moderna en la medida que se manifiesta en las formas específicas de apropiación del territorio urbano.

Sin duda las precarias y austeras condiciones de vida de los obreros que Engels miró en la emblemática ciudad industrial de Manchester hacia la mitad del siglo XIX, son muy diferentes a las de los asentamientos humanos que nacieron en el siglo XX. No obstante, una característica que los une es la precariedad y la pobreza con la que viven. Ya en la segunda mitad del siglo XX estos asentamientos tendrán la característica de sostenerse en acciones de toma de terrenos, periféricos a los centros urbanos de las ciudades, por parte de vecinos sin vivienda. Este movimiento del centro a la periferia está documentado para varias ciudades modernas del mundo, el mismo Chombart de Lauwe reiteraba en 1962¹ que “hemos insistido en el hecho de que los hombres rurales vienen a la

¹ Es de notar al mismo tiempo que desde ese año Chombart de Lauwe vislumbraba la diversidad de asentamientos humanos en la metrópoli, lo que lo llevó a preguntarse desde esos años sobre los apegos sociales que estaban en formación y las formas cómo cambiarían las estructuras y las orientaciones de las instituciones sociales de la ciudad: “Los extrarradios, las parcelaciones, las ciudades satélites, los arrabales, las nuevas ciudades, los grandes conjuntos, los nuevos barrios, son unos centros de soldadura social cuyo significado aun no hemos comprendido en su totalidad. ¿Asistimos realmente al nacimiento de una sociedad nueva, a una especie de mutación, o se trata simplemente de una crisis de crecimiento que será resuelta más o menos rápidamente?” (1976:19-20).

ciudad para buscar lo que es más urbano y, para ello, se dirigen hacia el centro, de donde emigran a continuación hacia la periferia" (1976:25). De esta manera los asentamientos humanos de las ciudades modernas parecen tener un vínculo con los procesos de migración que van del campo a la ciudad y posteriormente de la ciudad central a la ciudad periférica. Este es el caso de las colonias populares del municipio de Huixquilucan. Se trata de urbanitas que llegaron del centro de la ciudad a la periferia poniente, precedidos por un desplazamiento anterior que los llevó de un lugar rural, del interior del país, a la metrópoli central.

Por otro lado, una idea central de Chombart de Lauwe estriba en la relación entre la familia y el entorno o medio donde se habita o reside. "El pequeño barrio de residencia es el lugar en el que (se) han adquirido un determinado número de costumbres relacionadas con su vida familiar, donde tiene algunos amigos, donde conoce principalmente a los comerciantes y a los vecinos con los cuales tiene intercambios de servicios, donde se encuentra el cine al que va regularmente" (1976:37). De ahí que el barrio sea un aspecto central de socialización que explica en buena medida las acciones de los actores sociales en la construcción cotidiana de su singularidad social.

Los asentamientos populares urbanos son enclaves humanos contruidos con creatividad por sujetos sociales innovadores, capaces de hacer lo inesperado en el marco de "ser parte de eso que desafortunadamente llamamos los pobres urbanos, también de lo que conocemos como sectores populares urbanos; otras veces, los migrantes" (Hiernaux, Lindón y Noyola, 2000:20). Los asentamientos populares se pueden definir como masas de población que obtienen un lote a precios por debajo de los establecidos por el mercado inmobiliario metropolitano (Iracheta, 2000:170), mediante una serie de acciones colectivas que se orientan fundamentalmente por la obtención de suelo para vivienda. Esta orientación requiere alcanzar legitimidad política, la cual se basa en una movilización social realizada por sectores sociales pobres, sostenida por un liderazgo que ofrece la provisión de tierras, viviendas y servicios públicos (Castells; 1986:245). De esta manera, colonia popular refiere a espacios urbanos ocupados de cualquier forma

mediante movilizaciones que buscan posteriormente legalizaciones del suelo por parte del Estado².

Si bien ese es el fin último de las acciones colectivas urbano populares, en ellas se pueden ver diferentes sentidos que los actores sociales asignan a sus acciones. Retomando la reflexión que Eduardo Nivón hace sobre otro aspecto de la vida social urbana³, se puede afirmar que las acciones colectivas “representan escenarios colmados de elementos simbólicos que permiten reconstruir a la sociedad a través de la movilización de los recursos simbólicos de los actores” (1998:61). Así, las acciones de los grupos populares llevan la marca de sus usuarios, cada acción colectiva de dicho grupo imprime la retórica popular urbana. Esta retórica se ve en las acciones de apropiación del espacio urbano, en sus demandas y en sus logros, en las texturas de los discursos colectivos para ganar posiciones y conseguir del otro lo que por sí mismos no pueden proveerse.

Este capítulo se adentra en las formas culturales que los colonos populares construyen de sí mismos. Los discursos urbanos que generan para proyectar una imagen a los demás grupos. Si bien buena parte de las acciones colectivas de los habitantes urbanos populares se ven limitadas por la condición de pobreza en la que viven, se considera esta condición como una forma utilizable para las demandas sociales y exigir el derecho a la ciudad o a los servicios públicos. De ahí que este sector de la sociedad, en cada acción social, proyecte una forma singular de urbanización. Las formas organizacionales son, entonces, formas de gestión popular de los servicios urbanos (Bassols, 1990:47) factor clave para explicar las formas culturales de los colonos populares de las periferias metropolitanas.

² Una definición de las colonias populares parte de una diferencia entre “ciudad perdida” y colonia popular. Desde el punto de vista de este trabajo la diferenciación es irrelevante en la medida que las acciones colectivas son las que le dan el carácter de popular, estando dentro de la lógica urbano popular la toma de tierras, la construcción de las ciudades urbanas irregulares como un paso previo a la legalización y provisión de los servicios públicos. Cito a continuación la definición que no se comparte en este trabajo: “La ciudad perdida se singulariza porque la tierra se posee sin el reconocimiento oficial y por tanto no se paga impuesto predial; pero tampoco se cuenta con los servicios públicos que el gobierno ciudadano ofrece, como el pavimento de las calles, drenaje, agua potable a domicilio, energía eléctrica para el alumbrado público y doméstico, etcétera. Las colonias populares, en cambio, se caracterizan por su situación legal, lo que conlleva el pago de impuestos, la recepción de los servicios públicos y una forma diferente de vida” (Aguilar Medina, 1996).

³ La reflexión de Eduardo Nivón versa sobre la cultura urbana y los movimientos sociales. Para él el movimiento social se nutre de la acción colectiva y los propios elementos simbólicos de los actores involucrados.

4.1. Las colonias populares en Huixquilucan

Las colonias populares en el municipio de Huixquilucan son catorce⁴. Se han asentado en estos terrenos a través de dos modalidades; la compra de suelo a ejidatarios del lugar o la toma ilegal de las tierras a través de las prácticas denominadas de paracaidismo.

Como se dijo arriba, en la mayor parte de los casos de las colonias populares de Huixquilucan están conformadas por un segundo desplazamiento que venía de la zona central de la ciudad de México⁵. Es decir, se trata de asentamientos que se formaron por un segundo desplazamiento que fue del centro a la periferia, antecedido por un primer desplazamiento que venía de las zonas rurales del interior del país a la ciudad central⁶.

La primera colonia popular del lugar, San Fernando, inició su colonización periférica poniente en la década de los cincuenta. Las dos últimas, que inician su colonización periférica a finales de la década de los ochenta, son Las Canteras y El Pedregal. En el espacio físico de estas últimas pueden verse las marcas de una urbanización poco consolidada y la consolidación de la primera. San Fernando se muestra como una colonia popular con infraestructura urbana sólida, mientras Las Canteras y El Pedregal muestran lo contrario.

De esta manera, mientras una colonia se muestra como un asentamiento urbano con avenidas asfaltadas, tomas de agua conectadas directamente a las casas, innumerables y pequeños comercios que surten a la población de bienes de consumo al menudeo, casas construidas con materiales sólidos y duraderos y un equipamiento urbano relativamente consolidado, las otras dos muestran casas de cartón, las calles sin pavimentación, carencia de drenaje, falta de establecimientos comerciales que obligan a la gente a desplazarse fuera del lugar para surtirse de bienes de consumo y un equipamiento urbano deficitario.

⁴ Sus nombres son Constituyentes de 1917, Federal Burocrática, Jesús del Monte, Loma del Carmen, Montón Cuarteles, El Olivo, Palo Solo, Pirules, La Retama, San Fernando, Tierra y Libertad, La Unidad, Las Canteras y El Pedregal. Ver mapa 17 del anexo.

⁵ Por zona central referimos al primer cuadro de la ciudad y los dos anillos periféricos de la misma que se conforma por la continuidad del tejido urbano. Por otro lado, la periferia es la zona en que el tejido urbano termina.

⁶ El primer desplazamiento se da en los años cincuenta y sesenta, mientras el segundo desde los sesenta hasta los ochenta.

Las otras colonias, Montón Cuarteles, Tierra y Libertad, Federal Burocrática, Constituyentes de 1917, Lomas del Carmen, El Olivo, Palo Solo, Pirules, La Retama y La Unidad se forman entre las décadas de los sesenta y los setenta y se parecen más, en su aspecto físico y en cuanto a su consolidación urbana, a la colonia San Fernando. Ver mapa 17 del anexo.

El conjunto de las colonias populares no están asentadas en un territorio contiguo sino se presentan como pequeñas islas separadas unas de otras por las barrancas y los fraccionamientos residenciales, sobre todo en la parte central del municipio que corre de sur a norte. En el extremo suroriental del municipio se encuentra un conjunto de colonias populares conformado por El Olivo, La Retama y San Fernando; hacia el centro occidental otro conjunto lo conforman las colonias Tierra y Libertad, Constituyentes de 1917, Palo Solo, Pirules, Montón Cuarteles, Federal Burocrática y La Unidad, mientras que en el centro se ubican Las Canteras y El Pedregal. (Mapa 17).

Con las colonias populares del extremo poniente de la metrópoli, al igual que varios casos de conformación de la periferia de la ciudad de México, existen dos tipos de iniciativas de localización popular, aquellas en las que “no hay una tradición local que preservar, en todo caso son muchas tradiciones las que se reúnen, porque son muchos los lugares de procedencia y de anterior residencia” y las que llegan ya con un tipo de organización social previa y cierto conocimiento entre sus miembros que está precedido por alguna socialización (Lindón; 1999:94-95). En el primer caso se trata de actos voluntarios e individuales en los que participan individuos de distintas procedencias y con cargas simbólicas diversas a partir de las cuales construyen su espacio y se le asigna sentido, aunque coinciden en el objetivo de la obtención de una vivienda propia y acceso a los servicios públicos. En este caso se encuentran las colonias populares de El Pedregal y Las Canteras, es decir, aquellas colonias que se forman en la mitad de la década de los ochenta.

La totalidad de las otras colonias se construyeron mediante organizaciones de dos tipos; la primera producto de un tipo organizacional con intenciones y prácticas reiterativas de invasión de terrenos y la segunda, exclusivamente para el

caso de la colonia San Fernando, porque se trataba de vecinos conocidos que venían todos ellos de la colonia San Isidro (asentada en el corazón de Las Lomas de Chapultepec). Estas dos las he llamado iniciativas colectivas.

Para los dos casos (los de iniciativas individuales y colectivas) se trata de familias que experimentan la apropiación de un nuevo espacio e inician así un nuevo modo de vida. En este proceso se movilizan concepciones del mundo que cada familia por separado internaliza, producto de la socialización primaria y secundaria (en el sentido que Berger y Luckmann (1994) le asignan a estos conceptos). En este proceso de relocalización territorial, no exento de conflictos, se rearticula una nueva estructura de sentido. Se conforman así identidades con el lugar al tiempo que el espacio empieza a llenarse de memoria y los lugares empiezan a cargarse de sentido.

Se puede afirmar que los colonos populares de Huixquilucan llegaron al lugar mediante dos tipos de acciones y organizaciones:

- 1) Los que llegaron ya con un tipo de organización social con la intención política de adueñarse del territorio para construir la ciudad (San Fernando, Montón Cuarteles, Palo Solo, Pirules, Lomas del Carmen, Federal Burocrática, El Olivo, La Retama y Tierra y Libertad).
- 2) Los que llegaron sin ningún tipo de organización social más allá de la familia (El Pedregal y Las Canteras).

El tipo de organización orienta de distinta manera las demandas por el espacio urbano. Coloca a cada individuo con una biografía diferente. Un dato importante es considerar que los que llegaron al lugar a través de la organización lo hicieron en las décadas de mayor expansión de las periferias metropolitanas (década de los cincuenta a los setenta), mientras que los que llegaron mediante iniciativas familiares lo hacen hasta la década de los ochenta. Estas diferentes décadas marcan una diferencia importante entre los dos grupos de colonos populares, pues los primeros mantienen y conservan una actitud más ofensiva en sus demandas políticas, mientras los segundos parecen ser más pasivos y con

menores iniciativas. Esto sin duda se explica por el proceso mismo de llegar al lugar, mientras unos llegan con una biografía de participación política importante, los otros se caracterizan por la ausencia de ésta; mientras los primeros se articulan con los partidos políticos, los segundos parecen tener una actitud más desconfiada de ellos y buscar más en los canales formales del Ayuntamiento las posibles soluciones a sus demandas urbanas⁷.

No obstante, los distintos grados de organización civil que presentan, los colonos populares poseen una estructura de significado común que se sintetiza en el objetivo o el fin último de la invasión de terrenos o la compra de parcelas ejidales: conseguir vivienda en un primer momento y el acceso a servicios públicos en un segundo momento⁸. La caracterización que se presenta arriba, pese a que se trata en todo caso de diferentes grupos populares, no escapa a ese elemento en común. A través del intenso contacto cotidiano se conforma, como dice Maffesoli (1991:120), la potencia popular, en la que “el pueblo en cuanto masa tiene la responsabilidad esencial de triunfar sobre la muerte de todos los días. Cometido que exige, como cabe suponer, un esfuerzo constante y una gran economía de energías. Es precisamente esto lo que funda su nobleza”. Estos apegos ni se derivan de un parentesco más o menos definido ni por la activación de la memoria colectiva que coloca a sus miembros con un similar pasado común, por el contrario, con los colonos populares parece ser el compartir la misma condición de pobreza por un lado, y el objetivo los que une, por el otro. Estos dos factores parecen perfilarse como un apego primordial que une a los colonos populares y orienta en buena medida sus acciones.

⁷ Es notable por ejemplo que los grupos politizados se adscriban a los partidos políticos del municipio y los no politizados se constriñen a las delegaciones municipales o los comités de participación ciudadana, opciones que nacen del poder formal municipal.

⁸ El primer momento estaría caracterizado por la irregularidad y la ilegalidad del asentamiento, una vez conseguido se empieza el camino por la regularización del predio y la provisión de los servicios públicos. No obstante, este proceso es largo y requiere de mucho esfuerzo y trabajo por parte de los habitantes de las zonas populares. En esto consiste la lucha y las demandas urbanas del proyecto de ciudad que construyen los colonos populares urbanos.

4.2. “El logro” como forma de autoafirmación del colono popular

Existe una tradición de investigaciones sobre las colonias populares que enfocan su análisis en la satisfacción de las necesidades biológicas y centran la mirada en el universo doméstico, argumentando que se trata de estrategias de sobrevivencia (Sheridan; 1991). Si bien este enfoque ha dado sus frutos, “resulta lógico que la cotidianidad vaya sufriendo la continua reducción de sus dinámicas al ámbito de lo doméstico y que se le imponga una lógica instrumental en contraposición con otras esferas de la cultura y la acción social” (León; 1999:37). En este trabajo, más que centrar la atención en los hogares, se quiere tomar como eje articulador de la reflexión el ámbito de las relaciones de los distintos grupos con el entorno socioterritorial externo a ellos. De esta manera, pretende acercarse al espacio vivido en la cotidianidad y la formación y articulación creativa de la estructura de significado que delinea de alguna manera las estrategias de la negociación política por el territorio urbano que cada grupo moviliza. Interesa, más que descubrir las estrategias familiares para sobrevivir en un ambiente hostil y repleto de carencias, observar cómo éstas condiciones, al ser usadas políticamente por los colonos, contribuyen a la formación de redes y alianzas entre los sectores populares que los posicionan como sujetos políticos y culturales que entran en negociaciones continuas. En este proceso de negociación política por el territorio se descubre la contribución de dicho grupo a la cultura local urbana y se delinea el proyecto de ciudad que nace de la condición de carencia.

En las narrativas de las entrevistas realizadas en algunas colonias populares se encontraban tres aspectos interrelacionados que posicionaban a los colonos populares frente a los otros pese a las carencias. El logro se convertía en una especie de éxito y superación paulatina de las condiciones precarias, cada logro se insertaba en un sentimiento de superación que contrastaba con el pasado, siempre pensado de forma más precaria. Los desplazamientos al lugar se justificaban por tres objetivos:

° La búsqueda de un patrimonio familiar.

- ° La necesidad de liberarse del pago de renta.
- ° La búsqueda de un lugar amplio para el juego de los hijos.

Estos significados cobran mucha relevancia en la medida que se pueden extender, no sin precauciones, a otros rumbos populares de la zona metropolitana. En la reflexión de Alicia Lindón sobre el oriente de la metrópoli del Valle de México, cuyo trabajo se ha convertido en fuente de diálogo permanente con este⁹, los mismos significados fueron encontrados con los colonos populares de Valle de Chalco Solidaridad (1999). Si bien para la autora estos significados se engarzan con las intencionalidades de los desplazamientos hacia el Valle de Chalco como un argumento que justifica el acto de buscar un patrimonio propio y evitar así el pago de renta que limita la libertad.

No cabe duda que estos significados pueden ser nodales para explicar en buena parte los significados de las acciones populares, lo son más en la medida que el objetivo de conseguir vivienda es compartido por los grupos urbano populares del poniente y el oriente de la metrópoli. No obstante, en las prácticas colectivas, por lo menos en el caso de estudio del presente trabajo, estos significados son usados para posicionarse en la escena política y territorial del espacio urbano. Por ejemplo, cuando desde las estructuras de gobierno se atacaba a los colonos populares con el argumento de que querían todo con base en la gratuidad, siempre contestaron, aunque no fuera cierto, que lo que tenían nadie se los había regalado.

El logro, así, se convierte en un argumento político que los grupos populares lanzan a la arena de la negociación política cuando es necesario hacerlo. El logro se manifiesta fundamentalmente en la construcción de la infraestructura de la casa y de la calle contigua. Por otro lado, el significado del logro se vincula estrechamente con los significados del sacrificio y el sufrimiento. De la combinación de todos ellos se genera lo que se puede denominar el drama de la relocalización territorial movilizadora para conseguir objetivos. Los significados

⁹ Y fuente de inspiración también, pues su trabajo, como dice el prologuista de la obra, "se trata nada más que de una monografía urbana pero enmarcada en interpretaciones tipológicas sobre la vida cotidiana real de los habitantes y tendida hacia horizontes teóricos de largo alcance" (Juan Salvador, 1999:XV).

de estos tres elementos se movilizan para ganar posiciones en el mundo urbano. Esto se verá en el siguiente apartado.

4.3. El drama de la relocalización; pobreza y significado del sacrificio

Un discurso urbano reiterado por las esferas académicas, políticas y los medios de comunicación en los órdenes mundial, nacional y regional que se vincula con los asentamientos populares es el de la pobreza. En el contexto urbano, esta condición social, propia de los colonos populares, se traduce en un largo periodo de tiempo para consolidar la infraestructura urbana, mantener y construir las viviendas. Ciudad Nezahualcoyotl es paradigmático en este sentido, pues tuvieron que pasar de 30 a 50 años para la consolidación urbana (Aguilar y González Ortiz; 1998), o el Valle de Chalco Solidaridad que lleva casi 20 años y no logra su plena consolidación (Aguilar; 2000; Lindón; 1999)¹⁰. El caso de Chimalhuacán es otro ejemplo de lo mismo (Huamán, 2000:87), aspecto por lo que en muchos casos, los vecinos que no logran consolidar su residencia en un lugar, se ven en la disyuntiva de realizar la migración intermunicipal, constituyéndose en una especie de migrantes pobres permanentes, siempre buscando la oportunidad en municipios y lugares de nueva creación popular en los que el costo del suelo es más bajo¹¹.

De acuerdo con información obtenida durante nuestro trabajo de campo en las colonias populares de Huixquilucan, se pudo inferir cierta actitud en sus moradores que nos llevaron a considerar la idea de la subcultura de la pobreza que propone Oscar Lewis (1992:17). Una pregunta era, como decía el autor, ver si la situación y la condición de pobreza podían crear propiedades culturales distintivas que a su vez construyeran bordes o fronteras sociales desde la propia construcción de sí mismos. Por ejemplo, señoras amas de casa decían que ellas no se acercaban a *Interlomas* (un centro comercial de lujo) a comprar porque no

¹⁰ Un aspecto que resalta Miguel Ángel Aguilar en sus investigaciones en Valle de Chalco Solidaridad es que la gente del sitio no logra distinguir si Valle de Chalco es un espacio rural o uno urbano. Este hecho nos dice que la poca consolidación de servicios públicos con que cuenta el municipio hace que las representaciones del mismo no puedan circunscribirse a una definición urbana clara y precisa.

¹¹ En la investigación del mismo Miguel Ángel Aguilar, en la que participé como ayudante de investigación, se descubrieron muchos casos de personas que habían tenido casa en Ciudad Nezahualcoyotl, la habían vendido y se habían desplazado a Valle de Chalco Solidaridad, donde compraron un terreno a precio mucho más bajo.

se sentían bien; aunque imaginaban que allá los bienes eran más baratos que en las tiendas donde cotidianamente compraban, aspecto que explicaba, desde sus propios imaginarios, porque los residentes de los fraccionamientos eran más ricos. No obstante esta representación, las señoras se negaban a ir a comprar a *Interlomas*. Otro caso ilustrativo es el de los jóvenes banda de la colonia Federal Burocrática quienes se asumían como “gente de batalla”, decían que si habían nacido pobres era una cuestión que los obligaba a trabajar duro, rasgo por el cual se sentían orgullosos, pues los obligaba a buscar el éxito por sí mismos. Entre los jóvenes se veía una clara obsesión por el logro.

Junto al logro, como se mencionó arriba, se encuentran otra serie de significados que hacen ambigua la cultura política de los colonos populares. Uno de los argumentos más potentes es el de la semantización del sacrificio y el sufrimiento por la carencia, es decir, la carencia se convierte en un factor social real que los habitantes populares tratan de superar a través de distintas estrategias y en esta intencionalidad, siempre presente, se consolida un sentido de sacrificio al tiempo que, al padecerlo, pareciera que los grupos populares le apuestan a la esperanza de que algún día dicha carencia será superada y suprimida; esa es la fuerza simbólica que se nutre del logro y el sacrificio para la autoafirmación del colono popular.

Así, sacrificio y sufrimiento se instrumentalizan en la lucha política de los colonos populares para conseguir sus fines y defender sus intereses. Adecuaré a este caso la idea de Fernando Escalante cuando dice que “el sufrimiento tiene una utilidad retórica particular: sirve para conmover, sirve como reproche bien fundado” (2000:33)¹². Los colonos populares capitalizan la retórica de la pobreza como un factor propio de su bagaje cultural a la hora de la negociación. La carencia y la pobreza, si bien se experimenta como real, representa un aspecto al que hay que vencer y superar. En este sentido, la esperanza de superar la pobreza es el móvil de las estrategias populares. La exigencia a las autoridades para apoyar este móvil se llena de un aura de acciones que se justifican por el hecho de padecerla.

¹² Los objetivos del autor son muy distintos a los de este trabajo, pues él trata de identificar la estructura del sentimiento que subyace en la sociedad moderna y que viene expresada, según él mismo, ya desde las ideas de Rousseau. Sin embargo, consideramos que su trabajo ayuda a comprender el sentido de la lucha política de los colonos populares que estamos analizando acá.

En el centro de la retórica popular se encuentra la idea de que “un pobre” requiere la ayuda de los demás, por el hecho de padecer la pobreza. La necesidad se convierte en un arma para conmover a los otros y de esa manera conseguir ayuda para superar la necesidad y ganar posiciones en la arena social.

En las narrativas que se produjeron durante la investigación hay un lugar común donde los colonos populares reconocen el derecho a la vivienda y justifican sus demandas y exigencias con el argumento del sufrimiento. El sacrificio y el sufrimiento se convierten así en un argumento para la negociación política. A través del uso estratégico del sentimiento se conmueve a las autoridades locales y se intenta persuadirlas para lograr reglas de construcción del espacio urbano que los coloque en mejor situación que a los otros grupos. El sufrimiento se ha convertido en criterio moral definitivo, en argumento político, en excusa y justificación (Escalante; 2000:54). La exigencia para pedir la dotación de servicios públicos se basa en un discurso conmovedor en el que la pobreza y la carencia se ponen de manifiesto para seducir al poderoso, en este caso, a las autoridades locales, y conseguir así el bien deseado: la vivienda con sus servicios públicos asociados.

Independientemente del uso político que se haga del sufrimiento, éste existe en la medida que los colonos populares viven con una serie de carencias reconocidas. No obstante, la dramatización colectiva para proyectar en los otros la imagen de la víctima, por padecer la pobreza, se convierte en un recurso, un discurso urbano para conseguir fines. Sacrificio y sufrimiento son dos condiciones propias que los colonos populares movilizan en el territorio urbano. Una señora de una colonia popular manifiesta: “¡ay!, ahora que lo pienso, yo no sé como pude aguantar tanto sufrimiento; veo ahora mi casita, tanto trabajo y tanto esfuerzo y tan chica.....; y tan pobre que sigo, toda una vida de sufrimiento; yo no sé como he aguantado” y termina riéndose. Quizás se deba a una suerte de significados vinculados con la meta a alcanzar, si el objetivo es lograr un patrimonio familiar y el medio es sufrir un periodo de tiempo para lograrlo, vale el esfuerzo; es decir, se trata de una especie de martirio por el que es necesario pasar para superar la

condición de la carencia y de necesidad. Una especie de rito de paso imperativo que hay que experimentar para llegar a un estatus deseado y rebasar el actual.

El sufrimiento es el precio que hay que pagar para dejar de ser lo que se es y llegar a ser lo que se quiere ser¹³. En este sentido, el logro es el objetivo principal de las unidades domésticas populares y el medio son una serie de prácticas sociales de sacrificio y sufrimiento, recursos y experiencias necesarias para superar la pobreza y lograr la meta. El sufrimiento es una pena que hay que padecer para conseguir el objetivo de acceso a la vivienda, este objetivo justifica el sacrificio, la carencia se convierte en el contexto que justifica los medios y los fines.

En el momento de la negociación política por el territorio, el sufrimiento coloca al colono popular en una posición de mártir, lo que le asigna una especie de superioridad moral frente al poderoso, aspecto que obliga al poderoso a conceder, a dar, a ceder. El pobre capitaliza su condición social para lograr sus metas políticas inmediatas. En la estructura social, la posición de pobre y el uso semántico que se le da a esa condición, se convierte en un arma para la negociación política por el territorio.

Pero cabe preguntar por los tipos de organización social sobre las que se sostienen estas representaciones. Es decir, ¿sobre que bases sociales o tipos de organización se movilizan estos significados?

4.4. Tomar los terrenos para después construir la ciudad

Se dijo arriba que los desplazamientos al municipio se habían hecho mediante dos estrategias, lo que diferenciaba a los tipos de colonos populares:

- 1) Los que llegaron al lugar con un tipo de organización social y
- 2) Los que llegaron mediante iniciativas individuales

¹³ Estas ideas son recogidas de Federico Besserer, cuando resalta las categorías de Hall sobre el "yo soy" de una comunidad que se percibe como una diáspora con un lugar común de origen y de regreso, y el "yo seré" que proviene de la experiencia común que se sustentan en el futuro que unirá (1999:223). Aunque el autor habla de comunidades transnacionales que se han formado a través de los flujos migratorios de México hacia Estados Unidos, considero que se puede aplicar su idea a cualquier tipo de comunidades de inmigrantes, como es el caso de los colonos populares del extremo poniente de la ciudad de México.

Considero importante diferenciar ambos tipos de organización en la medida que muestran diferencias importantes en la formas de negociación del espacio urbano. De ahí que se describan las consecuencias sociales de cada una de ellas y los logros obtenidos.

4.4.1. Los asentamientos populares que llegaron con una forma de organización social

A partir de los llamados movimientos populares en busca de vivienda que durante las décadas de los sesenta y setenta dieron muchos visos de manifestaciones en la ciudad de México, se derivaron, según la observación de teóricos de aquellos tiempos, a partir de una causa estructural. Para la década de los setenta las viviendas subvencionadas por el Estado requerían un nivel de ingresos o una estabilidad en el empleo con los que sólo contaba 44% de la población de la ciudad de México, aspecto por lo que la vivienda ni era surtida por el sector empresarial capitalista ni por organismos públicos, sino en buena medida se construía por los mismos sectores populares en las que invertían una buena cantidad de trabajo e ingresos propios con la tolerancia del Estado hacia la ilegalidad de dichos asentamientos (Castells; 1986:264).

Las invasiones de terrenos se orientaban con el fin de acceder a un bien inmueble que no podía ser conseguido en el mercado formal de vivienda. En este contexto, los líderes de las invasiones se vincularon estrechamente con las autoridades municipales a través de una serie de alianzas que partían de una misma militancia partidista (siempre con el PRI) y que se sostenían a partir del clientelismo y las lealtades políticas a cambio de la dotación de servicios públicos y la legalización. Transcurrido un tiempo determinado, se exigía la regularización de los nuevos lotes urbanos.

La frágil relación con el Ayuntamiento se basaba en una situación en la que las autoridades podían obtener el control de dichos asentamientos a cambio de promesas de lealtad política en los periodos electorales. Ayuntamiento y líderes de

colonos populares optaron por una alianza en la que ambos se construían como cómplices de la ilegalidad del uso del suelo urbano, lo que en buena medida contribuyó al crecimiento de enclaves populares en el poniente y en la ciudad de México en su conjunto¹⁴. Sin embargo, parecería que la relación entre el siempre priista Ayuntamiento y estas colonias populares se sustentaba más en las promesas que en los hechos.

La primera colonia de Huixquilucan que se constituyó a partir de la estrategia de las invasiones de terrenos fue Palo Solo; a partir de ella se extienden las colonias populares para luego formarse la Constituyentes de 1917, Tierra y Libertad, Pirules y Federal Burocrática. En cuanto más utiliza el antaño partido del Estado las invasiones de terrenos para establecer su influencia y complacer a las bases, más se expanden los asentamientos de ocupantes ilegales (Castells; 1986:294). Huixquilucan no será la excepción, pero esta inercia será cortada de tajo por la administración panista del trienio 2001 – 2003, atentando hacia una costumbre que se encontraba ya consolidada por las prácticas de invasión de terrenos de los colonos populares y la relación frágil, pero institucional, con las autoridades municipales en un nivel, pero también con la complacencia de las federales y estatales en otro.

4.4.2. Los asentamientos populares de iniciativas individuales

Las dos colonias populares que se forman a finales de la década de los ochenta lo hacen mediante iniciativas individuales para conseguir terrenos urbanos. La forma de conseguirlos se hace mediante la compra de terrenos a los ejidatarios de San Bartolomé Coatepec¹⁵. Dichas colonias se caracterizan por iniciar una estrategia de nueva localización que no estaba precedida por algún tipo de organización social más allá de la estructura familiar. En este sentido, el trato de compra con los

¹⁴ En una entrevista que le hace Miguel Adria al arquitecto Teodoro González de León, dice que los desordenados asentamientos masivos irregulares se hicieron con la participación de los partidos políticos, especialmente del PRI y el PRD: "Estos asentamientos estaban controlados por el PRI, y ahora muchos son controlados por el PRD. Pero entonces eran todos del PRI, y eso es una forma de populismo disfrazado porque los partidos nunca daban la cara, jamás dijeron que eran ellos, pero sin duda eran sus líderes. Yo lo sé porque en el Instituto de Vivienda los tratábamos" (González de León; 2002).

¹⁵ Es importante señalar que estas colonias se asientan en terrenos muy erosionados que no son usados para el cultivo en el momento de la venta.

ejidatarios se hace de manera individual y a través de contratos de compra – venta (irregulares) que incorporan otro tipo de compromisos mutuos, pues el comprador como el vendedor inicia una amistad, en la mayor parte de los casos. Este elemento rebasa la lógica mercantil y explica el hecho de las cooperaciones económicas de los vecinos de estas colonias populares con los ejidatarios de San Bartolomé Coatepec en ocasión de la fiesta patronal.

Esta cooperación económica es de suma importancia en la medida que marca la representación del espacio vivido por parte de los pueblos tradicionales, pero al hacerlo configura las condiciones en las que se puede hacer la venta del terreno. Es decir, la venta del terreno no enfatiza el mero acto mercantil pues incorpora compromisos de otra índole; la solidaridad entre los recién llegados y los pueblos rurales existentes.

Sintetizando, se puede afirmar que en Huixquilucan las colonias populares se conforman a partir de dos estrategias de colonización o trayectorias espaciales que tienen por base unidades familiares:

- ° Iniciativas colectivas e
- ° Iniciativas individuales.

Estos dos tipos de desplazamientos ilustran dos hechos relevantes:

- 1) El tipo de desplazamiento de iniciativa colectiva muestra que los habitantes llevaban ya algún tiempo viviendo en la ciudad central o que se conocían por un tipo de organización civil y partidaria¹⁶, o por una vecindad anterior a la nueva localización urbana.
- 2) El tipo de desplazamiento por iniciativa familiar individual cuyo origen se encuentra también en la ciudad central. No obstante, las diferentes unidades familiares nunca se conocieron en la ciudad central sino hasta que llegaron a Huixquilucan.

¹⁶ Si bien este desplazamiento centrífugo es la constante, es importante adelantar que no es tan mecánico, ya que algunos casos de los grupos organizados para la toma de tierras antes de llegar a la periferia de Huixquilucan llegaron a la de Naucalpan, de donde realizaron un tercer desplazamiento, ahora a este municipio. Volveremos sobre esto.

En las narrativas del espacio urbano, la ciudad central aparece representada de distinta manera según los enclaves populares. Con los habitantes populares con desplazamientos de iniciativa colectiva, parecía que la ciudad central siempre estaba presente como un pasado nostálgico al que se extrañaba profundamente, mientras que con los de iniciativas individuales el recuerdo del pasado se centraba en los pueblos rurales de origen, lo que marca una diferencia importante en la estructura de significados de cada uno de ellos.

Si bien es cierto que el logro del patrimonio es el objetivo a alcanzar en los dos tipos sociales de desplazamientos, en los de iniciativas colectivas se encuentra una postura más politizada¹⁷. Por otro lado, en el tipo de iniciativas individuales, pese a que están menos consolidadas en términos urbanísticos, se ve una menor participación en la lucha política y en cambio una mayor integración a las organizaciones oficiales del municipio tales como las delegaciones municipales o los comités de participación ciudadana. En el primer caso pareciera que se trata de una lucha en la que se exige a las autoridades, mientras en el segundo, pareciera más una actitud de pedir los servicios públicos a cambio de un buen comportamiento dentro de las reglas del juego político oficial. Mientras los primeros exigen, los segundos esperan, es decir, mientras los primeros impulsan sus demandas para construir la ciudad en la retórica de lo que ellos consideran debe tener su espacio urbano, los segundos esperan y se someten a los ritmos gubernamentales para obtener los servicios públicos urbanos.

Se puede decir que los dos tipos de iniciativas responden o delinear sus estrategias de acción en función de los diferentes momentos históricos en que se dan. Es decir, con los primeros, movilizados desde la década de los cincuenta hasta los setenta, el Estado es considerado como el responsable de dotar de vivienda a la masa popular, por lo que los movimientos urbanos populares serán una constante en esas décadas. Por otro lado, los de iniciativas individuales, generados en las décadas de los ochenta y noventa, han perdido esa inercia política de los movimientos de las décadas anteriores, lo que se ilustra más en implementar una estrategia basada en el mercado de suelo barato. Estas

¹⁷ Esto es claro cuando se ve que las demandas y los mítines en la plaza central del municipio son realizadas por miembros de las colonias populares adscritas a partidos políticos.

diferencias es importante considerarlas en la medida que explican la diversidad de estrategias y formas de apropiación del suelo urbano por parte de los colonos populares. No obstante, en este proceso de apropiación del territorio urbano, para los dos casos, el trabajo de las mujeres será de suma importancia para la consolidación urbana.

4.5. Mujeres y consolidación urbano popular

La formación de los enclaves populares periféricos de las metrópolis, “la misma localización de los barrios lejos de los lugares de trabajo tiene, además, por resultado, un aumento de tiempo de transporte y, por tanto, del tiempo de ausencia de la casa. En estas condiciones la vida familiar puede estar amenazada. Tanto más cuanto que la mujer se ve a menudo obligada a renunciar a trabajar” (Chombart de Lauwe, 1976:31). Un aspecto que identificó Chombart de Lauwe como el resultado de los nuevos asentamientos humanos periféricos fue el de las distancias entre el lugar de trabajo y el hogar. Esta característica resultaba en una separación cotidiana entre los cónyuges, influida fuertemente por las grandes distancias entre el lugar de trabajo y el hogar. Conforme el espacio urbano se va consolidando, la separación entre los cónyuges va aminorando. El espacio se considera vacío y la labor cotidiana, femenina por excelencia, se va encargando de irlo llenado.

En las narrativas generadas en el lugar, en el momento de la llegada, se representa como un lugar hermoso pues “todo era naturaleza”. Los criterios para valorar el lugar lo veían de forma similar a un mundo rural, casi paradisíaco, un espacio desurbanizado en el que podían verse los árboles, los ríos y las nopaleras. Se trataba de un espacio abierto en el que los niños (as), contrario a lo que hacían en el tiempo pasado cuando vivían en la ciudad central donde generalmente se quedaban encerrados en sus casas, tenían la posibilidad de salir a jugar a los verdes campos.

Este espacio valorado por la naturaleza encuentra su contraparte cuando, al urbanizarse, se destruye lo natural. De alguna manera el espacio, en la

perspectiva de los colonos populares buscadores de una vivienda, cuando es naturaleza se presenta como un espacio vacío y extenso al que, conforme avanza la urbanización, se le va representando como un espacio que se va llenando; el espacio vivido llena el vacío. Si bien aquellos momentos quedan en la memoria de los habitantes como una nostalgia, el lugar se representa como un espacio vacío al que hay que llenar con significados. El espacio vacío augura tiempos de sufrimiento al irlo llenando. La manera de llenarlo es a través de la urbanización y en este proceso serán las mujeres las más participativas. En este contexto, la participación en la construcción del espacio es diferente en hombres y mujeres. En este caso tenemos que la mujer, además de dedicarse a las actividades del hogar y el cuidado de los hijos¹⁶ es la impulsora de la urbanización de buena parte del espacio urbano de las colonias populares. Las narrativas de informantes indican que en la mayor parte de los casos son ellas las que dan el primer paso para la nueva localización y son las que deciden e impulsan, en última instancia, el desplazamiento hacia el nuevo espacio. De acuerdo con los dos tipos de desplazamiento que enumeramos arriba, podemos ver que en los desplazamientos colectivos fue fundamental el papel de las mujeres para desencadenarlos. Tanto hombres como mujeres dijeron que fueron ellas las que decidieron irse a vivir al lugar y obligaron a los hombres a seguirlas. El sentido principal de esta decisión fue la meta de deshacerse de las rentas pagadas en la ciudad central o bien la formación de un patrimonio familiar que implicaba darles mayor libertad a los hijos (as).

Una vez que llegaron al lugar, los hombres se encargan de construir pequeñas casas con materiales baratos (madera, cartón o láminas de hierro) para el alojamiento de la familia. Sin embargo, en la dinámica laboral de los cónyuges,

¹⁶ En esta perspectiva se centran algunos estudios que privilegian las unidades domésticas como universos de investigación en los cuales se observa, digámoslo así, la división sexual del trabajo y su contribución a la reproducción de la vida familiar. Una perspectiva interesante es la que muestra cómo los roles masculino y femenino, cuando se conjuntan para establecer un negocio familiar, se convierten en un factor que frena los desplazamientos de trabajo pues suma en un mismo hogar el trabajar y el residir, lo que genera una forma cultural propia de adscribirse al mundo y la cultura urbana (Lindón; 1999). Otros trabajos sobre colonias populares privilegian las estructuras laborales. Ellos observan en el trabajo extradoméstico de la mujer una práctica que al no salir del hogar o de la colonia en la que habitan, las mantiene cerca de las actividades domésticas como son el cuidado de los hijos (Salazar; 1999:105). Otros más ven en el trabajo de la mujer popular un rasgo importante para el funcionamiento y reproducción de la unidad familiar, pues "ellas lavan, planchan, cocinan, cuidan a los niños, y no pocas veces realizan un tipo de actividad remunerada que permita completar los gastos" (Lima; 1992:95). En nuestra perspectiva, la mujer se convierte en un factor central, no sólo porque es la reproductora principal y más participativa del espacio privado de los hogares o de los espacios domésticos, sino también por su participación en la construcción del espacio público para hacerlo habitable.

los hombres van a trabajar fuera del municipio (a la ciudad de México) mientras las mujeres se quedan en el lugar de residencia, y este aspecto de género, propio de los años sesenta y setenta, le asignará a la mujer un papel primordial en la construcción social y simbólica del territorio¹⁹.

Las primeras construcciones de la infraestructura, como caminos, serán iniciativa y trabajo de ellas. De esta forma, en los comienzos de la urbanización de las nuevas localizaciones populares, las mujeres tienen un papel central en la organización y dan las primeras pinceladas en la construcción del espacio urbano, pues no sólo se dedican a la reproducción y el cuidado del espacio doméstico sino también a hacer habitable la calle. Mientras los hombres son los encargados de suministrar el ingreso familiar a través de un empleo en el que se requieren desplazamientos diarios a distintos puntos de la ciudad de México, las mujeres se encargan del cuidado de los niños y las labores domésticas del hogar y, quizás lo más noble, de construir la infraestructura básica de la ciudad, es decir, de ir llenando el espacio vacío. En esta división del trabajo, la mujer no tiene movilidad espacial y a ella le tocará entonces realizar las primeras acciones de construcción del territorio. La siguiente narración es ilustrativa de este aspecto:

“Mi esposo decía a ver cómo le haces, pero yo quiero ver una lucecita desde allá arriba cuando llegue, desde el Yaqui hasta aquí, allá de lo más alto, se veía un montoncito de casitas prietas, pura lámina. Y ¡ay!, le dije yo, a una señora que se murió, oiga ¿que haremos? le digo. Dice ¿por qué?, pus, es que mi esposo quiere que le ponga una luz pa que la vea desde allá. Dice pus, ¿qué hacemos? ¡Ay!, le digo, pus usted dígame, ayúdeme a pensar. Sabe qué, dice, vamos a comprar un mechón o un este, aparato grande de petróleo y se lo ponemos ahí en un palo pa que lo vea”

El relato indica que el hacer luz, dar las primeras pinceladas de luz en el lugar fue obra de las mujeres. También lo fueron los primeros caminos²⁰. Con el paso del tiempo las colonias populares se irán consolidando urbanísticamente y las mujeres

¹⁹ Schmink (1982) señala que las mujeres además de ser las administradoras del hogar realizan una serie de actividades fuera de él que contribuyen al ingreso familiar, entre estas actividades están las de gestionar y construir los caminos, las escuelas, las guarderías, los servicios de salud y los servicios públicos.

²⁰ En esos años sólo había dos corridas de camiones durante el día, una en la mañana que se llevaba a todos los trabajadores a la ciudad y otra por la noche que los regresaba.

dejarán de estar aisladas. Si bien este proceso lleva hasta treinta años, la consolidación urbana permite a las mujeres trabajar sin salir lejos de la colonia. Se trata desde este momento de negocios familiares (Salazar, 1999:29). Si bien este tipo de trabajo segrega a los cónyuges al mantener en el trabajo a los varones y en el trabajo dentro de las fronteras del barrio a las mujeres, una diferencia de grado es que las mujeres ahora ya obtienen un ingreso monetario²¹. No obstante, en los últimos tiempos se está en presencia de un nuevo fenómeno urbano popular que ha sido anotado por Alicia Lindón (1999). Quizás por la crisis del empleo, ella observa un fenómeno que si bien no es el dominante puede representar los indicios de nuevas formas de vivir la cotidianidad en el ámbito de la vivienda urbana popular. Ante el desempleo la relación entre los cónyuges se ve más unida dado el repliegue del varón al hogar. En el mismo hogar se trabaja y se reside lo que evita los desplazamientos masculinos del lugar y vincula a la familia. Sin duda se trata de nuevas formas asociativas que están configurando nuevos tipos de relaciones sociales que se deben reflexionar.

Sin embargo, el proceso de consolidación urbana en las colonias populares no estará exento de problemas y conflictos. Conforme se consolida la presencia masculina aumenta y las ligas y el establecimiento de compromisos con las autoridades municipales será una búsqueda permanente. Así, lo que las mujeres comenzaron como actos espontáneos que se orientaban a la consolidación del espacio urbano, se convirtieron en prácticas políticas masculinas.

4.6. Organización política y acaparamiento individual de oportunidades

Entre las unidades familiares de los colonos populares parece existir un sentido de competencia que afecta o entorpece la consolidación urbana. Esto tiene que ver con el creciente individualismo egoísta que se genera entre los habitantes de la ciudad. Así, por un lado, las solidaridades entre las unidades familiares se gesta en los momentos de la construcción de infraestructura, mientras que en el orden familiar individual se genera una actitud potencial de acaparamiento de

²¹ Las mujeres siempre han trabajado pero una diferencia entre ser gestoras y constructoras de los primeros trazos urbanos es que en el momento de la consolidación se desbordan una serie de posibilidades para ganar un ingreso monetario.

oportunidades (Tilly; 2000) para el enriquecimiento individual, la mayor parte de las veces en detrimento de la mayoría.

Los grupos de dichas colonias, como ya se mencionó, tienen formas de organización social que se orientan por el objetivo de conseguir vivienda, eje articulador y generador de solidaridades y compromisos entre la gente popular. No obstante, en las mismas formas de organización se encuentra un factor que individualiza y potencia la competencia por el espacio al interior de los colonos populares; el líder popular. En las primeras décadas del siglo XX, cuando la reflexión sobre la vida en las grandes ciudades comenzó a sistematizarse por la Escuela de Chicago, Robert E. Park mencionaba la existencia de un nivel biótico de la vida social, en el que lo cultural no es decisivo en la vida humana (1988:95). A este nivel biótico el autor lo llama *comunidad*. En oposición a éste se encuentra otro nivel, en él la cultura es fundamental, pues las relaciones sociales se fundan en la comunicación simbólica y las instituciones. A este segundo nivel Park lo llama *sociedad*²². En el primero de ellos la competencia será la característica central, mientras que en el segundo la cooperación. El primero alude a un ecosistema en el que los animales y las plantas compiten entre sí por sobrevivir, y el que sobrevive es siempre el más apto. El segundo, la *Sociedad*, alude a la cooperación y la vida en sociedad, de ahí que las instituciones serán las que rijan los comportamientos colectivos.

El planteamiento de Park es interesante en la medida que ayuda a explicar, en el orden de una metáfora, la situación de los colonos populares y la competencia por los recursos y ganancias individuales en lo que se ha denominado, siguiendo a Charles Tilly (2000), el acaparamiento de oportunidades. Los colonos populares llegan a los nuevos asentamientos y su vida transcurre fuera de la legalidad. Este vivir fuera de la legalidad se observa por su situación de irregularidad en la tenencia de la tierra y el estar fuera del padrón fiscal del gobierno local. Las acciones por conseguir vivienda de los colonos populares se proyectan a la vez en intenciones por entrar a la legalidad. No obstante, la entrada a la legalidad no es cosa sencilla, pues en la mayoría de los casos los gobiernos

²² Es importante notar la influencia de Ferdinand Tönnies en el uso de las categorías de Comunidad (*Gemeinschaft*) y Sociedad (*Gesellschaft*) sobre Robert E. Park.

esperan a que los colonos populares comiencen la construcción de la infraestructura urbana, cuyo proceso puede llevar hasta 30 a 40 años²³.

La organización política de los colonos populares es así muy débil. Las instancias oficiales no miran en ellas sino posibles clientes electorales y en muchas ocasiones las acciones de beneficio urbano para estas colonias se resuelve en función del clientelismo electoral. Las instituciones son muy débiles y los tratos con los colonos se filtran generalmente a través de relaciones informales con los líderes populares. Éstos en muchas ocasiones no hacen sino aprovechar el capital social que el liderazgo les proporciona y aceptar en muchas ocasiones una recompensa individual a costa de sus vecinos y militantes populares. A este proceso le llamo, siguiendo a Tilly, el acaparamiento de oportunidades. El costo social de este acto es una diferenciación social al interior de los colonos populares y al mismo tiempo representa una perpetuación de las condiciones empobrecidas de los colonos populares pues retarda la provisión de los servicios públicos a estos sectores. Se verán estos comportamientos en los siguientes subapartados.

4.6.1. Entre la colectividad y el individualismo con los colonos populares de iniciativas colectivas

Se dijo que un tipo de asentamiento que llega a Huixquilucan es el que ya traía un conocimiento de los miembros entre sí que se desprende de su participación política por la búsqueda de vivienda. Se anotó que las colonias Palo Solo, Federal Burocrática, Montón Cuarteles, El Olivo y La Retama son algunas de las que se forman a partir de este tipo de organización. Por entrevistas a líderes de estas colonias se sabe que muchas familias estaban asentadas en colonias populares del municipio colindante de Naucalpan.

El conocerse es un elemento fundamental de este tipo de organizaciones populares que orienta en buena medida la lucha política de los vecinos. Esta forma de organización también tiende a la segmentación social pues el conjunto de los vecinos que llegan ponen ese origen común como un rasgo que los

²³ La historia de colonias populares fuera del municipio es similar, Ciudad Nezahualcoyotl empezó en 1950 y se consolidó hasta 1990; Valle de Chalco Solidaridad empezó en la década de los ochenta y en la actualidad no se ha consolidado.

diferencia de los demás grupos, no sólo en términos de categorías sociales sino entre ellos mismos. Por ejemplo, la colonia Montón Cuarteles fue construida mediante un desplazamiento, desde Naucalpan, por 700 familias. Cada una de ellas se apropió de un lote. Con el paso del tiempo se construyó la ciudad, todo comenzó con casas de cartón y luego con casas de cemento y tabique, pero los recursos siempre se obtuvieron anteponiendo la pertenencia a esas 700 familias originarias. Entre los logros más significativos es el de poseer un sitio de taxis, los concesionarios pertenecen a esas familias originarias y no permiten que entren al sitio vecinos que pertenezcan a otras familias:

“Tener un sitio de taxis es compartir un logro que compensa el sacrificio y el sufrimiento de los que primero llegamos a construir esta colonia, y es justamente eso porque los que primero llegamos vivíamos en casas de cartón y lo que mostramos fue siempre mucha solidaridad y compañerismo, que nos prestábamos una cobija, un pan, una taza de leche. Esos primeros años estaban llenos de humildad y hermandad”

Los colonos populares simulan ser una tribu (Mafessoli, 1991) en búsqueda permanente de vivienda y suelo urbano. La tribu define los bordes sociales y al hacerlo los derechos diferenciados entre los mismos colonos populares. El criterio de pertenecer a los originarios, aquellos que iniciaron el desplazamiento, define bordes o fronteras sociales entre los mismos colonos populares. Si bien todos los colonos populares comparten una misma condición no son los mismos, la característica del desplazamiento aglutina a unos cuantos y los diferencia de los demás. Entre los colonos populares se establecen diferencias. La pertenencia a una colonia puede definir un nivel de pertenencia, pero al interior de ella incluso se definen diferencias en función del grupo que originalmente inició el desplazamiento.

Los colonos populares muestran así rasgos de solidaridad y compromiso colectivo que orientan en buena medida sus acciones²⁴. No obstante, al estar las

²⁴ Rasgos de esta solidaridad se muestran también en las fiestas patronales de algunas colonias populares como San Fernando, Pirules y El Olivo. En ellas se movilizan una serie de prácticas solidarias que refuerzan la pertenencia colectiva a estos enclaves populares. Las fiestas populares son en buena medida formas colectivas de memoria que proyectan un origen común de los grupos y solidaridades. Por ejemplo, en la colonia San Fernando se festeja a dicho santo porque un

solidaridades y los compromisos segmentados en función del origen del grupo de desplazamiento, el oportunismo individual es un peligro constante, siempre en potencia, dentro de la organización política de los colonos populares. Este oportunismo se potencia con la presencia inevitable del líder popular y las relaciones que hace con el poder local y los partidos políticos, formas inevitables de este tipo de organización política.

El líder se encuentra siempre en la encrucijada que representa el mantener el compromiso con los objetivos de los grupos populares y la seducción que el poder representa al proponer prácticas de cooptación política. Los líderes locales son actores sociales que logran diferenciarse de la masa popular por el hecho de encabezar una lucha que los coloca en una posición privilegiada ante el mundo de la autoridad local. Su mundo gira entre el mundo popular y el del poder formal, ya sea mediante el Ayuntamiento en turno o los partidos políticos. Esta suerte de bisagra crea una relación perversa entre el poder local y el líder, quien es fácilmente cooptado. La manifestación más clara es el clientelismo electoral que los partidos políticos.

Un ejemplo fue una conocida experiencia en la colonia Las Canteras, donde el líder recibió, por parte del municipio, una cantidad importante de materiales para vivienda que “nunca llegaron a manos de los colonos populares sino se quedaron en las de él”. Una vez que consiguió los materiales se dice que el líder huyó al municipio vecino de Naucalpan, lugar en el que tenía ya una casa, y nunca más ha vuelto a Las Canteras, aunque ahí tiene otra casa.

Otro ejemplo se ilustra con el primer líder de la colonia San Fernando quien acaparó buena cantidad de terrenos y realizó negociaciones y logros importantes de provisión de servicios públicos con el Ayuntamiento. No obstante, cuando la iglesia se quiso instalar en la colonia afectaba una parte de los terrenos del líder, por lo que amenazó y golpeó al sacerdote, abandonando el lugar por tres años. Ahora él vive ahí, todos los vecinos saben que él golpeó al párroco, pero a la vez le reconocen que buena parte del desarrollo de la colonia se debe a sus gestiones

cura encabezó el desplazamiento a los terrenos que ocupan en la actualidad, el cura se llamaba Fernando. Otro ejemplo de comunidad manifestado en la fiesta patronal es el de la colonia El Olivo, cuyo estudio ha mostrado que la fiesta urbana representa formas de comunidad y marcaje de la diferencia (Ortega, 2003).

con las autoridades municipales, por lo que existe un sentimiento ambivalente hacia su persona. Este tipo de líderes ambiguos se presentan a menudo con los colonos populares.

En la actualidad un líder de la zona popular es el más activo en cuanto a movilizaciones y mítines políticos se refiere. Él exige la dotación de tierra para vivienda popular, para eso pide cooperaciones mensuales a sus seguidores, una especie de condición para la lucha. Sin embargo, sus seguidores desconfían del uso que el líder hace de esos recursos. Una señora decía que “es mucho el dinero que se paga, son \$100; puede parecer no mucho, pero de mes en mes se va haciendo una carga; eso es lo que no me gusta de participar aquí, pues uno nunca ve ese dinero, pero qué le hace uno; si no participa no tiene casa y los hijos ya están grandes y necesitan, como uno pues, necesitan”.

4.6.2. Entre la comunidad y el individualismo con los colonos populares de iniciativas individuales

Este tipo de asentamiento popular presenta características similares al anterior. Sin embargo, la llegada de familias de manera individual no los une como en los casos anteriores, aspecto por lo que los rasgos de comunidad son carentes o se encuentran más difuminados. Los aspectos principales de este tipo de grupos son:

- 1) Presentan una estrategia de llegada al lugar caracterizada por iniciativas familiares que se van asentando en el sitio poco a poco.
- 2) Compran terrenos a ejidatarios del lugar a bajo precio y situados en lugares poco favorables para la construcción de vivienda²⁵.
- 3) Una integración a las reglas político administrativas del municipio.
- 4) El surgimiento de líderes locales que buscan la dotación de servicios a las colonias a través de las autoridades auxiliares (formales) del municipio.

²⁵ Entre los asentamientos que el municipio considera de alto riesgo se encuentran las dos colonias que son producto de este tipo de iniciativa, El Pedregal y Las Canteras. También es considerado de alto riesgo un paraje ubicado en el pueblo tradicional de San Jacinto. Es importante reiterar que las tierras en las que se asientan estas colonias no se destinaban a la agricultura en el momento de la venta dados los altos índices de erosión que presentaba.

Los rasgos de comunidad son pocos en este tipo de asentamiento popular y es común ver en ellos una serie de conflictos y desconfianzas internas que alargan la dotación de servicios. Además, el individualismo en estos asentamientos se observa a través de prácticas religiosas en las que sólo participa una familia que venera a su propia imagen.

Por otro lado, los líderes locales acaparan las oportunidades y en este caso, lo que vemos es una fuerte tendencia a que los líderes, una vez conseguidos los fines de enriquecimiento individual a través de cooperaciones periódicas, abandonen el lugar. Esta tendencia habla de un desarraigo al lugar. Este desarraigo se muestra también en los jóvenes de dichas colonias, pues la mayor parte de ellos han puesto la mirada en una remigración a los Estados Unidos y se empiezan a formar ya las bases de una estrategia de redes sociales de migrantes a Estados Unidos (Massey y otros; 1991) de tipo familiar en la zona.

Esta nueva migración, ahora internacional, explica la poca participación política de este tipo de colonos populares, pues mientras el de iniciativas colectivas muestra un gran compromiso en las movilizaciones políticas, éste es más indiferente y prefiere buscar de manera individual su propio desarrollo.

Los colonos populares de iniciativas colectivas desarrollan una serie de estrategias de lucha social que los arraiga al lugar; ejemplos de esto son los cuidados que el líder local pone para no fallarle a sus seguidores (y no caer así en el descrédito colectivo), al tiempo que se enriquece de manera individual. La negociación por la dotación de servicios públicos y la legalización del terreno son la constante, aspecto por lo que la lucha es más duradera y de largo alcance, lo que contrasta con el tipo de colono popular de iniciativa individual en la que los líderes desaparecen del lugar una vez conseguidas sus metas individuales. No se desarrolla ninguna especie de rasgo comunitario y esa experiencia causa la desconfianza y el desarraigo al lugar; esto deriva, como consecuencia, en una lucha temporal que tiene lapsos intensos para después pasar a un letargo y larga pausa, atrasando la dotación de los servicios públicos.

En suma, los colonos populares viven en una constante tensión entre una vida orientada por el individualismo y otra orientada por la organización colectiva. Dicha tensión se observa por la confluencia de dos objetivos: la formación de un patrimonio familiar y la posibilidad de lograrlo de manera acelerada; lo último, genera el acaparamiento de oportunidades individuales, por parte de los líderes populares, a costa de la colectividad.

El punto más notable de la estrategia popular por conseguir suelo para vivienda es que contribuye de forma intensiva a la desigualdad permanente. Las acciones de los líderes populares, específicamente el acaparamiento de oportunidades que se sintetiza en ellos al capitalizar relaciones sociales con los poderes locales y los partidos políticos, contribuyen al alargamiento temporal de la categoría popular y de las condiciones de pobreza. La desigualdad entre el líder y los colonos populares se fortalece cuando se establece la jerarquía del líder popular frente a sus seguidores. Así, como dice Charles Tilly, la desigualdad permanente se establece en función de la construcción de categorías sociales que marcan de por sí los límites y los bordes de lo que somos y lo que son los demás (2000:76). Entre el líder y los colonos hay una desigualdad que se establece en función de las relaciones sociales y los conocidos, con poder, que el líder posee y los demás carecen. La necesidad del líder viene de ahí, es un “mal necesario” en el sentido que sin él no se alcanzan las demandas urbanas, pero con él se corre siempre el riesgo de no avanzar en las demandas dada la posibilidad de que escape con los recursos populares obtenidos.

La necesidad de este tipo de líderes se sostiene por la demanda de servicios urbanos y la regularización de la tierra. Lograrlo requiere de un tipo de organización política muy frágil cuyo punto más endeble es la figura del líder. Si éste escapa y traiciona los objetivos populares, el logro se retarda y la categoría de colono popular permanece y se perpetúa en el tiempo. De ahí que el tiempo es un factor central de los colonos populares. La consolidación urbana es larga no sólo por la escasez de recursos monetarios sino también por las mismas prácticas oportunistas de los líderes y el rompimiento con las solidaridades populares. De

ahí que una pregunta que resalta es sobre la vivencia de la temporalidad de los colonos populares.

4.7. El antes, el ahora y el después. La temporalidad progresiva entre los colonos populares

De alguna manera ya adelantamos algo sobre la idea del tiempo que se encuentra entre los colonos populares. Si ellos ven en el sacrificio y el sufrimiento una condición para el logro, es decir, el paso del “ser” al “llegar a ser”, se perfila una concepción progresiva del tiempo.

Con los colonos populares se vive en un estado permanente de superación que se sustenta en la experiencia de vivir un antes representado como precario a un ahora de sufrimiento y sacrificio que se sostiene por la apuesta a un futuro imaginado sin carencias. La experiencia de los asentamientos populares ha demostrado que con el paso del tiempo las colonias se van consolidando y las carencias son superadas hasta cierto punto. Se coloniza un territorio con nulas condiciones urbanas porque se carece, si se hace es para salir de la carencia. Lo que sostiene este tipo de acciones es una especie de ética cristiana del sufrimiento y el sacrificio que se experimenta como condición necesaria para conseguir lo deseado y lograr la superación de la carencia. Este sentido de sufrimiento y sacrificio se tolera en la medida que se considera pasajero, pues la esperanza de superar la carencia es siempre el “anzuelo” que hace “vivable el sufrimiento”. La temporalidad experimentada es así progresiva. Su configuración se hace mediante un continuo que va de la carencia a su superación. En términos espaciales se puede decir se trata de la saturación o el llenado del espacio experimentado vacío en el momento de la llegada al lugar de la relocalización.

El llenado del espacio vacío significa asignarle sentido. En esto consiste la experiencia de vida de las colonias populares; acumular experiencias que van dirigidas a la superación de la necesidad. En esta temporalidad se proyecta una ruptura con el pasado que se sustituye por un futuro deseado; es la dialéctica

entre el ser y el llegar a ser que mencionamos arriba, cuya operación ordena las experiencias colectivas. Las narrativas de carencia así lo manifiestan:

“cuando venimos no traíamos nada, nada más me traje mis cositas que no eran más que una estufa y mi colchón; nadie traía nada, no sé ni cómo conseguimos las láminas”.

“Aquí no había nada, pura nopalera, llegamos aquí y el viento corría por todos lados, no había nada, le digo a mi comadre, no pos ora si bonita la hicimos, por aquí ni Dios ha pasado”.

El espacio vacío se representa como naturaleza. Al mismo tiempo se sostiene que el llenado del mismo se hace urbanizando el lugar:

“todo eso se acabó y ahora mire cómo estamos, pus ora si estamos mejor, digo, que mal que se acabaron los árboles y el agua pero ¿cómo le íbamos a hacer si necesitábamos?”

El tiempo se representa de manera lineal, se trata de “progresar” y lograr un nivel de bienestar material que contrasta con un pasado de carencias y escasez. El punto medio que hay que vivir para lograrlo está saturado de esfuerzo y sufrimiento, lo cual se justifica por alcanzar el fin deseado.

Los colonos populares encuentran que la consolidación urbana de sus colonias y la construcción de sus casas representan los objetivos alcanzados. Con esto siguen otras prácticas que se sustentan en el dicho recurrente de que a los hijos no se les desea que sufran lo mismo que los padres. Empieza así el esfuerzo por dotarlos de estudios y logren estos objetivos con menores penas que los padres.

El “espejo” para que se comparen está en sus padres. Los lugares de origen de ellos o de los abuelos se han borrado de su memoria y quedan sólo las narrativas del sufrimiento y el esfuerzo de sus padres para que ellos pudieran vivir mejor. En este sentido, con estas generaciones jóvenes el “espejo” para comparar su situación queda en la experiencia de sus propios padres y las generaciones que construyeron y consolidaron el nuevo espacio urbano. Esto sucede más nítidamente con los colonos populares de iniciativas colectivas.

Por otro lado, con los colonos populares de iniciativas individuales (iniciada su colonización periférica del poniente en la década de los ochenta), su origen se remonta a los lugares rurales de origen, por lo que el “espejo” para comparar su situación pasada está constituida por los familiares que se quedaron allá, en el pueblo.

“Si yo me hubiera quedado estaría como mis primos, no se dedican a nada más que a cuidar borregos en el monte, no fueron a la escuela, no nada, no se superaron”.

En este contexto, podemos decir que la vida en la ciudad se representa a los colonos populares del municipio de la siguiente manera.

- Como un mundo que ofrece mejores oportunidades para superar la carencia.
- Como un mundo en el que se puede progresar aunque se tengan que pagar costos altos por el sufrimiento y el sacrificio.
- Un mundo que ofrece expectativas de superación personal.

Una última cuestión habría que decir respecto a los colonos de iniciativas individuales. Es sorprendente la coincidencia de las expectativas de superación que en la actualidad se colocan en la migración a Estados Unidos. Dicho país se empieza a configurar como la opción de la superación para estos colonos populares²⁶. De esta manera, la ciudad de México presenta mejores opciones de progreso y superación que el lugar rural de origen. En estos dos puntos se condensan pasado y presente y se contrastan en una suerte de efecto de “espejo” donde el *ahora* es comparado con el *antes*. Pero Estados Unidos presenta la mejor opción a futuro, es decir, de manera proyectiva. El imaginario futuro se presenta como la opción de superar completamente la carencia; las pruebas para el caso de algunas colonias populares del extremo poniente de la ciudad de México es que todos los hermanos, los vecinos y los amigos que se han ido ya

²⁶ Esta información obtenida en campo es significativa porque manifiesta el hecho de que la ciudad de México ya no es más un polo de desarrollo o la opción para las comunidades del interior del país. Además, la migración urbana acarreará otro tipo de problemas que es importante destacar pues los migrantes se irán a los Estados Unidos con mayor nivel de estudios y con expectativas distintas a los de zonas rurales, al grado que quizás se trate de una migración sin retorno, contrario al caso de la migración a Estados Unidos de las zonas rurales.

han comprado casas en “el otro lado”, prueba fehaciente, en los imaginarios urbano populares de la actualidad, de progreso y superación, lo que motiva la ida de los hermanos que se quedaron en estas colonias.

Este hecho de la interconexión de la migración interna y la internacional muestra patrones migratorios novedosos, pues además de conectar a la ciudad periférica de México, conecta también a los pueblos rurales de los que son oriundos estos primeros migrantes populares. Es una cuestión que habla de una reconfiguración social y espacial que está en ciernes en este principio de milenio²⁷.

Con los colonos de iniciativas individuales la escala del sacrificio y el sufrimiento no ha sido superada, de ahí que los desplazamientos continúen, con la modalidad de que ahora Estados Unidos se convierte en el “espejo” que refleja el futuro, es decir, el “llegar a ser” y superar el estado permanente de carencia. Las circunstancias estructurales de nuestro país, quizás, ya no permitan la superación de la pobreza, desde la perspectiva de estos colonos populares²⁸.

La estrategia de los colonos populares representa el tiempo vivido en una línea progresiva que va de la condición de la carencia a la esperanza de superarla. En medio de esta condición y esta utopía se encuentra el sufrimiento y el sacrificio, medios indispensables para lograr el objetivo central de las intencionalidades urbanas de los colonos populares; una vivienda. Varios son los actores sociales que se encuentran en este proceso, los partidos políticos son uno de ellos, los líderes populares otro y la alianza entre ellos siempre resulta significativa para alcanzar los objetivos populares.

²⁷ ¿Por qué se considera importante mencionar esto? La cultura urbana es multicultural, la vivencia en la ciudad le asigna sentidos y significados, uno de ellos, como se ha mencionado, es la de ser el soporte territorial para mantener la esperanza y el proyecto de llegar a ser y dejar de ser alguien con carencias. Pero si estructuralmente la ciudad de México ya no sostiene este proyecto, este imaginario, esta esperanza o este sueño, entonces la opción se convierte en irse a Estados Unidos, cuestión que traerá una reconfiguración de la ciudad de México y del país en su conjunto en tanto muestra relaciones de puenteo entre la zona central de México, Estados Unidos y un estado de la República mexicana, es decir, considero que el municipio de Huixquilucan se encuentra en el umbral de lo que muchos autores llaman sociedades transnacionales (Rivera, 2004; Velasco, 2002) que a su interior mantienen relaciones multiterritoriales que vinculan a lo rural con lo urbano en las prácticas sociales cotidianas. Un estudio de migración que profundiza esta cuestión es el de Pedro Zepeda Martínez (2002) y Felipe González Ortiz (2002: 2005), quienes argumentan que la conexión entre la migración urbana y la rural puede denominarse intergeneracional. Otro trabajo sobre el tema llama a esta dinámica migratoria multidireccional Gabino González (2002).

²⁸ Un joven de 21 años, recién casado con una muchacha de 19, ambos de la colonia Las Canteras, decía que su hermano llevaba en Estados Unidos tres años y que en ese tiempo se había comprado ya una casa, esto no sólo lo motivaba extremadamente sino que lo hacía considerar y afirmar que “en México no se valora el trabajo”, incluso llegaba a sospechar que el gobierno mexicano lo hacía “a propósito para que luego no le vayamos a pedir más, nos mantiene pobres y nos da poco y con eso poco nos conformamos”. Estas ideas se convierten así en motivos que justifican la ida a los Estados Unidos de un sector de la población mexicana que puso expectativas en la ciudad de México, pero ésta no les respondió en el mismo tono.

4.8. Partidos políticos y los colonos populares

Si la carencia no puede ser superada con los propios medios, es imperativo buscar ayuda. Los poderosos son los que ayudan, de ahí que las luchas sociales se centren con o contra el gobierno. En la representación de los colonos populares es el gobierno el que debe ayudar a construir el espacio urbano popular. La lógica de este tipo de asentamientos populares prospera porque:

- ° Participan con fuerza de trabajo para apoyar la dotación de servicios públicos.
- ° El Ayuntamiento tolera la condición ilegal de estos asentamientos como una forma de control político para lograr la gobernabilidad, al tiempo que encuentra en estos asentamientos un cliente político para los procesos electorales.

En este sentido, desde los años sesenta del siglo XX, se empiezan a estructurar alianzas entre el antiguo partido en el poder (el Partido Revolucionario Institucional) y los colonos populares (sobre todo los de iniciativas colectivas). Los colonos populares encuentran en este tipo de alianzas políticas²⁹ (sobre todo con el PRI hasta antes de la década de los noventa en que se pasa de un régimen monopartidista a otro pluripartidista), las ocasiones para garantizar el objetivo principal de su nueva localización; conseguir vivienda. Los partidos políticos se convierten en una suerte de plataforma facilitadora, aunque con el costo de la lealtad política. De esta manera, “la relación entre el Estado y el pueblo se organiza en torno a la distribución institucional de servicios urbanos unida a los mecanismos institucionales de control político” (Castells; 1986:266).

Los líderes locales se convierten en una suerte de bisagra o intermediarios entre los colonos populares y los partidos políticos y éstos con las autoridades municipales. Ya se indicaron las consecuencias de esta frágil unión a la hora de acaparar oportunidades y no distribuir los recursos que venían del Ayuntamiento. Sin embargo, a finales del siglo XX, el régimen político monopartidista de México se erosionaría en todos los niveles de gobierno. Los colonos populares dejan ver

²⁹ Esta reflexión se encuentra bien estudiada por Antonio Azuela (1994).

que pueden pasar de un compromiso partidario a otro, a cambio del suministro de promesas de terrenos, viviendas y servicios públicos, quedando al descubierto el cambio de lealtades partidistas (fundamentalmente este mercado de lealtades se distribuye entre el PRI y el Partido de la Revolución Democrática, PRD). También quedó expuesto que el antiguo partido en el poder fincaba más sus expectativas locales de control y clientelismo a partir de promesas que en pocos casos cumplió. No obstante, más allá del no cumplimiento de las promesas, interesa ver el hecho de que más que una conciencia política por parte de estos sectores populares, se trata de un clientelismo político que se moviliza en función del objetivo de los colonos populares; lograr una vivienda. Se trata de una fórmula de promesas y chantajes sustentados en la consolidación de la vivienda y la dotación de servicios públicos.

Por ejemplo, en administraciones *priistas* de la década de los setenta, se dice que los líderes de las colonias Palo Solo y Montón Cuarteles garantizaron a dicho partido continuidad (le garantizaba una cantidad de seguidores que votarían por ese partido en las contiendas electorales) a cambio de la regularización de los terrenos en los que se habían asentado, de tal forma que se formaban lealtades políticas que se expresaban a través de intercambios de favores. Sin embargo, conforme aumenta la densidad poblacional en el lugar, el espacio para vivienda es más escaso, lo que hace que el PRI manifieste menores capacidades para cumplir las promesas. Esta nueva situación tuvo como consecuencia que el PRD y el PAN se posicionaran con cierta fuerza en el municipio, acaparando el PRD una buena cantidad de simpatizantes (González Ortiz, 2000). Además, el hecho de que el PRI perdiera las elecciones en el año 2000 reconfiguró el escenario político local, pues ahora los partidos políticos compiten por las lealtades de los colonos populares.

Esta competencia de los partidos políticos por las lealtades de los colonos populares se ha traducido en menores acciones oportunistas por parte de los líderes, pues las lealtades a los partidos les permiten orientar sus demandas con el partido que sea considerado el mejor "vendedor de esperanzas". El riesgo que presenta el pluripartidismo son los castigos a los grupos de las colonias que no hayan votado por el partido ganador. Esta regla política que se ha incorporado con

el pluripartidismo, al igual que el acaparamiento de oportunidades individuales, atrasa la consolidación de la ciudad en algunas colonias y perpetua la desigualdad. De esta forma, tal parece que el elemento político representa un factor necesario en la organización política popular, pese al entorpecimiento en la provisión de servicios públicos que lleva en sus entrañas. Así, lo popular parece representar una marca específica de la zona metropolitana del valle de México. Se puede incluso afirmar que es una marca específica para América Latina, pero más aun, para los países pertenecientes al llamado Tercer Mundo. Enclaves periféricos urbanos de estos países fueron llamados fabelas, cinturones de miseria o colonias perdidas. Todos estos modos de apropiación del espacio urbano representan formas de gestión popular y proyectan en cada acción una forma de construir la ciudad desde la pobreza y la carencia, marca enfática de los países pobres. En este tenor las desigualdades en estos países se construyen y se proyectan de forma visible en las ciudades. Los discursos de la desigualdad forman parte de la cotidianidad de la vida urbana de la metrópoli del Valle de México. El contraste es una marca específica de la zona metropolitana, y el municipio de Huixquilucan parece mostrarlo de manera enfática.

4.9. El discurso urbano de los contrastes y las categorías sociales de desigualdad

Un discurso recurrente sobre la ciudad contemporánea es el que se refiere a la desigualdad. La cuestión de las clases sociales atraviesa este discurso, sin embargo, algo relevante de comienzos del siglo XXI lo constituye el gran contraste que se observa en el espacio urbano, donde la desigualdad está manifiesta sin disimulo alguno. Este acercamiento espacial de pobres y ricos genera formas de identificación propias y construcciones de la *otredad* entre los grupos. Riqueza y pobreza dejan de ser meros indicadores estadísticos y se llenan de contenido cultural cuando se movilizan los bienes de status para producir una categoría social (Tilly; 2000:39). Las identidades están así cruzadas por factores de clase.

En Huixquilucan los contrastes son visibles a cualquier observador y las manifestaciones explícitas de esta segmentación estratificada se ilustra mediante el uso de bardas construidas para separar a grupos similares de grupos diferentes. Los bordes y las fronteras de los grupos se construyen explícitamente en el espacio urbano de Huixquilucan.

Se anotó que en la parte más cercana a la ciudad de México se encuentran los fraccionamientos residenciales y en la más alejada los pueblos tradicionales. De esta manera, los contrastes entre los fraccionamientos residenciales (sobre todo La Herradura y los cercanos al centro comercial de Interlomas) y los colonos populares (en la altura de Palo Solo, Constituyentes de 1917 y Montón Cuarteles) muestran una frontera que se caracteriza por hacer pública y notoria la diferencia de riqueza y marca la distinción de los fraccionamientos frente a los colonos populares.

Los colonos populares son el grupo que menor poder de influencia y seducción tiene en el momento de la negociación del espacio urbano, pues mientras los pueblos tradicionales aluden al pasado remoto y a la sacralidad del poder y los fraccionamientos residenciales a su influencia y alto poder adquisitivo, los colonos populares no tienen más que movilizarse a través de manifestaciones políticas.

Por otro lado, en la frontera física de los colonos populares con los pueblos tradicionales, las diferencias no son tan drásticas dado que los pueblos han adoptado, en la construcción de sus casas, casi los mismos elementos arquitectónicos que las colonias populares, tales como el tabicón gris y los techos de colado que muestran casas sin detalles ni acabados. Se presentan tanto en los parajes de Trejo (perteneciente a San Bartolito) como en las comunidades de Magdalena Chichicarpa o San Cristóbal Texcalucan, pueblos cercanos a las colonias de El Pedregal y Las Canteras.

Por el extremo sur del municipio, en las cercanías de la delegación Cuajimalpa, las colonias populares también se encuentran en medio de los pueblos tradicionales y de los fraccionamientos residenciales, de tal forma que las bardas y las barrancas separan a los colonos populares de la zona residencial,

donde hace poco fue construido el Hospital Ángeles. Al otro lado, pasando la barranca, hacen frontera con el pueblo de Santiago Yancuittlalpan.

De esta manera, en lo que se refiere a la estética arquitectónica de los colonos populares, es similar a la de los pueblos tradicionales que han internalizado un aspecto popular, abandonando aquel propio de las comunidades rurales tradicionales; las casas con techos de teja y paredes de adobe.

Esta cercanía cultural explica el hecho de que algunas colonias populares cooperan de "buena gana" con los pueblos tradicionales para que estos realicen su fiesta patronal, de tal suerte que el pago puede manifestarse como un derecho por habitar el lugar, mantener la cordialidad y construir alianzas políticas. Quizás esto se deba al hecho de que los colonos populares viven una especie de nostalgia de su comunidad que deviene del hecho que la mayoría son oriundos de un mundo rural similar. Además, el peso significativo de la similitud del nivel de ingresos coloca a los habitantes tradicionales y populares dentro de una identidad de clase social compartida que los identifica. Sin embargo, otro factor que está en el centro de este tipo de cooperaciones responde a una necesidad política apremiante; la de establecer alianzas para sus estrategias de negociación y lucha dentro del municipio.

Con los fraccionamientos residenciales se observa una tendencia a cerrar las calles y alcanzar mayores niveles de exclusividad. Hay casos en los que los colonos populares no pueden transitar más por las calles de los fraccionamientos, ni caminando ni en sus automóviles. Esto pudiera desembocar en conflictos entre los dos grupos; sin embargo, en las entrevistas realizadas, el hecho no parece causar inconformidades a los colonos populares; pues ellos dicen que los "ricos están en su derecho a cerrar pues es su calle". De todos modos consideran que ante esta situación inevitable, el municipio debería apoyarlos con obra para que los traslados a la ciudad de México, para fines de trabajo, se hagan sin afectar las intenciones de los fraccionamientos residenciales³⁰.

³⁰ Esta opinión es contraria a la de los fraccionamientos residenciales quienes han manifestado siempre su negativa a apoyar obras de infraestructura carretera y vialidades alternas que atraviesen sus lugares de residencia, lo que ha causado incluso movilizaciones de los habitantes de los fraccionamientos residenciales.

De esta manera, el municipio y su administración juegan una suerte de culpables ante conflictos que en realidad surgen de las relaciones e iniciativas de los grupos que aquí denominamos popular y residencial. Es decir, un conflicto que parecería tener su origen en las relaciones entre los grupos, deviene en conflicto entre los colonos populares con el Ayuntamiento. Por ejemplo, los vecinos de La Herradura decidieron poner una barda que incomunicara los caminos de la barranca con sus calles. El levantamiento de la barda implicó que los colonos populares ya no pudieron atravesar la barranca, sino ahora debían hacer un rodeo al fraccionamiento. La respuesta de los colonos populares no se concentró en contra de los fraccionamientos residenciales sino contra el Ayuntamiento, y las exigencias se centraron en demandar infraestructura urbana para evitar el rodeo.

Al parecer los colonos populares mantienen una posición subordinada ante los fraccionamientos residenciales, asumiendo una especie de autorepresentación sojuzgada sobre sí mismos, actitud que por otro lado no hace más que alentar la desigualdad en el espacio compactado. Al partir de reconocer que los fraccionamientos residenciales están en su derecho de cerrar las calles, poner bardas y usar las barrancas como fronteras o bordes sociales para distinguir categorías sociales, pues, según la voz de los colonos populares “están en su derecho y su propio territorio”, inconscientemente se está generando y se está perpetuando la desigualdad. Esta interiorización de la posición subalterna en la estructura social municipal se pone en marcha a la hora de la negociación y se constituye como un límite social. En vez de orientar la lucha contra los habitantes de los fraccionamientos residenciales (cosa imposible de hacer puesto que ellos mismos reconocen su superioridad), la orientan contra el Ayuntamiento, es decir, contra el poder institucionalizado. Esta estrategia se dirige a acordar con el Ayuntamiento las reglas de la urbanización del espacio, es decir, trata de persuadir al gobierno para formular las reglas del espacio urbano de tal forma que se traduzcan en beneficios para dicho grupo.

Así, la diplomacia política entre colonos populares y fraccionamientos residenciales se observa siempre y cuando cada cual haga acciones en su propio espacio urbano. Existe un reconocimiento de la frontera social manifiesta en los

derechos representados del propio espacio. Mientras cada grupo haga cambios en su propio espacio no habrá problemas, pero cuando se hagan o intenten hacer en el de otro grupo entonces vienen los conflictos. Por ejemplo, los habitantes de Las Canteras experimentaron una fricción con los vecinos del fraccionamiento La Herradura a comienzos de los ochenta, cuando los vecinos de La Herradura estaban dispuestos a pagar y comprarles nuevos terrenos en otra parte de la ciudad con el fin de cambiar la estética del paisaje popular por uno natural. Ante esta propuesta los vecinos populares contestaron con una rotunda negativa y fue causa para la creación de una organización de defensa que se diluyó cuando el origen del conflicto fue olvidado. Los colonos populares de esa colonia se movilizaron inmediatamente para pedir una audiencia con el presidente municipal. Éste ya estaba enterado de las intenciones del fraccionamiento residencial y dicen algunos testigos que trató de convencerlos en un principio, pero ante la violenta negativa de los populares (varias manifestaciones públicas en la explanada del municipio), el presidente municipal los defendió contra los fraccionamientos y el problema quedó olvidado.

Otra experiencia que intentaba unir a los tres grupos sociales que habitan el municipio fue la del alcalde del trienio 2000 – 2003, quien tuvo la iniciativa de juntar al conjunto de delegaciones municipales y salir a vivir en campo los problemas de algunas delegaciones en particular. La iniciativa tuvo un rotundo fracaso cuando se descubrió que los delegados municipales no tenían ningún interés por mirar los problemas de los otros sino concentrarse en los propios. Referente a esta experiencia un delegado de una colonia popular comentó:

“Llega un momento en que dices bueno, el problema está en mi colonia, yo quisiera que la autoridad mejor fuera a mi comunidad y se diera cuenta, en el campo es en donde vives todos los problemas, es bueno conocer, conoces a los delegados de otras comunidades, a otras comunidades pero al final quedas en nada porque son tres años que te absorben en tu comunidad y bueno yo no voy a poder asistir a las rancherías o a los fraccionamientos, y no es que no te interese el problema, pero enterarme de los de aquella a mucha gente le empezaba a aburrir, porque eran aburridísimas”

De los tres grupos sociales del municipio, los populares son los que más violentamente se manifiestan. Un elemento interesante es que las alianzas son constantes con los tradicionales y nulas con los residenciales. Seguramente se trata de una mutua identidad subalterna que se define en función de la estructura social de clase. De tal forma que se tiene mayor acercamiento con un sector con un ingreso similar que con otro que disfruta su condición de clase dominante.

Las implicaciones sociales de haber internalizado culturalmente el status inferior de la estructura social y poseer una identidad propia subalterna, estriban en que a la hora de la negociación política se aprovecha esta perspectiva para ganar beneficios, de tal manera que el sufrimiento, la pobreza y el esfuerzo son narrativas que están colocadas en el centro de las discusiones a la hora de la negociación política con las autoridades.

Más arriba se expuso el ejemplo de que las señoras populares no van a comprar al centro comercial *Interlomas* pese a que imaginan que ahí se vende más barato. El ejemplo encaja bien con la idea de la autopercepción y autoidentidad subalterna. Así, la cultura se convierte en un factor que de entrada lleva implícita la idea de la desigualdad y, además, la perpetua y la hace permanente (Tilly; 2000).

No se quiere decir que la diferenciación de la riqueza tenga un origen cultural, sin duda su origen se debe a factores estructurales que escapan a los intereses de esta reflexión; sin embargo, una vez instalada y consolidada la diferenciación social de la riqueza, los grupos populares contribuyen a su reforzamiento a través de dos factores: 1) La creación de una identidad subalterna en la que se construyen a si mismos como seres que padecen y 2) el autoreconocimiento de una posición inferior en la estructura social de clases. Sin embargo, los dos factores se colocan como dispositivos claros que contribuyen a la creación de una categoría social que funciona para la negociación política en el territorio, de tal manera que ahí se encuentra la plataforma a partir de la cual los colonos populares contribuyen y construyen un discurso para proyectar sus propias formas de cultura urbana.

4.10. El discurso popular urbano; pobreza, sufrimiento y partidos políticos

Una de las características centrales del discurso urbano popular es la centralidad de la protesta movilizadora como derechos que se obtienen por el esfuerzo, el sacrificio y la carencia. El fin de movilizar estos valores y sentidos es conmover a las autoridades y convencerlas de que el proyecto urbano popular debe ser apoyado para alcanzar el fin deseado; la vivienda. Un medio de suma importancia para canalizar las demandas han sido los partidos políticos y las ventas de esperanzas fijas en la regularización del suelo y la dotación de servicios públicos urbanos.

Esto ilustra las variaciones partidistas con los colonos populares en las distintas contiendas electorales (González Ortiz, 2001). Por ejemplo, en la del 2000, el PRD se comprometió con los colonos populares a darles mayor cantidad de tierras para la formación de nuevas colonias; sin embargo, ante la derrota electoral, las negociaciones del PRD para lograr este objetivo no han tenido éxito y la única alternativa que les ha quedado es la de la protesta. Entre las demandas que se han hecho escuchar por parte de este partido y los colonos populares que lo apoyan se encuentran las de “la deficiente prestación de los servicios públicos municipales, la falta de obra pública, la falta de transparencia en las cuentas de la Tesorería Municipal y bancarrota que presenta el Ayuntamiento”, entre otros.

Otra acción que ilustra el discurso urbano popular en el poniente de la metrópoli es el de los derechos sobre lo que ellos mismos construyeron. Por ejemplo, en una ocasión el Ayuntamiento tomó la decisión de cobrar los usos del auditorio y las escasas canchas deportivas que existen en la colonia Pirules de la zona popular. Los colonos populares no estuvieron de acuerdo y movilizaron el discurso del esfuerzo (en tanto que el espacio vacío fue llenado poco a poco y con una carga grande de sufrimiento y sacrificio) para justificar que estos espacios habían sido construidos por los mismos habitantes populares. Dicho argumento se constituía como una expresión sustentada en el esfuerzo personal para su construcción, por lo que consideraban la propuesta del Ayuntamiento como una imposición. Este factor muestra como el espacio es una construcción social que

los colonos populares han realizado a través de un largo proceso de llenado, por lo que cualquier intervención arbitraria se siente como una amenaza contra su espacio construido.

El enfrentamiento estaba declarado, pero un elemento interesante a resaltar es que la estrategia de la lucha popular se organiza en torno a un partido político de oposición. Los partidos políticos se convierten en el arsenal principal de la lucha, se trata de poner en marcha una institución con la que los colonos populares siempre han negociado el espacio urbano.

Ahora, ¿por qué estos grupos asumen que tienen derechos diferentes a los de los otros grupos sociales sobre el suelo?, ¿qué aspecto legitima su lucha por el suelo? Sin duda estas preguntas son clave para entender el proceso de la negociación metropolitana en el extremo poniente de la ciudad de México. Es sabido que en el proceso de la migración interna se dio un desplazamiento de las zonas rurales del país a la ciudad central de México, de ahí se derivó un segundo desplazamiento a las periferias (al oriente, al norte y al poniente principalmente) y en muchos casos encontramos un tercer desplazamiento que los llevó de esa periferia a un segundo anillo periférico (por ejemplo en el oriente de la ciudad de México se dio hacia el Valle de Chalco Solidaridad, y en Huixquilucan llegó de Naucalpan). En muchos de los casos los actores de estos diferentes desplazamientos son los mismos y en otros se trata de los hijos de aquellos (Aguilar y González; 1999), sin embargo, todos ellos se incorporan en la dinámica del mercado de suelo, de tal suerte que una vez valorizado el suelo del primer anillo periférico se fueron a un segundo anillo de menor valor y así sucesivamente.

En el poniente de la ciudad de México parece que el caso se muestra de la misma manera, pues los hijos de los que llegaron al primer anillo popular periférico del lugar, ahora quieren expandirse a un segundo anillo. Lo peculiar de Huixquilucan es la escasez de suelo y la competencia que por él existe (sobre todo ahora que ha adquirido mucho valor), lo que constituye un obstáculo a las intenciones de expansión popular. Por eso, en un lugar donde ya no existe oferta de suelo para sectores populares, la mejor arma es la negociación del mismo a través de la protesta y la disputa, movilizándolo el discurso de la incapacidad para

pagar el suelo, pero también el sufrimiento y la tragedia de la vida misma. Se trata de valorizar el suelo, pero adquiriéndolo de forma gratuita o muy barato, pues se fincan en la razón misma de su imposibilidad de acceder al mismo siguiendo las reglas del mercado. El sufrimiento se moviliza como un arma moral para causar al gobierno conmoción y de esa manera lograr los objetivos. En el fondo de la argumentación del sufrimiento se encuentra el reconocerse a sí mismos como los que se encuentran en el escaño más bajo de la estructura social.

En tal sentido, las preguntas que se esbozan arriba estarían marcando un nuevo tipo de lucha social que se expresa en estos grupos mediante la movilización de un recurso que ya venía dándose desde el tiempo en el que llegaron al lugar. Dicho recurso se sustenta en los derechos obtenidos sobre la tierra por el hecho de sufrir y sacrificar, por tratarse de un grupo que ha sufrido para poder subsistir. La pobreza se convierte así en la fuerza moral que legitima su lucha, al tiempo que forma una categoría social propia para iniciar el proceso de la negociación y persuadir al Ayuntamiento para acordar reglas de construcción del espacio urbano que apoye las iniciativas populares.

Por ejemplo, en uno de los muchos mítines que he presenciado en la plaza central del municipio, un reclamante declaraba a las cámaras de televisión que a ellos el alcalde municipal no les hacía caso “por el simple hecho de ser pobres, lo único que queremos es un espacio para que nuestros hijos puedan vivir, nosotros somos pobres, no tenemos casa y éste (aludiendo al alcalde) nos quiere mandar a comprar a Interlomas”.

Ahora bien, ¿por qué este tipo de lucha con un alto componente moral está acorde con los planteamientos del PRD? El populismo y la condición de fuerza política de oposición son claves para entender esta alianza. Por un lado, el hecho de que el PRD no sea el partido que gobierna lo coloca en escaños bajos de la jerarquía política. Para acceder al poder debe establecer alianzas con los colonos populares, y estas alianzas implican adoptar sus demandas sociales como propias. De ahí que el populismo del PRD local se acopla a las demandas de

vivienda de los colonos populares³¹. En todo caso interesa destacar la presencia de los partidos políticos en el discurso urbano de los colonos populares. Esto cobra relevancia en la actualidad pluripartidista pero el antiguo PRI también manifestó tintes populistas que le ayudaron a relacionarse y ganar posiciones en el poder formal mediante las alianzas que impulsó en las décadas de los sesenta y setenta.

4.11. La construcción de una categoría social urbano popular

La posición de las colonias populares en la estructura social del municipio los coloca como un grupo subordinado. Desde esa categoría busca beneficios. Contrario a los pueblos tradicionales que sostienen su presencia en el lugar a través del reconocimiento de la gran antigüedad que llevan viviendo ahí, de la agricultura, la tenencia comunal de la tierra o su control de las correspondencias de los santos; o de los fraccionamientos residenciales que sostienen su presencia a través de un status alto de vida, el pago de altas tasas fiscales, como se verá en el siguiente apartado, los colonos populares tienen que hacer valer su presencia desde su condición subalterna en la estructura social y eso obliga a crearse una categoría social de sí mismos que los pueda fortalecer en el momento de la negociación política por el espacio urbano. En esta perspectiva, los colonos populares siempre reman de abajo hacia arriba, es decir, están siempre en la disyuntiva y el imperativo de crear una identidad que sea reconocida por los otros grupos sociales y el mismo Ayuntamiento.

La forma de crear una categoría y presencia social es a través del movimiento popular, el cual se sustenta en una propiedad fundamental; la pobreza y su disposición para manifestarse con rudeza. Así, el esfuerzo y el sufrimiento que invirtieron para llenar ese espacio, en un principio vacío, es un argumento eficaz a la hora de la negociación política. Sufrimiento y esfuerzo se convierten en

³¹ Aquí es importante hacer una aclaración. No debe pensarse que todos los pobres de Huixquilucan apoyan al PRD, en realidad están con él los que quieren extender sus propiedades, pero muchos de los que ya han conseguido su patrimonio ya no se interesan en participar con ese partido político. En muchos casos, una vez conseguido el objetivo se desentienden de los partidos políticos u orientan su lucha hacia el mejoramiento de las condiciones de vida a través de la dotación, prestación y mantenimiento de los servicios públicos.

los recursos más sólidos para la negociación. Estos dos elementos culturales propios del sentimentalismo, colocan a los colonos populares en una categoría social que los define como “los necesitados”, y al definirlos de esa forma se delinean una serie de derechos que a sus ojos son legítimos. De esta manera, la lucha por la vivienda se carga de un aura ética y conmovedora cuyas pretensiones son influir y seducir a las autoridades formales para la construcción del espacio urbano acorde a sus intereses.

Los colonos populares capitalizan su condición subordinada en la estructura social para convencer, conmover y exigir. Su situación de carencia se convierte en la plataforma para iniciar la negociación. Se trata de una acción política que pone “al reproche”, generalmente dirigido a las autoridades, como el mejor argumento para garantizar el derecho a la ciudad. La fortaleza del movimiento popular se encuentra en lograr sobrevivir a las hostilidades de la vida cotidiana. Sus métodos para adquirir vivienda y servicios se anclan en la ilegalidad, de ahí que el Ayuntamiento se presenta de manera ambigua, pues es un interlocutor a quien hay que persuadir para acordar la construcción del espacio urbano o bien, un potencial enemigo que puede desalojarlos del lugar dada la ilegalidad con la que se apropian del suelo. El proceso de adquisición de vivienda y consolidación urbana es largo y ocupa buena parte de las biografías individuales³².

Se ha visto que las prácticas religiosas de los pueblos tradicionales y las movilizaciones políticas de los colonos populares representan dos discursos urbanos manifiestos en Huixquilucan, ¿cuál es el discurso de los fraccionamientos residenciales?, esa es la pregunta que ocupa la reflexión en el siguiente apartado.

³² En las narrativas es recurrente la expresión de que los mejores años de sus vidas se fueron en conseguir la casa en la que viven.

5. LOS FRACCIONAMIENTOS RESIDENCIALES

Los asentamientos humanos organizados en torno a residencias vigiladas y cerradas han sido definidos con una gran cantidad de conceptos como son los de "guetos de lujo", "enclaves fortificados", "ciudades fortificadas", "ciudades amuralladas", "urbanizaciones cerradas", "*gated community*" o "fraccionamientos" (Janoschja y Glasze, 2003:10). El estudio de este tipo de urbanismo es novedoso y la reflexión sobre ellos apenas comienza o en todo caso, como menciona Cabrales es imperativo "llamar la atención sobre la necesidad de ampliar los horizontes interpretativos y superar los lugares comunes" (2003:58) alrededor de las urbanizaciones cerradas. Si bien los enclaves cerrados no son exclusivos de los residentes con mayor poder adquisitivo, se puede afirmar que la tendencia a cerrar las calles y el incremento de empresas de bienes raíces que construyen este tipo de asentamientos va en aumento¹. Proyectados con base en el modelo inicial del fraccionamiento Ciudad Satélite en el municipio de Naucalpan, los de Huixquilucan se desarrollaron más tarde y en buena medida bajo los mismos esquemas urbanísticos (Tarrés, 1986), de tal forma que la idea de conjuntos habitacionales para sectores altos será un atributo del extremo poniente de la metrópoli del Valle de México desde la década de los sesenta.

Los fraccionamientos residenciales proyectan un discurso urbano que hace énfasis en los límites perimetrales de un conjunto de casas. Los límites son enfáticamente mostrados, representan proyecciones de un discurso urbano de ruptura con la solidaridad social (Borja y Castells, 2000:126), es lo que se puede llamar el discurso urbano de la indiferencia frente al otro². En este sentido, los fraccionamientos residenciales constituyen un discurso urbano cuyo objetivo es anunciar "el producto del cual se presume exclusividad" (Silva, 1992:68). Estas

¹ Angela Giglia ha documentado esta tendencia con la clase media en la delegación Tlalpan, específicamente en Coapa (2002) y en la Villa Olímpica (2001).

² En el trabajo de campo que realicé, algunos vecinos del fraccionamiento Lomas del Olivo manifestaron que los colonos populares y los pueblos tradicionales tenían estilos de vida que les merecían mucho respeto, "a fin de cuentas cada quien tiene derecho a elegir su propio estilo de vida, a nosotros nos gusta vivir bien, como tu ves que vivimos, a ellos les gusta vivir como lo hacen, eso es una decisión de cada quien y creo que merecen, todas, ser respetadas". Este tipo de comentarios ilustran claramente una intención de tolerancia y respeto que raya en el cinismo, manifiesta también la indiferencia o la distancia frente a los otros grupos, es más, resalta una clara intención de no comprometerse con los demás, con los menos socorridos, con los más empobrecidos. Entre los habitantes de los fraccionamientos residenciales se generaron muchas narrativas que van en este sentido y que las iré exponiendo a lo largo del capítulo.

tendencias al encerramiento urbano ponen de relieve la formación de “nuevos procesos de segregación social, fragmentación espacial, incremento de las distancias sociales y evidencian el reforzamiento de modelos que favorecen el repliegue de espacios públicos y entronizan las soluciones privadas al intentar resolver asuntos públicos” (Cabrales, 2003:58).

En este mismo tenor, la construcción de centros comerciales modernos en el paisaje urbano de los fraccionamientos, indican la pretensión de un estilo de vida “americanizado”, en el contexto mexicano, marcado por un énfasis en el ascenso social y la distinción con base en la riqueza.

Si bien es cierto que los modelos de segregación social son una constante en la historia de México, manifiesta desde los tiempos de La Colonia en la que se segmenta a la población indígena de la criolla o la española con categorías sociales orientadas políticamente a alejar y marcar la distancia social entre los dos grupos mayoritarios; los españoles y los indios. Miguel Bartolomé afirma que el concepto de indio es una construcción sociológica cuyo objetivo, además de negar y nulificar la diversidad cultural de los distintos pueblos que habitaban Mesoamérica, propicia la segmentación social (1997). Esta misma tendencia a la segmentación social, ilustrada ya desde los tiempos de La Colonia a finales del siglo XVII, se ve en el retrógrado y equívoco uso de las categorías enlazadas con las castas sociales³, construcciones categoriales empleadas también con fines segregacionistas.

Si bien las castas representan categorías sociales movilizadas por la totalidad de los habitantes de la época, la vida en las ciudades no estará exenta de estas categorías sociales que se dirigen a la segmentación; el discurso urbano de la época pondrá a los léperos bajo la evaluación permanente de las elites urbanas de esa época (Prieto, 2001:26). No obstante, en la actualidad los

³ “El uso del término casta en Nueva España fue, pues, equívoco y tonto, ya que quiere decir “puro” y aquí se utilizó para designar tipos humanos supuestamente impuros” (Barjau, 1987:2-3). No obstante el equívoco con el que se utilizó el concepto de castas durante La Colonia, el fin de segmentar a la población fue muy eficaz. A comienzos de siglo XIX Alejandro de Humboldt mencionaba que “la población mexicana se compone de los mismos elementos que las demás colonias españolas. 1°, los individuos nacidos en Europa, llamados *gachupines*; 2°, los hijos de españoles, nacidos en América, o *criollos*; 3°, los mestizos, descendientes de blancos y de indios; 4°, los mulatos, descendientes de blancos y negros; 5°, los *zambos*, descendientes de negros y de indios; 6°, los indios, o individuos de la raza indígena; 7°, los negros africanos” (1953:64). De la combinación de estos salían más clasificaciones de castas hasta el absurdo de calcular la cantidad de sangre en las distintas castas, por ejemplo, el cuarterón (hijo de blanco y mulata) tenía un cuarto de sangre negra y tres cuartos de blanca; el Quinterón (hijo de blanco y cuarterona) tenía un octavo de sangre negra y siete octavos de blanca, etcétera (1953:88).

discursos segmentarios cobran mayor relevancia en la medida que al invadir la ciudad movilizan el discurso de la *anticiudad*, es decir, cuestionan la idea de la ciudad moderna que libera a los individuos. Las prácticas de autoencerramiento urbano proyectan distintas maneras de definir a un grupo de similares y diferenciar a los que se alejan de las categorías sociales de exclusividad, es decir, “separar lo diferente y ensamblar los iguales” (Méndez, 2003:3).

Este actual contexto ha llevado a algunos autores a proponer la feudalización de las ciudades, cuya estética está caracterizada por el amurallamiento defensivo (Lacarrieu, 1998:7). Esta nueva segmentación expresada en los estilos urbanos provoca a las ideas, rememora a los pensadores antiguos y traslada la reflexión a los apegos sociales clasificatorios por la raza y la sangre. Sin embargo, lo relevante de la nueva segmentación social, expresada en las formas urbanas, es su carácter de clase social. Si bien no son los más enriquecidos exclusivamente los que tienden en mayor medida a autosegmentarse y encerrarse, son estos sectores los que más recurrentemente lo hacen.

Pero no sólo se trata de prácticas de voluntades autosegmentarias sino en buena medida también la oferta inmobiliaria ha propiciado los enclaves cerrados. Así, parece haber dos tipos de asentamientos urbanos cerrados; los que por voluntad propia se encierran y los que compran una residencia dentro de un enclave inmobiliario cerrado. Estos dos tipos de habitantes existen en Huixquilucan. Ante este nuevo tipo de habitar la ciudad surge la pregunta sobre sus formas organizacionales, sus formas estéticas de apropiación del espacio urbano, sobre la conformación de un discurso propio de la ciudad y las formas colectivas de negociar el territorio urbano. Pero al mismo tiempo, dada la cercanía con los asentamientos populares y los pueblos rurales una pregunta gira en torno a las relaciones, a los imaginarios, a las construcciones de categorías sociales para identificar y diferenciar. Esa será la materia de este apartado.

5.1. Los fraccionamientos residenciales de Huixquilucan

Los fraccionamientos residenciales de Huixquilucan son dieciséis. Los primeros, como La Herradura y las Lomas de Tecamachalco, fueron construidos en la década de los sesenta. Siguiendo su modelo urbanístico, en la década de los setenta se construirán Lomas de la Herradura, Balcones de la Herradura, Vistas de la Herradura, Parque de la Herradura, Lomas del Olivo y Lomas del Sol; en la de los ochenta Lomas de las Palmas, Lomas de Anahuac, Paseos de las Palmas y Bosques de las Lomas, para finalmente, en la de los noventa, La Enramada, el Club de Golf y Hacienda de las Palmas. En la actualidad ya están puestas las primeras obras para un siguiente conjunto habitacional, que albergará a 15 000 familias, de nombre Bosque Real, el cual se espera terminar para el año 2010, aunque en la actualidad ya es sede de torneos internacionales de golf. Ver mapa 18 del anexo.

Los primeros fraccionamientos no fueron construidos en la lógica encerrada de los últimos, por el contrario, muchas de las casas daban directamente a la calle. No obstante, con el paso del tiempo se han ido encerrando y las calles se han convertido en verdaderos laberintos sin salida para el forastero que ose transitar por sus calles. En contraste, los fraccionamientos de reciente construcción han nacido ya con los muros del encerramiento, pues entre las casas y la calle existe un espacio intermedio común (lo que delimita la pertenencia a determinado fraccionamiento), para luego, a través de una puerta con caseta de vigilancia (y en algunos con cámaras panópticas), conectarse a la calle.

El lugar físico sobre el que se asientan dichos fraccionamientos está ubicado en las cercanías con la ciudad de México, presentando un continuo de infraestructura urbana con las vecinas delegaciones Cuajimalpa y Miguel Hidalgo. Contrario a los pueblos tradicionales y los colonos populares, las vialidades existentes aquí, conectan directamente a estos fraccionamientos con el Distrito Federal⁴. Hacia la parte norte del mismo se ubican, también en un continuo urbano, fraccionamientos residenciales para sectores medios del municipio de

⁴ El día 9 de diciembre del 2002 se inauguró una vialidad que conecta a Interomas con el Distrito Federal.

Naucalpan. De esta forma, podemos decir que la periferia poniente de la metrópoli del valle de México (Cuajimalpa, Miguel Hidalgo y Huixquilucan) se caracteriza por la presencia de estos fraccionamientos residenciales habitados por sectores sociales de alto poder adquisitivo.

Estos fraccionamientos residenciales se construyen a partir de esquemas urbanísticos planificados, hechos por empresas de bienes raíces en los que las reglas del mercado de vivienda marcan la colonización del lugar; de tal forma que a partir de la iniciativa de dichas empresas, se hacen los contratos con el Ayuntamiento en turno para la construcción de las casas, para así, posteriormente, colocarlas en el mercado de vivienda donde los demandantes son únicamente sectores sociales de alto poder adquisitivo.

Ahora bien, los fraccionamientos residenciales hasta ahora no están asentados directamente en lugares que hagan frontera con los pueblos tradicionales; los más cercanos a éstos se encuentran hacia la parte centro del municipio, cercanos a la comunidad de Santiago Yancuitlalpan. Sin embargo, una barranca, que ha sido utilizada como mina de arena y piedra, y la autopista La Venta - Naucalpan dividen a estos dos tipos de asentamientos. En cambio, los fraccionamientos residenciales siempre hacen frontera con las colonias populares del lugar y las marcas que distinguen a estos dos grupos de socialización están siempre presentes a la mirada de cualquier observador (el contraste en el equipamiento urbano, los materiales de las casas, la existencia de carros de lujo, etcétera).

No obstante, les ha llegado la hora a los pueblos tradicionales de compartir una frontera física espacial con los fraccionamientos residenciales (hasta ahora situación exclusiva para los colonos populares), pues el futuro fraccionamiento residencial Bosque Real, ahora en construcción, hará frontera con las comunidades tradicionales de La Magdalena Chichicarpa, San Bartolomé Coatepec y San Cristóbal Texcalucan; pues se construirá sobre las erosionadas tierras ejidales que hasta la administración 1996 – 2000, les pertenecían. De esta forma, el nuevo y futuro fraccionamiento Bosque Real estará en medio de dos

asentamientos humanos distintos; los pueblos tradicionales y los colonos populares.

Este nuevo fraccionamiento tiene un origen distinto a los demás en la medida que las empresas de bienes raíces compraron los terrenos a los ejidatarios de esas comunidades. Esto es un hecho sin precedentes en el municipio pues los fraccionamientos siempre compraron tierra que perteneció al municipio y no a las comunidades rurales. En la administración (1996- 2000) se hicieron las negociaciones entre los ejidatarios y las empresas de bienes raíces. Se trataba en realidad de tierras erosionadas que no se destinaban a la agricultura. El precio por las mismas fue pactado en 1 millón 500 mil pesos por hectárea. Importa mencionar el papel central que tuvo la administración municipal para cerrar este trato, lo que ilustra de alguna manera las aspiraciones de la administración en la construcción del espacio urbano de Huixquilucan.

La construcción de fraccionamientos residenciales es una práctica que el Ayuntamiento alienta dado que significan entradas por derechos de construcción y representan altas tasas de impuesto predial a futuro. Por otro lado, significan entradas millonarias para las empresas de bienes raíces cuando las viviendas hayan sido vendidas. Pero además de las entradas fiscales, se teje un imaginario en los funcionarios del Ayuntamiento porque consideran que este tipo de desarrollos de vivienda traerán beneficios a la población de las zonas popular y tradicional ya que, según ellos, ya no tendrán que realizar largos desplazamientos de trabajo al ser empleados en dichos desarrollos⁵.

Las entradas de dinero al municipio se manifiestan de la siguiente manera: En un primer momento, las empresas de bienes raíces significan pagos en derechos de construcción. Pero la entrada fiscal mayor se encuentra con los futuros residentes a través del impuesto predial. Esto explica en buena medida que las autoridades municipales impulsen este tipo de desarrollos urbanísticos.

Otra razón por la que los Ayuntamientos provocan este tipo de inversiones inmobiliarias se debe a los compromisos que las empresas constructoras hacen para realizar obra, como escuelas, caminos o pavimentación de calles, en las

⁵ Este argumento es sostenido por buena parte de los regidores originarios de los pueblos rurales y la directora del área de comunicación, originaria de una colonia popular.

colonias populares y en los pueblos rurales. Esto representa para los municipios un ahorro en las obras públicas municipales. Sin embargo, estas actividades no están exentas de las connotaciones políticas y generalmente se usan para lograr objetivos de lucha política. Por ejemplo, la empresa constructora del fraccionamiento *Bosque Real* se comprometió a la construcción de varias escuelas en colonias populares con la administración del trienio 1996 – 2000 (del PRI). Dichas obras le provocaron un problema político a la siguiente administración (2000 – 2003, del PAN), pues el alcalde las informó y se vanaglorió al declararlas obra de su administración. Una porción de colonos populares, adscritos al PRD, saben que este compromiso fue adquirido con la administración municipal anterior, lo que se convirtió en un argumento político para desprestigiar al alcalde del periodo 2000 – 2003, argumentando incluso que no había desarrollado ninguna obra pública con recursos del ramo 33⁶ (*Nada personal*; septiembre de 2001).

Si con los colonos populares se ventilaron estos argumentos, con los pueblos tradicionales se movilaron otros. Por ejemplo, en la comunidad de El Palacio una empresa de bienes raíces pavimentó una calle, pero lejos de producir bienestar social produjo lo contrario al provocar un disgusto colectivo entre sus habitantes pues lamentan que el Ayuntamiento no los haya invitado a participar en la construcción o el diseño de la pavimentación de esa calle. Esta muestra de malestar es un síntoma de la incorporación de las relaciones sociales urbanas de la ciudad en los pueblos, pues la pavimentación de la calle atentó contra el trabajo obligatorio de los vecinos de los pueblos, es decir, contra el trabajo comunitario. De esta forma, el que la empresa les pavimente las calles representa para los vecinos del lugar una imposición de las autoridades no sólo sobre su propio territorio sino también sobre sus prácticas colectivas y cotidianas de hacer y construir sus comunidades.

No obstante, la ciudad ha llegado al lugar. La estética del espacio es distinta a la antes campirana configuración territorial. La construcción de los fraccionamientos residenciales también ha provocado nuevas formas de relaciones sociales, a la vez que se proyectan distintas y plurales formas de vida

⁶ El ramo 33 es una partida presupuestal asignada a los municipios para obra pública.

urbana. En este contexto, una pregunta gira en torno a la estética del espacio urbano que los fraccionamientos residenciales proyectan en la construcción social de su territorio.

5.2. De urbanitas a suburbanitas

Si bien para Mumford, el suburbio se funda en el rechazo a la ciudad de masas que evitan el contacto humano anónimo a favor de la conservación del valor primario básico como es la familia, el suburbio nace al mismo tiempo que la ciudad moderna (1979). Urbanitas y suburbanitas son así categorías que ayudan a comprender distintas formas de apropiación del espacio urbano. Cuando Simmel se propone, a principios del siglo XX, explicar las relaciones sociales en la sociedad moderna, descubre que las constantes y permanentes interacciones a que se ve sometido el hombre en la metrópoli fragmentan su personalidad y niegan su naturaleza gregaria o colectiva (1988:48). Este tipo de relaciones se ven fomentadas por el dinero, que sumerge al individuo en la superficialidad de los valores de cambio. En este tenor, en las relaciones sociales “priva la indiferencia, porque el dinero es la suma total de todas las indiferencias sociales” (Lezama, 1993:144). En este contexto urbano el individuo desarrolla la idea de la autosuficiencia y la libertad. Las ataduras a cualquier colectividad se ven minimizadas en la vida del urbanita y el sentimiento de dependencia se nulifica de las relaciones sociales. El anonimato es la marca de la vida moderna de la ciudad y el dinero es el instrumento que lo viabiliza. En el mundo urbano del urbanita las relaciones sociales se caracterizan por el anonimato.

Por el contrario, las relaciones sociales suburbanitas tienen un carácter diferente al colocar el conocimiento directo del vecino como un valor central de las nuevas relaciones. De ahí que el suburbio representa un discurso que nulifica la idea de la ciudad moderna como un espacio aglutinador de individuos que se desconocen entre sí y que basan sus relaciones mediante la mediación de las relaciones mercantiles, como decía Georg Simmel.

De esta forma, los fraccionamientos movilizan una serie de símbolos que se acercan a la definición de una vida suburbanita. Más allá de las relaciones del anonimato, el suburbio representa una forma gremial y colectiva de apropiación del territorio urbano en el que el conocimiento de los vecinos es la característica más representativa. En el mismo sentido se encuentran los fraccionamientos residenciales cerrados que tanta difusión han tenido en la zona metropolitana del valle de México.

Así, el discurso de la anticiudad moderna de los enclaves cerrados “disponen de calle y áreas verdes de uso restringido y exclusivo: calles y espacios privados que niegan la diversidad de la ciudad, que impiden los encuentros fortuitos con lo diferente, por el contrario sólo propician encuentros previstos y agradables, en donde reina la homogeneidad” (Sobrazo y Beltrao, 2003:38). En este sentido, el discurso de los enclaves cerrados contradice los discursos clásicos de la sociología urbana, sobre todo el conocido argumento de Louis Wirth, quien mencionó que la heterogeneidad y la diversidad son marcas fundamentales de las relaciones sociales urbanas, en la ciudad moderna.

En ese discurso moderno sobre la modernidad, el tamaño de la ciudad representaba un argumento para explicar la heterogeneidad (Wirth, 1988). Pero la tendencia a la segregación social en conjuntos de vecinos que se conocen mutuamente tiene un origen en el inmenso tamaño de la urbe, ahora llamada la megaciudad, en la que todo parece apuntar a que “los caracteres más relevantes del espacio público de la ciudad moderna (la inclusión y libre acceso, la coexistencia de diversas funciones, la aceptación de lo extraño y lo nuevo en un marco de reglas públicas en cuanto conocidas por todos) tienden a desaparecer o se tornan menos obvias. Las megaciudades se convierten cada vez más en conjuntos desarticulados de espacios separados, segregados, provistos de dispositivos de cierre a menudo agresivos” (Giglia, 2003).

Desde esta perspectiva que privilegia el *inmenso tamaño* del espacio urbano (la megaciudad), se explica la tendencia al encerramiento en el habitar por los siguientes factores:

- 1) La imposibilidad, para cualquier habitante de la megaciudad, de identificarse con la ciudad en su conjunto (García Canclini, 1998:19).
- 2) La búsqueda de seguridad (Davis, 1990).
- 3) Marcar las diferencias sociales y la
- 4) Búsqueda de homogeneidad cultural (Sobrazo y Beltrao, 2003:38).

Con los fraccionamientos residenciales se observan tendencias al encerramiento del espacio urbano. En este discurso se cuestionan los conceptos de lo público y lo privado. “Lo que antes era público ahora ya no lo es en la misma medida: cada vez más se presenta como algo que es disponible no en la misma medida en que se tenga derecho a él sino en la medida en que se le pueda comprar y consumir” (Giglia, 2003). Mientras el espacio público está cargado de elementos representativos del consumo, el privado se delimita como uso del suelo para vivienda.

El discurso social y cultural del espacio urbano que exhiben los fraccionamientos residenciales cuestiona las definiciones actuales de lo público y lo privado, en la medida que construyen “áreas residenciales con acceso restringido en los que normalmente los espacios públicos son privatizados” (Blackely y Zinder; 1997:2).

El carácter encerrado de los fraccionamientos residenciales provoca la idea de pensar en la fragmentación social. Cada fraccionamiento representa un lugar segmentado que proyecta relaciones sociales acotadas a un vecindario. La fragmentación física del espacio urbano de los fraccionamientos residenciales conforma una estética espacial que distancia y acerca a los moradores de los fraccionamientos por un lado, y a éstos con los que no pertenecen a ese conjunto de vecinos que habitan los fraccionamientos.

5.2.1. La estética de los lugares de los fraccionamientos residenciales y las relaciones sociales

El concepto urbanístico de los fraccionamientos residenciales cerrados está hecho bajo el prototipo del consumismo, la privacidad y la seguridad del entorno. En ellos se proyectan las viviendas como el lugar de la privacidad de la vida cotidiana por un lado, y dejando a los centros comerciales, las escuelas privadas, los cines, las discotecas, las estéticas, etcétera, como expresión del espacio público en los fraccionamientos. Los lugares de convivencia colectiva, por su ubicación central, tienen un carácter integrador (Janoschka y Glasze, 2003:16) en medio del territorio urbano fragmentado físicamente. Los espacios con uso de suelo comercial con lugares como los *malls* comerciales, restaurantes, diversos centros comerciales de tamaño pequeño, hospitales, colegios, universidades privadas, clubes y los establecimientos de servicios representan los lugares donde la gente se encuentra (Álvarez, 2002). Si bien los fraccionamientos residenciales, con sus dispositivos de cierre de calles, muestran un mundo de vecinos similares, en los espacios públicos se extiende la pertenencia de los similares más allá del vecindario, y en este sentido esos lugares representan verdaderos espacios de encuentro social entre los habitantes de los fraccionamientos residenciales.

Estos lugares recuerdan la categoría de los no lugares en el sentido que proyectan “un mundo prometido a la individualidad solitaria, a lo provisional y a lo efímero, al pasaje, proponen al antropólogo y también a los demás un objeto nuevo cuyas dimensiones inéditas conviene medir” (Augé, 1996:84). Aquí la pregunta es qué tipo de identidades genera el compartir una peluquería o estética los días martes y jueves por las mañanas cuando se encuentra un grupo de señoras que se hacen el pedicure mientras recuerdan y platican sobre las travesuras que sus respectivos hijos hacen en el colegio, cuáles las de las señoras que se encuentran en la entrada de las escuelas primarias cuando dejan o recogen a sus hijos, cuáles las de los vecinos que se encuentran en el cine, cuáles las de los jóvenes que se encuentran en las discotecas o de las familias que se encuentran en el centro comercial.

La idea que se cuestiona en estas prácticas de encuentros fortuitos y efímeros es la del lugar antropológico, es decir, la del “lugar de identidad, relacional e histórico” (Augé, 1996:83). Los lugares públicos que los habitantes de los fraccionamientos residenciales frecuentan podrían definirse por su fragilidad, fugacidad y superficialidad de las relaciones sociales, por lo efímeras que se proyectan. Como dice Augé, la experiencia última del que frecuenta los no lugares es el retorno al lugar (1996:110).

Las calles están construidas para el uso de autos particulares. La fugacidad de los lugares que da el automóvil se mira por el caminar cotidiano del viajero. El viajero reconoce los lugares por los que su cotidiano transitar *vehiculizado* lo lleva de su lugar de identidad, su hogar, a los lugares de fugacidad; la escuela, el supermercado, el cine, etcétera. La disposición de las calles en los fraccionamientos urbanos separa los lugares del habitar, islas segmentadas en el espacio urbano, de los lugares de relaciones fugaces. No obstante, ambos espacios proyectan un mundo entre iguales, entre similares; el primer espacio entre los vecinos y el segundo entre los vecinos de otros fraccionamientos. Vecindario y condición de clase proyectan en dos escalas territoriales las relaciones sociales entre los similares de los fraccionamientos residenciales.

Las casas construidas en la zona representan bienes de prestigio en la medida que reflejan el alto poder adquisitivo de sus residentes y “hacen visible y estable la categoría de una cultura” (Douglas e Isherwood; 1990:74). La construcción de las casas exponen unidad de “gusto” y estilo arquitectónico. Con sus techos de materiales que simulan teja, los grandes ventanales, las escaleras de piedra que conducen al interior de la casa y las grandes puertas, muestran casas majestuosas. Las más soberbias se encuentran en verdaderos enclaves naturales donde además de las casas se aprecian pequeños lagos artificiales y campos de golf, marcas de un estilo de vida propio de sectores con un alto poder adquisitivo. Las casas presentan el “consumismo arquitectónico de objetos que aparentan orden mediante artificios visuales” (Méndez, 2003:5).

Estos artificios se presentan en los camellones, en las bardas que separan a los residentes de otros grupos sociales y en los interiores de las casas. El

modelo escultural de la casa se proyecta a los interiores con las esculturas de renombrados artistas y pinturas que cuelgan de las paredes. El consumo suntuario de los ricos se orienta hacia el consumo de cosas que no serán usadas ni gastadas, sino coleccionadas. De ahí se explica que en los interiores de las casas se tengan cuadros de artistas reconocidos, que muchos de ellos coleccionen autos antiguos y que en las calles los detalles antiguos, objetos anticuarios de colección, adornen el espacio de los fraccionamientos residenciales.

La estética de los fraccionamientos residenciales puede también interpretarse como la experimentación ambientalista del espacio urbano. De ahí que las barrancas y las pendientes del suelo asignan un elemento atractivo que los residentes consideran un rasgo de belleza y calidad de vida. Las barrancas son consideradas así, enclaves naturales en la zona de viviendas, pues le asignan un rasgo estético al entorno al vincular el ambiente natural con la vivienda.

Al tiempo que las barrancas sirven como emblemas de acercamiento a ambientes limpios y no contaminados, funcionan también como marcadores sociales. Las barrancas segmentan y separan a los fraccionamientos de los colonos populares.

5.2.2. La interpretación ambientalista como marca de alta calidad de vida

Quizás el modelo urbanístico de los fraccionamientos se fundamenta en la utopía de la Ciudad Jardín que Ebenezer Howard vislumbrara como la opción a una ciudad moderna en nacimiento desde finales del siglo XVIII. Según su planteamiento, la ciudad moderna ofrecía oportunidades para la cultura y la interacción social pero cortaba la interacción con el ambiente natural, aspecto por lo que su argumento se basaba en la planeación y construcción de un nuevo tipo de ciudad que combinara estos dos elementos para el beneficio social (McKenzie, 1994:2). Su proyecto original no proyectaba la conformación de enclaves cerrados, exclusivos y de entrada restringida, sino era más amplio al considerar la existencia de una ciudad que brindara beneficios para todos sus habitantes.

Sin embargo, el proyecto de la Ciudad Jardín no derivó en la construcción de este esquema de vida para la ciudad en su conjunto, sino desembocó en una demanda de residentes que valoraban la propiedad privada y la privacidad del espacio, acercado a ambientes "naturales". Según Mckenzie, el modelo urbanístico de Howard estaba acorde con el gusto de la sociedad norteamericana por la privacidad de la vida familiar, lo que ha desembocado en la multiplicación de estos desarrollos desde la década de los veinte en Estados Unidos (1994:8). Así, la privacidad del espacio será una contribución de los habitantes de Estados Unidos para realizar la idea utópica de la Ciudad Jardín del inglés Howard.

De esta forma, se combina la idea de la Ciudad Jardín con un elemento cultural propio de los residentes de alto poder adquisitivo que buscan este tipo de espacios. La Ciudad Jardín de Howard se proyecta fragmentando el espacio urbano debido a un elemento cultural propio de estos grupos de socialización: la gran valoración por el espacio privado y seguro, por un lado, y la intimidad de la vida familiar, por el otro.

Evan McKenzie, en el contexto de sus investigaciones en los Estados Unidos, dice que "nuestras ciudades jardines son un híbrido de las ideas utópicas de Howard y el privatismo americano, y uso el término *privatopía* para capturar los dos conceptos" (1994:12)⁷.

Ahora bien, podemos preguntar si para el caso de los fraccionamientos mexicanos, específicamente en el municipio de Huixquilucan, se puede importar la idea de la *privatopía* que propone McKenzie. Sin duda las peculiaridades del caso de la metrópoli mexicana son muy distintas a las condiciones de las ciudades de Estados Unidos⁸; sin embargo, considero que dichos elementos se encuentran de algún modo en el caso del extremo poniente de la ciudad de México. Por un lado, la idea de la Ciudad Jardín es desarrollada en el esquema urbanístico de las empresas constructoras de bienes raíces, pues un planteamiento que hacen ellas, en voz de un ingeniero constructor, es la de "construir espacios cercanos a la

⁷ En el interesante estudio de McKenzie puede verse una historia sintética del desarrollo de estos conjuntos habitacionales. Él dice que dos de los más antiguos fueron Gramercy Park en Nueva York (1831) y Louisburg Square en Boston (1844). Posteriormente vienen una serie de conjuntos construidos a lo largo del país, resaltando el de St. Louis (1928) y Nueva Jersey (1928) (1994:9).

⁸ Sobre todo si se piensa en la escasez de suelo para el caso metropolitano del valle de México.

tranquilidad de la naturaleza y alejados del bullicio de la ciudad, pero con todos los servicios públicos”, y por el otro, dichas viviendas son demandadas por sectores que privilegian la privacidad de la vida familiar.

En este sentido, la oferta se basa en la conjunción de la idea de la Ciudad Jardín de Howard, es decir, de la vida urbana en equilibrio y en relación con el ambiente natural (como una marca de la estética de su espacio). Por el otro lado, los compradores de estos fraccionamientos residenciales (la demanda) tienen una gran valoración por la propiedad privada y la intimidad o la privacidad de la vida familiar, aspecto por lo que podemos decir que la demanda de estos conjuntos habitacionales embona bien con dicha oferta.

Se trata en suma de una demanda de “etiqueta verde”, es decir, de grupos sociales que buscan una alternativa de vida con calidad ambiental (Carballo, 2003:21). Los enclaves cerrados acercados a ambientes verdes y naturales asignan valor al suelo. Los enclaves verdes dan la sensación de vivir aislados del mundo.

Sin embargo, para el caso de Huixquilucan, y quizás para el país en su conjunto, la densidad de población y las grandes desigualdades no permiten brindar una oferta con un paisaje verde, natural, dominante; por el contrario, el espacio es un bien limitado por el que diferentes grupos sociales compiten; en concreto, los colonos populares. Ante esta situación, la idea de la Ciudad Jardín es débil y tiene un límite ambiental, pues los entornos verdes a menudo se mezclan con un paisaje gris propio de los colonos populares. Aunque por otro lado, el valor cultural de la privacidad se solidifica al insinuar, a través de los bienes inmuebles, una posición social superior.

Esta característica será la marca de este tipo de desarrollo urbano en la ciudad de México. Ni la privacidad de la vida ni el acercamiento completo con el ambiente natural, dada la convivencia y vecindad con asentamientos humanos populares y rurales, se logran plenamente. Esta situación de vecindad y frontera deriva en problemas sociales, pues las aguas que transitan por las barrancas no son del todo cristalinas y los olores que despiden son una constante queja de los

residentes a las autoridades locales, siempre culpando de dicha situación a los enclaves populares.

Así, se ha “popularizado, en el mundo moderno, un asentamiento intermedio entre la ciudad y la aldea mundial..... que ha venido a dar cauce a la aspiración romántica de las clases urbanas de alejarse de las desventajas de la ciudad sin asumir los riesgos de la total ruralización” (Nivón; 1998:214). Además, más allá de un tipo de comunidad total lo que se muestra en este tipo de conjuntos habitacionales es la individualidad por medio del consumo (Nivón; 1998:214), muestra clara de la disposición del espacio con los fraccionamientos residenciales. Siguiendo al mismo autor, “el futuro de las comunidades diseñadas por el consumo es paradójico, pues al mismo tiempo que fincan alguna suerte de proximidad geográfica y de comunidad social, tiene por base el aislamiento y la segregación individual” (Nivón; 1998:215).

En este sentido, el tipo de relaciones sociales que se generan en los asentamientos encerrados o los fraccionamientos residenciales se hacen para formar una comunidad pero no fundada en valores primarios sino en la conciencia clara de que los que nos encerramos lo hacemos porque somos similares. El criterio de estas comunidades cerradas no se funda en la idea de un origen común, como es el caso de los pueblos rurales, ni en el sufrir las condiciones carentes de existencia, sino en la conciencia clara de clase social privilegiada. Un vecino de Lomas de las Palmas decía:

“Uno tiene el derecho a poder disfrutar del esfuerzo de su vida de la mejor manera posible. Si uno tiene este gusto es porque lo disfruta y porque vivir de otra manera sería simplemente imposible, pues llevamos aquí varios años y varios años serán los que seguiremos estando”

La conciencia de pertenecer a la clase dominante y privilegiada orienta en buena medida las formas organizacionales de los vecinos de los fraccionamientos residenciales. Las asociaciones de vecinos son así, desde mi punto de vista, estrategias colectivas para no perder el status y los privilegios de clase social. La

segmentación urbana o la separación espacial de los enclaves cerrados respecto a los otros habitantes de la ciudad se sostienen por esa conciencia de clase.

5.2.3. Los enclaves cerrados como respuesta a la inseguridad pública

Otra línea de interpretación que intenta explicar los enclaves cerrados lo hace desde la perspectiva del miedo y el temor a la inseguridad. El temor a vivir la ciudad es un discurso reiterativo en las ciudades actuales, sobre todo en los discursos urbanos que se proyectan desde los fraccionamientos residenciales.

A estos imaginarios colectivos contribuyen de manera especial los noticieros de televisión⁹. En su intención de cubrir el crimen de la ciudad en su conjunto no hacen sino acrecentar el temor y el miedo entre los urbanitas desconocidos.

Un tanto por la violencia urbana y otro por la privacidad de la vida, los fraccionamientos residenciales de Huixquilucan pueden ser vistos como archipiélagos definidos por el lujo. Como dice Mike Davis en su análisis sobre Los Ángeles, *City of Quartz*, “vivimos entre células fortificadas y lugares de terror donde la policía combate a la pobreza criminalizada” (1990). De esta forma, pareciera que la violencia urbana, al promover e incitar las voluntades segregacionistas, tiende a marcar más la desigualdad social y enfatizar en la conciencia de clase, es decir, en la distinción y los alejamientos entre las distintas clases¹⁰.

La violencia urbana y la idea de la privacidad son dos elementos que contribuyen de manera importante a la configuración de este fragmento urbano adinerado. Se puede preguntar si la privacidad es una manifestación que se desborda a partir de la inseguridad urbana o si ésta no es más que un elemento justificativo para desplegar un gusto cultural que se funda en lo privado, el

⁹ En buena medida la televisión ha contribuido a acrecentar el temor colectivo ante la violencia urbana, pues en las programaciones se enfatiza con mayor impetu las historias de las víctimas del crimen cuando se trata de personas famosas o adineradas, acentuando la criminalidad, a través de historias urbanas mediáticas, mediante el enfoque fotográfico en las colonias populares.

¹⁰ Esta conciencia de clase es incluso asumida por los colonos populares, por ejemplo, un vecino de la colonia popular Federal Burocrática me decía que a él le conviene vivir cerca del fraccionamiento residencial La Herradura puesto que se beneficia de la policía que el Ayuntamiento manda a aquella zona; una especie de beneficios de seguridad recibidos por “rebote”.

consumo suntuario y la privacidad de la vida y la familia. Un argumento en una entrevista hace énfasis en la inseguridad como justificación del encerramiento urbano.

“Donde se ha dado un problema de inseguridad los vecinos han tenido que amurallarse, se han puesto de acuerdo para poner plumas. Con tal de cuidarnos se ha impedido el libre tránsito de vehículos o de personas, eso se da porque la gente busca su seguridad. Se ha dado mucho lo de las villas, que son las casas que se juntan, lo hacen por seguridad, con rejas o plumas, lo hacen justamente para evitar problemas de asaltos y robos. Eso se ha dado por esos problemas de seguridad”

Del argumento de la inseguridad como justificación para encerrarse se desprende que la clase adinerada no es la única que se amuralla. Esto es relevante mencionarlo dado que en la actualidad muchos asentamientos humanos lo hacen sin ser necesariamente los más enriquecidos. No obstante, es importante mencionar que el encerramiento por temor obliga también a crear una forma de organización social vecinal que atienda los problemas específicos del fraccionamiento en un nivel y de la clase social en otro.

5.3. La administración del riesgo; las Asociaciones de Vecinos

Se dijo arriba que los fraccionamientos residenciales de Huixquilucan son una continuación de la expresión urbanística del primer fraccionamiento residencial construido en la zona metropolitana, Ciudad Satélite. La influencia de éste en los fraccionamientos de Huixquilucan no sólo se verá reflejada en los esquemas arquitectónicos y urbanísticos adoptados, sino además “la experiencia de Ciudad Satélite en materia de organización comunitaria ha servido de marco para la organización de vecinos y colonos de fraccionamientos posteriores como Huixquilucan, Naucalpan y Tlalnepantla” (Tarrés; 1986:364), e incluso Cuajimalpa.

Los enclaves cerrados o fraccionamientos representan segmentos habitacionales formados bajo criterios que proyectan la similitud entre vecinos. El habitar encerrado impone formas organizacionales cuyo objetivo es mantener el

status de vida alto que comparten los vecinos. De ahí que la organización social se traduzca en una intención singular de este grupo; perpetuar el status colectivo. Las organizaciones de vecinos son así verdaderas manifestaciones colectivas dirigidas y orientadas a perpetuar el privilegio de la clase social. Un vecino de un fraccionamiento decía que:

“Las asociaciones de vecinos surgen para contrarrestar la inseguridad que el municipio no puede atacar”

En el ámbito de los fraccionamientos residenciales existen 16 Asociaciones de Vecinos. Como se dijo, tienen por finalidad salvaguardar la inversión de sus casas habitación. Si bien los argumentos expresados por los vecinos de los fraccionamientos generalmente aluden a la situación de inseguridad, aquí se puede decir que la tendencia urbana a encerrarse tiene su origen en la salvaguarda del status, motivo por el cual se reúnen los diferentes líderes de las organizaciones vecinales.

“Los presidentes de colonos nos vemos cotidianamente para desayunar y tratar todos los asuntos y problemas que por lo general son muy similares, y una de las razones por las que se ha hecho esto es por el pedido de la ciudadanía para cuidarse a sí misma, ya que la policía nunca ha podido con todo el problema”

El trabajo de Aníbal Álvarez sugiere que más que la inseguridad, la tendencia a amurallarse y organizarse se debe a la intención de perpetuar y cuidar el status social. En su interesante estudio menciona que los fraccionamientos residenciales de la Herradura y Tecamachalco se encerraron antes de que la inseguridad fuera un discurso tan recurrente en la ciudad de México. El autor dice que los vecinos se vieron en la necesidad de organizarse debido a la poca atención que recibieron del municipio (Álvarez, 2002). Así, las organizaciones de vecinos se explican por la necesidad de este grupo por salvaguardar su status colectivo.

Los fraccionamientos residenciales “son desarrollos con perímetros designados, usualmente muros y entradas controladas para prevenir la

penetración de los no residentes” (Blackely y Snyder; 1997:2)¹¹. El encerramiento promueve la existencia de comunidades vecinales regidas por reglamentos. Este tipo de organización se rige por reglas explícitas, todo aquel que quiere vivir en un enclave cerrado deberá acatar las reglas colectivas. De esta forma, los residentes de los fraccionamientos se encierran para formar y crear comunidades civiles, es decir, orientadas por reglas formales. Entre las reglas, quizás la más significativa está la disposición de construcción:

“Los reglamentos internos, cada asociación tiene su propio reglamento, son similares pero varían un poco. El reglamento más que para comprar es para construir, por eso nosotros a la entrada de la colonia dice no rente, no compre sin antes consultar a la asociación de colonos, para orientarlos. En los reglamentos se dice cómo debe edificarse una casa, metros de enfrente si es avenida o calle interior, y la densidad de la construcción. Las asociaciones de vecinos se encargan de mencionárselo al constructor, no sanciona¹², el que sanciona es Desarrollo Urbano del municipio. Es muy importante su participación pues ellos sancionan y nosotros somos sus ojos, nosotros vemos lo que está incorrecto, le avisamos al constructor y si no acata el reglamento entonces entra Desarrollo Urbano”

Este argumento ilustra que las Asociaciones de Vecinos buscan mantener una imagen homogénea a partir de las construcciones, marcas fundamentales que muestran el status social de este grupo.

“Los vecinos queremos cuidar nuestro entorno, no queremos que nos vayan a hacer lo que no está planeado, razón por la cual nos venimos a vivir aquí, porque queremos una cosa determinada, no queremos que nos empiecen a hacer chipotes hacia el cielo. El municipio requiere de nuestra participación, no tanto en forma oficial pero la requiere, por ejemplo, tuvimos la visita de un regidor y le pedimos su intervención para cancelar una construcción que estaba fuera de reglamento, olvídense del visto bueno de la asociación, gracias a que nosotros se lo comunicamos ellos fueron y pararon la obra”

¹¹ Los autores citados le llaman a este tipo de enclaves habitacionales *Gated Communities*, es decir, unidades territoriales encerradas con barreras para controlar los flujos de personas (Blackeli y Snyder (1997).

¹² Mckenzie ha documentado varios tipos de sanciones que estas urbanizaciones movilizan. Éstas van desde el cobro de multas a los vecinos, exclusión de la membresía a los que rentan y no son propietarios, cobro de impuestos privados fuera de los del orden público, censurar actos de negligencia con castigos que afectan el valor de la propiedad, restringir el número de ocupantes por vivienda, definir y limitar la edad de los vecinos, etcétera (1994: 126 – 132). Todos estos son ejemplos de sanciones extremas a las que pueden llegar estos tipos de desarrollos urbanos.

Las asociaciones de Vecinos son elegidas cada dos años. No debe pensarse que su funcionamiento no es problemático y conflictivo, por el contrario, muchos presidentes de algunas asociaciones se quejan amargamente de la poca participación de sus vecinos:

“Podríamos establecer comunicación por Internet con los vecinos pero no se ha hecho porque muchos de ellos son muy apáticos. Esto se ve desde su participación en las cuotas anuales de 875 pesos¹³, que te los gastas en un fin de semana para ir a comer, de hecho se reciben cuotas solamente del 20% de los vecinos. Les solicitamos su correo electrónico y sólo lo han dado 20 de 850. Muchos nos consideran como si fuéramos sus empleados. Los que estamos aquí somos como ellos, vecinos nada más que tenemos interés en que nuestra colonia no se deteriore y que obviamente va en función de la plusvalía de nuestras viviendas, y si no lo atendemos se va a ir para abajo”

No obstante, los presidentes de las asociaciones, en el momento de conjuntar los reclamos y las exigencias, exacerbaban el consenso interno construyendo una aparente unidad del grupo, eludiendo el disenso y proyectando una imagen que hace ver al “nosotros” social sólidamente. Al tiempo que se proyecta la solidez de la unidad, se resalta la diferencia y la distinción en relación con los otros (Díaz, 1993:64).

Los encargados citan a reuniones mensuales o bimestrales y en ellas se ponen a discusión los conflictos y las situaciones en las que se encuentran los fraccionamientos. La jerarquía tiene un presidente de la Asociación que coordina a distintas comisiones encargadas de diferentes tareas. Entre las tareas principales se encuentran la de seguridad, los servicios públicos urbanos, las vialidades, enlace vecinal, mantener y garantizar el uso del suelo. También cuentan con un asesor jurídico.

Estas comisiones están integradas por vecinos de determinado fraccionamiento y sus funciones se limitan a eficientar los servicios de cada una de

¹³ Las cuotas anuales varían en las distintas asociaciones de vecinos, por ejemplo, la de La Herradura cobra la cantidad de 1350 pesos anuales (Álvarez, 2002).

ellas a través de contactos y vinculaciones que establecen con distintos funcionarios de los gobiernos municipal, estatal, federal e incluso de la ciudad de México. Un ejemplo etnográfico de esta situación se ilustra en el hecho de que a través de la Secretaría de Ecología Federal se nombró a una barranca reserva ecológica y quedó en manos de los vecinos su cuidado, lo que muestra que los contactos y vinculaciones con altos funcionarios de los gobiernos permiten movilizar acciones particulares. Buena parte de las acciones de las comisiones se orientan por la exigencia y demanda de mantenimiento y provisión constante de los servicios públicos. El argumento que se esgrime para justificar esta demanda se centra el pago de altas tasas fiscales que ellos realizan, aspecto por lo que, dicen, tienen derecho a servicios públicos de primera calidad.

Una entrevista realizada por Eduardo Nivón ilustra esta situación cuando la expresidenta de la Asociación de Vecinos de La Herradura le comentó que “tenemos magníficos servicios y no cuestionamos que se atienda a las otras zonas de el municipio porque como no nos faltan los servicios, pues nos da igual ¿no? Si el impuesto se va a ir en una calle, en una escuela, en una zona popular, ¡qué bueno!, ¿no? Creo que la gente de la zona residencial está consciente” (1998:224).

5.3.1. La comunidad de individuos y los intereses de clase que orientan la provisión de los servicios públicos

Las asociaciones de vecinos conforman comunidades cuya finalidad es la salvaguarda del status social de individuos. Una paradoja manifiesta en las Asociaciones de Vecinos es que al orientarse para perpetuar el valor de sus inmuebles familiares, se trata de un tipo de organización urbana que vincula a los vecinos con el objetivo de afianzar la individualidad¹⁴. Las comunidades diseñadas por el consumo tienen por base el aislamiento y la segregación individual, al tiempo que fincan alguna suerte de proximidad geográfica y comunidad social (Nivón, 1998:215) Las Asociaciones no buscan reafirmar la comunidad de colonos

¹⁴ La paradoja consiste en que la organización social, fenómeno que genera rasgos de comunidad, se construye precisamente para garantizar la existencia individual.

o vecinos sino de garantizar la seguridad individual y la privacidad de sus vidas individuales, es decir, la intención de este tipo de organización es asegurar un estilo de vida que se fundamenta en el valor de lo privado. Para conseguirlo, los miembros de las asociaciones buscan la eficiencia de los servicios públicos en sus territorios urbanos, componente clave para garantizar la perpetuación de sus condiciones materiales de vida al interior del fraccionamiento.

“Los servicios públicos deben ser proveídos por el municipio, pero en muchos casos ellos no pueden, de ahí que mientras que el municipio no me cuide, para lo que yo pago mis impuestos, no me exijas que quite mis plumas y mis rejas, hasta que tú me des esa seguridad entonces abro mis rejas y quito mis plumas”

Las asociaciones de vecinos poseen cierta autonomía. Esta autonomía se considera un valor moral en la medida que las acciones efectuadas y proyectadas se consideran correctas. Y se consideran correctas porque son decisiones de grupos que no necesitan ayuda externa. Este sentido de autosuficiencia lleva implícita la demanda de autonomía en las decisiones sobre cómo diseñar el entorno urbano, es decir, cómo hacer valer la propia opinión para que el espacio urbano crezca y se desarrolle a la medida de las expectativas de los residentes de los fraccionamientos. De esta forma, “un individuo es autónomo en la medida que, enfrentado a presiones y normas, las somete a su evaluación conciente y crítica, formándose intenciones y alcanzando decisiones prácticas como resultado de su reflexión independiente” (Lukes; 1975:61):

“Nosotros no vamos en contra de lo que está correcto, está correcto no hay problema, adelante. Todo lo que está fuera de lugar, que está violando reglamentos, somos los primeros que levantamos la voz para decir eso está mal, y de inmediato nosotros nos ponemos en contacto con el municipio, con Desarrollo Urbano, para hacerle notar lo que está fuera de lugar”

Las asociaciones de vecinos buscan así maximizar el beneficio público a través de evaluaciones medidas con criterios propios, es decir, con el criterio de mantener y

perpetuar un estilo de vida privilegiado. La organización social de las asociaciones representan un medio para garantizar la libertad individual y mantener el estatus y el valor de las inversiones de los habitantes del conjunto habitacional.

De esta forma, si con los colonos populares se aprecia que la organización social es un imperativo estratégico para conseguir viviendas individuales, con los fraccionamientos residenciales se ve que la organización social está hecha para garantizar la seguridad de los individuos. Más que lograr un patrimonio familiar (como en el caso popular) se trata de mantener el valor del patrimonio y el estatus social. Este elemento se aleja aún más de los pueblos tradicionales, pues en ellos veíamos que la organización social está puesta como un tipo de comunidad en la que el objetivo no es ni garantizar la existencia individual ni lograr un objetivo individual, sino afianzar la comunidad a punto tal que los individuos logren su realización en la medida que se realiza el bienestar de la comunidad.

Estas diferencias es importante considerarlas, pues definen distintos discursos urbanos movilizados por cada grupo. Mientras que la organización social en los pueblos tradicionales se sustenta en el origen común, el parentesco y la religión (todos ellos apegos primordiales), con los fraccionamientos residenciales la organización es un medio para proteger al individuo, es decir, garantizar su libertad. Los colonos populares, por otro lado, presentan a la organización como un medio para alcanzar el fin de los individuos (pero con un sentido muy distinto a los fraccionamientos residenciales, pues éstos estarían más con la orientación de garantizar la seguridad del individuo ya consolidado mientras que con los populares se trata de alcanzarlo). Los colonos populares se organizan para alcanzar el objetivo de los individuos (el patrimonio familiar), la organización social es un imperativo estratégico. La diferencia entre la organización social de los colonos populares y los fraccionamientos residenciales estriba en que mientras unos quieren lograr el objetivo de adquirir y consolidar el patrimonio familiar, los otros quieren mantener y perpetuar el alto valor alcanzado, manifestado en el patrimonio acumulado¹⁵.

¹⁵ Un aspecto que se considera de suma importancia para las Asociaciones de Vecinos es la de mantener el uso del suelo exclusivamente para vivienda, es decir, se trata de mantener el valor de los inmuebles, pues cambiar el uso del suelo depreciaría las casas. Defender el uso del suelo y el estilo de construcción de las viviendas es construir un espacio

Así, las asociaciones de vecinos buscan mantener el status social de los individuos. Para ello movilizan una serie de estrategias destinadas a presionar a las autoridades para la provisión de los servicios públicos. En este sentido, la idea de la eficiencia en la dotación y el mantenimiento de los servicios públicos, piensan, debería ser la única función de los gobiernos. El gobierno es considerado así como un promotor de la calidad de vida de los residentes y en eso estriba la concepción eficientista que le asignan las Asociaciones de Vecinos. Esta es una cuestión que Careaga ya apuntaba para las clases medias cuando decía que éstas “tienden a apoyar sistemas que aparentemente les den seguridad y bienestar” (Careaga; 1986:210), es decir, gobiernos eficientes en la dotación de servicios públicos.

“El gobierno municipal es completamente ineficiente, mira los problemas que tenemos con el agua, ahora ya casi no llega a la zona cuando debería llegar siempre dadas las altas tasas de impuestos que pagamos. Desgraciadamente en eso no podemos hacer mucho puesto que se trata del agua, pero mira, un ejemplo, en seguridad pública, es un hecho que los que vivimos aquí somos más vulnerables a los asaltos, los robos de casas y los secuestros, ni la policía municipal, ni la federal ni la estatal pueden con la delincuencia. El gobierno municipal siempre ha puesto trabas para que nosotros paguemos nuestra propia policía, este presidente¹⁶ decía que nosotros siempre queremos hacer lo que nos da la gana. El asunto está que ni él nos garantiza la seguridad que requerimos ni nos deja conseguir por nuestros propios medios la policía, eso es burocracia y no querer entender los requerimientos y necesidades de la ciudadanía”.

Las asociaciones de vecinos de los residentes de los fraccionamientos residenciales ven en el gobierno un medio para conseguir la dotación y el mantenimiento de los servicios públicos y así garantizar la alta calidad de vida, cuestión que se legitima por el pago de impuestos sustanciosos a las arcas municipales. Pero por otro lado, ven en el Ayuntamiento a una entidad que debe encargarse de promover la seguridad de los residentes, cuestión que no se

protegido. La apropiación del espacio, al derivar de la defensa de lo privado y la búsqueda de seguridad ante el crimen, crea un ecosistema espacial del temor (Davis; 1990). Este temor no es más que una tensión que deriva del miedo al exterior. De esta forma, el crimen es exterior al espacio de los fraccionamientos, la posibilidad de que se produzca dentro se minimiza.

¹⁶ Se refiere al del periodo 2000 – 2003.

cumple plenamente, por lo que los vecinos califican al gobierno de ineficiente y burocrático. Entonces, tanto las asociaciones de vecinos como el gobierno municipal (pero también los otros niveles de gobierno) son representados como medios para satisfacer las demandas individuales, expresadas como residencias familiares. En este sentido, lo que se busca es garantizar y perpetuar un estilo de vida que, en última instancia, se fundamenta en el valor mercantil de la propiedad.

Así, mientras los colonos populares se identifican a partir de una identidad subordinada en la que ellos mismos se colocan y conciben en una posición inferior en la jerarquía social (cuestión por la que la desigualdad y pobreza es reproducida por el mismo grupo), los residentes de los fraccionamientos se consideran y conciben en una posición que los coloca por encima. Esta formación constante de categorías definidas por las posiciones sociales proyectan una sociedad caracterizada por la desigualdad, pero el resultado más notorio es que esta desigualdad es una construcción que los grupos realizan en sus prácticas cotidianas.

En el caso de los fraccionamientos residenciales se recalca esta disposición superior en el reglamento cuando ponen en marcha los requerimientos mínimos que se deben tener para aspirar a pertenecer a ese selecto grupo residencial. A su vez, los pueblos tradicionales se consideran también por debajo, aspecto por lo que la posición social en la estructura de clases marca la distancia entre los populares y tradicionales con los fraccionamientos residenciales, lo que explica el hecho de la existencia de los vínculos entre los colonos populares y los pueblos tradicionales y su inexistencia de éstos con los fraccionamientos.

5.4. La unidad de la semejanza proyectada en las negociaciones por el espacio urbano

La “distinción” en sí misma ya refiere una práctica y una representación relacional, pues siempre lleva implícito el mensaje de la diferencia respecto a los otros. La posición de arriba mostrada en los estilos de vida, los altos niveles de educación que se adquiere en colegios y universidades particulares, la estética del espacio

que fortifica a las viviendas en una especie de paranoica demanda por seguridad y las reglamentaciones de los fraccionamientos residenciales que definen la exclusividad a habitar esos espacios, son elementos que ofrecen a los residentes las ocasiones para pensarse a sí mismos como personas poderosas.

Esto lo observamos claramente cuando la administración municipal panista 2000 – 2003 (quizás desencantando las imaginaciones y expectativas que los habitantes de los fraccionamientos residenciales habían puesto en dicho partido político), bajo el argumento de que las Asociaciones de Vecinos hacían lo que querían, los obligó a elegir autoridades vecinales a través del voto secreto en un concurso electoral. Los fraccionamientos no sólo “se sintieron indignados”, dice una señora originaria de las colonias populares¹⁷, sino también protestaron enérgicamente a través de mantas colocadas en sus casas, avisos en los espectaculares de cada uno de los fraccionamientos¹⁸ e innumerables llamadas telefónicas a las oficinas del municipio, pero lo más importante fue que simularon el voto electoral y continuaron con sus prácticas de elección por consenso en sus continuas reuniones de vecinos.

Los vecinos de los fraccionamientos residenciales muestran así una aparente unidad social que los vigoriza frente a las autoridades del municipio. Minimizando los conflictos internos, los fraccionamientos residenciales proyectan la idea de la unidad, de la semejanza, para fortalecer sus demandas ciudadanas ante las imposiciones del Ayuntamiento.

Ante la iniciativa del municipio por incorporar a las asociaciones de vecinos a las delegaciones municipales, los residentes de los fraccionamientos, para evitar un conflicto y el enfrentamiento descarado con las autoridades públicas, simularon seguir las reglas impuestas (en este caso el voto electoral para delegaciones), e hicieron creer al gobierno (Maffesoli; 1991) que se había seguido y acatado su voluntad. El recurso a la simulación logra construir un imaginario de lo formal a partir de la informalidad expresada en las propias formas de elección de autoridad.

¹⁷ Es interesante ver la representación del rico que se hace esta señora que radica en una de las colonias populares.

¹⁸ Cada uno de los fraccionamientos residenciales tienen colocados unos espectaculares en los que se colocan avisos para los vecinos de dicho fraccionamiento, de tal forma que en los camellones de las avenidas se colocan los anuncios sobre la próxima reunión, un problema urgente a resolver, etcétera. Lo importante fue que en este momento de protesta contra el Ayuntamiento, se puso la leyenda en varios de estas estructuras “El Ayuntamiento quiere imponer su voluntad y afectar nuestra forma de organización, infórmate y asiste a la junta de vecinos que se hará el día.....”.

Esta idea de la simulación la tomamos de Baudrillard cuando distingue entre disimular y simular. Mientras en la primera se pretende no tener lo que se tiene, en la segunda se pretende tener lo que no se tiene (2002:3). Esto puede aplicarse al caso de las elecciones simuladas que aparentan ser producto del proceso electoral formalmente establecido (con elecciones por voto secreto individual), cuando en realidad son producto de una asamblea o una junta en la que se elige a las autoridades locales por votación directa y abierta.

En tal contexto, las prácticas cotidianas se convierten en recursos primarios para no dejarse imponer las decisiones verticales impuestas por gobiernos cuyo poder, para los fraccionamientos residenciales, se considera limitado. De esta manera la simulación se convierte en una arma de defensa de lo propio contra todo tipo de imposición vertical (Maffesoli; 1991). Cada grupo de socialización tiene así sus propias estrategias para hacer frente a situaciones sociales adversas a su estructura de significados culturales.

Pero este aparentar unidad de semejanza no sólo tiene efectos frente a las imposiciones del poder local, sino también frente a los otros grupos que habitan en el mismo fragmento metropolitano. Sus propias estrategias de organización, las intencionalidades y los fines que se plantean, delinean los imaginarios proyectados hacia los otros grupos. Sin duda se trata de una actitud de indiferencia. Un vecino de La Herradura, casi enojado, comentaba lo siguiente respecto de los colonos populares del municipio:

“Después de todo ellos son pobres porque quieren. Ahora, eso no significa que yo los discrimine, aunque qué bueno que existen, pues si no quién haría los trabajos domésticos”.

Más que interesarnos la representación de la vinculación que este informante hace entre el tipo de actividad y el nivel de pobreza, interesa ver el grado de indiferencia que va implícito en su argumento, aunque después vuelve a decir:

“Pero eso es un problema que el gobierno debe resolver; es un problema que de ser económico se vuelve social porque la pobreza genera delincuencia”.

Aún cuando el último argumento ya tiene una dosis de reflexión crítica, la indiferencia se sigue manifestando porque argumenta que la pobreza le interesa se resuelva por constituir una amenaza contra su propiedad al transformarse en delincuencia (la pobreza criminalizada en el imaginario de los residentes de los fraccionamientos).

De esta forma, la pobreza no interesa porque otros la sufran o la padezcan¹⁹, sino porque la existencia de la misma afecta los intereses propios de los grupos de altos ingresos. De esta manera se forma una actitud de indiferencia hacia el otro, una actitud que nos recuerda la idea de Simmel (1998) cuando argumenta que el urbanita debe desarrollar una actitud psíquica tal que lo aleje de los demás, actitud sin la cual la vida urbana no es posible, de tal forma que el habitante de la ciudad es como un extranjero, nadie lo conoce y él a nadie conoce, es anónimo, forma parte de la masa indiferenciada (Bettin; 1982:66).

En este sentido, podemos preguntar si la pulsión que se observa en los fraccionamientos residenciales por cerrar las calles responde más a la estrategia por atenuar la inseguridad pública, característica propia de la sociedad mundial actual, pero especialmente de la ciudad de México, o surge más por la actitud de indiferencia frente a los demás, frente al mundo externo como resto.

Con estos argumentos, la experiencia de los residentes de los fraccionamientos está más orientada a la acumulación de satisfacciones simbólicas, marca del éxito obtenido por ellos mismos que les asegura el bien individual, no el de la sociedad en su conjunto²⁰. A partir de esa idea se genera, como anotamos, la indiferencia hacia el otro. Todo esto fincado en la autonomía que da la riqueza, en el derecho a elegir el propio estilo de vida y negociar a su manera con las autoridades municipales.

¹⁹ Este proceso no indica sino la falta de integración de la sociedad.

²⁰ Sucede lo mismo que con la idea de Howard y su Ciudad Jardín, pues de ser una idea general para toda la sociedad que habitara las grandes ciudades, derivó en espacio de exclusividad, como un enclave propio para grupos de altos ingresos. Lo mismo sucede en el nivel de la cultura, pues parece que a los residentes de alto poder adquisitivo no les interesa el bienestar de la sociedad en su conjunto, sino resolver sus problemas particulares. Ahora, no se quiere decir con esto que la totalidad de las personas enriquecidas sean de esta manera, sin embargo, lo decimos únicamente como tendencia expresada en los intereses del grupo.

La riqueza produce una forma cultural de clase social. Privacidad y la conciencia clara de su propia posición en la estructura social generan una “cultura de la riqueza”, por así llamarla, que se moviliza en los escenarios de la disputa político cultural en el espacio urbano. El objetivo central de los residentes de los fraccionamientos es cuidar su status social y defender su posición en la estructura de las clases sociales, así, se puede preguntar sobre el proyecto de sociedad que se encarna en los habitantes de los fraccionamientos residenciales.

Por otro lado, los fraccionamientos residenciales también han optado por una forma de protesta colectiva para alcanzar sus objetivos. No obstante, los elementos culturales acotan y delimitan la extensión de las protestas de los residentes de los fraccionamientos. Por ejemplo, hay ocasiones en las que son colocadas mantas en las calles con leyendas de protesta y exigencias. No obstante, dichas mantas se encuentran en el espacio interior de los fraccionamientos. Esto es importante considerarlo ya que en el fondo, el aspecto cultural del derecho a la privacidad y la representación del espacio urbano (la idea de la Ciudad Jardín) son elementos clave que limitan en buena medida las posibilidades de la protesta pública.

De esta manera, en los fraccionamientos residenciales, como se anotó arriba, impera la visión de una estética espacial fundada en la idea de la Ciudad Jardín que no debe perturbarse. A la vez, el respeto a la privacidad de los otros fraccionamientos residenciales también se observa claramente cuando las mantas no deben ponerse en lugares más allá del propio fraccionamiento. El espacio social para expresar el malestar se encuentra acotado al espacio propio, sin afectar a terceros. Esta práctica de protesta es relevante destacarla, pues muestra que la idea de lo privado merece respeto y consideración, al tiempo que marca los límites de la protesta al circunscribirse a ámbitos espaciales que no afecten la privacidad de terceros.

Esta es una marca cultural de los habitantes de los fraccionamientos. Se encuentra en la base de las negociaciones de los residentes de altos recursos económicos. Ejemplos de estas protestas son las que el fraccionamiento Lomas de la Enramada hizo al Ayuntamiento a partir de la existencia de una cementera

en la zona que contaminaba el ambiente. Los vecinos del fraccionamiento consideran que la cementera atenta contra su calidad de vida, cuestión por la que han colocado una serie de mantas a la entrada de su fraccionamiento. Cuando les pregunté por qué no se iban a manifestar a la cabecera municipal, dijeron que el problema estaba aquí y no allá, que ellos no tenían derecho a perturbar la vida de los que viven en la cabecera. Esta respuesta es significativa en el sentido que ilustra que los problemas sociales para este grupo tienen una pertenencia social y espacial, es decir, pertenecen a quien los sufre,²¹ de tal forma que se respeta la privacidad de los otros en la medida que no se hace la manifestación afectando a otros grupos sociales que tengan su vivienda en otro lugar²².

5.5. El proyecto social de los fraccionamientos residenciales y el tiempo saturado

La presencia masiva del cierre de calles y las construcciones cerradas que las empresas inmobiliarias han ofertado en espacios urbanos de exclusividad, no tienen que ver solamente con la tendencia a buscar seguridad ante un entorno convulsionado por el miedo y el terror a la delincuencia, sino incorporan aspectos de carácter más amplio que tienen que ver con el sometimiento del entorno a factores que los habitantes consideran amenazas a su status social. Las asociaciones de vecinos tienen ese objetivo. Pero al mismo tiempo, el cierre colectivo de las calles potencia el cierre de cada familia a su interior y proyecta el sentimiento de pertenecer a una clase social superior (Giglia, 2002). Este es un

²¹ Los pobres del municipio también tienen su propia representación del sufrimiento, sin embargo, para éstos el sufrir se capitaliza para la negociación, mientras que para los ricos el sufrir es un asunto íntimo y personal, de ahí que se produzca el sentido de indiferencia frente al otro que sufre y padece. Este planteamiento es interesante porque muestra que "cada quien se rasca con sus propias uñas", ejemplo claro de la indiferencia social.

²² Esto es de sumo interés, pues muestra cómo los factores culturales están inmersos e impregnados en las manifestaciones políticas según el grupo de socialización de que se trate. De esta manera, los habitantes de los fraccionamientos residenciales encuentran que la protesta debe tener tintes privados, es decir, se trata de manifestar el enojo pero sin afectar a los demás, cuestión que por otro lado y extendiendo el argumento a otras situaciones, se ve claramente cuando los automovilistas, generalmente de clase media para arriba, se molestan ante las protestas que se realizan en la ciudad de México cuando causan caos vial. Otro tipo de manifestación es la que realizan los colonos populares y los pueblos tradicionales, pues en ambos se trata de tomar el espacio público, aunque con los pueblos tradicionales se hace para hacer hincapié en el hecho de que se trata de una comunidad, con los colonos populares se trata de que los demás sectores sociales se den cuenta de su necesidad y atraerlos a sus causas y movimientos políticos a través del recurso de la conmoción emocional.

recurso movilizado por los residentes de los fraccionamientos para ganar posiciones e influir en las decisiones, sobre el espacio urbano, al gobierno local.

Si con los pueblos tradicionales se descubrió una proyección de sociedad basada en las invenciones identitarias que el pasado proveía (razón por la cual se hacían las fiestas de correspondencias de santos y la agricultura se seguía practicando); con los colonos populares se proyecta una sociedad que moviliza argumentos de carencia y sufrimiento para lograr objetivos individuales, específicamente la vivienda. Contrario a estos dos grupos los residentes de los fraccionamientos movilizan la aparente unidad cultural para ganar posiciones y mantener el status de clase privilegiada.

El proyecto de sociedad de los fraccionamientos residenciales se consume en la administración del riesgo de no descender en la estructura social. El presente es la vivencia que se quiere perpetuar. El tiempo que se desea es el presente, es el tiempo que se defiende ante los peligros de descender en la estructura social. Mientras el tiempo representado en el proyecto de sociedad de los pueblos rurales se ancla en la invención del pasado y el de los colonos populares en un tiempo lineal orientado por el logro, con los fraccionamientos residenciales se trata de que nada cambie, que el curso de la vida siga tal cual está, pues cualquier modificación podría atentar contra sus privilegios. De ahí que el proyecto de sociedad de los fraccionamientos residenciales busque la no perturbación de las condiciones sociales existentes.

El tiempo presente es representado como el final de los tiempos, pues más allá de él no hay bienestar posible. Esa cúspide se manifiesta a través de la autonomía del individuo y la alta calidad de vida de sus miembros. Más allá de ese tiempo no existe el futuro sino todo es como hoy, pues no hay más escaños sociales que escalar, ahora se trata de mantener la escala de privilegios. En este contexto de sociedad, ¿qué discurso urbano proyectan los residentes de los enclaves cerrados?

5.6. El discurso urbano de los fraccionamientos residenciales

Los residentes de los fraccionamientos residenciales contribuyen de manera importante a la cultura urbana. La estética de sus espacios marca de manera drástica las diferencias con otros sectores, pues no sólo lo hacen en función de sus diferencias en los modos de vida y los gustos, sino también para expresar la diferencia de clase social, intensificando así además de la diferencia la desigualdad social.

Este grupo de socialización impone con mayor ímpetu su posición en la estructura social, siempre colocándose por encima de los otros grupos, esto le confiere poder, utilizado en los tiempos de la negociación. Existe una cultura de la riqueza que pone en el centro de la negociación política su propia posición privilegiada en la estructura social. La acción política de este grupo se manifiesta en el culto por lo privado, la administración del riesgo para no sacrificar el status social y la fuerte demanda de seguridad, formando y configurando un espacio cercado, vigilado, que siempre cuida a los residentes y observa detenidamente, con mayor énfasis, a los extraños.

Los recursos culturales que se ponen en marcha a la hora de la negociación se definen como el *derecho a mantener una alta calidad de vida* que merecen, según su propia voz, dados los altos impuestos que pagan. En el fondo, se trata de defender la privacidad y asegurar la perpetuación de sus inversiones en la infraestructura domiciliaria. Los fraccionamientos residenciales, al encerrarse en sus casas y aislarse de la calle, se puede decir, cuestionan el discurso moderno de la ciudad, pues ésta es un espacio construido para vivir la calle.

Un componente clave del discurso y el imaginario urbano de los fraccionamientos residenciales es el énfasis en el individuo. La organización social de los colonos residenciales está orientada a garantizar la autonomía del mismo, es un medio para alcanzar y mantener la autonomía y libertad individual (por supuesto que también hacer crecer el valor de su inversión), cuestión que hace que los residentes defiendan agresivamente su posición social en la estructura social.

Poseer la mejor posición en la estructura social es un recurso movilizado en la negociación política y un aspecto que legitima cualquier acción para la defensa de los propios intereses. El argumento que se pone en el centro de tal recurso es el pago de altas tasas fiscales (fundamentalmente el predial), y derechos (fundamentalmente el agua) lo que asigna a los residentes, desde su propio punto de vista, derechos ciudadanos y poder para negociar.

La ciudadanía es entendida para estos sectores de altos recursos como los derechos a un alto nivel de vida que se justifica por el pago de impuestos, de tal forma que para cumplir con dicha obligación con el Estado, ellos obtienen el derecho a mantener su nivel de vida y privilegios. Se trata de una suerte de ciudadanía comprada, es decir, definida por el mercado.

Los residentes de los fraccionamientos proyectan un discurso urbano de espacios cerrados, de territorios amurallados. Enfatizan la ecología del temor (Davis, 1990). Al encerrarse cuestionan el carácter público de la ciudad, pues a la privacidad de la vida cotidiana, el abastecimiento de lo necesario en el hogar, provoca que la ciudad no se viva en las calles sino al interior de los hogares. A este tipo de apropiación territorial, amurallada y repelente a la calle, se le ha llamado la feudalización de la ciudad. Se trata de una territorialización del miedo.

Por otro lado, el encerrarse provoca un sentimiento de comunidad que da mayor seguridad a los miembros (Valenzuela, 2003:45). Esta comunidad está hecha para garantizar la individualidad de los miembros y el status social. En este tipo de comunidad se proyectan formas sociales de desigualdad, pues la clase social permite una posición privilegiada para afrontar la negociación del territorio urbano. Así, los fraccionamientos residenciales proyectan un mundo urbano basado en la desigualdad social y enfáticamente proyectado sobre formas espaciales encerradas y alejadas de la vida pública, del bullicio de las calles de la ciudad.

Esta representación de sí mismos se sustenta en el gran poder adquisitivo que tiene este grupo. El pago de altas tasas impositivas provoca una exigencia; mantener la alta calidad de vida. Si el municipio o las autoridades locales no pueden garantizar esa calidad de vida, entonces los mismos fraccionamientos la

toman en sus manos, de ahí la privatización de algunos servicios públicos, especialmente la seguridad.

Una constante en las demandas de los residentes de los fraccionamientos se centra en el mantenimiento de los servicios públicos. Se trata de defender el nivel de vida. Por ejemplo, el pedimento y la demanda de seguridad pública se encamina a salvaguardar el valor de la propiedad privada de los fraccionamientos residenciales. Esa es la razón principal por la que esta demanda es central con los fraccionamientos residenciales y no con los otros dos grupos de socialización. Si de lo que se trata es de mantener y asegurar el nivel de vida, entonces es necesario reducir los riesgos de perderlos, de ahí que las demandas se centren en el mantenimiento de los servicios públicos, contrario, como se anotó arriba, a los colonos populares quienes orientan su lucha más por conseguir la vivienda que por mantenerla.

Este planteamiento pro seguridad es notorio ya que ha traído una serie de relaciones entre los grupos de socialización. Por ejemplo, en muchas ocasiones, bajo la demanda de acrecentar la seguridad en los fraccionamientos residenciales, se han tratado de cerrar sus calles al paso de los colonos populares. Ante tal situación los vecinos de las colonias populares, que tienen que atravesar las zonas de los fraccionamientos para desplazarse a sus labores de trabajo, han tenido que acatar dicha decisión. Esta relación entre fraccionamientos y colonias populares ha acarreado problemas entre los dos grupos, pero finalmente los fraccionamientos han salido victoriosos y los colonos populares se han visto en el imperativo de buscar otras rutas aunque tengan que tardar más tiempo al realizar más rodeos.

Privatizar la calle es una acción que los residentes justifican con el argumento de la inseguridad; sin embargo, más allá de que los colonos populares sean los afectados ante dichas decisiones, en la misma va implícito un juicio imaginario que los ricos se hacen sobre los colonos populares, ya que las calles se cierran para protegerse de la "pobreza criminalizada".

La posición privilegiada de los fraccionamientos residenciales respecto a los otros grupos de socialización es un factor determinante para que las calles se

hayan cerrado. Los colonos populares interpretan esta acción como si los residentes de alto poder adquisitivo los acusaran de ser la causa de la inseguridad; sin embargo, a través de las anteriores autoridades municipales se les hizo ver que no se trataba de esta sospecha, sino de una demanda legítima para atenuar la inseguridad de sus calles. Por otro lado, los residentes de los fraccionamientos aseguraban que no tenían nada en contra de los colonos populares, sino que se trataba de una situación que concernía a su propia seguridad, pero en ningún momento reconocieron como errónea su decisión y aplaudieron la acción del Ayuntamiento que se balanceó en apoyo a los residentes de alto poder adquisitivo. De todos modos, los colonos populares terminaron por reconocer que los residentes de los fraccionamientos tenían razón no porque se tratara de una acción que bajaría los índices delictivos, sino porque tenían derechos sobre su territorio.

Con esta acción, la separación física de las calles se vio apoyada por la autoridad local, lo que contribuye a la tendencia a la segregación y la desigualdad social. Se trata de una exigencia que tiene una base cultural: el cuidado y el mantenimiento de la privacidad y la propiedad privada, elementos dominantes en estos sectores sociales y específicamente en los fraccionamientos residenciales de Huixquilucan.

Cerrar las calles, además de marcar la distinción y la exclusividad, marca también la distancia y la voluntad de alejarse de los grupos diferentes. Si bien el argumento que se esgrime es el de la inseguridad, en realidad se trata de una acción para marcar la distancia social en una relación vertical de clase social, en la que los pobres (los de abajo) no deben transitar por las calles de los ricos (los de arriba). Aunado a lo anterior, la acción paranoica de cerrar las calles lleva implícita la idea de la administración del riesgo. Mientras más cercado se encuentre el espacio, más facilidad y eficacia tendrá la mirada panóptica del vigilante.

En esta perspectiva, tanto los residentes de los fraccionamientos como los de las colonias populares al compartir espacio contiguos que los colocan como vecinos espacialmente cercanos pero socialmente distantes, se insertan en una relación que coloca a unos en la cúspide de la estructura social y a los otros en la

base, definiendo de esta manera una relación de clase entre los dos grupos de socialización. Lo importante a resaltar de este hecho es que los dos grupos reproducen a su vez esta relación, de tal forma que los fraccionamientos, al tiempo que se adscriben a sí mismos en la parte superior o dominante de la estructura social, también le asignan a los colonos populares una posición en la parte inferior, y viceversa, al tiempo que los colonos populares se adscriben o posicionan a sí mismos en la parte inferior de la estructura social, le asignan a los residentes de los fraccionamientos la parte más alta de la misma. De esta forma, entre los colonos populares y los residentes de los fraccionamientos se establece una relación simbólica que al tiempo que asigna las diferencias coloca nítidamente una diferenciación jerárquica entre el arriba y el abajo (Bourdieu; 1998). El pobre nace y muere pobre, mientras el rico nace y muere rico, esa es la “naturalización” de las clases sociales mostradas en este fragmento de urbe.

5.7. Imaginar al otro desde los fraccionamientos residenciales

Con los pueblos tradicionales, en la construcción de una categoría social, se recurre a la propiedad comunal de la tierra y se reactiva la memoria colectiva reconociendo e inventando un pasado común que se vincula fundamentalmente con la apropiación del espacio para la fiesta religiosa; con los colonos populares se construye una categoría social a través de una protesta de toma violenta del espacio público (en alianza con los partidos políticos) en donde se coloca en el centro de las demandas el sentimiento del sufrimiento, aprovechando su posición en la parte inferior de la estructura social como la plataforma desde la que se iniciaba la negociación. Con los fraccionamientos residenciales sucede un fenómeno al revés: se toma como plataforma de la negociación su status superior en la estructura social, justificado por el pago de altas tasas fiscales, el éxito obtenido en su experiencia de vida privada, visible en la apropiación social del espacio que lleva las marcas del alto status, por una demanda de seguridad que termina por cercar el espacio. Todos estos elementos forman el discurso social

urbano, del conjunto de cada discurso se conforma la cultura urbana y se establecen las bases de las negociaciones por el espacio urbano.

El pago de tasas fiscales coloca a los residentes de los fraccionamientos como el sector que más aporta al municipio. Los pagos en esta materia son diez veces mayores que los que se pagan en las otras dos zonas del municipio²³. De esta manera, por ejemplo, si cada casa de los pueblos tradicionales y las colonias populares pagan \$450 anuales por concepto de agua, los residentes de los fraccionamientos pagan \$4500. Esta diferencia en el pago fiscal coloca a los fraccionamientos en una posición distinta a los otros grupos sociales, convirtiéndose en un elemento clave para la negociación por el territorio. Como decía una vecina de La Herradura, “si yo pago impuestos de primer mundo demando servicios de primer mundo”. De esta manera, tenemos que el pago por vivir en el lugar se considera un generador de derechos ciudadanos, desde la perspectiva de los residentes.

Ahora, la adscripción a la ciudadanía de este grupo de socialización se genera a partir de una idea moderna en la que el pago fiscal se convierte en el elemento central para la relación de la sociedad con el Estado. De ahí se explica que se considere al Estado como mero promotor del desarrollo. Sin embargo, esta manera de entender y adscribirse a la ciudadanía tiene elementos frágiles en el contexto del extremo poniente de la metrópoli, pues el Ayuntamiento no garantiza la puesta en marcha de servicios públicos de primer mundo, cuestión que desencadena conflictos entre el gobierno y la ciudadanía de altos ingresos, pero sobre todo se convierte en la excusa para privatizar los servicios públicos.

La justificación del pago de altas tasas de impuestos, ayuda a autoadscribirse como un grupo social con derechos ciudadanos prioritarios. Por ejemplo, cuando le pregunté a un servidor del municipio sobre las preferencias de mantenimiento de servicios públicos con las tres zonas, primero me respondió que a todos era por igual, cuando remarqué la pregunta sobre una posible contingencia simultánea en las zonas, me respondió que se arreglará primero en la zona residencial, aunque reconoció que el municipio tenía la capacidad para

²³ Entrevista realizada al tesorero municipal.

hacerlo en las tres zonas al mismo tiempo. Por otro lado, una representante de la asociación de vecinos de Lomas del Sol, haciendo eco de lo que debe ser el gobierno desde su perspectiva, me decía que el municipio debe dar prioridad a quien cumple con los compromisos fiscales, haciendo clara referencia a los fraccionamientos. Esta autoafirmación de derechos prioritarios coloca a los fraccionamientos residenciales en la cúspide de la estructura social. El pertenecer a la parte superior de la estructura genera un distanciamiento con los otros grupos de socialización. Si aquellos se encuentran en escaños más bajos, es porque no han realizado acciones correctas que deriven en resultados exitosos.

Si con los colonos populares se ponía el esfuerzo y el sufrimiento como recurso estratégico para negociar el espacio urbano, con los fraccionamientos se pone el del cumplimiento de las obligaciones civiles, específicamente con el pago de impuestos. Estas dos estrategias negociadoras originan distintas autoimágenes de cada grupo y contribuyen al imaginario social entre ellos, colocando a uno en la cúspide y al otro en la base de la estructura social, posiciones que son usadas instrumentalmente en el proceso de negociación del espacio urbano y plataforma desde la cual se evalúan las posibilidades y los límites de las relaciones entre los dos grupos²⁴. Pero la complejidad del espacio urbano de la ciudad de México es mayor, pues además de manifestar estas identidades en función de la posición en la estructura social o la desigualdad, los habitantes de los pueblos tradicionales generan una categoría social basada en las actividades agrícolas o en las festividades religiosas, las que en el contexto del espacio urbano se convierten también en manifestaciones negociadoras del espacio urbano, dándole cada uno de los grupos su propio matiz y su propia textura.

La identificación de lo propio se genera mirando al otro. Mirando al otro construyo mi identidad en la medida que miro en el otro las características que no tengo. Pero mirar al otro también es imaginarlo, e imaginarlo es construir argumentos que justifican mi situación, mi particular forma de ser, se trata de la proyección singular del "nosotros". Por ejemplo, el presidente de la asociación de

²⁴ Esto genera el sentimiento de indiferencia de los ricos ante los pobres, marca fundamental de la cultura urbana (Bettin; 1983:66), pero acentúa la violencia con la que se genera y produce la cultura urbana. Soja sugiere que la violencia urbana actual se está acrecentando por el surgimiento de una clase de jóvenes exitosos que se asientan en el espacio urbano de manera más violenta que los ricos anteriores (2000).

vecinos de Lomas de las Palmas decía respecto a las colonias populares que día con día forman parte del paisaje vehiculizado de sus cotidianos viajes del hogar al trabajo:

“Mire yo diría que esa gente no está tan pobre como se dice, con esto no quiero decir que soy ciego ante la realidad, pero esa gente no está tan tan pobre como se presume que son, ¿por qué?, póngase usted a construir una casita con ese tabicón gris y ¿cuánto no le cuesta?, claro que la mano de obra no les cuesta seguramente porque la hacen ellos mismos, de acuerdo, pero las cuentas a ver cuánto sale una casita de esas, entonces pues si da tristeza que no quisiera uno que sucediera eso ¿no?, y pues desgraciadamente en esta vida, pues tiene uno que buscar la mejor forma de vida para mí, para su familia, para sus hijos y tratar de tener algo para ellos en el futuro ¿no?”

Se trata de una construcción de la alteridad que busca minimizar la indiferencia social. Los imaginarios construyen identidades y alteridades que justifican la situación de las cosas. Se trata de no transformar las condiciones sociales, por lo que se buscan argumentos, imaginarios, para construir las otredades. La casita de tabicón gris que los colonos populares construyen puede costar mucho, pero en nada se justifica que para los pobres este proyecto lleve toda una vida.

En este contexto, la vida metropolitana se erige como un paradigma de reflexión en la multiculturalidad. La diversidad cultural manifiesta problemas de relaciones sociales, alejamientos y distancias entre los grupos. El repliegue de los grupos a sus propios mundos de socialización se traduce a la vez en el incremento de las distancias sociales y culturales. Estas distancias afectan los posibles caminos del entendimiento cultural entre los grupos, fragmentando las solidaridades y los pegamentos sociales. El reto que plantea la vida metropolitana es el del pacto social, el de los apegos de la sociedad. Las fórmulas para disminuir esta tendencia a la segmentación social deben ser buscadas en los actores sociales pero fundamentalmente en las que derivan de la gestión de la diversidad. No hay camino más claro para la gestión de la cultura que el encontrar los puentes de comunicación y entendimiento entre las diferentes culturas (Touraine, 1997).

En este contexto, todo parece apuntar hacia las formas de gestión con “políticas públicas integrales y sostenidas que coordinen las acciones del Estado con las de la sociedad” (Coraggio, 1999:17). En la dinámica de los imaginarios gubernamentales la pobreza parece ser el objetivo a vencer, sin embargo, las políticas públicas parecen más empeñadas en atacar asuntos puntuales sin ir al fondo del problema de la pobreza. Atacando la pobreza con políticas puntuales y focalizadas en los sectores menos favorecidos no se alcanza a satisfacer las necesidades de todos, por el contrario, el combate a la pobreza entierra, silencia e invisibiliza las reivindicaciones de los derechos sociales, lo que provoca el alejamiento del gobierno de la sociedad, la privatización de los servicios públicos y el traspaso de responsabilidades antes estatales a la sociedad civil (Coraggio, 1999:48). En este sentido quizás el objetivo no debe apuntar sólo al ataque de la pobreza, sino de construir nuevas formas asociativas de vinculación social, hacer énfasis en las solidaridades sustantivas orientadas por el compromiso social entre grupos diferentes. La política debe apuntar a la construcción de un nuevo pacto social, a la generación creativa de fórmulas orientadas a los apegos sociales. Sólo de esa manera se podrán satisfacer las necesidades de todos los grupos sociales, las estrategias deben mirar a minimizar los desencuentros y anular los no entendimientos. El proceso está identificado, falta esclarecer y desarrollar los procedimientos.

6. CONCLUSIONES.

DISCURSOS URBANOS EN UN FRAGMENTO DE LA METRÓPOLI DEL VALLE DE MÉXICO

Este trabajo es producto de una investigación que inicié en diciembre de 1999 y que, dada la infinitud del fenómeno urbano, no sé si tendrá fin. Es por eso que lo que se diga ahora no debe tomarse como conclusión sino como la construcción de un nuevo piso de reflexión, otra plataforma para repensar lo infinito de la metrópoli. El estudio se centró en un fragmento de la zona metropolitana del Valle de México, específicamente en el municipio metropolitano de Huixquilucan. Este municipio es un espacio paradigmático en la medida que ilustra la tendencia multicultural en la construcción del espacio urbano para esta gran metrópoli mexicana, ilustrada por la confluencia de tres grupos sociales diferentes, con sus propias formas de construir y negociar el espacio urbano. Estos tres grupos presentan diferencias en cuanto a sus adscripciones culturales y en cuanto a su status o clase social. De esta manera, con el trabajo se propuso exponer una serie de resultados de investigación que tienen que ver con la nueva configuración y conformación de las identidades culturales y las clases sociales en el contexto de su expresión espacial urbana.

Los tres grupos sociales a que refiero manifiestan a la vez dos problemas que han acompañado el proceso de formación social de México desde los tiempos de la Colonia; la desigualdad social y la diversidad cultural. En Huixquilucan coexisten así tres tipos de grupos sociales; comunidades rurales de tradición indígena que están experimentando el proceso de conurbación a la metrópoli; colonos populares que han tomado el suelo de manera ilegal; y colonos de altos ingresos económicos que viven en vecindarios fraccionados y amurallados con cánones y reglas de exclusividad. A grandes trazos, estos tres grupos comparten el espacio metropolitano municipal de Huixquilucan. Buena parte de sus diversas demandas se dirigen a las autoridades municipales con la intención de influirlas, convencerlas o seducirlas para ganar un aliado en la construcción del espacio

urbano y compatibilizar así los proyectos urbanos de la administración municipal con los intereses particulares de cada uno de los grupos sociales¹.

Los tres grupos sociales participan de distinta manera en la construcción social de la metrópoli, sus adscripciones ciudadanas se leen desde ópticas distintas, sus prioridades casi nunca son las mismas, sus formas de organización son distintas y sus formas de responder, actuar, dirigirse y demandar el derecho a la ciudad (a los servicios públicos) difieren siempre. Cada uno de estos grupos conforma comunidades de sentido (Berger y Luckmann; 1994) que se definen por su historiografía o acumulación de experiencias, su propio proceso de socialización. De ahí que la cultura urbana en su conjunto sea, irremediamente, conflictiva.

Esta investigación también sugiere que el planteamiento de la ciudadanía, aplicado según el discurso moderno para integrar con cierto grado de homogeneidad a un conjunto social de por sí diverso, está erosionado a grado tal que asistimos a autodefiniciones que están más en función de la etnia, la religión, las creencias o las costumbres (Touraine; 1997:39). Vivimos en una sociedad en la que el retorno a la comunidad cultural es una tendencia. Si la modernidad nos había enseñado que los hombres se definen por lo que hacen (la sociedad del trabajo o los status adquiridos) y por sus derechos ciudadanos (la igualdad), en la actualidad los hombres se definen por lo que son o lo que imaginan ser (los status heredados) y por sus adscripciones culturales. Si con las clases sociales se abogaba por la igualdad y los derechos ciudadanos, en la actualidad las categorías sociales de clase se envisten de auras culturales para justificar su condición social. Esta tendencia recuerda a las castas sociales, en la medida que se movilizan discursos de pureza simbólica para justificar los respectivos status sociales jerárquicos. Aquí, en el contexto urbano de la ciudad de México, la desigualdad se asume ya no como una condición social a la que hay que superar, sino como condición "casi natural"; una forma cultural inmutable. Esta nueva conformación de las relaciones sociales tiene su expresión más clara en la

¹ En otro contexto de reflexión, Brackette Williams (1989) considera que los grupos, más que competir por recursos, compiten por convertirse en voceros del Estado y así acordar las reglas para la construcción de la nación. Esta idea se adecuó perfectamente a los resultados de nuestra propia investigación aunque en el contexto particular de un fragmento del espacio urbano.

construcción del espacio urbano. Al fragmentarse, dividirse y separarse el espacio urbano habitado, se manifiestan dos tendencias preocupantes:

- 1) La indiferencia entre los grupos sociales. Esto implica la capacidad de poder vivir juntos espacialmente, pero separados o no integrados bajo la lógica de un proyecto social común. La solidaridad entre las clases sociales se debilita y tanto la pobreza como la riqueza se consideran condiciones sociales inmutables al ser “vestidas” con discursos culturales. Las categorías sociales que cada grupo construye de sí y el imaginario sobre los otros, es decir, los procesos de construcción de la identidad y la alteridad, terminan por distanciar a los grupos sociales y olvidarse del pacto social.
- 2) Los problemas de la gobernabilidad. Ante una sociedad fragmentada en la que las fronteras culturales funcionan más para distanciar que para unir, los tipos de autoridad barriales se consolidan, el espacio vivido se considera propio y particular y, por lo tanto, gobernable. Surgen así distintas formas de autogobierno que se definen por territorios urbanos delimitados. Esto plantea al municipio o administración de gobierno local el problema de la gestión orientada a lograr la integración de la diversidad cultural. Esto plantea la cuestión ética de que solamente una integración dignifica a los grupos cuando se hace en los parámetros y el reconocimiento de la diversidad cultural. Así, uno de los aspectos centrales que plantea la metrópoli es el de la gestión pública de la diversidad cultural, representativa en el dinámico espacio urbano.

6.1. Las demandas urbanas y las alianzas con el Ayuntamiento urbano

Ya se mencionaron los tres grupos sociales que habitan el municipio metropolitano de Huixquilucan. El espacio urbano lleva las marcas de cada uno de ellos y en las negociaciones por la construcción del espacio surge un actor central sobre el que desembocan buena parte de los conflictos entre grupos; el Ayuntamiento. La razón de esta centralidad se debe a que cada grupo busca establecer una alianza con el

Ayuntamiento, y así acceder y obtener un aliado con poder formal y oficial, elemento clave para resaltar los intereses particulares de cada grupo para la construcción del espacio urbano. Para cada grupo social el Ayuntamiento representa distintos significados, pues mientras para los colonos populares es un aliado potencial al que hay que seducir o, dado el caso, combatir; para los residentes de alto poder adquisitivo no es más que una instancia de servicio público al que se le debe exigir y, por último, para los pueblos rurales en proceso de conurbación representa un poder aun no entendido, pues rompe con las prácticas tradicionales de los gobiernos locales antes aislados de la gran ciudad.

Se dijo que los tres grupos de socialización que existen son, en términos muy agregados; los pueblos tradicionales, los colonos populares y los residentes de altos ingresos. Cada uno de estos grupos posee distintas demandas sociales y defienden sus propios intereses al tiempo que habitan espacios diferenciados en el municipio. Los distintos grupos movilizan diferentes medios para hacer valer sus propias demandas, y el hecho de que los medios usados por cada uno sean distintos, se debe a que poseen una estructura cultural particular que orienta no sólo las formas de apropiación del espacio urbano, sino también las formas negociadoras para construirlo. En este proceso cada grupo social construye discursos urbanos, proyecta intencionalidades y deseos que se ven explícitamente marcadas en el espacio urbano. Cada grupo construye su propia forma estética urbana, su propia composición visual territorial (Silva: 1992:74), y al hacerlo proponen distintos discursos urbanos que al ser proyectados como demandas sociales se constituyen en significados capaces de ser movilizados para la negociación y la defensa de los propios intereses. No se trata de una lucha por el poder, sino de compatibilizar el poder formal, en manos del Ayuntamiento, con los propios intereses formulados en el espacio urbano. En eso consiste el proceso de negociación, de ahí el protagonismo del gobierno municipal en la construcción de la cultura urbana. Las estrategias de negociación de los diferentes grupos son divergentes, cada uno de ellos prefiere un gobierno hecho a la medida de su "propio discurso urbano", lo que pone al Ayuntamiento en una frágil situación pues debe responder a las diversas y diferentes demandas de cada uno de los grupos,

o mejor dicho, a las expectativas imaginadas sobre lo que debe ser el poder formal urbano y municipal.

Las manifestaciones, las actuaciones, las demandas, las exigencias y las estrategias de acción son consideradas en este trabajo como componentes de los discursos urbanos, proyectados por cada uno de los grupos diversos que habitan este rincón de la ciudad.

6.1.2. Los discursos urbanos

A) Los pueblos rurales tradicionales

Centrándonos en los discursos urbanos de cada grupo, los pueblos tradicionales sostienen el suyo en los siguientes aspectos:

- 1) Un pasado común compartido por todas las unidades territoriales del municipio.
- 2) El compartir la tenencia de la tierra de manera comunal por la casi totalidad de las comunidades.
- 3) El hecho de que la mayor parte de las comunidades rurales del lugar se encuentran vinculadas en un sistema de visitas y correspondencias rituales fundadas en la religión.
- 4) La práctica de la agricultura de temporal.
- 5) Una identidad basada en principios comunitarios.
- 6) Un tipo de organización basado en torno a la religión y los cargos tradicionales.
- 7) La fiesta patronal comunitaria extendida a toda la región mediante el sistema de correspondencias.

De la conjunción de estas propiedades culturales se produce una cultura de tipo tradicional en el sentido que existe una vinculación entre las prácticas de trabajo agrícola y las creencias. Ante el proceso de conurbación se recrea un argumento fundacional que se reinventa siempre a través del ritual, por lo que la memoria colectiva siempre está presente en las prácticas (sobre todo en las rituales religiosas) de los pueblos tradicionales. Su contribución al discurso urbano se centra principalmente en el hecho de que se cuestiona la separación nítida entre el

campo y la ciudad. Lo rural se encuentra en el centro mismo de la formación urbana en este caso.

Empíricamente, este discurso emergente reclama un gobierno acorde con el mundo tradicional rural, en el que al gobierno se le exigen apoyos monetarios para solventar los gastos de las fiestas patronales. Asimismo, los pueblos tradicionales se construyen e imaginan a sí mismos como los originarios de estas tierras, lo que impone límites de acción al gobierno local. Por ejemplo, el Ayuntamiento quiso generalizar el cobro de agua a todas las viviendas del municipio; sin embargo, los pueblos rurales, argumentando ser los originarios de ese lugar, se negaron a aceptar dicha iniciativa desobedeciendo tal disposición.

Al mismo tiempo, el hecho de poseer la tierra de manera comunal², implica que la cohesión de las unidades territoriales rurales sea muy fuerte; las continuas reuniones de comuneros³ son un ejemplo de ello. Pero lejos de orientar las reuniones para defender derechos agrarios, se juntan para defender y exigir la construcción del emergente espacio urbano. En este sentido, se pone en marcha una ciudadanía desde el pueblo que exige y reclama un gobierno acorde y compatible con la propia forma cultural, es decir, que apoye las fiestas religiosas, que respete la tenencia comunal de la tierra y que acepte como un criterio para diferenciarse de los vecinos recién llegados los derechos que la antigüedad de dichos pueblos genera en el lugar. Estos son los argumentos centrales de los pueblos tradicionales en la construcción del espacio urbano.

B) Los colonos populares

El discurso urbano de los colonos populares se fundamenta en los siguientes puntos:

1) El reconocimiento de una situación precaria con la que se inicia y motiva la demanda de vivienda.

² La tenencia de la tierra comunal implica que no hay propietarios individuales sino un conjunto de comunidades comparte el acceso y la explotación de la tierra. Esta tenencia de la tierra implica una forma de organización social que incluye e incorpora a la totalidad de comunidades que se encuentran en el municipio.

³ Los comuneros son los individuos que tienen derecho a la tierra comunal. Generalmente este status se hereda a los hijos.

- 2) Una identidad social subalterna de sí mismos en la que se posicionan en los escaños más bajos de la jerarquía social.
- 3) Una fuerte internalización de la idea del padecer sufriendo, elemento moral y fundamental de la cultura popular para la negociación.
- 4) El esfuerzo personal que marca lo propio, es decir, el esfuerzo como acción legitimadora de lo propio.
- 5) Una identidad basada en principios comunitarios de escasa consistencia, por lo que se desarrolla el acaparamiento de oportunidades por parte de los líderes.
- 6) Un tipo de asociación con base en las lealtades con los partidos políticos cuyo eje se teje a partir de la demanda de vivienda.

Los colonos populares poseen una cultura basada en el esfuerzo y el padecimiento, elementos centrales del discurso urbano de los grupos precarios. El esfuerzo personal se convierte en la justificación para acceder a la propiedad de las cosas, mientras el sufrimiento, en la fuerza moral que enfatiza su baja posición social. Estos elementos son movilizados para acrecentar las posibilidades de triunfo en el proceso de negociación por el espacio urbano.

Una contribución de los colonos populares a lo urbano refiere a la desigualdad social. Esto es relevante porque la inferior posición en la estructura social es capitalizada para negociar el espacio urbano, lo que ilustra una tendencia a permanecer en la pobreza, pues ella deviene en el argumento con que se logran beneficios. La pobreza se convierte en una trinchera social de la negociación urbana. Se puede afirmar que estamos en presencia de la pobreza construida en argumento político. Es decir, los grupos pobres aprovechan y capitalizan su condición social para ganar posiciones y beneficios. Conmover al poderoso (el Ayuntamiento local en este caso) se convierte en una estrategia para la negociación.

Al mismo tiempo las lealtades con los partidos políticos son un componente del discurso urbano que propone este sector. Los intercambios de "votos" por

“promesas”⁴ se convierten en una suerte de insumos que construyen alianzas entre los colonos populares y los partidos políticos, un proceso más visible en los días previos de cada elección.

C) Los residentes de altos ingresos

Por último, con los residentes de los fraccionamientos de alto poder adquisitivo se observó que su discurso urbano se componía de las siguientes propiedades culturales:

- 1) Una orientación estética del lugar de residencia basado en la Ciudad Jardín (un espacio de habitación que aumentara la interacción con ambientes naturales, pero sin descuidar el mantenimiento y provisión constante de los servicios públicos).
- 2) Una orientación predominantemente dirigida a la privacidad de la vida cotidiana.
- 3) Una identidad positiva de sí mismos que los coloca en la parte superior de la jerarquía social.
- 4) Asentamientos humanos basados en el temor, por lo que están contruidos bajo la lógica vigilante del panóptico.
- 5) Una marcada indiferencia y distancia respecto a los otros vecinos del municipio.
- 6) Un tipo de organización dirigida a mantener la autonomía del individuo y el valor de la inversión de sus inmuebles.
- 7) Un tipo de organización vecinal orientada a la administración del riesgo para no descender en la jerarquía social.

Al igual que los colonos populares, los fraccionamientos residenciales contribuyen al discurso urbano de la desigualdad. La diferencia estriba en que mientras los colonos populares se posicionan en la parte inferior de la jerarquía social, los habitantes de los fraccionamientos lo hacen en la parte superior, convirtiéndola en una trinchera privilegiada de hacer política y negociar el espacio urbano.

⁴ Es común que en periodos de campaña los candidatos de los distintos partidos convezan a los electores con promesas, sin embargo, también es común, que una vez que hayan llegado al poder, las promesas nunca se concreten.

Otra contribución espectacular de este grupo al discurso urbano es la ciudad fortaleza, la segmentación del espacio urbano y la *anticuidad* en tanto la calle, espacio público, es segmentado en pequeñas islas de goce privado. Si bien los residentes de estos enclaves argumentan que se repliegan para defenderse de la delincuencia, no se puede negar el gusto por la privacidad y la intimidad de la vida privada que este grupo despliega en su vida cotidiana. Se trata en realidad de una demanda paranoica anclada en el temor⁵. Esto se relaciona no sólo con el crimen que agobia a los habitantes de la ciudad, sino también se traduce en una baja en la calidad de vida y un peligro latente, para los habitantes de los fraccionamientos, por descender en la escala social. El tipo de organización de estos enclaves se fundamenta en este principio, es decir, se trata de Asociaciones de Vecinos que administran el riesgo por no descender en la estructura social. En eso consiste la intencionalidad y el propósito de la organización social de los vecinos de alto poder adquisitivo, de ahí que la defensa del territorio urbano en el que habitan se defiende con el argumento de su alto pago de impuestos y los derechos sentidos que esto engendra.

6.2. Melodías divergentes de los discursos urbanos

De la conjunción de estos discursos sociales divergentes se configura un fragmento cultural de la urbe. Se trata de una melodía tocada con ritmos divergentes y distintas intensidades (Soja; 2000). Las propiedades culturales manifiestas en cada uno de los discursos constituyen la emergente cultura urbana. Cada uno de ellos buscará influir en el poder formal para garantizar sus propias exigencias y garantizar la no agresión a sus intereses.

La cultura metropolitana se forma y configura en los vínculos, en las relaciones, en los cruces y los imaginarios sobre sí y los otros que los distintos actores sociales realizan (incluido el gobierno local), de tal forma que de la tensión en la que se vive, se produce la cultura urbana, caracterizada más por el conflicto

⁵ MiKe Davis (1990), al analizar la ciudad de Los Ángeles menciona que se ha formado un espacio en el que resaltan desarrollos habitacionales para personas enriquecidas que él llama "pequeñas islas del lujo". La configuración espacial de las mismas se encuentra aislada de la ciudad o del espacio público, formando así una paranoica demanda basada en el temor a la pobreza criminalizada. Este mismo proceso se puede observar en la ciudad de México.

que por la sustancia o las propiedades de cada uno de los grupos de socialización. En este tenor, se puede preguntar por los mecanismos de integración social de la cultura urbana. Si se parte de reconocer que este orden social es producto de la negociación que se manifiesta en la acción, entonces el orden social se configura a partir de la contingencia que deriva del posicionamiento estratégico de los grupos en la lucha política por influir sobre las reglas sociales implementadas en la construcción del espacio urbano y las políticas del municipio.

En este tenor, el gobierno municipal debería jugar un papel central en la construcción del orden social urbano (después de todo la ley se constituye como un ordenador social). Sin embargo, en este caso de estudio parece que el gobierno municipal contribuye más al conflicto urbano al no ser capaz de constreñir la contingencia (sino sumarse a ella) de las demandas y las acciones divergentes de los grupos. La multiplicidad cultural sin unidad es una marca característica del municipio de Huixquilucan. Sin duda esta afirmación encaja bien con la tesis de la globalización que reza sobre el adelgazamiento del Estado (si consideramos que el municipio es un nivel de la organización estatal) (Beck; 1998), de ahí la necesidad de repensar la función de los gobiernos locales en contexto de fronteras sociales. Sin ser el interés central del trabajo, pienso que el gobierno municipal debe reorientarse y funcionar más como una instancia de contrapesos y vehículo para satisfacer los intereses divergentes de los diferentes grupos de socialización y no imponer formas ciudadanas homogéneas, lo que requeriría por otro lado una actitud que vea en la diferencia una plataforma de reconocimiento de la *otredad*, construyendo una ciudadanía, una unidad colectiva que sea capaz de ver en los diferentes seres de respeto (Hernández; 1995:34). Esto implica una apertura a la diversidad y establecer verdaderas políticas multiculturales que se dirijan a la comunicación intercultural (un verdadero entendimiento que pueda desembocar en un pacto social incluyente) entre los grupos sociales diversos (Kymilka; 1996: Touraine; 1997). Sólo de esa manera las propuestas del gobierno no serán interpretadas, ahora por un grupo y después por otro, como una imposición del poder vertical.

6.3. Fronteras culturales y límites en las relaciones sociales

Entre varios aspectos, hay dos que son centrales en la agenda política del México actual, pero que han estado presentes en el devenir histórico desde los tiempos de la Colonia; la cuestión indígena y la desigualdad social. Es curioso que en este fragmento de metrópoli se observen tan nítidamente esos dos problemas sociales. Por un lado se plantea la relación entre la abismal distancia entre las clases sociales (especialmente contiguas) y por el otro la relación y el trato que la sociedad occidental moderna hace con la alteridad indígena.

Generalmente los indios están colocados en la parte más baja de la estructura social. En nuestro caso de estudio comparten ese escaño con los colonos populares. Esos dos grupos son los actores que sintetizan la pobreza rural y la pobreza urbana. A una abismal distancia de la estructura social, en la parte superior, se encuentran los ricos vecinos en sus lujosos fraccionamientos. Esta expresión estructural de las clases sociales tiene una expresión espacial en el fragmento de la ciudad de México que he analizado; Huixquilucan.

Se tiene entonces en Huixquilucan una mezcla de dos identidades; una de clase y otra de grupo. Las clases ricas del municipio no tienen trato con los pobres (ni urbanos y ni rurales). Nunca se observa alguna alianza entre los habitantes de los fraccionamientos residenciales y los pueblos o las colonias populares. Esta marcada indiferencia a la *otredad* es parte del proceso urbano actual. El espacio urbano sirve para construir categorías sociales, es decir, para definir a “un conjunto de actores que comparten un límite que los distingue de al menos otro conjunto de actores visiblemente excluidos por ese límite” (Tilly, 2000:75).

Las categorías sociales construidas por los actores incorporan una serie de elementos culturales que se convierten en argumento justificativo de la propia condición social. La desigualdad social ha incubado en las representaciones para marcar límites entre lo propio y lo ajeno; se ha “normalizado” en el proceso social de las representaciones. La diferencia de clase no es construida mediante el criterio de la distribución desigual del ingreso (o la posesión de los medios de producción en el tono marxista), sino se considera un destino natural inmutable; de

ahí se explica que los colonos populares tomen como trinchera de negociación su estado de pobreza y los habitantes de los fraccionamientos residenciales su condición de riqueza. Los pobres nacerán pobres y morirán pobres, los ricos nacerán ricos y morirán ricos, de ahí que las bardas se construyan para separar a dos grupos que no desean entablar relaciones⁶. Se puede concluir que estamos viviendo los tiempos, como reza un dicho popular, en que “cada quien se rasca con sus propias uñas”, lo que quiere decir que el compromiso solidario de la reciprocidad y la integración social se ha erosionado, dando entrada a una sociedad fragmentada que contiene grupos sociales replegados en sus propias identidades y sostenidas por la defensa de sus propios intereses. No existe, por lo menos en el municipio de Huixquilucan, pacto social que unifique el destino y proyecto de los habitantes de la ciudad, por el contrario, parece que vivimos en una Torre de Babel en la que no podemos, ni queremos, comunicarnos, porque cada grupo nos hemos empeñado en construir acervos de sentido y significado exclusivos; es decir, nos hemos empeñado en la construcción rígida de límites, bordes culturales, fronteras sociales de exclusión y exclusividad social.

Ante esta situación podemos concluir que en Huixquilucan (el fragmento de la metrópoli de la ciudad de México investigado) representa y muestra tendencias de las relaciones sociales urbanas y la construcción del espacio urbano en las que la más notoria y preocupante parece manifestar que la estructura o jerarquía social divide al todo social en grupos hereditarios segmentados y vinculados por tres características:

- 1) Una visible y radical separación espacial, impuesta por construcciones que definen bordes y límites (bardas, rejas, policías, etcétera) que se manifiestan a la vez con el aumento de la distancia social.
- 2) Una división social del trabajo en la que unos desempañarán siempre las mismas profesiones y oficios, por lo que mantendrán los mismos niveles de ingresos generación tras generación.

⁶ Este mismo proceso está documentado por Edward Soja para Los Ángeles (1996; 2000) y Alain Touraine descubre esta situación paradigmática de Los Ángeles cuando se pregunta si “¿nuestras aglomeraciones no se parecen hoy cada vez más a Los Ángeles, donde sólo las autopistas se encargan de la comunicación entre los *ghetos* en que están separados ricos y pobres?” (1997:33).

- 3) Una fuerte jerarquía social entre los grupos (que se insinúa aún más en las estrategias negociadoras de cada grupo) que define los rangos superior e inferior que es reproducida por los mismos grupos sociales diferenciados en el transcurrir cotidiano de su vida.

No quiero adelantar nada, pero estas características son las que Célestin Bouglé describe para definir algunas de las principales características del sistema de castas en la India (1927). Y es que pareciera que en la actualidad las clases sociales se presentan barnizadas por identidades culturales que definen las distinciones y los privilegios. Tanto las clases desposeídas como las poseedoras comparten significados entre lo superior y lo inferior, y lo que es peor, dichas representaciones se asumen como parte “normal” de la vida cotidiana.

“Las personas tienen derecho a vivir de la mejor manera su vida, si uno tuvo la suerte de nacer aquí o allá pues deberá aprovechar para vivir su vida. Uno piensa qué malo que existe eso (se refiere a la pobreza), pero uno piensa más en su familia y si uno no está, o tiene la suerte de vivir mejor, pues hay que hacerlo bien, hay que vivir de la mejor forma que uno quiere y puede”.

Las nuevas relaciones urbanas han transformado un estado social en un aparente destino natural inmutable. La capacidad de la autocrítica se ha desvanecido en pro de una actitud blasé de pronunciada indiferencia frente al otro⁷. No se trata más de cambiar la correlación de fuerzas entre las clases sociales, sino de influir al gobierno para que se alíe y concuerde con los propios intereses, según los distintos grupos (pobres urbanos o pobres en proceso de conurbación por un lado, y ricos por el otro), y conseguir o hacer viables ciertas demandas sociales bien identificadas y puntuales. La sociedad ciudadanizada que enseñaba y pregonaba que ante la ley todos somos iguales, parece ceder su lugar ante la emergencia de una sociedad que se empeña en marcar la diferencia de status y privilegios sociales. En este fragmento de la urbe florece el problema de la unidad y la

⁷ ¿Cómo puedo vivir tranquilo si en los trayectos vehiculizados de mi casa al empleo, veo el sufrimiento cotidiano de mi pobre vecino?

diversidad de lo humano como exigencia civil, en la medida que se proyectan en cada una de las estrategias negociadoras por el espacio urbano el derecho a la igualdad ciudadana y el derecho a la diversidad cultural.

En esta sociedad los contactos entre las clases sociales son nulos o indeseados. Esto provoca la indiferencia de los ricos frente a los pobres, pero a su vez los pobres son indiferentes frente a los ricos y sólo actuarán cuando éstos afecten sus intereses. Lo mismo podemos decir sobre los pueblos rurales, ellos no se aliarán a los colonos pobres, sino sólo por motivos de presión cuando sus propios intereses, como grupo identitario más no como clase social, se vean afectados.

La metrópoli actual plantea una serie de retos para la investigación social. El más urgente es el combate a la segmentación social y la construcción de un pacto social que mire en el multiculturalismo (si consideramos a éste como una política social orientada a la comunicación y entendimiento intercultural), su plataforma más sólida. Es decir, se trata de la reconstrucción del tejido social que busque la integración con la pluralidad cultural. En la metrópoli (sobre todo en el fragmento que nos ocupa), se vislumbran las tendencias de las futuras relaciones sociales fragmentadas, y sus respectivos problemas a solucionar, en órdenes espaciales más amplios; el regional, el estatal, el nacional, el internacional y el global.

6.4. “Vitrinas sociales” para mirar y ser mirados o el dilema de lo local

La tendencia a la segmentación social y la insularidad de las culturas plantea la cuestión de las identidades culturales y el derecho cívico político a la igualdad respetando las diferencias particulares. La construcción de los límites sociales se manifiesta en una tendencia a vivir homogéneamente entre los que se consideran similares, fuera de esos límites se encuentra el mundo de fuera. Fuera de los límites espaciales de mi propio territorio, comienza el viaje, es decir, la internación al mundo desconocido, un mundo del que desconozco sus códigos culturales.

De esta manera, en el transcurrir de la vida cotidiana se construyen comunidades, y toda comunidad se construye con voluntad. Las comunidades vecinales de los habitantes de los fraccionamientos residenciales y los colonos populares pertenecen a las comunidades voluntarias, mientras que las de los pueblos en proceso de conurbación comparten un pasado común.

Cada comunidad tiene una experiencia local fundada en la vida cotidiana; no obstante, los grupos otorgan a su experiencia local, en el contexto de la metrópoli, un uso enfáticamente instrumental al proyectar al conjunto social una imagen de si mismos que manifiesta unidad y homogeneidad. Se sacrifican de esta manera las diferencias internas para proyectar a los demás una imagen de unidad (Díaz, 1993:63) que sirva para lograr sus fines. En este proceso de construcción del “nosotros social”, cada grupo expresa formas culturales de identidad, construye una “vitrina” para ser observado (Silva, 1992)⁸, pero esa mirada que pretende reaccionen los demás, es construida con una intencionalidad; obligar a los otros a que me miren como yo quiero que me miren (Goffman, 1959).

En la construcción de estas “vitriñas” para las miradas se construyen los límites y bordes sociales de exclusividad. Cada “vitrina” manifiesta íconos y signos que proyectan formas de ser singulares. La proyección de estas formas de ser excluyen a los otros, a los que no comparten los códigos. Las “vitriñas” al proyectar distintas formas de ser no sólo tienen la intencionalidad de prohibir y limitar la entrada a los otros, a los diferentes, sino fundamentalmente de ahuyentarlos, espantarlos. Ella misma está construida para avisar al extranjero urbano los límites de sus pasos, de su caminar cotidiano.

La “vitrina” de los fraccionamientos residenciales siempre muestra un espacio abierto fundado en el confort y en el orden de los objetos dispuestos en el espacio. Los centros comerciales muestran siempre objetos que proyectan no un uso sino un disfrute. El caso de los escaparates del centro comercial Interlomas proyecta no sólo la mercancía en venta, sino el disfrute y la felicidad que implicará su compra para el consumidor. Las “vitriñas”, las formas de proyección de los modos de vida de los habitantes de los fraccionamientos residenciales, exigen una

⁸ La noción de “vitrina” es retomada de Armando Silva (1992). La metáfora ilustra de manera clara la formación de las identidades y las alteridades urbanas en el municipio.

mirada interpretativa por parte del observador, posible consumidor. Mirar en sus “vitriñas sociales” obliga a interpretar los sentimientos de felicidad y goce que se promueven. En cambio, las “vitriñas” populares no requieren interpretación, el amontonamiento en el que se ponen los objetos delimitan formas de apropiación del espacio y propósitos que responden a las necesidades propias del uso. Por otro lado, la “vitriña” de los pueblos rurales obliga a la interpretación de un tipo de goce festivo y sagrado, menos orientado por el mercado.

Construir “vitriñas” para ser vistos por los otros significa marcar los límites de las interacciones sociales entre los que se consideran similares y los que se consideran diferentes. En la construcción de estas “vitriñas” se proyectan las categorías y status sociales (Tilly, 2000). Cada grupo sabe y conoce su mundo social y cultural, pero desconoce los de los demás. La presencia de un extraño en un mundo cultural distinto al propio no requiere de señalamiento alguno ya que él mismo se delata al manifestar comportamientos distintos a los códigos simbólicos entendidos. Cuando la construcción de las propias categorías sociales se hace sobre la base de proyectar lo similar o la igualdad de los vecinos, se proyectan “vitriñas” para ser mirados como si conformaran una sólida unidad social y cultural, al hacerlo sobre estas bases le “otorgan sentido al vecindario como categoría natural y esencialista” (Lacarrieu, 1998:15) y sacrifican el disenso interno. De lo que se trata es de proyectar a los demás, a los diferentes, la imagen de una sólida unidad social, capaz de negociar y hacer valer su presencia en el territorio.

De ahí se explica que la fortaleza del discurso urbano de los colonos populares se centra en el mitin, en el movimiento político. Hacer ruido, hacerse ver en la arena urbana es una estrategia recurrente en este grupo social. El mismo ruido, pero ahora festivo, se observa con los pueblos rurales en proceso de conurbación. En las fiestas se proyectan formas políticas y religiosas para manifestar su presencia en el contexto urbano, y con los fraccionamientos residenciales el poder adquisitivo manifiesta formas de negociación del espacio urbano.

Cada una de las manifestaciones políticas de los grupos sociales, movilizan recursos culturales. El uso instrumental de la expresión cultural significa formas de

apropiación del espacio urbano. A esta instrumentalidad de la cultura para conseguir y garantizar posiciones en el contexto urbano la he denominado metropolitización. Se trata de seleccionar elementos de la cultura propia para ganar posiciones de lealtad, compatibilidad y afinidad con las prioridades urbanas del Ayuntamiento. Cuando el poder formal es un aliado, las formas, las demandas y los logros urbanos se construyen más a la medida de los intereses de cada grupo social.

Los pueblos rurales recurren a una reelaboración permanente de la memoria colectiva. Del pasado se seleccionan elementos que ayuden a justificar la presencia en el espacio urbano. Con los colonos populares se capitaliza como argumento para ganar posiciones su condición de carencia en la que viven. El sacrificio, el esfuerzo y la carencia se convierten en los argumentos centrales para negociar el espacio urbano. Por último, con los habitantes de los fraccionamientos residenciales se ponen en el centro de la negociación las demandas de seguridad; no obstante, de lo que se trata es de garantizar el status social y el disfrute de la vida privada. Así, la cultura urbana no manifiesta más que intencionalidades, propósitos y voluntades divergentes, en muchos casos contradictorias, de formas culturales que pretenden posicionarse en la arena social urbana para construir la ciudad con las texturas y tonos acordes y cortados a la medida según el grupo social de que se trate.

De esta manera, cada grupo gana posiciones frente al poder formal urbano al construir sus propias "vitriñas". En ellas proyectan demandas y necesidades que se traducirán en movilizaciones colectivas. Los propósitos de estas movilizaciones conforman una sinfonía en la que cada grupo toca distintos instrumentos con distintos tonos (Soja, 2000). Lo interesante a resaltar es que en la actualidad, esas texturas diferentes que se observan y se escuchan en la metrópoli parecen cada vez alejadas entre sí, lo que manifiesta una relajación preocupante del pacto social. Si con el surgimiento de la ciudad moderna se proyectó la heterogeneidad y la pérdida del trato directo entre los vecinos, en la actualidad, en los tiempos de

sobremodernidad (Augé, 1996)⁹, los elementos primordiales parecen tomar una centralidad importante sin menospreciar las formas ciudadanas que el poder formal dispone: el parentesco, las ceremonias religiosas y el pasado común entre los pueblos rurales se erigen como elementos que unen y vinculan; el compartir una misma condición de pobreza y el anhelo por conseguir casa entre los vecinos de las colonias populares se convierte en una intencionalidad que aglutina formas vecinales de relación; y la intención de salvaguardar el status social en los vecindarios de los fraccionamientos residenciales une y vincula a sus miembros bajo el principio de la vecindad.

Así, los factores primordiales parecen tomar un sentido renovado en la metrópoli actual al convertirse en aglutinadores de identidades que orientan las acciones de los distintos grupos urbanos. Estos factores primordiales, inefables pegamentos colectivos (Geertz, 1997), son usados para ganar posiciones en la arena de la negociación política por el espacio urbano. Al proyectarse instrumentalmente se colocan por encima de los derechos ciudadanos, fórmula moderna para canalizar la participación y las demandas ciudadanas en los asuntos de carácter público. Así, las construcciones del nosotros social (las "vitrinas") implican un cuestionamiento permanente a las fórmulas del pacto social y colectivo, pues se traducen en repliegues culturales a las propias formas sociales y culturales de los grupos. Esto nos lleva a formular que el peligro social de fondo que se manifiesta en estas expresiones de apropiación del espacio, es precisamente la atenuación del pacto social, del sentido de integración o unidad colectiva. Más que atacar la pobreza como causa de conflictos sociales, se trata de atacar la desigualdad (Coraggio, 1999), causa de la relajación de las solidaridades sociales. Una sociedad dividida, que no manifieste un sistema de integración social y cultural que respete las diferencias muestra debilidad en la medida que el pacto social no se traduce en una sociedad incluyente, de tal forma

⁹ Para Marc Augé la sobremodernidad es el exceso de tiempo (la historia inminente, la historia que nos pisa los talones), de espacio (el achicamiento del planeta) y el individuo (la cuestión de la subjetividad). En estos tiempos los componentes sociales, culturales, filosóficos, políticos, pero también los que pertenecen a distintas culturas, se adicionan sin destruirse entre ellos. A esta configuración el autor le llama sobremodernidad (1996:47). Es relevante esta afirmación en la medida que rompe con las interpretaciones antropológicas que sustentaban sus argumento en la sustitución de elementos culturales, tales como la aculturación (Aguirre Beltrán, 1987) y la erosión cultural (Redfield, 1941). Ahora se trata más bien de la adición o el encimamiento de elementos culturales, con sus propios sentidos y significados, a una misma circunstancia social.

que el tribalismo local será la contrapartida del universalismo global (Borja y Castells, 2000). En este sentido, el poniente extremo de la zona metropolitana del valle de México, Huixquilucan, es un caso que ilustra la tendencia al repliegue cultural y la formación de "tribus" culturales, de ahí la necesidad de buscar políticas sociales multiculturales cuyo objetivo sea el de tender y construir los puentes de comunicación y argumentación intercultural (Touraine, 1997: Bartolomé, 2000)¹⁰, como se mencionó antes, entre las diferentes culturas y los diferentes grupos. La pluralidad de sentidos que plantea la actual modernidad y la vida en la ciudad es de sentidos, y resulta de la ausencia de un único sistema de valores (Lindón, 2001:32).

El dilema de las formas culturales y sociales locales manifiestas en los grupos humanos que habitan la metrópoli es precisamente el hecho que ante el repliegue cultural las formas formales de gobierno se convierten en meros recursos estratégicos para lograr fines, específicamente en el contexto de la política en la ciudad, fines de infraestructura urbana construida acorde a los intereses y las expectativas de los grupos urbanos en cuestión. Esta cosificación del poder formal lo convierte a su vez no en la autoridad que debería conducir el proceso social sino en un recurso de interlocución cuyo pacto se define por una alianza temporal con los grupos sociales. Esta relación se traduce en una pérdida de autoridad del Estado (ejemplificado mediante el Ayuntamiento urbano en este caso) y un empoderamiento de los fragmentados grupos que habitan la ciudad.

A mayor empoderamiento de los grupos, las distancias sociales se recrudecerán y las luchas por ganar posiciones en la construcción del espacio urbano pueden rebasar las capacidades de la autoridad local y desembocar en una lucha permanente entre los ciudadanos que habitamos la ciudad. De ahí que

¹⁰ En este sentido el feminismo de la diferencia es clave en la reflexión que se orienta por la proyección de una sociedad más igualitaria que reconozca en la diferencia posibilidades de alcanzar un pacto social. La visión política del feminismo de la diferencia orienta sus demandas hacia la construcción de un nuevo tipo de sociedad que reclama fórmulas de comunicación intercultural que proyecten nuevas formas de socialización (Touraine, 1997). En la base de dicha postura está el oponerse a la prioridad de la igualdad y afirmar la diferencia (Sendón, 2000). Se trata no del "rompimiento de un orden social, sino del descubrimiento de una cultura femenina y la comunicación de ésta con los hombres" (Touraine, 1997:194). El feminismo a la vez se propone el análisis de las causas (de carácter simbólico, político, económico o social) que originan la existencia de relaciones de opresión entre grupos (específicamente entre hombres y mujeres), y define categorías sociales entre dominantes y subordinados, lo cual "constituye la base de cualquier estimación de lo que habría que cambiar para alcanzar una sociedad sin jerarquías" (Rubín, 2003:35), cuya utopía estaría motivada hacia la construcción de un modelo social inspirado por la equidad. Las demandas sociales y políticas de los grupos silenciados (o in visibilizados) por las estructuras sociales dominantes, entre ellas los movimientos étnicos y el feminismo de la diferencia, contienen este germen.

la reconstrucción del tejido social y la reconfiguración del pacto social representen una acción urgente por parte de los distintos actores sociales. Sólo de esta manera se podrá evitar el tribalismo, la distancia y la indiferencia entre los distintos grupos, tendencia manifiesta en el actual mundo metropolitano, especialmente en este fragmento urbano investigado aquí: el extremo poniente de la zona metropolitana del Valle de México; Huixquilucan.

7. EPÍLOGO: DESAFÍOS METODOLÓGICOS

Este epílogo tiene por objetivo ilustrar el camino que se realizó en la construcción de este ejercicio metodológico. Esto representa sin duda un acto de sinceridad y autocrítica. Generalmente en los trabajos antropológicos se da por entendido que el método etnográfico es el procedimiento que se sigue y nunca se cuestiona o se habla sobre esa experiencia de construcción que acompañó al trabajo de campo. Y es que el trabajo de campo, vale decir, la etnografía, constituye y define, desde Malinowski¹, el objeto de estudio de la antropología, es decir, “una técnica de investigación social concreta, determina el discurso antropológico” (Llobera, 1999:28). Ese método constituye en buena medida una distinción de la ciencia antropológica. El método etnográfico tiene sus orígenes en la necesidad sentida por investigar a detalle la vida de los pueblos y comunidades exóticas, diferentes a la sociedad occidental. El método de entrada se acercaba a las comunidades como si estuvieran encerradas en un acotamiento espacial y temporal. Así, la antropología definía su observación en el aquí y en el ahora (Augé, 1996:15). Metodológicamente, se construían islas culturales socialmente acotadas en las dimensiones espacial y temporal. Esto llevó a algunos investigadores a trabajar el concepto de comunidad (Redfield, 1941), el cual, como ya se comentó, acotaba aun más el universo de reflexión.

Sin embargo, cuando me propuse reflexionar la cultura en un ambiente metropolitano heterogéneo, lo primero que salto a la vista fue la imposibilidad de delimitar islas culturales aisladas. No obstante, el procedimiento metodológico que se siguió fue el de delimitar a cada grupo social como si fuera una isla cultural. Para evitar verlo de manera aislada privilegamos el concepto de frontera cultural como una delimitación de cierre frente a los otros. No obstante, toda frontera además de separar define a la vez la porosidad de las relaciones entre los

¹ Bronislaw Malinowski institucionalizó el trabajo de campo en el que el antropólogo pasa una parte de su vida en las comunidades y pueblos de los “salvajes o los primitivos”. Su trabajo *Los Argonautas del Pacífico* (1973) se convirtió en una obra clásica que mostraba un trabajo sistemático a partir de la experiencia de vida del antropólogo en la vida de los salvajes.

grupos², de ahí que las categorías centrales de esta reflexión focalizan en las interacciones, en los acercamientos y distanciamientos de los grupos entre sí. Si bien en un comienzo se partía de buscar las interacciones entre los grupos, con el paso del tiempo me di cuenta del papel central que tenía el gobierno local. En buena medida se puede afirmar que los grupos buscan construir el espacio urbano mediante una serie de acciones que tienen como propósito influir y seducir a las autoridades municipales urbanas para construir una ciudad a la medida de las expectativas, según el grupo de que se trate. Las primeras observaciones sirvieron mucho en la medida que permitieron vislumbrar los acontecimientos sociales que se generaban en el municipio y valorar cada acción dentro del marco de la reflexión que me propuse realizar.

En el trabajo se partió de reconocer en la cultura urbana un proceso que actores y colectividades sociales construyen en la cotidianidad de sus vidas y en negociaciones políticas abiertas, confrontadas y declaradas. La diversidad cultural de los grupos urbanos no fue el resultado conclusivo de esta investigación sino su punto de arranque. Más que formularnos preguntas en torno a si la ciudad es culturalmente diversa, preguntamos siempre sobre los mecanismos, los procesos y las vicisitudes que hacen que en la ciudad se produzca la diversidad cultural.

Al proponernos estudiar los mecanismos de producción de la cultura urbana, se consideró, desde el comienzo, que ésta se desarrollaba dentro de contextos institucionales singulares, siendo la instancia del poder municipal clave para entender el proceso cultural metropolitano en el caso estudiado. Fue evidente que los distintos actores sociales y culturales compiten por ganar posiciones e influir al gobierno para acordar las reglas de construcción del espacio urbano. Nos centramos de esta manera en un municipio metropolitano que pudiera ilustrar los procesos de producción de diversidad cultural. Huixquilucan era paradigmático en la medida que en él residían por lo menos tres grupos sociales diferentes.

Si de esa consideración partió nuestro estudio, con el paso del tiempo, como se mencionó, descubrí la importancia que para la cultura urbana tienen las estructuras de poder oficial, pues el Ayuntamiento se interpreta como una suerte

² Esta porosidad define a la vez las distancias y los acercamientos sociales entre los grupos, es decir, la proxemia, como diría Hall (1999).

de recurso por el que los diferentes grupos contienden para asegurar las condiciones de su reproducción cultural e intereses propios, tener al municipio como aliado los posiciona de mejor manera para el proceso de negociación en la construcción de su espacio urbano. Identificados los actores sociales que entran en escena y que permitían adelantar la reflexión, se hizo necesario no sólo verlos en sus relaciones, sino en las maneras como se apropian del espacio urbano en la cotidianidad. De ahí que propuse técnicas de investigación como la observación, la observación participante y las entrevistas en profundidad con un guión que enfatizara en el vivir en tal o cual ambiente urbano y las relaciones entre ellos y con los demás.

La estancia del trabajo de campo estuvo dividida en cuatro periodos que se manifestaron altamente conflictivos. El primero se realizó desde enero del 2000 a enero del 2002, el cual se acompañó de mi cambio domiciliario al lugar; posteriormente, en octubre y noviembre del 2002 se realizaron visitas periódicas, de enero a marzo del 2003 se hicieron otras visitas y en el año del 2004 no he dejado de visitar amigos, comadres y compadres que dejé en el lugar. En cada una de estas estancias se estuvo trabajando con cada uno de los grupos. De ahí que el lector pueda ver que al tiempo que nos adentrábamos en los aspectos sustanciales de la cultura de cada uno de los grupos, nos centramos también en las maneras cómo éstos movilizan disposiciones políticas cuando acontecimientos determinados obligan a la disputa o la negociación política. Aquí se pueden ver movilizaciones de recursos para influir a los otros grupos, pero sobre todo al Ayuntamiento, y facilitar los acuerdos para la construcción del espacio urbano. La etnografía fue entonces el método que se siguió en la construcción e interpretación de la cultura urbana en un fragmento de la ciudad del Valle de México.

7.1. Etnografía y proceso social urbano

Ubicada en el contexto político administrativo del extremo poniente de la metrópoli del valle de México, el municipio de Huixquilucan muestra la existencia de tres

grupos de socialización que interactúan compartiendo y negociando el orden colectivo. De esta forma, contribuyen al proceso cultural urbano emergente tanto los grupos sociales como los gobiernos locales urbanos. A partir de su interacción se integra la cultura urbana, caracterizada por el conflicto y la tensión social.

En la zona metropolitana del valle de México, lo que se encuentra más constantemente son las situaciones de tipo fronterizo en las que las interacciones, las yuxtaposiciones, las encrucijadas, los préstamos, las negociaciones, regateos, los conflictos y la intención de hacerse valer de cada grupo en el contexto histórico y espacial son los elementos que obligan a la antropología, si bien no a abandonar los tópicos clásicos de la disciplina (como el cambio cultural, el parentesco, el sistema de cargos, la memoria colectiva, los límites de la identidad, la cultura y el territorio, etcétera), si a una nueva lectura y un reacoplamiento teórico que enfoque más en poner a prueba los viejos conceptos y categorías que en reafirmarlos como verdades absolutas. Así, la mirada antropológica a situaciones no exóticas sino familiares obliga a replantear las viejas categorías y conceptos en provecho de una construcción metodológica más acorde con los tiempos. En este sentido, “no es la antropología la que, cansada de terrenos exóticos, se vuelve hacia horizontes más familiares..., sino el mundo contemporáneo mismo el que, por el hecho de sus transformaciones aceleradas, atrae la mirada antropológica, es decir, una reflexión renovada y metódica sobre la categoría de la alteridad” (Augé, 1996:30). En este sentido, la metrópoli actual pone de relieve viejas categorías, desde la de alteridad que menciona Augé, hasta los principios primordiales como el parentesco, el ritual, la identidad, la familia, el vecindario, la fiesta, la organización social, etcétera. La mirada antropológica de la ciudad no requiere importar las categorías usadas para situaciones exóticas al mundo urbano, sino renovar los distintos sentidos que los actores sociales pueden darles en su cotidianidad multicultural.

La ciudad, de entrada, representa una realidad que escapa a la penetrante mirada del inquisitivo etnógrafo (por el tamaño del lugar o porque se trata de diversos grupos sociales que hay que observar a la vez). Ante esta situación, ¿qué tipo de técnicas de investigación son las más recomendables para abarcar el

todo? Estas son preguntas que se plantearon a cada instante en el trabajo. Si bien con la metodología creada para situaciones rurales, la mirada antropológica creía abarcar la totalidad de los fenómenos, cuando se trata de situaciones urbanas nos topamos con su presunta imposibilidad. De tal forma que estamos en presencia de la ciudad inabarcable a la mirada etnográfica (García Canclini; 1998).

Sin embargo, si se considera que la etnografía es un proceso de reflexión (Hammersley y Atkinson; 1994:15), una especie de bisagra entre las técnicas de investigación y la teoría, resulta un recurso indispensable para el trabajo de investigación, pues la mirada etnográfica representa un estar haciendo y desechando pequeñas hipótesis en el arduo camino que implica construir la realidad social. De esta manera, se entendió a la etnografía en un sentido amplio, esto es, que incorporara diferentes técnicas de investigación (entrevistas a profundidad para el rescate de narrativas con significado, observación participante, sólo observación) y pudiéramos describir fenómenos sociales para luego confrontarlos con la teoría antropológica y sociológica. La etnografía era un método de investigación adecuado para nuestro estudio.

Cuando el etnógrafo llega a las comunidades rurales inmediatamente le es asignado, por sus habitantes, el rol de forastero. De la condición situacional del etnógrafo surge entonces la posibilidad de marcar distancia frente a sus observados. De la observación desde afuera se crean las condiciones de distancia respecto al objeto. Quizás las etnografías clásicas contienen esta voz de autoridad³ (la del extranjero colonial que observa de manera distanciada a los sujetos de la investigación) que describe elementos culturales exóticos y acordes con un lector ávido de conocer lo alejado a su vida. Cuando el rol de forastero está asignado al etnógrafo, éste puede mostrar ignorancia ante lo evidente por el mismo hecho de que no lo es para él.

Ahora bien, quizás en estas situaciones rurales el universo de investigación presenta a la mirada etnográfica una totalidad, si bien no abaricable, si más accesible para la construcción discursiva. La observación etnográfica, en estos

³ La llamada antropología posmoderna ha llamado la atención sobre este fenómeno cuando mencionan que la voz del etnógrafo, la autoridad etnográfica, se sustenta en la frase conocida como "yo estuve allí", único argumento para creer en lo que se dice, es, por decirlo de otro modo, la credibilidad se alcanza por vivir la experiencia de irse a vivir con los "salvajes" (Clifford, 1998).

casos, se basa en la idea de la insularidad, es decir, se define “por el trazado de límites nítidos en torno a la cultura objeto de estudio” (Cruces; 1997:46).

Pero el antropólogo de la metrópoli no encuentra dadas estas óptimas condiciones para construir la totalidad de su objeto de estudio ni le puede trazar sus límites espaciales y temporales. Además, el “antropólogo urbano” encuentra obstáculos serios para construir el rol de forastero que a todas luces se consigue sin mayor esfuerzo en los entornos rurales. La institución urbana no admite forasteros, porque en la ciudad, por así decirlo, todos somos forasteros (Cruces y Díaz: 1991:103). Si bien podemos decir que el etnógrafo urbano encuentra algunos rasgos de forastero cuando sale a investigar un barrio de la ciudad, un fraccionamiento residencial o a distintos gremios laborales (enfermeras, científicos, taxistas, futbolistas o luchadores) a los que no pertenece, la condición de forastero sigue sin definirse tan nítidamente como en la comunidad rural y no se le permiten exclamaciones de asombro ante acontecimientos insulsos (por lo menos no podemos hacerlo a condición de caer víctimas de la risa y las sospechas de locura que provocamos en nuestros informantes), ni mostrar ignorancia ante lo evidente (Cruces y Díaz: 1991:106). En este sentido, la posesión de una actitud distanciada con respecto al objeto de estudio no resuelve el problema metodológico del antropólogo en la ciudad (Cruces y Díaz, 1991:109).

Si bien para el caso de Huixquilucan se constataron dichos obstáculos, tampoco significa que la etnografía no sea útil. Cuando realicé trabajo de campo en la zona tradicional, la gente trataba de comprender mi estancia y hasta se esforzaron siempre por darme una explicación de lo que ocurre en sus prácticas rituales, asignándome el rol de forastero. Pero cuando empezamos a hablar de cuestiones de trabajo, de consumo, de compras o ventas (es decir, prácticas de las que todos participamos), no perdonan que la actitud del etnógrafo siga siendo la del forastero ingenuo, y si el etnógrafo se empeña en asumir dicha actitud, pasa sin gran problema a la crítica sarcástica de los vecinos. Sin embargo, la etnografía de posición distante sigue funcionando para acceder a este universo de investigación. El método de observación participativa y la observación,

acompañada de entrevistas en profundidad y testimoniales, ambas suficientes para comprender este fragmento urbano.

Por otro lado, cuando llegué a las zonas popular y residencial se puede ser observador de los fenómenos sociales. Observamos las prácticas de la vida cotidiana e incluso hablamos con los vecinos de algún lugar y nos dimos una idea de cómo se estructura la dinámica de la vida social. Pero eso no quiere decir que se conozcan todas las prácticas y los significados que se movilizan en la cotidianidad de dichos grupos. Por el contrario, la metrópoli ha llegado a tal grado de diferenciación que los distintos grupos y su lugar de habitación representan siempre fuentes de asombro a la mirada del investigador. Finalmente, lo que hacemos es pararnos en el rol de etnógrafos en cualquier ambiente socioespacial, pues desconocemos las particularidades de las comunidades a las que no pertenecemos aunque sepamos algunas de las cosas más generales por el compartir la vida en el espacio urbano. De esta forma, este trabajo constituye una experiencia de investigación etnográfica multilocal y de actitudes múltiples donde las estrategias de la etnografía se establecieron según las distintas prácticas sociales de cada grupo. Cuando no fue suficiente con la observación etnográfica se realizaron entrevistas en profundidad. De esta manera se accedió a los sentidos y significados del habitar y el construir el espacio urbano en un lugar como el municipio de Huixquilucan.

La multiculturalidad que se vive en la urbe facilita el trabajo del etnógrafo, pues su participación en los distintos mundos fragmentados nunca es completa (García Canclini; 1995). De ahí que el hecho de que en la ciudad todos seamos forasteros es un argumento a favor para la etnografía urbana. De esta manera, estuvimos presenciando las fiestas a los santos patronos de los pueblos tradicionales, entrevistamos a los delegados municipales, a los mayordomos y se presenciaron muchos rituales a través de la observación participante. Al tiempo que hacíamos esto, estábamos cenando en los cafés de Interlomas, acudimos a las discotecas del mismo centro comercial y los fines de semana desayunábamos en los restaurantes de la zona residencial de Huixquilucan, sobre todo Lomas de la Herradura, además de realizar entrevistas a dos Asociaciones de Vecinos. La

convivencia cercana que tuvimos con amigos del lugar, permitió acceder y traspasar las murallas de las fronteras y acercarnos a la estructura de significado de los residentes. También estuvimos en las colonias populares, sobre todo, San Fernando, Palo Solo, Montón Cuarteles y Las Canteras, donde observamos las prácticas cotidianas de sus moradores los días de trabajo y los fines de semana, realizamos entrevistas a amas de casa, padres de familia y jóvenes amigos nuestros, a autoridades locales y a sacerdotes de algunas de esas colonias.

La etnografía, seguro, sirvió de plataforma reflexiva para entrar al corazón de los diversos y diferentes habitantes del extremo poniente de la ciudad de México. La etnografía se constituye como el discurso que engarza y funciona como puente entre las técnicas de investigación y la teoría. En este sentido, la etnografía es un tipo de interpretación reflexiva de la realidad social con base en un cúmulo de conceptos teóricos, de objetivos de investigación y de informaciones empíricas que han tomado relieve durante el trabajo de campo a través de la puesta en marcha de ciertas técnicas de investigación.

Ahora bien, si los objetivos de nuestra investigación se orientan por la intención de encontrar los mecanismos que contribuyen a la configuración de la cultura urbana, los cuales hemos dicho se generan en el proceso de metropolitización (expresados a través de los conflictos y las negociaciones políticas con bases culturales), se centró la mirada más en los aspectos de sentido y las intencionalidades de las prácticas simbólicas.

En este sentido, hemos privilegiado las técnicas de investigación que proporcionen información cualitativa (Ruiz e Izpizúa; 1989), de tal manera que se ha procedido con la observación participante, la observación a distancia y las entrevistas en profundidad. Las cuestiones estadísticas que se encuentran en el trabajo no se han considerado como la parte fundamental del mismo, sino sólo para fines esclarecedores y contextuales que nos sirven como plataformas orientadoras del trabajo de investigación etnográfica. Lo mismo aplica a la construcción de los mapas, pues la elaboración de los mismos permitió construir y diferenciar a los grupos sociales según sus formas de asentarse en el espacio urbano.

Se puede preguntar si dichas técnicas de recopilación de información son suficientes para los objetivos de la investigación. Considero que sí, en la medida que lo que interesa es ver en la negociación política la ocasión para la construcción de la multiculturalidad urbana. En este sentido considero importante mencionar que lo que he observado se ha pasado siempre a la luz de los conceptos teóricos que se han formulado. El caso de estudio es una plataforma que sirve para la reflexión de un fenómeno social que requiere de la construcción de puentes de comunicación y entendimiento entre grupos socioculturales distanciados.

Al mismo tiempo, la recurrencia a fuentes distintas de la observación y las entrevistas en profundidad, como los periódicos o los noticieros de televisión, acompañaron siempre este proceso de construcción de la cultura urbana en este fragmento del poniente. Se tomaron como primer universo de observación la vida cotidiana de los grupos, de tal manera que las prácticas sociales y culturales son vistas como constructoras de un mundo cultural dentro de un espacio que es a la vez vivido y construido por los actores mismos. En este mismo primer universo de interpretación se considera la estructura social y los tipos de la organización social de cada grupo social, de tal manera que la organización social y las disposiciones culturales internalizadas constituyen la base cultural respectiva para la participación política. Esta interpretación se acompañó siempre de observaciones, de relatos, de interpretaciones de los actores sociales mismos que pudieran marcar o ilustrar la pertinencia de nuestra propia interpretación.

Por ejemplo, sobre las fiestas tradicionales teníamos la narrativa de un anciano que se preguntaba sobre el porqué del resurgimiento de las fiestas patronales en su pueblo. Por observación teníamos que los delegados encargados de la fiesta siempre, al final de cada una de ellas, gritaban “vivan los pueblos de Huixquilucan”; luego la participación concurren de los miembros de las comunidades en un contexto en el que se acababan de pelear con las autoridades municipales, nos obligaba a inferir el sentido político de la fiesta. Con los colonos populares las narrativas de sufrimiento y carencia que se encontraban en las consignas de los y las líderes populares que incorporaban dichos sentimientos en

el mitin del centro de su pueblo, nos obligó a relacionar dichos argumentos con su sentido político. Por último, las narrativas sobre la necesidad de cerrar las calles para hacer frente a la inseguridad y el reclamo permanente para el mantenimiento de los servicios públicos con el argumento del pago de impuestos altos, nos llevó a pensar en el uso político de las prácticas cotidianas de este grupo social atrincherado en sus fraccionamientos.

De ahí la necesidad de vincular lo expresivo cultural con la política instrumental. La cultura se presenta flexionada en un instrumento cuyo fin es defender y ampliar los intereses particulares de cada grupo, es decir, las disposiciones culturales son utilizadas instrumentalmente para conseguir fines políticos (Cohen; 1969). Este sentido asignado a las prácticas sociales en contextos urbanos parece ser, el caso del estudio así lo muestra, una práctica emergente en contextos urbanos altamente poblados. A partir del acompañamiento permanente entre las observaciones etnográficas y la problematización teórico conceptual, se construyó el concepto de metropolitización, es decir, al proceso mediante el cual se implementa un sentido político a las prácticas culturales.

Los actores sociales, por lo tanto, son personas socializadas en cada uno de los tres grupos de socialización. Con las personas socializadas en los tres grupos queremos buscar, a través de las narrativas de sus experiencias vividas, su significación social, es decir, los contextos de significado en las cuales las acciones relatadas tomaron sentido (Lindón; 1999:381). Se buscan los contextos de significado incorporados por los individuos y a través de los cuales distintas personas (sin ponerse de acuerdo) pueden significar de forma similar un mismo fenómeno (Lindón; 1999:380)⁴.

La cultura urbana se construye en el contexto de la metrópoli y en ella diversos grupos sociales movilizan sus propias disposiciones y propiedades culturales, configurando así marcas, proyectos, resistencias, yuxtaposiciones,

⁴ Cuando se dice que diferentes personas pueden significar de forma similar un mismo fenómeno estamos haciendo alusión al hecho de que finalmente todos participamos de una misma estructura de significado. Sin embargo, esta participación no es homogénea, aspecto por lo que existe la posibilidad de significar de distinta manera un mismo fenómeno. Sin lugar a dudas esto lo encontramos en Huixquilucan y esta situación deriva precisamente de la diversidad social y cultural de los grupos que ahí viven y conviven. Ahora, las narrativas que rescatamos del lugar nos dicen que cada grupo de socialización significa un mismo fenómeno de forma similar en mayor medida que cuando los comparamos entre sí.

fusiones y cambios socioculturales. De esta forma cada grupo posee ciertas propiedades culturales que han sido internalizadas en el proceso de socialización primaria de la vida cotidiana. Esta dimensión cultural está siempre presente en su forma societal, y la sociedad se entiende no como uno de varios mundos posibles sino como el único posible. Sin embargo, cuando se toma conciencia del abanico de posibles mundos sociales y de la posición que cada grupo o individuo tiene en la estructura social, dado el aglutinamiento socioespacial, viene el momento de la negociación política sobre bases culturales, aspecto por lo que ésta deviene en arma política e ideológica en los momentos en que los conflictos sociales y culturales se manifiestan con mayor fuerza en el territorio urbano. La cultura se flexiona en ideología y estilos para la negociación. Si en el estado societal la cultura se encontraba normalizada y existía como un fin en sí mismo, en el acontecimiento o el momento de la disputa, la cultura aparece instrumentada para la negociación, de tal suerte que se convierte en voluntarismo político y conciencia de la singularidad cultural. A partir de ella se despliegan las energías para la negociación por el espacio urbano. Este es el momento de la ideologización de la cultura, es decir, de la metropolitización, de la cultura politizada, del reconocimiento de la propia posición social en la estructura social y el reconocimiento del alcance de los fines políticos voluntarios y conscientes.

De esta manera se privilegió la observación en los acontecimientos de la vida cotidiana por un lado, y en los de la disputa política o los que derivaban de conflictos en Huixquilucan. Cada grupo manifestó formas distintas de negociar el territorio urbano, lo que constituyó la materia prima para interpretar los discursos urbanos que cada uno de los grupos sociales identificados proponían y proyectaban.

7.2. Actores sociales y discursos urbanos

Una parte del trabajo de campo que se realizó en el municipio, coincide con el triunfo electoral de un partido político distinto al que gobernó Huixquilucan desde siempre. Esto acarrió una serie de conflictos sociales, pues el orden social se vio

abruptamente transformado por nuevas ideologías y formas de entender las relaciones de poder entre la llamada ciudadanía y el poder local. La llegada del etnógrafo y el cambio de partido político en el poder municipal local, nos lleva a pensar si no estamos tomando cultura urbana por un proceso que no ilustra más que un conflicto social “normal” que derivaría del cambio de las reglas locales del juego social y político. Metodológicamente, el trabajo de campo etnográfico tiene estas implicaciones. Es por eso que en el trabajo distinguimos la diferencia entre un discurso lógico antropológico y la mera etnografía. La etnografía, en este tenor, se concibió como la construcción reflexiva (Hammersley y Atkinson; 1994:15) de la información obtenida en campo, es decir, como el trabajo que permitía acceder a mundos de significado particulares que requerían ser construidos a la luz de categorías que nos llevaran a la formulación de un discurso lógico que explicara la producción y las implicaciones de la cultura urbana.

Una máxima entre los antropólogos es decir qué es precisamente en los momentos de conflicto donde se pueden observar más nítidamente los significados culturales de los grupos confrontados. Esta afirmación se basa en el hecho de que en los momentos de la disputa política los grupos exponen posturas que proyectan y definen sus propias formas de ser y sus posiciones en la estructura social. En este contexto, el hecho de la coincidencia etnográfica con el cambio político local ilustró de manera clara los sentidos y los significados más profundos y significativos para cada grupo social. La negociación política y la lucha por defenderlos se manifestaba a cada instante. En este sentido, nuestro trabajo de campo tuvo un momento privilegiado al constituirse como un tiempo de disputa y negociación política por defender la propia construcción del espacio ciudadano que impacta de manera diferenciada a las tres tribus, por llamarlas así.

Siguiendo este orden de ideas, el tiempo de la disputa es un momento político, un momento de lucha y negociación, mientras que el tiempo de larga duración es más bien cultural, expresivo y festivo. Este argumento nos llevó a considerar la relación dialéctica, en el plano ontológico, del orden social y la acción social, de tal manera que los grupos sociales están dentro de un mundo cultural con significantes relativamente estables y perdurables. Así, cuando los tiempos no

son conflictivos (cuando no están dentro de un momento de perturbación del orden colectivo) existe entre los distintos grupos una relación cordial y orientada por los dictados que impone el orden social. Sin embargo, cuando son tiempos de conflicto, entonces el orden social es incierto, por lo que éste es construido a partir de un juego de posiciones estratégicas que surgen en el proceso de la negociación; es la faceta política. Si con el primer planteamiento le asignamos a la cultura su momento más estable, en el segundo, la acción política se convierte en lo más recurrente. La dialéctica o el proceso dinámico entre estos dos momentos es lo que llamamos metropolitización.

Regresando a la acotación metodológica. Se dijo que el objetivo del trabajo era adentrarse en los mecanismos de construcción y producción de la cultura urbana. El primer corte metodológico fue encontrar un fragmento de ciudad que ilustrara la diversidad, lo encontramos en el municipio metropolitano de Huixquilucan. El segundo fue la identificación de los grupos sociales y culturales diversos, y una vez identificados nos abocamos al estudio de sus propiedades culturales para terminar observando los cruces, los distanciamientos y las posibles relaciones entre ellos. En este segundo corte metodológico privilegiamos el espacio social en el que se encontraban cada uno de ellos. A partir de la observación etnográfica se pudo constatar que cada grupo poseía diferentes maneras de construir el espacio y sus formas identitarias, según procesos de experiencia colectiva entre grupos considerados a sí mismos como similares. Tiempo y espacio fueron concebidos como productos de la experiencia humana que definía formas de identidad propias que se movilizaban para forjar el proceso social de cada uno de los grupos. De ahí que se descubrió que cada uno de ellos tenía su propia proyección social que se ilustraba en marcas simbólicas asignadas en sus formas de actuar, de apropiarse del espacio y proyectar su calendario respectivo. Considerado de esta manera, tanto la geografía como la historia propia fueron construidas como discursos urbanos que los diferentes grupos movilizaban en el proceso de negociación.

Los discursos urbanos, al ser asumidos en las propias representaciones y proyectados en las prácticas por cada uno de los grupos sociales, se constituían

como significados movilizados para la lucha, la negociación y la defensa de los propios intereses. No se trataba de una lucha por el poder, sino de compatibilizar los propios intereses con las acciones del poder formal en lo que a la construcción del espacio urbano se refiere. En eso consistía el proceso de negociación, de ahí el protagonismo permanente del gobierno municipal en la construcción de la cultura urbana. Vimos que las estrategias de negociación de los diferentes grupos son divergentes, cada uno de ellos quiere un gobierno hecho a la medida de sus propios discursos urbanos, lo que ponía al nuevo Ayuntamiento en una frágil situación al exigírsele respondiera a las diferentes demandas urbanas de cada uno de los grupos, o mejor dicho, a las expectativas imaginadas sobre lo que debía ser el espacio urbano y las formas de actuar sobre el mismo por parte del poder formal.

En el trabajo de campo se consideró a las manifestaciones, las actuaciones, las demandas, las exigencias y las estrategias de acción como componentes de los discursos urbanos proyectados en la arena social por cada grupo. El trabajo etnográfico se centró en desentrañar los significados que se movilizaban en cada una de estas acciones. De ahí que la etnografía no se limitó a la mera observación, sino se llevaron a cabo una serie de entrevistas con actores sociales claves en cada uno de los grupos.

Se puede preguntar si la etnografía, en tanto surge como una propuesta metodológica para el estudio de aquellas sociedades exóticas y “al margen de la civilización”, puede tener la misma efectividad en contextos metropolitanos y en grupos de socialización que lejos de estar al margen de la civilización son formadoras de la cultura urbana y en la que en la mayoría de los casos el mismo investigador pertenece o participa del mismo proceso urbano. Los lectores del texto pueden juzgar.

Sin duda la metrópoli manifiesta un mundo multicultural al que no se puede acceder en sus detalles. Todos nacemos en una porción urbana que se convierte en el microscopio para mirar en macrocosmos que nos rodea, muchas veces sin apercibirnos de ello. Si todos somos urbanos no significa que participemos de la totalidad de las culturas que se viven y se expresan en la cotidianidad de la

metrópoli. Por el contrario, todo parece indicar que en los tiempos actuales la multiculturalidad vivida en las grandes urbes obliga a reflexionarlas desde los caminos que la antropología ha creado para el estudio de las sociedades exóticas, especialmente la etnografía. En este camino las herramientas de la sociología urbana, especialmente la clásica Escuela de Chicago, constituyen piezas claves para la interpretación constructiva de la cultura urbana. La antropología urbana en este sentido no sólo debe exigirse el estudio de los grupos indígenas que viven en la ciudad, sino buscar en los cruces culturales entre los distintos grupos las claves para explicar e interpretar la cultura *de* la ciudad. Es en ese sentido que la etnografía se vuelve una herramienta metodológica de suma importancia para leer la realidad social e interpretar el cúmulo de significados, la lógica oculta de los códigos simbólicos que se expresan en cada acción social.

En este trabajo se construyó un análisis de un fragmento de cultura urbana. La multiculturalidad se creó a partir de las formas significativas que el habitar un espacio urbano proporciona a quienes lo construyen y lo viven. En ese sentido, la cultura urbana constituye una melodía polisémica en la que los grupos proyectan formas de hacer sociedad y relaciones sociales. La construcción del espacio urbano reclama la participación del Ayuntamiento urbano, pero en este reclamo surge la pregunta sobre el tipo de espacio urbano que debe o puede construir el poder formal. La pregunta cobra relevancia en la medida que el poder formal local se ha convertido en un actor al que cada grupo busca tener como interlocutor aliado para construir el espacio urbano con el tono y la textura que cada grupo pide, exige y reclama. Se coloca ante él la problemática de la gestión de la diversidad y la construcción de una sociedad integrada colectivamente. En eso consisten los diferentes discursos urbanos que cada grupo proyecta en sus expresiones culturales y acciones políticas, un proceso que, vale decirlo, tiende a larga vida en tanto la configuración social se hace cada vez más urbana.

Bibliografía.

- Aguilar Díaz, Miguel Ángel. (2000). "Uso del espacio e identidad del lugar en Valle de Chalco", en *La construcción social de un territorio emergente, El Valle de Chalco*, Coordinado por Daniel Hiernaux, Alicia Lindón y Jaime Noyola, El Colegio Mexiquense y la Dirección Cultural del H. Ayuntamiento de Valle de Chalco, Zinacantepec, México.
- _____ y Felipe González Ortiz. (1998). *Etnografía de Ciudad Nezahualcoyotl*, mimeografiado.
- Aguilar Medina, Iñigo. (1996). *La ciudad que construyen los pobres*, Plaza y Valdés, México.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. (1986). *Zongolica: Encuentro de Dioses y Santos Patronos*, Universidad Veracruzana, México.
- _____. (1987). *Regiones de refugio*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- Alejandro García, Saúl (2001). *Los impactos de la política social en la organización y espacio familiar de las localidades otomíes de Huitzilapan, Lerma, Estado de México, periodo 1988-2000*. Tesis de maestría del Instituto Mora, México.
- Alexander, Jeffrey C. (1997). *Las teorías sociológicas desde la segunda Guerra mundial. Análisis multidimensional*, Gedisa, España.
- Álvarez Hernández, Aníbal. (2002). *Clase y estilo de vida en la periferia urbana: el caso de los fraccionamientos residenciales en Huixquilucan, Estado de México*, tesis de licenciatura en Antropología social, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México.
- Anderson, Warren D. (1999). "Familias tarascas en el sur de Illinois: la reafirmación de la identidad étnica", en *Fronteras fragmentadas*, Gail Mummert editora, El Colegio de Michoacán, México.
- Archivo Histórico del Municipio de Huixquilucan. Sección Eclesiástica.
- . Sección Milicia.
- . Sección Tierras.

- Arias Valdés, Rafael. (1990). *La delimitación de una megalópolis*, El Colegio Mexiquense A C., Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México.
- Augé, Marc. (1996). *Los no lugares, espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa editorial, Barcelona.
- Baca Gutiérrez, Amada Esperanza. (1993). 1992 – 1993. *Año para el estudio de la historia de México. Monografía del municipio de Huixquilucan*, H. Ayuntamiento de Huixquilucan 1991 – 1993, México.
- Bando municipal 2000*. (2000). Ayuntamiento de Huixquilucan, México.
- Barjau, Luis. (1987). *No somos mestizos. Castas e identidad nacional*, colección Imaginaria, México.
- Bartolomé, Miguel (1997). *Gente de costumbre y gente de razón*, Siglo XXI, Instituto Nacional Indigenista, México.
- (2000). "Etnias y naciones. La construcción civilizatoria en América Latina", en *Los retos de la etnicidad en los estados – nación del siglo XXI*, Leticia Reina (coordinadora), CIESAS, INI y Porrúa, México.
- Baudrillard, Jean. (2002). *Simulacra and Simulation*, University of Michigan Press, USA.
- Bassols Ricaldez, Mario. (1990). "La urbanización popular en la periferia metropolitana", en *Democracia y desarrollo urbano en la zona metropolitana de la ciudad de México*, Tomo 1, Universidad Autónoma Metropolitana y Departamento del Distrito Federal, México.
- Blakeli, Edward, J and Mary Gail Snyder. (1997). *Fortress America: Gated Communities in the United States*. Washington, DC: Brookings Institution Press and Cambridge, MA, Lincoln Institute of Land Policy.
- Beck, Ulrich. (1998). *¿Qué es la globalización?, falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós editores, Barcelona.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann. (1994). *La construcción social de la realidad*, Amorrortu editores, Buenos Aires.

- Besserer, Federico. (1999). "Estudios transnacionales y ciudadanía transnacional" en *Fronteras fragmentadas*, editora Gail Mummert, El Colegio de Michoacán, Zamora, México.
- Bettin, Gianfranco. (1982). *Los sociólogos de la ciudad*, Gustavo Gill, Barcelona.
- Borja Jordi y Manuel Castells. (2000). *Local y global, la gestión de las ciudades en la era de la información*, Taurus, México.
- Bourdieu (1990). *Sociología y cultura*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Grijalbo, México.
- (1995). *Respuestas; por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México.
- (1998). *Capital Cultural, escuela y espacio social*, Siglo XXI, México.
- Bouglé, Célestin. (1927). *Essais sur le régime des castes*, Alcan, París.
- Braudel, Fernand. (1994). *La historia y las ciencias sociales*, Alianza editorial, México.
- Broda, Johanna. (1997). "El culto mexica de los cerros de la Cuanca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros", en *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, coordinado por Beatriz Albores y Johanna Broda, El Colegio Mexiquense A. C. Zinacantepec, México.
- (2001). "Introducción" a *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, coordinado por Johanna Broda y Félix Baéz-Jorge, Fondo de Cultura Económica, México.
- Cabrales Barajas, Luis Felipe. (2003). "Ciudades cerradas, libros abiertos", en *Ciudades* 59, julio – septiembre, Puebla, México.
- Careaga, Gabriel. (1986). *Mitos y fantasías de la clase media en México*, ediciones Océano, México.
- Carrasco Pizana, Pedro. (1950). *Los otomíes. Cultura e historia prehiapanica de los pueblos de habla otomiana*, Universidad Nacional Autónoma de México e Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- (1975). "La transformación de la cultura indígena durante la Colonia", en *Historia Mexicana*, número 25.

- Carballo, Cristina. (2003). "Etiqueta verde y urbanizaciones cerradas", en *Ciudades* 59, julio – septiembre, Puebla, México.
- Castells, Manuel. (1986). *La ciudad y las masas, sociología de los movimientos sociales urbanos*, Alianza Universidad, Madrid.
- (1988). *La cuestión urbana, siglo XXI*, México.
- (1995). *La ciudad informacional, tecnologías de la información, reestructuración económica y proceso urbano regional*, Alianza ediciones, Madrid.
- Chombart de Lauwe, Paul - Henry. (1976). *Hombres y ciudades*, editorial Labor, Barcelona.
- Christaller, W. (1966). *Central places in Southern Germany*, Englewood, Cliffs, N. J, Prentice Hall.
- Clifford, James. (1998). "Sobre la autoridad etnográfica", en *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Carlos Reynoso (comp.), Gedisa editores, Barcelona.
- Cohen, Anthony. (1969). "Introduction. Consciousness in Anthropology", en Anthony Cohen y Nigel Rapport, *Question of Consciousness*, New York, Routledge, USA.
- Colín, Laura. (1994). *Ritual y conflicto, dos estudios de caso en el centro de México*, Instituto Nacional Indigenista y Secretaría de Desarrollo Social, México.
- Consejo Nacional de Población: (1998). *Escenarios demográficos y urbanos de la zona metropolitana de la ciudad de México, 1990 – 2010, Síntesis*, Serie estudios regionales, Consejo Nacional de Población, México.
- Coraggio, José Luis. (1999). "El alcance de las políticas sociales en la ciudad", en *Política social y economía del trabajo, alternativas a la política neoliberal para la ciudad*, Universidad Nacional de General Sarmiento, Miño y Dávila editores, Madrid.
- Cruces, Francisco y Ángel Díaz de la Rada. (1991). "El intruso en su ciudad. Lugar social del antropólogo urbano", en *Malestar cultural y conflicto en la sociedad madrileña*, Asociación madrileña de antropología, Madrid.

- Cruces Villalobos, Francisco. (1997). "Desbordamientos. Cronotopías en la localidad tardomoderna" en *Política y sociedad*, número 25, Madrid, España.
- Davis, Mike. (1990). *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles*, London and New York.
- De la Peña, Guillermo. (1986). "La antropología sociocultural y el estudio del poder", en *Poder y dominación, perspectivas antropológicas*, Manuel Villa Aguilera editor, El Colegio de México, México.
- Delgado, Javier. (1991). "Valle de México; el crecimiento por conurbaciones", en Miguel Panadero Moya y Miloslawa Czreny (coords.), *América Latina; regiones en transición*, La Mancha, ediciones de la Universidad de Castilla.
- Delgado, Javier, Adriana Larralde y Carlos Anzaldo. (1999). "La corona regional de la ciudad de México. Primer anillo exterior en formación", en *Territorio y cultura en la ciudad de México; transiciones*, coordinadores, Javier Delgado y Blanca R. Ramírez, Plaza y Valdés y Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Díaz Cruz, Rodrigo. (1993). "Experiencias de la identidad", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 2, Madrid.
- Dirección General de Estadística (1943). *Sexto censo de población 1940*,. Secretaría de Economía Nacional, México.
- Dirección General de Estadística (1950). *Séptimo censo general de población 1950*. Secretaría de Economía, México.
- Dirección General de Estadística (1963). *Octavo censo general de población 1960*, Secretaría de Industria y Comercio, México.
- Dirección General de Estadística. (1971). *Noveno censo general de población 1970*, Secretaría de Industria y Comercio, México.
- Douglas, Mary y Baron Isherwood. (1990). *El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- Dow W, James. (1990). *Santos y supervivencias*, Instituto Nacional Indigenista, México.

- Durand, Jorge. (1983). *La ciudad invade al ejido*, ediciones de la Casa Chata, México.
- Engels, Friedrich. (1974). *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, ediciones de cultura popular, México.
- Escalante Gonzalbo, Fernando. (2000). *La mirada de Dios, estudio sobre la cultura del sufrimiento*, Paidós, México.
- Foucault, Michel. (1978). *El nacimiento de la clínica*, Siglo XXI editores, México.
- Fuentes García, Juan Carlos. (1999). *Cargos cívico religiosos e intercambio recíproco en San Nicolás Totolapan*, D. F., Tesis de licenciatura en antropología, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México.
- Galinier, Jacques. (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM, México.
- García Canclini, Néstor. (1990). "Prologo" a *Sociología y Cultura* de Pierre Bourdieu, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Grijalbo, México.
- (1995). *Consumidores y ciudadanos, conflictos multiculturales de la globalización*, Grijalbo, México.
- (1998). "Introducción; las cuatro ciudades de México", en *Cultura y comunicación en la ciudad de México, primera parte, modernidad y multiculturalidad: la ciudad de México a fin de siglo*, coordinador Néstor García Canclini, Grijalbo y Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México.
- (1998). (coordinador). "Las cuatro ciudades de México", en *Cultura y comunicación en la ciudad de México. Primera parte. Modernidad y multiculturalidad: la ciudad de México a fin de siglo*, Grijalbo, México.
- García López, Lucía. (1999). "Surgimiento de la escuela pública en el municipio de Toluca: 1819 – 1863", en *Experiencias educativas en el Estado de México, un recorrido histórico*, Alicia Civera Cerecedo (coordinadora, El Colegio Mexiquense, Toluca, México.
- Garibay Kintana, Ángel María. (1957). "Supervivencias religiosas precolombinas de los otomíes de Huizquilucan, Estado de México", en *América indígena*,

órgano trimestral del Instituto Indigenista Interamericano, vol. XVII, núm. 3, julio, México.

Garza, Gustavo (2000). "Introducción" a *La ciudad de México en el fin del segundo milenio*, Gustavo Garza (coord.), El Colegio de México y Gobierno del Distrito Federal, México.

_____. (2000). "Ámbitos de expansión territorial", en Gustavo Garza (coord.), *La ciudad de México en el fin del segundo milenio*, El Colegio de México y Gobierno del Distrito Federal, México.

Geertz, Clifford. (1997). "La revolución integradora: sentimientos primordiales y política civil en los nuevos estados", en *La interpretación de las culturas*, Gedisa editorial, Barcelona, España.

_____. (1997). "Descripción densa, hacia una teoría interpretativa de la cultura", en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, España.

_____. (1997). "La religión como sistema cultural", en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, España.

_____. (1997). "La ideología como sistema cultural", en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, España.

_____. (1997). "Ritual y cambio social; un ejemplo javanés", en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, España.

_____. (1997). "Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados", en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, España.

_____. (1997). "Después de la revolución: el destino del nacionalismo en los nuevos estados", en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, España.

Giddens, Anthony. (1997). "Vivir en una sociedad postradicional", en *Modernización reflexiva, política, tradición y estética en el orden social moderno*, Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash, Alianza editorial, Madrid.

Giglia, Ángela. (2001). "Sociabilidad y megaciudades", *Estudios sociológicos*, El Colegio de México, Septiembre – diciembre, México.

_____. (2002). "Privatización del espacio, auto segregación y participación ciudadana en la ciudad de México; el caso de las calles cerradas en la zona

de Coapa (Tlalpan, Distrito Federal)”, en *Trace, Revista del centro de estudios mexicanos y centro americanos*, diciembre.

----- (2003). “espacio público y espacios cerrados en la ciudad de México”, en P. Ramírez Kuri (coord.), *Espacio público y reconstrucción de la ciudadanía*, FLACSO – Porrúa, México.

Gobierno del Distrito Federal. (2000). *La ciudad de México hoy, bases para un diagnóstico, los límites del desarrollo urbano metropolitano*, Fideicomiso de estudios estratégicos sobre la ciudad de México, México.

Goffman, Erving. (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday, New York, USA.

González Becerril, Gabino. (2002). *Migración laboral internacional del Estado de México*, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

González de León, Teodoro. (2002). “Ganar la ciudad”, en *Letras Libres*, agosto, año IV, núm. 44, México.

González Ortiz, Felipe. (1999). “La casa, la calle y la escuela como instancias de socialización en dos comunidades étnicas mazahuas del Estado de México”, en *Experiencias educativas en el Estado de México, un recorrido histórico*, Alicia Civera Cerecedo (coordinadora, El Colegio Mexiquense, Toluca, México.

----- (2001). “proceso electoral en condiciones culturales fronterizas; el caso del municipio de Huixquilucan en el Estado de México”, en *Revista del Instituto Electoral del Estado de México. Apuntes electorales*, año 1, núm. 4, México.

----- (2002). “Religión y cosmovisión en los grupos de curanderos otomíes”, en *Universciencia*, revista de la Universidad de Oriente, enero – abril, número 0, año 1, Puebla, México.

----- (2002). “La migración internacional en las narrativas de los mexiquenses”, ponencia presentada en el *Encuentro, la población en la región centro, situación actual y desafíos demográficos*, Centro de Investigación y Estudios Avanzados de la Población, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

- (2005). "Migrantes en el Estado de México, patrones migratorios diversos y formas de organización", en *Ciencia Ergo Sum*, revista de la Universidad Autónoma del Estado de México, Vol. 12, Núm. 1, marzo – junio, México.
- Greenberg, James B. (1987). *Religión y economía de los chatinos*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- Hamilton k, David. (1999). *Governing Metropolitan Areas, Response to Growth and Change*, College of Urban Affairs at Cleveland State University, United States of America.
- Hammersley, Martyn y Paul Atkinson. (1994). *Etnografía, métodos de investigación*, Paídos, Barcelona, España.
- Hall, Edward T. (1999). *La dimensión oculta*, Siglo XXI editores, México.
- Hernández Vega, Raúl. (1995). *Poder y sociedad civil. Avance teórico*, Universidad veracruzana, México.
- Hiernaux, Daniel. (1999). "Del espacio tiempo circular al simultáneo: redefinición de modelos de apropiación social del territorio", en *Los senderos del cambio; tecnología, sociedad y territorio*, Plaza y Valdés y CIC, México.
- Hiernaux, Daniel, Alicia Lindón y Jaime Noyola (coordinadores). (2000). *La construcción social de un territorio emergente*, El Colegio Mexiquense y el Ayuntamiento de Valle de Chalco Solidaridad, México.
- Howard Ross, Marc. (1995). *La cultura del conflicto, las diferencias interculturales en la práctica de la violencia*, Piados, Barcelona.
- Huamán Herrera, Elías A. (2000). "Dos supuestos acerca de la regularización de la tenencia de la tierra: el caso de Chimalhuacán, México", en Alfonso X. Iracheta Cenecorta y Martim O. Smolka, *Los pobres de la ciudad y la tierra*, El Colegio Mexiquense y el Lincoln Institute of Land Policy, México.
- Humboldt, Alejandro de (1953). *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, Compañía General de Ediciones S. A., México.
- Iracheta Cenecorta, Alfonso. (2000). "Políticas e instrumentos de generación de suelo urbanizado para pobres por medio de la recuperación de plusvalía", en Alfonso X. Iracheta Cenecorta y Martim O. Smolka, *Los pobres de la*

- ciudad y la tierra*, El Colegio Mexiquense y el Lincoln Institute of Land Policy, México.
- Janoschja, Michael y Georg Glasze (2003). "Urbanizaciones cerradas: un modelo analítico", en *Ciudades* 59, julio – septiembre, Puebla, México.
- Jornada, La. Periódico (2003). 5 de febrero de 2003, México.
- Jornada, La. Periódico (2004). 6 de julio de 2004, México.
- Juan, Salvador. (1999). "Prólogo" a Alicia Lindón, *De la trama de la cotidianidad a los modos de vida urbanos*, El Valle de Chalco, El Colegio de México y El Colegio Mexiquense, México.
- Kautsky, Karl. (1978). *La cuestión agraria*, Ediciones de cultura popular, México.
- Kimlicka, Will. (1996). *Ciudadanía multicultural*, Paidós, México.
- Korsbaek, Leif. (1996). *Introducción al sistema de cargos*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México.
- LacARRIERE, Mónica. (1998). "El dilema de lo local y la producción social de la feudalización", *Alteridades*, Año 8, núm. 15, México.
- Lefebvre, Henri. (1972). *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Alianza editorial, Madrid.
- León, Emma. (1999). *Usos y discursos teóricos sobre la vida cotidiana*, Anthropos, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Leslie, C. (1997). "Robert Redfield", en *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, Tomo 9, Aguilar, España.
- Lewis, Oscar. (1965). *Los hijos de Sánchez*, Joaquín Mortiz editores, México.
- (1992). *Antropología de la pobreza*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Lezama, José Luis. (1993). *Teoría social, espacio y ciudad*, El Colegio de México, México.
- Lima Barrios, Francisca G. (1992). *Familia popular, sus prácticas y la conformación de una cultura*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

- Lindón Villoria, Alicia. (1999). *De la trama de la cotidianidad a los modos de vida urbanos. El Valle de Chalco*, El Colegio de México y El Colegio Mexiquense A. C., México.
- (2001). "La modernidad y la subjetividad social: una aproximación a la vida metropolitana", en Miguel Ángel Aguilar y Mario Bassols (coords.), *La dimensión múltiple de las ciudades*, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México.
- Llambí, Luis. (1996). "Globalización y nueva ruralidad en América Latina: una agenda teórica y de investigación", en *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio*, vol. 1, Hubert C. De Grammont y Héctor Tejera Gaona (coords.), INAH, UAM, UNAM, Plaza y Valdés, México.
- Llobera, Joseph.R. (1999). *La identidad de la antropología*, Anagrama, Barcelona.
- Lojkine, Jean. (1986). *El marxismo, el estado y la cuestión urbana*, Siglo XXI editores, México.
- Lonmitz de Adler, Larissa. (1975). *Como sobreviven los marginados*, Siglo XXI editores, México.
- López Austin, Alfredo. (1998). *Los mitos del tlacuache*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Lupo, Alessandro. (2001). "La cosmovisión de los nahuas de la sierra de Puebla", en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, coordinado por Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, Fondo de Cultura Económica, México.
- Lukes, Steven. (1975). *El individualismo*, Península editores, Barcelona, España.
- Maffesoli, Michel. (1991). *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en la sociedad de masas*, Icaria editores, España.
- Malinowski, Bronislaw. (1973). *Los argonautas del pacífico occidental*, ediciones Provenza, Barcelona.
- Massey, Douglas, S. Rafael Alarcón, Jorge Durand y Humberto González. (1991). *Los ausentes, el proceso social de la migración internacional en el occidente de México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Alianza editorial, México.

- McKensie, Roderic. (1967). "The Ecological Approach to the Study of the Human Community", en Robert Park, E. Burgess y R. McKensie, *The City*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Mckenzie, Evan. (1994). *Privatopia, Homeowner Associations and Residential Private Government*, Yale University Press, USA.
- Mead, George Herbert. (1992). *Mind, Self and Society, from the Standpoint of a Social Behaviorist*, University of Chicago Press, USA.
- Medina, Andrés. (1994). "Prólogo" a *Introducción al sistema de cargos*, Leif Korsbaek, Universidad Autónoma del Estado de México, México.
- Méndez, Eloy. (2003). "El urbanismo defensivo", en *Ciudades* 59, julio – septiembre, Puebla, México.
- Millán Saúl y Julieta Valle. (Coords.) (2003). *La comunidad sin límites, estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Mora, Teresa. (2003). *La fiesta patronal de San Bartolo Ameyalco*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Mumford, Lewis. (1979). *La ciudad en la historia*, Infinito, Buenos Aires.
- Nada Personal*. Periódico (2001). Primera quincena de agosto del 2001.
- Nada Personal*. Periódico (septiembre de 2001). México.
- Nash, Manning. (1958). "Political Relations in Guatemala", en *Social and economic studies*, vol. 7, Kingston, USA.
- Negrete Salas, María Eugenia. (1995). "Evolución de las zonas metropolitanas en México", en Carlos Garrocho y Luis Jaime Sobrino (coordinadores), *Sistemas metropolitanos, nuevos enfoques y prospectiva*, El Colegio Mexiquense A. C. y SEDESOL, México.
- _____ (2000). "Dinámica demográfica", en Gustavo Garza (coord.), *La ciudad de México en el fin del segundo milenio*, El Colegio de México y Gobierno del Distrito Federal, México.
- Nisbet, Robert. (1966). *La formación del pensamiento sociológico*, Amorrourtu, Buenos Aires.

- Nivón Bolán, Eduardo. (1998). *Cultura urbana y movimientos sociales*, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México.
- (1998). "De periferias y suburbios, territorio y relaciones culturales en los márgenes de la ciudad" en *Cultura y comunicación en la ciudad de México, primera parte, modernidad y multiculturalidad: la ciudad de México a fin de siglo*, coordinador Néstor García Canclini, Grijalbo y Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México.
- Park E, Robert. (1988). "Ecología urbana", en Bassols et al, *Antología de sociología urbana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Olalquiaga, Celeste. (1992). *Megalopolis*. Minneapolis: University of Minnesota Press, USA.
- Ortega Zapata, Adriana. (2003). *Tradición, modernidad y cambio: estudio de dos fiestas patronales en Huixquilucan, Estado de México*, Tesis de licenciatura en Antropología social de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México.
- Portal Ariosa; María Ana. (1997). *Ciudadanos desde el pueblo, identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D. F.*, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México.
- Pozas, Ricardo. (1987). *Chamula*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- Prado Tasch, Susana. (2003). "Los nahuas: estructura de la organización social en dos comunidades en proceso de conurbación; Tequexquináhuac y Santa Catarina del Monte, municipio de Texcoco", en *Estudio sociodemográfico de la población indígena en el Estado de México*, Felipe González Ortiz (coord.), Disco compacto, El Colegio Mexiquense y el Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México, México.
- Prieto Hernández, Ana María. (2001). *Acercas de la pendenciera e indisciplinada vida de los léperos capitalinos*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- Quero, Morgan. (2001). "Sociedad civil y gobernabilidad en Morelos, en *Cuadernos de la sociedad civil 3*, Universidad Veracruzana, Xalapa, México.

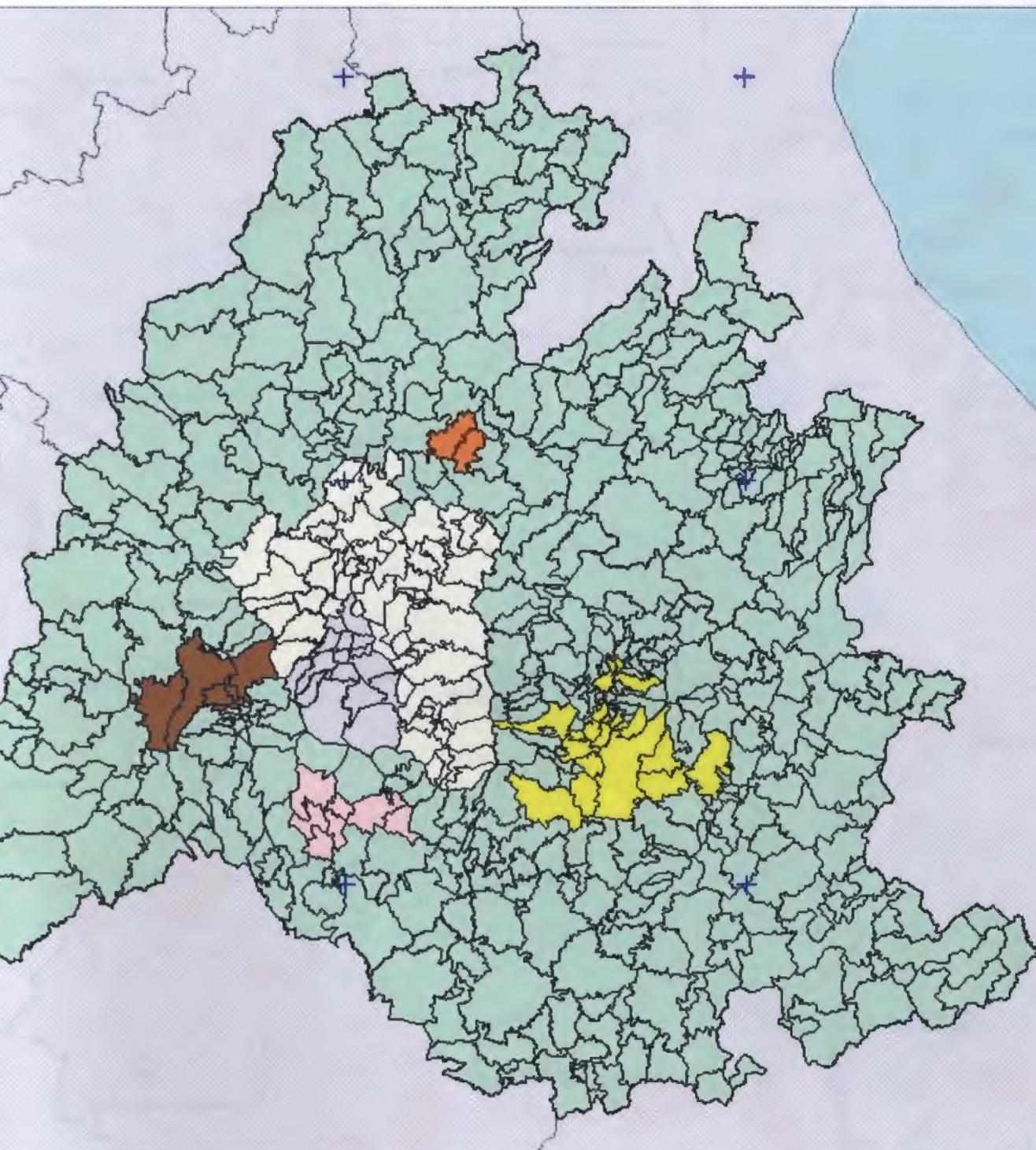
- Redfield, Robert. (1941). *The folk culture of Yucatan*, The University of Chicago Press, Chicago, USA.
- _____. (1930). *Tepoztlan; A Mexican Villige*, University of Chicago Press, Chicago, USA.
- Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas (1934). *Chan Kom: A Maya Village*, University of Chicago Press, Chicago, USA.
- Remy, Jean y Liliane Voyé. (1976). *La ciudad y la urbanización*, Instituto de estudios de administración local, Madrid, España.
- Robinson, Scott. (1999). "Como ser buen vecino y no morir en el intento (notas para teorizar la vida cotidiana desde una de las periferias de la ciudad de México)", en *Territorio y cultura en la ciudad de México: Diversidad*, coordinadores Miguel Ángel Aguilar, César Cisneros y Eduardo Nivón, Plaza y Valdés y Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México.
- Rogel, Rosario. (1998). "Una propuesta para leer distintas interpretaciones de la ciudad", en *Diseño y sociedad*, número 9, invierno, UAM, Xochimilco, México.
- Romero García, Juana. (2001). *Hacia la historia de Santa Cruz Ayotusco*, Mecanografiado.
- Rosaldo, Renato. (1991). *Cultura y verdad*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- (1994). "Ciudadanía cultural en San José California", en *De lo local a lo global, perspectivas desde la antropología*, varios autores, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México.
- Rubin, Gayle. (2003). "El tráfico de mujeres: Notas sobre la economía política del sexo", en Marta Lamas (compiladora), *El género, la construcción social de la diferencia social*, universidad Nacional Autónoma de México y Miguel Ángel Porrúa, México.
- Rubio, Miguel Ángel. (1995). *La morada de los santos. Expresiones del culto religioso en el sur de Veracruz y en Tabasco*, instituto Nacional Indigenista y Secretaría de Desarrollo Social, México.

- Ruiz Olabuénaga, José Ignacio y María Antonia Izpizúa. (1989). *La descodificación de la vida cotidiana. Métodos de investigación cualitativa*, la Sahagún, Fray Bernardino de. (1999). *Historia general de las cosas de Nueva España*, Porrúa editorial colección sepan cuantos, núm. 300, México.
- Salazar Cruz, Clara Eugenia. (1999). *Espacio y vida cotidiana en la ciudad de México*, El Colegio de México, México.
- Sassen, Saskia. (1999). *Ciudad global, Nueva York, Londres, Tokio*, Eudeba y Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Schmink, Marianne. (1982). *La mujer en la economía de América Latina*, documento de trabajo núm. 11, México, The Population Council, Oficina Regional para América Latina y el Caribe.
- Schnell, Izhak. (1999). "Segregation Practices in Social Space", en *Problems of Megacities: Social Inequalities, Environmental risk and Urban Governance*, editors Adrián Guillermo Aguilar and Irma Escamilla, Institute of Geography, Universidad Nacional Autónoma de México and Commission of Urban Development and Urban Life, México.
- Sendón de León, Victoria. (2000). *¿Qué es el feminismo de la diferencia?*, mimeógrafo, México.
- Serrano Moreno, Jorge R. (2002). "De megalópolis a metápolis, de metápolis a metarregión, ¿futuro de la región centro?", en *Actualidad de la investigación regional en el México central*, Javier Delgadillo Macías y Alfonso Iracheta Cenecorta (Coords.), Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad nacional Autónoma de México, El Colegio Mexiquense, El Colegio de Tlaxcala y Plaza y Valdés, México.
- Sheridan Prieto, Cecilia. (1991). *Espacios domésticos, los trabajos de la reproducción*, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, México.
- Signorelli, Amalia. (1999). *Antropología urbana*, Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México.

- Silva, Armando. (1992). "La ciudad marcada, territorios urbanos", en *Imaginarios urbanos, Bogotá y Sao Paulo: cultura y comunicación urbana en América Latina*, Tercer mundo editores, Santafé de Bogotá.
- Simmel, Georg. (1988). "Metrópoli y vida mental", en Mario Bassols y otros, *Antología de sociología urbana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Smith C. Robert. (1999). "Reflexiones sobre la migración, el Estado y la construcción, durabilidad y novedad de la vida transnacional", en *Fronteras fragmentadas*, coordinado por Gail Mummert, El Colegio de Michoacán, México.
- Sobarzo Miño, Oscar Alfredo y María Encarnacao Beltrao Sposito. (2003). "Urbanizaciones cerradas: reflexiones y desafíos, en *Ciudades 59*, Julio – septiembre, Puebla, México.
- Soja, Edward W. (1996). *Thirdspace, Journeys to Los Angeles and Other Real – and – Imagined Places*, Blackwell Publishers Inc, USA.
- (2000). *Postmetropolis, Critical Studies of Cities and Regions*, Blackwell publishers, USA.
- Tarrés, María Luisa. (1986). "Del abstencionismo electoral a la oposición política. Las clases medias en Ciudad Satélite", en *Estudios sociológicos*, volumen IV, número 12, septiembre – diciembre, México.
- Tax, Sol. (1937). "The Municipios of the Widwestern Highlands of Guatemala", *American Anthropologist*, vol. 39, USA.
- Todorov, Tzvetan. (2003). *Nosotros y los otros*, Siglo XXI, México.
- Tilly, Charles. (2000). *La desigualdad persistente*, Manantial, Buenos Aires, Argentina.
- Tönnies, Ferdinand. (1979). *Comunidad y asociación*, Península, Barcelona, España.
- Touraine, Alain. (1997). *¿Podremos vivir juntos?*, Fondo de cultura económica, México.
- (1998). *Igualdad y diversidad, las nuevas tareas de la democracia*, Fondo de cultura económica, México.

- Unikel, Luis, Gustavo Garza y C. Ruiz. (1976). *El desarrollo urbano en México, diagnóstico e implicaciones futuras*, El Colegio de México, México.
- Valenzuela Aguilera, Alfonso. (2003). "Límites, segregación y control social del espacio", *Ciudades* 59, julio – septiembre, Puebla, México.
- Van Zantwijk, Rudolf A. (1969). "La estructura gubernamental del Estado de Tlaxcala (1430-1520)", en *Estudios de cultura nahuatl*, UNAM, V. 8, México.
- Velasco Ortiz, Laura. (2002). *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos. Los mixtecos en la frontera México – Estados Unidos*, El Colegio de México y El Colegio de la Frontera Norte, México.
- Villoro, Luis. (1999). *Estado plural, pluralidad de culturas*, Piados y Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- (2001). *De la libertad a la comunidad*, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey y Ariel, México.
- Vogt, Evon Z. (1980). *Los zinacantecos*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- Ward, Peter. (1991). *México: una megaciudad, producción y reproducción de un medio ambiente urbano*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Alianza editorial, México.
- Williams, Brackette. (1989). "A Class Act. Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain", *Annual Review of Anthropology*, núm. 18.
- Wirth, Louis. (1988). "El urbanismo como modo de vida", en Bassols, Mario y otros (comp.), *Antología de sociología urbana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Wolf, Eric. (1977). *Una tipología del campesinado latinoamericano*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Zepeda, Martínez, Pedro. (2002). "Caracterización de la migración mexiquense a Estados Unidos", ponencia presentada en el *Encuentro, la población en la región centro, situación actual y desafíos demográficos*, Centro de Investigación y Estudios Avanzados de la Población, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

ANEXO MAPAS



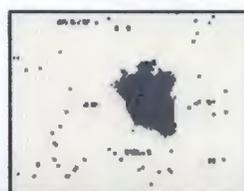
ENCORNALES

SIMBOLOGIA TEMÁTICA

Ámbitos Territoriales de la Megalópolis

- Delegaciones del Distrito Federal
- Zona Metropolitana del Valle de México
- Zona Metropolitana de Cuernavaca-Cuzcuta
- Zona Metropolitana de Toluca-Lerma
- Zona Metropolitana de Pachuca
- Zona Metropolitana Puebla-Tlaxcala
- Resto de Municipios

LOCALIZACION



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

TIPO DE POBLAMIENTO DE LA ZACM, 1990





SIMBOLOGIA TEMATICA

PUEBLO CONURBADO A LA METROPOLI DE LA CIUDAD DE MEXICO. 2000

- Centro Histórico
- Pueblos Conurbados

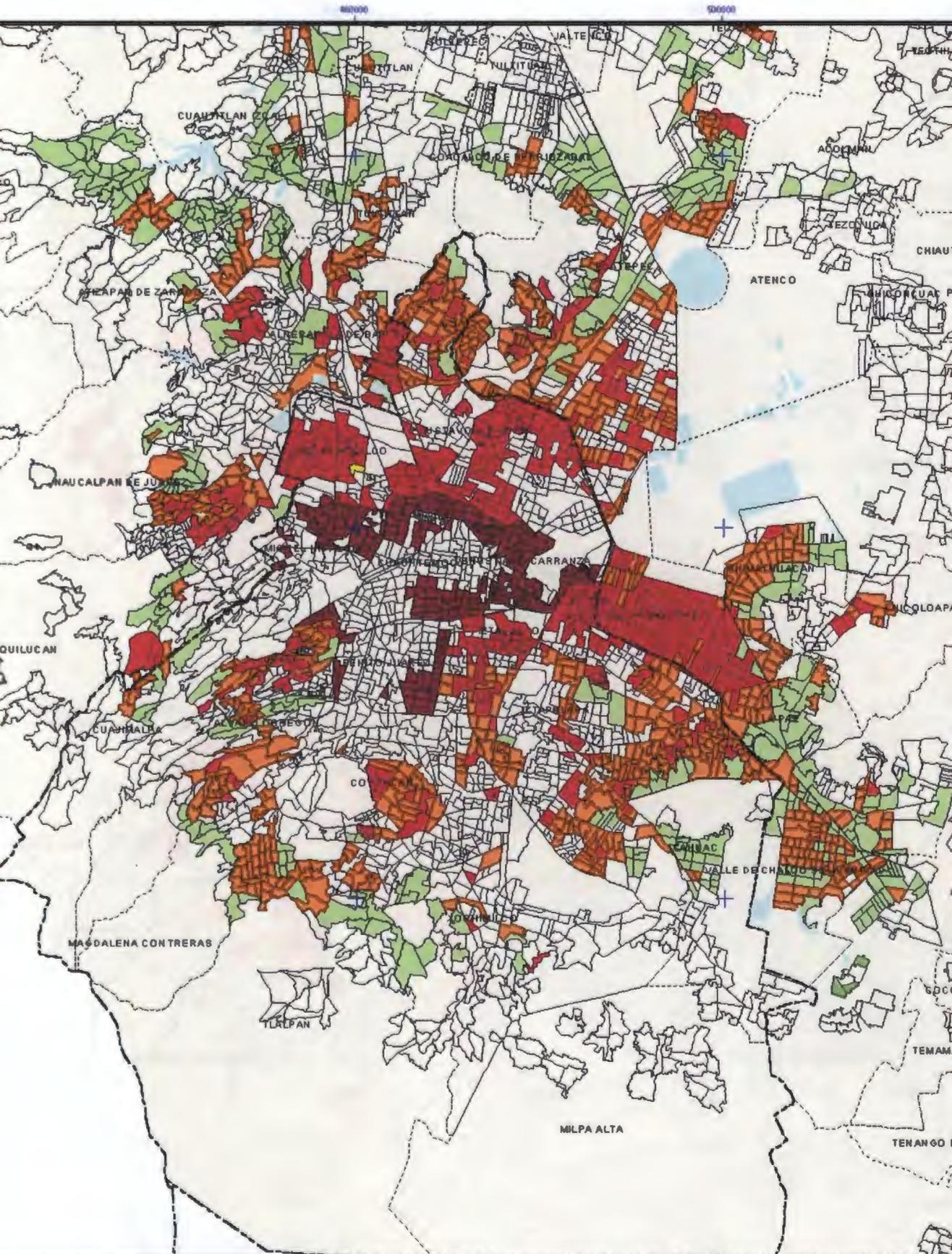
LOCALIZACION

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA

TIPO DE POBLAMIENTO DE LA ZMCM. 1990

Escala 1:200,000

1 2 3 4 5 KM

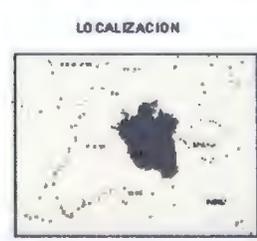


ENCIONALES
 2000 Y 1990

SIMBOLOGIA TEMATICA
Colonias Populares

	Colonia Popular de Baja Densidad (En Formación)
	Colonia Popular Densidad Media (En Proceso de Consolidación)
	Colonia Popular de Densidad Alta (Consolidadas)
	Colonia Popular en la Ciudad Central
	Resto de Colonias

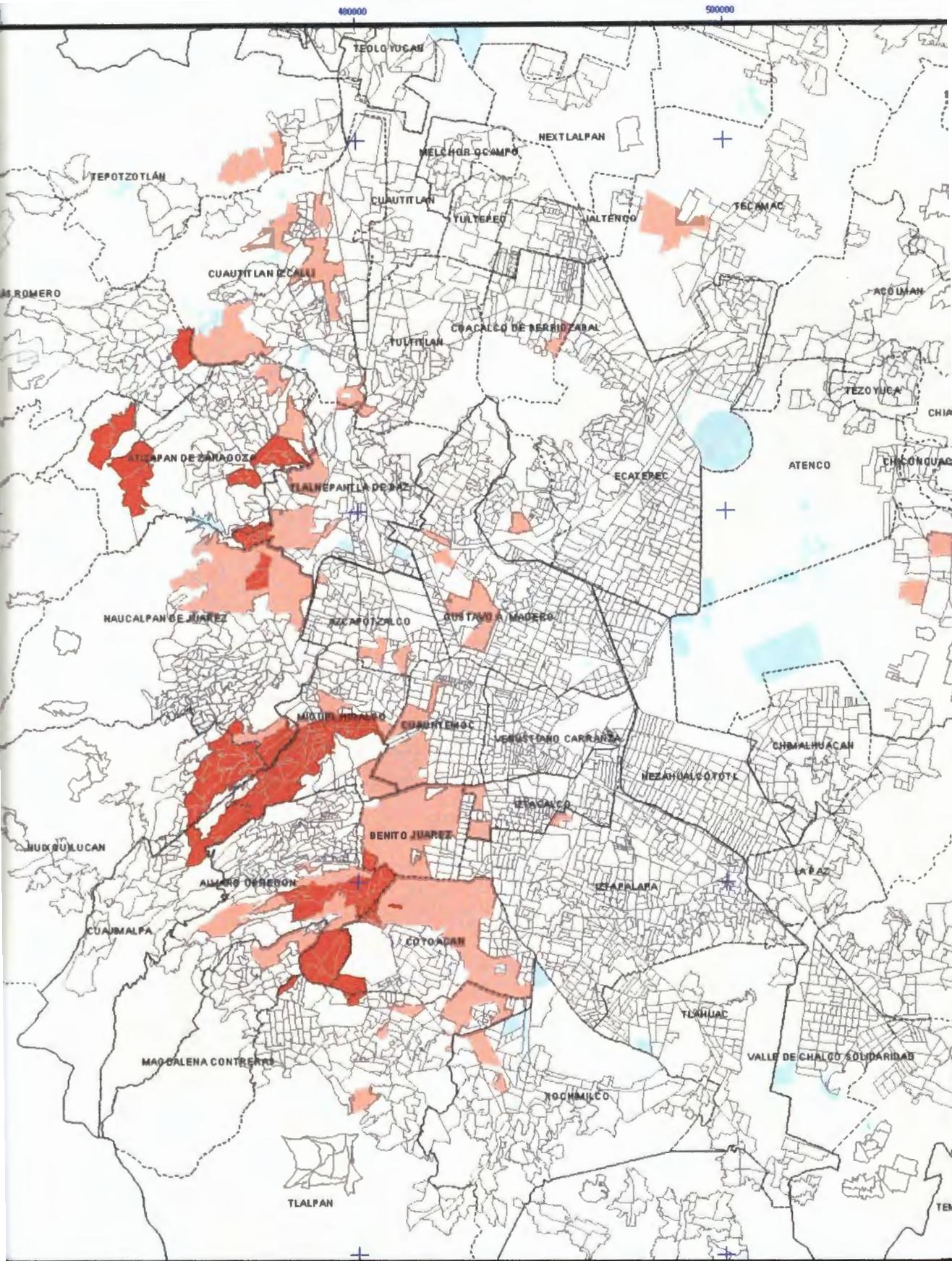
FUENTE: COWAPO, 1998

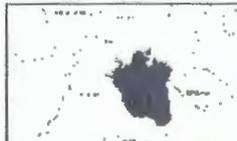


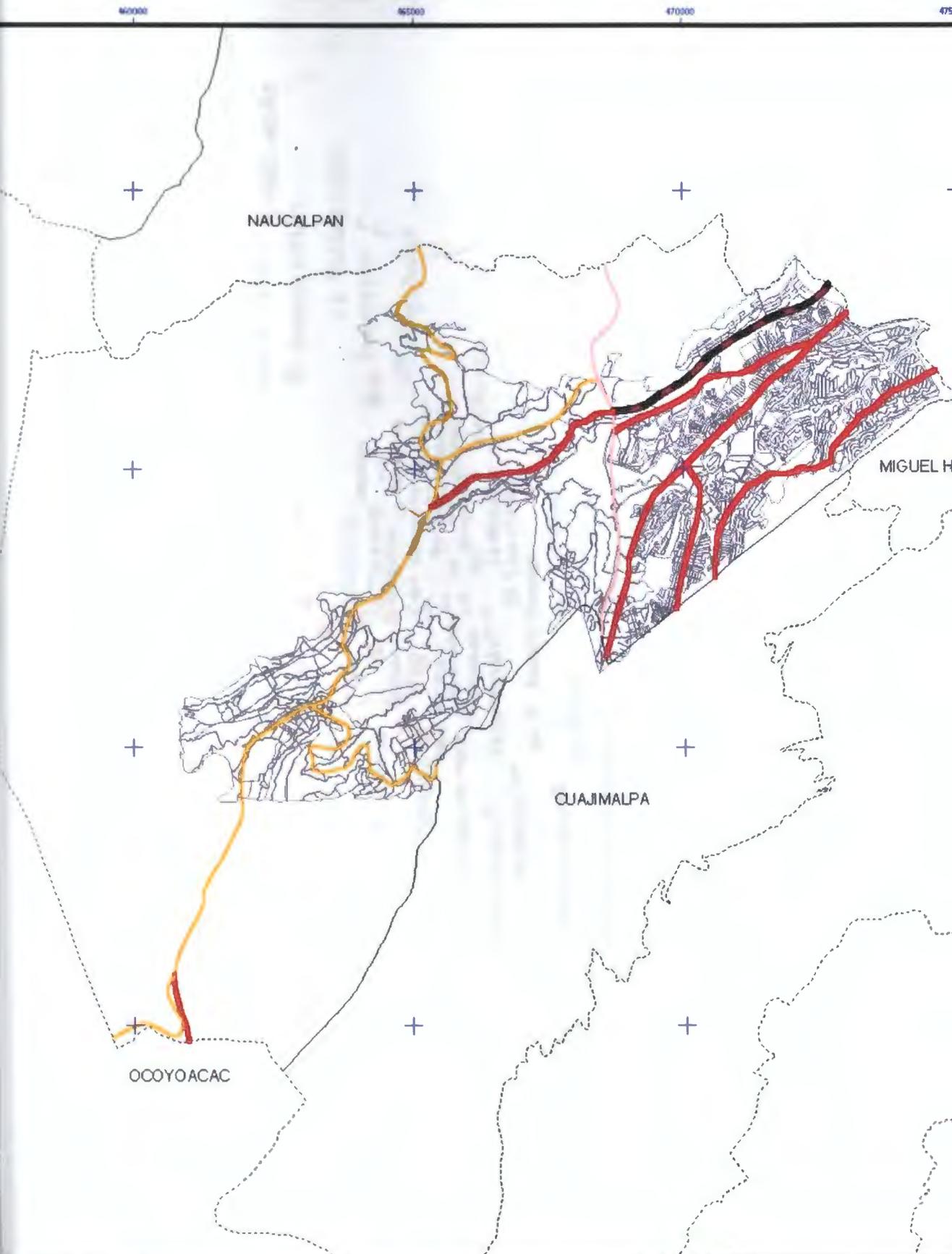
TIPO DE POBLAMIENTO DE LA ZCMC, 1990

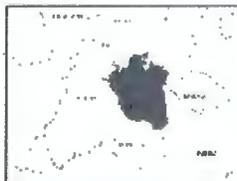
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
 UNIDAD ATAPALAPA
Casa abierta al tiempo
 Área de Estudios Urbanos

Escala 1:100,000
 1 2 3 4 5 KM



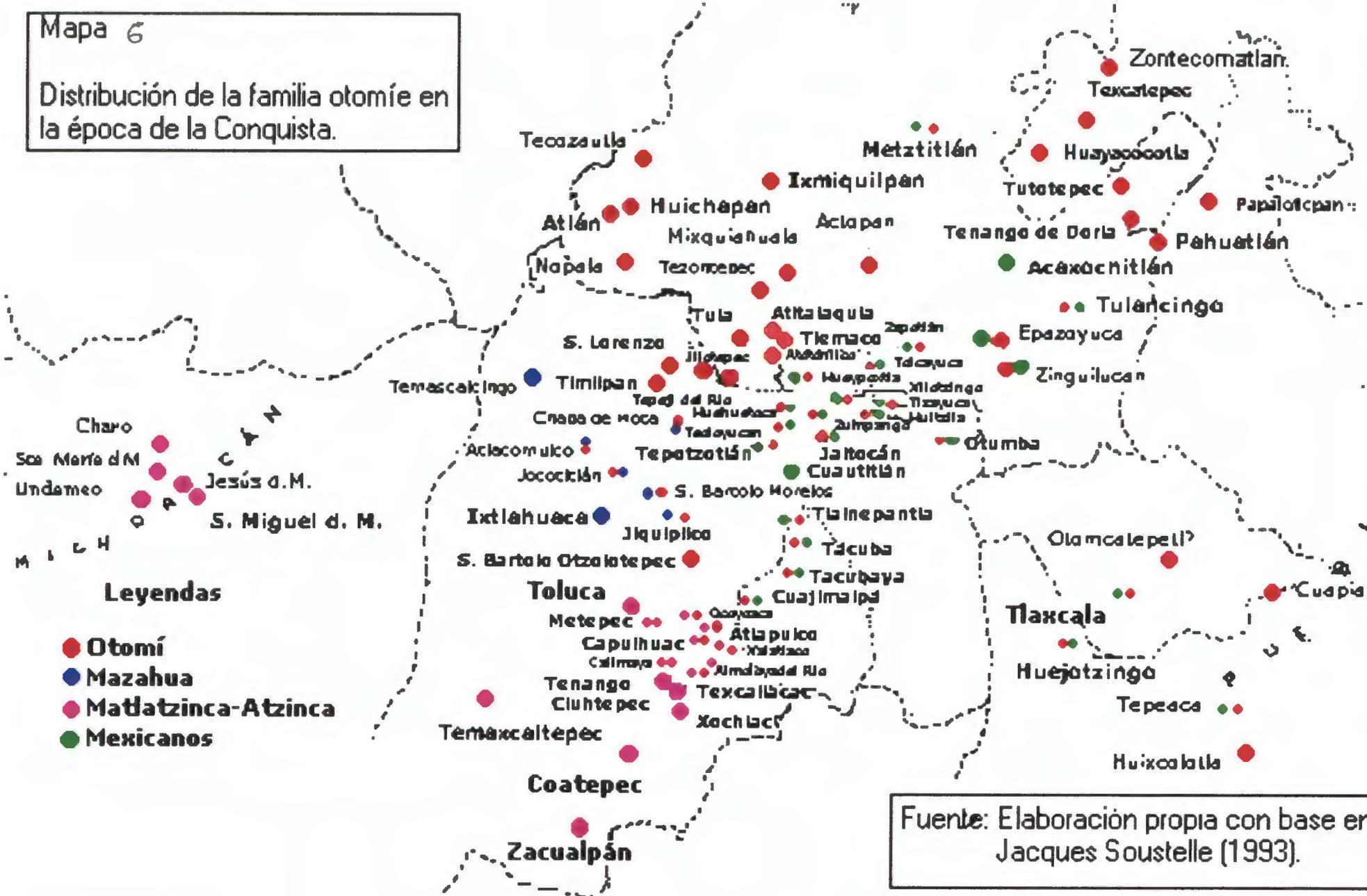
<p>CONVENCIONALES</p> <p>Mapa - Municipio</p> <p>Mapa</p> <p>Escala 2000 y 10000</p> <p>Puerto Consejo 1990</p>	<p>SIMBOLOGIA TEMATICA</p> <p>Fraccionamientos Residenciales</p> <ul style="list-style-type: none"> Residencial Medio Residencial Alto 	<p>LOCALIZACION</p> 	<p>UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA</p> <p>TIPO DE PBLAMIENTO DE LA ZMVM, 1990</p> <p>Escala 1:300,000</p> <p>1 2 3 4 5 KM</p>
---	---	--	--



<p>CONVENCIONES</p> <p>Mapa de México</p> <p>Escala: 1:100,000</p> <p>Elaboración propia</p>	<p>SIMBOLOGIA TEMÁTICA</p> <p>Validades</p> <ul style="list-style-type: none">  Vialidad Metropolitana  Vialidad Primaria  Vialidad Regional  Vialidad Subregional 	<p>LOCALIZACIÓN</p> 	<p> UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA</p> <p>TIPO DE POBLAMIENTO DE LA ZMCM, 1990</p> <p>Escala: 1:100,000</p> 
--	--	--	--

Mapa 6

Distribución de la familia otomíe en la época de la Conquista.



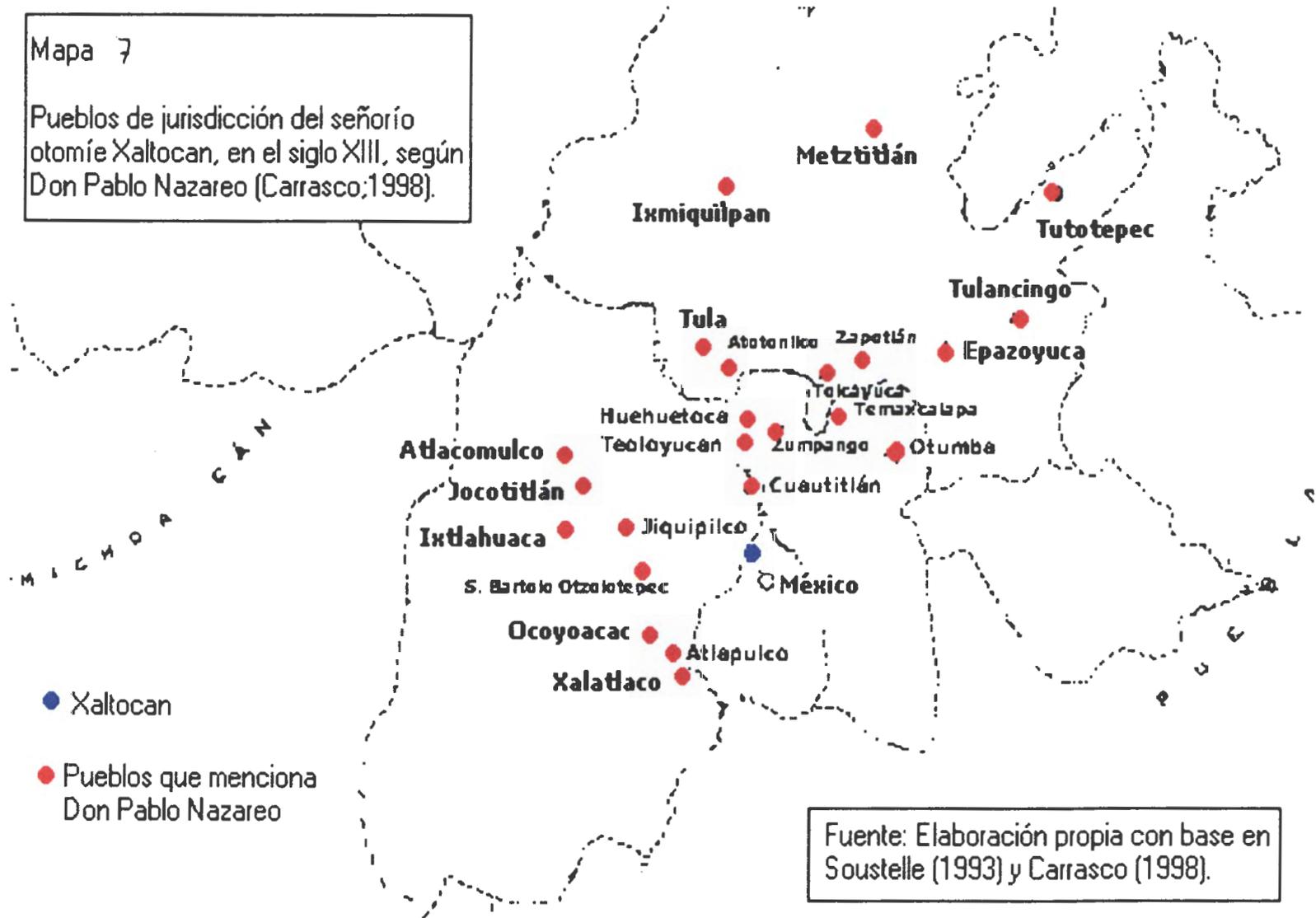
Leyendas

- Otomí
- Mazahua
- Matlatzinca-Atzinca
- Mexicanos

Fuente: Elaboración propia con base en Jacques Soustelle (1993).

Mapa 7

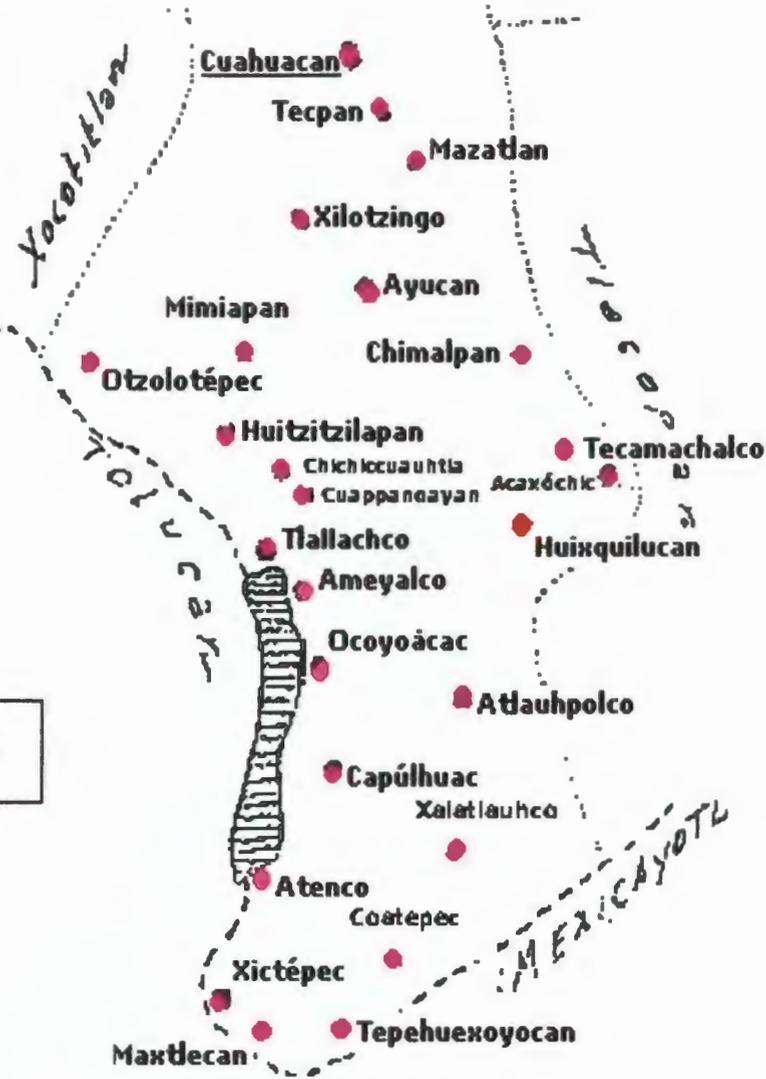
Pueblos de jurisdicción del señorío otomíe Xaltocan, en el siglo XIII, según Don Pablo Nazareo (Carrasco;1998).



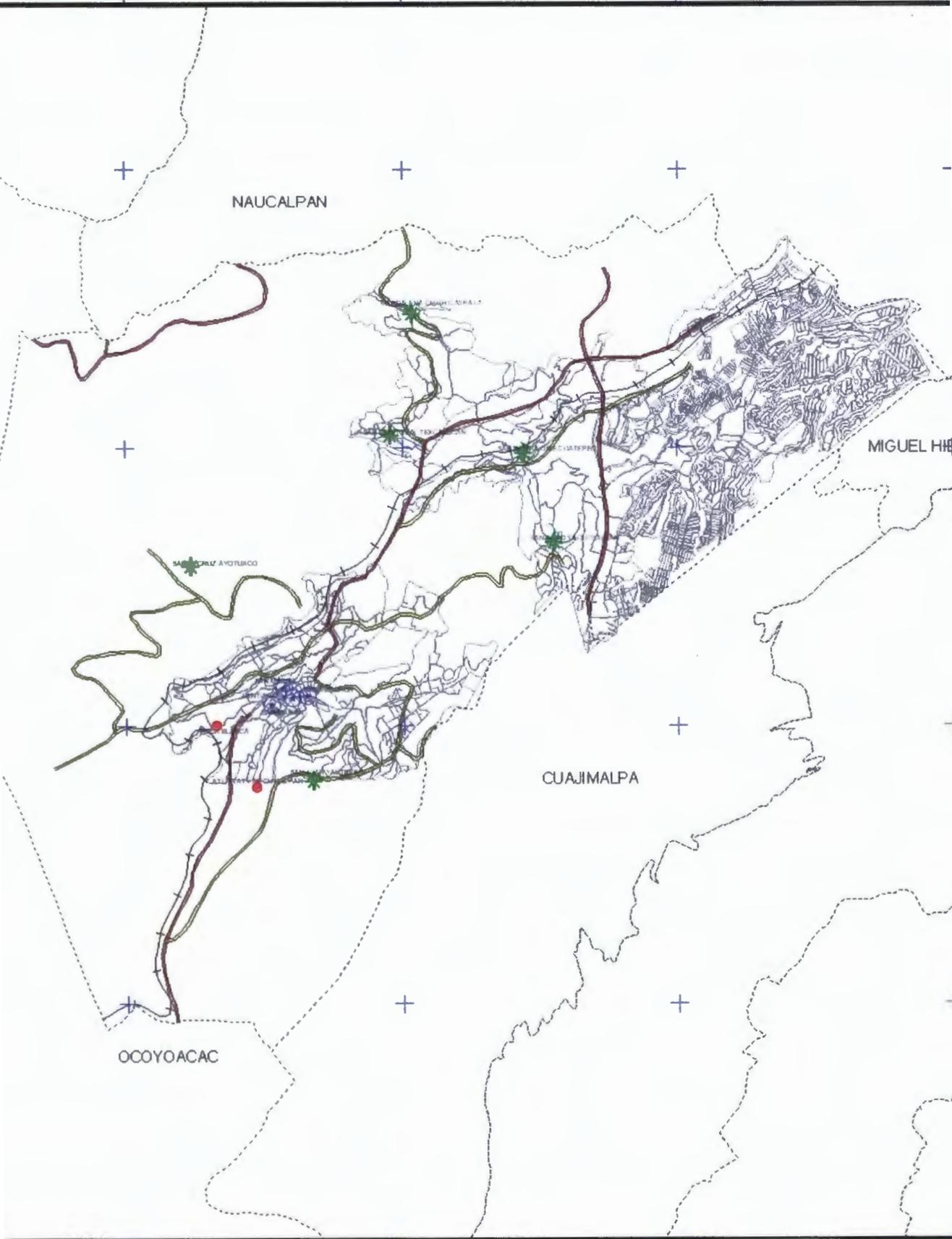
Mapa 8

La provincia tributaria de Cuahuacan, dependiente de Tlacopan, bajo la Triple Alianza.

● Huixquilucan



Fuente: Elaboración propia con base en Rudolf A. M. van Zantwijk (1969).



PROYECTOS
 2.º
 1990
 1990

SIMBOLOGIA TEMATICA

PUEBLOS EXISTENTES EN EL LUGAR HASTA EL TIEMPO DE LAS CONGREGACIONES

- BARRIOS
- ★ PUEBLOS
- OTROS PUEBLOS

Fuente: Elaboración propia



UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
 Casa abierta al tiempo
 www.uam.mx

TIPO DE POBLAMIENTO DE LA ZMCM, 1990

Escala 1:100,000

1 0 1 2 3 4 5 KM

460000

465000

470000

NAUCALPAN

MIG...

CUAJIMALPA

OCOYOACAC

460000

465000

470000

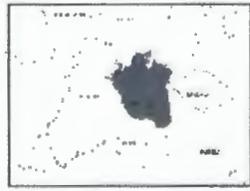
SIMBOLOGIA TEMATICA

PUEBLOS EXISTENTES A PRINCIPIOS DEL SIGLO XX

- BARRIOS
- PUEBLOS
- OTROS PUEBLOS

Planeta. Elaboración propia

LOCALIZACION



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

TIPO DE POBLAMIENTO DE LA ZMCM, 1990

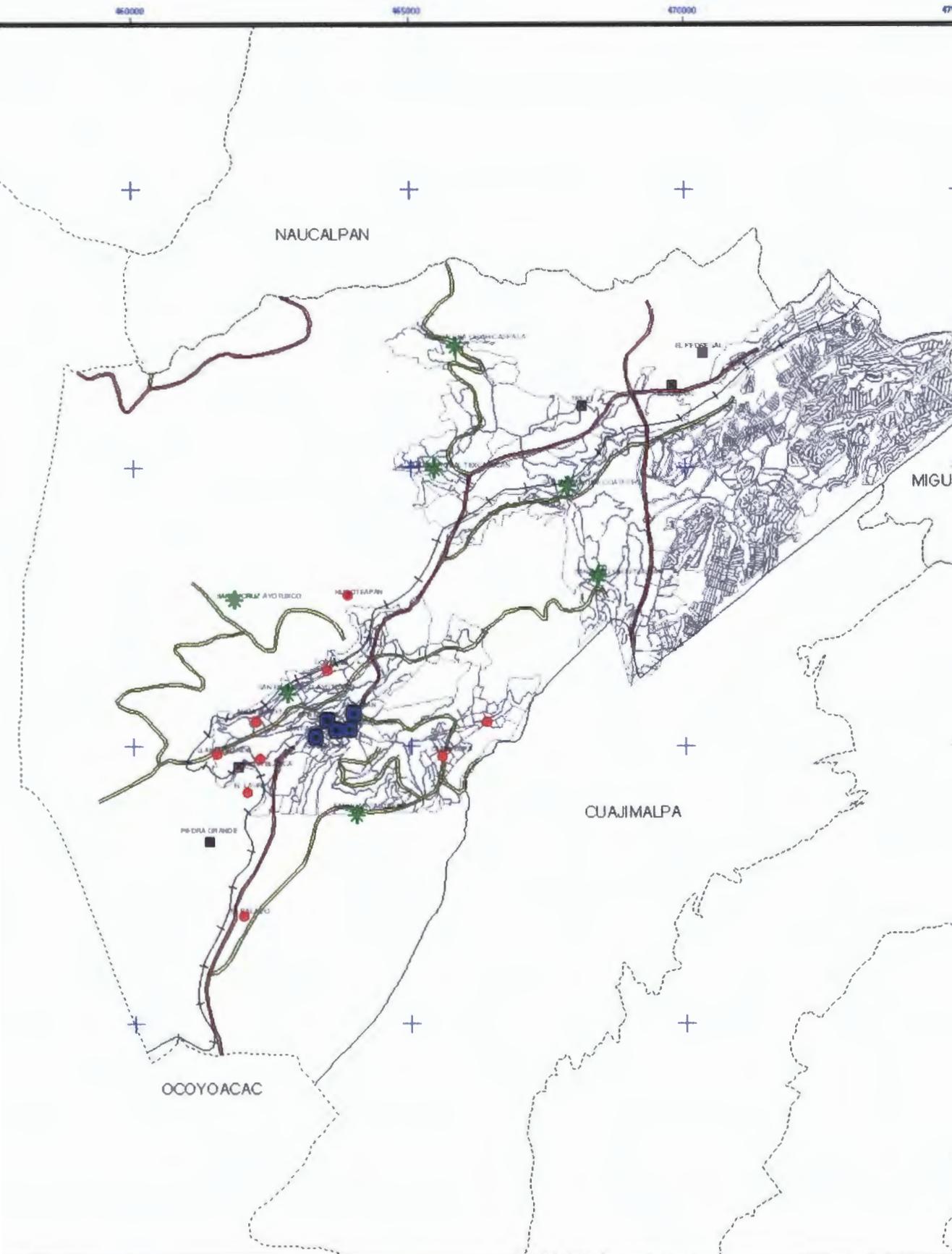
Escala 1 : 100,000



CONVENCIONALES

Mapa de la Zona Metropolitana de México

Elaborado por el INEGI, 1990

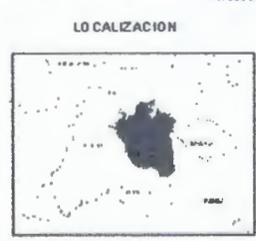


CONVENCIONALES
 de
 escala: 1:100,000
 a A.S.P.

SIMBOLOGIA TEMATICA
 ASENTAMIENTOS HUMANOS EN EL MUNICIPIO DE HUIXQUILUCAN
 HASTA PRINCIPIOS DE LOS CINCUENTAS DEL SIGLO XX

- BARRIOS
- PUEBLOS
- OTROS PUEBLOS
- ULTIMOS POBLADOS DE LOS NATIVOS

Fuente: Elaboración propia



UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
 Crea futuro el tiempo
 www.uam.mx

TIPO DE POBLAMIENTO DE LA ZMCM, 1990

Escala 1:100,000

NAUCALPAN

CUAJIMALPA

OCCOYOACAC

460000

465000

470000

47

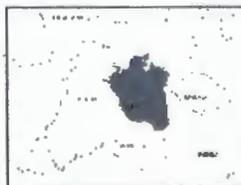
SIMBOLOGIA TEMATICA

APORTA LA INFORMACION ACTUAL DEL MUNICIPIO DE CUAJIMALPA EN RELACION A LOS
REMANENTES POPULARES Y LOS PRACCIONAMIENTOS RESIDENCIALES DE
AL TO PODER ADQUIRIRLOS

-  BARRIOS ORGANIZADOS
-  PUEBLOS NATIVOS ORIGINALES
-  ASENTAMIENTOS NATIVOS ORIGINALES
-  ULTIMOS ASENTAMIENTOS NATIVOS
-  PRACCIONAMIENTOS RESIDENCIALES
- COLONIAS DE REHABILITACION POPULAR
- FUTUROS PRACCIONAMIENTOS RESIDENCIALES

Fuente: Elaboración propia

LOCALIZACION



UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

TIPO DE POBLAMIENTO DE LA ZMCM, 1990

Escala 1:150,000

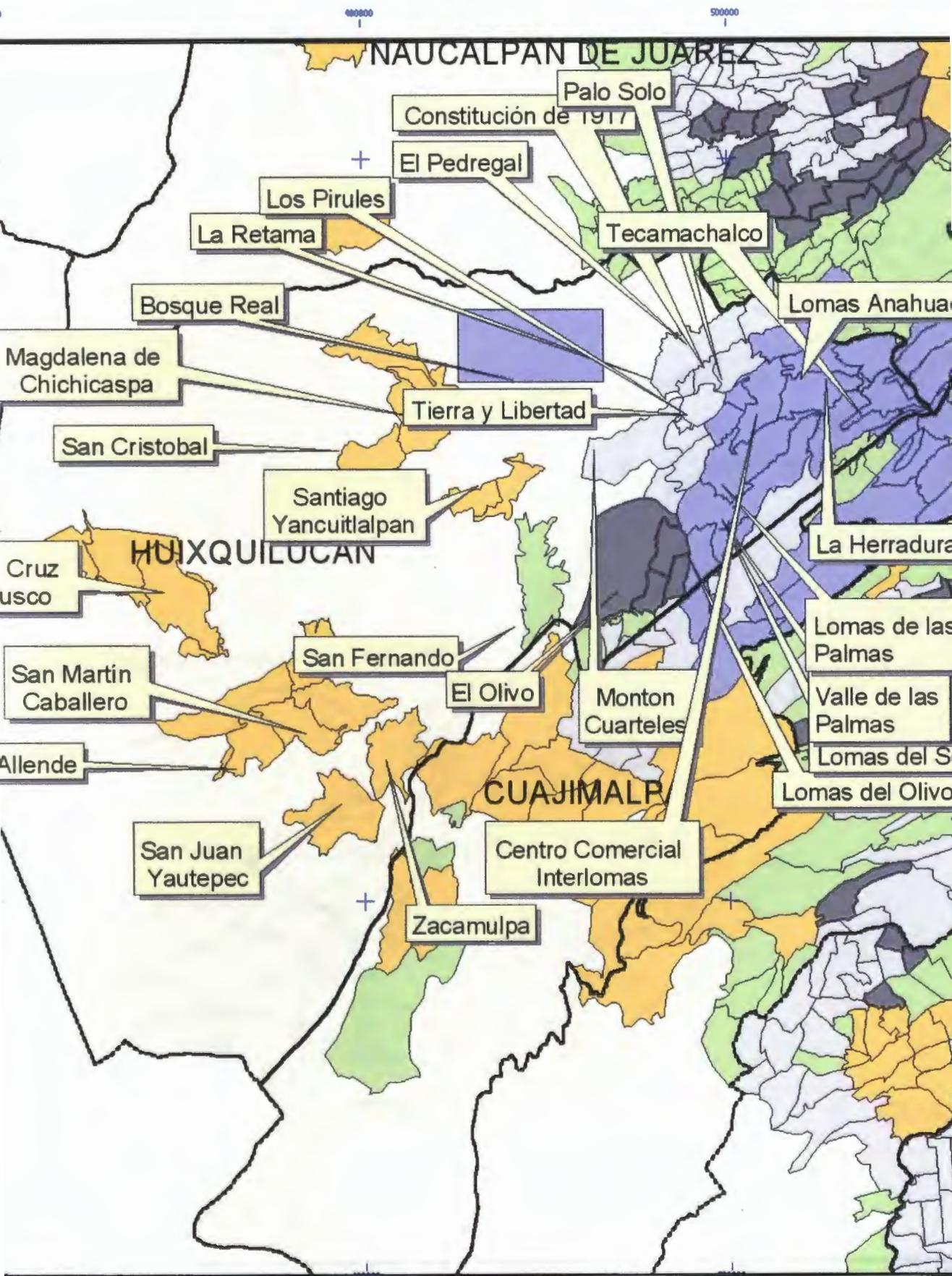


CONVENCIONALES

Forma Muebles

OP

Indicador de color en la escala 1:150,000 y escala 1:50,000



SIMBOLOGIA TEMATICA

- Colonia Popular de Densidad Baja (En Formación)
- Fraccionamientos Residenciales
- Pueblos Conurbados
- Colonia Popular de Densidad Alta
- Colonia Popular de Densidad Media (En Proceso de Consolidación)

LO CALIZACION

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA UNIDAD IZTAPALAPA

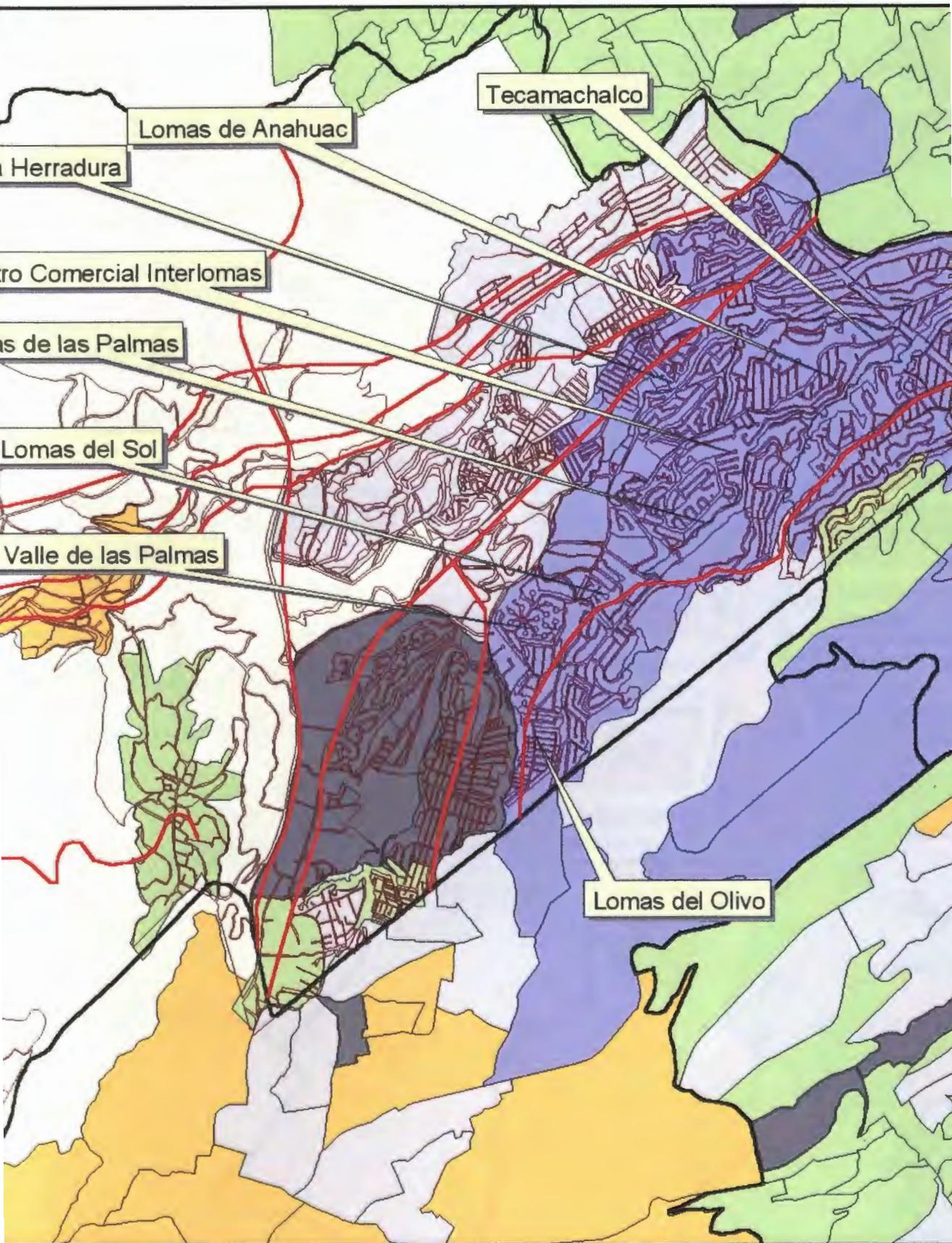
TIPO DE POS LAMIENTO DE LA ZMCM, 1000

Escala 1 : 300.000

0 1 2 3 4 5 KM

© 2000 Y LIMITES

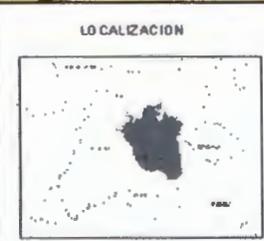
FUENTE: COBAP



CONVENCIONALES
 Estado
 Municipal
 Ayuntamiento
 AGES 2000 y 2010
 FUENTE CORAPO

SIMBOLOGIA TEMATICA

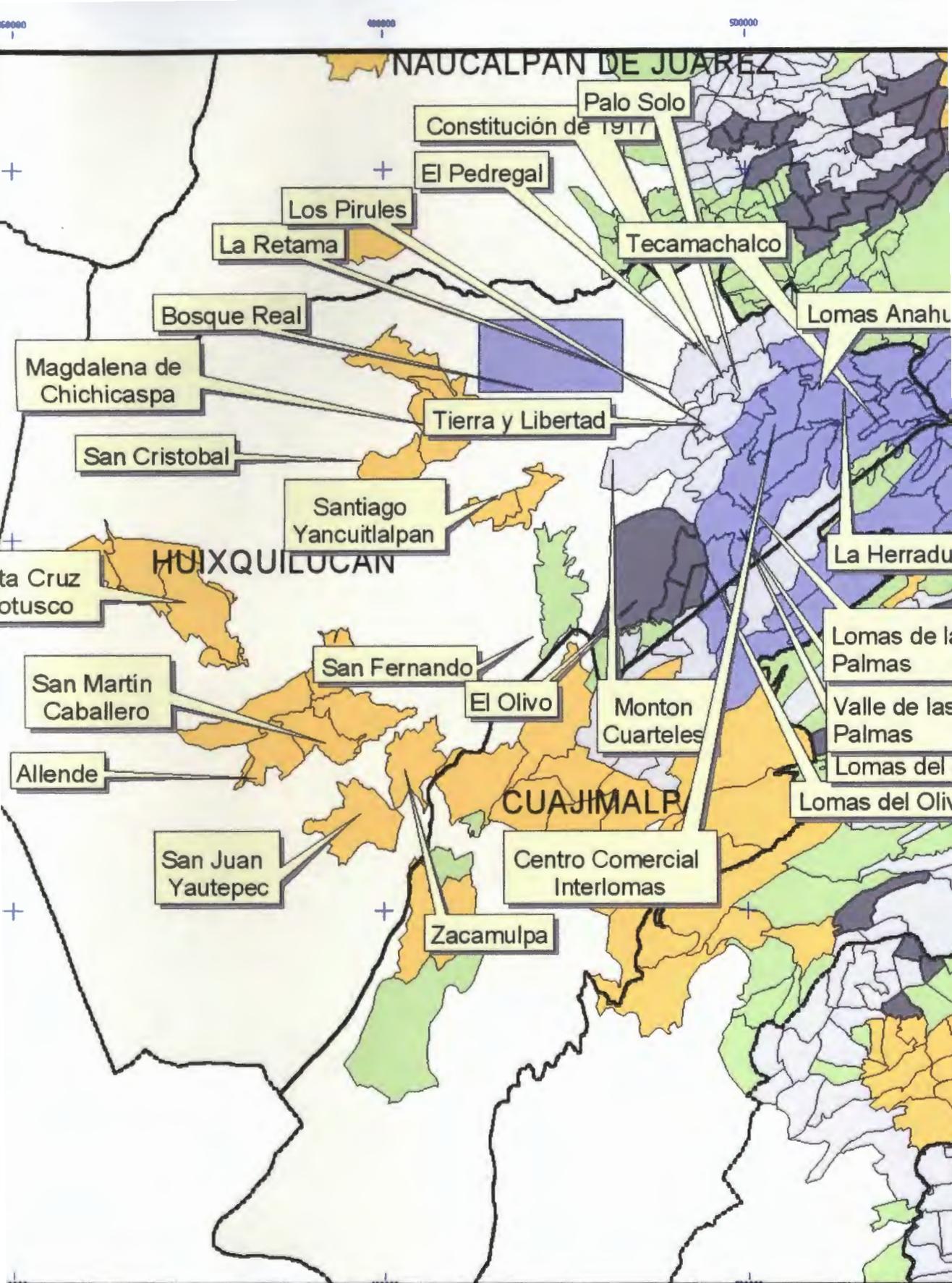
- Colonia Popular de Densidad Baja (En Formación)
- Fraccionamientos Residenciales
- Pueblos Conurbados
- Colonia Popular de Densidad Alta
- Colonia Popular de Densidad Media (En Proceso de Consolidación)



UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
 UNIDAD IZTAPALAPA

TIPO DE POBLAMIENTO DE LA ZMCM, 1990

Escala 1:300,000



SIMBOLOGIA TEMATICA

- Colonia Popular de Densidad Baja (En Formación)
- Fraccionamientos Residenciales
- Pueblos Conurbados
- Colonia Popular de Densidad Alta
- Colonia Popular de Densidad Media (En Proceso de Consolidación)

LOCALIZACION

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA DE CIUDADES DE GUATEMALA

TIPO DE POBLAMIENTO DE LA ZCMC, 1990

Escala: 1:200,000

PUENTE COBAPO