



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

# El pueblo se construye entre todos

---

Identidades, memorias y ciudadanías diferenciadas entre habitantes  
nativos y aVecindados del pueblo originario urbano de Culhuacán,  
Ciudad de México.

**Tesis para obtener el grado de  
Maestro en Ciencias Antropológicas**

**Presenta:**

Fernando Isaac Sanchez Carballido

**Directora:**

Dra. Adriana Aguayo Ayala

**Asesoras:**

Dra. Muna Makhoul De la Garza

Dra. María Cristina Sánchez-Mejorada Fernández

## Agradecimientos

Una vez más, al hermoso pueblo de Culhuacán y su gente, por seguir abriéndome las puertas y acogiéndome desde hace tanto. Gracias a todas y todos quienes colaboraron con sus invaluable testimonios para esta investigación: Alfonso García (Santa María Tomatlán), Ana Martínez (Santa María Tomatlán), Fabián Almaraz (San Simón), Hilario Salvador (San Francisco), Himmer Rodríguez, (Santa María Tomatlán), Julio Romero (Santa María Tomatlán), Felipe García (Santa María Tomatlán), María Sanchez (Estrella Culhuacán), Emigdia López (Estrella Culhuacán), Noemí Galván (San Antonio), Marcos Morales (San Antonio), Ricardo Ibáñez (San Simón) y Tania López (San Antonio). Gracias especialmente a Beatriz Sánchez (San Simón), Christian Rocha (San Francisco) y Noé Figueroa (San Antonio), quienes una vez más me ayudaron.

A Daniel Rosas, por ser mi guía, maestro y amigo desde el inicio. Me abriste las puertas a un mundo desconocido y lo sigues haciendo.

Todo lo aquí escrito les pertenece a ustedes, yo solo lo traduje para sonar académico. Espero poder contribuir en algo sin aburrir (tanto).

A mis papás y hermanos, por ser los cimientos de lo que soy hoy, por ser los que me han ayudado a llegar a donde estoy, por estar ahí, siempre. Mi gratitud eterna con ustedes y el universo por haberme concedido el honor de tenerles.

A las doctoras Angela Giglia, María Ana Portal, Adriana Aguayo, Muna Makhoulf y Cristina Sánchez-Mejorada y a la maestra Mariana García, por sus comentarios, observaciones y preguntas en el Seminario de Pueblos.

A Anita, Ana Isa, Ari, Daniel, Grace, Mar, Memo, Ós, Sebas y Val. No me imagino un mejor grupo con el cual haber compartido este tremendo viaje. Qué privilegio encontrar a tantas personas increíbles y hermosas.

A Liliana y a Gabriel, por las aventuras, las anécdotas y por tantos momentos inolvidables.  
Son la familia que escogí.

# Índice

<b>Introducción</b> .....	<b>4</b>
<b>Capítulo 1: El pueblo de Culhuacán</b> .....	<b>12</b>
Pueblos originarios .....	13
Pueblos (originarios) urbanos.....	16
Culhuacán, pasado y presente .....	28
Culhuacán, pueblo originario urbano .....	47
<b>Capítulo 2: Nosotros y los otros</b> .....	<b>50</b>
Identidad y memoria.....	51
Originarios y avecindados .....	61
Ser nativo o avecindado en Culhuacán .....	69
Avecindados “como si fueran” nativos .....	83
Memorias nativas y avecindadas .....	90
Desde <i>pertenecer al</i> pueblo hasta solo <i>vivir en él</i> .....	94
<b>Capítulo 3: Identidades diferentes, ciudadanías diferenciadas</b> .....	<b>98</b>
Ciudadanía(s) y espacio público.....	98
La triada originarios-avecindados-autoridades.....	112
Las alcaldías como el tercer actor en Culhuacán.....	120
El museo comunitario de Santa María Tomatlán .....	121
Los panteones vecinales comunitarios de San Francisco y Culhuacán .....	126
Las fiestas y mayordomías .....	133
Mecanismos oficiales de democracia participativa .....	139
Hacia nuevas maneras de entender la ciudadanía en los pueblos.....	142
<b>Conclusiones generales: Al final, entre todos se construye el pueblo</b> .....	<b>147</b>
<b>Anexos</b> .....	<b>154</b>
Anexo 1: Diagrama de flujo del cuestionario utilizado.....	154
Anexo 2: Tablas de conceptos asociados con ser originario o avecindado .....	159
Anexo 3: Tabla comparativa de conceptos asociados con ser originario o avecindado.....	160
<b>Índice de mapas y tablas</b> .....	<b>161</b>
<b>Fuentes utilizadas</b> .....	<b>161</b>
Testimonios .....	161
Documentos oficiales .....	162
Bases de datos .....	163
Bibliografía y mesografía.....	163

## Introducción

Históricamente, la Ciudad de México se ha construido como un espacio que aglutina una gran variedad de expresiones culturales y maneras de *ser* urbano, convirtiéndola en un enorme mosaico donde múltiples realidades convergen e interactúan de manera cotidiana. Esta diversidad fue reconocida oficialmente en la Constitución Política de la Ciudad de México, al denotar en su Artículo 2 que la urbe “tiene una composición plurilingüe, pluriétnica y pluricultural sustentada en sus habitantes; sus pueblos y barrios originarios históricamente asentados en su territorio y en sus comunidades indígenas residentes. Se funda en la diversidad de sus tradiciones y expresiones sociales y culturales”, además de contemplar en su preámbulo la importancia de las grandes migraciones como parte de su riqueza cultural.

Esta recientemente reconocida diversidad ha enriquecido a la urbe, pero también ha planteado grandes retos entre los que destacan las dificultades respecto a la negociación en torno a la toma de decisiones que afectan a amplios sectores de la población ciudadana. En este sentido, actualmente las ciudades (incluyendo la Ciudad de México) se han convertido en campos de batalla donde se enfrentan fuerzas globales y distintas minorías y sectores que se disputan los espacios y las mejores condiciones de vida, replanteando lo que significa la ciudadanía y construyendo nuevas modalidades de apropiación y lucha por los derechos (Álvarez E. 2016).

Estas pugnas son especialmente notables en el caso de la Ciudad de México cuando se toman en cuenta a los denominados “pueblos originarios” o, para el caso de este proyecto, *pueblos urbanos originarios*, entendidos como espacios donde se conjuntan características propias de los “pueblos” como lo son tener un conjunto de familias autoidentificadas como originarias, un territorio delimitado, un calendario festivo alrededor de un santo o santa y organizaciones comunitarias; y que al mismo tiempo, presentan elementos propios de la ciudad, tanto en el plano de lo físico, infraestructura y arquitectura, como en el plano sociocultural, integrando prácticas, actividades y relaciones económicas y políticas propias de la vida en la ciudad (Portal A. y Álvarez E. 2011).

Entre estos pueblos, se encuentra Culhuacán, elegido para llevar a cabo esta investigación. Éste se localiza entre las alcaldías de Iztapalapa y Coyoacán, está totalmente urbanizado y alberga una población que rebasa las sesenta mil personas. Actualmente, está constituido en su mayoría por asentamientos populares, los cuales crecieron a partir de la

invasión, tanto de originarios como avecindados, y compraventa de los terrenos ejidales a partir de la década de 1940, proceso que tomó más fuerza en la década de los 60 y en una segunda oleada veinte años más tarde. Este pueblo conserva sus tradiciones y estructuras comunitarias relacionadas a éstas; sin embargo, hasta donde se sabe no existen organizaciones tradicionales de tipo civil, aunque sí existen comités vecinales, los cuales son impulsados por los gobiernos de las alcaldías.

Cabe señalar que se ha venido haciendo investigación en él desde el 2017, ya que mi tesis de licenciatura se centró en entender cómo el proceso de urbanización por el que pasó este pueblo afectó las relaciones vecinales entre los habitantes nativos. Fue en esa primera investigación que se comenzó a perfilar el tema de los avecindados y su integración al pueblo como algo importante que investigar, ya que la experiencia en campo contrastó fuertemente con todos aquellos textos consultados donde se aludía a los avecindados, cuando se mencionaban, de manera muy negativa. Asimismo, resultó evidente que centrar la mirada solo en la experiencia de los nativos implicaba excluir a una parte importante de quienes viven en Culhuacán y que también interviene en todos los aspectos de la vida del lugar. Es por esto por lo que se cuenta con mucha información previa y contactos en el pueblo.

Por otro lado, el tema de la integración de los pueblos y barrios originarios a la vida política de la capital<sup>1</sup> ha sido constantemente señalado por activistas, políticos y teóricos, al grado de que en fechas recientes se ha trabajado en promover y plantear mecanismos adecuados para la participación de la ciudadanía en la toma de decisiones, poniendo énfasis en la realidad específica de estas comunidades. De hecho, a nivel América Latina, muchos países han buscado hacer reformas institucionales con propósitos similares (Barragán R. y Wanderley 2009). Así, en 2019 se promulgó la *Ley de derechos de los pueblos y barrios originarios y comunidades indígenas residentes en la Ciudad de México*, donde se contempla en el Artículo 21 que “Las personas habitantes de los pueblos y barrios, así como las integrantes de las comunidades tienen derecho a participar en el diseño, ejecución y evaluación de los programas de desarrollo en sus ámbitos territoriales”.

---

<sup>1</sup> En general, se ha impulsado esto desde la categoría de indígena y haciendo referencia al derecho de la libre autodeterminación asentado en el *Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*. Sin embargo, en el caso de los pueblos y barrios originarios de la Ciudad de México, se podría discutir si es válido aplicar la categoría de indígena a todos ellos y si esto los exime de ser acreedores a dicho derecho. Este debate se planteará como parte de la investigación, pero no constituye el eje principal.

Esto resulta de gran importancia tomando en cuenta la constante necesidad de construir nueva infraestructura y servicios para satisfacer las necesidades de los ciudadanos, así como la implementación de megaproyectos para la reorganización de la ciudad o de carácter turístico, además de que, con esta ley, se busca resarcir años de exclusión de los que han sido víctimas los habitantes de los pueblos y barrios originarios de la ciudad. Dicho acercamiento es realmente novedoso ya que, si bien los pueblos y barrios han sido parte fundamental de la historia del Valle de México, anteriormente no habían sido considerados elementos constitutivos de la Ciudad de México, creando un vacío a la hora de explicar y resolver muchas problemáticas que ha presentado históricamente la ciudad (Cruz R., y otros 2011).

Sin embargo, aun cuando a primera vista pareciera correcto el planteamiento de la ley, la redacción del artículo antes mencionado, así como otros como el Artículo 15 y el 18, sugiere que todos los habitantes, en condición de igualdad, tienen el mismo derecho a participar en estos procesos, pasando por alto la diversidad demográfica que actualmente existe al interior de los “barrios y pueblos originarios” de la Ciudad de México<sup>2</sup>. Al respecto, numerosas investigaciones han señalado que los pueblos antiguamente periféricos, en su proceso de ser devorados por la mancha urbana, comenzaron a enfrentarse con las presiones derivadas de la especulación inmobiliaria y los intereses privados sobre sus tierras y recursos naturales. Asimismo, fueron recibiendo una gran cantidad de migrantes que se fueron asentando en su territorio, ya fuera por invasión o por compra de los terrenos. Esta gente “de fuera” son los llamados *avecindados*, que, en muchos casos, han terminado siendo mayoría numérica frente a los habitantes originarios (Durand 1983, Montaña 1984, Osorio F. 2013, Bazant 2015). En consecuencia, los habitantes originarios han tenido que diseñar diversos mecanismos para asegurar la supervivencia del pueblo como tal, así como sus tradiciones, costumbres y demás características que los diferencian del resto de la ciudad (*afuera*) y de los *avecindados* que han llegado (*los otros*) (Medina H. 2007, González O. 2009, Portal A. 2013).

---

<sup>2</sup> De igual manera, tampoco contempla el hecho de que actualmente en muchos de estos territorios, a raíz del desdibujamiento de sus características como producto de la urbanización, han desaparecido parcial o totalmente las autoridades políticas tradicionales u organizaciones colectivas. De ahí que será importante para esta investigación retomar las críticas que se han hecho en torno a la definición de “pueblo originario”, para lo cual se ha optado por utilizar la categoría de “pueblo urbano originario” al ser más flexible respecto a qué espacios pueden ser considerados como pueblos o barrios, a pesar de que no posean ciertas características contempladas en las definiciones oficiales de lo que es un pueblo originario.

Esta situación no es menor, siendo que la llegada de estos sujetos ha causado conflictos y tensiones al interior de los pueblos originarios<sup>3</sup> al desarrollarse diversas formas de habitar, construir y apropiarse de los espacios públicos, tanto en su dimensión física como social. Según lo dispuesto en las leyes y el concepto de *ciudadanía*, habitantes originarios y avecindados tendrían el mismo derecho a participar y decidir sobre cuestiones que afectan a su pueblo al vivir en el mismo territorio; sin embargo, ya que lo entienden y habitan de maneras distintas, puede que esto lleve a fuertes conflictos al interior.

Esto plantea una disyuntiva donde, tomando en cuenta las proporciones entre avecindados y originarios, si solo se deja participar en la toma de decisiones a estos últimos, se genera una desigualdad de poder en la que unos pocos deciden en nombre de la totalidad de pobladores. Por el contrario, si el criterio a tomar en cuenta fuera la mayoría numérica, podrían ser los originarios quienes queden excluidos por completo de estos procesos, generando mucho malestar en este sector de la población que históricamente se ha visto excluida de la participación política y que ha luchado por conservar sus espacios, prácticas, tierras y el acceso a algunos recursos naturales. Sin embargo, en el caso de Culhuacán, debido a su avanzado estado de urbanización, no hay tierras ni recursos naturales en disputa y, no obstante, sigue existiendo esta división entre unos y otros, así como una nueva serie de luchas que implican otros tipos de recursos y la apropiación de otro tipo de espacios. Esto llevó a plantear la siguiente pregunta de investigación:

*Tomando en cuenta que el pueblo urbano originario de Culhuacán actualmente no posee tierras ni recursos naturales que estén en disputa ¿A qué intereses responde la distinción entre habitantes originarios y avecindados al interior del pueblo y bajo qué mecanismos, discursos y prácticas cotidianas se instrumentaliza y construye dicha distinción por parte de cada grupo?*

Y para responderla, se planteó la siguiente hipótesis:

*La distinción entre originarios y avecindados es una construcción histórica e instrumental que se sostiene a partir de memorias colectivas y modos diferenciados de habitar y utilizar cotidianamente los espacios, la ubicación y características de las viviendas,*

---

<sup>3</sup> Este fenómeno no es privativo de los pueblos y barrios integrados a la ciudad, sino que ocurre en cualquier vecindario al cual llegan personas ajenas, quienes son vistas con desconfianza (Vergara 2004)

*creencias y prácticas religiosas, concepciones distintas de ciudadanía y la tendencia a responsabilizar al otro de problemas que atañen a todos los habitantes del pueblo.*

*Esta categorización sirve a ambos grupos como un elemento de cohesión y construcción de la identidad a partir de la comparación con el otro y que resulta central en la lucha por el acceso y control de los espacios públicos, tanto en su dimensión material (plazas y calles), como social (adscripción, representación, participación y toma de decisiones al interior del pueblo); y de recursos políticos y económicos que ofrecen las alcaldías (vías de participación ciudadana, acceso a programas sociales y presupuesto). No obstante, los espacios y recursos específicos por los que se lucha, así como los medios para hacerlo, difieren entre ambos grupos, entrando frecuentemente en tensión y contradicción, aunque en casos concretos puede darse una articulación entre ambos a partir de objetivos comunes.*

El objetivo principal era determinar los objetivos e intereses, tanto de *originarios* como de *avecindados*, que actualmente sustentan y dan vigencia a la separación de los habitantes del pueblo originario urbano de Culhuacán en estas dos esferas, así como los mecanismos de instrumentalización de dichas categorías y el papel que juegan las autoridades locales en esta relación como un tercer actor involucrado. Cabe adelantar que, como siempre, los resultados fueron sorprendentes. La pregunta central fue respondida en su totalidad, aunque no de la manera esperada, ya que se encontró que la relación entre *avecindados* y *originarios* era mucho más compleja de lo pensado e incluso que esta separación en dos esferas totalmente opuestas era más una construcción académica, al menos en el pueblo investigado.

Para alcanzar los objetivos anteriores, se utilizaron los siguientes conceptos clave, que se fueron desarrollando a lo largo del texto: pueblo originario urbano, *originarios*, *avecindados*, identidad colectiva, memoria colectiva, espacio público y ciudadanía. Es importante reconocer que hay un vacío en torno al uso de categorías relacionadas con las relaciones de poder, aunque esta dimensión no está del todo excluida de la investigación. Esto es porque aun cuando en un punto sí se contempló utilizarlas, a lo largo del proceso se hizo evidente que esto rebasaba los alcances y posibilidades de la investigación. No obstante, deja una veta abierta para seguir explorando en futuros proyectos.



Otro elemento que quedó fuera, pero vale la pena recuperar, es el lanzamiento de la convocatoria para construir el padrón de pueblos y barrios originarios y comunidades indígenas residentes de la Ciudad de México por parte de la Secretaría de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes (SEPI). Ésta fue expedida a finales de mayo de 2022 cuando el presente trabajo estaba por concluirse, por lo que ya no hubo oportunidad de incluirlo como parte del análisis. Lo que sí se puede señalar es que la construcción de la convocatoria y los requisitos que en ella se enumeran son bastante conflictivos y que se tiene conocimiento de que ha causado mucho descontento entre habitantes nativos de varios pueblos, Culhuacán incluido. Este proceso y lo que derive de él también queda como un pendiente y oportunidad para continuar explorando las dinámicas de los pueblos en la ciudad.

La investigación se divide en tres capítulos, más la introducción y conclusiones. En el primero se habla sobre la historia del término “pueblo originario” y sus diferencias con el de “pueblo originario urbano”, y se justifica el por qué puede definirse a Culhuacán como uno de éstos últimos. El segundo capítulo abre con una exposición teórica sobre la construcción de la identidad colectiva y su relación con la memoria colectiva, para luego explorar la relación entre originarios y vecindados en varios pueblos de la Ciudad de México, y finalmente centrar la mirada en el caso de Culhuacán. El último capítulo inicia una vez más desde lo teórico, pero ahora desarrollando los conceptos de ciudadanía y espacio público; después se analiza en términos generales la relación existente entre las autoridades y los habitantes de los pueblos; para finalizar una vez más en Culhuacán, enfocándose en cuatro contextos puntuales donde conjuntar todo lo que se discutió a lo largo de la investigación. Finalmente, se ofrecen algunas conclusiones y señales para próximos proyectos.

Como se puede concluir al ver las fechas en las que se realizó la investigación, ésta se dio en el marco de la crisis sanitaria mundial por COVID-19, lo cual limitó las posibilidades de trabajo de campo, además de que el número de contagios en el pueblo fue muy elevado, convirtiéndolo en uno de los focos rojos de la Ciudad de México y, en consecuencia, hubo una gran cantidad de muertos, por lo que la comunidad se encuentra en un proceso de recuperación emocional y de luto general. Debido a esto, como primera herramienta de investigación, se diseñó un cuestionario con *Google Forms*, el cual se aplicó

en línea a todos quienes quisieran participar, apoyándonos en las redes de conocidos y vecinos. De ésta se consiguieron diecisiete cuestionarios válidos, de los cuales quince fueron respondidos por nativos y el resto por avecindados. En el Anexo 1 se encuentra el diagrama de flujo del cuestionario y en el segundo capítulo se detallan algunas problemáticas encontradas a la hora de su aplicación.

Posteriormente, cuando la pandemia lo permitió, se regresó a campo a hacer recorridos y entrevistas. En total se realizaron diez entrevistas semiestructuradas, cinco grupales y cinco individuales, a un total de siete personas avecindadas y diez nativas. También se recuperó información de entrevistas realizadas en proyectos pasados, aunque ésta se usó solo de referencia. Toda esta información se procesó utilizando el programa Atlas.ti y al final de esta investigación, se incluyó la información de cada una de las personas que colaboraron con sus testimonios. También se utilizaron fuentes como leyes y documentos oficiales y bases de datos demográficos para la elaboración de mapas con el programa Qgis.

Con esta investigación se busca aportar información que ayude a entender la diversidad y heterogeneidad al interior de los pueblos originarios urbanos, así como las relaciones entre originarios y avecindados; describir cómo se construyen sus identidades y cuál es su idea de ciudadanía, para así proponer explicaciones a los problemas que se pudieran suscitar como parte de los ejercicios democráticos de participación ciudadana, promoviendo la creación de mecanismos y políticas públicas más adecuadas y acordes con esta complejidad. De igual manera, esto llenará el vacío en las investigaciones respecto a aquellos *otros* que, bien o mal, son parte integrante de los pueblos y que han sido relegados al ser considerados como invasores o como sujetos que han irrumpido negativamente en estos espacios. En este sentido, se recupera el llamado hecho por Rocío Martínez respecto a los estudios de los pueblos en Tlalpan, pero que se puede extender a los estudios de los pueblos integrados a la ciudad en general:

La mayor parte de las investigaciones que abordan el estudio de los pueblos de Tlalpan lo hacen desde la perspectiva de lo “nativo” y “originario”. Si bien estas categorías nos hablan de la diferencia y el conflicto entre los actuales habitantes de los pueblos, implícitamente se ha concedido cierta primacía a la posición de los nativos. Estos estudios analizan aspectos económicos, políticos, sociales y culturales tomando en cuenta sólo el punto de vista de los nativos y como ellos perciben a los avecindados. Por ello,

para una comprensión más amplia de la dinámica de estas localidades, resulta pertinente conocer la otra cara de la moneda, es decir, ampliar el enfoque y analizar cómo los *avecindados* construyen la idea de *nativo* (Martínez G. 2010, 28).

De este modo, se intentó no dar prioridad a la voz de *originarios* sobre *avecindados* ni viceversa, sino procurar, en la medida de lo posible, balancear ambas miradas. A pesar de esta pretensión, quedó claro que en muchos aspectos es imposible no centrarse en la mirada de los *nativos* ya que al final son ellos los que tienen un conocimiento más profundo sobre el pueblo y sus dinámicas, tanto práctico como heredado a través de la memoria colectiva. Asimismo, en las discusiones tanto académicas como políticas, son ellos y no los *avecindados* quienes figuran en el debate sobre las nuevas maneras de construir ciudadanía, la importancia de reconocer las necesidades puntuales de grupos diversos y el reconocimiento de sus derechos. De todos modos, se espera que el intento por comprender las relaciones entre ambos sectores ayude a buscar vías para tejer comunidad considerando que las circunstancias actuales los obligan a convivir en un mismo espacio a pesar de sus diferencias. En este sentido, también se recupera lo comentado por Claudia Álvarez sobre las diferencias entre *avecindados* y *originarios*: “es digna de explicarse, sobre todo en el contexto de la igualdad de los derechos de los ciudadanos en la Ciudad de México que pareciera ir en otro sentido, pues entran en conflicto la colectividad del nosotros, la comunidad y los ciudadanos, pensados como entes individuales” (Álvarez P. 2010, 14).

Por último, y en términos académicos, la relación entre habitantes *avecindados* y *originarios* ha sido tocado de manera marginal en estudios sobre pueblos *originarios*, urbanos y no urbanos, siendo pocos aquellos que se enfocan exclusivamente en analizar esta temática. Asimismo, prácticamente todos los estudios de caso recuperados hasta la fecha indican que esta relación se caracteriza fundamentalmente por la confrontación especialmente en torno al régimen de propiedad de la tierra y el acceso a servicios o recursos naturales como el agua, siendo las categorías de *originario* y *avecindado* fundamentales e instrumentalizándose a la hora de decidir si se tiene o no derecho a éstos. De este modo, se buscó problematizar ambas categorías, así como sus relaciones, con el objetivo de evadir esta dicotomía que parece dada por hecho e intentar develar toda la complejidad que implica, intentando así colaborar con propuestas que ayuden a seguir estudiando estos espacios tan particulares de la ciudad.

# Capítulo 1

## El pueblo de Culhuacán

Dividido entre las alcaldías de Iztapalapa y Coyoacán, en el centro-oriente de la Ciudad de México, se encuentra el pueblo originario urbano de Culhuacán, que es donde se ha realizado esta investigación. Este primer capítulo constituye una breve contextualización del pueblo centrada en las características que lo hacen ser un pueblo urbano originario desde nuestro punto de vista<sup>4</sup>. Esto tiene un doble objetivo: el primero es presentar el escenario donde se desarrolla este trabajo, dando cuenta de sus características únicas y realzando su complejidad; el segundo es sentar las bases para el análisis posterior de las dinámicas entre originarios y avecindados, donde dos modos de vida se confrontan y negocian cotidianamente.

Si bien será en el próximo capítulo donde se detallará lo respectivo a los habitantes originarios y avecindados, sus relaciones y la construcción de su identidad, cabe adelantar que no todos los habitantes del pueblo, sin importar si son originarios o avecindados, participan de las prácticas colectivas de la misma manera. Incluso hay quienes no lo hacen en absoluto. Del mismo modo, sería incorrecto suponer que construyen su sentido de identidad y pertenencia de manera homogénea, especialmente entre los habitantes originarios, sino que, como en todo grupo humano, prevalece la diversidad aun cuando existan elementos comunes entre los miembros de dicho grupo. No obstante, los elementos que se presentan a continuación dan un margen de acción dentro del cual se desarrollan las dinámicas cotidianas de los habitantes de Culhuacán, diferenciándolo del resto de la ciudad, por lo que resulta imprescindible tomarlos en cuenta.

El capítulo inicia explorando los conceptos de *pueblo originario*, *pueblo urbano* y *pueblo originario urbano*, para luego adentrarse en Culhuacán, subrayar sus transformaciones más importantes a lo largo de los siglos XX y XXI y la situación actual en la que se encuentra, para concluir como éste es definitivamente un pueblo originario urbano, con todo lo que esto implica.

Respecto a las diferentes denominaciones de los pueblos, es importante distinguir dos procesos que se han dado de manera paralela: el que han llevado los habitantes de dichos

---

<sup>4</sup> Para mayor profundidad, se invita a leer mi tesis de licenciatura donde expongo con mucho más detalle qué hace a Culhuacán ser pueblo, cómo se construye la identidad de sus habitantes originarios y qué implica el estar integrado a la Ciudad de México.

territorios en el marco de la defensa de éstos, y el que han llevado los y las investigadoras que han seguido el proceso de lucha. En este sentido, se empieza explicando cómo los pueblos acuñan el término de *pueblo originario* y como a continuación éste es adoptado por las instituciones de gobierno y académicas para referirse a ellos. Posteriormente, para varios investigadores comenzó a quedar claro que el concepto y sus implicaciones tenían limitaciones y de ahí que se plantearan la necesidad de construir otro concepto, el de *pueblo urbano*. Finalmente, la idea del *pueblo originario urbano* llega como una actualización del término *pueblo urbano*, el cual a su vez es una reformulación amplia y flexible del concepto, más conocido y utilizado, de *pueblo originario*. De ahí que la elección del primero para denominar a Culhuacán no sea fortuita, sino que va de la mano con el desarrollo teórico y los múltiples estudios que se han realizado en torno a estos territorios desde finales del siglo XX en el entonces Distrito Federal, hoy Ciudad de México, y en otras urbes del país.

### **Pueblos originarios**

A finales del siglo XX, los doce pueblos de la sureña delegación Milpa Alta del Distrito Federal<sup>5</sup>, comenzaron una fuerte lucha por la defensa de sus tierras comunales y su patrimonio forestal. Fue en este contexto donde nace la idea de “pueblo originario”, específicamente en 1996 durante el Primer Foro de Pueblos Originarios y Migrantes del Anáhuac, el cual se organizó tras la visita del Ejército Zapatista de Liberación Nacional a los pueblos del sur de la ciudad. En éste, los pueblos asistentes se autodenominaron como *originarios*<sup>6</sup>, con tal de emular las demandas zapatistas que recuperaban la identidad étnica y la permanencia espaciotemporal como elementos para reivindicar derechos como la protección de sus territorios y recursos naturales, así como la libre autodeterminación de los pueblos indígenas, amparados bajo el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo<sup>7</sup>. Posteriormente, el término de pueblo originario se comenzó a popularizar a partir

---

<sup>5</sup> A raíz de la promulgación de la Constitución de la Ciudad de México el 5 de febrero de 2017, el Distrito Federal se denominó oficialmente Ciudad de México y las delegaciones se convirtieron en alcaldías, manteniendo sin cambios sus delimitaciones geográficas.

<sup>6</sup> Se eligió el término “originario” debido al estigma en torno a la idea de “nativo” (Ortega O. 2010, 88) así como de “indígena”, junto con el hecho de que, si bien se reconocen como descendientes o herederos de los pueblos indígenas, no se asumen como tales (Briseño B. 2005, 364).

<sup>7</sup> El *Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*, ratificado por México en 1990, en su artículo primero especifica que éste aplica “a) a los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distinguen de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por

de 1999 con la fundación de la Casa de los Pueblos Originarios del Distrito Federal, con sede en Xochimilco, impulsada por la Secretaría de Desarrollo Social y la Dirección General de Equidad del gobierno del D.F. (Álvarez P. 2010, Ortega O. 2010, Wachter R. 2010).

El 25 de noviembre del año siguiente, en el pueblo de San Mateo Tlaltenango, Cuajimalpa, se organizó el Primer Congreso de Pueblos Originarios del Anáhuac, reforzando así el término de pueblo originario. Con la participación de 378 delegados, se acordó que se lucharía por la construcción de la autonomía de estos pueblos, la exigencia de respeto al derecho consuetudinario, los usos y costumbres y la organización sociopolítica y agraria de los pueblos, y el rechazo total a las expropiaciones realizadas en éstos (Medina H. 2007, Ortega O. 2010). De este modo, la lucha que empezó en Milpa Alta y que llevó a la revitalización del sentido de arraigo al territorio a un proceso de “reconstrucción cultural”, fortaleciendo las prácticas y tradiciones de los doce pueblos (Wachter R. 2010, 111), se proyectó al resto de pueblos afectados por el crecimiento de la Ciudad de México. Éstos comenzaron a reclamar su reconocimiento como pueblos originarios, utilizando argumentos basados en la presencia continuada en sus territorios, así como descender de grupos étnicos que existían previo a la llegada de los españoles (Medina H. 2007).

Frente a estas luchas, las autoridades del Distrito Federal, a través de la Secretaría de Desarrollo Social, comenzaron a diseñar programas dirigidos a estas comunidades, como el Programa de Apoyo a Pueblos Originarios (PAPO), lanzado en 2003. En este momento, se reconocía como pueblos originarios a aquellos asentamientos al sur de la ciudad que:

“Se autoidentifican como colectividades culturales descendientes de culturas indígenas ancestrales (...) asentados en las delegaciones de Xochimilco (14 pueblos), Milpa Alta (12 pueblos), Tláhuac (siete pueblos), Tlalpan (ocho pueblos), Magdalena Contreras (tres pueblos), Álvaro Obregón (dos pueblos) y Cuajimalpa de Morelos (cuatro pueblos), cuyo denominador común es el hecho de conservar, hasta nuestros días, diversas formas tradicionales de organización social, cultural y política, que les permiten preservar su identidad, su cultura y parte del territorio que ocuparon ancestralmente, ésta es una

---

una legislación especial. b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”. Subraya además que “La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio”.

característica de estos pueblos: la posesión común de la tierra, vía el ejido o la comunidad, lo que les permite conservar una eminente vocación rural” (Briseño B. 2005, 364 - 365).<sup>8</sup>

Asimismo, se especifica que “uno de los principales factores de identidad de los pueblos es su vínculo con la tierra y el territorio que les permite la reproducción de su cultura. En este sentido los pueblos originarios no son sólo portadores de una gran riqueza cultural, sino son “cuidadores” y poseedores de los recursos naturales” (Briseño B. 2005, 366). Con el tiempo, las autoridades e instituciones han actualizado las definiciones a partir de las que reconocen qué es un pueblo originario y cuántos de éstos existen en la Ciudad de México. La definición oficial más reciente se puede encontrar en el Artículo 58 de la Constitución de la Ciudad de México, donde se dice que:

Los pueblos y barrios son aquellos que descienden de poblaciones asentadas en el territorio actual de la Ciudad de México desde antes de la colonización y del establecimiento de las fronteras actuales y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, sistemas normativos propios, tradición histórica, territorialidad y cosmovisión, o parte de ellas.

Ésta se mantiene como la definición actual y aceptada sobre la que se parte para el desarrollo de leyes, programas y acciones gubernamentales en la Ciudad de México<sup>9</sup>. El problema que surge con ella es que muchos de los pueblos originarios actuales no existían previo a la colonización, sino que derivan de las reducciones de indios impuestas por los españoles, con un patrón de asentamiento bien definido y permanente a través del tiempo. Además, hay pueblos que se fundaron durante el Virreinato e incluso algunos que desaparecieron durante el siglo XIX por el despojo de tierras y se reconstruyeron décadas después de la Revolución Mexicana. Otro problema surge del principio de “conservación” de los elementos listados o parte de ellos, donde no quedan claros los criterios para

---

<sup>8</sup> La autora pertenecía a la entonces Dirección de Atención a Pueblos Indígenas de la Secretaría del Desarrollo Social del Distrito Federal y formó parte del PAPO.

<sup>9</sup> En el anexo 1 del *Aviso por el que se dan a conocer las Reglas de Operación del Programa de Fortalecimiento y Apoyo a Pueblos Originarios de la Ciudad de México 2019* se proponen diez características que pueden servir de indicadores para diferenciar a los pueblos originarios, donde se hacen varias precisiones al hablar de los pueblos urbanos para incluirlos. Esta propuesta es sumamente interesante, dado que no se limita a enlistar elementos que deben presentar los pueblos, sino que los describe y matiza contemplando las diferencias que presentan los pueblos rurales y los urbanos integrados a la Ciudad de México. Sin embargo, se desconoce qué tanto ha impactado esta propuesta en el quehacer de las autoridades correspondientes, además de que, en el cuerpo del documento, se retoma la definición textual de lo que es un pueblo originario presentada en la Constitución de la Ciudad de México.

determinar si los tienen y quién está a cargo de ello, cuáles o “cuánto” deben conservar de ellos para seguir considerándose pueblos. En consecuencia, actualmente existe un serio problema en torno al reconocimiento y contabilización de los pueblos originarios por parte de las autoridades de la Ciudad de México, lo que deriva en que las cifras ofrecidas por diversas instituciones no concuerden e incluso varíen entre periodos gubernamentales<sup>10</sup>.

Estos problemas con las definiciones esencialistas y rígidas no son nuevos; desde los noventa, los académicos ya se habían dado cuenta de que existen pueblos integrados a la urbe a tal grado que habían perdido varias de las características que se tomaban como fundamentales para considerarlos pueblos originarios, como el acceso a recursos naturales, las actividades agrícolas y la reivindicación de su pasado indígena. De ahí surgió la necesidad de elaborar un término más amplio que los contemple a pesar de estar totalmente urbanizados y que, a primera vista, pareciera que han desaparecido tragados por la ciudad.

### **Pueblos (originarios) urbanos**

En primer lugar, cuando se habla de *urbano* no se está haciendo referencia únicamente a que estos pueblos están ubicados al interior de la ciudad, ya que “la ciudad” y “lo urbano” no son sinónimos. La ciudad es un espacio geográfico con gran cantidad de construcciones estables que alberga una población altamente heterogénea y densa. Estos espacios se pueden clasificar en ciudades *ortogenéticas* o *heterogenéticas* (Delgado 1999, 24). En el primer caso, se hace referencia a ciudades fuertemente centralizadas, ceremoniales y burocráticas, las cuales eran comunes siglos atrás; mientras que las segundas son aquellas donde nunca se deja de atraer y producir pluralidad, con relaciones apresuradas, impersonales y mediadas por un interés u objetivo concreto y son las que abundan hoy día.

Es en estas últimas que se produce lo urbano, entendiéndolo como “un estilo de vida marcado por la proliferación de urdimbres relacionales deslocalizadas y precarias” (Delgado

---

<sup>10</sup> Se puede poner como ejemplo la discrepancia al interior de la Secretaría de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes (SEPI) que, para 2019, reconocía tanto 141 pueblos originarios como 139 pueblos y 58 barrios a partir de dos programas distintos elaborados en 2017, tal como consta en el *Aviso por el que se dan a conocer las Reglas de operación del programa de fortalecimiento y apoyo a pueblos originarios de la Ciudad de México, 2019*. En contraste, el Instituto Electoral de la Ciudad de México (IECM) en 2022 solo reconocía la existencia de 48 pueblos originarios que pueden tomar parte en la consulta para ejercer el Presupuesto Participativo, tal como aparece en el *Acuerdo del Consejo General del Instituto Electoral de la Ciudad de México por el que se modifica la Convocatoria a las Autoridades Tradicionales representativas de los 48 Pueblos Originarios para ejercer el Presupuesto Participativo*.



1999, 23)<sup>11</sup>. Es decir, la ciudad es un lugar geográfico con ciertas características morfológicas, arquitectónicas y demográficas, mientras que lo urbano es el estilo de vida comúnmente asociado a éstas. No obstante, puede haber zonas con un estilo de vida urbano sin necesariamente estar en una ciudad, además de que en la ciudad existen otros tipos de relaciones o modos de vida, aunque cotidianamente la mayoría son urbanos.

Esto es producto de la enorme cantidad de estímulos a la que están expuestos los habitantes de la ciudad sumada a la gran heterogeneidad de sujetos que hay en ella, por lo que éstos se vuelven relativamente indiferentes ante lo que los rodea. Lo anterior se traduce en una mayor libertad de acción y anonimato, a la vez que un estado de desubicación y soledad entre la multitud (Simmel 2005 [1903], Wirth 2005 [1938]). A esto hay que agregar la fugacidad y lo fortuito, es decir, a la vertiginosa velocidad con que se dan los hechos y cambios en las ciudades y, debido a la población masiva y heterogénea, cada encuentro se vuelve circunstancial, por lo que no es posible prever lo que aparecerá a la vuelta de la esquina (Hiernaux 2006). Por esto:

En los espacios urbanizados, los vínculos son preferentemente laxos y no forzosos, los intercambios aparecen en gran medida no programados, los encuentros más estratégicos pueden ser fortuitos, domina la incertidumbre sobre interacciones inminentes, las informaciones más determinantes pueden ser obtenidas por casualidad y el grueso de las relaciones sociales se produce entre desconocidos o conocidos “de vista” (Delgado 1999, 23 - 24).

Otro efecto de la velocidad con la que actualmente se suceden los cambios es que las instituciones sociales urbanas estructuran las prácticas y percepciones, pero no están estructuradas, sino que están estructurándose permanentemente, reelaborándose a partir de negociaciones ininterrumpidas entre sujetos y contextos en combinaciones que rara vez se repiten (Delgado 1999). Esto las hace cada vez más tolerantes hacia los cambios en los sistemas de valores<sup>12</sup>, dado que, en un mundo tan cambiante, las habilidades y valores

---

<sup>11</sup> También se puede proponer que existe una *ciudad física*, que es un espacio geográfico delimitado por fronteras y ciertos rasgos materiales característicos, y una *ciudad concepto*, que remite más al *cómo* se vive ese espacio por parte de sus habitantes. Esta última está permanentemente en cambio, recreación y resignificación por parte de los urbícolas y no existe una única manera de hacerlo (De Certau 2010).

<sup>12</sup> Se entiende por valores aquellas acciones o preferencias normativas que “muestran, indican, velan y desvelan la ruta seguida por la sociedad y sus diferentes sectores para construirse o reconstruirse” (Aguilar M. y Molinari S. 2010, 73).

tradicionales solo son parcialmente adecuados para el *futuro*, lo que amplía cada vez más las brechas generacionales<sup>13</sup> (Aguilar M. y Molinari S. 2010). Esto corresponde a lo propuesto por Koselleck, quien indica que “la época moderna va aumentando progresivamente la diferencia entre experiencia y expectativa<sup>14</sup>” (Koselleck 1993, 343), donde aceleración en los tiempos de producción, intercambio y consumo traen consigo una pérdida de sentido de futuro más allá del que se puede tener en este momento, a la vez que el presente se vuelve volátil y efímero, dificultando mantener una sensación de continuidad (Harvey 1992).

Según Delgado (1999, 24), lo opuesto a la vida urbana es aquella que registra una fuerte conjunción entre el espacio y las funciones sociales, es decir, una fuerte territorialización. Asimismo, la vida social está basada en fórmulas y obligaciones rutinarias, con una clara distribución de los roles y una alta previsibilidad de los acontecimientos, todo lo cual se inserta dentro de la llamada *tradición*. De este modo, lo opuesto a lo urbano no sería lo rural, sino lo tradicional. Esto nos invita a reflexionar sobre la idea del pueblo urbano, ya que, si se sigue la propuesta de Delgado, dichos territorios serían lugares de excepción dentro de la ciudad, donde el modo de vida urbano deja de operar u opera en menor grado que en otros espacios.

Más aún, Delgado (1999, 42) rechaza la posibilidad de estudiar grupos concretos urbanos puesto que este estilo de vida precisamente no permite que se generen grupos sólidos y delimitados. Esto no significa que no existan estos grupos en las ciudades o que sea imposible que se formen, sino que no manifiestan ese modo de vida, al menos no en todo momento. Frente a lo que propone el autor, se expone el siguiente caso: una familia como grupo altamente cohesionado, con roles específicos, obligaciones y replicabilidad de acontecimientos internos ciertamente no manifiesta este modo de vida urbano, pero pensándola como un sujeto colectivo podría, por ejemplo, establecer una relación *urbana* con el resto de los pasajeros de un vagón de metro o de transeúntes en una plaza pública.

---

<sup>13</sup> Este fenómeno empezó en la Europa occidental durante la Ilustración cuando el progreso técnico-industrial y los descubrimientos científicos propiciaron que fuera cada vez más difícil saber de antemano qué “futuro” le esperaba a la humanidad. A partir de este momento, el tiempo del mundo se fue acelerando y comprimiendo (Harvey 1992, Koselleck 1993).

<sup>14</sup> La expectativa se entiende como un “futuro hecho presente”, es decir, lo que en el presente se prevé o se espera que ocurra en el futuro basándose en la experiencia pasada. Esto a su vez hace que la experiencia se constituya como un “pasado hecho presente” (Koselleck 1993, 338).

El estilo de vida urbano no es un estar permanente de los sujetos, sino que depende de la situación concreta en la que se encuentre; de hecho, Delgado reiteradamente sugiere que este estilo de vida es propio de los sujetos que se encuentran en el espacio público. Así, más que un estilo de vida se propone como un *estado* de vida, donde los postulados hasta aquí presentados sobre el modo de vida urbano se manifiestan en un gradiente en el que los sujetos se ubican según su historia de vida y el contexto puntual en el que se estén desarrollando. Además, recuperando el principio fundamental de la altísima heterogeneidad que caracteriza a las ciudades, esto también da paso a una enorme diversidad de *ser* urbano y vivir la ciudad, en la que se insertarían precisamente los pueblos urbanos<sup>15</sup>.

Respecto al concepto de *pueblo urbano*, la primera mención encontrada en la bibliografía consultada está en un texto escrito por María Ana Portal en 1997, donde analiza el pueblo de San Andrés Totoltepec, localizado al sur de la Ciudad de México. En éste, va delineando una serie de elementos que caracterizan a los “pueblos”<sup>16</sup> urbanos, donde se destacan las fiestas religiosas populares y la red de relaciones sociales y de reciprocidad que se establecen en torno a lo divino al interior del pueblo, así como entre pueblos y entre el pueblo y la ciudad (Portal A. 1997). Otros elementos que se retoman son el vínculo y el arraigo a la tierra, aun cuando las actividades agrícolas ya no sean la base para la subsistencia de sus habitantes, y las relaciones de parentesco, las cuales consolidan las relaciones sociales al interior del pueblo, a diferencia de las colonias de la ciudad donde esta dimensión no es necesariamente fundamental para la organización colectiva (Portal A. 1997, 44 - 45).

Partiendo de estas reflexiones, se han ido proponiendo aspectos característicos de los pueblos urbanos que emergen de un ordenamiento del espacio y el tiempo diferente al del resto de la urbe. En términos simples, los pueblos urbanos son aquellos espacios al interior de la ciudad delimitados a partir del reconocimiento y apropiación histórica de un territorio por parte de sus habitantes y donde se dan procesos de articulación, tensión y negociación entre las lógicas tradicionales y urbanas con base en una serie de elementos que dotan de

---

<sup>15</sup> La pregunta con los pueblos urbanos sería en qué grado y en qué elementos están urbanizados, dónde y cómo se manifiesta esta urbanización y como se enlaza con la *tradicción*, ya que en ellos coexisten ambos *estados* de vida en articulación y tensión y sus pobladores transitan entre uno y otro de manera cotidiana dependiendo del contexto espacial y temporal.

<sup>16</sup> Resulta muy llamativo el uso de comillas (Portal A. 1997, 30) al hacer referencia a estos territorios, sugiriendo que precisamente, se está en un momento donde la definición de pueblo que se utiliza en el momento y la realidad que viven estos territorios no encaja del todo.

identidad a sus residentes como lo son las redes de parentesco y la pertenencia a una familia originaria, un sistema festivo cíclico mantenido por organizaciones comunitarias y el reconocimiento de una historia y memoria común (Portal A. 1997, Portal A. y Álvarez E. 2011, Portal A. 2013)<sup>17</sup>.

Todos estos elementos son *identificaciones sociales*, las cuales generan un concepto de comunidad y unidad que elaboran el sentido de pertenencia al pueblo por parte de sus habitantes, contrapuesto a la lógica urbana neoliberal generando tanto conflictos y tensiones, como nuevas formas de apropiación y resignificación de la ciudad (Portal A. 2013, 59 - 60). Dichas identificaciones dan pie a un par de procesos inseparables, empezando por aquel donde los sujetos se reconocen como similares entre sí a partir de elementos compartidos, generando una idea de *nosotros*; mientras que al mismo tiempo a quienes no forman parte de dicho grupo, los *otros*, los identifican como tales confiriéndoles ciertas cualidades. De este modo, se da un movimiento tanto desde adentro del grupo hacia afuera como en sentido inverso (Aguado y Portal A. 1991, 33). Es decir, una vez que el grupo adopta para sí y para los otros una serie de cualidades que los definen, éstas se convierten en evidencias que ordenan la experiencia y configuran los niveles o dimensiones sobre las cuales se construye la identidad del grupo y de los sujetos que lo conforman. En el siguiente capítulo se habla más a detalle de esto.

Profundizando en la primera identificación social mencionada, el espacio delimitado, se parte de que éste es fundamental, ya que los sujetos adquieren su calidad como tales a partir de su actuar dentro él debido a la comprensión de los códigos que se le han impreso y las relaciones sociales que contiene. Éste tiene un significado reconocido, individual y socialmente construido, y que está sujeto a peleas, disputas y negociaciones. Estos significados establecen lo que “debe ser/se debe hacer” y lo que “no debe ser/no se debe hacer”, modelando las prácticas de los sujetos y las relaciones de quienes están en él<sup>18</sup>, e

---

<sup>17</sup> Aun cuando no los denominan así, Duhau y Giglia (2008) refieren elementos muy similares para los casos de Santa Rosa Xochiac y Santa Fe, a los que utilizan como modelo para ejemplificar lo que llaman *espacio ancestral* (Duhau y Giglia 2008, 361). Otro buen ejemplo, aunque no use el concepto como tal, es el del pueblo de Jurica, en Querétaro, analizado por Lorena Osorio (2013).

<sup>18</sup> Esto ha llevado al dilema interminable sobre si la cultura y la sociedad están condicionadas por el ambiente o si el ambiente está condicionado por la visión cultural. En realidad, esta relación va en ambos sentidos, ya que los sujetos o colectivos domesticar el espacio, a la vez que el espacio condiciona a los sujetos respecto al proceso de domesticación. Asimismo, el orden y posibilidades de apropiación del espacio tienen necesariamente que tener en cuenta las características físicas del propio espacio, de ahí que el espacio también nos ordena a nosotros (Giglia 2012).

incluso si hay un espacio desprovisto de ocupantes, es muestra de la existencia de una serie de relaciones sociales que propician que esto ocurra<sup>19</sup> (Lefebvre 2013, Giglia 2019).

Todo esto transforma al espacio geométrico en un *lugar*, donde el uso constante refuerza esta cualidad al acumularse el tiempo vivido en él y, por tanto, su apropiación. Esto da la capacidad de leer, ordenar y transformar el lugar al mismo tiempo que condiciona al sujeto a ciertas reglas sobre lo que se puede o no hacer (Giglia 2019). A este proceso de establecer nuestra presencia consciente en cierto lugar a partir de su reconocimiento, así como del orden, reglas y maneras de actuar en función de éste, se le denomina *habitar* (Giglia 2012, 15). Esto permite tener una sensación de ubicación y congruencia con el entorno a partir de la *construcción y reproducción de la domesticidad* (Giglia 2012, 16), con lo cual se establecen prácticas casi mecánicas y rutinas cotidianas. De este modo, solo habitamos los lugares domesticados que reconocemos y en los cuales podemos ubicarnos con sentido, dotándolos de significado, uso y memorias, desde la casa a las calles, barrios o lugares diversos donde sentimos familiaridad (Giglia 2012). Por lo tanto, el lugar donde habitan los sujetos es sumamente importante, ya que es un espacio construido, significado y domesticado por y para el sujeto.

En este proceso de habitación y domesticación del espacio entra en juego la memoria. Ésta se encuentra enmarcada en espacios que sirven como referencias que permiten ordenar los recuerdos y, al mismo tiempo, estos recuerdos estructuran y marcan simbólicamente el espacio que vivimos. De esta manera, dicha memoria derivada del uso y tránsito constante por los espacios es la que posibilita que muchos de los significados trasciendan el tiempo a pesar de que lo físico cambie o desaparezca (De Certau 2010, Giglia 2019). Por otra parte, la memoria, pensándola como experiencias previas de los sujetos, contribuye a que, si éstos han estado en espacios similares, les sea más sencillo saber o inferir cómo comportarse en espacios nuevos. En este sentido, hay espacios que permiten una amplia variedad de posibilidades de apropiación (como podría ser el espacio público), mientras que hay otros muy “rígidos” que solo permiten unas pocas acciones, por ejemplo, un templo. Esta relación con el entorno es un constante proceso de interpretación, modificación y simbolización de

---

<sup>19</sup> La ausencia de sujetos en un espacio se puede interpretar como los silencios discursivos cuando se toca un tema del que no se desea hablar y los cuales también nos brindan mucha información. En el caso del espacio, habría que preguntarnos por qué no hay nadie ahí, qué ha pasado o cómo se ha construido el significado de ese espacio para que nadie se presente, a qué se debe ese *silencio*.

sus características a partir de nuestros referentes culturales, ya que los códigos que permiten entenderlo dependen del momento y contexto, por lo que tiene una dimensión temporal e histórica. Es decir, estos códigos no son inamovibles, sino que forman parte de un proceso inacabable de producción y reproducción de su valor y significado a través de aquellos “sedimentos”, resultado de la historia y memoria, que les dan profundidad y contenido (Giglia 2012, Lefebvre 2013, Giglia 2019).

En el caso de los pueblos, el territorio es este espacio delimitado convertido en lugar a partir de la habitación y domesticación que le imprime significados, memorias y reglas en permanente transformación, y que estructuran el comportamiento de los sujetos que se lo apropian, así como las relaciones que entablan entre ellos. Además de contar con las características que lo convierten en un lugar, el territorio es una porción de la superficie terrestre que está delimitada, organizada y apropiada, donde impera su uso y transformación para la obtención de recursos<sup>20</sup>, está sujeta a procesos de posesión, control y dominio, a la vez que de apego y arraigo. De igual manera, el territorio marca el área de influencia de las autoridades políticas y del control que se puede tener sobre relaciones y fenómenos, demarcando la acción cotidiana de quienes lo habitan. Por ello, en este espacio se tejen símbolos y significados que permiten la cohesión y reproducción social, a la vez que el territorio es un producto de la sociedad que se lo apropia (Haesbaert 2011, Ramírez V. y López L. 2015). La apropiación del territorio, tal como pasa en cualquier *lugar*, se va reconfigurando con el tiempo, ya que la territorialización es dinámica y se adapta a las nuevas realidades y relaciones sociales con tal de mantener vigente el sentido de arraigo. De esta manera, el territorio no debe verse simplemente como un escenario dónde se desenvuelven los sujetos o los grupos, sino que es parte de la identidad significada y donde se articulan diferentes relaciones de poder en un espacio geográfico (Portal A. 1997, Haesbaert 2011).

En el territorio de los pueblos urbanos se encuentran espacios de uso comunitario, así como aquellos para el desarrollo de la vida ritual, cuya geografía simbólica remite al pasado colonial. En algunos además pueden sobrevivir terrenos agrícolas, ejidales o forestales, mientras que en otros éstos han desaparecido tras la urbanización; sin embargo, pervive la noción de arraigo y pertenencia<sup>21</sup> (Portal A. y Álvarez E. 2011, 16 - 17), creando así una

---

<sup>20</sup> Al hablar de recursos, se hace referencia al sentido más amplio posible de la palabra, no se debe limitar a una visión de económica, sino que también abarca recursos simbólicos y políticos.

<sup>21</sup> Pertenencia en dos sentidos, por un lado, que se pertenece a la tierra a la vez que la tierra les pertenece.

división entre el *adentro* y el *afuera*, donde éste último estaría representado por la ciudad circundante. De este modo:

Gran parte de sus tierras han sido ocupadas por colonias populares y unidades habitacionales, tal parece que la urbanización tomó sus tierras y ellas se poblaron con grupos de bajos recursos económicos, y con serios problemas de equipamiento y servicios urbanos. Lo que llama la atención es que esto no subsumió su estructura, de hecho, mantienen su “identidad territorial” ya que se identifican con una traza urbana distinta a las colonias urbanas y con prácticas sociales que se han recreado a través del tiempo (Cruz R., y otros 2011, 78).

A pesar de que parte de las tierras que estos pueblos poseyeron en el pasado hayan sido expropiadas, invadidas o vendidas, persiste el reconocimiento de un *espacio originario* (Portal A. 2013, 56), en el cual entra todo aquello que fue parte del pueblo (antiguos terrenos ejidales, bosques, chinampas, etc.) pero que ya no *es* del pueblo, lo cual denota la transformación del espacio a través del tiempo y sirve como un punto de comparación entre el *antes* y el *ahora* (Portal A. 1997). Esta construcción del territorio se da por parte de los habitantes nativos, los cuales destacan su vínculo con éste al “ser de ahí”, marcando la diferencia con el resto de las colonias de la ciudad donde viven personas de procedencias distintas (Duhau y Giglia 2008).

Esto nos lleva a otra de las identificaciones sociales de los pueblos, que es la existencia de un conjunto de familias autoidentificadas como originarias<sup>22</sup>, es decir, que se asumen como que han estado presentes en el pueblo “desde el origen”, lo que suma a las redes de parentesco la dimensión de permanencia en el tiempo y el espacio. Estas familias suelen habitar ciertos espacios concretos de los pueblos, generalmente las zonas más céntricas<sup>23</sup> (Portal A. y Álvarez E. 2011, 16).

Respecto al término de “originario”, durante el trabajo en campo se encontró que muy pocas personas lo utilizan, prefiriendo la palabra “nativo”, contrario a lo que se señaló anteriormente en este capítulo respecto a algunas investigaciones que apuntan a que “nativo” se dejó de usar a causa de cierto estigma que carga dicha palabra. Del mismo modo, en investigaciones que se presentarán en el siguiente capítulo, también se notó que la palabra

---

<sup>22</sup> Estas familias son identificadas partir de una serie de apellidos concretos.

<sup>23</sup> En estas zonas céntricas es común encontrar la iglesia del pueblo, mercados, parques y plazoletas, similar a lo que ocurre en otros pueblos e incluso ciudades que mantienen en sus centros las reminiscencias del trazado urbano de la época virreinal (Duhau y Giglia 2008).

“nativo” aparecía con más frecuencia que la de “originario”, especialmente cuando uno de éstos hacía referencia a sí mismo o al grupo.

En una plática casual se preguntó a dos de los colaboradores entrevistados para esta investigación respecto a la preferencia de un término sobre otro y sus respuestas fueron sumamente interesantes. El primero, Daniel Rosas, indicó que el término “habitante originario” es mucho más formal u oficial y que solamente lo utilizan en contextos donde se tiene que tratar con autoridades o situaciones académicas, además de que es una noción relativamente reciente, haciendo alusión al proceso descrito anteriormente en este capítulo. Por su parte, Alfonso García explicó que, para él, era más cómodo usar la palabra “nativo” en tanto que hace referencia al lugar de nacimiento, mientras que “originario” tiene un tinte de “originalidad” al cual ya nadie en el pueblo puede aspirar dado que durante siglos ha habido muchísimos cambios en la población y las familias se han casado con gente externa al pueblo, y en consecuencia nadie puede asegurar un linaje que lo ligue con los verdaderos habitantes originarios prehispánicos.

En el caso de las investigaciones leídas al momento, no solo no se ofrece explicación alguna a la preferencia de usar “nativo” en vez de “originario”, sino que parece que se pasa por alto esta sutileza, aunque sería aventurado concluir que las razones por las que sucede en esos otros pueblos son las mismas que las que dieron los colaboradores antes nombrados. Sus respuestas, además de sorprendidas, nos obligan a cuestionar el uso indiscriminado de la palabra “originario” para hacer referencia a los habitantes nativos de estos pueblos e invitan a prestar más atención en qué contextos, para qué, cómo y quiénes lo utilizan, qué implica y cómo se diferencia del ser nativo, oriundo o cualquier otro término “equivalente”<sup>24</sup>. Para efectos de esta investigación se seguirá usando el término “originario” cuando se hable del concepto en abstracto, mientras que, si se hace referencia a alguien en concreto, se respetará el término que haya elegido para nombrarse.

Independientemente de cómo se nombren, a partir de estas familias se generan instituciones comunitarias que pueden tener varias funciones dependiendo del pueblo, Entre éstas destacan las mayordomías o sistemas de cargos que, hasta donde se sabe, están

---

<sup>24</sup> No se puede pasar por alto el hecho de que el término “originario” surgió en el marco de una lucha política por la reivindicación y reconocimiento de derechos, mientras que el término “nativo” está más ligado a la costumbre y el habla cotidiana. Partiendo de esto, los matices que tiene cada uno implican que no son totalmente equivalentes, aunque se sobrepongan al hacer referencia “al mismo” grupo de personas.



presentes en la totalidad de los pueblos y se encargan de reproducir un ciclo festivo centrado en un santo o santa patrona y cuya ritualidad se estructura con relación al espacio, significándolo como un territorio propio desde tiempos inmemoriales<sup>25</sup> (Duhau y Giglia 2008, 365, Portal A. y Álvarez E. 2011, 17).

La existencia de sistemas de cargos, así como los rituales y celebraciones de las que son responsables, se convirtieron en el componente central del reconocimiento de la calidad de pueblos de muchos de estos territorios tras su incorporación a la ciudad. Por ello, estas prácticas se han establecido como las tradiciones de mayor peso y su conservación y revitalización funcionan como un mecanismo de defensa frente a procesos sociales e históricos que amenazan con desdibujar a la comunidad. De ahí que estas tradiciones la hacen presente, reafirmando la diferencia con los demás y la identidad propia a partir de la producción social de sentido, y volviéndolas un dispositivo eficaz para colocarse como un sujeto colectivo concreto en medio de la multiculturalidad de la metrópoli (Duhau y Giglia 2008, Osorio F. 2013).

Frente a esto, las organizaciones comunitarias han tenido que desarrollar una amplia gama de mecanismos de respuesta frente a las presiones ejercidas por la urbanización, por lo que todo el sistema está en constante adaptación a los cambios, manteniendo a su vez prácticas tradicionales que han perdurado durante generaciones (Medina H. 2007, Portal A. y Álvarez E. 2011). Es a partir de esta constante reconfiguración y transformación a través del tiempo que dichas prácticas permanecen vigentes, permitiendo que la tradición (pasado) y el contexto (presente) se articulen y se den sentido mutuamente (Osorio F. 2013, 397). Asimismo, este pasado hecho presente forma parte de los elementos sobre los cuales se construye la noción de futuro, asumiendo que las tradiciones seguirán reproduciéndose indefinidamente.

La fiesta, como uno de los emblemas de la identidad de los pueblos y de su presencia y permanencia en la capital, es la culminación de todo el trabajo colectivo realizado por las mayordomías. En ella se incorporan elementos tanto sagrados como lúdicos, por lo que

---

<sup>25</sup> A pesar de que en el imaginario la fiesta y las tradiciones sean algo atemporal y permanente que “siempre ha estado y se ha hecho así”, en muchos casos es posible comprobar que éstas fueron iniciadas, reactivadas o reconstruidas a principios del siglo XX, especialmente tras la Revolución Mexicana, época donde hubo una gran desolación y abandono de los pueblos hasta 1920 cuando poco a poco se empezó a estabilizar y consolidar la paz del nuevo régimen (Medina H. 2007, Duhau y Giglia 2008).

satisface ambos aspectos: el religioso y el del entretenimiento; se redistribuyen los recursos recolectados, por lo que se establecen compromisos de reciprocidad entre los participantes; y se manifiestan todo tipo de expresiones emotivas que ponen de manifiesto las redes de cooperación y solidaridad, a la vez que se refrendan y articulan una serie de elementos identitarios, históricos y culturales propios de los pobladores, donde el prestigio, la pertenencia, el reconocimiento y la rendición de cuentas toman un papel preponderante (Pavón 2008, Wachter R. 2010, Portal A. y Álvarez E. 2011). Esto contribuye a reproducir socialmente la colectividad en otros ámbitos ya que “las redes sociales que se conforman en el ámbito ceremonial suelen activarse en momentos de necesidad económica, o de conflicto político, constituyéndose en un entramado de relaciones de reciprocidad que ayudan a los nativos de esos pueblos a resolver infinidad de dificultades propias de la vida cotidiana actual” (Wachter R. 2010, 110).

Estas redes sociales de reciprocidad y apoyo son indispensables debido a los requerimientos materiales y el trabajo que exige organizar las festividades, por lo que es a partir de la participación, desde la organización hasta la celebración, que se establecen fronteras simbólicas para diferenciar el *nosotros* de los *otros*. De este modo la participación en el ciclo ritual, especialmente en lo que respecta a la organización y cooperación para poder llevar a cabo las celebraciones, ya sea monetaria o en especie, es fundamental para refrendar la pertenencia al pueblo (Medina H. 2007, Portal A. y Álvarez E. 2011, Osorio F. 2013). Igualmente, la necesidad de trabajar con meses de antelación para preparar todo lo necesario, hace que el ciclo ritual se mantenga aun cuando no sea día de fiesta, por lo que el tiempo cotidiano y el ritual están compenetrados, siendo este último ordenador del primero (Osorio F. 2013).

Todos los elementos presentados dan cuenta de cómo los pueblos integrados a la metrópoli presentan una realidad *sui generis*, donde se ha buscado mantener viva su diferencia cultural durante siglos y exponen una de las facetas más emblemáticas y complejas de la diversidad cultural metropolitana. Es en esta *otredad* con el orden urbano donde radica la fuerza de los pueblos integrados a la ciudad, los cuales se han construido a sí mismos a partir del contraste con la urbe (Duhau y Giglia 2008, Osorio F. 2013, 491).

Como puede verse, para efectos académicos el concepto de *pueblo urbano* deriva y amplía la noción de *pueblo originario*, dando más herramientas para el análisis antropológico

de los pueblos integrados parcial o totalmente a las ciudades. Lo anterior no limita el reconocimiento de que conservan elementos puntuales, sino que éstos comienzan a formar parte de un marco más amplio de identificaciones sociales. Éstas, a su vez, dan forma a tres ejes fundamentales e interrelacionados que estructuran la idea de *ser pueblo* por parte de sus habitantes: el antes/ahora con la dimensión temporal, que sirve de punto de comparación entre el pasado y el presente, configurando las expectativas del futuro que se quiere construir; el adentro/afuera que contempla lo espacial, marcando las fronteras entre el territorio del pueblo y la ciudad circundante; y el nosotros/otros que, con base en los anteriores y una serie de prácticas colectivas, genera el sentimiento de identidad y pertenencia a la vez que marca distancia con el resto de habitantes de la ciudad.

Ahora bien, ¿por qué hay quienes prefieren hablar de *pueblo originario urbano* en lugar de *pueblo urbano*? Esa transición conceptual se ha dado en fechas recientes, donde uno de los primeros textos que recupera el término explica que “esta doble denominación se relaciona con la tendencia actual de considerarlos ‘originarios’ y de reconocer su existencia previa al establecimiento jurídico y administrativo de la ciudad contemporánea, pero también de reconocerlos como parte de ella, con características específicas que esta ubicación les otorga” (Portal A. 2013, 55). Este reconocimiento de lo “originario”, desde mi punto de vista, es más bien un reconocimiento a las luchas dadas desde la década de los noventa, por lo que incorporar el término de *originario* constituye un acto de reafirmación de éstas, contrario al de *pueblo urbano* que intentó distanciarse del de *pueblo originario* desde un punto de vista teórico por las limitaciones que ya se han comentado. En resumen, esta discusión sobre las tres denominaciones dada en este apartado se debe entender contextualizada en el plano abstracto de la academia, no en el cotidiano de los pueblos.

Dicho lo anterior, se ha elegido el término de *pueblo originario urbano* en vez del de *pueblo urbano*, no ya porque se considere más útil analíticamente como lo es frente a la idea de *pueblo originario*, sino porque suma dicha potencia teórica al reconocimiento de la denominación que han elegido los pueblos estudiados a partir de su enfrentamiento contra el Estado a la vez que se mantiene la dimensión de lo urbano. Cabe señalar que éste es un concepto que sigue en construcción y académicamente se siguen utilizando los tres: *originario*, *urbano* y *originario urbano*, y los últimos dos aparecen frecuentemente como sinónimos. Además, tampoco se encontró algún texto donde se discuta a profundidad las

implicaciones de utilizar el de *pueblo urbano* o el de *pueblo originario urbano*, por lo que parece que no hay una diferencia clara entre uno y otro por el momento.

### **Culhuacán, pasado y presente**

Antes de comenzar a hablar sobre Culhuacán, es prudente señalar que para la elaboración de los mapas<sup>26</sup> y la obtención de datos sociodemográficos que se presentan más adelante se utilizaron los resultados del Censo 2020<sup>27</sup> emitido por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). Éstos están presentados siguiendo los lineamientos que se apegan a la practicidad de realizar los conteos y análisis estadísticos, dividiendo el territorio en Áreas Geoestadísticas Básicas (AGEB) y éstas a su vez en manzanas. No obstante, éstas se construyen a partir del trazado de las calles, por lo que ni las primeras ni las segundas siguen estrictamente los límites político-territoriales y la información que se presenta está limitada por estas características.

Una de estas limitantes es que no es posible subdividir ciertas áreas para tener una mayor especificidad en cuanto a los conteos o las delimitaciones reales de los barrios de Culhuacán; de ahí que haya zonas que aparezcan como pertenecientes a un barrio que posiblemente no lo sea. Otra es que, debajo de cierta cantidad de habitantes por manzana, el INEGI tiene la política de no publicar los datos para proteger la privacidad de estas personas, por lo que hay algunas manzanas cuya información no está disponible parcial o totalmente<sup>28</sup>. Tampoco se puede omitir que este censo se realizó en medio de la crisis sanitaria y las restricciones de movilidad, dificultando la ya de por sí titánica tarea de realizar un censo nacional. Por último, para realizar todo el ejercicio de trazado de los mapas se partió de lo que los habitantes establecen que es el pueblo, sus barrios y colonias aledañas, dejando de lado las delimitaciones oficiales y que suelen no corresponder con lo recogido en campo. Partiendo de estas consideraciones, y a falta de la posibilidad material y técnica para realizar

---

<sup>26</sup> Se usó el programa Qgis para elaborar los mapas y procesar la información.

<sup>27</sup> En el proceso de elaboración se encontró que los datos que se pueden conseguir del Censo 2020 y los que se ofrecen en el Sistema para la Consulta de Información Censal (SCINCE) tienen algunas discrepancias. Incluso usando solamente un juego de datos, sigue habiendo variaciones y discordancias. Para esta investigación se utilizaron solo los datos del SCINCE 2020.

<sup>28</sup> De ahí que en algunos mapas puedan aparecer manzanas faltantes, las cuales no se deben interpretar como que no tienen ninguna persona que cumpla con los parámetros de análisis, sino que puede que efectivamente no haya ninguna o que sí haya, pero los datos no estén disponibles.

un censo por cuenta propia, estos son los datos más precisos con los que se pueden contar a nivel macro.

Si bien Culhuacán se puede rastrear hasta tiempos inmemoriales, su urbanización e integración a la Ciudad de México que lo convirtió en un pueblo originario urbano es un proceso propio del siglo XX. Además, fue uno de tantos pueblos que se reconstruyó y reorganizó en los años posteriores a la Revolución Mexicana. Tras ésta, en el pueblo predominaron las actividades agrícolas y amplios espacios abiertos; se mantuvo alejado física y socialmente de la Ciudad de México y con los referentes de la Revolución y la dotación de tierras muy frescos<sup>29</sup>.

Los originarios comparten la noción de que en esta época la población local estaba conformada exclusivamente por personas nativas<sup>30</sup>, lo que permitía que los habitantes se conocieran y relacionaran entre sí por medio de los lazos de parentesco y, a través de los apellidos, se podía saber el barrio al que pertenecía cada persona. Esto hacía que fuera muy evidente cuando una persona *de fuera* llegaba, ya que no era reconocida por nadie. Esta vigilancia y reconocimiento, permitía que se diera un control social generalizado y una mayor sensación de cohesión y seguridad al interior del pueblo, ya que las relaciones vecinales de esta índole sirven de reguladoras sociales al establecer normas sociales comunes, cuyo cumplimiento se vigila por los mismos vecinos en su interactuar (Osorio F. 2013). Por otro lado, la baja concentración demográfica permitía la sustentabilidad alimenticia y económica de sus habitantes a partir de las actividades en el campo, las cuales se desarrollaban principalmente en familia, aunque había épocas donde se requería la cooperación de los vecinos.

A partir de la década de 1950, se comenzaron a dar aceleradamente un conjunto de cambios radicales producto de la incorporación del pueblo a la mancha urbana. La incorporación fue consecuencia del crecimiento de la ciudad ya que, a raíz del estallido de la Segunda Guerra Mundial, el país se vio obligado a desarrollarse industrialmente debido a la

---

<sup>29</sup> El día 28 de marzo de 1923 se le dotó al pueblo de Culhuacán 700 hectáreas de tierra que pertenecieron a la hacienda de Coapa (AGA, Ex. 915, L. 2, f. 61r.; AGA, Ex. 915, L. 2, f. 72v.).

<sup>30</sup> Durante los primeros años del siglo XX Culhuacán tenía una población aproximada de 2,790 personas (Ramírez K. 2011, 264 - 265) y para 1930 apenas y había cambiado, registrándose solo 2,744 habitantes (Nolasco A. 1981, Ramírez K. 2011, Morales A., Velasco L. y García S. 2014). Respecto a que, si la totalidad de habitantes eran o no originarios, lo más probable es que no todos fueran nativos del pueblo, aunque sí conformaban una amplia mayoría.

necesidad de satisfacer la demanda de algunos productos que eran previamente importados. Frente a esta exigencia socioeconómica y considerando la calidad y disponibilidad de la infraestructura, servicios y mano de obra derivadas de las ventajas sociopolíticas e infraestructurales con las que contaba la Ciudad de México, en ésta se comenzó a concentrar la industria, trayendo consigo una serie de cambios espaciales, culturales y tecnológicos muy precipitados (Icazuriaga M. 1992). Esto llevó a que grandes contingentes de personas provenientes de otros estados de la República emigraran a la ciudad en búsqueda de oportunidades de trabajo, a la par que la calidad de vida en ésta mejoraba poco a poco, lo que detonó la explosión demográfica y la consecuente expansión física de la ciudad (Unikel 1974, Unikel 1976, Icazuriaga M. 1992, Medina H. 2007).

Frente al alza de precios de las tierras urbanizables al centro de la ciudad a mediados del siglo XX, muchas personas se vieron obligadas a recurrir a la invasión de tierras ejidales, reservas naturales y propiedades privadas en las periferias, en donde construyeron viviendas generalmente precarias (Catalano 1976, Portes y Roberts 2008). Esto afectó fuertemente a Culhuacán, debido al crecimiento acelerado de los habitantes locales y la llegada de miles de migrantes<sup>31</sup> atraídos a la zona por la disponibilidad de servicios, vías de comunicación y su cercanía a la zona industrial establecida en las faldas del Cerro de la Estrella<sup>32</sup>, lo que desató las primeras luchas y fricciones entre el *nosotros* y los *otros*.

Tanto en Culhuacán como en otros pueblos en vías de ser conurbados, la venta irregular de terrenos<sup>33</sup> comenzó a perfilarse como una opción para obtener dinero rápido y sin mucho esfuerzo frente a la poca rentabilidad de trabajar la tierra<sup>34</sup>, aprovechando el alza de los precios debido a la especulación inmobiliaria (Catalano 1976, Durand 1983). Al mismo tiempo, los empleos en la ciudad eran cada vez mejor remunerados y había una alta disponibilidad especialmente en el campo de la construcción, las compañías de luz, teléfono

---

<sup>31</sup> Culhuacán pasó de albergar a poco más de 2,700 personas en 1930, a contar con más de 42,160 habitantes en la década de los setenta, de la cual gran parte de la población era migrante y se asentó en los que eran terrenos ejidales y de conservación ecológica (Nolasco A. 1981, Ramírez K. 2011, 264 - 265, Morales A., Velasco L. y García S. 2014).

<sup>32</sup> La parte norponiente y suroriente del Cerro de la Estrella se declaró zona industrial por un decreto presidencial expedido el 22 de agosto de 1946 (Ávila C. 1946).

<sup>33</sup> La venta de terrenos ejidales solo fue legal hasta las reformas constitucionales de 1992.

<sup>34</sup> La invasión y venta de las tierras ejidales tuvo como consecuencia el paulatino abandono de las actividades agrícolas. En Culhuacán, en este proceso también contribuyeron el robo de cosechas por parte de los avecindados (además de las invasiones, éste fue uno de los primeros motivos que se ha encontrado en los testimonios por lo cual se generaron riñas con los avecindados), la escasez de agua debido al entubamiento de los ríos, la desecación de la zona chinampera y una epidemia de fiebre aftosa que acabó con el ganado.

y tranvías debido a la expansión de la ciudad. Esto detonó un círculo vicioso en el que, a mayor venta de terrenos, más avvicindados y mayor alza de los precios, haciendo más atractiva la idea de vender aún más terrenos.

En un intento de reorganizar administrativamente el pueblo y dar orden al crecimiento de la población y las construcciones, a mediados de los cincuenta las autoridades del Distrito Federal dividieron el territorio en cinco núcleos poblacionales<sup>35</sup>, y en cada uno de ellos se establecieron Zonas Urbanas Ejidales (ZUE). Éstas eran las áreas donde se ubicarían las viviendas y servicios, las cuales fueron sujetas a una nueva repartición entre los núcleos, dejando el resto como terreno ejidal de cultivo (Ramírez K. 2011). Sin embargo, para 1965 se dio la expropiación de la mayor parte de las tierras del pueblo<sup>36</sup>, lo que terminó por privar a la población del trabajo en el campo de manera generalizada y dio paso a la integración total de Culhuacán a la metrópoli.

El abandono de las actividades agrícolas estableció un primer quiebre generacional, marcando una diferencia entre quienes se dedicaron toda su vida a trabajar la tierra y quienes tuvieron que *salir* a la ciudad a vender su fuerza de trabajo. Asimismo, cada vez más jóvenes tuvieron un mayor acceso a la educación y, por tanto, a trabajos ciudadanos diversos que requerían de estudios más especializados. Debido a los roles de género, los hombres eran quienes en general salían a trabajar, ausentándose durante la mayoría del tiempo y volviéndose “invisibles” en su comunidad, ya que “la búsqueda de trabajo afuera del barrio tiene consecuencias depredadoras en las relaciones sociales y en las redes territorializadas proyectando la imagen de que, a mayor ciudad, menos barrio” (Vergara 2004, 4). Esto debilitó la trasmisión de las tradiciones, como la participación en las mayordomías y la cooperación para el desarrollo de las celebraciones, ampliando aún más las brechas generacionales.

Estos procesos tomaron una dimensión aún más dura en la década de los ochenta, empezando por la terrible crisis económica que estalló en 1982. Fue tal el golpe que muchas

---

<sup>35</sup> En Iztapalapa se crearon los núcleos de Culhuacán, Los Reyes Culhuacán, San Antonio Culhuacán y San Andrés Tomatlán; y en Coyoacán el de San Francisco Culhuacán.

<sup>36</sup> Esta expropiación abarcó casi la totalidad de los terrenos ejidales de Culhuacán que aún no eran invadidos, abarcando un total de 520.025 ha. (AGA, Ex. 272.2/30 L. 23, f. 18v.). En estos terrenos se empezó la construcción de enormes unidades habitacionales destinadas al del Sindicato de Trabajadores de la Universidad Nacional Autónoma de México (STUNAM) y para los miembros de la Confederación de Trabajadores Mexicanos (CTM).

madres se vieron en la necesidad de buscar trabajo con tal de cooperar con los gastos del hogar, dejando la crianza de sus hijos en manos de la escuela -erigiéndose como el nuevo espacio generalizado de educación- a la par de otros familiares, ya fueran tíos, primos o abuelos de los niños. Fue gracias a la intervención de estos últimos como educadores que algunos de los nacidos en estas décadas muestran un gran interés en participar, salvaguardar o recuperar las tradiciones, prácticas y relaciones que existían en el pueblo<sup>37</sup>.

Por si la crisis económica no fuera suficiente, tras el terremoto de 1985 hubo una segunda gran ola de migrantes a la zona, con la salvedad de que en su mayoría eran damnificados que provenían de colonias céntricas que quedaron devastadas, a diferencia de las migraciones de mediados del siglo XX donde los sujetos provenían de otros estados. Esto contribuyó a que el crecimiento de la población siguiera aumentando vertiginosamente y al establecimiento de colonias populares y grandes conjuntos habitacionales, lo que dejó a Culhuacán rodeado en su totalidad por áreas con una altísima densidad de población. Además, se agravaron los conflictos entre los pobladores originarios y los avecindados, siendo acusados estos últimos del aumento de la criminalidad al interior del pueblo<sup>38</sup> al provenir de colonias con mala fama, así como de llevar prácticas culturales y religiosas ajenas a las consideradas propias de Culhuacán.

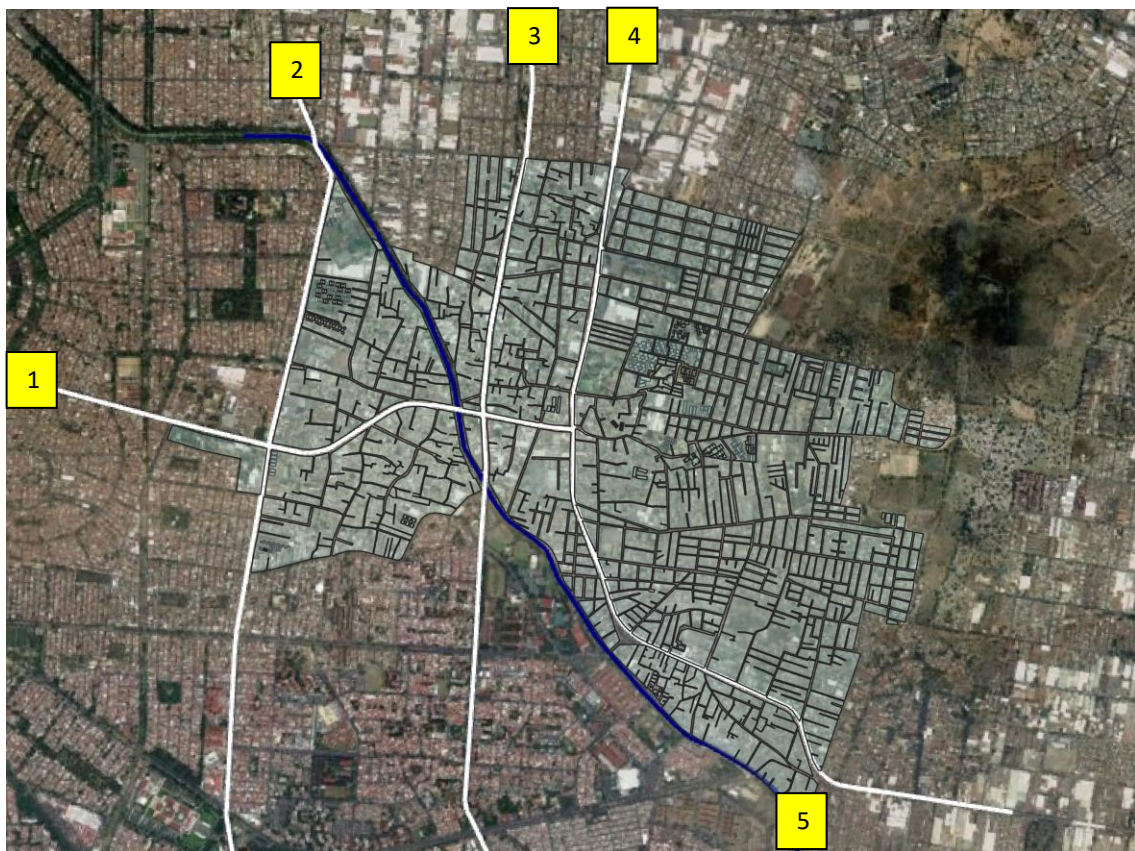
La completa integración de Culhuacán a la ciudad se puede observar en la siguiente imagen, donde se ha superpuesto el territorio del pueblo y su división en manzanas (en azul tenue) sobre una fotografía satelital de la zona:

---

<sup>37</sup> En campo se ha comprobado que prácticamente todas las personas nativas entrevistadas nacidas a partir de los ochenta y que muestran un gran interés en las tradiciones e historia del pueblo fueron criadas por sus abuelos, a la vez que han indicado que sus padres muestran poco interés e incluso algo de rechazo por éstas debido a la cantidad de esfuerzo, tiempo y recursos que se necesitan para llevarlas a cabo.

<sup>38</sup> Debido a las implicaciones de este tema, especialmente en lo que refiere al riesgo personal y de quienes pudieran proveer información al respecto, resulta inviable comprobar cuánta participación tienen los avecindados, los originarios y la población visitante en este fenómeno.





**Mapa 1: Vista satelital de Culhuacán**

*Las divisiones que se ven en el mapa corresponden a las manzanas que contempla el INEGI. Se marcaron con números las avenidas que atraviesan y fragmentan el pueblo: Taxqueña (1) Escuela Naval Militar (2), Eje 3 Oriente (3) y Tláhuac (4). En azul oscuro, siguiendo un trazado diagonal, se aprecia el cauce del Canal Nacional (5).*

*Elaboración propia. Fotografía satelital propiedad de Maxar Technologies (2022)*

Como se puede apreciar, el pueblo se encuentra totalmente urbanizado e inserto en la Ciudad de México y no queda ningún espacio sin construir exceptuando el manchón verde en el cuadrante superior derecho, que corresponde a la cima del Cerro de la Estrella, la cual es una zona ecológica protegida. También se puede apreciar cómo cuatro avenidas fragmentan el pueblo, a las cuales se suma el Canal Nacional, el cual marca la delimitación entre las alcaldías de Coyoacán (a la izquierda) e Iztapalapa (a la derecha). Esta separación entre dos alcaldías se dio en 1929 tras la creación de las delegaciones como parte de una reorganización administrativa del Distrito Federal (Ramírez K. 2011).

El pueblo abarca una extensión total aproximada de 484 hectáreas (4.82 km<sup>2</sup>), albergando una población de 108,271 habitantes<sup>39</sup> según el último censo, lo que manifiesta lo inabarcable que resulta su territorio y la imposibilidad de reconocer a todas las personas que viven en él, tanto para sus habitantes como para quienes hacemos investigación. Cabe señalar que estas delimitaciones son relativas<sup>40</sup>, ya que incluso para los mismos residentes es muy difícil trazar fronteras claras entre el pueblo y la ciudad, especialmente en la zona oriental donde las colonias y barrios se han extendido sobre el Cerro de la Estrella. De ahí que dependerá de a quién se le pregunte, será el límite señalado de las colonias con los barrios, *hasta dónde* una colonia sigue siendo parte del territorio del pueblo o incluso si forma parte o no de éste.

A pesar de la dificultad de los habitantes para delimitar geográficamente hasta dónde abarca el territorio del pueblo, les resulta muy evidente la diferencia entre una y otra respecto al “cómo se vive” en Culhuacán comparado con el resto de la ciudad. Durante las entrevistas, surgió el tema de las diferencias entre vivir en uno u otro espacio y se destacó que en el pueblo existen mayores lazos de solidaridad entre vecinos, hay un conocimiento mutuo y, claro, se llevan a cabo fiestas y celebraciones. Para esto se retoma la idea del *orden urbano* de Duhau y Giglia (2008) y la de *habitar* (Giglia 2012), para acercarnos a las maneras concretas en las que se vive en distintos espacios de la ciudad. En este sentido, los pobladores de Culhuacán, nativos y a vecindados, reconocen que, a pesar de las similitudes físicas entre uno y otro espacio, como son la existencia de calles, pavimento, servicios, casas, etc., la manera en la que estos espacios se habitan es muy distinta. Asimismo, se puede ver cómo es a través de prácticas y símbolos que se delimita el territorio del pueblo, aunque dicho límite sea borroso en algunas regiones<sup>41</sup>.

---

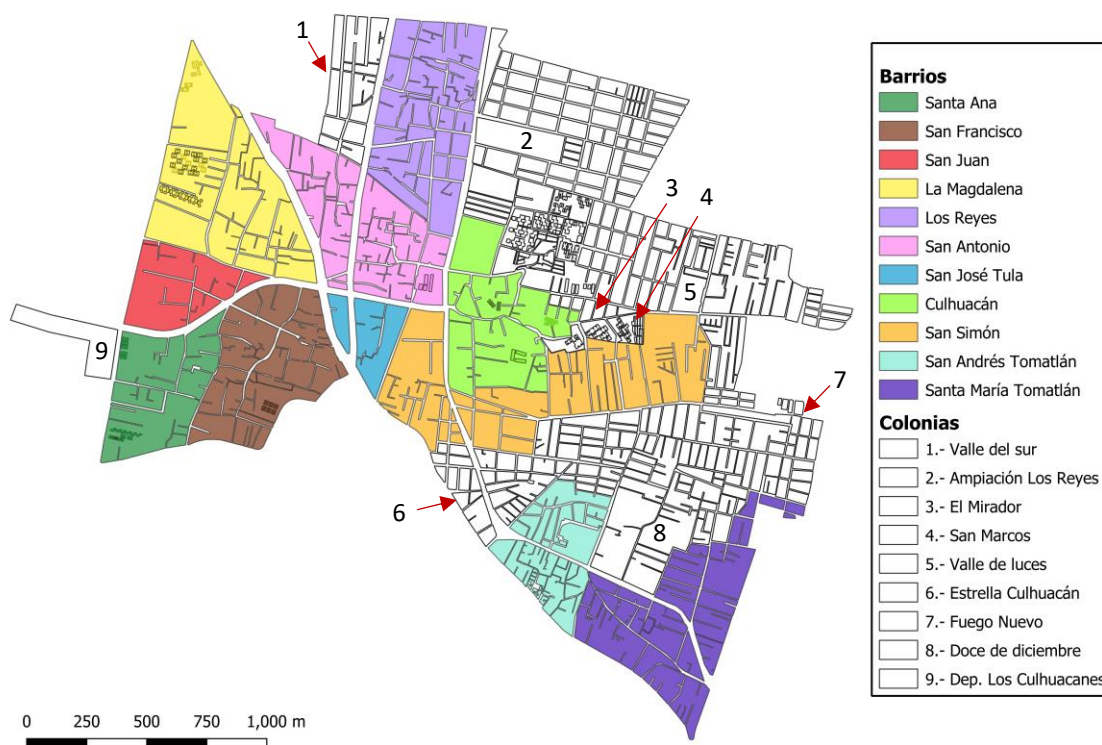
<sup>39</sup> De estas personas, 20% tiene menos de 15 años, 24% entre 15 y 29; 30% entre 30 y 49 años; y el restante 26% más de 50. Esto indica que más de la mitad de los habitantes del pueblo son mayores de 30 años, con una proporción importante de personas de la tercera edad. Es importante contemplar esto para futuras investigaciones debido a las implicaciones que tiene que una población envejezca sin que crezca la proporción de jóvenes.

<sup>40</sup> Ni en esta imagen ni en ninguno de los mapas que se presentan se incluye una zona al sur del pueblo, que pertenece al barrio de Santa María Tomatlán. Esto es porque a la fecha no se ha logrado establecer su ubicación con precisión en recorridos en campo. No obstante, en un mapa elaborado por la DEAS-INAH en colaboración con mayordomos del pueblo este espacio sí se muestra, pero no se incluyen las colonias aledañas (Sanchez C. 2019, 230). Hasta el momento éste es el único plano del pueblo que se ha ubicado donde aparece señalada esta zona.

<sup>41</sup> Se podría pensar en una especie de gradiente, donde el pueblo poco a poco se va desvaneciendo y da paso a la ciudad.

También ha resultado imposible calcular la proporción entre habitantes originarios y a vecindados en el pueblo, y los testimonios recogidos al momento son contradictorios, ya que hay quienes señalan que la mayor parte de la población sigue siendo originaria, mientras que otros afirman lo contrario. Lo que sí se ha podido observar es que esta respuesta normalmente se da en función de la proporción que se cree que hay adentro del barrio o colonia en el cual vive la persona entrevistada, lo que sugiere una distribución diferenciada de la población originaria y a vecindada, cosa que se tratará en el siguiente capítulo.

Este enorme territorio se divide internamente de la siguiente manera<sup>42</sup>:



**Mapa 2: Barrios de Culhuacán y colonias aledañas**

*Elaboración propia.*

Más allá de los colores usados en el mapa, es posible distinguir cuáles son los barrios de Culhuacán y cuáles las colonias a partir del trazado de las calles porque los primeros

<sup>42</sup> Esta puede considerarse la delimitación “básica” del pueblo, sin embargo, existen al menos otras tres maneras en las que se organizan estos once barrios, todas las cuales responden a lógicas distintas (Sanchez C. 2019, 114). La parte superior de lo que está señalado como perteneciente al barrio de San Simón y que colinda con el Canal Nacional y el barrio de Tula en realidad es parte del barrio de Culhuacán. Este error es consecuencia de las limitaciones previamente señaladas.

cuentan con callejones estrechos y sinuosos, algunos cerrados y otros no. También es en estos donde habitan la mayor parte de las familias originarias, cuyas casas son reconocibles en campo por su configuración arquitectónica, debido a que muchas de éstas fueron creciendo a lo largo de las décadas conforme iba ampliándose la familia. Esto dio como resultado zonas con amplias construcciones muy diferentes entre sí, algunas de varias plantas o con cuartos aledaños y en muchas de las cuales se puede encontrar una placa en la puerta principal que indica a qué familia pertenece. En contraste, las colonias periféricas presentan un trazado más regular, con casas más pequeñas, aunque igual de disímiles, debido a que la gran mayoría fueron autoconstruidas. También en estas zonas se encuentran grandes unidades habitacionales cerradas con edificios de departamentos, aunque al interior de los barrios también es posible encontrar edificios de este tipo a modo de islas. Otra característica de las colonias es que todas ellas están ubicadas en Iztapalapa y se diferencian de los terrenos expropiados donde se establecieron las unidades habitacionales del CTM y el STUNAM, que se encuentran en Coyoacán<sup>43</sup>, las cuales ya no se reconocen como parte del pueblo, pero sí como parte de su *espacio originario*, es decir, que formaron parte de éste.

Los once barrios de Culhuacán tienen un origen que se remonta a la época virreinal, aunque han pasado por cambios en su organización, delimitación y denominación de acuerdo con las disposiciones de las autoridades administrativas de la ciudad, así como procesos internos. Cada uno de ellos cuenta con un templo dedicado al santo o santa patrona por el cual recibe su nombre, con excepción del barrio de Culhuacán, el cual funge como centro del pueblo y cuenta con la parroquia de San Juan Evangelista y el santuario de El Señor del Calvario. El primero puede considerarse el primer santo patrón de todo el pueblo, al ser instituido como tal en el siglo XVI, aunque hoy es el Señor del Calvario el que recibe este tratamiento, ya que su imagen se apareció milagrosamente donde está su santuario actual, el cual es el núcleo simbólico y el lugar más sagrado de todo el pueblo. Las fronteras de cada barrio son trazadas cotidianamente a partir de los recorridos que hacen las imágenes y las

---

<sup>43</sup> En esta alcaldía lo único que se sigue considerando parte del pueblo además de los barrios es el deportivo de Los Culhuacanes, el cual se construyó por la donación de terrenos ejidales para el disfrute de los habitantes de esta alcaldía. Ahí es donde se recibe al pueblo de Xaltocan (un año sí, uno no) en el marco de las celebraciones de la Santísima Trinidad. Fuera de eso, se mantiene como un espacio periférico o fronterizo (Sanchez C. 2019, 84).

demanditas<sup>44</sup> para hacer la colecta, es decir, la petición de cooperaciones económicas que se destinan para organizar las fiestas patronales.

En el caso de las colonias aledañas, éstas se consolidaron principalmente por la invasión y compra de tierras ejidales donde se asentaron tanto habitantes originarios como personas de fuera, y existen conflictos en trazar hasta dónde o en qué grado pertenecen o no al pueblo<sup>45</sup>. Esto está íntimamente relacionado con la cuestión de los recorridos que hacen las imágenes, ya que éstas también recorren las colonias dado que en ellas viven originarios (y avecindados) que cooperan con las fiestas; de ahí que los límites se vuelvan borrosos. De este modo, las colonias circundantes tienen las características de una especie de “espacio de transición” entre el pueblo y la ciudad, donde no queda claro qué es lo que queda *dentro o fuera* del pueblo. Esto también depende de la historia de cada colonia, por ejemplo, en los testimonios se ha defendido de manera unánime la pertenencia de Estrella Culhuacán al pueblo, aunque al tener un pasado como terreno ejidal, no hay consenso entre si le “pertenece” al barrio de San Simón o al de San Andrés. Caso contrario es la pequeña colonia San Marcos, la cual consiste en un sector cerrado que contiene edificios de departamentos y debido a lo hermética que resulta y a su fama de ser un área peligrosa, hay quienes no la consideran parte del pueblo.

Ya que estas divisiones en barrios y colonias descansan en elementos geográficos, históricos y simbólicos que a su vez se relacionan con prácticas específicas, se puede afirmar que los barrios en sí mismos contienen las características necesarias para considerarse territorios que, su vez, forman parte y estructuran uno más amplio que sería el pueblo como tal. Sin embargo, debido a sus dimensiones, fracturas internas, la dificultad de establecer sus límites concretos y la cantidad de población, retomando la noción del *habitar*, el pueblo en su totalidad se ha vuelto una construcción territorial un tanto difusa. Esto es muy relevante partiendo de que el territorio es una de las identificaciones sociales fundamentales de los pueblos originarios urbanos, pero Culhuacán se ha urbanizado a un grado que ya nadie logra aprehender todo el espacio y el área que reconoce como propia se reduce principalmente a su barrio de origen, si no es que menos.

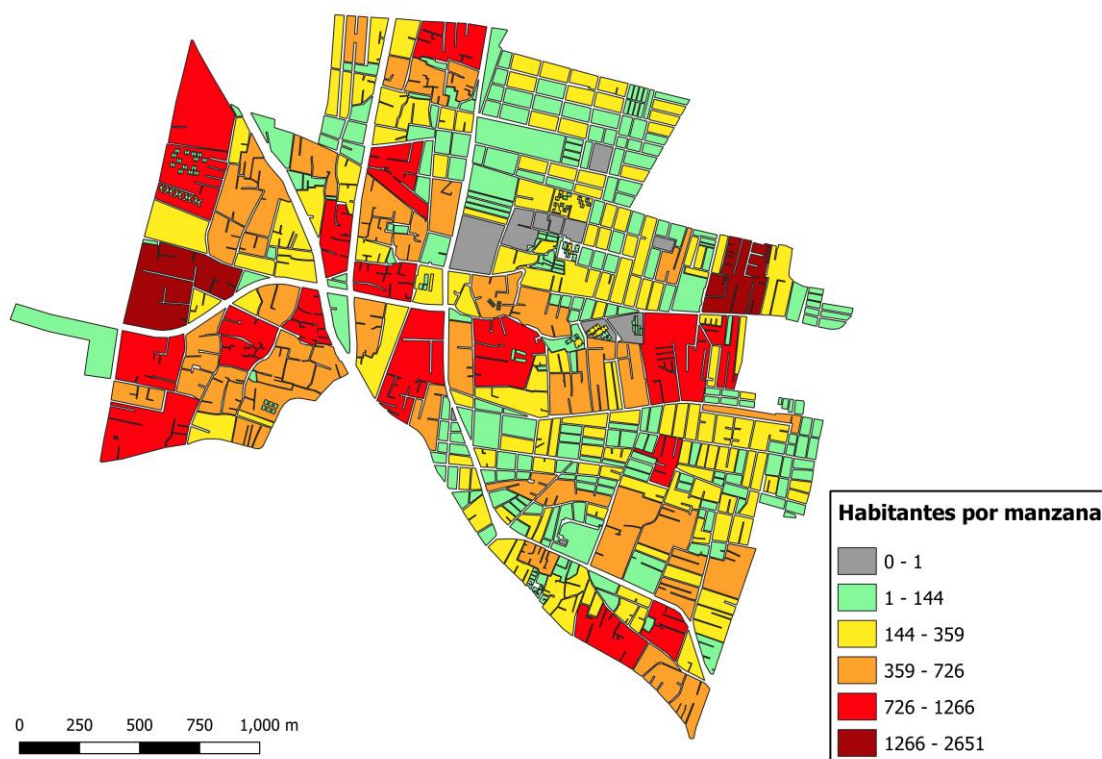
---

<sup>44</sup> Estas son pequeñas réplicas del Señor del Calvario y cada barrio cuenta con dos de ellas.

<sup>45</sup> Para efectos de las autoridades oficiales de la alcaldía Iztapalapa, ninguna de estas colonias forma parte de Culhuacán y están excluidas de cualquier política dirigida a los pueblos y barrios originarios.

De este modo, el arraigo de sus pobladores se construye cotidianamente con mucha más fuerza tomando el barrio al que pertenecen como punto de referencia, aunque esto no impide que se reconozca a Culhuacán como el territorio de origen común o un *territorio originario mítico* (Sanchez C. 2019, 116). Además, en situaciones como la celebración del Divino Salvador, a la hora de recibir a otros pueblos o visitarlos, o cuando se tiene que negociar con las autoridades de las alcaldías, la escala del barrio queda contenida en la del pueblo y éste se convierte en el nuevo marco desde donde se enuncia la pertenencia y el arraigo.

Los barrios de Culhuacán cubren un área aproximada de 289.5 hectáreas (2.89 km<sup>2</sup>) y concentran a más de la mitad de los habitantes, con 61,051 personas, y el resto reside en las colonias circundantes. Como puede verse, dichas colonias concentran poco menos de la mitad de la población y del territorio del pueblo. Esto también se ve reflejado en el siguiente mapa:



**Mapa 3: Habitantes por manzana**  
Elaboración propia.

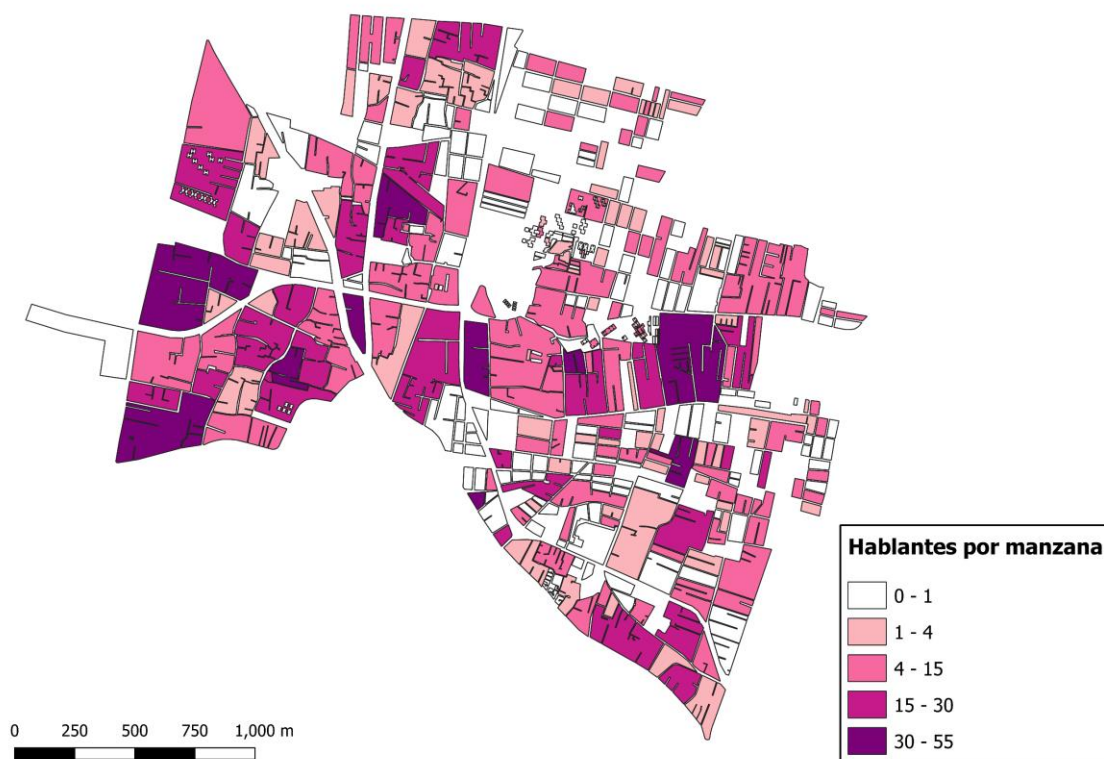
Se puede apreciar cómo las manzanas que concentran una mayor cantidad de gente corresponden en su mayoría a aquellas que están al interior de los barrios de Culhuacán<sup>46</sup>, especialmente los barrios que están del lado de Coyoacán. No obstante, en lo que respecta a la densidad poblacional, en las colonias se presenta una densidad de 24,466.3 habitantes por km<sup>2</sup>, lo que supera a los 21,124.9 habitantes por km<sup>2</sup> que hay en los barrios y los 22,461.8 habitantes por km<sup>2</sup> que se registran para todo el pueblo en su conjunto<sup>47</sup>. Esto sugiere que la distribución poblacional es más o menos homogénea y aunque haya más personas viviendo en los barrios que en las colonias, el hacinamiento es mayor en las colonias circundantes.

Culhuacán es uno de esos pueblos donde sus habitantes nativos están conscientes de que éste existía desde la época prehispánica, pero que no se identifican como indígenas ni le dan mucha importancia a su posible ascendencia como tales. Con base en lo recabado en el Censo 2020, se presenta un mapa donde se deja ver la distribución de hablantes de lenguas indígenas:

---

<sup>46</sup> No se puede perder de vista que también influye el tamaño de las manzanas ya que, a mayor extensión, más gente puede vivir en ellas.

<sup>47</sup> La densidad de población en la zona es incluso mayor que la de toda la alcaldía de Iztapalapa (17,348 h/ km<sup>2</sup>), la más poblada de toda la ciudad, y mucho mayor que la de la Ciudad de México, que asciende a 6,163 habitantes por km<sup>2</sup>.



**Mapa 4: Hablantes de lengua indígena por manzana**  
 Elaboración propia.

Comparando este mapa con los Mapas 5, 6 y 7 sobre la distribución de la población migrante que se encuentran en el capítulo que viene, se encuentra que las zonas con mayor cantidad de migrantes coinciden con las de hablantes, lo cual podría sugerir que quienes hablan lenguas indígenas provienen en general de otras partes del país. No obstante, también se encuentran similitudes con el Mapa 3, por lo que se puede afirmar que en Culhuacán hay presencia de hablantes de lenguas indígenas, aunque no queda claro si asimismo se identifican como indígenas o se trata de vecinos nativos o vecindados<sup>48</sup>.

El crecimiento demográfico a los alrededores del pueblo y la ciudad misma hizo que progresivamente fuera necesaria la construcción de grandes obras viales para satisfacer las demandas de movilidad. Entre éstas, destaca el ya mencionado Eje 3 Oriente que, debido a que es una vía rápida y que prácticamente carece de puentes peatonales, dividió al pueblo en dos, literal y simbólicamente; redujo dramáticamente la extensión de barrios como el de Tula

<sup>48</sup> Se sabe que hay vecindados indígenas, tanto porque se entrevistó a una vecindada mazahua como por lo que han referido habitantes nativos.



y alejó familias y conocidos que quedaron “del otro lado”. Actualmente, sobre esta avenida corre la línea 5 del servicio de Metrobús, lo cual sorpresivamente no acrecentó el sentido de ruptura que esta vialidad imponía en el territorio ya que, en palabras de los pobladores, la experiencia en torno al Eje 3 fue tan radical que el que esté o no el Metrobús operando no hace una diferencia significativa. Por otra parte, en 2012 se inauguró sobre la avenida Tláhuac una nueva línea del Metro, la cual contribuyó a aumentar la movilidad de las personas que vivían en la zona oriente de la Ciudad de México, incluyendo a quienes habitan Culhuacán, aunque la avenida se estrechó debido a la instalación de la vía<sup>49</sup>.

Estas nuevas formas de comunicación aumentaron la oferta educativa<sup>50</sup>, laboral, de entretenimiento y consumo “cercana”, invitando cada vez más a que los habitantes del pueblo, especialmente los jóvenes, convivan gran parte de su tiempo con gente *de fuera*. Además, la dislocación familiar desde los ochenta y el imparable aumento de gente disminuyeron la habilidad de los habitantes para ubicarse entre sí y ahora es mucho más difícil determinar si alguien vive o no en el pueblo, a diferencia de lo que pasaba a principios del siglo XX. Como se explicó anteriormente, este anonimato y desubicación es una de las características de la vida urbana, lo cual conlleva también una mayor libertad de acción al disminuir la vigilancia y regulación social por parte de los vecinos. No obstante, al interior de los pueblos siguen prevaleciendo las redes de parentesco y vecindad y, aunque ya no sea posible reconocer a todos, el grado en que esto se puede hacer es mayor que en otras zonas de la metrópoli.

Otro elemento para tomar en cuenta es la popularización de las nuevas tecnologías de comunicación y el uso masivo de las redes sociales, las cuales han abierto aún más el pueblo al *exterior*, propiciando que se integren elementos novedosos a la vida cotidiana acelerando los cambios internos. Aunque, una vez más, la velocidad de cambios al interior de los pueblos si bien se ha acelerado, no se manifiesta con tanta velocidad como en otros espacios, ya que

---

<sup>49</sup> Esta línea presentó problemas casi desde los primeros meses después de su apertura oficial, lo que la llevó a cerrar intermitentemente para intentar corregirlos, hasta el 4 de mayo de 2021 cuando hubo una falla catastrófica que hizo que se derrumbara parte del tramo elevado de la línea, causando decenas de heridos y varias muertes. Además de las pérdidas humanas, esta tragedia impactó en la capacidad de tránsito sobre la avenida Tláhuac, ya que el servicio se suspendió indefinidamente y en búsqueda de ofrecer una alternativa, el gobierno de la ciudad estableció rutas de camiones y Metrobús en la ya de por sí congestionada y reducida avenida.

<sup>50</sup> Según los datos del censo, al menos 43% de los habitantes del pueblo cuentan con estudios de licenciatura o superiores, a diferencia de lo que ocurría a principios del siglo XX cuando la mayoría de la gente no tenía estudios más allá de la primaria, como se ha recuperado en diversos testimonios.

sigue habiendo una fuerte relación con prácticas y creencias que se consideran tradicionales, las cuales se van transmitiendo a las nuevas generaciones y de lo cual se hablará más adelante en este apartado.

Regresando a las redes sociales y el uso de internet, éstas obtuvieron una importancia capital a partir del año 2020 a raíz de la brutal descotidianización en todos los niveles que ha sufrido la humanidad como consecuencia de la epidemia por la COVID-19. Con esto se hace referencia a la ruptura de los ritmos cotidianos y la imposibilidad de seguirlos reproduciendo, lo cual ha implicado un quiebre temporal drástico donde muchas de las prácticas cotidianas se han vuelto inviables, llevando a la gente a buscar nuevas maneras de intentar adaptarse a ello (Lins R. 2021, Navarrete 2021). En el caso de Culhuacán se tuvieron que detener por más de un año las al menos cuarenta y dos celebraciones reconocidas ampliamente que abarcan más de sesenta y cinco días del año (Sanchez C. 2019, 245 - 247), la mayoría de las cuales son de carácter religioso, aunque también se incluyen unas pocas cívicas, y eso sin contar los preparativos previos, las llamadas celebraciones de vísperas y las “pequeñas”<sup>51</sup> celebraciones familiares. Las autoridades de los tres niveles del gobierno mexicano impulsaron estas medidas debido a la gran cantidad de gente que atrae este tipo de eventos y por no considerarse dentro de las “actividades esenciales”<sup>52</sup>. En este contexto, la transmisión en vivo de los eventos y celebraciones pasó de ser una práctica bastante consolidada, aunque a veces criticada, a la única manera de experimentar los festejos, llevando las tradiciones del espacio geográfico al espacio virtual por completo e incluyendo situaciones que antes no se publicaban como las misas o celebraciones menores<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> Se entrecomilla lo de pequeñas, porque a pesar de ser fiestas familiares, no se quedan en el ámbito de lo doméstico y suele invitarse a toda la gente que desee tomar parte, por lo que la asistencia puede llegar a ser considerable.

<sup>52</sup> Esto nos lleva necesariamente a poner sobre la mesa desde dónde y cómo se construye la idea de las actividades que sí se consideran esenciales y cuáles no. Queda claro que aquellas que se mantuvieron son primordialmente económicas, así como las relacionadas con la respuesta frente a la epidemia desde el sector de la salud. Mientras tanto, actividades como las celebraciones en los pueblos, ligadas a la identidad, la religión, la tradición, lo lúdico y la convivencia entre personas se catalogaron como actividades no esenciales. Esto evidencia la jerarquía que impone lo que se puede o no hacer y que se enmarca en la ideología político-económica neoliberal que privilegia el individualismo, la competitividad y la productividad económica por sobre cualquier otra dimensión de la vida humana.

<sup>53</sup> En un tono más amargo, la pandemia también significó un alza dramática en la mortalidad de la zona, ya que ésta se convirtió en uno de los “focos rojos” de infección de toda la ciudad. Según los testimonios recopilados, diariamente se recibían noticias de fallecimientos imponiendo el luto en casi todo el territorio. Esto se relaciona con la situación socioeconómica de gran parte de quienes viven en el pueblo, de los cuales pocos pudieron resguardarse en casa durante tiempos prolongados o hacer *home office*, evidenciando la relación entre la pandemia y la desigualdad social y su impacto en la capacidad de las personas para enfrentarla.

Estos eventos están contenidos en lo que los habitantes de Culhuacán denominan *tradición*. Dentro de esta categoría, se incluyen aquellas prácticas y su organización que se realizan en torno a la celebración de acontecimientos y a un ciclo ritual anual, las cuales se han mantenido vigentes durante “mucho tiempo”, se recuerdan y se transmiten de generación en generación y que, aun cuando han sufrido modificaciones en el *cómo* se realizan, el trasfondo se ha conservado prácticamente inmutable, lo cual se espera se mantenga así indefinidamente. Esta definición se construyó con base en lo observado en campo, así como a partir de las entrevistas y pláticas que se han realizado, donde la *tradición* aparece siempre como un elemento en que la dimensión de la permanencia temporal es fundamental, pero que a su vez es susceptible a transformaciones de *forma* mas no de *fondo*, además de que constituye un elemento clave de lo que se espera en el futuro.

La importancia de las *tradiciones* recae en que, según lo que se ha recuperado, son la característica nodal e indispensable que permite que Culhuacán se siga considerando un pueblo, tanto para los “de afuera”, es decir *la ciudad*, las autoridades y otros pueblos, como para los de adentro. De igual modo, éstas son vistas por muchos habitantes originarios como parte fundamental de su identidad. Claro que, como se mencionó anteriormente, desde un punto de vista teórico los pueblos originarios urbanos se sostienen en más elementos que solo los rituales y celebraciones; sin embargo, las *tradiciones* aglutinan y articulan el resto de las identificaciones sociales. En otras palabras, es en las celebraciones y su organización donde se manifiestan de manera más visible y contundente el calendario ritual, las organizaciones comunitarias basadas en relaciones de parentesco y vecindad entre familias originarias, el reconocimiento de un territorio e historia compartida y la diferencia entre la ciudad y el pueblo, entre el *nosotros/adentro* y los *otros/afuera*.

Esto no solo incumbe a los originarios, sino que toda la población de Culhuacán se moviliza ya sea para participar en ellas o como detractores, siendo parte de o sufriendo el cierre de calles por las procesiones, el ruido de la pirotecnia, los bailes nocturnos, las ferias y demás actividades que irrumpen con la “cotidianidad”, aunque la cantidad de este tipo de eventos es tal que también podrían considerarse cotidianos. De esta manera, las celebraciones son la más espectacular y sobresaliente de todas las identificaciones sociales, y aunque existan otros elementos relevantes, debido a que Culhuacán tiene un pasado que se remonta

siglos antes de la llegada de los españoles, éstas son el hito básico a la hora de hablar de lo que lo hace ser *pueblo*.

Se tiene registrado un amplio abanico de celebraciones tradicionales, las cuales se reparten a lo largo de todo el año y se realizan en diferentes escalas<sup>54</sup>. Están aquellos eventos domésticos que se organizan en torno a momentos clave de la vida de los sujetos como bautizos, fiestas de XV años, bodas<sup>55</sup> y velorios y que incluyen componentes religiosos, así como cumpleaños y aniversarios. Otras tradiciones se dan alrededor de fechas nacionalmente reconocidas, tanto civiles como religiosas, como el Día de Muertos, la Independencia, Año Nuevo, Navidad, Semana Santa, el día de la Santa Cruz o el día de la Virgen de Guadalupe, por mencionar algunas. Éstas se organizan de manera paralela en cada barrio, aunque en el caso de las que tienen un componente católico, hay quienes prefieren asistir a aquellas realizadas en el santuario del Señor del Calvario.

Cada barrio cuenta con sus fiestas patronales cuya fecha está definida a partir del santoral católico. Son organizadas por gente del barrio a través de las mayordomías, pueden durar varios días y se suele invitar a miembros de otros barrios, así como a cualquier persona que quiera tomar parte del festejo. En la siguiente escala, están aquellas celebraciones que se organizan entre mayordomías que incluyen personas de varios barrios y que se dan en honor a santos y santas que no son patronas de ninguno de los once barrios, como el caso de la Virgen de la Candelaria, las peregrinaciones a la Basílica de Guadalupe o la que se hace al santuario del Señor de Chalma. Estas tres son las más antiguas e importantes después de las organizadas para el Señor del Calvario, especialmente el recorrido a Chalma.

Por último, está la devoción al Señor del Calvario, considerado el santo patrono de todo el pueblo, que es la más importante y generalizada. Su celebración, así como la administración y mantenimiento de la capilla y la imagen, corren a cargo de la mayordomía del Calvario, la cual tiene representantes de los once barrios<sup>56</sup>. Al ser una representación de Cristo, hay muchas ocasiones en las cuales se le rinde culto, pero las más destacadas son el

---

<sup>54</sup> En Sanchez (2019, 245 - 247) se puede encontrar el calendario ritual anual de Culhuacán.

<sup>55</sup> En febrero de 2022, el Grupo Cultural Culhuacán subió un video a la plataforma de YouTube que muestra cómo se lleva a cabo una boda tradicional en el pueblo, señalando las diferencias con otras ceremonias y cómo se llevan a cabo en otros pueblos. Se puede buscar bajo el título “Boda en Culhuacán” (Grupo Cultural Culhuacán 2022).

<sup>56</sup> Históricamente, para esta mayordomía los barrios se organizan en ocho. Cinco van solos (Los Reyes, San Antonio, Culhuacán, Santa María Tomatlán y San Andrés Tomatlán) y tres van en pareja (San Francisco/Santa Ana, La Magdalena/San Juan y Tula/San Simón).

Viernes Santo, la fiesta de la Santísima Trinidad y la del Divino Salvador. La fiesta de la Santísima Trinidad es la mayor celebración del pueblo en todo sentido, convocando a miles de asistentes en los ocho días que dura, y en palabras de muchos, es lo que ha mantenido a Culhuacán unido como pueblo a pesar de los constantes embates de la urbanización. Además, se debe entender la fiesta más allá de su relación con lo sagrado, contemplando que ésta también se construye como un espacio social de convivencia y disfrute.

De este modo, la participación de la gente en todas estas celebraciones es fundamental para que se mantengan vigentes y se evite su desaparición, ya que hay una gran presión desde *afuera* y los *otros* porque éstas se suspendan (Pavón 2008). Respecto a esto último, la autora antes referida señala que “mientras buena parte de los habitantes oriundos se aferran a conservar sus tradiciones y denominar a su territorio *pueblo*, los avecindados rechazan sus prácticas festivas y creencias a la vez que designan al lugar con el término ‘colonia’” (Pavón 2008, 48). Regresando un poco al objetivo de esta investigación, es este tipo de afirmaciones tajantes las que se busca problematizar y matizar ya que, al menos en el caso de Culhuacán, se ha encontrado que no todos los avecindados rechazan las tradiciones y mucho menos la calidad de pueblo que tiene Culhuacán.

En el caso de las mayordomías, éstas son la institución colectiva<sup>57</sup> que impulsa el mantenimiento de la cohesión social y las relaciones vecinales integrando miembros de diferentes edades, lo cual asegura la trasmisión de conocimientos de generación en generación, y se manifiesta con mayor fuerza durante las celebraciones. Éstas a su vez ofrecen un espacio de contraste con las relaciones urbanas, caracterizadas por su volatilidad y mediadas por un interés concreto que, tras conseguirse, da paso a la disolución de las relaciones entabladas.

Respecto a lo último, las mayordomías sí tienen un objetivo puntual, la reproducción de la tradición; sin embargo, este objetivo es permanente y, por ende, no hay un momento donde se esfumen las redes de relaciones que se construyen. De hecho, para que éstas logren su objetivo son vitales las relaciones de parentesco y compadrazgo<sup>58</sup>, por lo que tener un

---

<sup>57</sup> Otras instituciones colectivas de importancia en el pueblo son los patronatos de los panteones (de los cuales se hablará en el tercer capítulo), las comparsas de charros para el carnaval y la comisaría ejidal; sin embargo, éstas tienen una menor influencia en la vida cotidiana del pueblo en comparación con las mayordomías.

<sup>58</sup> Las relaciones de compadrazgo se establecen entre familiares o vecinos por la participación y apoyo tanto en rituales como bautizos o bodas, como en las fiestas patronales mismas (Pavón 2008). De hecho, todos los participantes simultáneos de una mayordomía se convierten en compadres.

cargo involucra a toda la red familiar del sujeto que lo toma (Pavón 2008). También se busca involucrar a tantos vecinos como sea posible con tal de distribuir los costos y el trabajo, aunque al final del día los mayordomos y sus familias son las que absorben la mayor parte de los gastos y esfuerzo. La fiesta es entonces el momento donde se explicita el trabajo realizado por las mayordomías, las redes de cooperación y solidaridad que permitieron su realización y se redistribuye lo recolectado por todos quienes apoyaron.

Los cargos son tomados de manera voluntaria, dado el esfuerzo que implican, y quienes lo toman tienen la obligación de permanecer con él hasta que alguien decida relevarlos, a menos que se “les baje”, es decir, que el barrio al que pertenecen decida que no deben continuar con el cargo, principalmente a causa de faltas graves, lo cual implica una fuerte carga de deshonra y estigma. Esto se ha convertido en un problema, ya que los habitantes de Culhuacán están insertos en las lógicas de la vida urbana, por lo que tienen que dedicar buena parte de su tiempo a trabajar o estudiar fuera del pueblo. La falta de tiempo sumada a los grandes gastos que requiere la mayordomía tiene como consecuencia que cada vez sea más difícil que alguien quiera tomar los cargos, por lo que ha habido familias que se han quedado con ellos durante años, con todo lo que ello implica. También ha generado un círculo vicioso donde las personas tienen miedo a tomar el cargo y que nadie los releve, quedándose con éste durante más tiempo del que están dispuestos. Por último, también se ha visto una disminución en las cooperaciones<sup>59</sup> mientras que la cantidad de asistentes es cada vez mayor, lo que aumenta la cantidad de dinero que los mayordomos tienen que desembolsar.

Frente a las dificultades, las mayordomías han tenido que flexibilizar algunas reglas y buscar alternativas respecto a quiénes y cómo se participa en ellas con tal de asegurar la supervivencia de las tradiciones. Entre estos cambios está que cualquier pareja de personas, aunque preferentemente que sean familia, puede tomar el cargo, siempre y cuando tenga los recursos necesarios para cumplir sus obligaciones<sup>60</sup>. Otro cambio significativo es el permitir

---

<sup>59</sup> En pláticas y entrevistas, esto se ha atribuido al encarecimiento de la vida en general, a que se ha perdido la tradición de cooperar en las nuevas generaciones y a la conversión o abandono de las creencias religiosas. Todo a raíz de los cambios tan radicales que se han vivido desde mediados del siglo XX y que mucha gente esté más en contacto con el *afuera*, tanto en persona como a través de los medios de comunicación masiva y entretenimiento, por lo cual se han adoptado sistemas de valores que se consideran “no tradicionales”.

<sup>60</sup> Anteriormente solo se le permitía ingresar a las parejas casadas, pero hoy pueden ser duplas de padres e hijos o hermanos, siempre y cuando sean de géneros distintos, ya que hombres y mujeres tienen roles concretos.

la participación de vecindados en las mayordomías, con la condición irrestricta de que se apeguen a las tradiciones del pueblo. Aunque esto se hablará con más detalle en el segundo y tercer capítulo, se puede ir adelantando que la medida no siempre ha sido bien recibida, pero a falta de originarios que quieran tomar los cargos, no se tienen más opciones.

Quienes han propuesto estos cambios son en su mayoría jóvenes que se han integrado a las mayordomías, los mismos jóvenes de los cuales muchos fueron criados por sus abuelos. Son los jóvenes, con ideas innovadoras y una mentalidad más flexible y abierta a los cambios, los que se están encargando de asegurar la continuidad de las tradiciones, adaptándolas para mantenerlas vigentes en el contexto urbano que les tocó vivir. De este modo, se ha puesto sobre la mesa la discusión sobre lo que es y no es tradicional, para lo cual se retoma la definición presentada sobre lo que es la *tradicción* para hacer énfasis en que estos cambios, muchas veces criticados desde una visión “purista”, actúan principalmente en la *forma* en que se llevan a cabo, buscando mantener el *fondo* intacto en la medida de lo posible.

Tampoco se puede negar que estos cambios en el cómo se hacen las cosas tienen un impacto en el significado de éstas, ya que muchas prácticas que pareciera que se pueden modificar sin problema, como la ruta de una peregrinación, en realidad encierran un significado profundo. De ahí que también sea necesaria la presencia de individuos que sigan trasmitiéndolos y sirvan de “freno” ante posibles transformaciones percibidas como demasiado drásticas. Aquí se puede ver cómo las brechas generacionales se han ampliado al igual que la diferencia entre la experiencia y la expectativa, ambos elementos propios de la vida urbana. Sin embargo, las mayordomías como espacio de interacción entre generaciones han impedido que estas brechas lleguen a una ruptura total e incluso que se acorten.

### **Culhuacán, pueblo originario urbano**

Como se espera que haya quedado claro, hoy día Culhuacán está tan urbanizado que, si nos ceñimos a las definiciones más antiguas de lo que era un pueblo originario, éste definitivamente no entraría en dicha clasificación. Es gracias a las reelaboraciones y complejización de estos términos que se ha dado cabida a su reconocimiento en tanto pueblo, lo que ha pasado con muchos otros similares. Así, el objetivo de este capítulo ha sido

---

Claro que siempre hay casos excepcionales que exigen una mayor flexibilidad con tal de seguir reproduciendo el sistema de cargos.

evidenciar de manera muy general cómo Culhuacán es sin duda un pueblo originario urbano desde el punto de vista analítico y académico, sin olvidar que sus habitantes lo reconocen, de entrada, como pueblo y, en caso de tener que hablar con instituciones de gobierno o investigadores, un pueblo originario.

Se ha resaltado la continua tensión entre la permanencia y el cambio, donde existe una negociación constante entre aquello que se puede adaptar y modificar y aquello que no y entre lo que se desea preservar del pasado en el presente y las posibilidades que ofrece el futuro. Hablamos desde la pérdida de los terrenos ejidales y con ellos de toda una forma de vida, hasta los esfuerzos por mantener vigentes las mayordomías y las celebraciones en contextos que presentan retos enormes. Han habido cambios dramáticos y veloces, pero persisten mecanismos para desacelerarlos y contenerlos; se ha dificultado el reconocimiento mutuo, pero no se ha llegado al anonimato por completo; las relaciones se han alejado y debilitado, pero no son efímeras y volátiles; y sigue existiendo una fuerte conjunción entre el espacio, fórmulas y obligaciones rutinarias, con alta previsibilidad de acontecimientos, que se mantiene en lucha por no desaparecer frente a la disminución de la gente que las conserva y reproduce. De este modo, se puede apreciar la tensión y articulación entre lo tradicional y el modo urbano de vida, dando cuenta de cómo ambos se presentan causando conflicto, pero también se articulan dando como resultado nuevas maneras de vivir en la ciudad y en el pueblo. No se niega ni el cambio ni “el progreso” en los pueblos, pero tampoco se deja que este arrase con lo que queda de ellos; de ahí que, respondiendo a la pregunta de qué tan urbanizados están los pueblos de la Ciudad de México, pues tanto como les permita seguir existiendo como tales.

No obstante, también hay que marcar diferencia con aquellos pueblos sureños y rurales de la Ciudad de México, reconociendo que en ellos operan lógicas muy distintas que puede que en Culhuacán hayan existido hasta mediados del siglo XX, pero que hoy día han desaparecido o se han transformado profundamente. Ejemplo de esto es que, a falta de actividades agrícolas y acceso a recursos naturales, casi todos sus pobladores tienen que *salir* a trabajar o a estudiar para aumentar las posibilidades de encontrar un empleo altamente especializado, por lo que la vida cotidiana de los sujetos se desarrolla tanto *afuera* como *adentro* del pueblo en casi la misma proporción. En este sentido, no se puede perder de vista que ninguno de los pueblos de la Ciudad de México es ni ha sido un espacio totalmente



autocontenido ni separado de la relación con la ciudad, pero ahora es mucho mayor la interdependencia e imbricación en todos los niveles de la vida cotidiana y no hay dimensión de ésta que no se haya visto trastocada por la urbanización.

Por último, esta caracterización de Culhuacán como pueblo originario urbano revela los contrastes entre los *otros* de afuera, de la ciudad, y el *nosotros* de adentro, del pueblo, las diferencias patentes y cotidianas entre ambas realidades y la negociación constante entre éstas dos maneras de construirse como habitantes de la ciudad, pero ¿qué pasa cuando esos *otros* de afuera, de la ciudad, llegan a vivir en el pueblo? Esto es lo que se tratará en el siguiente capítulo.

## Capítulo 2

### Nosotros y los otros

El presente capítulo tiene como objetivo profundizar en qué significa ser *originario* o *avecindado*, especialmente en el caso de Culhuacán. Para esto, primero se explora teóricamente qué es y cómo se construye la identidad colectiva, así como su relación con la memoria colectiva. Posteriormente, se presentan los casos de estudio enfocados a avecindados encontrados hasta el momento con tal de ir cimentando las categorías de originario y avecindado con base en lo que se vive en estos pueblos.

Partiendo de lo anterior, se presenta y analiza lo encontrado en Culhuacán respecto a qué es ser *originario* y *avecindado*, adelantando que los testimonios recabados en campo y a través de internet abrieron las puertas a una realidad bastante más compleja que el binarismo originario-avecindado sugiere a primera vista. Así, se encontró que ambas categorías se pueden desdoblar en dos acepciones, lo que nos da un total de cuatro subcategorías que remiten a modos diferenciados de vivir y estar en el pueblo. Además, dan cuenta de cómo el “ser originario o avecindado”, al menos en Culhuacán, se llega a traslapar e incluso dar la sensación de que las fronteras entre ambos se diluyen, aunque esto último en realidad no ocurre.

Para lograr esto, se realizaron tanto entrevistas personales como un cuestionario por internet utilizando *Google Forms* debido a las restricciones existentes en el marco de la pandemia por COVID-19<sup>61</sup>. A principios de diciembre del 2021 se lanzó la encuesta, en la cual participaron veinte personas, dos para la encuesta piloto cuyos datos no se contemplaron para el análisis debido a que las preguntas no eran claras; y de las dieciocho restantes se eliminó una dado que la persona que respondió no vivía en Culhuacán. De las diecisiete encuestas válidas, dos fueron contestadas por avecindados y el resto por nativos, y de estas encuestas fue que se pudieron establecer los contactos para realizar algunas de las entrevistas.

Cabe señalar que los cuestionarios presentaron ciertas limitaciones y problemas que deben contemplarse. En primer lugar, se encontró que algunas personas proporcionaban respuestas que no coincidían con lo preguntado o que sus respuestas no eran claras. Otro problema detectado es que algunas de las encuestas recabadas presentaban respuestas

---

<sup>61</sup> En el Anexo 1 se puede encontrar el diagrama de flujo de este cuestionario.

contradictorias o incoherentes entre sí, afirmando cosas que posteriormente se rechazaban. De haberse hecho de manera presencial, se podría haber profundizado en las preguntas o pedir más detalle para clarificar las respuestas o, en caso de que la persona no hubiera entendido la pregunta, reformularla o explicarla con más detalle. Otra situación que se presentó con las encuestas es que en algunas de las respuestas abiertas hubo quienes se expresaron de manera mucho más radical de lo que cualquiera de las personas entrevistadas presencialmente lo hizo. Frente a esto, el supuesto es que el anonimato de la encuesta dio pie a que las personas se sintieran una mayor confianza para responder como lo hicieron, contrario a las entrevistas presenciales donde hay un diálogo cara a cara que está siendo grabado. No obstante, los resultados fueron muy provechosos e interesantes y proporcionaron información valiosa para analizar en este capítulo. De este modo, aún con sus limitantes, estos formularios digitales fueron de gran utilidad, especialmente tomando en cuenta la emergencia sanitaria, aunque, como cualquier tipo de fuente de información, hay que tener presentes sus problemáticas.

En el caso de las entrevistas, se realizaron diez de éstas a un total de dieciocho personas, siendo que en la mayoría participó más de una persona. Todas fueron grabadas con consentimiento de las personas que colaboraron y, en algunos casos, estas personas pidieron que ciertos fragmentos se mantuvieran en el anonimato debido a que se manejó información sensible. Del mismo modo, se decidió mantener como anónimos algunos fragmentos que, aun cuando la persona entrevistada no lo solicitara, a criterio personal se determinó que podrían causar problemas a quienes dieron su testimonio. Asimismo, se recuperaron algunos fragmentos de entrevistas realizadas en años anteriores, ya que también ofrecen relatos relevantes para la presente investigación.

Por último, se incluyen más mapas realizados con datos del INEGI con todas las limitantes señaladas en el capítulo pasado.

## **Identidad y memoria**

La identidad se puede entender como la idea que tenemos de nosotros mismos y quiénes son los otros o, en otras palabras, es “la representación que tenemos de nosotros mismos en relación con los demás” (Giménez 2009, 11). En este sentido, parte de una comparación de lo que son los demás frente a lo que el individuo es o cree ser, por lo que es un proceso

subjetivo y autorreflexivo desde el cual los sujetos se diferencian del resto a partir de la autoasignación de atributos y el reconocimiento de éstos por los otros. Es en este proceso donde también se llegan a encontrar tanto diferencias como semejanzas con otras personas, especialmente en torno a prácticas, significados, ideas o valores, a partir de los cuales se establece la pertenencia social a diferentes categorías o grupos y una identidad social o colectiva<sup>62</sup> (Giménez 2009). Estos atributos autoasignados, así como la idea de pertenencia a ciertas categorías son lo que Hall denomina *narrativización del yo* (Hall 2003, 18), es decir, la identidad es un discurso que construimos y enunciamos sobre nosotros mismos. En tanto discurso, éste está directamente ligado al contexto desde el cual se enuncia, para quién y por qué, donde resalta siempre la remarcación de las diferencias con los *otros*. De este modo, la identidad se mantiene en una reelaboración permanente que responde a la situación concreta en la que se encuentre el individuo o colectivo, adaptándose según las circunstancias y permitiendo establecer una continuidad temporal (Hall 2003).

Es a través de las relaciones sociales que la identidad colectiva agrupa experiencias e ideas significativas en torno a ciertos elementos. En primera instancia, está la semejanza o identificación entre un *nosotros*, la cual parte del reconocimiento de un origen común o unas características compartidas, así como la solidaridad y la lealtad establecidas a partir de ellas. En segundo lugar, está la separación o distinción frente al *otro* que puede incluir el conflicto como elemento que aumente el contraste, ya que es necesario establecer diferencias para trazar límites simbólicos. De este modo, *los otros* y la diferencia son fundamentales en la construcción de la identidad, donde esos *otros* son lo que *nosotros* no somos, ya sea porque algo nos falta o lo rechazamos, dando paso a la posibilidad de excluir y jerarquizar a partir de estos juicios de valor. Por último, está la conservación y reproducción que aseguran una permanencia en el tiempo de dicha identidad (Aguado y Portal A. 1991, Hall 2003).

De este modo, la identidad colectiva como analogía a la identidad individual, parte de una definición común y compartida del grupo (análogo al “yo soy”), la cual da paso a valores y modelos a seguir a partir de rituales y prácticas (análogo al “yo soy y, por tanto, hago esto”). Todo esto debe perdurar en el tiempo, generando una historia y memoria compartidas que

---

<sup>62</sup> Cabe señalar que esta idea de “identidad colectiva” debe tomarse como una metáfora ya que “la identidad se aplica en sentido propio a los sujetos individuales dotados de conciencia y psicología propias, pero sólo por analogía a las identidades colectivas, como son las que atribuimos a los grupos y a las colectividades que por definición carecen de conciencia y psicología propias” (Giménez 2009, 11).

dan cuenta de la permanencia temporal del colectivo (análogo a la biografía) (Giménez 2009, 17). Así, la identidad colectiva se puede definir como “la percepción colectiva de un ‘nosotros’ relativamente homogéneo y estabilizado en el tiempo (*in-group*), por oposición a ‘los otros’ (*out-group*), en función del reconocimiento de valores, proyectos y orientaciones comunes, así como de una memoria colectiva supuestamente compartida”<sup>63</sup> (Giménez 2009b, 54). Esto persiste en el tiempo gracias a que los sujetos que conforman el colectivo a través de una red de relaciones establecen, refuerzan y reproducen dichos elementos distintivos reconocidos desde el interior, así como desde el exterior de dicho grupo, que permiten afirmar y acentuar la diferencia.

Una vez que estos elementos distintivos, también llamados identificaciones sociales, son apropiados colectivamente, se convierten en *evidencias sociales* (Portal A. 2003, 46) que se dan por ciertas<sup>64</sup> y, por tanto, parte de la ideología y la cultura del grupo (Portal A. 2003, Giménez 2009, Giménez 2009b). Como se trató en el capítulo pasado, entre las evidencias que utilizan los habitantes de los pueblos originarios urbanos para sustentar su identidad se encuentran el reconocimiento y arraigo a un territorio, las redes de parentesco, especialmente las dadas entre familias originarias, un sistema festivo cíclico mantenido por organizaciones comunitarias y el reconocimiento de un pasado compartido.

Dichas evidencias se recrean y reproducen socialmente a la vez que guían la acción de los sujetos o grupo que las comparte. Ahora bien, las primeras evidencias y sobre las cuales se construye el resto son el tiempo y el espacio, en su dimensión física y su dimensión significativa, dada por cada grupo a través de las prácticas que se desarrolla en ambas y que modelan la vida cotidiana<sup>65</sup> (Aguado y Portal A. 1991). Al mismo tiempo, es en la vida cotidiana donde “se desarrolla y se (re)crea, por el proceso de socialización y la interacción social, las formas de pertenencia que los grupos construyen” (Osorio F. 2013, 93), ya que es

---

<sup>63</sup>A este proceso se le denomina identificación, entendiéndola como “La acción de dos procesos inseparables: por un lado, el proceso por el cual un grupo o una persona se reconoce como idéntico (similar, semejante) a otro. Este movimiento de significación va de ‘adentro’ hacia ‘afuera’. Por otro lado, se da un proceso por el cual otro u otros identifican a un grupo o sujeto, confiriéndole determinada cualidad. Este movimiento de significados va de ‘afuera’ hacia ‘dentro’ y se constituye como parte de la propia identificación del grupo en razón de la capacidad de interpelación que tengan ‘adentro’ los significados gestados ‘afuera’” (Aguado y Portal A. 1991, 33).

<sup>64</sup>No hay que pensar estas evidencias como verdades absolutas, sino como verdades construidas por un grupo y que le son “evidentes”.

<sup>65</sup>En este sentido, la manera en que el grupo organiza y consume su tiempo y espacio está cruzada por la capacidad de los grupos hegemónicos para controlar dichos espacios y tiempos, por lo que pueden darse conflictos entre grupos por el control de éstos (Portal A. 2003).

a través de la socialización cotidiana, incluyendo la que se da en el espacio público, que se transmite el acervo sociocultural que los sujetos van interiorizando y que da cohesión a su colectividad. De esta manera, la socialización y la identidad se retroalimentan, siendo que, a mayor socialización y redes más sólidas, la identidad y arraigo se fortalecen, lo cual contribuye a una mayor socialización (Osorio F. 2013).

Como se mencionó en el capítulo anterior y retomando la dimensión espacial como una de las primeras evidencias en torno a la cual se construye la identidad colectiva, el territorio como espacio habitado cuenta con una carga simbólica asignada por el grupo social, así como una serie de prácticas que se llevan a cabo en él. Sin embargo, en el caso de los barrios y pueblos de la Ciudad de México, “la vida social que antes se desarrollaba en el espacio público entra a la casa, supliendo la carencia de espacios seguros y agradables en donde desarrollar las diversas formas de interacción social” (Portal A. 2004, 25) y, por tanto, reproducir la identidad colectiva. No obstante, sigue existiendo un fuerte sentido de pertenencia socioterritorial, entendiendo ésta como “el status de pertenencia a una colectividad caracterizada prevalentemente en sentido territorial, es decir, en el sentido de que la dimensión territorial caracteriza de modo relevante la estructura misma de la colectividad y de los roles asumidos por los actores” (Giménez 1999, 35).

Dicho sentido de pertenencia es uno de los elementos clave que componen la identidad colectiva de los habitantes de los pueblos urbanos y no urbanos, en tanto es a través de la práctica, apropiación y construcción del espacio de maneras diversas entre los diferentes grupos sociales, géneros y rangos de edad que se crean fronteras reales y simbólicas que delimitan el *adentro* y el *afuera*, al menos para las personas que pertenecen a los pueblos y se consolida el arraigo al territorio. Estas fronteras se establecen gracias a elementos materiales, que son visibles para todos, pero que no todos pueden significar ya que se requiere del conocimiento de la historia y memoria del pueblo; y elementos simbólicos que son heredados a través de la socialización y permiten la diferenciación del espacio al que pertenecen frente a otros lugares (Osorio F. 2013). Respecto a estos últimos, se sabe a través de investigaciones empíricas que las más relevantes en la elaboración de la pertenencia socioterritorial están “la relativa homogeneidad de valores y costumbres locales; la intensidad de los vínculos familiares, amicales y asociativos; y, finalmente, el grado de integración y solidaridad de la colectividad de referencia” (Giménez 1999, 37).

Ahora bien, para lograr construir una identidad colectiva es necesario crear una comunidad que comparta elementos como la lengua, los saberes, habilidades, creencias y comportamientos y, para que ésta se genere, es indispensable que dichos elementos se transmitan. Esta transmisión de saberes que portan a su vez valores y significados depende de la memoria como conexión indisoluble entre lo individual y lo social y como capital de recuerdos y olvidos que se pasan de generación en generación. Asimismo, la identidad está ligada a la memoria en tanto que un elemento importante en su construcción es el reconocimiento de raíces u orígenes comunes, además de que permite establecer ese sentimiento de continuidad temporal del que se habló anteriormente. Sin embargo, aun cuando la identidad requiere invocar elementos del pasado histórico con el cual mantienen una correspondencia, es un proceso del presente que tiene que ver con el uso que se le da a la historia, lengua, cultura y demás recursos para construir una manera de representarse. Del mismo modo, esta memoria se construye a partir de la selección y reconstrucción del pasado, la cual se realiza desde el tiempo presente y sus necesidades e inclusive en función de la ideación del futuro (Candau 2001, Hall 2003, Giménez 2009, Ricaurte Q. 2014).

Esto nos lleva a la cuestión de la memoria colectiva como parte de la dimensión temporal de la identidad, tanto como una de sus evidencias (mencionado también en el capítulo pasado), como mecanismo de transmisión y reproducción de ésta. De este modo, la memoria colectiva “es el conjunto de las representaciones producidas por los miembros de un grupo a propósito de una memoria supuestamente compartida por todos los miembros de este grupo. La memoria colectiva es ciertamente la memoria de un grupo, pero bajo la condición de añadir que es una memoria articulada entre los miembros del grupo” (Giménez 2009, 21).

Igual que con el caso de la identidad colectiva, la memoria colectiva se debe entender como una representación, una manera de nombrar una serie de elementos comunes a un grupo que, supuestamente, comparten en la misma medida y calidad todos sus integrantes<sup>66</sup>. Sin embargo, esto no es totalmente cierto en tanto que no existen dos personas idénticas entre sí

---

<sup>66</sup> La memoria individual se caracteriza por pertenecer a un sujeto, siendo la que agrupa recuerdos desde el punto de vista de éste más lo que los demás le han contado sobre sí mismo; mientras que la colectiva se encargará de recordar ciertos acontecimientos de los cuales tal vez el sujeto no fue partícipe, pero que, a través de nociones o símbolos de conocimiento popular, puede imaginarlos y con ellos reconstruir y enmarcar sus recuerdos en procesos mucho más grandes y de carácter colectivo (Halbwachs 2011).

o que tengan las mismas memorias (Candau 2001, 22-24). Esto no significa que no exista un sentido de unidad y pertenencia en torno a una serie de elementos compartidos como valores, prácticas y significados que se transmiten a través de diversos mecanismos pero que siempre apelan a la memoria como posibilidad de hacer presente el pasado. En tanto el grupo está conformado por individuos, todos pueden enunciar que comparten la misma identidad y memoria, pero cada uno tendrá una idea propia de qué contiene cada una de esas categorías. Estas categorías son, por tanto, una matriz en la que se insertan los sujetos de desde diversos ángulos y en distintas posiciones, pero que finalmente les contiene en mayor o menor medida y a la cual todos los miembros reconocen pertenecer<sup>67</sup>.

Esta memoria colectiva corresponde a una historia viva, la cual se perpetúa o renueva a través del tiempo, por lo que en todo presente es posible encontrar rastros de aquel pasado. Esta historia viva depende del grupo, ya que solo se recuerda aquello que éste considere relevante, y es en gran medida una reconstrucción realizada con datos tomados del presente y mezclada con otras reconstrucciones de épocas anteriores, lo que nos da una serie de recuerdos que en realidad son más una serie de representaciones basadas en testimonios y razonamientos. De igual manera, entre más pequeño sea el conjunto de individuos, más sólida coherente y profunda se vuelve esta memoria, ya que los sujetos actúan y contribuyen a modificar al conjunto de una manera más directa además de que se vuelve más sencillo “imponerla” a la gran mayoría de los miembros de un grupo (Candau 2001, Halbwachs 2011). Esto es lo que Candau llama “memoria fuerte” o “memoria organizadora” “en el sentido de que es una dimensión importante de la estructuración de un grupo y, por ejemplo, de la representación que éste va a hacerse de su propia identidad”<sup>68</sup> (Candau 2001, 40).

Es a través de la memoria que una comunidad comparte la capacidad de construir sentido e identidad, ya que para que se instituyan códigos y categorías que le permitan al sujeto aprehender su entorno bajo el sistema de organización, conservación, transmisión y creación de información que sigue su comunidad, las experiencias colectivas deben ser percibidas, clasificadas y registradas a través de múltiples lenguajes convirtiéndose

---

<sup>67</sup> A manera de analogía, un grupo de personas puede estar en una habitación y coincidir en que están dentro de ésta, pero nadie la verá ni experimentará lo que ocurre dentro de ella de la misma manera porque todos están ubicados de manera distinta.

<sup>68</sup> Estas memorias son características de sociedades con un fuerte conocimiento recíproco de sus miembros (Candau 2001, 40).



eventualmente en un elemento de la memoria. Ésta genera la percepción de una existencia ininterrumpida de la colectividad y, por ende, es el sustrato de la comunicación y la identidad (Ricaurte Q. 2014). En consecuencia:

La memoria colectiva no es solamente un conjunto de eventos significativos que se acumulan en los recuerdos grupales. Representa más bien un marco de referencia conformado por símbolos, que tamiza las prácticas vigentes y se constituye en referente de identidad. Es decir, se genera una distancia entre el hecho y la significación que éste guarda en la construcción del ser social (Aguado y Portal A. 1991, 38).

Estas evidencias dependen de una “autoridad cultural” (Aguado y Portal A. 1991, 36) o la existencia de productores de la memoria autorizados para trasmitirla y su acción pedagógica, es decir, una autoridad que se encarga de transmitir las evidencias a otros sujetos quienes, a su vez, serán luego depositarios de esa memoria legítima, asegurando la reproducción de memorias fuertes (Aguado y Portal A. 1991, Candau 2001). Al transmitir-recibir una memoria se hereda una manera de estar y de ser en el mundo, ya que “la memoria no solo reconstruye el pasado, proporciona elementos para consolidar la unidad y la permanencia, sino que además, se proyecta hacia adelante en el tiempo y reorganiza la experiencia del presente y del futuro” (Ricaurte Q. 2014, 43) y en esta transmisión interviene el contexto en que se produce, circula y es recibida, quién la enuncia, desde dónde, para qué, cuándo y cómo y el receptor quien interpreta y transforma la información recibida a partir de su propio contexto. Por tanto, esta memoria no se queda estática, sino que evoluciona por los nuevos recuerdos que se van acumulando, así como por el cambio de perspectiva de los sujetos que la mantienen, por lo cual lo recordado puede tomar nuevos significados (Halbwachs 2011, Ricaurte Q. 2014). Todo esto es central en la reproducción y vigencia de la memoria, en tanto una memoria que no se transforma y adapta al presente es una memoria que se vuelve inútil y tiende a olvidarse; de ahí que todo pasado “congelado” tiende a perder sentido en el presente.

Lo anterior permite que el marco donde se inserta la identidad de los grupos se recrea y reactive de manera incesante a través de un proceso de comunicación entre generaciones por medio de mitos, historia oral o la llamada *tradición*, pensando esta última como una institución social anclada en el espacio y tiempo de la comunidad y, éste a su vez con la gestualidad festiva y ritual (Aguado y Portal A. 1991, Giménez 2009, 2009b). Ésta consolida

su trascendencia generacional a partir de la interacción en los entornos cercanos como la familia y la comunidad, reforzando la memoria con la que las nuevas generaciones se remontan a pasados remotos y los hilan con su propia vivencia (Osorio F. 2013). En este sentido, la *tradicción* es un mecanismo de transmisión tanto protomemorialista (actitudes, prácticas, gestos) como memorialista (ideas, conceptos, valores) (Candau 2001, 118) que debe estar acorde al presente ya que la actualización de ésta posibilita que la gente la interiorice y signifique al integrarla a una historia común (Osorio F. 2013). Así, “el acto de memoria que se manifiesta en el recurso a la tradición consiste por lo tanto en exhibir, inventándolo si es necesario, un pedazo de pasado tallado a la medida del presente, de tal suerte que pueda ser una pieza del juego identitario” (Candau 2001, 119). De este modo, se entiende por qué la tradición que se manifiesta a través de las celebraciones del ciclo ritual de los pueblos originarios urbanos es fundamental en la construcción de su identidad, ya que ésta articula el resto de las identificaciones sociales y las visibiliza a la vez que es un mecanismo de transmisión de la memoria colectiva.

Cabe señalar que en todo grupo humano se generan distintas “comunidades de recuerdo” (Ricaurte Q. 2014, 39), por lo que hay memorias que convergen, divergen, se superponen o se contradicen y cada una responde a ciertos intereses, ideologías, valores y, como en todo juego de poder, algunas pueden volverse hegemónicas para luego ser sustituidas, ya que la memoria puede ser objeto de lucha por la apropiación del pasado. Esto es especialmente visible cuando individuos externos al grupo ponen en duda retóricas fundadas sobre la hipótesis de la existencia de acontecimientos que se toman como verdaderos por los integrantes del grupo, lo que pone en peligro su cohesión interna. Frente a esto y tomando en cuenta la relación tan profunda entre memoria e identidad, estas últimas pueden ser usadas o instrumentalizadas en situaciones concretas como un recurso dentro de una estrategia cultural por la conservación y sobrevivencia del grupo, cambiando la jerarquía de lo que se muestra frente a *los otros* dependiendo de las necesidades del momento<sup>69</sup> (Aguado y Portal A. 1991, Candau 2001, Giménez 2009b, Ricaurte Q. 2014).

Otro escenario crítico para la memoria es el que se da en contextos de cambios acelerados como lo son los espacios altamente urbanizados, tal como se comentó en el

---

<sup>69</sup> Esto cobra especial relevancia en el caso de los pueblos originarios urbanos y su relación con las autoridades de la ciudad, de lo cual se hablará en el siguiente capítulo.

capítulo anterior, donde las sociedades tienen una relación de tensión con un tiempo cada vez más rápido y “escaso”, saturado de acontecimientos y que da paso a una situación de incertidumbre estructural donde las experiencias y las expectativas ya no coinciden y las tradiciones pierden legitimidad. Lo anterior está acompañado de un temor creciente a la pérdida de la identidad y al olvido y, dado que se teme perder el pasado, cada vez se hace más énfasis “en lo que se perdió” (o puede perderse) más que en lo que se conserva<sup>70</sup> (Candau 2001). Además, se ha modelado una “cultura de la incertidumbre” (Aguilar M. y Molinari S. 2010, 72) donde la velocidad de los cambios es tal que las estrategias y conocimientos tradicionales que preparaban a las nuevas generaciones para enfrentar el mundo quedan rápidamente obsoletas, lo cual hace que las brechas generacionales cada vez sean más amplias y que entre los más jóvenes cada vez haya más tolerancia hacia los cambios en los sistemas de valores y prácticas (Aguilar M. y Molinari S. 2010).

No obstante, y a pesar de los cambios en las condiciones materiales de los grupos, éstos siempre buscan adaptarse y, por tanto, el “somos” se va construyendo de manera diferente y acorde a la nueva realidad que se presenta, lo cual también aplica con los *otros* quienes también cambian en sí mismos, así como su manera de ver al *nosotros*. De este modo, la preservación de las fronteras entre los grupos no depende tanto de los elementos que usen como rasgos propios, sino de la frontera misma, la interacción del grupo con otros y su capacidad de seleccionar rasgos que los sigan distinguiendo (Portal A. 2003, Giménez 2009).

Como se trató en el capítulo precedente, los pueblos integrados a la urbe se han enfrentado a un proceso de desdibujamiento de las fronteras y la pérdida de referentes básicos a causa del proceso de urbanización. En respuesta, se han gestado importantes procesos de distinción donde éstos se han construido a sí mismos a partir de su propia historicidad en contraste a la ciudad, seleccionando y realzando elementos tales como el territorio, su patrimonio arquitectónico, el medioambiente y recursos naturales que en él se encuentran. También están el parentesco, las relaciones de poder y, por supuesto, las *tradiciones*, como manifestación de la memoria colectiva, ya que en los pueblos originarios urbanos el ciclo ritual y las fiestas al santo patrón son fundamentales para la construcción y preservación de su identidad y la diferencia con el *afuera* y los *otros* (Portal A. 2004, Osorio F. 2013).

---

<sup>70</sup> Este temor es resultado de que la desaparición de la memoria implica la merma en la capacidad de organizar el mundo, de tener un principio explicativo que permita saber “de quién somos hijos” y nuestro lugar en el complejo entramado social (Candau 2001, 185).

Otro elemento que se ha recuperado en estos espacios, y retomando la idea de la pérdida de memoria en contextos altamente cambiantes, es la imagen misma de la pérdida, la cual muestra un pasado idealizado/utópico que a su vez sirve de símbolo de identidad. Esto también muestra que las fronteras físicas y simbólicas, así como las prácticas que las mantenían vigentes han mutado, decrecido o incluso desaparecido y de lo cual se culpa principalmente a “los de afuera” o “los que llegaron después”, quienes no conocen o menosprecian las prácticas identitarias del lugar (Vergara 2004). Frente a esta situación, en algunos casos se pueden desarrollar *neo tradicionalismos* (Millé 2013, 116), que se basan en una visión idealizada del pasado, la seguridad que daba la cohesión social y los vínculos de dependencia, revitalizando costumbres con tal de fortalecer las fronteras simbólicas con los otros e inclusive llegar al aislamiento<sup>71</sup>. Por tanto:

Si bien la identidad se construye a partir del contrapunto adentro/afuera, el eje antes/ahora representa el referente obligado de esta construcción, en la que el recuerdo, la mayoría de las veces, aparece anclado a la *nostalgia* (...) Frente a una ciudad inabarcable, “despersonalizada”, insegura, que avanza incontenible, algunos grupos de habitantes de la ciudad se refugian en el recuerdo de un pasado, que reconstruyen como “mejor”, y lo establecen como uno de los referentes básicos que sirven como asideros elementales para su supervivencia (Portal A. 2003, 45).

Por lo tanto, la nostalgia y la pérdida han adquirido un sentido articulador dado que es a través del recuerdo y la vista al pasado que se legitima y da sentido al presente. De este modo, gran parte de las acciones colectivas que se tienen al interior de estos territorios giran en torno a esta búsqueda del pasado a partir del cual intentan entender su presente y planean su futuro (Portal A. 2003).

Por último, y siguiendo con las identificaciones sociales con fuerte carga temporal, en el caso de los habitantes de los pueblos originarios urbanos, el *peso del tiempo* ha sido uno de los más importantes elementos a recuperar. Con esto, me refiero a esa noción de legitimidad que se le da a todo aquello con un origen ubicado mucho tiempo atrás y que aún hoy se conserva, lo cual es el argumento básico a partir del cual se ha construido la idea misma de “pueblo originario”, es decir, un pueblo que ha estado presente desde mucho antes

---

<sup>71</sup> Una forma extrema de esto será el nacionalismo y el fundamentalismo (Millé 2013).

que el resto de la ciudad. Este mismo peso del tiempo lo encontramos en la tradición, ya que ésta se reconoce como tal debido a que son prácticas que se han realizado desde mucho tiempo atrás, sabiendo que en algún momento tuvieron que ser “nuevas”. De igual modo, el peso del tiempo es clave en la condición de *originario* que tienen sus habitantes. Como se mencionó en el capítulo anterior, el ser originario depende de pertenecer a una de aquellas familias o linajes que han estado presentes en el pueblo durante generaciones, en la mayoría de los casos, tres o más generaciones comprobadas. Así, el peso del tiempo es una identificación básica en la construcción de la identidad de los habitantes de los pueblos originarios urbanos que, además, se articula fuertemente con la memoria colectiva.

### **Originarios y avecindados**

En el capítulo precedente se exploró el origen del término *originario*, por lo que ahora se plantea hacer un ejercicio similar, aunque mucho más breve, frente al de *avecindado*. Dada la complejidad que tiene rastrear este término en el habla cotidiana, se ha elegido explorar documentos oficiales para intentar reconstruir cómo se ha utilizado, aunque será en el siguiente capítulo donde se profundice en el papel que han tenido las leyes y autoridades en la relación entre habitantes avecindados y originarios en los pueblos.

El concepto de avecindado se puede rastrear hasta documentos administrativos virreinales donde según el Diccionario de Autoridades *avecindado* es aquel que ha sido recibido y admitido como vecino en algún lugar. Se relaciona también con el término de “connaturalizarse” que hace referencia a avecindarse en alguna provincia en la cual uno es extranjero para gozar de todos sus fueros, privilegios y utilidades (Real Academia Española 1726-1739). De este modo, el término no hacía mayor distinción de derechos u obligaciones entre quienes vivían en un lugar y quienes llegaban después. Dando un salto gigantesco hasta el siglo XX, el término también se recupera en el Artículo 13 de la Ley Agraria, publicada en 1992 y que hoy día sigue vigente. En éste se especifica que:

Los avecindados del ejido, para los efectos de esta ley, son aquellos mexicanos mayores de edad que han residido por un año o más en las tierras del núcleo de población ejidal y que

han sido reconocidos como tales por la asamblea ejidal o el tribunal agrario competente. Los avecindados gozan de los derechos que esta ley les confiere<sup>72</sup>.

De esto podemos asumir que durante los últimos siglos y a la fecha el término avecindado ha hecho referencia a una persona que ha llegado a vivir a un lugar en el que no nació, lo cual se puede comprobar tanto en la literatura académica como en el trabajo etnográfico. Se debe puntualizar que en las definiciones “oficiales” el término avecindado es un término neutral y que solo refiere a esa calidad de vecinos que adquieren las personas al instalarse en las inmediaciones de los pueblos. No obstante, en campo se encontró que normalmente se ocupan otras expresiones tales como “los que llegaron”, “los fuereños” o “los invasores”, donde ésta última expresa un claro juicio de valor negativo, señalando a los avecindados por haber invadido los terrenos del pueblo. De hecho, durante el trabajo etnográfico hubo quienes refirieron nunca haber escuchado la palabra avecindado.

Regresando a los originarios, en el capítulo anterior se discutió cómo a través de ciertas identificaciones sociales estos habitantes de los pueblos originarios urbanos se diferencian del resto de la urbe a la vez que se les reconoce como diferentes. Recuperando lo comentado hasta el momento en este capítulo, queda claro cómo este proceso de identificación y separación da paso a la conformación de una identidad colectiva que, no obstante, no puede asumirse como homogénea y sin ningún tipo de variación entre todos quienes asumen dicha identidad. En este sentido, se parte de que los habitantes originarios se auto adscriben a un grupo con una identidad propia, por lo que se puede hablar de *originario* como una categoría identitaria que engloba el parentesco, la pertenencia socioterritorial y el reconocimiento de valores y prácticas compartidas entre las que destacan las referentes al ciclo ritual, es decir, la *tradición*, entendiendo ésta como un mecanismo de transmisión y reproducción de la memoria colectiva.

Este grupo se encuentra en un contexto donde los elementos a través de los cuales construyen su identidad se ven confrontados con una realidad altamente contrastante, lo que los ha llevado a la búsqueda de reafirmar el *nosotros* y marcar distancia con los *otros*. Sin embargo, este proceso no llega al aislamiento total, sino que se reconoce que forman parte

---

<sup>72</sup> Entre los derechos que tienen los avecindados es que pueden convertirse en ejidatarios si la Asamblea General se los permite. De igual modo, pueden participar en la toma de decisiones siempre y cuando lo hagan en representación de algún ejidatario o ejidataria comprobándolo con una carta poder. La última reforma a la ley se hizo el 8 de marzo de 2022, pero no cambió ningún artículo referente a los avecindados.

de la ciudad, por lo que se tienen que adaptar e incluso aprovechar las ventajas de la vida urbana, a la vez que mantienen sus fronteras. Esto coincide con lo propuesto por Giménez al señalar que lo que importa es la frontera simbólica entre los grupos más que los elementos a partir de los cuales ésta se construye. Lo anterior se visibiliza en la forma en que las prácticas tradicionales se han adaptado a las nuevas realidades de la ciudad, donde las rutas, protocolos y hasta los gustos musicales y culinarios han ido cambiando con el tiempo a la vez que mantienen su vitalidad.

Ahora bien, en el proceso de construcción de la identidad se hace énfasis en la necesidad de que existan *otros* que reconozcan al grupo como tal y frente a los cuales establecer fronteras; sin embargo, en ningún momento se establece o propone que estos *otros* conformen un grupo cohesionado. Así, todos aquellos individuos o colectivos que no sean parte del *nosotros* automáticamente son parte de los *otros* a pesar de que entre ellos no exista relación alguna, por lo que los *otros* son una construcción difusa donde todo cabe y que es indispensable en la construcción simbólica de la identidad colectiva. En este sentido, en los trabajos académicos sobre pueblos en general constantemente se habla de esos *otros* que no son originarios y que habitan al interior del pueblo, llámense fuereños, extraños, invasores o, más formalmente, avecindados, lo cual también se ha constatado en el trabajo empírico. Éstos forman parte de esos *otros* como construcción borrosa, infinitamente flexible y necesaria para la reafirmación de la identidad originaria, que integran a una amplísima variedad de sujetos y colectivos cuya única característica en común es, en principio, haber llegado a vivir dentro del territorio del pueblo sin pertenecer al *nosotros*.

De este modo, se pone sobre la mesa el hecho de que al hablar de “los originarios” se debe tener siempre presente que, como cualquier grupo humano, es un colectivo que contiene gran variabilidad interna que llega a pasar desapercibida. Esto es aún más drástico al hablar de “los avecindados”, ya que esta etiqueta se le está poniendo a una parte de esos *otros* imprecisos que se establecen como punto de comparación. Asimismo, es sabido que no existe grupo humano totalmente aislado del exterior y cuyas fronteras sean totalmente impenetrables, lo cual sería aún más difícil de lograr en un contexto como lo es la ciudad donde el contacto permanente con una enorme heterogeneidad de actores es una constante. De este modo, se puede esperar que la línea que divide a los originarios del resto de habitantes de la ciudad, incluidos los que viven en su pueblo “sin ser del pueblo” no sea totalmente

impermeable y que, por el contrario, existan espacios de articulación e interacción entre ambos.

Partiendo de lo anterior, y con el objetivo de establecer una línea base previo a explorar lo que ocurre concretamente en Culhuacán, se presentan de manera muy general seis investigaciones realizadas en pueblos integrados a la Ciudad de México<sup>73</sup> y dos más realizadas en otros estados, el primero en el ejido Colores, en proceso de conurbación a la ciudad de Torreón, Coahuila (Perales M. y Soto J. 2011), y el segundo en el ejido El Calabozo segunda fracción, en Michoacán (Palacios 2012). Todos los casos son pueblos semirurales o rurales, lo cual contrasta con el caso de Culhuacán que está totalmente urbanizado. Esto podría explicar las diferencias encontradas entre lo que sucede en este último pueblo y todos los anteriores, aunque a falta de más estudios realizados en pueblos totalmente urbanizados, no es posible afirmarlo con total certeza.

Por regla general, todas las investigaciones confirman que el grupo de *avecindados* es una construcción heterogénea conformado por migrantes de otros estados o de la misma ciudad que, por una u otra razón, buscaron otro lugar para vivir y se asentaron en los pueblos gracias a la compra de tierras ejidales que los mismos habitantes nativos les vendieron. En algunos casos, se hace referencia a poblaciones de clase media que tenían la intención de “alejarse” de la ciudad, muchas de los cuales se asentaron en conjuntos y condominios residenciales en los márgenes de los pueblos (Hagene 2007, Duhau y Giglia 2008). En otros, los *avecindados* son personas que llegaron en búsqueda de mejores condiciones de vida, algunos de otros estados de la República, y los cuales incluso han enfrentado la discriminación, la burla y el hostigamiento por su manera de hablar, vestir o comportarse. Esto ha llevado a que muchas prácticas, tradiciones y conocimientos, como la lengua indígena, no pasaran desde las primeras generaciones de *avecindados* a las siguientes (Martínez G. 2010, Perales M. y Soto J. 2011, Muñoz B. 2020). En todo caso, se recupera lo señalado por Duhau y Giglia, quienes indican que los *avecindados* rara vez llegan buscando vivir en *ese* pueblo en particular, sino que se llega ahí de manera circunstancial (Duhau y

---

<sup>73</sup> Los pueblos estudiados son San Lorenzo Acopilco, en Cuajimalpa (Hagene 2007); Santa Rosa Xochiac, Santa Fe y San Andrés Totoltepec, los primeros dos en Álvaro Obregón y el último en Tlalpan (Duhau y Giglia 2008); San Miguel Xicalco, en Tlalpan (Álvarez P. 2010); San Pedro Mártir, Tlalpan (Martínez G. 2010); Santa Cruz Acalpixca, Xochimilco (Muñoz B. 2020); y un último estudio que abarcó numerosos pueblos de las alcaldías Álvaro Obregón, Milpa Alta, Tláhuac, Tlalpan y Xochimilco (Ortega O. 2010).



Giglia 2008), ya sea porque es más económico, porque se ajusta a lo que buscan, porque tenían familiares o amigos viviendo ahí<sup>74</sup> o porque no tuvieron otra opción.

El único caso distinto es el del Ejido El Calabozo, donde por *avecindados* se entienden “personas que viven en la comunidad pero que no cuentan con derechos agrarios, y no tienen derecho a los beneficios de la propiedad común del bosque y a la tierra para actividades agrícolas; pero que habitan en el ejido porque viven en un solar donde cuentan únicamente con un espacio para la vivienda, que ha sido cedido por algún familiar que es *ejidatario/a*.”<sup>75</sup> (Palacios 2012, 2). Sin embargo, en este lugar existe la categoría de *posesionarios*, los cuales son personas que han comprado tierras en el pueblo, por lo que sí las poseen a diferencia de los *avecindados*, aunque más allá de esto, la posición dentro del pueblo no difiere prácticamente en nada entre ambos (Palacios 2012). De esta manera, se puede ver que ligada al argumento del “no haber nacido en el lugar”, está la cuestión del no tener derecho a poseer tierras en el pueblo. Esto también se refleja en los pueblos integrados a la ciudad, en tanto los *avecindados* adquirieron sus terrenos por compra y no por herencia o derecho.

Relacionado con lo anterior, otro elemento común que se encontró en las investigaciones es la distribución espacial de los *avecindados* al interior de los pueblos, donde suelen ocupar las zonas periféricas; mientras que los habitantes nativos se concentran en el casco antiguo del pueblo, donde se encuentran los mercados, iglesias, sedes del comisariado ejidal y plazuelas. Esto tiene sentido tomando en cuenta que las tierras que se les vendieron eran antiguas zonas de cultivo que se encontraban fuera del núcleo del pueblo. Resulta llamativo el hecho de que comúnmente se asocie a los *avecindados* con “invasores”; sin embargo, en todos estos textos nunca se encontró señalado que efectivamente hayan invadido tierras, sino que todos están ahí porque los mismos nativos lo permitieron o les vendieron un espacio. Frente a esto, se propone que el recuerdo de la “invasión” por parte de los *avecindados* responde más a la misma construcción discursiva de tintes negativos alrededor

---

<sup>74</sup> Esto es especialmente notable en el caso de San Pedro Mártir, donde las relaciones de parentesco y compadrazgo de los *avecindados* con gente que había llegado antes fueron de suma importancia, ya que fue gracias a éstos que tuvieron conocimiento de la venta de terrenos e incluso sirvieron como intermediarios en las negociaciones con los *ejidatarios* (Martínez G. 2010).

<sup>75</sup> En El Calabozo, los *avecindados* sí pueden aspirar a acceder a tierras por herencia en tanto que la gran mayoría son familiares de *ejidatarios*; sin embargo, no existen suficientes títulos para toda la creciente población, por lo que poco a poco hay cada vez más personas que no pueden cambiar de categoría (Palacios 2012).

de la llegada de forasteros y que se ha generalizado al total de éstos a raíz de casos concretos donde sí ocurrió una toma de tierras sin permiso.

La “exclusión territorial” se enlaza con otro elemento común en todas las investigaciones: que los avecindados están en mayor o menor medida excluidos de la participación en cargos de representación civil y toma de decisiones sobre asuntos del pueblo. Asimismo, muchos carecen de acceso a servicios como el agua o la luz, así como de acceso a espacios tales como el panteón del pueblo. Donde parece haber mayor flexibilidad es en lo respectivo a los cargos de índole religioso y la participación en las fiestas del pueblo. En la siguiente tabla se expone la situación particular encontrada en cada investigación, por lo que se pueden apreciar las similitudes y diferencias entre cada una:

**Tabla 1. Nivel de inclusión o exclusión de avecindados en distintos rubros en varios pueblos de la Ciudad de México**

<b>Pueblo o pueblos</b>	<b>Participación en cargos civiles, representativos y toma de decisiones</b>	<b>Acceso a servicios y otros recursos</b>	<b>Participación en cargos religiosos y fiestas</b>
San Lorenzo Acopilco, Cuajimalpa, Ciudad de México (Hagene 2007)	Antes no podían tomar cargos; ahora pueden por el apoyo de los partidos políticos. No tienen participación interna.	No tienen derecho a la red de agua potable, a ser sepultados en el cementerio local ni cuentan con voz sobre los bienes comunales.	Normalmente no se invita a avecindados, a menos que estén casados con nativos.
Santa Rosa Xochiac, Álvaro Obregón; Ciudad de México <sup>76</sup> (Duhau y Giglia 2008)	No se especifica.	No les está permitido ser enterrados en el panteón más allá de casos excepcionales de avecindados que hayan vivido mucho tiempo ahí y que hayan cooperado en la comunidad.	No se les permite tomar cargos en las mayordomías, aunque hay avecindados que cooperan para las fiestas.
San Miguel Xicalco, Tlalpan, Ciudad de México (Álvarez P. 2010)	No podían, pero a partir del 2000 comenzaron a tener peso en las elecciones para representantes civiles, especialmente por el apoyo partidista. No tienen participación interna.	No se especifica.	Se han podido integrar progresivamente.

<sup>76</sup> Si bien la investigación la realizaron en más pueblos, únicamente se incluyó en la tabla el de Santa Rosa ya que la información sobre los avecindados contenida en el texto solo hace referencia a este pueblo.

<p>San Pedro Mártir, Tlalpan, Ciudad de México, (Martínez G. 2010)</p>	<p>Exclusión total de los cargos civiles externos e internos.</p>	<p>A pesar de haber servicios en el pueblo, pasaron mucho tiempo sin acceso hasta que se organizaron junto con algunos originarios para gestionar su ampliación frente a las autoridades de la delegación.</p>	<p>No se especifica.</p>
<p>Numerosos pueblos de las alcaldías Álvaro Obregón, Milpa Alta, Tláhuac, Tlalpan y Xochimilco Ciudad de México (Ortega O. 2010)</p>	<p>No se podía, pero a partir de la implementación de las votaciones en urnas (cambiando el método tradicional de elección por mano alzada en asamblea), pudieron tomar algunos. No obstante, en algunos casos se les quitaba del cargo o simplemente se les prohibió participar tanto como candidatos como en las votaciones.</p>	<p>En general, no les es posible ser enterrados en el panteón, aunque en algunos pueblos se permite si se casaron con un nativo y cooperaron para las fiestas. En algunos casos tienen que robar la luz.</p>	<p>Se permite que cooperen para las fiestas, aunque no se aclara si pueden o no tomar cargos.</p>
<p>Santa Cruz Acalpixca, Xochimilco, Ciudad de México (Muñoz B. 2020)</p>	<p>Tienen ligas con partidos políticos, los cuales aprovechan la situación precaria en la que viven para establecer relaciones clientelares, pero no ocupan cargos civiles ni externos ni internos.</p>	<p>No pueden participar de programas ni apoyos gubernamentales dados a la comunidad y están excluidos de los movimientos de reivindicación cultural. Viven con el constante miedo de perder su hogar dado que se encuentran en zonas de conservación ecológica.</p>	<p>No se especifica, pero se menciona que tienen tradiciones distintas a las que tienen los nativos.</p>
<p>Ejido Colores, Coahuila, (Perales M. y Soto J. 2011)</p>	<p>No se especifica.</p>	<p>Hay conflictos en torno a la escuela del pueblo, ya que los ejidatarios reclaman que los avecindados se aprovechan de ella sin haber trabajado por establecerla. Por tanto, los ejidatarios han empezado a dejar de cooperar en el mantenimiento de ésta.</p>	<p>No se especifica.</p>

Ejido Calabozo 2 <sup>a</sup> fracción, Michoacán (Palacios 2012)	El No participan de ninguna manera, salvo en representación de un ejidatario, pero deben contar con una carta poder.	Acceso restringido al agua y a los bienes comunales. Acceso limitado a las tierras agrícolas y, por tanto, al trabajo y fuentes de ingreso. Constante temor a perder sus casas.	No se especifica.
---	--	---	-------------------

Como puede verse, los avecindados se encuentran en una situación de exclusión al interior de los pueblos donde se asentaron, especialmente en lo que respecta a la toma de decisiones sobre bienes, gobierno y acceso a recursos y servicios. En el caso del ámbito religioso existe una mayor posibilidad de que éstos se integren, lo cual es muy relevante en tanto este ámbito es uno de los más representativos de la vida en los pueblos, tal como se mencionó en el capítulo anterior.

Exceptuando la investigación hecha en El Calabozo, todas las demás señalan que hay un rechazo hacia los avecindados de parte de los nativos, resaltando las diferencias y hablando de ellos en tono simplista, estereotipado y despectivo<sup>77</sup>. Así, éstos son considerados un problema para el pueblo ya que se piensa que no se integran, que tienen costumbres distintas e incluso que se oponen a las que existen en el pueblo. En casos más extremos, se les ha señalado como ignorantes y se menciona que se aprovechan injustamente de los recursos del pueblo (Ortega O. 2010, Perales M. y Soto J. 2011), se les llama intrusos y hasta como personas que “contaminaron” los espacios a los que llegaron, siendo víctimas de una fuerte discriminación fundada en que se ven como una minoría peligrosa para la reproducción de la cultura dominante (Muñoz B. 2020). Tal como señalan Turid Hagene (2007), Emilio Duhau y Angela Giglia (2008), Claudia Álvarez (2010) y Rocío Martínez (2010), y recuperando lo discutido anteriormente sobre la construcción identitaria, el término avecindado entonces se construye en oposición al de nativo, por lo que representan todo lo que no son, es decir, gente que no respeta o conoce las tradiciones, sin lazos de parentesco, sin arraigo a la tierra, extraños que “contaminan” el pueblo, por mencionar algunas cosas.

---

<sup>77</sup> Este rechazo a “quienes vienen de fuera” no es exclusiva de los pueblos, ya que también se ha encontrado que sucede en barrios antiguos no necesariamente “originarios” (Vergara 2004); y en vecindades (Novell y Sanchez A. 2004), donde se acusa a los nuevos de llevar problemas ya que no conocieron ese espacio en sus mejores épocas y, por tanto, no tienen interés en cuidarlo y menosprecian las reglas y prácticas establecidas a lo largo del tiempo.

De este modo, se puede apreciar que la idea de “ser nativo” está invariablemente acompañada de la idea de “tener más derechos por estar desde antes”, mientras que los *avecindados* parecen ser una especie de ciudadanos de segunda categoría que se mantienen excluidos social y políticamente al interior del pueblo. Además, los códigos compartidos por los nativos llegan a convertirse en mecanismos de dominación y discriminación de los grupos subalternos, en este caso los *avecindados*, (Álvarez P. 2010, Muñoz B. 2020), donde “los originarios como cultura dominante ejercen su derecho territorial y político sobre cualquier grupo o individuo que no posea los vínculos raizales” (Muñoz B. 2020, 52) y “la concepción de ‘*avecindado*’ ha surgido del pueblo con intenciones específicas que entran en conflicto con la idea de ciudadano poseedor de derechos y obligaciones” (Álvarez P. 2010, 22). Esto a su vez está ligado con la construcción de la ciudadanía, tanto desde el pueblo mismo y sus habitantes, como desde afuera por parte del Estado, cosa que se verá con más detalle en el siguiente capítulo.

### **Ser nativo o *avecindado* en Culhuacán**

Como se ha señalado, los *avecindados* son a grandes rasgos un grupo altamente heterogéneo que se delimita en oposición a los originarios, es decir, *son todo lo que los originarios no son*. Aunque, como se pudo ver con los casos presentados, hay espacios donde las fronteras entre ambos grupos no parecen tan claras. Partiendo de esto, se propone ir explorando qué es *ser originario* en Culhuacán como punto de arranque para trazar qué es *ser *avecindado**.

Durante el trabajo en campo, se encontró que al hablar de “ser originario/nativo”<sup>78</sup> se tiene que tomar en cuenta la existencia de dos acepciones o dimensiones: una etiqueta simple que opera como un gentilicio, y la categoría identitaria que incluye al gentilicio sumado a prácticas, valores e ideas compartidas por un colectivo. Esto fue un hallazgo por demás interesante, ya que desde el primer momento se comenzó a complejizar la noción de *originario*, donde no todos son iguales y se puede distinguir al menos a dos subgrupos que se podrían nombrar como los que *son de Culhuacán* y los que *pertenecen a Culhuacán*.

---

<sup>78</sup> Las personas entrevistadas en general prefirieron usar el término nativo en vez de originario. Anteriormente ya se habló de la diferencia entre estos dos términos.

Empezando por el *ser de Culhuacán*, se pudo corroborar tanto en las entrevistas como a través del cuestionario, que ser originario se relacionó en un primer lugar con haber nacido<sup>79</sup> y vivido en el pueblo y pertenecer a una de las familias reconocidas como originarias<sup>80</sup>. Respecto a este último punto se encontró que tiene sus matices, ya que muchas de las personas entrevistadas que se reconocían como nativas, señalaron que parte de sus familias (abuelos o padres) habían emigrado a Culhuacán, especialmente tras casarse con alguien del pueblo. Por otra parte, a la hora de hablar de esa parte de la familia que sí era originaria, en general se hacía referencia a los abuelos como referente mínimo para determinar si eran o no parte de una de éstas.

En contraste están los *avecindados* que llegaron a Culhuacán en diferentes contextos y épocas, lo cual presenta un universo muy diverso de sujetos. Como se describió en el capítulo anterior, se tiene registro que en Culhuacán hubo dos grandes momentos de migración hacia el pueblo, uno a mediados del siglo XX con personas que buscaban asentarse cerca de las zonas industriales de Iztapalapa, y otro a mediados de la década de 1980 de contingentes de damnificados tras el terremoto de 1985. Además de estos periodos de gran afluencia, a lo largo del siglo XX y XXI han seguido llegando externos a asentarse en el pueblo. En este sentido, se debe hacer una primera diferenciación entre quienes tienen su residencia permanente en el pueblo y quienes solo llegan a rentar. Respecto a los primeros, todas las personas *avecindadas* entrevistadas comentaron que obtuvieron el terreno donde posteriormente construyeron su casa gracias a que algún nativo se los vendió. En el caso de las personas que rentan, si bien no se entrevistó a ninguna, algunos nativos señalaron que éstos aprovechan que otros nativos ponen en renta partes de sus casas<sup>81</sup>. Esta diferencia no es menor, ya que tal parece que los *avecindados* que rentan son considerados como los que más conflictos causan al interior del pueblo y los que más excluidos se encuentran, ya que

---

<sup>79</sup> Con esto las personas se referían en general al haber estado en Culhuacán desde el nacimiento, no al haber nacido en Culhuacán literalmente. Aunque también hay casos de personas que efectivamente nacieron en el pueblo, ya que se sabe de una partera de nombre Elpidia Rosas Salvador. Se desconoce si aún vive o ejerce.

<sup>80</sup> En campo se ha corroborado la existencia de éstos a tal grado que, con mencionar, por ejemplo “los Chavarria”, muchos de los habitantes originarios de Culhuacán saben tanto a quienes se hace referencia e incluso de qué barrio provienen. En otros casos, hay que especificar el barrio en tanto hay varias familias con el mismo apellido en varios barrios, debido a que éstas han establecido lazos de parentesco a través de matrimonios y migraciones internas de un barrio a otro. De igual manera, en los panteones del pueblo es evidente la predominancia de ciertos apellidos.

<sup>81</sup> Muchas de las casas de los nativos se han convertido con los años en edificios dado que se van construyendo pisos y cuartos conforme crece la familia que luego se pueden poner en renta cuando se desocupan.

como están de paso no buscan integrarse a la vida del pueblo y los habitantes del pueblo tampoco buscan integrarlos:

Yo creo que no tienen la misma perspectiva como la vemos nosotros de las mejoras que le hacen falta al pueblo, lo que puedes cambiar, en qué puedes apoyar o qué puedes aportar, porque a veces muchos de esos que llegan a rentar vienen con unas ideas medias locas de lo que nosotros estamos acostumbrados. Si simplemente como por ejemplo esto de las fiestas y estas cosas que se realizan dentro del pueblo no les parecen, no sé qué mejoras tendrían para el pueblo para que se les incluya en la participación ciudadana o cosas así o en las asociaciones que hay dentro del pueblo (Masculino originario<sup>82</sup>, 2021-2022, Culhuacán).

Por su parte, los avecindados que se establecen de manera definitiva, al menos a partir de lo recabado en las entrevistas, suelen buscar acoplarse más a la vida del pueblo. Entre éstos, se conoció a personas que llegaron porque conocían de tiempo atrás la zona y les gustaba, por lo que intentaron conseguir una casa ahí; quienes llegaron porque tienen una relación de pareja con un nativo y quienes llegaron tras el terremoto de 1985. Algunos emigraron desde otros estados de la República y otros de otras zonas de la misma ciudad<sup>83</sup>; algunos llegaron desde muy pequeños o son segundas generaciones y otros llegaron más grandes e incluso ya tienen hijos en el pueblo.

Mientras los que rentan suelen hacerlo en las zonas centrales de cada barrio, que es donde están las casas más grandes de los nativos, quienes tienen un hogar propio se encuentran en los márgenes de los barrios, ya sea en casas construidas en antiguos terrenos ejidales o en las unidades de apartamentos que se han edificado en estas zonas, ya que en los núcleos de los barrios difícilmente se puede encontrar una casa en venta. Esto coincide con los casos antes presentados, donde los avecindados también se asientan en los márgenes de los pueblos dado que en su momento ahí estaban los terrenos libres.

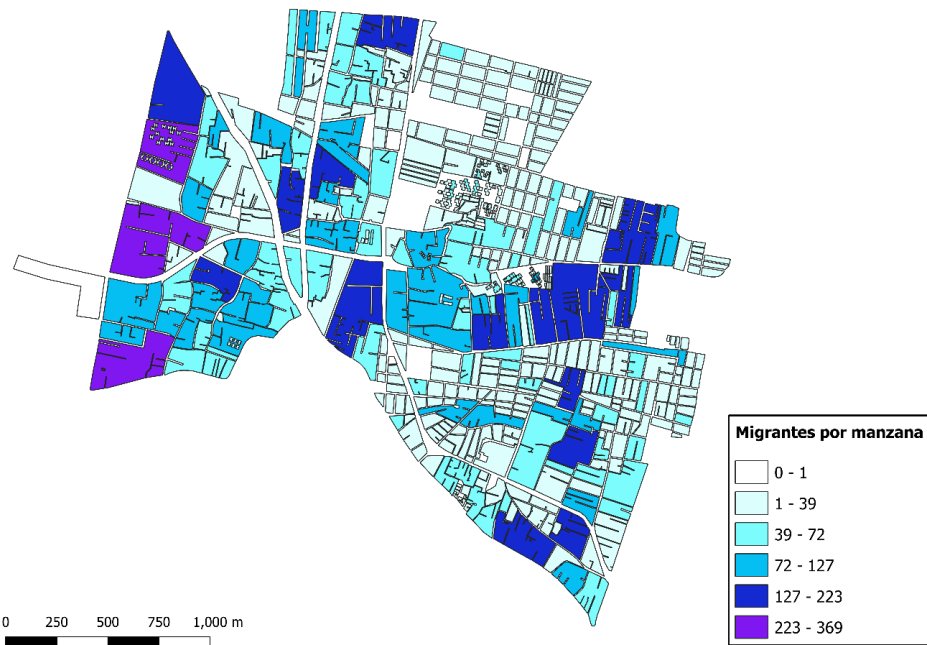
A partir de los datos del INEGI, y con todas las limitaciones que se señalaron en el capítulo anterior, se elaboraron varios mapas que muestran la distribución de las personas que han emigrado desde otra entidad federativa<sup>84</sup>:

---

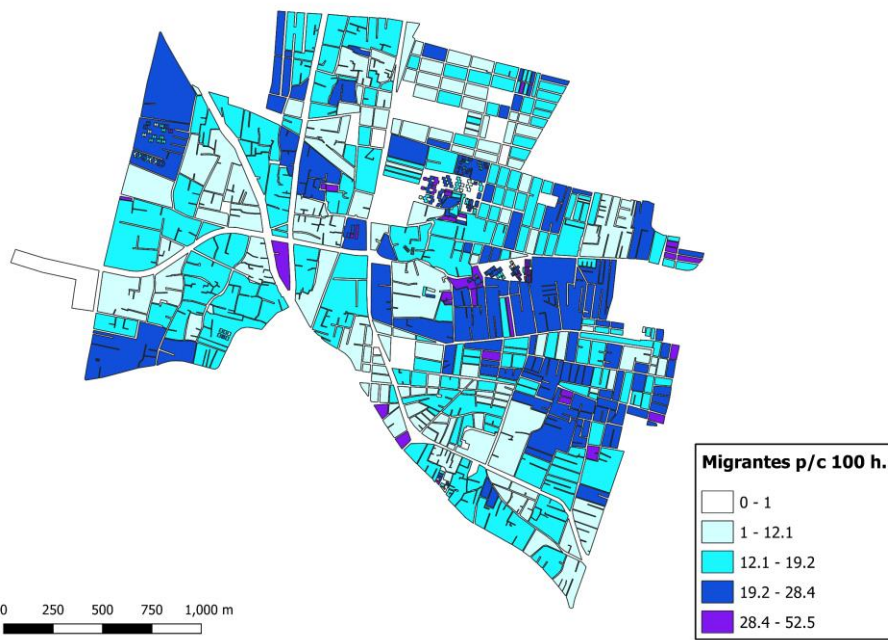
<sup>82</sup> Se mantiene el anonimato por protección a esta persona.

<sup>83</sup> También se sabe que han llegado migrantes de otros países, principalmente de Centroamérica y el Caribe (Sanchez C. 2019, 59).

<sup>84</sup> El INEGI define a un migrante como aquella persona que “cambió su lugar de residencia habitual desde un municipio o delegación, entidad federativa o país de origen, a otro destino” (INEGI 2022). Si bien en la



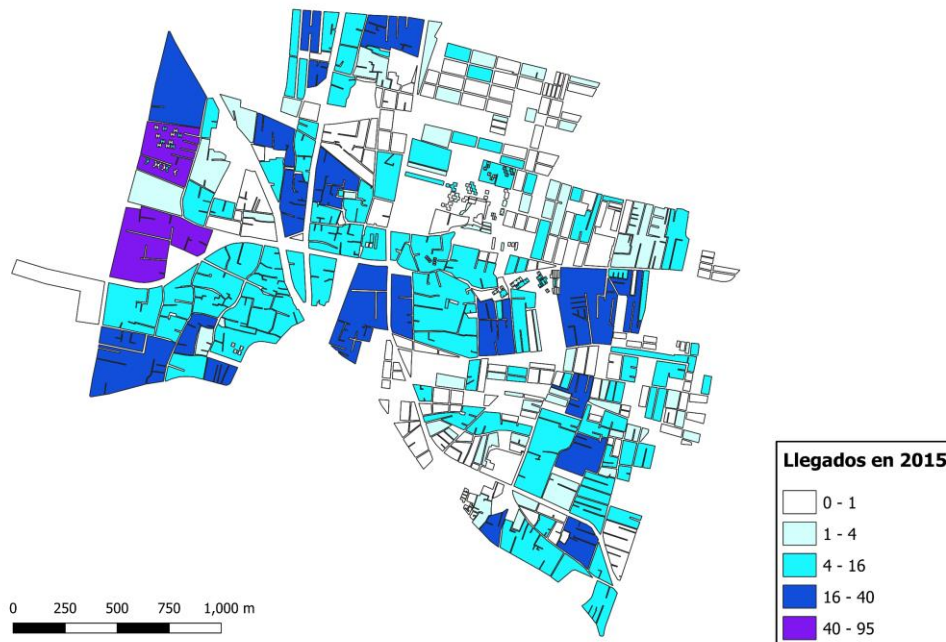
**Mapa 5: Migrantes por manzana**  
Elaboración propia.



**Mapa 6: Proporción de migrantes por cada cien habitantes en la manzana**  
Elaboración propia.

definición se contempla la migración desde otro municipio o delegación, en los datos del censo 2020 no se presenta nada sobre la migración interna en la Ciudad de México.





**Mapa 7: Cantidad de migrantes llegados a partir del año 2015**  
*Elaboración propia.*

Como puede apreciarse en los tres mapas, las zonas que concentran la mayor parte de los habitantes provenientes de otros estados se concentran en las orillas del pueblo, especialmente en los barrios de La Magdalena, San Juan y Santa Ana, así como en las colonias y la parte del barrio de San Simón<sup>85</sup> que están sobre el Cerro de la Estrella. Desafortunadamente, los datos proporcionados por el INEGI no ofrecen pistas sobre si estas personas están rentando o poseen una propiedad en el pueblo.

Vale la pena comentar que las zonas marcadas en color morado que corresponden a La Magdalena, San Juan y Santa Ana San en el Mapa 5 son áreas con presencia de grandes unidades habitacionales<sup>86</sup>, aunque la resolución del mapa no permite apreciar estos detalles. Además, coincide con lo mostrado en el capítulo pasado con el Mapa 3 donde se ve que esas zonas también son las que tienen la mayor cantidad de población en el pueblo. Asimismo, se puede observar en el Mapa 6 cómo toda la zona oriental del pueblo tiene una mayor proporción de migrantes por cada cien habitantes que el resto de las manzanas. Por último,

<sup>85</sup> En el Mapa 2, que se encuentra en el capítulo anterior, se puede ver la delimitación del pueblo en barrios y colonias.

<sup>86</sup> En el capítulo siguiente se explorará un conflicto suscitado entre los habitantes de las unidades habitacionales de San Juan y el resto del barrio.

las similitudes entre los Mapas 5 y 7 son claras, lo cual sugiere que las zonas con mayor cantidad de migrantes siguen siendo aquellas que atraen a nuevos pobladores. Una vez más, son áreas periféricas que correspondieron a terrenos ejidales y en algunas ahora existen grandes edificios de apartamentos. Se sabe que, en el barrio de San Antonio al centro del pueblo, existen varios espacios en renta, lo cual puede explicar por qué en todos los mapas aparece como que también contiene bastantes personas provenientes de otros estados.

Retomando lo esbozado en el capítulo anterior, esta distribución diferenciada de los migrantes de otros estados, que es posible extrapolar a todas las personas *de fuera*, influye directamente en la percepción de los habitantes de cada barrio sobre la proporción de avecindados que hay en el pueblo como conjunto. Así, se encontró que un colaborador de Santa María Tomatlán aseguraba que los originarios seguían siendo mayoría frente a los avecindados, mientras que las colaboradoras de San Simón y de la colonia Estrella Culhuacán sostenían lo contrario. En los mapas es posible apreciar cómo a nivel local ambas afirmaciones son correctas, ya que San Simón y Estrella efectivamente presentan una alta proporción de migrantes, mientras que Santa María Tomatlán no. No obstante, sigue sin poderse dar una respuesta definitiva a si hay más avecindados que originarios o no, contemplando por un lado la inmensa cantidad de población, que los datos del INEGI no ofrecen esta información y que, como se mencionó unas páginas atrás, muchas familias originarias también incluyen avecindados. Así, la pregunta sobre “de quienes hay más” se revela como mucho más complicada de lo que aparenta.

Lo que sí es relativamente claro es que todas estas personas que han emigrado al pueblo entran en la categoría de avecindados, ya que el primer requisito para ser considerado originario es ser descendiente, al menos en parte, de una de las familias que han habitado el pueblo desde al menos tres generaciones. Esta primera acepción de ser originario refiere a ese *ser de Culhuacán*, como se puede ser de cualquier otro lado, habiendo personas que se quedan en este nivel:

Hay quienes son nativos y no te dan ni su opinión para nada, simplemente por ser parte de aquí, porque les tocó vivir aquí, continúan, pero no participan en ninguna cosa (Alfonso García, 25 años, nativo de Santa María Tomatlán, 23 de enero de 2022).

¡Ah sí claro! es que ser de aquí, te digo complica ese aspecto de que seas orgulloso, o sea,

que a ti te nazca y digas “yo soy de San Francisco, yo soy de Culhuacán y yo amo mis tradiciones” a que tú digas: “pues yo sí soy de San Francisco, pero pues ya” hasta ahí. Hasta luego la gente dice “es que soy de San Francisco” y hasta les da pena (Christian Rocha, 20 años, nativo de San Francisco Culhuacán, 28 de noviembre de 2021).

Como puede verse, el haber nacido en Culhuacán y descender de una familia con presencia continuada en el tiempo no lo es todo, sino que se también existen ciertos valores como el orgullo y la participación que son importantes a la hora de hablar del “ser originario” como expresan los testimonios. De no ser así, hipotéticamente, terceras generaciones de avecindados llegarán a considerarse como nativas en el sentido de *ser de* Culhuacán, aunque no necesariamente podrían ser consideradas *pertenecientes a* Culhuacán.

De todos los elementos, la participación en asuntos del pueblo fue el valor que más se destacó como fundamental para los originarios. Al hablar de “participar” se hace referencia a varias actividades como lo es la participación en las mayordomías, la cooperación para las fiestas, el velar por el bienestar del pueblo, la solidaridad y apoyo mutuo entre los pobladores, y la defensa de las tradiciones y costumbres. Todos estos elementos giran en torno a las identificaciones sociales y la identidad colectiva. Por un lado, se ponen en el centro las *tradiciones*, y con ellas la memoria y el pasado que operativizan el calendario ritual, el territorio como espacio simbolizado y las redes de cooperación y solidaridad a través de las mayordomías, todo lo cual desemboca en la organización de las fiestas, y que son uno de los ejes en la construcción de la identidad colectiva de los habitantes originarios de los pueblos originarios urbanos. Por otro lado, se menciona esa cohesión derivada de dicha identidad que da paso a relaciones de ayuda en casos de necesidad, cuidado y respeto a la comunidad e incluso al orgullo de pertenecer a ésta.

Por el contrario, la falta de participación y visibilidad en el pueblo puede llevar a que, a pesar de ser nativo, no se te reconozca como tal:

Realmente hay personas que aquí son nativas, son de aquí y realmente no participan. Es complicado. Sí le podría llamar nativo porque pues son de aquí, pero de que participen en las costumbres, tradiciones y cosas así del pueblo, pues la verdad no. Hasta la misma gente pregunta “¿a poco este vive aquí?” y es así de “pues sí vive ahí, pero pues no coopera” (Christian Rocha, 20 años, nativo de San Francisco Culhuacán, 28 de noviembre de 2021).

Aquí es donde aparece esa segunda acepción del “ser originario” que incluso se coló unas líneas más arriba al hablar de “la identidad colectiva de *los habitantes originarios*”: el ser originario como marca de *pertenencia* al pueblo y a un grupo. Este “ser originario” va más allá del *ser de* Culhuacán, ya que para ello no solo basta con haber nacido en el pueblo, sino que depende del cumplimiento de más criterios, especialmente el de la participación a partir de una serie de normas contenidas y reproducidas a través de la tradición como vehículo de la memoria, para entonces ser reconocido como *perteneciente a* Culhuacán. Esto se puede constatar también en los resultados del cuestionario, donde los primeros cinco conceptos que se asociaron con “ser originario” son las fiestas patronales y las tradiciones, estas dos de manera unánime, seguidas por las mayordomías, la religión y el amor al pueblo<sup>87</sup>.

Esto recuerda a lo encontrado por Portal (1997) en su estudio sobre San Andrés Totoltepec, quien señala que para *ser de* San Andrés se necesita, además de haber nacido en el pueblo, participar en los sistemas de cargos, aunque sea a través de la cooperación; la devoción al santo patrono, reconocer el territorio, su ordenamiento y sus lógicas (*habitarlo* en términos de Giglia) y compartir la memoria colectiva del pueblo que estructura el pasado, presente y futuro. Ahora bien, en su estudio ella solamente identifica este *ser de* San Andrés<sup>88</sup> el cual sería equiparable al *pertenecer a*<sup>89</sup> Culhuacán que se propone en esta investigación. Sin embargo y como se señaló antes, a través del trabajo empírico se encontró que la idea de “ser nativo de Culhuacán” se puede subdividir en dos niveles, aquel que opera únicamente como una etiqueta que señala el lugar de nacimiento y otro como categoría identitaria. Esto denota una heterogeneidad interna entre los originarios que no se refleja en lo encontrado en San Andrés Totoltepec ni en los otros estudios sobre pueblos originarios urbanos que se han leído al momento. Sería interesante profundizar más en lo que ocurre en otros pueblos de la Ciudad de México para conocer si lo encontrado en Culhuacán es generalizable a otros de estos territorios o en cuáles sí y en cuáles no y por qué.

Retomando el tema de la participación, especialmente en todo lo que tiene que ver con las celebraciones, es importante retomar lo mencionado en el capítulo anterior sobre

---

<sup>87</sup> En el Anexo 2 se puede ver la tabla completa de conceptos.

<sup>88</sup> Esta noción la nombra así a partir de las expresiones utilizadas por sus colaboradores quienes refieren “ser de San Andrés” o hablan de “los que sí son de San Andrés”, etcétera. En el caso de este trabajo, la propuesta de nomenclatura de *ser de* o *pertenecer a* Culhuacán es personal.

<sup>89</sup> De hecho, en una ocasión sí utiliza el término de *pertenecer a* (Portal A. 1997, 137).

cómo ésta no es obligatoria, a diferencia de lo que ocurre en otros pueblos incluso dentro de la Ciudad de México:

**Noé F.** Hay personas que no, no les gusta, no les llama la atención y son originarios de aquí, sus papás son de aquí y sus abuelos, pero pues a ellos no les llaman la atención. Y pues también, igual se le respeta, nada más sí se les pide, me imagino que va implícito que, si no les gusta, pues sí deja que a los que sí les gusta participen. **Daniel R.** En otros pueblos como en Mixquic o en otros pueblos más de la provincia, conservan mucho esa organización y sí te obligan, que tiene sus pros, porque se conservan más las tradiciones, se conservan más unidos de alguna forma, pero pues también tiene sus contras, también está feito en ciertas partes, pero pues todo se prueba. Al menos en Culhuacán no es así, o ya no es así, tal vez en algún momento lo fue, pero ahorita ya no es así (Noé Figueroa, 41 años y Daniel Rosas, 29 años, vecindado y nativo de San Antonio Culhuacán respectivamente, 3 de diciembre de 2021)<sup>90</sup>.

Si la participación en lo relativo a las fiestas no es obligatorio, mucho menos lo es el estar pendiente de las necesidades de la comunidad. Aunque hay casos de nativos que no forman parte de estas organizaciones colectivas pero que sí se involucran en otros aspectos, como es el caso de la asociación civil Milpaktli que está dedicada a la protección y rehabilitación del Canal Nacional junto con otras organizaciones repartidas a lo largo del curso de este cuerpo de agua<sup>91</sup>.

La participación y presencia (pensándola como el ser visibles) en el pueblo otorga ciertas ventajas o “derechos”:

Aquí lo que tú ganas es pues, como que tu palabra o tu opinión; entonces, si tú participas, tú estás constantemente, entonces cuando convocamos al pueblo pues tú opinión y tus cosas, no sé, en la delegación, cosas así, son válidas, porque realmente si tú no participas...yo he visto aquí que no participas y pues “¿ese quién es?, ¿a qué viene a mover? si realmente nunca ha estado en las cosas del pueblo” (...) yo les digo “oye mira, coopera porque el día que a ti te pase algo, te lo juro que nadie te va a ayudar, nadie te va a ayudar porque tú no apoyas al

---

<sup>90</sup> Este fragmento corresponde a una entrevista donde estaban presentes tanto Daniel Rosas como Noé Figueroa. Se eligió mantener intercaladas las respuestas que daba cada uno para visibilizar como éstas se construyeron en un diálogo en el que ambos participaron.

<sup>91</sup> En Sanchez (2019) se habla de este colectivo y de esas otras formas de generar identidad más allá de las fiestas y celebraciones en Culhuacán.

pueblo. Entonces cuando tú quieras un apoyo, el pueblo no te lo va a brindar”. Y aquí es así: si tú no apoyas, si tú no te das a conocer, el pueblo no te conoce (Christian Rocha, 20 años, nativo de San Francisco Culhuacán, 28 de noviembre de 2021).

Como puede verse, la participación otorga la posibilidad de ser escuchado, opinar e incluso tomar decisiones; y asegura un lugar en las redes de solidaridad y apoyo en caso de necesidad. Además, es tan importante que hoy día es un factor más determinante que el ser originario en el sentido de haber nacido ahí y descender de una familia reconocida. Para ilustrar esto, en una entrevista se formuló el caso hipotético de alguien cuya familia ha vivido en el pueblo por doscientos años comprobables pero que nunca ha tomado parte en las actividades comunitarias, y se preguntó si podría acercarse y tomar decisiones o imponer su opinión basándose únicamente en su calidad de descender de una familia que *ha sido de* Culhuacán por dos siglos:

**Noé F.** Sí y no... **Daniel R.** Sí y no... **NF** Pueden decir, “Ah, pues sí, pero nunca se han acercado” **DR** yo creo que más no porque actualmente, y no sé si siempre, tendríamos que investigar, pero es que se valora mucho el hecho de que participes tú en la comunidad, que hagas algo por la comunidad, que mantengas vivas las tradiciones, que ayudes en la iglesia a que se mantenga, etcétera. **NF** Sí, siento yo que, aunque seas originario, como dices tú, de 200 años, eso no te da automáticamente el pase como para que ya entres tú a una mayordomía y puedas decidir, decir y hacer. No. Tienes tú que tener esa herencia, de antepasados que hayan participado de mayordomías, que tu familia haya participado en las mayordomías, para que tengas ese “derecho” **DR** que no creo que sea tan raro, porque en los trabajos, en otras organizaciones sociales es así... **NF** Sí, claro **DR** se valora mucho la experiencia de antes, se valora que ya lleves ahí cierto tiempo para que vayas asimilando esa parte y puedas llegar a ser considerado parte de y tengas más derecho como de opinión que los demás (Noé Figueroa, 41 años y Daniel Rosas, 29 años, vecindado y nativo de San Antonio Culhuacán respectivamente, 3 de diciembre de 2021).

Este fragmento deja ver cómo la participación se articula con la transmisión de la memoria colectiva, ya que el haber participado y estar presente asegura que hayas recibido esa *tradicción* y que, por tanto, seas un interlocutor autorizado para opinar sobre el presente y el futuro con base en el conocimiento del pasado compartido que da sustento a la comunidad. Esto además se relaciona con lo comentado en el capítulo anterior sobre cómo el formar parte

de las celebraciones es una manera de refrendar la pertenencia al pueblo, pero le da mayor profundidad, porque la esencia de esta afirmación no cae simplemente en el estar el día de la fiesta disfrutando de la pirotecnia y la comida, sino que apela a la noción de involucrarse y embeberse de la *tradición*, como articuladora, manifestadora y reproductora de la memoria y la identidad colectivas. Como alguna vez se escuchó en una plática informal, una cosa es *estar* en la fiesta, pero no es hasta que *vives* la fiesta, que la entiendes realmente.

Regresando al tema de los “derechos” que tienen los originarios, comparando con los casos presentados en la Tabla 1, se puede ver cómo uno de los derechos exclusivos de los originarios es la participación en la toma de decisiones y la participación en las mayordomías, lo cual coincide con el caso de Culhuacán, aunque se elaborará sobre este tema más adelante. En contraste, otros derechos como el derecho a la tierra y servicios son distintos. En el caso de la tierra, los ejidatarios en Culhuacán son efectivamente originarios, pero quedan muy pocos y su papel en el pueblo se ha reducido considerablemente, al grado de que muchos nativos ni siquiera saben quiénes son. Por otro lado, los servicios como el agua o la luz actualmente no se le restringen a nadie en tanto éstos son provistos por las autoridades de la Ciudad de México. Por último, lo referente al panteón del pueblo se tocará a profundidad en el siguiente capítulo, adelantando que en general está reservado a nativos con algunas salvedades que permiten que avecindados sean ahí enterrados.

Con lo escrito hasta el momento es posible formar una idea general de lo que implica ser originario en Culhuacán en sus dos dimensiones y, a partir de ésta, en principio se podría suponer quiénes son los avecindados, recordando que esta categoría se construye en oposición a los originarios. Tomando esto como punto de partida, los avecindados serían todos aquellos pobladores que *no son ni pertenecen a* Culhuacán, es decir, que nacieron fuera del pueblo, no participan en sus asuntos, tanto porque no les interesa como porque “carecen del derecho”; no comparten sus valores, no se interesan por las *tradiciones*, no forman parte de las redes de solidaridad, cooperación ni las organizaciones comunitarias, no tienen tierras y no tienen derecho a ser enterrados en el panteón. En resumen, serían el opuesto diametral a los originarios, ese *otro* que no somos *nosotros*. Esto explicaría por qué se les asocia con términos como “extraño”, “invasor” o “migrante” tal como se puede ver en la tabla incluida en el Anexo 2. Inclusive en la tabla del Anexo 3 se ofrece una comparativa entre los conceptos

asociados a los originarios y a los vecindados, donde resalta cómo algunos de éstos son exclusivos, o casi, de unos u otros.

Entre los términos que destacan asociados a los vecindados está el de la “inseguridad”, lo cual también se vio reflejado en el cuestionario donde frente a la pregunta “Desde la llegada de los/las vecindados/as ha habido un aumento en la delincuencia al interior del pueblo, sus barrios y colonias”, de las diecisiete respuestas recibidas, seis indicaron estar totalmente de acuerdo con la afirmación, cuatro de acuerdo, cuatro se mostraron neutrales y los restantes en desacuerdo. Es decir, más de la mitad de las personas que participaron están de acuerdo con la idea de que la delincuencia ha aumentado desde que llegaron personas de fuera. Este también se recuperó en entrevistas hechas hace algunos años:

Desgraciadamente con el temblor del ‘85, hay mucha gente del centro, de Tepito, Tlatelolco, se vinieron a habitar por estos lados. Les dieron oportunidad de, la unidad Valle de Luces, les dieron la oportunidad de fincar ahí a esas unidades y mucha gente viene de allá y gente maleada. Entonces, también batallamos un ratito nosotros con ellos como nativos de aquí, porque pues querían venir a hacer sus desmanes, venían, bajaban, en bolita los chavos, bien loquitos (Masculino originario, 2018, Culhuacán).

Se ha incrementado la delincuencia, ya actualmente los jóvenes ya se drogan, ya hay mucho vandalismo, ya vecinos incluso a veces no quieren ni salir a cierta hora porque hay gente extraña que es la que, ha venido a, digamos, a contaminar, ya también ya hay hasta recorridos de estos evangélicos que son extranjeros y que enganchan a la gente y por lo mismo también se han ido perdiendo tradiciones, tradiciones y costumbres de aquí incluso de la colonia, del pueblo, por esa influencia exterior (Femenina originaria, 2018, Culhuacán).

Puede verse cómo los vecindados son señalados como causantes del aumento en la inseguridad en el pueblo, así como del consumo de estupefacientes, aunque no sea posible probar cuanta participación tienen los nativos en estas actividades<sup>92</sup>. Esta tendencia a culpar a los *otros* de los problemas se inserta una vez más en la construcción de la diferencia por oposición, ya que en general son pocos los casos de grupos que se identifiquen y enorgullezcan de perpetrar crímenes, por lo que se suele señalar a los *otros* como los

---

<sup>92</sup> En Sanchez (2019) se hace una exploración sobre los posibles motivos del aumento de la delincuencia en el pueblo durante la década de los ochenta relacionándola con las crisis económicas, al margen de si los responsables son los vecindados o los nativos del pueblo.

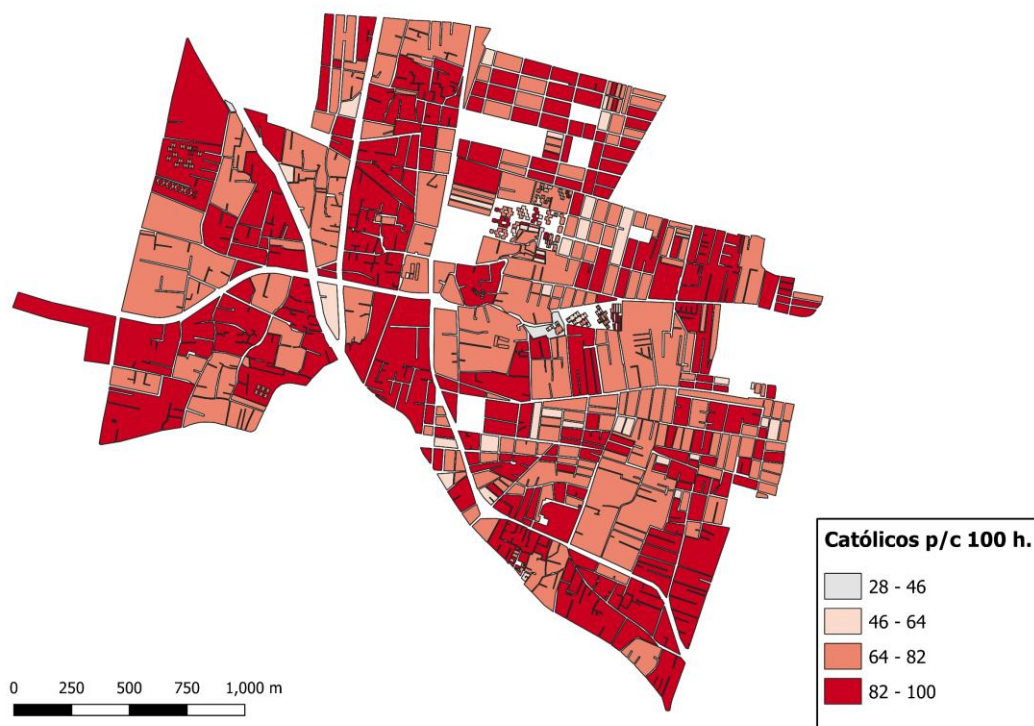


responsables, tal como ocurre en el caso estudiado. Resulta llamativo que la memoria colectiva ubica el inicio de estos problemas más graves entre nativos y avecindados en la década de los ochenta, ya que tanto la investigación de Rocío Martínez (2010) y la de Claudia Álvarez (2010) también indican que los problemas con los avecindados se recrudecieron en la misma década<sup>93</sup>.

A la par de la inseguridad, el último testimonio también da cuenta de que los avecindados son señalados por haber traído otras religiones y creencias al pueblo. Esto también se encontró en varias entrevistas donde se relató que a raíz de la llegada de foráneos han entrado credos como el judaísmo, los Testigos de Jehová o “los cristianos” o “evangélicos”, haciendo referencia a una amplia gama de iglesias que se desprendieron de la Reforma, todas las cuales se ven como un riesgo para la reproducción de las tradiciones del pueblo. Respecto a esto, se elaboró un mapa con datos del censo 2020 para dar cuenta de la composición religiosa de Culhuacán:

---

<sup>93</sup> En San Miguel Xicalco los problemas con los avecindados se dieron en torno al acceso a los servicios, pasos de servidumbre y la imposibilidad de ocupar cargos en la estructura de poder civil (Álvarez P. 2010); mientras que en San Pedro Mártir fueron porque ex ejidatarios seguían tomando decisiones sobre terrenos que ya habían vendido, excluyendo a los avecindados o al menos dejándolos en segundo lugar (Martínez G. 2010).



**Mapa 8: Proporción de católicos por cada cien habitantes en la manzana**  
Elaboración propia.

Como puede apreciarse, la gran mayoría de habitantes del pueblo se consideran católicos, aunque sí hay unas pocas manzanas donde la proporción de católicos es menor a 50% del total de los habitantes. Ahora bien, el que pertenezcan a la religión católica no asegura su participación en las fiestas ya que estas prácticas responden a la *religiosidad popular*, la cual es una de las cinco *culturas religiosas*, tal como las denominó el Dr. Benjamín Bravo en una entrevista, y en las que se divide la prédica y práctica de la religión católica<sup>94</sup>. Por tanto, no se puede afirmar que aun cuando todos en el pueblo fueran católicos, estarían interesados en participar en las fiestas y celebraciones.

Hasta aquí, se ha ofrecido una caracterización de los avecindados bastante negativa partiendo del postulado de que dicha categoría está en contraposición a la de originario. Además, se puede ver cómo el término avecindado se puede utilizar incluso como algo peyorativo, en tanto se asocia con actitudes y situaciones indeseadas que se atribuyen a estas personas. De ahí que muchas personas no nativas rechacen ser nombradas de este modo. Sin

<sup>94</sup> Para más detalles sobre las cinco culturas religiosas católicas, se invita a leer a Sanchez (2019, 105).

embargo, si se regresa a las tablas de conceptos en los anexos antes señalados, se puede ver cómo las mayordomías y las tradiciones también se asocian con los avecindados. A esto se añaden algunos pequeños indicios que se han ido dejando a lo largo del texto que contradicen el supuesto de que los avecindados y los originarios son opuestos totales. Es entonces que se tiene que dar el siguiente paso y profundizar en la riqueza y complejidad de la realidad encontrada en campo, donde las categorías rígidas y simplistas se tambalean.

### **Avecindados “como si fueran” nativos**

Fue a través de las entrevistas que, así como se encontró la doble dimensión del “ser nativo”, se encontró algo similar para el caso de “ser avecindado”. Esto es porque, al igual que en algunos de los casos presentados al inicio de este capítulo, hay avecindados que realmente han intentado integrarse o formar parte del pueblo y se han involucrado en solucionar problemas, así como en buscar aportar algo a la comunidad. En este sentido, resalta mucho que los avecindados son quienes más han impulsado el establecimiento de servicios en los barrios y colonias donde han comprado sus casas y en beneficio de todos quienes les rodean.

Mi mamá fue una de las pioneras. Cuando llegó aquí empezó como a movilizar a los vecinos para el mejoramiento del entorno, como es el pavimento, el drenaje, el agua, el alumbrado. Entonces fue muy activa mi mamá en ese aspecto y todos entonces nos acogieron mejor. De hecho, después de tantos años quieren mucho a mi mamá y nos respetan y nos sentimos parte de la comunidad y eso hizo que nosotros nunca nos sintiéramos excluidos (María Sánchez, 56 años, avecindada de la Col. Estrella Culhuacán, 23 de noviembre de 2021).

Siempre hemos tratado de apoyar, sacar adelante, no solo a nuestra familia, sino a todos los que están alrededor para solucionar situaciones o problemas. Como decía hace rato, tenían unos servicios, cuando alguien iba a una instancia de gobierno solo pues no le hacían caso, pero ya íbamos en conjunto y ya era diferente. Entonces es algo a lo que siempre nos hemos prestado o favorecido (Fabián Almaraz, 54 años, avecindado de San Simón Culhuacán, 28 de noviembre de 2021).

Asimismo, a algunos avecindados también se les ha permitido formar parte de las mayordomías<sup>95</sup>, un espacio que tradicionalmente se reserva exclusivamente a los originarios:

---

<sup>95</sup> En el siguiente capítulo se hablará un poco sobre la Mayordomía del Calvario, la más importante del pueblo, la cual, en principio, es un espacio exclusivo para nativos.

De alguna manera a mí me toca cruzar esa línea, a nosotros. Nos lo permitieron, como a algunos otros privilegiados que les han permitido pasar esa línea. Hemos participado en mayordomías, hemos sido parte de, y estamos muy involucrados. Pero es porque nosotros sí te llegamos con una actitud de “pues vamos a cooperar, vamos a convivir para que todos estemos bien” (Beatriz Sánchez, 46 años, vecindada de San Simón Culhuacán, 28 de noviembre de 2021).

En las entrevistas se encontró que las motivaciones para involucrarse con los asuntos del pueblo no fueron las mismas entre el trabajo por conseguir servicios y el entrar a una mayordomía. En el caso de la lucha por los servicios, las entrevistas indicaron que el interés de los vecindados por conseguirlos siempre orbitó la idea de mejorar su entorno y su calidad de vida. Por su parte, en lo que respecta a su búsqueda por integrarse a las mayordomías las motivaciones variaron mucho<sup>96</sup>. Así, hay casos de vecindados que se integraron al establecer una relación de pareja con un nativo muy involucrado en la reproducción de las tradiciones; casos como el de Beatriz y su esposo que fue por una mezcla de curiosidad e invitación de los mismos nativos a integrarse<sup>97</sup>, y otros quienes se integraron porque venían de lugares donde también había fiestas y demás y buscaron participar. Por último, se destaca el caso de la señora Eustolia Cendejas<sup>98</sup> quien se unió con el objetivo explícito de formar parte de la comunidad, como lo relata su hija:

Estaba pensando, me quedé mucho como con esta idea que tú decías que por cómo fue que se da un buen trato, porque tú comentabas que, por ejemplo, hay gente o ha existido en otras partes que la gente que no es de ahí no es bien recibida. Pero yo me puse a pensar en esa idea y di con el punto: es que se ha trabajado como esta parte en el sentido de decir ¿por qué fueron bien recibidos? o porque en un determinado momento, si no era tan buena esa aceptación ¿por qué se empezó a dar? Es porque mi mamá empezó a trabajar mucho en ello, o sea, ella empezó

---

<sup>96</sup> María Sánchez y su familia son el único caso de vecindadas entrevistadas que decidieron no integrarse en las mayordomías. Al menos lo que relatan es que nunca se les ha invitado, aunque sí a cooperar, pero que aun cuando se les invitara, debido a la carga de trabajo y tiempo que implica, la declinarían.

<sup>97</sup> Que les hayan invitado es una señal muy clara del reconocimiento que se les ha dado al interior del pueblo a pesar de ser vecindados.

<sup>98</sup> La señora Eustolia, nacida en Zitácuaro, Michoacán, posteriormente emigró a la Ciudad de México y fue la líder de la comunidad mazahua a la que pertenecía, e impulsó la creación de la Unión Mazahua A. C. Tras el terremoto de 1985 ella y su comunidad perdieron el espacio donde vivían en el centro de la ciudad, pero a través de relaciones de amistad que estableció con una monja italiana, Sor Lourdes, que a su vez tenía relación con el sacerdote de la parroquia de Santa María Tomatlán, logró comprar un terreno en este barrio que es donde actualmente reside el resto de su familia y descendencia. Falleció hace tres años y una gran cantidad de gente acudió a su velorio, en tanto era una mujer muy reconocida, respetada y querida.

a trabajar aquí pues en la comunidad ¿y cómo fue ello? Pues que era mayordoma. Ella empieza a tener esta relación con los vecinos porque siempre trabajó en ello y yo creo que se ganó la confianza y el decir “bueno, es que son buenas personas, trabajan. Son buenos vecinos”. Y ella empezó pues teniendo cargos, cargos de mayordomía, y desde que empezó, o sea, era así, mayordomías, mayordomías, ayudar, por ejemplo, con las imágenes religiosas. Entonces yo creo que eso ayudó a que se dieran cuenta y dijeran “Son muy buenos vecinos, son muy trabajadores, son muy cooperativos” (...) Ella siempre tenía una idea de decir, “bueno ¿Quieres algo? Todo tiene derechos y obligaciones” Entonces, ella era de decir, “bueno, sí participo, sí lo hago, pero voy a ver cómo” entonces ella traía esta idea ya, o sea, no es que alguien se lo hubiera impuesto aquí. Ella ya cuando empezó a atender estos cargos de mayordomía, es que ella decía, “bueno, si eso me ayuda a que yo tenga mejor relación, pues me nace” y ella lo hacía, como pues le nacía, nadie se lo impuso<sup>99</sup> (Ana Martínez, 29 años, avecindada de Santa María Tomatlán, 2 de abril de 2022).

Este testimonio deja ver, una vez más, cómo la participación es el elemento clave en el proceso de integración al pueblo y que de ella depende el tipo de relaciones que se establecen ente los vecinos, independientemente de si son nativos o no. De hecho, los avecindados que se unen a las mayordomías no son tan escasos, sino que con el pasar de los años las reglas sobre las mayordomías se han ido flexibilizando para adaptarse a las nuevas realidades resultado de los cambios que ha a travesado el pueblo<sup>100</sup>. Por tanto, frente a una mayor dificultad de encontrar quién quiera tomar los cargos, los criterios de selección se han relajado, por lo que ya no resulta tan extraño que un avecindado sea mayordomo, aunque aún hay quienes no lo ven bien:

**Noe F.** A lo mejor ya se empieza a permear también a las personas que van llegando, a los avecindados. **Daniel R.** Bueno, pero eso ya está permeado, ¿no? Sí ha habido mucha gente que es mayordoma y que es avecindada. **NF** Ah, no sí, pero, por ejemplo, personas que estén en contra de las personas que llegan aquí, que quieran participar, como que ya siento que, con

---

<sup>99</sup> Su hija Ana Martínez mencionó que, en su pueblo natal, la señora Eustolia ya había tenido contacto con los sistemas de cargo y festividades religiosas, por lo que no le era desconocido lo que pasaba en Culhuacán. Esta búsqueda por integrarse a Santa María Tomatlán además se dio en un contexto de doble exclusión, en primer lugar, por venir de fuera del pueblo y, en segundo por ser indígenas mazahuas. Ella narra que, aunque no le tocó vivirlo en carne propia, si llegó a escuchar de niña a otros integrantes de la comunidad contar como se enfrentaban a señalamientos despectivos por parte de los habitantes del barrio y que llegaron a llamarles indios o chundos. Este último es un término sumamente peyorativo que hace referencia a alguien pobre, mal vestido, ignorante o sucio.

<sup>100</sup> Esto no significa que estén de acuerdo con todas las prácticas o que su participación esté libre de tensión.

el tiempo, cuando vaya dándose el cambio de generación, como que ya se va a ir relajando esa parte (Noé Figueroa, 41 años y Daniel Rosas, 29 años, avecindado y nativo de San Antonio Culhuacán respectivamente, 3 de diciembre de 2021).

Como puede verse, esta aceptación hacia los avecindados como parte de las mayordomías forma parte de un proceso de transformación que se ha dado con los años. Asimismo, éste y otros testimonios dieron la pista de que existe también un cambio generacional, donde los jóvenes están más abiertos a los cambios que las personas de mayor edad. Esto coincide con lo tratado en el capítulo anterior, donde se mencionó que la aceleración de los cambios a través del tiempo, de mano del proceso de urbanización, ha tenido como resultado que haya una tendencia cada vez mayor a la flexibilidad como mecanismo de adaptación.

La aceptación de la participación avecindada en las mayordomías ha dado paso a una especie de círculo virtuoso que deviene en aún más aceptación y participación de los avecindados. Esto, porque al abríseles las puertas y darles la oportunidad, los avecindados que se han involucrado se presentan frente a la comunidad como miembros que siguen los valores esperados de los habitantes nativos, aunque no lo sean, lo cual contribuye a que sean acogidos con más facilidad y, por tanto, se les den más oportunidades de integración.

**Beatriz S.** Hay muchos de los que llegamos que no nacimos aquí, pero que ya hemos sido parte de mayordomías de una u otra manera. El señor Ernesto fue de una mayordomía y así, nos van involucrando, ¿tienes la posibilidad? pues adelante. Entonces, habiendo la posibilidad, pues puedes integrarte más **Fabián A.:** Eres parte de (Beatriz Sánchez, 46 años, y Fabián Almaraz, 54 años, ambos avecindados de San Simón Culhuacán, 28 de noviembre de 2021).

Se destaca de este testimonio ese “eres parte de” final que hace alusión a ser parte de la comunidad. Quedó claro que el *pertenecer a* Culhuacán depende de ser nativo y de integrarte a las prácticas comunitarias, velar por el pueblo y tejer redes de solidaridad con la gente que te rodea. Pero ¿qué pasa con los avecindados que cumplen con todo lo anterior excepto el haber nacido en el pueblo? Pues estos avecindados que cumplen con lo que se espera que hagan los nativos son vistos “como si fueran” originarios, pero sin llegar a serlo jamás:

Sí puedes como que adaptarte a ser nativo respecto a que si estás apoyando al pueblo en cualquier situación; ya sea fiesta patronal, ya sea, no sé, delegación, ya sea problemas que tenga el pueblo, cosas así o sea apoyes en ese aspecto para que la gente realmente te considere como que eres nativo y, pues no eres de aquí, pero sí (Christian Rocha, 20 años, nativo de San Francisco Culhuacán, 28 de noviembre de 2021).

Estos avecindados que se comportan “como si fueran” nativos podrían considerarse la contraparte de los nativos que solo *son de* Culhuacán. De hecho, en los testimonios estas dos categorías se presentaban juntas muy a menudo a través de fórmulas donde se hablaba de avecindados que hacían más que los nativos. Esta frase alude a esos avecindados “como si fueran” nativos y los compara con nativos que no participan ni se involucran, aunque nunca se llegue a decir que se comportan “como si fueran” avecindados:

**Emigdia L.** Anduvimos luchando, buscando quien nos pavimentara, porque esta colonia, cuando yo llegué, ya tenía 25 años y esta colonia estaba como si hubiera empezado apenas. Entonces ya le digo, yo me movilicé, con esas vecinas, y también fue lo del pavimento y lo del drenaje (...) Mi esposo, echó mucho cascajo, rellenó, primero le echó la barda, rellenó y ya quedamos arriba, para no quedarnos hundidos. Ellos se quedaron así porque ya tenían su casa así. **María S.** No habían hecho nada, o sea. **EL** Ellos no procuraron subir, echar, rellenar y ya hacer su casa. No, la hicieron así como está. Veinticinco años de esta colonia, pero nadie se había preocupado y aparte de eso, le voy a decir una cosa: que hay personas de aquí mismo, nativas del pueblo que no hacen nada, no hacen nada (Emigdia López, 72 años, y María Sánchez, 56 años, ambas avecindadas de la Col. Estrella Culhuacán, 23 de noviembre de 2021).

Yo he notado que inclusive algunos de los que son de fuera de aquí o de generaciones más recientes aquí que no son nativos, se han integrado mejor, se han integrado mejor inclusive han aportado más, han aportado más, en su participación, sobre todo (Julio Romero, 51 años, nativo de Santa María Tomatlán, 28 de noviembre de 2021).

Resultó evidente que cuando estas frases eran enunciadas desde uno u otro “lado” tenían tintes distintos: cuando era un avecindado quien la decía, generalmente lo hacía desde una posición de orgullo y resaltando su lugar en el entramado social; mientras que cuando era un nativo, se hacía más desde el reclamo y señalamiento contra aquellos que no cumplen con lo que se espera que hagan.

A partir de todo esto, se puede establecer una doble dimensión del “ser avecindado” similar a lo que sucedía con el “ser nativo”. Empezando por el primer nivel que hacía referencia únicamente al lugar de nacimiento, por regla general los avecindados *no son de* Culhuacán, sino que *viven en* Culhuacán, y hay muchos que se quedan solo *viviendo en* el pueblo, como es el caso de los avecindados que rentan y quienes aparentemente no se buscan integrar y nadie busca que lo hagan. Pero pasando a la dimensión identitaria construida con base de valores y prácticas, los avecindados nunca logran *pertenecer a* Culhuacán ya que les falta haber nacido ahí, pero los que se interesan en participar y adoptar, al menos en parte, los valores y prácticas de los nativos, “como si lo fueran”, son quienes pasan a *formar parte de* Culhuacán.

Yendo más allá del lugar de nacimiento, se propone esta distinción entre *pertenecer a* y *formar parte de* a partir del hecho de que a través de los testimonios se encontró que son los mismos avecindados que, a pesar de su presencia y reconocimiento en el pueblo, no sienten que pertenecen a éste por distintas razones:

**Beatriz S.** No. Bueno, yo, de hecho, nuestra forma de ver es diferente. Así siento que, como le dicen, pertenezco al mundo. Yo no tengo, así como que ese sentido de pertenecer que tienen los que nacieron aquí, de que éste es su universo. **Fabián A.:** Bueno, sí yo siento que igual vivo, soy mexicano, vivo en México. Una parte de mi México, pues es llamado pueblo de Culhuacán y sus barrios, y pues por cuestión de casarme con mi esposa, de venir a vivir con mi esposa, adquiero parte de las costumbres, la ideología, todo esto, ya enrolándome en lo que es la comunidad (Beatriz Sánchez, 46 años, y Fabián Almaraz, 54 años, ambos avecindados de San Simón Culhuacán, 28 de noviembre de 2021).

Tengo 8 años viviendo aquí y no del todo. Ya me siento, por ejemplo, nuestro amigo Iván me decía “tú ya eres de Culhuacán. Tú ya eres culhuacano” y se siente bonito, que te reconozcan, que te digan “tú ya eres de aquí, tú ya eres parte de nosotros” pero, aun así, no me siento al 100% ya parte de Culhuacán, todavía como que me queda esa pues esta parte, yo creo que tiene que pasar más tiempo todavía. O sea, yo siento que esto es muy, nuevo, muy, muy nuevo y eso que han pasado 8 años, casi una década (...) No sé si hay, eso nunca lo he platicado con nadie que no sea de aquí, no sé si hay un momento en el que haces como que clic, y ya te sientes completamente dentro de la comunidad o simplemente pasa y no te das cuenta o a la mejor ya pasó y no me doy cuenta y siento yo que no, pero no sé cómo me perciben las demás personas, la demás gente (Noé Figueroa, 41 años, avecindado de San Antonio Culhuacán, 3



de diciembre de 2021).

Esto se asemeja a lo encontrado por Angela Giglia (2012b) para el caso del pueblo de San Andrés Totoltepec donde “los avecindados residen en el pueblo pero no forman parte de él, están al margen de la comunidad local, no dentro de ella. Los mundos culturales de los avecindados y de los nativos se tocan cotidianamente pero no se funden en uno solo. Personas que han vivido más de 10 años en los pueblos en calidad de avecindados consideran todavía que no pertenecen al lugar y que nunca le pertenecerán” (Giglia 2012b, 93). Sin embargo, estos mismos avecindados que habían vivido durante mucho tiempo en el pueblo poco a poco habían ido tomando un papel más relevante en la toma de decisiones sobre problemáticas del pueblo y su participación se volvía cada vez más constante en las asambleas. Este sería otro caso de avecindados que se toman “como si fueran” originarios, pero, tal como lo indica Giglia, nunca llegarían realmente a *pertenecer* a San Andrés.

También en Culhuacán se encontraron avecindadas que sí sienten que pertenecen al pueblo como María Sanchez o Ana Martínez; sin embargo, ellas tampoco podrían ser reconocidas nunca como nativas, solo “como si lo fueran”. Así queda claro que, aunque el lugar de nacimiento no lo es todo, sigue siendo una parte fundamental de la construcción del ser nativo. En consecuencia, a pesar de que los avecindados participen, y se integren a la comunidad, siempre se quedan en un “como si fueran” donde ni ellos ni los propios nativos reconocen su *pertenencia* al pueblo, pero sí que *forman parte* de él. Esto también permite ver la jerarquía existente en Culhuacán, ya que son los nativos que *pertenecen*, o sea quienes cumplen con los criterios identitarios para asumirse como tales, quienes legitiman o no el reconocimiento a los avecindados y al resto de nativos según si se comportan o no bajo las lógicas que se han determinado como “propias de los originarios”.

También se puede retomar la doble direccionalidad en la construcción identitaria colectiva, ya que se requiere de un reconocimiento como miembro del grupo por parte del resto a la vez que se requiere que existan *otros* que reconozcan al grupo y sus integrantes como tales. En este caso, los avecindados que *forman parte de* Culhuacán cuentan con un reconocimiento limitado de su pertenencia por parte de los originarios y, en algunos casos, no cuentan con su propio reconocimiento como parte del pueblo. Esto último es curioso, ya que en la mayoría de los casos son los otros quienes no aceptan la pertenencia de personas que se asumen como miembros del grupo, mientras que aquí estos avecindados sí son

reconocidos parcialmente como parte del grupo, pero ellos no se reconocen a sí mismos como tales.

Llegados a este punto, es posible afirmar que, al menos en Culhuacán, no parece existir una identidad avecindada como tal, en tanto esta categoría está construida desde la oposición con los nativos y no desde los mismos avecindados. Además, como se mencionó anteriormente, dicha categoría es sumamente flexible en tanto la única condición para ser avecindado es *no ser de Culhuacán*, lo que dificulta construir una idea de origen, prácticas, valores u otros elementos comunes entre este grupo con tantísima heterogeneidad. En todo caso, se podría hablar de que entre los avecindados sí hay grupos bien definidos, como lo es el caso de la comunidad mazahua que vive en Santa María Tomatlán. Esto es similar a lo reportado por Kelly Muñoz (2020), quien encontró que en Santa Cruz Acalpixca los avecindados intentan mantener sus identidades traídas desde sus lugares de origen, en tanto se han asentado grupos provenientes de los mismos lugares aprovechando que ya tienen conocidos en el pueblo. De este modo, se generan grupos con identidades propias dentro de los avecindados, las cuales hacen referencia a otros elementos a los que se les suma su calidad de migrantes; sin embargo, una identidad avecindada como tal no se presenta.

Por otra parte, Rocío Martínez (2010) sugiere la existencia de una memoria colectiva entre avecindados que se construye en torno al proceso de regularización de tierras y la consecución de servicios. Retomando la importancia capital de la memoria colectiva en la construcción de la identidad, esto podría ser indicio de una incipiente identidad avecindada que se estaría formando en San Pedro Mártir. Cabe señalar que en Culhuacán se encontró algo similar donde las personas avecindadas que compartieron sus testimonios rememoraban cosas similares desde puntos de vista similares. Sin embargo, no se consideró que esto fuera prueba de la existencia de una memoria colectiva, lo cual se aborda a continuación.

### **Memorias nativas y avecindadas**

Hasta este punto se han identificado la falta de autoidentificación y el no haber nacido en el pueblo como factores que impiden que los avecindados lleguen a *pertenecer a Culhuacán*, aunque sí puedan *formar parte de*. A éstos se añade una tercera variable de suma importancia y que retoma la construcción de la memoria como elemento central en la definición del *nosotros*.

No es sorprendente que avecindados y nativos construyan sus recuerdos sobre su vida en el pueblo de maneras distintas y con enfoques diferentes, aunque han sido pocos los estudios que exploren la memoria colectiva de los avecindados<sup>101</sup>. En el caso concreto de los nativos de Culhuacán, se puede hablar realmente de una memoria colectiva compartida por el grupo y que dota de cimientos a la identidad de éste, lo cual era de esperarse y concuerda con otros estudios hechos sobre habitantes originarios de diversos pueblos. En contraparte, si bien del lado de los avecindados no se encontró una memoria colectiva propiamente dicha, las narraciones resultaron extrañamente similares entre sí a pesar de la altísima heterogeneidad que existe entre ellos. No se consideró que estos recuerdos construyeran una memoria colectiva en tanto que eran evocados siempre desde una visión individual o si acaso familiar y no desde “los avecindados” como un grupo que compartiera las mismas experiencias, conocimientos y saberes, como se mencionó anteriormente.

A través de las entrevistas se pudo observar que los nativos de Culhuacán construyen sus recuerdos sobre la vida en el pueblo con un gran contenido de nostalgia y sentimiento de pérdida, lo cual coincide con lo propuesto por Portal (2003) quien habla de este fenómeno en lugares expuestos a una realidad que cambia de manera sumamente acelerada y como este sentido de pérdida se convierte en un marcador identitario más. En este sentido, en todas las entrevistas realizadas a nativos resaltó el hecho de que se veía el pasado con añoranza, recordándolo como un tiempo mejor en comparación con el presente y resaltando todo aquello que se había perdido o estaba perdiéndose a raíz de los cambios que ha habido en el pueblo.

Dentro de esta sensación de pérdida entran los avecindados, los cuales pueden tomarse como la personificación misma del cambio que ha habido en Culhuacán y no por nada se les ve como invasores, extraños, gente que ha llegado a modificar la vida del pueblo. Son ellos, los *otros de fuera*, quienes “dan cuerpo” a hechos como la pérdida de tierras, los cambios en la religión, las costumbres y valores, la dificultad para reconocerse en las calles,

---

<sup>101</sup> Sobre esto, de los estudios encontrados sobre avecindados, únicamente los de Rocío Martínez (2010) y Kelly Muñoz (2020) tocan el tema de la construcción de una memoria colectiva entre los avecindados. Por un lado, en San Pedro Mártir la memoria colectiva de los avecindados se fundamenta en la idea de la compra de tierras, la lucha por la regularización y los servicios, y la eventual victoria al conseguirlos (Martínez G. 2010); mientras que, en Santa Cruz Acapixca, ésta está basada en la significación de los espacios que ocupan y su lucha por el temor constante de ser desalojados de éstos (Muñoz B. 2020).

el aumento de población, la construcción de casas en antiguos espacios verdes, e incluso la inseguridad y la delincuencia.

Por su parte, todas las personas avecindadas que se entrevistaron rememoraron el inicio de su vida en el pueblo desde el proceso de adaptación a través de la transformación de su modo de vida y la transformación de su entorno, donde destacó que todos narraron con orgullo el proceso de comprar sus terrenos, construir sus casas y conseguir servicios, todo desde la lógica de “mejorar” su calidad de vida y el lugar donde viven. Se insiste en que esta coincidencia en los recuerdos no responde a una memoria colectiva, ya que no se encontró ningún indicio de que se evocara desde un sentido de pertenencia a un grupo con un pasado compartido. La explicación que se propone es que todos los avecindados entrevistados son personas que se han mudado de manera permanente al pueblo, por lo que reconocen su entorno como suyo y, por ende, quieren un espacio agradable, cómodo, donde puedan sentirse a gusto y ver a sus familias crecer en un entorno saludable.

Es entonces que se puede entender esta idea de “mejorar el espacio” como mecanismo de apropiación que además genera arraigo; de ahí que sea tan fuerte la memoria en torno a este proceso y que aparezca en todas las entrevistas. Estamos hablando del recuerdo sobre cómo se apropiaron del espacio y lo hicieron suyo convirtiéndolo en su hogar o, en otras palabras, como convirtieron el espacio en un *lugar* al habitarlo y se ganaron su presencia en éste, lo cual los llena de orgullo<sup>102</sup>.

Para entender lo importante de todo esto, hay que recuperar la idea de que la memoria, en tanto interpretación del pasado, es la base a partir de la cual se entiende el presente y se modela el futuro. Entonces, si lo que se recuerda es un “pasado mejor”, por consiguiente, se entiende que el presente se vea de manera relativamente negativa. Además, esto explica por qué en las entrevistas a los nativos abundan las frases relativas a “recuperar”, “preservar” o “trasmitir” la historia del pueblo y, sobre todo, sus *tradiciones* recordando que éstas son fundamentales para la construcción de su identidad colectiva. Asimismo, resulta una consecuencia lógica el que se excluya a los avecindados, tomándolos como parte de los factores que han llevado a que se de esa “pérdida”, a menos, claro, que también se sumen a la empresa de preservar y reproducir las tradiciones y todo lo que ellas implican.

---

<sup>102</sup> Esto explica por qué los que rentan y que solo *viven en* Culhuacán se mantienen al margen de estas actividades ya que el espacio que tienen no es suyo, sino que reconocen que es prestado. En cambio, quienes se mudan definitivamente sí buscan apropiarse del espacio que han adquirido por medio de la compra.

Puede verse cómo el sentimiento de pérdida y nostalgia con el que los habitantes originarios rememoran el pasado da pie a la búsqueda de recuperarlo, reconstruirlo o proyectarlo a futuro en tanto el presente resulta más o menos desagradable o, en otras palabras, es un futuro que se construye desde una visión hacia el pasado. En contraparte, los avecindados recuerdan el pasado como el punto de partida a partir del cual construyeron un presente mejor que aquel pasado a partir de una mirada hacia el futuro.

Así, mientras los avecindados presentan una rememoración con una visión “a futuro”, es decir, recuerdan cómo se apropiaron del espacio y lo transformaron en la búsqueda de construir algo nuevo y, a su manera de ver las cosas, mejor que lo que había, los originarios rememoran “a pasado”, trayendo al presente todo aquello que *fue* mejor y que se ha perdido o está en vías de perderse, por lo que se busca conservarlo o recuperarlo. Ahora bien, esto no significa que los avecindados no reconozcan que hubo cosas que empeoraron con el pasar de los años o que los nativos desprecien todo tipo de cambio o no sean capaces de ver mejorías en ello, sino que, en el proceso de evocar los recuerdos, unos le dan mayor énfasis a ese pasado perdido y otros a ese futuro construido.

Esta diferencia entre unos y otros se da porque los nacidos en Culhuacán están expuestos de manera permanente a un contexto donde dicha memoria se manifestaba de manera cotidiana, retomando el hecho de que la memoria permite la trasmisión de prácticas, saberes y valores que dan forma a la identidad colectiva. De ahí que aquellos originarios que solo *son de* Culhuacán sean vistos con cierta desaprobación, en tanto no contribuyen a que la memoria se siga transmitiendo e incluso la rechazan, favoreciendo que ésta se debilite, lo cual pone en peligro la identidad de todo el grupo. En contraste, los avecindados carecen de esa memoria colectiva y por más tiempo que pasen en el pueblo, se involucren e incluso reciban parte de esos conocimientos, éstos se interpretarán de una manera distinta, ya que en la trasmisión de la memoria interviene tanto el que la emite, el contexto en la cual circula y es recibida y el receptor mismo que la interpreta y transforma a partir de su propio contexto y experiencia previa<sup>103</sup>. Y así es como, de algún modo, se vuelve a poner en el centro el lugar de nacimiento en la construcción de las categorías de originario y avecindado. Efectivamente, *ser de* Culhuacán no lo es todo, pero sí es el elemento que posibilita el desarrollo y

---

<sup>103</sup> Esto también previene que segundas y terceras generaciones de avecindados sean consideradas como originarias porque tampoco tienen acceso a la memoria colectiva en el mismo sentido que la tienen los nativos.

adquisición de los otros que permiten pasar a *pertenecer a Culhuacán*, elemento que, por definición, los *avecindados* no tienen.

### **Desde *pertenecer al pueblo hasta solo vivir en él***

Los hallazgos en campo y su contrastación con otras investigaciones realizadas en pueblos originarios urbanos dejan clara la necesidad de seguir profundizando y complejizando las categorías de *originario* y *avecindado*, categorías que pudieran parecer “dadas” en un primer momento, pero que en realidad este dualismo donde aparentemente domina el lugar de nacimiento como punto fundamental implica muchos más elementos y se desdobra en distintos niveles de pertenencia e identidad. Basta con remitirnos al capítulo anterior donde se puso sobre la mesa que no es lo mismo hablar de *originarios* o *nativos*, no se diga ya hablar de *avecindados* como si fueran un grupo delimitable con características propias.

También es cierto que se desconoce si lo encontrado en Culhuacán es exclusivo de este pueblo o se puede generalizar a los pueblos altamente urbanizados, donde la experiencia cotidiana contrasta con la que se vive en los pueblos semi rurales y rurales de los márgenes de la Ciudad de México y de otros estados de la República. De este modo, es fundamental seguir explorando cómo se construye la identidad y pertenencia entre los habitantes de estos pueblos, sin dar por sentado que los habitantes originarios y los *avecindados* son polos opuestos y que ambos construyen dos esferas sociales totalmente diferenciadas y homogéneas internamente.

En el caso que atañe a esta investigación, se encontró que existen cuatro niveles de integración y pertenencia al pueblo donde se entrecruza el lugar de origen y la participación e involucramiento en los asuntos del pueblo, así como la preservación y reproducción de valores, prácticas y memorias. Esto se puede resumir de manera esquemática de la siguiente manera:

**Tabla 2. Niveles de integración y pertenencia a Culhuacán**

	Nacidos en Culhuacán (“nativos”)	No nacidos en Culhuacán (“avecindados”)
Participación en asuntos del pueblo, adopción, reproducción y protección de valores, prácticas tradicionales y memorias.	Nativos que <i>pertenecen a</i> Culhuacán.	Avecindados que <i>forman parte de</i> Culhuacán/ Avecindados <i>como si fueran</i> nativos.
Nula participación e indiferencia o rechazo ante los valores, prácticas tradicionales y memorias.	Nativos que <i>solo son de</i> Culhuacán.	Avecindados que <i>solo viven en</i> Culhuacán.

Asimismo, se logró establecer que la categoría de *nativo* u *originario*, al menos en la acepción de pertenencia, está claramente asociada con la construcción de la identidad, en tanto existe una narrativa de lo que “somos” y lo que “debemos ser” que se basan en maneras de habitar el espacio, prácticas, ideas, valores y reglas que se espera que los nativos cumplan, aunque no todos ellos lo hagan. Por su parte, la categoría de *avecindado* fue creada y es aplicada “desde afuera” y en oposición a lo *originario* reforzando esta última. A esto se suma la falta de una memoria colectiva, así como elementos comunes con la que se identifiquen los avecindados más allá de no haber nacido en el pueblo y englobando a todos aquellos “otros” que no son nativos, por lo que no es posible argumentar que exista una identidad avecindada como tal al menos en Culhuacán.

Ahora bien, quedan preguntas por responder como ¿Qué pasa con los nativos que *solo son de* Culhuacán? ¿Qué los lleva a no participar y a distanciarse del “deber ser” de los nativos mientras que hay avecindados que sí se alinean a ese “deber ser”? Una hipótesis posible es que mientras los avecindados eligen integrarse de manera voluntaria, por motivos muy variados como se presentó anteriormente, los nativos nacen en un contexto donde existe una especie de obligación de lo que “tienen” que ser y hacer, recordando que en otros pueblos esta obligación es tal, mientras que en Culhuacán se ha flexibilizado al grado que la participación es voluntaria. No obstante, sigue existiendo esa presión social por hacerlo, lo cual la convierte casi en una imposición que finalmente deriva en un rechazo o falta de interés. A esto se suma que el pueblo se encuentra totalmente urbanizado, lo que implica un contacto constante con los *otros* y, con ellos, otras maneras de ver y entender el mundo que

pueden llegar a ser más atractivas. No obstante, todo esto se queda en el plano de lo hipotético y será necesario realizar una investigación más profunda al respecto.

De este modo, se puede ver cómo al menos en el caso de Culhuacán estas categorías se mantienen operativas, pero con una mayor articulación entre ellas de lo que se reporta en la mayoría de las investigaciones consultadas. Se puede proponer una especie de “cambio de fase” donde dos categorías que en otros pueblos aparecen con fronteras bastante “sólidas”, en Culhuacán son más maleables, aunque no por ello signifique que se combinen o se borren las diferencias fundamentales entre unos y otros. Es claro que un nativo nunca será un avecindado ni viceversa, y aunque ambas esferas se traslapen y unos puedan asemejarse mucho a otros, las fronteras nunca desaparecen. Ahora, retomando lo explicado en la primera sección de este capítulo, la existencia de dichas fronteras es fundamental para el establecimiento y permanencia de la identidad colectiva, en este caso, de los nativos. Es por esto por lo que, por más que puedan acercarse, resulta improbable que éstas se combinen del todo, a menos claro que se reformulen los principios sobre los cuales se ha cimentado la identidad colectiva de los habitantes nativos de Culhuacán.

Esto también se refleja en una frase que apareció frecuentemente en todas las entrevistas, ya fuera por parte de nativos haciendo referencia a avecindados que se molestaban por las prácticas tradicionales del pueblo, como por avecindados que reconocían las particularidades de vivir en un pueblo: “que investiguen a dónde se vienen a vivir”. Esta frase condensa la existencia de reglas y prácticas que imperan al interior del pueblo, promovidas por los nativos que *pertenecen a éste* y que se convierten en criterios de pertenencia y, en el caso de los avecindados, de integración y adaptación a la vida en Culhuacán. De este modo, podemos ver que el sector de los nativos que *pertenecen al* pueblo se conforma como un grupo de poder que establece los parámetros que permiten determinar la pertenencia o no a la comunidad; a la vez que es este mismo grupo el que legitima y reconoce dicha pertenencia, la cual además da acceso a ciertos derechos como el de participar en la toma de decisiones, tener lazos de solidaridad y apoyo en caso de necesidad e incluso ser enterrado en el panteón de la comunidad. A partir de lo anterior, es inevitable pensar en el concepto de *ciudadanía* y preguntar si es posible hablar de una especie de ciudadanía local o a pequeña escala. Del mismo modo, si ya se está hablando de ciudadanía, surge la duda sobre dónde queda el papel del Estado en todo este entramado de relaciones, tomando en



cuenta que Culhuacán es un pueblo totalmente integrado a la ciudad y que, por tanto, también está sujeto a las leyes y disposiciones oficiales emitidas por los gobiernos de las alcaldías en las que se encuentra, así como el de la ciudad misma. Estas cuestiones serán abordadas en el siguiente capítulo.

## Capítulo 3

### **Identidades diferentes, ciudadanías diferenciadas**

En el primer capítulo de esta investigación, se habló de qué es un pueblo urbano originario y como éstos se han relacionado con las autoridades de la ciudad para ganar derechos y reconocimiento. Luego, en el segundo capítulo se trataron las relaciones al interior de estos territorios, con énfasis en la que se da entre originarios y avecindados, develando cosas que se retomarán constantemente en este capítulo. Ahora se busca sumergirse en la interacción entre estos tres actores: autoridades, originarios y avecindados y como ésta se relaciona con la construcción de la ciudadanía y del espacio público.

Para ello, se inicia haciendo un recorrido teórico e histórico alrededor de los conceptos de ciudadanía y espacio público, para luego analizar cómo las leyes que se han generado a raíz de la negociación y lucha política de los pueblos intervienen en la forma en que se construyen, entienden e incluso se dan las relaciones en su interior. Finalmente, para tener ejemplos más concretos, se ofrece la mirada a cuatro contextos específicos en Culhuacán donde se revelan estas tensiones y rejuegos entre los actores enunciados alrededor de la ciudadanía, el espacio público, el acceso a derechos, la toma de decisiones y la resolución de conflictos.

#### **Ciudadanía(s) y espacio público**

El concepto de ciudadanía ha sido fundamental en la consolidación del Estado-Nación como lo conocemos actualmente, sin embargo, a partir de finales del siglo XX y lo que va del XXI, éste se ha cuestionado, así como sus implicaciones para las naciones modernas especialmente en el marco del reconocimiento de la heterogeneidad al interior de todos los grupos humanos y donde la versión hegemónica de la ciudadanía liberal resulta insuficiente.

La idea-noción de ciudadanía tiene dos orígenes reconocidos, la raíz griega y la latina. En ambos casos, se reconoce a la condición de ciudadanía como una relación política entre el individuo y la comunidad política a la que pertenece (Álvarez E. 2019, 23). En el caso de los griegos, ponían énfasis en la participación directa de los ciudadanos en la vida política, cuestiones públicas y del bien común, especialmente a través de la deliberación en el debate abierto y el intercambio de ideas en el ágora, en los cuales solo podían participar los

*ciudadanos*<sup>104</sup>, a la vez que era su obligación. En el caso de los romanos, se formulaba la ciudadanía a través de la representación y el ser *ciudadano* implicaba actuar bajo la ley y, por tanto, ser protegido por ésta en todo el territorio del imperio<sup>105</sup>; es decir, era un estatus jurídico que no exigía más que respetar las leyes y vivir en un territorio delimitado, por lo que se dio un proceso masivo de integración, dado que los pueblos conquistados se convertían en ciudadanos del imperio (Álvarez E. 2019).

De ambas tradiciones se pueden extraer componentes centrales de la idea de la *ciudadanía* que se han mantenido, no sin cambios, durante siglos. En primer lugar, está la idea de la existencia de una comunidad política, la cual comprende un marco territorial, político y normativo en el cual se instituye la condición ciudadana y en donde solo son ciudadanos quienes están insertos y son reconocidos como miembros de dicha comunidad. Luego está la noción de inclusión/exclusión, ya que hay criterios específicos para establecer quiénes tienen acceso al estatus de ciudadano y quiénes no, los cuales aplican tanto “hacia fuera” donde quedan todos los que no pertenecen a la comunidad política, y “hacia adentro” que incluye a los que, a pesar de estar dentro de dicha comunidad, no tienen las cualidades necesarias para ser ciudadanos<sup>106</sup>. Esto se relaciona con otro elemento clave que es la existencia de una serie de principios normativos de la ciudadanía ya que, desde sus orígenes, ésta ha estado sujeta a un conjunto de principios que establecían claramente los requerimientos y procedimientos para que alguien pudiera obtener y detentar dicho estatus (Álvarez E. 2019). Igualmente, en tanto hay criterios establecidos que debe tener una persona para acceder a la ciudadanía *formal*, ésta es una institución en sí misma donde “todo individuo que de una u otra forma se ubique por fuera de la ley y del marco institucional queda excluido de los derechos y de la protección del Estado” (Álvarez E. 2017, 211).

---

<sup>104</sup> Solo se reconocía como ciudadanos a los varones adultos descendientes de padre y madre atenienses (Álvarez E. 2019, 25). Hoy en día, sería prácticamente imposible lograr que todos los ciudadanos de un país tomen parte de este tipo de ejercicios, dada la enorme cantidad de población que existe.

<sup>105</sup> A diferencia del caso griego, los romanos excluían del concepto de ciudadanía la participación política, la cual estaba reservada a la clase propietaria (patricios), los cuales otorgaban la condición de ciudadanos al resto de habitantes, por lo que la idea de *ciudadanía* obtuvo una condición “receptiva” (Álvarez E. 2019, 26).

<sup>106</sup> Por ejemplo, en el Artículo 34 de la Constitución Mexicana reconoce como ciudadanos a aquellos varones y mujeres con calidad de mexicanos, lo cual marca un criterio de exclusión “hacia afuera” frente a los extranjeros, y que tengan dieciocho años cumplidos y un modo honesto de vivir, marcando un criterio de exclusión “hacia adentro” frente al resto de mexicanos, en este caso, menores de edad o que no tengan un modo honesto de vivir, como sea que esto se interprete.

Estos tres elementos dan paso a otros tres que también son fundamentales en la construcción de la idea clásica de ciudadanía. En primera instancia, la de membresía y estatus, ya que ser ciudadano implica ser parte de una comunidad política; aunque el estatus de ciudadano ha contemplado diferentes requisitos para su adquisición dependiendo del Estado-Nación de pertenencia y la época histórica, así como los derechos otorgados y las obligaciones contraídas. No obstante, en general este estatus viene aparejado en primer lugar con la posibilidad de participar en la vida pública, ya que se adquiere el derecho (y en algunos casos la obligación) de participar en la toma de decisiones que afecten a su comunidad. Asimismo, conlleva un reconocimiento de derechos, es decir, que se da acceso a una serie de beneficios, retribuciones y reconocimiento de atributos a quienes son miembros efectivos y reconocidos de la comunidad política (Álvarez E. 2019).

Todos estos principios se recuperaron hacia los siglos XVII y XVIII como parte de las Revoluciones Ilustradas y los orígenes de las sociedades capitalistas, cuando se buscó construir un Estado capaz de defender la vida y la propiedad de los sujetos a la vez que se critica la concentración del poder y se apela por un Estado regido por leyes en lugar de decisiones arbitrarias. Es hasta este momento que se empiezan a dar atisbos de las ideas de la *libertad* y la *igualdad* como condiciones fundamentales de la ciudadanía, partiendo de la corriente iusnaturalista. Ésta propone que hay derechos que son “naturales” al ser humano por el simple hecho de serlo y no por sus condiciones, entre ellos, los de la libertad, propiedad y seguridad. Asimismo, se plantea la igualdad entre todas las personas, especialmente ante las leyes, es decir, que todos por igual deben respetarlas a la vez que todos, por igual, deben ser protegidos por éstas (Álvarez E. 2019).

Ahora bien, aun cuando en estos discursos se planteó que la soberanía reside en el pueblo<sup>107</sup> y es éste quien da legitimidad a la esfera de poder y los gobernantes, ésta en realidad recae solo sobre los ciudadanos, los cuales son los únicos quienes tienen acceso a derechos

---

<sup>107</sup> La referencia más clara al concepto de *pueblo* en la acepción de “todos quienes viven en un lugar” proviene de la Revolución Francesa, donde “el pueblo” entendido como todos aquellos excluidos del poder, pasan a ser quienes pueden tenerlo a partir de ocupar el lugar de gobernantes de manera transitoria, transferible y por elección del resto. Este concepto implica un reconocimiento de tener algo en común a pesar de todas las diferencias (no ser parte de la esfera del poder), y señala la existencia de un grupo altamente plural que solo comparte esa característica que se construye y enuncia en momentos particulares (“nosotros, el pueblo”) cuando resulta necesario mostrarse como tal. La enunciación del pueblo requiere de la presencia de un grupo antagónico (los dominantes, el régimen, los opresores...) ante los cuales se formulan demandas generales que tienden a volverse abstractas y difíciles de articular entre sí en tanto el pueblo engloba intereses y necesidades de grupos muy diversos y generalmente desvinculados (Álvarez E. 2017, 202 - 205).

políticos en tanto se alinean a las normas y requisitos establecidos. De este modo, se da paso a la ciudadanía moderna difundida desde entonces como un referente clásico y perdiendo de vista el carácter fuertemente etnocéntrico. Ésta “quedó claramente delimitada dentro del marco del Estado soberano, el cual, además de ser el que otorgaba el reconocimiento de este estatus, era la única entidad capaz de dar protección a los ciudadanos, validar los derechos de éstos, hacer cumplir las obligaciones públicas y ejercer castigo sobre quienes las violaran” (Álvarez E. 2019, 34). Además, se establece una separación entre el Estado, como una unidad administrativa que centraliza el poder en un territorio, y los ciudadanos, habitantes de dicho territorio que se someten a sus leyes a la vez que participan en su creación y que comparten una identidad colectiva (Álvarez E. 2017, Álvarez E. 2019).

Entonces, la ciudadanía moderna tiene rasgos distintivos que retoman algunos de los clásicos, como la pertenencia, identidad nacional, derechos y participación. Además, incluye la idea de la libertad individual que está fuertemente ligada a la consolidación de la sociedad capitalista, por lo que los intereses individuales comienzan a convertirse en la nueva base de la sociedad. Esto separa discursiva y simbólicamente al individuo/persona su vida privada y los intereses personales; del ciudadano, la vida pública y el bien común. También se retoma el concepto de igualdad ante la ley como un medio para evitar el abuso de poder y la arbitrariedad de los gobiernos monárquicos, donde la ley se erige como el marco regulador máximo de las interacciones entre los individuos y protector de sus derechos<sup>108</sup> (Landau 2012, Álvarez E. 2017, Álvarez E. 2019).

No obstante, desde el principio se comenzaron a formular criterios de exclusión e inclusión a la ciudadanía y con ello a los derechos políticos, además de que los teóricos de este tipo de ciudadanía no previnieron que las diferencias materiales serían un obstáculo para generar una igualdad política. Esto le confirió la condición paradójica de abogar por la *igualdad universal* a la par que sigue siendo excluyente, dado que se han mantenido los criterios para adquirirla o ejercerla de manera efectiva. Es esta pretendida igualdad la que actualmente causa más problemas, ya que en realidad solo se ha planteado como un reconocimiento jurídico abstracto que pretende homogeneizar a todos los ciudadanos,

---

<sup>108</sup> Con esta base, se planteó que todos por igual deben tener la posibilidad de desarrollar los asuntos personales y privados de manera libre y sin interferencia del poder público, como lo es la libertad de expresión, culto, económica y de propiedad. De igual modo, se asocia con el pensamiento democrático, por lo que se postula una igualdad política entre todos los individuos (Landau 2012, Álvarez E. 2017, Álvarez E. 2019).

pasando por alto las desigualdades reales y omitiendo toda referencia a la condición social de éstos (Landau 2012, Álvarez E. 2019).

Para ilustrar estos problemas se tiene el caso de América Latina, donde la realidad social de alta heterogeneidad de los virreinos y colonias contrastaba fuertemente con el proyecto de instaurar una ciudadanía homogénea, acorde a la cultura política liberal, y que formaba parte de los procesos de independencia y creación de nuevos Estados. En este sentido, una de las grandes contradicciones con las que se enfrentó la ciudadanía liberal fue la existencia de las comunidades indígenas como sujetos colectivos, cuyos derechos estaban asentados en las Leyes de Indias<sup>109</sup>, ya que la ciudadanía apelaba a la existencia de individuos y no de grupos como sujetos de derecho. Este modelo de Estado liberal no podía negociar con colectividades, por lo que surgió un fuerte conflicto con los pueblos indígenas que se intentó resolver a través del proceso de municipalización y la transformación de los indígenas en ciudadanos. Sin embargo, los pueblos se apropiaron a su modo de la representación ciudadana, reforzando aún más a las comunidades indígenas como sujetos colectivos. En consecuencia, los pueblos indígenas se transformaron y adaptaron a las nuevas condiciones y, así como en el virreinato mantuvieron una “clandestinidad religiosa”, a partir del XIX entraron a una “clandestinidad política” que les permitió mantener sus usos y costumbres a la vez que se insertaban en el nuevo sistema político (Reina 2017, Álvarez E. 2019).

Esto, junto con múltiples otros casos a lo largo de la historia, han puesto en tela de juicio si la ciudadanía supone básicamente una pertenencia formal y una acreditación como miembro de un Estado-Nación o si esta pertenencia a su vez implica necesariamente el goce de ciertos derechos efectivos<sup>110</sup>. Asimismo, hay un extenso debate en torno a la diversidad como cualidad incuestionable de las sociedades humanas y, por tanto, sobre la pretendida homogeneidad de los ciudadanos que se propone desde las premisas clásicas liberales, base

---

<sup>109</sup> Durante el periodo virreinal, el pueblo de indios era una corporación civil que sumaba la realidad política existente en cada señorío, las cuales constituían comunidades políticas dependientes de la monarquía española que mezclaban tanto formas y prácticas castellanas como locales. El colapso del imperio español y la entrada al México independiente dejó a estos pueblos desposeídos de las Leyes de Indias que los había protegido y les había otorgado beneficios, por lo que los pueblos indígenas quedaron invisibilizados bajo el discurso de la ciudadanía liberal, aunque en realidad, habían quedado excluidos de ella (Reina 2017).

<sup>110</sup> Para el siglo XX, se ha establecido que, en principio, los derechos que el Estado debe garantizarle a los ciudadanos de manera universal y uniforme son: derechos civiles, establecidos en el siglo XVIII, aquellos relacionados con la libertad individual; los políticos formulados en el siglo XIX y que refieren a la posibilidad de tomar parte en el ejercicio del poder y gobierno; y por último, los derechos sociales provenientes del siglo XX que proponen el derecho a vivir una vida de alta calidad y bienestar (Álvarez E. 2017).

de la supuesta universalidad de derechos e igualdad de los sujetos ante la ley. De aquí que se han formulado los conceptos de *ciudadanía formal* y *ciudadanía sustantiva* (Álvarez E. 2019).

La ciudadanía formal se entiende como “aquella que establece específicamente ‘la pertenencia a una nación’” (Álvarez E. 2019, 87). Ésta está vinculada a la membresía a un Estado-Nación, que concede a los ciudadanos la posibilidad de acceder a una serie de derechos, para lo cual se deben cubrir una serie de requisitos formales establecidos legalmente, por lo que este tipo de ciudadanía constituye una institución. Por su parte, la ciudadanía sustantiva es “el reconocimiento de derechos civiles, políticos y sociales, y la posibilidad de participación en ciertos asuntos de gobierno” (Álvarez E. 2019, 87). Ésta se sitúa en la realidad de la desigualdad social, la distribución diferencial de los recursos y la heterogeneidad cultural al interior de la comunidad política de referencia, por lo que se busca una inclusión efectiva de los grupos en distintas esferas (política, económica, social y cultural) y se lucha por hacer efectiva su condición de ciudadanos y su pertenencia a la comunidad política a partir de la reducción del régimen de exclusión. Cabe señalar que tener la ciudadanía formal no es una condición suficiente ni necesaria para la ciudadanía sustantiva y viceversa, además de que no es que se tenga que elegir una sobre la otra, sino que son dos dimensiones del hecho de ser o no ciudadano (Álvarez E. 2016, Álvarez E. 2019).

Profundizando, la ciudadanía formal está asentada en las tradiciones liberal y republicana<sup>111</sup>, en la que ambas refieren a un componente normativo que acredita esta condición, es decir, la observación de ciertas reglas y normas con tal de obtenerla. De este modo, la ciudadanía es aquel estatus que acredita derechos y obligaciones individuales, estableciendo una igualdad de todos los individuos ante la ley y la membresía de éstos al Estado-Nación; sin embargo, no implica un acceso efectivo a riqueza, recursos o patrimonio. Es debido a esta desigualdad social existente, así como a la heterogeneidad al interior de las comunidades políticas, que se dan prácticas de ciudadanía sustantiva, la cual busca generar

---

<sup>111</sup> La ciudadanía republicana no hace referencia a la relación entre individuos y Estado y la existencia de derechos, sino que se asocia con la participación en asuntos públicos y la construcción de un cuerpo político a partir de la implicación en la vida colectiva, a partir de concejos, consensos, y otros mecanismos de deliberación conjunta (Landau 2012). Entonces, pueden existir distintos tipos de ciudadanía: unas provenientes del marco institucional del Estado y otras construidas desde los sujetos, activas o pasivas, por lo que “la ciudadanía no se circunscribe al aparato institucional y a las prácticas formales, sino que alude igualmente a las acciones individuales o de los grupos sociales que tienen lugar por fuera de este aparato” (Álvarez E. 2017, 213).

espacios de inclusión efectiva a la sociedad y sus recursos, ya que mientras la ciudadanía formal acredita la pertenencia, la sustantiva busca hacerla efectiva (Álvarez E. 2019).

Es a través de la ciudadanía sustantiva que se busca la reivindicación de derechos adquiridos por el uso<sup>112</sup>, más que porque estén efectivamente presentados en los marcos legales; así como tomar parte en la distribución de la riqueza (política, económica, social y cultural), del poder y la toma de las decisiones, recursos naturales, servicios y el respeto a las diferencias culturales. De este modo, muchos de los nuevos derechos se han conseguido a través de la acción de la lucha social y no por el reconocimiento automático por parte del Estado y los gobiernos (Álvarez E. 2017, Álvarez E. 2019).

Esto implica que hay grupos sociales que son reconocidos de manera diferenciada. Por un lado, están quienes cuentan con las condiciones para el ejercicio de la ciudadanía formal y, por el otro, quienes se encuentran fuera de esas condiciones o quienes no pueden ejercerla. Los primeros tienen acceso a los derechos sustentados legalmente a través de escritos y los otros a derechos adquiridos por uso continuo y a través de conquistas, los cuales no necesariamente son permanentes y suelen ser relativos a prácticas socioeconómicas, culturales y territoriales que se enmarcan en el ámbito local. Por tanto, se pone en discusión la idea de que la ciudadanía es universal y homogénea, reconociendo la existencia de actores diversos con demandas, necesidades e intereses diferenciados (Álvarez E. 2017, Álvarez E. 2019).

Estas discusiones se han centrado principalmente en los Estados que incluyen diversidades étnicas, ya que tal heterogeneidad social presenta un gran reto para la construcción de la ciudadanía bajo la visión clásica liberal. En este sentido, Iris Young (1989) propone la creación de una *ciudadanía diferenciada* a la vez que critica la idea de la ciudadanía universal homogénea, la cual siempre ha tenido una fuerte tendencia a la exclusión y al intento de suprimir las diferencias frente al temor de que los grupos minoritarios tengan intereses opuestos a “la generalidad” (Young 1989, Álvarez E. 2019).

Este miedo se basa en el supuesto de que una condición básica de la ciudadanía es la racionalidad y la búsqueda del bien común; sin embargo, dadas las diferencias culturales, de

---

<sup>112</sup> Vale la pena distinguir entre dos tipos distintos de derechos, de los cuales, unos se asocian con la ciudadanía formal y los otros con la sustantiva. En el primer caso, están los derechos sustentados formalmente dentro del marco de la ley y protegidos por ésta; y en el segundo, aquellos adquiridos por el uso continuo y que se adquieren por fuera y a pesar de la ley a través de la lucha de los grupos marginales (Álvarez E. 2016).



clase, género y étnicas, lo que estos grupos buscan no se adapta a esa supuesta generalidad e incluso se plantea que carecen de la racionalidad suficiente. De este modo, se busca evitar que las necesidades puntuales se impongan sobre “las generales”<sup>113</sup>, donde suele ser el grupo en el poder quienes definen estas supuestas necesidades extensivas. Bajo esta mirada, la homogeneidad e imparcialidad se vuelven elementos indispensables para la participación pública. Sin embargo, esa supuesta imparcialidad es un mito en tanto las personas consideran los temas de relevancia pública en función de su experiencia situada, percepción de las relaciones sociales, necesidades, cultura, historia e interpretación del mundo; todo lo cual influye en su razonamiento político (Young 1989). Esta tendencia a la homogeneización también aplica a la hora de definir desde las autoridades a colectivos como “los indígenas” o “los pueblos originarios” siendo el grupo en el poder el que los construye e intenta asimilar a los intereses de la nación aún a pesar de decir que reconocen sus diferencias. Esto es porque resulta más fácil gobernar desde una óptica universalista que desde la diferencia y las necesidades reales y contextuales de los grupos e individuos.

Este temor a la diferencia es engañoso ya que pasa por alto la posibilidad de que las personas mantengan su visión particular derivada de sus necesidades y experiencias a la vez que estén abiertas a escuchar las peticiones de los otros y no estar pendientes solo de su beneficio individual sino de la colectividad (Young 1989). Por tanto:

En una sociedad donde algunos grupos son privilegiados mientras otros son oprimidos, insistir que las personas, como ciudadanas, deben dejar de lado sus afiliaciones particulares y experiencias para adoptar un punto de vista general solo sirve para reforzar el privilegio; esto porque las perspectivas e intereses de los privilegiados tenderán a dominar esta esfera pública unificada, marginalizando o silenciando a esos otros grupos (Young 1989, 257) [traducción propia].

De aquí que la propuesta de Young sea crear una ciudadanía diferenciada<sup>114</sup> y una esfera pública heterogénea donde las disimilitudes sean reconocidas públicamente como

---

<sup>113</sup> Un ejemplo sería excluir a los pobres de la ciudadanía, ya que su necesidad puntual de más recursos, “pone en riesgo” proyectos “más amplios” y que están enfocados a “la generalidad” de la población.

<sup>114</sup> Para que la ciudadanía diferenciada sea operativa, Álvarez (2019) indica que se requieren mecanismos para conseguir la autoorganización de los miembros para su empoderamiento colectivo y la comprensión de sus intereses; el análisis de grupo en torno a las posibles afectaciones de las políticas sociales y tener poder de veto con respecto a las políticas específicas que les afecten directamente. A estos habría que sumar la necesidad de negociar y pactar entre grupos distintos para encontrar soluciones conjuntas.

irreducibles, así como el hecho de que nunca se podrá comprender del todo el punto de vista de “los otros”, a pesar de lo cual, impere el compromiso, necesidad y deseo de fomentar la comunicación sobre la diferencia para así poder decidir juntos las políticas sociales. Esta propuesta se inclina al reconocimiento de las necesidades de los “grupos oprimidos” o aquellos que se encuentran en clara desventaja frente a los grupos mayoritarios. Además, pone en relieve la incompatibilidad entre un sistema normativo cohesionado uniforme y formal basado en una condición de ciudadanía igual para todos quienes forman parte de la comunidad, y la realidad de las sociedades cada vez más masivas, diferenciadas, diversas y estratificadas de las últimas décadas (Young 1989, Álvarez E. 2019).

Esto también se relaciona con la llamada *política de la diferencia*, la cual “se ha utilizado tradicionalmente para nombrar a un conjunto de teorías basadas en la política de la identidad, asociada con reivindicaciones de justicia que claman por el reconocimiento de la diferencia cultural” (Martínez R. 2011, 604). Ésta surgió de la mano de los movimientos de reivindicación y reconocimiento, los cuales generaron varias situaciones conflictivas en torno a qué hacer ante las exigencias de cada grupo al poner contra las cuerdas el pensamiento liberal y su propuesta de la igualdad de los individuos. Esto porque pese a que en papel se garanticen los mismos derechos a todas las personas, hay condiciones como el acceso a la educación, a una vida libre de violencia, información o salud (por mencionar algunas) que impiden que ciertos grupos puedan ejercer dichos derechos al mismo nivel que otros<sup>115</sup> (Martínez R. 2011).

En este sentido, las ciudades contemporáneas son los escenarios donde se manifiestan todas estas diferencias, ya que actualmente constituyen espacios polarizados y fragmentados pues en ellas coexisten poblaciones sumamente desiguales en todos los sentidos de la palabra. Por ende, se han convertido en el espacio privilegiado para la renegociación de lo que significa ser *ciudadano*. Es en las ciudades donde se ve con mayor claridad cómo la identidad se construye a partir de una multiplicidad de ámbitos de pertenencia que dan lugar a “identidades diferenciadas” (Álvarez E. 2019, 182) a partir de elementos como la etnia, campos de interés o actividades sectoriales, así como en función de la cotidianidad de cada habitante, la cual está marcada por el territorio, entendiendo éste como un espacio apropiado

---

<sup>115</sup> Si bien en un principio el reconocimiento de derechos diferenciados para grupos concretos parece ir contra el pensamiento liberalista, se puede proponer que este reconocimiento de derechos colectivos permite el desarrollo y bienestar individual (Martínez R. 2011, 608).

y construido socialmente. Esto conlleva una realidad compuesta de múltiples sistemas de valores e intereses en constante fricción y en permanente negociación que no reconoce la pretendida igualdad universal, sino una ciudadanía diferenciada (González O. 2009, Álvarez E. 2019)<sup>116</sup>.

La construcción de la ciudadanía diferenciada está claramente ligada con la noción de ciudadanía sustantiva, ya que se busca disminuir las desigualdades sociales a partir de la búsqueda activa de un mayor acceso a derechos, en este caso, acordes a los intereses y necesidades de cada grupo. Esta lucha se da a través de la instrumentalización de la cultura e identidad como herramientas de negociación política, donde cada grupo urbano enfatiza y realza atributos que considera propios con el propósito de defender sus intereses, proceso que González denomina *metropolitización* (González O. 2009, 33) al ser propio de las metrópolis. Éste consiste en el realce de ciertas características distintivas de cada grupo con tal de influir en la percepción de los otros sobre éste y así lograr un objetivo preciso. De este modo, se crea una especie de *vitrina* desde donde los *otros* ven y son vistos, generando un imaginario en torno a los elementos que los grupos quieren resaltar de sí mismos (González O. 2009).

Lo anterior ha llevado a una aparente paradoja ya que, en la búsqueda de una mayor participación y reconocimiento, los grupos minoritarios han tenido que afirmar que no hay diferencia entre ellos y el resto de las personas, a la vez que recalcan sus diferencias y necesidades puntuales. No obstante, con una lectura más fina se puede comprobar que no hay contradicción, sino que se reconocen como iguales en el discurso público en tanto valía y relevancia, al mismo tiempo que tienen identidades, necesidades, intereses y problemas distintos. De este modo, esta búsqueda de reconocimiento y acceso a ciertos derechos diferenciados tiene como objetivo una mayor equidad social y política, no una igualdad en el sentido de la homogeneidad. Asimismo, se puede establecer que la ciudadanía formal está correlacionada con las instituciones estado nacionales, abstractas y translocales; mientras que la sustantiva a los espacios de pertenencia locales, cotidianos y tangibles (Young 1989, Álvarez E. 2019).

---

<sup>116</sup> Esto también abre el debate en torno a la idea de la *multiculturalidad* en la ciudad, la cual tanto González como Álvarez señalan que únicamente se aboca a subrayar la diversidad cultural y las diferencias entre éstas y, de cierto modo, las magnifican, aumentando la segregación y separación ya que solo se remite al “reconocimiento”, la “aceptación” y la “tolerancia”, sin implicaciones mayores. En cambio, se propone hablar de *interculturalidad*, para poner el acento en la *interacción* entre las diferentes culturas y en la negociación política que se establece entre ellas. (González O. 2009, 32 - 33, Álvarez E. 2019, 128).

Esta lucha por derechos y construcción de una ciudadanía sustantiva y diferenciada se ha manifestado históricamente en el espacio público. La aparición de esta esfera tal como la conocemos actualmente está relacionada con el crecimiento y consolidación de las ciudades, especialmente en las europeas y estadounidenses entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX. En éstas, el espacio tuvo que ordenarse, ya que poco a poco estas ciudades fueron creciendo y, la que fue el espacio de la burguesía, comenzó a dar cabida a las clases trabajadoras, por lo que la domesticación del espacio no se dio como parte de una búsqueda de un espacio público democrático, sino con el objetivo de “disciplinar” a las clases subalternas. Así, la calle se domesticó y comenzó a seguir los valores de los espacios domésticos de los individuos “ilustrados”, clase media y empresarial, y se esperaba que las “clases populares” se comportaran de acuerdo con dichos valores (Duhau y Giglia 2008).

Esta noción que actualmente se tiene del espacio público en países occidentales u occidentalizados surge a partir de la Revolución Francesa donde se le puso énfasis a “lo público”<sup>117</sup> a partir de la transformación en bienes públicos de los otrora bienes privados en manos de la nobleza y la iglesia (Rojas A. 2007). Asimismo, comienza a configurarse el espacio público como ese espacio “de todos”, donde la calle se volvió la máxima expresión de éste ya que:

La calle moderna se transforma en un espacio de permanente circulación de lo económico, lo social y, con singularidad especial, lo político. Es el lugar de los encuentros sociales y románticos, pero también el lugar de reivindicaciones y confrontaciones. La calle se instituye en el escenario principal para la socialización de un conflicto, incluso hasta nuestros días (Rojas A. 2007, 24).

Así, lo que favorece la significación de lo público es un sentido de comunidad e integración con los “otros”, que se reconocen como iguales. Es por esto por lo que el espacio público se ha considerado como el escenario ideal de construcción de la ciudadanía, al menos desde los años sesenta, cuando Habermas inauguró la discusión sobre la *esfera pública* como espacio donde se construye la *opinión pública* entorno a asuntos de interés general. Esta

---

<sup>117</sup> Lo público hace referencia a cualquier proceso de democratización y acceso tanto a espacios como a derechos y servicios por parte de los ciudadanos (Rojas A. 2007).

reflexión fue trasladada al *espacio público*, construyendo un tipo ideal<sup>118</sup> de espacio no reservado para nadie en particular, de libre acceso, con presencia de extraños y, por tanto, donde se goza de anonimato; donde impera una igualdad en la diferencia, y donde, en principio, los ciudadanos conviven de manera pacífica e igualitariamente. De este modo, en la acepción de espacio socio-antropológico, éste es un lugar dónde se fomenta la participación política abierta a todos los ciudadanos, una bisagra entre la sociedad civil y el Estado y el lugar donde se inicia el reconocimiento de la pluralidad como parte integral de la ciudadanía (Rojas A. 2007, Duhau y Giglia 2008, Merino 2010).

Estos espacios se consolidaron como aquellos bajo el dominio del poder público y asignados al uso de todos, convirtiéndose en espacios de socialización pacífica, civilizada entre diferentes grupos y clases sociales, pero con valores y hábitos mayoritariamente compartidos (Duhau y Giglia 2008). Ahora bien, cabría preguntarse quiénes son los que determinan estos valores y hábitos compartidos. Para responder esta pregunta, se puede optar dos enfoques. En primer lugar, dado que la construcción del espacio público y de la ciudadanía están relacionados, estas reglas de comportamiento estarían establecidas también desde la ciudadanía y protegidas por la ley y el Estado. Por otro lado, si recuperamos los planteamientos del habitar y la construcción de los lugares antropológicos, entonces las normas y prácticas permitidas en este espacio estarían determinadas por los usuarios y las relaciones que se establecen en él. Así, hoy día el espacio público se mantiene en una tensión permanente entre las normas jurídicas y los usos y costumbres que se imprimen en él.

La aparición de ese espacio público ideal y moderno ha dependido entonces de una convergencia de condiciones históricas, políticas y económicas, y no de un proyecto de creación de un espacio inclusivo y democrático. Asimismo, está ligada al ordenamiento del espacio, es decir, a una reglamentación de lo que se puede o no hacer en él. Así, aunque exista una convivencia de sujetos heterogéneos, en principio todos deben seguir las mismas normas comunes de comportamiento.

Hoy día el espacio público está ligado a la dualidad público/privado, la cual históricamente se ha relacionado con “la intersección de dos ejes conceptuales que se podrían sintetizar en propietario/acceso, es decir, por un lado, el propietario es el Estado y por otro,

---

<sup>118</sup> Es fundamental entender que esta visión del espacio público es la visión ideal, es decir que, en la experiencia real y cotidiana, esto no ocurre tal como se plantea teóricamente.

un particular. En el primer caso se piensa en un acceso democrático y en el segundo, un acceso selectivo”<sup>119</sup> (Rojas A. 2007, 21). Además, se parte de que es de interés o utilidad común y colectiva, ya que es “de todos”<sup>120</sup>, lo que en él se desarrolla pasa de manera explícita, y es accesible al común de las personas ya que se encuentra abierto, lo que permite la interacción, así como el establecimiento de relaciones sociales y políticas (Rojas A. 2007, Duhau y Giglia 2008, Merino 2010).

Recordando que en la ciudad coexiste una alta cantidad de actores diversos, es claro que el espacio público en la ciudad es el mejor escenario para observar lo que ocurre en el dominio público y como espacio de participación con fines sociales y de compromiso cívico, en tanto aquí se concentra un grupo poblacional grande, denso y heterogéneo que requiere espacios de encuentro y de contacto que permitan construir unidad en la diversidad y definir la ciudadanía. Asimismo, el espacio público ha tomado una posición central en los debates sobre la *habitabilidad* de la ciudad y la comprensión de sus transformaciones, siendo que, hasta hace poco, estuvo ausente de las políticas de planeación urbana, viéndose como un espacio residual y sin distinción de la diversidad de características, usos y prácticas que se desarrollan en él (Ramírez K. 2015, Carrión 2016).

Debido al aumento de la desigualdad social, los flujos migratorios que introducen una mayor diversidad en los espacios y los movimientos que buscan la democratización y descentralización del poder han ido en aumento, especialmente en las ciudades. Aquí se expresan tensiones, disputas y conflictos por derechos y beneficios socioculturales, políticos y urbanos, así como luchas para la reivindicación de demandas locales, regionales y nacionales, y conflictos entre distintos grupos ante los efectos no deseados de los proyectos urbanísticos realizados bajo las lógicas del capital privado, por lo que lo público aparece como lugar de producción y reproducción de relaciones asimétricas y desiguales (Ramírez K. 2015). No obstante, “la condición actual de los espacios públicos revela que la pluralidad

---

<sup>119</sup> Esta distinción es construida tanto por el observador como por el que la vive, y no existe una frontera clara entre uno y otro, dependerá de las particularidades de cada sociedad (Merino 2010).

<sup>120</sup> Retomando la discusión sobre la pretendida universalidad de la ciudadanía, también valdría la pena preguntarnos a qué “todos” se alude cuando se dice que el espacio público es de todos. Frente a esto, queda claro que esos “todos” son todos aquellos que se alinean a las reglas y normas de comportamiento establecidas, por lo que vuelven a aparecer criterios de exclusión que dan acceso a ciertos derechos, en este caso, al uso y disfrute del espacio público.

de expresiones y la reunión de miembros diferentes de la sociedad urbana no produce por sí misma integración, inclusión y relaciones democráticas” (Ramírez K. 2015, 32).

Lo anterior es especialmente visible a partir del último cuarto del siglo XX, con el auge del modelo neoliberal y la modificación de los patrones de consumo y habitación. Lo anterior se ha acompañado de un abandono generalizado del espacio público por parte del Estado, causando su deterioro y la consiguiente retirada por parte de las personas, lo que menos motiva al gobierno a invertir en mejorar el espacio ni a la gente a apreciarlo y cuidarlo (Rojas A. 2007). A lo anterior se suma, al menos en el caso mexicano, la gran cantidad de trabas burocráticas y trámites a los que los sujetos se tienen que ceñir en caso de que quieran intervenir en el espacio público, incluso para actividades de restauración, cuidado y rescate<sup>121</sup>. Esto desmotiva aún más a las personas para que se lo apropien, ya que prácticamente cualquier actividad que quieran realizar en él debe contar con una autorización.

Además, en el caso latinoamericano las ciudades poco a poco se han vuelto más inseguras, lo cual lleva a que las personas reduzcan su tiempo fuera de sus casas a la vez que disminuyen los espacios a donde se puede ir. Todo esto impacta en la construcción de relaciones de confianza y sentido de colectividad y da paso a una población que le teme a la ciudad, especialmente a su espacio público. En consecuencia, hay una dislocación entre el espacio jurídicamente público y las actividades cotidianas, ya que se ha vuelto imposible la realización de ciertas prácticas en las condiciones actuales de muchas metrópolis a la vez que es una experiencia que se busca evitar. Es por esto que existe un plegamiento hacia el interior de espacios privados o gestionados por actores privados especializados en dichas actividades, parcelando el espacio según las actividades que se espera desarrollar y los *públicos* a las cuales están dirigidas<sup>122</sup> (Rojas A. 2007, Duhau y Giglia 2008, Carrión 2016).

---

<sup>121</sup> Al hablar de estas actividades no se hace referencia a los grandes proyectos promovidos por grupos de poder con intereses económicos o políticos, sino a acciones tan simples como pintar una barda, restaurar una banqueta o plantar algo en una jardinera.

<sup>122</sup> El caso más extremo es el del *place making*, donde un espacio público se interviene con tal de establecer qué se hace en él y quiénes pueden acceder, lo cual está acompañado de una depuración y segregación social para mantener la imagen de estos espacios, por lo que dejan de ser “para todos”. Estas acciones van de la mano con la idea determinista de que modificar el espacio automáticamente cambia los usos y significados de éste, sin contemplar en absoluto a quienes de hecho utilizan dicho espacio.

## **La triada originarios-avecindados-autoridades**

Con base en todo lo anterior y acercándonos más al tema de esta investigación, podemos ubicar la lucha por el reconocimiento y acceso a derechos por parte de los pueblos originarios urbanos en el marco de la construcción de la ciudadanía sustantiva. Estas luchas son una clara manifestación de rechazo a la universalidad de la que parte la idea clásica de *ciudadanía*, la cual niega su particularidad y diferencia, y buscan conseguir “el derecho a la diferencia con igualdad de derechos” (Durand P. 2017, 74). Además, en el caso mexicano, a las relaciones desiguales entre sectores dominantes y poblaciones vulnerables, en donde se encuentran la gran mayoría de los pueblos originarios indígenas y urbanos, se suma la discriminación racial histórica, consolidada desde tiempos virreinales en tanto los blancos europeos tenían el control de los estratos dominantes, mientras que mestizos, indígenas y negros quedaron en posiciones subordinadas. Esto ha dado como resultado una clara desconfianza hacia políticos e instituciones de gobierno, pues se considera que, en los tres niveles y poderes del gobierno, predomina la corrupción, el abuso de poder, la impunidad y la ineficiencia (Durand P. 2017).

Como se mencionó en el primer capítulo, el alzamiento del EZLN obligó al gobierno mexicano a reconocer el carácter multicultural del país y el derecho de los pueblos indígenas a la autodeterminación y autonomía. En el caso de los pueblos integrados a la ciudad, el gran conflicto ha girado en torno al usufructo de la tierra por parte de sectores externos al pueblo, motivada por el interés de realizar proyectos inmobiliarios o asentamientos para poblaciones migrantes o desplazadas guiadas por líderes políticos clientelares, así como a la defensa de los recursos naturales y la lucha contra las expropiaciones sin indemnizaciones. Es a partir de las luchas políticas por la regularización de sus propiedades, el acceso a servicios y la preservación de las prácticas tradicionales que se ha propiciado la construcción de la idea de ciudadanía al interior de los pueblos, que correspondería a una ciudadanía sustantiva y diferenciada (Durand P. 2017).

Es en este contexto donde resalta una propuesta realizada por Saskia Sassen (2006) quien analiza un proceso que ella identifica como de *desnacionalización* de la ciudadanía, el cual se refiere a la construcción de la ciudadanía ligada a espacios al interior de los mismos Estados-Nación, donde se transforma “lo nacional” para construir espacios propios y



particulares a nivel subnacional desde donde se insertan y reconocen los sujetos<sup>123</sup> (Sassen 2006, 303 - 309). Si bien ella hace referencia a las ciudades como posible marco de adscripción desde el cual se reformula la membresía y se toma como referente para la construcción de la ciudadanía, a la luz de esta propuesta se podría analizar lo que ocurre al interior de los pueblos originarios urbanos e intentar dilucidar si se puede hablar de la construcción de una especie de “ciudadanía local” en interacción con niveles territoriales más amplios, lo cual se discutirá al final de este capítulo.

Si la presencia de los pueblos en la ciudad plantea problemáticas frente al concepto clásico de ciudadanía, lo mismo ocurre con el espacio público. En ellos, los lugares públicos tienen un lugar central en la vida cotidiana y ritual, ya que es donde se expresan las celebraciones y fiestas, ocupando calles, plazas, iglesias, atrios y mercados, los cuales son apropiados social y simbólicamente mediante prácticas socioculturales tradicionales. Es justo a través de esta revaloración constante de los espacios y las tradiciones como referentes de identidad social que se ha impulsado la reconstrucción de lo público, resistiendo a los efectos desestructurantes de la urbanización (Ramírez K. 2015).

Ahora bien, tal como se mencionó previamente, un espacio público es de todos (o es de nadie) y se asume que es el Estado el que se debe hacer cargo de él, es de acceso libre y lo que se desarrolla en él es visible y explícito. Sin embargo, lo que pasa dentro de los pueblos desafía estas definiciones, ya que son espacios de acceso totalmente libre y en donde se desarrollan actividades variadas por parte de actores heterogéneos, pero no se reconoce como propiedad del Estado o “de todos”. Las plazoletas, atrios de las iglesias, calles y áreas verdes que han quedado contenidas al interior de los pueblos se toman como propiedad del pueblo y sus habitantes. Es decir, a diferencia de lo que ocurre con las calles y plazas del resto de la ciudad, no se permite que el Estado los intervenga o al menos se lucha por evitar que esto pase, aunque a veces no se consiga. Sin embargo, a través de la experiencia empírica, al menos en Culhuacán se ha constatado que sí se espera que el Estado se encargue de ofrecer servicios de mantenimiento y cuidado. Esto complejiza los conceptos de espacio público y espacio comunitario, porque tal pareciera que en el caso estudiado éste se mantiene en una

---

<sup>123</sup> En contraparte, estaría la construcción de una ciudadanía posnacional, la cual se enfoca en una ciudadanía global o transnacional donde las luchas ciudadanas y demandas sociales involucran procesos globales que se reflejan en el ámbito de lo local (Sassen 2006).

especie de punto medio, donde se espera una intervención limitada del Estado y se reconoce que “todos” pueden hacer uso de él, pero sin dejar de ser propiedad del pueblo.

Otro elemento es que, aun cuando se diga que cualquiera puede transitar o usar dicho espacio, en realidad en muchos casos hay una estricta vigilancia donde es claro cuando alguien externo se presenta en él, e incluso el mismo “ambiente” segrega a los externos, aunque no existan barreras o impedimentos físicos explícitos que eviten que lo visiten. Asimismo, las reglas de su uso están mucho más delimitadas a lo que determinan los pobladores, en tanto es un espacio significado y forma parte de un territorio, como se explicó en el primer capítulo. Esto incluye las grandes transformaciones que se dan en él durante las festividades, donde plazas y calles se convierten en rutas de peregrinaciones y ceremonias, escenarios de bailes y espectáculos, se tapizan de ferias y puestos de comida y pasan de ser espacios de tránsito a nodos de encuentro, disfrute y reproducción de la tradición, memoria e identidad.

Es por esto por lo que más que hablar de espacios públicos, Duhau y Giglia los identifican como *espacios comunitarios* (Duhau y Giglia 2008, 379) donde:

La visión basada en el espacio comunitario no contempla un poder público como eje ordenador, ya que el espacio está conformado por los arreglos entre los particulares, quienes, en última instancia, no hay que olvidarlo, son parientes. El espacio comunitario tampoco contempla un orden privado, ya que las familias del lugar se reconocen como parte de una misma cepa. El orden comunitario representa algo distinto con respecto a la visión dicotómica de la distinción público-privado, en la medida en que, desde lo comunitario, tanto la dimensión privada e individual, como la dimensión pública, en cuanto esfera separada pero complementaria, no tienen sentido (Duhau y Giglia 2008, 383).

No obstante, sus espacios igual se ven amenazados constantemente como pasa con los del resto de la ciudad, ya que como se explicó en capítulos anteriores, los pueblos originarios urbanos se mantienen siempre en tensión con la urbe y los intereses de privados y autoridades sobre sus territorios. A esto se añade que sus habitantes se enfrentan a la precariedad de la ciudadanía generalizada en México, luchando por conservar su identidad comunitaria, prácticas, costumbres y organización, lo que obliga a pensar en nuevas maneras de hacer ciudadanía basada en la universalidad plena e igualdad ante la ley, pero al mismo

tiempo, leyes concretas para grupos con necesidades y diferencias específicas (Durand P. 2017).

Llegados a este punto, vale la pena detenernos y preguntar ¿de quiénes hablamos cuando hablamos de “los habitantes de los pueblos”? ¿Quiénes son los que construyen y establecen esos otros tipos de ciudadanía y reglamentan los espacios comunitarios? Como se ha intentado dejar claro a lo largo de esta investigación, especialmente en el capítulo anterior, hablar de “los habitantes” de los pueblos originarios urbanos puede dar una falsa idea de que existe una homogeneidad interna, incluso entre los originarios. Ahora, dado que los y las autoras consultadas para escribir este apartado no especifican a quiénes hacen referencia, solo cabe plantear una hipótesis. Para esto, habrá que regresar al capítulo pasado donde se discutió la construcción de la identidad y tomar como referencia el caso de Culhuacán para proponer que quienes toman parte de estos procesos son los nativos *que pertenecen a* los pueblos que habitan. Aun cuando no hay manera de comprobarlo con seguridad para los trabajos hasta aquí consultados, más adelante se explorará el caso de Culhuacán, el cual puede servir de sustento para la hipótesis antes planteada. Puesto esto sobre la mesa, se retoma la discusión en términos generales sobre la situación de los pueblos integrados a la urbe.

Tal como se mencionó en el primer capítulo, gracias a la lucha continuada de los pueblos urbanos y no urbanos es que se han ido formulando leyes que reconocen su existencia y sus derechos. Si bien la lucha se ha dado durante décadas, fue hasta el 2017 con la promulgación de la Constitución Política de la Ciudad de México que se reconoció la composición plurilingüe, pluriétnica y pluricultural de su población y se garantizó, al menos en el texto, la autonomía y libre autodeterminación de las comunidades indígenas residentes y los pueblos y barrios originarios. Además, en este documento se establece que los pueblos y barrios originarios son sujetos de derecho, por lo que tienen la capacidad para ejercerlos y tomar decisiones que impacten su presente y futuro<sup>124</sup> (Aguayo A. 2022). Aun tras este gran avance, sigue habiendo elementos que se quedan cortos frente a la realidad de los pueblos integrados a la ciudad.

---

<sup>124</sup> Esto marca una gran diferencia con leyes y normativas pasadas donde eran poblaciones objetivo de programas de gobierno. De este modo, pasaron a ser “objetos” que el gobierno intenta administrar a sujetos de derecho plenos.

En primer lugar, está la definición misma de pueblo originario<sup>125</sup>, de lo cual ya se habló en el capítulo primero y la cual pasa por alto que muchos pueblos se fundaron en el Virreinato e incluso algunos se refundaron tras la Revolución. También es ambigua respecto a los criterios para determinar si éstos cuentan con los elementos que se enuncian como característicos de los pueblos. Además, está la cuestión de que cada órgano de gobierno parece tener padrones o listas distintas de cuántos pueblos reconoce en la Ciudad de México, sin dar una explicación clara de la metodología o principios utilizados para contabilizarlos.

Otro problema que se presenta es que, según la redacción de la Constitución de la Ciudad de México, se considera que los pueblos y barrios originarios son sujetos de los derechos indígenas, o sea, que se les reconoce como indígenas a pesar de que los habitantes de estos territorios no se asuman como tales (Aguayo A. 2022). Esto se puede ver en el Artículo 57 que dice:

Esta Constitución reconoce, garantiza y protege los derechos colectivos e individuales de los pueblos indígenas y sus integrantes. Las mujeres y hombres que integran estas comunidades serán titulares de los derechos consagrados en esta Constitución. En la Ciudad de México los sujetos de los derechos de los pueblos indígenas son los pueblos y barrios originarios históricamente asentados en sus territorios y las comunidades indígenas residentes. La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y otros instrumentos jurídicos internacionales de los que México es parte serán de observancia obligatoria en la Ciudad de México [subrayado propio].

Este planteamiento que incluye a los pueblos y barrios originarios dentro de la categoría de pueblos indígenas, aun cuando éstos no se reconozcan como tales, seguramente está relacionado con lo previsto en el Artículo 2º de la Constitución mexicana, que al final de su apartado B menciona que “sin perjuicio de los derechos aquí establecidos a favor de los indígenas, sus comunidades y pueblos, toda comunidad equiparable a aquéllos tendrá en lo conducente los mismos derechos tal y como lo establezca la ley”.

---

<sup>125</sup> El Artículo 58 reza: Los pueblos y barrios son aquellos que descienden de poblaciones asentadas en el territorio actual de la Ciudad de México desde antes de la colonización y del establecimiento de las fronteras actuales y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, sistemas normativos propios, tradición histórica, territorialidad y cosmovisión, o parte de ellas.

Este tipo de proposiciones es resultado de una visión esencialista de la construcción de la identidad cultural que homogeniza a todos los pueblos y barrios como si sus realidades fueran idénticas<sup>126</sup> (Aguayo A. 2022). En consecuencia, surgen narrativas políticas conflictivas en donde los pueblos no se reconocen como indígenas, pero el gobierno sí lo hace y, no obstante, esto les permite acceder a derechos por los que han luchado, por lo que:

Con el reconocimiento de los habitantes de los pueblos originarios como parte de los pueblos indígenas (cuando a sí mismos la gran mayoría se han concebido como mestizos descendientes de pueblos indígenas asentados en la Cuenca de México) el Estado los somete a un proceso de etnización con el objetivo de ser reconocidos como sujetos de derechos colectivos (Aguayo A. 2022, 27).

Esto se relaciona con lo descrito en el capítulo uno donde se explicó que la denominación de “pueblo originario” adoptada por los habitantes de estos pueblos en la década de los noventa del siglo pasado respondía precisamente a una búsqueda por quedar amparados bajo las leyes de autodeterminación de los pueblos, pero alejándose de la denominación de indígenas. De esta manera, tanto desde el Estado hacia los pueblos como en sentido inverso se da esta especie de “equivalencia” con tal de que los pueblos accedan a ciertos derechos, con la salvedad de que el Estado sí los declara jurídicamente indígenas mientras que los habitantes originarios se distancian de esta categoría. Esto incluso entra en conflicto con el mismo Artículo 2º Constitucional, el cual establece al inicio que la conciencia de la identidad indígena es el criterio fundamental para determinar quiénes son sujetos de las disposiciones sobre pueblos indígenas.

Como en otros casos, las leyes contenidas en la Constitución requieren de leyes complementarias y asociadas que describan con mayor detalle los procedimientos, instituciones involucradas y alcances de las leyes constitucionales. En este caso, el 20 de noviembre de 2019 se expidió la *Ley de derechos de los pueblos y barrios originarios y comunidades indígenas residentes en la Ciudad de México*<sup>127</sup>. Tal como ocurre con la Constitución local, esta ley presenta un avance en el reconocimiento de los derechos de los

---

<sup>126</sup> Sin llegar al grado de considerar que cada pueblo y barrio tiene sus particularidades, la diferencia entre los pueblos de las periferias sur y oeste de la ciudad, muchos de los cuales conservan tierras, recursos naturales y prácticas agrícolas, y los pueblos más céntricos totalmente integrados a la ciudad y urbanizados, es suficiente para que sean necesarios acercamientos distintos que reparen en estos contextos disímiles.

<sup>127</sup> En adelante, se referirá a esta ley como la Ley de Pueblos.

habitantes de los pueblos y barrios de esta ciudad y es resultado de la lucha constante de éstos. Sin embargo, sigue presentando artículos sobre los cuales vale la pena poner atención.

En primer lugar, recupera casi la misma definición de lo que es un pueblo originario del Artículo 58 de la Constitución local, así como su equiparación con comunidades indígenas para hacerlos sujetos de derecho reconocidos. Tras dar esta definición, más adelante encontramos el Artículo 9, incisos 2 y 3 donde se señala que:

2. El gobierno de la Ciudad emitirá los procedimientos para la acreditación de la condición de pueblos barrios y comunidades, así como para el registro de sus integrantes, tomando en cuenta las particularidades de territorios y espacios geográficos de cada pueblo y barrio. El Sistema de Registro y los registros de integrantes estarán resguardados por la Secretaría.

3. El Gobierno de la Ciudad, a través de la Secretaría y con la participación de los pueblos, emitirá los criterios para la identificación y registro del pueblo, barrio o comunidad indígena que se trate, de conformidad con lo establecido en la Constitución local. El Sistema de Registro no tendrá competencia para resolver controversias con límites territoriales y tenencia de la tierra.

Como puede verse, estos artículos establecen que serán las autoridades de gobierno las encargadas de establecer el procedimiento por el cual los habitantes pueden acreditar la condición de su pueblo como tal; y que intervendrán en los criterios que ayuden a determinar si un lugar es un pueblo o no, siempre en el marco de la Constitución local. Por ende, el reconocimiento o no de la calidad de pueblos sigue estando en manos de las autoridades de la ciudad y, con ello, el acceso o no a los derechos que contempla esta ley y las demás asociadas. Una negociación real entre pueblos y gobierno para establecer estos parámetros será fundamental en este proceso.

Otros artículos que se recuperan son el 15, que habla del derecho de elegir sus representantes bajo los sistemas normativos, aunque éstas solo pueden durar un máximo de 3 años; el Artículo 16 donde se establece que el gobierno de la Ciudad de México no puede intervenir en la organización interna de los pueblos siempre y cuando se mantengan dentro de los derechos humanos y las constituciones local y federal; y el Artículo 19, donde se desglosan a todo lo que tienen derechos los pueblos y barrios originarios, aclarando en el inciso 2 que, para que el ejercicio de estos derechos, las autoridades representativas tendrán

que haber sido electos bajo los sistemas normativos del pueblo y cumplir con los requisitos del Artículo 9.

Es innegable que la promulgación de esta ley sirve de ejemplo del reconocimiento de una ciudadanía diferenciada y es resultado de actos de ciudadanía sustantiva, pero queda en evidencia que, al final, los pueblos y barrios siguen quedando subordinados a los gobiernos locales, así como la aplicación de sus usos y costumbres e incluso los mecanismos para acreditarse como pueblos y acceder a los derechos contemplados en la ley. A partir de lo anterior, y recuperando del segundo capítulo que los *avecindados* eran parte de esos *otros* frente a lo cual se construía la identidad originaria, entonces el Estado, las autoridades y leyes son otro actor que interviene en ello al tener incidencia directa en lo que significa ser un pueblo originario, su definición y el reconocimiento de sus habitantes a partir del otorgamiento de ciertos derechos. Y no solo eso, sino que también afecta la relación originarios-avecindados, perpetuando e incluso profundizando las diferencias entre ambos y donde la presencia de los últimos es pasada por alto en la mayoría de los casos o son directamente excluidos. Como ejemplo de lo segundo está el *Aviso por el cual se dan a conocer los lineamientos para la acción social denominada apoyos sociales para el desarrollo de pueblos, barrios y comunidades*, publicado el 3 de junio de 2019 y en donde el inciso III.3.1 indica que:

En el caso de los pueblos y barrios originarios, para identificar a los titulares de los derechos reconocidos en la Constitución, es necesario distinguir entre el asentamiento humano calificado de pueblo originario y sus residentes, que se dividen entre “miembros del pueblo originario” pertenecientes a familias troncales herederas, y los habitantes “avecindados”. No existen datos estadísticos censales de los habitantes residentes en pueblos originarios, que permita cuantificar cuántos y quiénes son los integrantes del cuerpo social de pueblos originarios, y cuántos son los *avecindados*. De acuerdo con algunas estimaciones, el total de residentes en poblados originarios sumarían más de un millón y medio de habitantes. Y, de acuerdo con los registros de asambleas, de ellos serían integrantes de pueblos originarios aproximadamente 200 mil personas.

Así, los habitantes *avecindados* no son elegibles como población objetivo de este programa cuyo objetivo es garantizar los derechos de las personas integrantes de los pueblos, y barrios originarios y comunidades indígenas residentes.

En otros casos, parece que se les considera, aunque no queda claro si esto es así o simplemente no se reparó en ellos a la hora de redactar las leyes. Entre éstos están los Artículos 15 de la Ley de Pueblos que en su segundo inciso declara que en el proceso de elección de autoridades representativas podrán participar todos los y las habitantes del territorio en cuestión, y el Artículo 18 que en su segundo inciso menciona algo similar pero enfocado al derecho de todos y todas las habitantes a participar en condiciones de igualdad en la toma de decisiones de asuntos internos del pueblo. Tal como quedaron redactados estos dos artículos, la participación de los y las avecindadas de los pueblos estaría protegida y asegurada.

Lo anterior abre un debate sobre la posición que pueden ocupar los avecindados al interior de los pueblos y en relación con los originarios: ¿Deberían ser sujetos de estos derechos por el hecho de vivir en un pueblo? Si no es así, ¿deberían quedar excluidos de todos los procesos que afecten el espacio donde viven y quedar bajo las determinaciones que tomen los habitantes nativos? Fueron estas preguntas las que sirvieron como detonantes de toda esta investigación, aunque se duda que ésta logre darles solución. No obstante, sí se espera aportar elementos para la reflexión y discusión sobre la complejidad social y las dificultades de generar leyes que se adapten a esta realidad, para lo cual, tenemos el caso específico de Culhuacán.

### **Las alcaldías<sup>128</sup> como el tercer actor en Culhuacán**

En este apartado se presentan varias situaciones donde se puede ver la interacción entre las autoridades locales y las personas que residen en Culhuacán, y en donde se pueden apreciar también cómo operan los distintos tipos de ciudadanía, así como el uso y construcción del espacio público. Más que dividir a los habitantes entre nativos y avecindados, hay que tomar en cuenta todo lo explicado en el capítulo pasado, donde se dejó clara la sobreposición que existe entre estas dos esferas. Así, más bien se tendría que pensar la interacción entre los

---

<sup>128</sup> Al hablar de “las alcaldías” se habla tanto de Iztapalapa como de Coyoacán. Se intentó averiguar si había una diferencia en el trato que se recibía por una u otra alcaldía, tomando en cuenta la particular situación que tiene Culhuacán, pero ninguna de las personas entrevistadas supo a ciencia cierta si la relación que una u otra alcaldía tenía con su respectivo lado del pueblo era mejor que con el otro lado. Algunas además apuntaron que cada barrio se organiza de manera distinta y que de esto dependen los tratos con las autoridades. Lo que sí se pudo notar es que todas las respuestas fueron similares y que con base en lo que habían escuchado, los de Coyoacán suponían que a ellos los trataban mejor de que a los de Iztapalapa y viceversa.



funcionarios de las alcaldías, las personas que participan de la vida tradicional y comunitaria y las que no, recordando que en estos dos grupos hay tanto nativos como avecindados<sup>129</sup>. Es importante tener esto en cuenta, ya que podría parecer que en estas situaciones los avecindados se desdibujan cuando lo que pasa es que están alineados al discurso y prácticas de los nativos. Asimismo, tal como se mencionó en la introducción, también hay circunstancias donde es sumamente difícil no darle mayor peso a la voz de los nativos, en tanto son ellos quienes conocen a fondo las lógicas subyacentes a dichas situaciones.

Idealmente, la relación dinámica entre autoridades, participantes de la vida tradicional y no participantes se debería poder visibilizar en el espacio público; sin embargo, fue solo en ciertos escenarios donde se manifestó con claridad, aunque sin descartar la existencia de otros momentos donde pueda darse. Esto reflejó que la participación, discusión y toma de decisiones colectivas en Culhuacán se está dando en contextos semipúblicos y fuera de la vista de la totalidad de los habitantes, lo cual lleva a cuestionar la imagen ideal del espacio público como aquel donde se desarrollan dichas actividades. De este modo, se presentan los siguientes cuatro escenarios elegidos en los que se deja al descubierto la interacción dinámica entre las tres esferas antes mencionadas: el museo comunitario de Santa María Tomatlán, los panteones vecinales del pueblo, las fiestas tradicionales y los mecanismos oficiales de participación ciudadana.

### El museo comunitario de Santa María Tomatlán

En entrevista con algunos miembros del comité del Museo Comunitario de Santa María Tomatlán, se comentó que fue hacia 2019 cuando las autoridades de la alcaldía Iztapalapa comenzaron a promover un proyecto de creación de museos comunitarios en los pueblos de dicha demarcación<sup>130</sup>, previo al cual se ofrecieron capacitaciones para el establecimiento de un museo de estas características. En el caso de los “pueblos” de Culhuacán, solo Culhuacán centro y Santa María Tomatlán decidieron participar de este proyecto. Con el museo de

---

<sup>129</sup> No obstante, sí hay algunos casos donde se ha hecho la distinción entre nativos y avecindados tal cual, complicando más el fenómeno.

<sup>130</sup> El barrio de Santa María Tomatlán es reconocido como pueblo junto con los barrios de San Andrés Tomatlán y Los Reyes, por parte de la alcaldía Iztapalapa; y el de San Francisco, por Coyoacán. En Sanchez (2019) se ofrece una explicación de por qué estos barrios del pueblo de Culhuacán son también considerados pueblos.

Culhuacán se pretendía mostrar la historia de todos los barrios, mientras que el de Tomatlán<sup>131</sup> tendría un enfoque más local<sup>132</sup>.

Aunque en otras alcaldías también existan algunos museos comunitarios, como es el caso de Tláhuac, hasta donde se sabe solo la alcaldía Iztapalapa tiene un programa oficial de esta naturaleza, que se enmarca precisamente en este proceso de recuperación y reconocimiento de los pueblos originarios de la Ciudad de México. Además, el plan original consistía en que cada uno de los dieciséis pueblos que la alcaldía toma en cuenta montara su propia exposición representativa y que éstas fueran rotando entre los museos de cada pueblo para que entre todos se conocieran, así como realizar otras actividades asociadas. No obstante, no todos los pueblos quisieron formar parte, y los que sí, se enfrentaron a la pandemia, la cual interfirió fuertemente en el desarrollo de todos estos proyectos. Destaca el hecho de que en este plan intervienen tanto los encargados de cultura como los de turismo de la alcaldía.

Para noviembre de 2021, el comité del museo estaba compuesto por dieciséis personas, todas residentes de Tomatlán e intentando que hubiera presencia de personas de distintas zonas, ya que el barrio tiene algunas divisiones internas debido a su configuración espacial, sumado a que parte de éste queda del otro lado de la avenida Tláhuac, lo cual también contribuye a esta zonificación. En este sentido, resalta que uno de los integrantes más activos es, de hecho, un avecindado quien además formó parte de una mayordomía en 2020. En la entrevista relató que desde que llegó, le llamaron la atención las tradiciones del lugar, las cuales eran similares a las del pueblo donde vivía:

De algún modo ya veía las tradiciones de aquí. A mí en lo particular me gustan, fue lo que me estuvo jalando para acá, y cuando conseguí el lugar donde vivo, también veía la tradición o la tranquilidad que se veía, porque a la hora que pasara, la gente con sus familias no importaba en el día o en la noche. Había eventos, ya había los eventos de la iglesia y todo mundo participaba, igual parecido como el pueblo de donde yo vengo, no tan intenso como aquí, pero también o no tanta fiesta, pero también igual. Entonces todo eso me llamó la

---

<sup>131</sup> En Culhuacán se suelen referir a Santa María Tomatlán solo como Tomatlán y a San Andrés Tomatlán como San Andrés.

<sup>132</sup> Al momento de realizar esta investigación, solo el segundo ha logrado un avance e incluso el montaje de una primera exposición temporal, la cual trató sobre la historia de la iglesia del pueblo y se expuso a través de fotografías en gran formato colocadas en las rejas de dicha iglesia.

atención, la tranquilidad del pueblo, la convivencia de la gente y sus tradiciones un poquito parecidas a las de mi pueblo (Felipe García, 62 años, vecindado de Santa María Tomatlán, 28 de noviembre de 2021).

Como se mencionó en el capítulo pasado, hay vecindados que se interesan en participar y, generalmente, son bien recibidos por la comunidad, siendo Felipe uno de ellos. En este sentido, los miembros entrevistados comentaron que el único requisito para formar parte del comité era estar verdaderamente interesado en la historia del pueblo, su conservación y difusión.

Respecto a los objetivos del museo, más allá de los planteados por la alcaldía, los entrevistados mencionaron que para ellos el museo debía ser un espacio visible para todos los habitantes, especialmente para las nuevas generaciones, donde puedan aprender la historia del lugar, sus tradiciones, su patrimonio y aprender sobre personajes históricos nativos del lugar o que lo frecuentaban. Esto con el propósito de rescatar y transmitir dichos saberes y así generar o recuperar el sentido de pertenencia y amor a Tomatlán. Además, se planteó que esto ayudará a reintegrar la comunidad, la cual consideran que está más disgregada en comparación con tiempos pasados<sup>133</sup>. Como puede verse, y retomando lo explicado en el capítulo dos, se presenta la visión desde los nativos sobre la necesidad e importancia de recuperar y transmitir el pasado como elemento clave en la generación del sentido de pertenencia y comunidad y, por tanto, de identidad, por lo que esta visión *a pasado* es el cimiento desde donde se construye la expectativa de futuro. Estos valores e ideales son retomados por algunos vecindados, lo cual permite que participen, se integren y *formen parte* del pueblo, y en este caso, de este proyecto concreto.

Incluso frente a la pregunta de si las experiencias de los vecindados o de la comunidad indígena Mazahua que habita en el pueblo se verían reflejadas en el museo, la respuesta fue afirmativa:

La comunidad de los mazahuas no solo se ha integrado, sino que han conservado también sus tradiciones propias. Entonces se han integrado, yo siento que sí tienen su lugar y deben tener su lugar. Hay algunas personas y familias que no siendo de aquí, se han integrado y han

---

<sup>133</sup> Los entrevistados reportaron que en lo que va del proyecto, la gente se ha mostrado muy interesada en colaborar con material, especialmente fotográfico. También se registró mucho apoyo cuando se hizo la recolección de firmas que solicitó la alcaldía como muestra de que la gente aprobaba la creación del museo.

ayudado a expandir nuestras tradiciones. Pienso que sí tienen su lugar aquí en el museo. No podemos decir “es que tu historia es menos porque no eres de mi grupo o no eres de religión. No eres de mi familia.”, porque, lo que decía yo hace rato, yo he notado que inclusive algunos de los que son de fuera de aquí se han integrado mejor e inclusive han aportado más (Julio Romero, 51 años, nativo de Santa María Tomatlán, 28 de noviembre de 2021).

Como se puede ver, la articulación entre avecindados y nativos es clara e incluso se reconoce que ha aportado algunos elementos beneficiosos para la vida en el barrio. Asimismo, se puede ver como los miembros del comité plantean el museo como un espacio amplio, accesible a todos y donde se reconoce la pertenencia al pueblo de algunos avecindados, por lo que tienen derecho a ocupar un lugar en el museo e incluso a participar en la toma de decisiones en torno a éste. Ahora bien, una vez más destaca que para lograr lo anterior, tanto nativos como avecindados deben ser miembros reconocidos por su participación en los asuntos de la comunidad, por lo que también hay sectores de la población con sus propias experiencias que no serán incluidos en el museo. De este modo, se refuerzan ciertas narrativas en torno a qué se quiere mostrar en el museo sobre la vida en Tomatlán que, a su vez, delimitan quienes pueden tomar decisiones en torno a este tema. Por ende, hasta este punto se puede entender el museo como un espacio comunitario, en tanto está abierto y disponible para el disfrute de todos, mas no para su intervención o participación en el diseño de las exposiciones, lo cual queda reservado para miembros de la comunidad. Entonces, ahora queda ver cómo el tercer actor, es decir, las autoridades de la alcaldía y la ciudad intervienen en esta dinámica<sup>134</sup>.

En primer lugar, las autoridades dispusieron que el museo tenía que estar dentro del casco antiguo de Tomatlán, aun cuando el barrio es mucho más grande y en otros espacios sería más fácil ubicarlo, dado que el centro de éste está saturado y difícilmente alguien donaría su casa o terreno para establecerlo. Por ello, la primera exposición se tuvo que montar de manera temporal en las rejas de la iglesia, ya que aún no se cuenta con un espacio físico que cumpla con las condiciones que solicita la alcaldía. Otro asunto ha sido que, aun cuando se les dio capacitación para montar y operar el museo, al menos para la primera exposición, se mandó un equipo de personas (un museógrafo, una fotógrafa y un curador) quienes terminaron decidiendo qué fotografías “sí servían” y cuáles no, además de dar una lista de

---

<sup>134</sup> Se intentó buscar en internet algún documento oficial que detallara los lineamientos del programa, sin éxito.

requisitos que debían cumplir las imágenes a la hora de solicitarlas, lo cual reduce la cantidad que se consideran útiles bajo estos criterios, ya que todas han sido tomadas por la gente y no por profesionales.

Se puede ver cómo, aunque el museo esté planteado como un espacio público para la comunidad y gestionado por la comunidad, las autoridades de la alcaldía tienen mucha influencia en él. Para esto, se vuelve a comentar que en el plan participa tanto el sector cultura como el de turismo, por lo que este museo también responde a los planes del segundo. Esto explicaría el interés tan marcado en que el museo esté en el casco antiguo, espacio que conserva una arquitectura y disposición tradicional (iglesia, plazoleta, comercios) y que puede llegar a funcionar como un atractivo turístico, a diferencia de las áreas circundantes menos llamativas. Asimismo, también se entiende el interés por utilizar ciertas fotografías y no otras, mostrando cosas que no necesariamente es lo que la gente considera importante, ya que por algo se tomaron esas otras fotografías que se descartaron.

Aquí se refleja una vez más cómo las autoridades de gobierno siguen intentando definir o influenciar en lo que es “ser pueblo”. Si se supone que el museo es de la comunidad, ¿No debería ser ésta la que tenga la última palabra en torno a su ubicación y lo que se exponga en él? Una cosa es ofrecer apoyo y acompañamiento en el proceso de montaje y diseño del museo, y otra es intervenir directamente en este proceso. La impresión que esto deja es que los pueblos y barrios originarios urbanos siguen subordinados a lo que la alcaldía y autoridades de la ciudad han definido que sean, por lo que hay un reconocimiento parcial de éstos como sujetos de derecho y de su derecho a decidir libremente cómo construyen su identidad y se presentan hacia el mundo. Así, aunque son reconocidos como *ciudadanos diferentes*, esta diferencia está supeditada a un marco preestablecido en las leyes y que han sido aprobadas y definidas desde el Estado<sup>135</sup>. Así, se da una homogeneización de la experiencia de los pueblos originarios urbanos y sus habitantes, lo cual es parte de la tendencia de la ciudadanía formal que pretende crear leyes universales e iguales, en este caso, para los pobladores de estos territorios.

Del mismo modo, se puede entender el museo como un espacio público o comunitario en construcción, dependiendo de la visión que se tome en cuenta. Por un lado, están los

---

<sup>135</sup> No se puede obviar que en este proceso también han intervenido representantes de pueblos y barrios de la ciudad, pero como se discutió previamente, estas definiciones se quedan cortas y, más aún, se reconoce que es la autoridad la que tiene la última palabra en torno al registro y criterios que se utilicen para elaborarlas.

habitantes de Tomatlán quienes lo consideran como un lugar destinado *hacia adentro*, donde se recupere la identidad e historia del lugar para presentarla a las generaciones venideras y que éstas desarrollen su sentido de pertenencia, orgullo y amor por el pueblo, así como el de comunidad. En este sentido, se podría ver como un espacio comunitario, construido por y para los habitantes, abierto a todo público, pero donde no deberían intervenir factores externos. Por otro lado, está la alcaldía que lo proyecta hacia el exterior, tanto con la propuesta de las exposiciones itinerantes como por los mismos intereses del área de turismo y donde el museo se plantea como un espacio público a su cargo o al menos donde sí pueda intervenir.

En cualquiera de los dos casos, los espacios públicos/comunitarios son lugares de socialización y aprendizaje, donde se establecen relaciones entre los sujetos, de los sujetos con el entorno y donde establecen el lugar que ocupan en él. De esta manera, las visiones diferentes de lo que se quiere exponer, también implican discrepancias en lo que se quiere enseñar y bajo qué criterios se quieren formar dichas relaciones. Entonces, ¿qué identidad es la que se busca exponer? ¿Qué sujetos y experiencias caben bajo este discurso? Si bien en Tomatlán hay un claro esfuerzo e interés por parte de sus habitantes de conformar un museo que incluya y dé representación a todo el pueblo, su historia y habitantes, bajo la intervención de las autoridades se puede llegar a discursos simplistas y folcloristas sobre lo que es un pueblo, dejando de lado otras experiencias dentro de las cuales podrían estar las de los *avecindados*. No solo eso, sino también podrían quedar fuera otros nativos que no concuerdan o participan de algunas prácticas o creencias, complicando el objetivo de generar comunidad.

#### Los panteones vecinales comunitarios de San Francisco y Culhuacán

Uno de los espacios icónicos de los pueblos en general y el cual siempre se considera como exclusivo para los habitantes originarios es el panteón y en Culhuacán ésta no es la excepción. El pueblo cuenta con dos, uno ubicado en el barrio de Culhuacán, en donde tienen su lugar de entierro los habitantes de los siete barrios del lado de Iztapalapa, y otro en el barrio de Santa Ana, conocido como el panteón de San Francisco y donde se reciben a los difuntos de los cuatro barrios del lado de Coyoacán. Según lo recuperado a través de entrevistas, el primero es el más antiguo. Data de la época virreinal y se ubica en lo que fue el atrio de la antigua iglesia de San Juan Evangelista, hoy en ruinas. El segundo, data de 1918 en el

contexto de la epidemia causada por la llamada “gripe española”, ya que debido a la gran cantidad de muertos y lo relativamente lejano del panteón de Culhuacán, un habitante decidió donar un terreno en el barrio de Santa Ana para que sirviera de cementerio. Luego, con la separación del pueblo tras la creación de las delegaciones Iztapalapa y Coyoacán en 1929, quedó establecido que cada lado tuviera su respectivo lugar de sepulcro.

Durante el siglo XX y hasta la década de los setenta, en ambos casos eran los subdelegados<sup>136</sup> quienes autorizaban quiénes podían ser enterrados, lo cual aseguraba que solo integrantes de la comunidad pudieran serlo. Pero a la desaparición de esta figura, se comenzó un fuerte proceso de lucha para que la propiedad de ambos panteones fuera reconocida como del pueblo y que solamente la gente del pueblo pudiera hacer uso de ellos. De este modo, para la década de los ochenta, fueron declarados panteones vecinales (hoy día panteones vecinales comunitarios) y la administración de éstos pasó a manos de un comité o patronato conformado por habitantes de los barrios de Culhuacán. La primera administración del panteón de San Francisco se conformó en 1984, y el de Culhuacán en 1989.

Respecto a quiénes pueden formar parte de la administración del panteón, también en ambos casos los requisitos son tener la titularidad de una tumba y ser habitante de alguno de los barrios que tienen lugar en su respectivo cementerio. Los miembros son electos en asamblea a donde concurren el resto de los titulares de las fosas, de tal modo que cada barrio tenga un o una representante en cada administración. Ésta no tiene una duración establecida como tal, sino que cada cierto tiempo se refrenda o se pide que se cambien a los representantes, de igual manera por medio de una asamblea. Los cargos son totalmente voluntarios y no se recibe remuneración alguna por ejercerlos, teniendo como tareas la administración de los recursos para hacer mejoras y remodelaciones, el cobro de cuotas anuales, el registro de propietarios y llevar parte de los trámites necesarios para las inhumaciones, por lo que la responsabilidad es enorme y no cualquiera se propone o lo acepta. En ambos casos, por regla general solo los nativos poseen la titularidad de una tumba, por lo que el comité estaría conformado también únicamente por nativos. Sin embargo, hay

---

<sup>136</sup> De 1929 hasta la década de 1970 operó la figura del subdelegado en la Ciudad de México como enlace entre las autoridades delegacionales y un territorio dado, en este caso, los pueblos. Si bien los delegados legalmente podían designar a los subdelegados, en los pueblos se buscó que este cargo de representación fuera tomado por alguien elegido en asamblea por el pueblo y, para evitar conflictos, los delegados lo ratificaban (Hagene 2007).

algunas excepciones puesto que algunos avecindados han logrado obtener una titularidad y, por tanto, sí podrían formar parte de la administración<sup>137</sup>.

Respecto a las titularidades, en ambos panteones se comentó que ya todas están asignadas, por lo que la única manera de obtener una sería por herencia o porque el titular de una la ceda a otra persona, y en caso de que se encontrara un espacio libre o abandonado es la asamblea quien determina qué hacer con él. Todas las tumbas poseen un titular y un suplente, que es quien adquirirá dicha titularidad a la muerte del dueño, tras la cual se tendrán que presentar todos los papeles que lo acrediten como tal para dar permiso de hacer la inhumación. Tras esto, los restos deben permanecer un mínimo de siete años, pasados los cuales los titulares pueden decidir mantenerlos ahí o exhumarlos con tal de dejar el espacio libre para el futuro. Igual en cada fosa llega a haber más de una persona, y en campo se han contabilizado arriba de cinco nombres inscritos en algunas de ellas.

Una vez más, pareciera que solo los nativos tienen posibilidad de ser enterrados en alguno de los panteones, reforzando así la separación entre ellos y los avecindados; sin embargo, también hay de estos últimos entre los sepultados. Esto puede darse por dos motivos: el primero y más común es que alguien le haya “prestado” la tumba, esto es que, a su muerte, el titular de una de las fosas haya autorizado que esa persona se entierre en ese lugar, tras lo cual deberán pasar siete años antes de poder retirar sus restos. Así, vecinos, amigos o familiares que no son nativos del pueblo pueden tener un lugar en uno de los cementerios, al menos de manera temporal. Ahora bien, aunque existe esta posibilidad, en entrevistas con personas avecindadas varias no sabían de ella y en todo caso, ninguna expresó interés en ser enterrada en alguno de estos panteones, ya fuera porque contaban con espacios en otro sitio o por otros motivos.

Otro caso, aunque son los menos, es que una persona avecindada obtenga una titularidad, pero esto no es sencillo, pues “se la tienen que ganar”:

Ahí sí aplica un poquito lo que yo te decía, ¿qué tanto has hecho por el pueblo? Hay mucha gente que a pesar de que no son del pueblo, lo sienten suyo en el sentido de que vienen las fiestas patronales y también cooperan. Te lo vas ganando, te lo vas ganando. Ahora ¿hasta

---

<sup>137</sup> De hecho, en la entrevista realizada en el panteón de Culhuacán, se indicó que “la mayoría” eran nativos, pero no se confirmó de manera fehaciente cuántos eran ni de dónde provenía esa minoría de no nativos ni cómo lograron entrar al patronato.



qué momento puedes dar esa titularidad?, se va ganando, se va ganando. Entonces pues sí es un poquito más difícil, pero bueno independientemente de la comisión, la máxima autoridad es la asamblea. Entonces ahí el que realmente que te va a calificar no va a ser la comisión, sino va a ser el pueblo que o te acepta o te rechaza, aquí nada más hay de dos sopas, el pueblo no es tibio (Hilario Salvador, nativo de San Francisco Culhuacán, 23 de enero de 2022).

Una vez más, aparece la participación como fundamental para lograr la integración y reconocimiento por parte de la comunidad y pasar de solo *vivir en* el pueblo a *ser parte del* pueblo. Esto permite a algunos habitantes avecindados acceder a este espacio que es, efectivamente, exclusivo para nativos, dando cuenta de que se les llegó a considerar “como si lo fueran”. Entonces, en este espacio tan significativo también se ponen de manifiesto tanto las dinámicas que diferencian, como las que acercan a avecindados y nativos.

Tener la titularidad de una fosa y cumplir con los trámites necesarios no son los únicos requisitos para poder ser enterrado. De hecho, esta titularidad puede ser revocada por parte de la administración o de la asamblea en caso de no cumplir con los demás requerimientos. Éstos consisten en pagar las cuotas anuales que, en caso de no hacerlo y requerir el espacio, no se autoriza el entierro hasta haber cubierto toda la deuda. Otro requisito es mantener en buen estado el sepulcro, ya que en caso de que se deteriore mucho y además no se paguen las cuotas, puede ser susceptible a que se remuevan los restos por sospecha de abandono. Por último, pero posiblemente más importante, todos los titulares tienen la obligación de asistir a las asambleas que se realizan en el panteón cada cierto tiempo<sup>138</sup>. En éstas, se tratan temas relacionados con el mantenimiento y estado del camposanto, anuncios de la administración, se resuelven controversias sobre los espacios libres, entre otras cosas.

Particularmente en el caso de la asamblea del panteón de San Francisco, ésta se ha constituido como el máximo espacio de toma de decisiones comunitarias que afectan a los cuatro barrios coyoacanenses, siendo única en su tipo. A ella acuden personas de los cuatro barrios o mandan a alguien en su representación, y además de los temas mencionados, se discuten otros de interés general para los barrios, desde proyectos para establecer comercios u obras que afecten la vida del lugar, propuestas de leyes que se consideran problemáticas, hasta las acciones a tomar para generar presión hacia las autoridades de la alcaldía o de la

---

<sup>138</sup> En ambos casos, se solían realizar con una periodicidad mensual, pero debido a la pandemia, éstas quedaron suspendidas por los últimos dos años, por lo que no ha sido posible asistir a alguna.

ciudad<sup>139</sup>. Anteriormente, esta asamblea era totalmente pública, aunque únicamente los titulares tenían voz y voto; sin embargo, en años recientes se determinó que se restringiera la entrada<sup>140</sup> y solo los titulares o sus representantes pudieran entrar, para así evitar que gente extraña se enterara de aquellas decisiones y temas que, según los organizadores, solo les competen a los nativos.

Hasta aquí, los panteones se muestran como uno de los mejores ejemplos de espacio comunitario, especialmente el de San Francisco que además se ha convertido en el lugar de discusión y toma de decisiones comunitarias, al menos en lo que respecta a los cuatro barrios que lo ocupan. No hay ninguna restricción para entrar a los panteones de manera cotidiana, pero sí la hay para las asambleas, donde resurge la *pertenencia al* pueblo como criterio para participar en ellas, ya que solo los nativos y los “casi” nativos tienen la posibilidad de poseer un lugar de entierro. Así, este *lugar* se erige como otro punto donde se refrenda la identidad, el amor y el compromiso con el bienestar de la comunidad y se visibiliza la pertenencia a ella. Partiendo de esta base, se puede entender por qué todo intento por parte de las autoridades de la Ciudad de México por tomar el control o intervenir en alguno de estos panteones ha detonado una respuesta hostil, por decir lo menos.

Durante décadas el gobierno de la ciudad y de las alcaldías ha intentado recurrentemente obtener el control de estos espacios y convertirlos en panteones civiles donde cualquier persona pueda ser inhumada, desatando protestas y manifestaciones de gran envergadura por parte de los habitantes de éste y otros pueblos que también se han visto amenazados:

Aquí hubo un tiempo que hubo un representante del panteón que quería manejar esto como en el civil. Nosotros no lo dejamos porque no es un panteón civil, es un panteón vecinal, así está indicado. Hicimos una marcha por eso. Esto lo hicimos porque una diputada quería que se manejara como los civiles, se pasaron hasta de Coyoacán, de Xochimilco, de [Magdalena] Contreras y se echó para atrás lo que le decía la señora (Ricardo Ibáñez, nativo de San Simón Culhuacán, 4 de abril de 2022).

---

<sup>139</sup> De estas asambleas han surgido movimientos de lucha en defensa de los barrios, se han tomado acuerdos y decisiones trascendentales.

<sup>140</sup> Esto se comprueba con una credencial que expide la misma administración. De igual modo se puede acceder bajo invitación del patronato.

Recientemente también se suscitó un problema en torno a un terreno anexo al panteón de Culhuacán, el cual fue donado para expandirlo dado el hacinamiento que actualmente existe. No obstante, las autoridades han puesto muchas trabas para autorizar dicha expansión e incluso hay litigios sobre la propiedad del terreno. Una de las condiciones para permitirlo y por la cual eventualmente tuvo que pedir disculpas públicas la administración actual en nombre de la anterior delegada, Dione Anguiano, fue que el cementerio pasara a ser civil.

Otro problema fue la *Iniciativa con Proyecto de decreto por el que expide la Ley de Cementerios y Servicios Funerarios de la Ciudad de México* propuesta el 4 de noviembre de 2021 por el diputado José Octavio Rivero Villaseñor. Ésta se elaboró en el contexto de la emergencia sanitaria que azotó la ciudad debido al COVID y la cual agravó mucho la falta de espacios para realizar entierros, por lo que se buscó que el gobierno de la ciudad obtuviera un mayor control sobre los cementerios para satisfacer la ingente demanda de fosas<sup>141</sup>. En ésta, en la Sección V se toca el tema de los cementerios comunitarios, los cuales serán administrados por cada pueblo originario, y en su Artículo 30 se dice que “Se considerarán como pueblos originarios aquellos que se encuentran indicados en la legislación respectiva”.

Esto resultaba problemático porque, como se ha mencionado varias veces, no existe como tal un padrón único de los pueblos de la ciudad y, según lo que se comentó en la entrevista, para efectos de esta ley se pretendía utilizar el padrón elaborado por el Instituto Electoral de la Ciudad de México, el cual solo reconoce 48 pueblos, tal como se mencionó en el capítulo uno, y entre los cuales no figura Culhuacán porque prácticamente solo se incluyeron los pueblos que conservan características rurales. De ser así, esto hubiera hecho que los dos panteones comunitarios del pueblo pasaran a ser civiles y a estar bajo la administración de las alcaldías; no obstante, este proyecto no se concretó<sup>142</sup>.

Una vez más, queda claro que la última palabra respecto a qué pueblos “sí son pueblo” la sigue teniendo el aparato de gobierno local, lo cual se convierte en una amenaza permanente hacia estos territorios. Si bien el que se les reconociera como poseedores del derecho a administrar sus propios cementerios a través de la lucha, este derecho no es

---

<sup>141</sup> Hasta donde se sabe, esta propuesta no prosperó y nunca llegó a ser ley.

<sup>142</sup> Las normativas publicadas más recientemente en materia de cementerios es el *Reglamento de cementerios, crematorios y servicios funerarios en la Ciudad de México*, publicada el 11 de marzo de 2022 y en la cual desde su segundo artículo establece que la operación, administración y cuidado de los cementerios comunitarios es responsabilidad única de los pueblos originarios y nunca se toca el tema de especificar cuáles pueblos se están tomando en cuenta.

permanente, sino que constantemente se tiene que salir de nuevo a defenderlo. Para dicha defensa los nativos han aprovechado la Constitución Política de la Ciudad de México y la Ley de Pueblos que, aún con sus limitaciones, se han convertido en instrumentos jurídicos clave para reafirmar su presencia en la ciudad y los derechos que han ganado en estas décadas. Esto se relaciona con lo explicado anteriormente en torno a la ciudadanía sustantiva y diferenciada y cómo la construcción de éstas es un proceso permanente de lucha, por lo que los logros alcanzados en materia del reconocimiento de las diferencias siempre pueden perderse en favor de la visión homogeneizante de la ciudadanía formal.

También en este caso particular, se puede ver que, aunque Culhuacán ya no tenga terrenos o recursos naturales disponibles, esto no les exime de estar en la mira del gobierno local, el cual busca extender su ámbito de control. Además, en palabras de los miembros de ambos comités, el interés en controlar los panteones también es un interés económico, dado que los fondos que hoy se reciben a través de las cuotas anuales y que sirven para el mantenimiento de estos espacios, podrían en su lugar entrar a las arcas de la alcaldía o los bolsillos de algunos funcionarios.

Esta tensión y lucha por defender este espacio comunitario tiene como efecto que los habitantes nativos que *pertenecen a Culhuacán*, y de todos los pueblos que se ven en esta situación, refuercen aún más aquellas características que los diferencian del resto de la ciudadanía y al pueblo del resto de la ciudad con tal de visibilizarse y ejercer presión ante ese *otro* que les amenaza. Por tanto, se recupera el término de *metropolitización* para describir este fenómeno que lleva a utilizar estas características particulares como herramienta de negociación política. Esto también implica seguir haciendo hincapié en lo que hace al panteón comunitario ser tal, entre lo que destaca esa exclusividad de la que gozan solo aquellos miembros reconocidos de entre los pobladores, en su mayoría nativos, y los discursos en torno al “deber ser” de éstos. Asimismo, destaca que tal como ocurre con la identidad y la pertenencia, la concepción de ciudadanía también es una construcción en constante transformación y adaptación a las necesidades del momento, lo que la vuelve dinámica y contextual.

## Las fiestas y mayordomías

El contexto más dinámico y complejo donde se ve la interacción entre avecindados, nativos y autoridades, así como lo respectivo a las ciudadanía diferenciadas y las tensiones sobre el uso y apropiación de los espacios públicos, es en torno a todo lo referente a las celebraciones tradicionales que se dan a lo largo del año, así como las mayordomías encargadas de organizarlas<sup>143</sup>.

Para evitar ser repetitivo, en el capítulo pasado se abordó cómo en Culhuacán los avecindados han podido integrarse a las mayordomías al demostrar que están dispuestos a adoptar los valores y tradiciones de los nativos. La única mayordomía en la cual, hasta donde se pudo averiguar, nunca ha participado una persona avecindada, excluyendo a las parejas de los nativos, es la mayordomía del Calvario<sup>144</sup>. Esta es la más importante y prestigiosa de todo el pueblo, ya que tiene a su cuidado la imagen de El Señor del Calvario y su santuario, el cual es el corazón espiritual de Culhuacán y su espacio más sagrado. Esto no significa que los avecindados estén vetados *per se* ya que, en palabras de ex mayordomos de esta mayordomía, los únicos requisitos para tener este cargo es tener tiempo, recursos, vivir en el barrio que se va a representar y tener un verdadero interés en servir a El Señor y a la comunidad. De hecho, en una plática informal se recuperó una frase que se intenta transcribir de manera textual: “El Señor elige a sus mayordomos, no le importa donde hayas nacido, solo que creas en Él y que realmente lo ames. Si te eligió, lo demás no importa”.

Claro que esto no es tan sencillo, sino que depende de los mecanismos de elección que haya dentro de cada barrio para nombrar a los siguientes mayordomos. En casos como el de los barrios de Tula-San Simón y en San Andrés Tomatlán, existen familias que históricamente han aportado una gran cantidad de recursos económicos a las mayordomías. Es este conglomerado de familias el que se encarga de decidir quiénes serán los próximos mayordomos que representen a sus barrios de entre las personas que lo soliciten, y del mismo

---

<sup>143</sup> Para una visión más a detalle de las principales festividades de Culhuacán y del funcionamiento de las mayordomías, se recomienda revisar a Sanchez (2019) y a Pavón (2008), respectivamente.

<sup>144</sup> Está conformada por ocho mayordomos y sus parejas, no necesariamente sentimentales, sino que pueden ser familiares, pero siempre deben ser dos personas de sexo opuesto. Cada uno representa a uno de los ocho barrios contemplados para esta mayordomía. Entre sus obligaciones están la de recorrer su barrio con las “demanditas” (réplicas a pequeña escala de El Señor del Calvario) para realizar la colecta de fondos que se destinan al mantenimiento del santuario y la organización de las fiestas y rendir cuentas sobre la situación económica y cualquier tema de interés relacionado con el mantenimiento del templo o de la imagen. Ser parte de esta mayordomía es considerado por algunos el mayor honor que se puede tener.

modo, tienen la autoridad de “bajar” del cargo antes de tiempo<sup>145</sup> a quienes lo estén ejerciendo. En los otros barrios es el mayordomo en turno el que decide a quién darle el cambio, ya sea que se acerquen personalmente a solicitarlo o que él lo busque. De este modo, para que un avecindado pudiera ser electo como mayordomo éste tiene que ser considerado como elegible por parte de los nativos. Esto no es imposible, como se ha reiterado a lo largo de toda la investigación, ya que hay avecindados que *forman parte del* pueblo y que podrían ser candidatos viables. No obstante, aun contemplado esto, sigue siendo muy difícil que pase, especialmente por el peso que tiene la tradición en esta mayordomía particular y la presencia de un avecindado como mayordomo seguramente generaría descontento entre los nativos más conservadores. Incluso en palabras de un avecindado, esta cautela para incluirles en las organizaciones comunitarias es positiva, ya que sirve como una especie de freno que evita que las cosas se salgan de control frente a la perspectiva distinta que tienen los avecindados al no haber sido criados en el pueblo.

Además de sus funciones en torno al ciclo ritual, los mayordomos en general son considerados como representantes del pueblo o los barrios por parte de las alcaldías, aunque estrictamente esta no sea su función. Sin embargo, los funcionarios locales los toman de esta manera porque finalmente son nativos, son reconocidos en la comunidad, tienen contacto con un gran número de habitantes y cierta autoridad sobre ellos basada en el respeto.

Respecto a este punto, Culhuacán actualmente no cuenta con una estructura de autoridades civiles tradicionales como tal, como lo pudo haber sido el subdelegado en su momento, lo cual es importante tomar en cuenta dado que la Ley de Pueblos contempla que en su Artículo 14 que las autoridades representativas del pueblo serán reconocidas por el gobierno de la ciudad. Entonces, el pueblo no tiene como tal un representante designado, pero se da por hecho que, en todo caso, el mayordomo Mayor del Calvario sería quien fungiera como tal, aunque hasta donde se sabe no ha habido una situación que amerite que esto ocurra. De este modo, esto también es un motivo más por el cual se podría evitar que los avecindados entren de lleno en esta estructura comunitaria, ya que estarían accediendo a una posición de gran poder. Además, en algunas instancias de gobierno sí se ha llegado a marcar tajantemente la diferencia entre las autoridades tradicionales y el resto de los habitantes:

---

<sup>145</sup> Por norma general, el cargo de mayordomo del Calvario dura un año, máximo dos por razones extraordinarias. En casos aún más raros, algunos mayordomos han durado más de dos años dado que no hay nadie anotado en las listas de espera para tomar la mayordomía ni nadie que quiera relevarlos.

A nosotros nos tocó ir y escuchar ese tipo de cosas y eso es por parte de las autoridades, que ellos mismos fueron los que empezaron a hacer como, no quiero llamarle distinción, pero así era. Era casi de “Sí, sí, sí, tú vives aquí, pero las autoridades tradicionales son ellos y ellos son los que deciden” Entonces, si no lo hizo la gente, lo hizo la autoridad, esa división, como te digo, de decir “las autoridades tradicionales son ellos, ellos son los mayordomos, ellos son los que conocen el barrio, ellos son los que conocen el pueblo y ellos son los que deciden (Noé Figueroa, 41 años, vecindado de San Antonio Culhuacán, 3 de diciembre de 2021).

Ahora bien, recuperando la idea de que hay nativos y vecindados que no participan ni se interesan por las tradiciones, sería importante preguntarnos si estas personas se sentirían efectivamente representadas por algún mayordomo o, por el contrario, lo tomen como una imposición por parte de un sector de la población. No se puede proponer nada frente a estas cuestiones debido al alcance de la investigación, la cual no llegó a explorar este tema, pero queda como un hilo del que seguir tirando en futuros proyectos.

Retornando a la autoridad de los mayordomos, ellos son los encargados de realizar las gestiones para el cierre de calles para las procesiones o el montaje de las ferias, el uso de pirotecnia y el cierre de las plazoletas para este mismo fin. Esto asegura conseguir los permisos, la seguridad pública y la presencia de miembros de protección civil para certificar que las fiestas se realicen con los menores riesgos posibles. Estos trámites se realizan de la misma manera que cualquier otra persona los haría, por lo que pareciera que las alcaldías no hacen distinción alguna entre habitantes de un pueblo o de cualquier otro lado, sino que todos son ciudadanos iguales. Por el contrario, las alcaldías sí establecen diferencia entre nativos de un pueblo originario y “el resto” a la hora de solicitar apoyos económicos aprovechando la existencia de programas cuyo fin es dar una cantidad de dinero que se destina a las fiestas. Para conseguir esto, sí o sí se debe ser mayordomo, ya que solo ellos son reconocidos por las alcaldías como sujetos con derecho para solicitar esto. Fuera de esta excepción, cualquier persona podría hacer estas gestiones y, si se cuenta con una justificación válida, cerrar una calle, montar una feria, un castillo u ocupar las plazas ya que éstos son considerados espacios públicos<sup>146</sup>. Al menos en principio.

---

<sup>146</sup> Son considerados como tal por los mismos habitantes, aunque éstos caben mejor dentro de la definición de espacios comunitarios.

La realidad es que difícilmente se le daría permiso a alguien de montar una feria o un castillo fuera del contexto de las fiestas patronales. En este sentido, durante las entrevistas se planteó el siguiente caso hipotético: alguien solicitó permiso para ocupar una plazoleta para realizar un evento el mismo día que se realiza una fiesta patronal, ¿qué haría la alcaldía? La respuesta fue contundente: se le daría prioridad a la fiesta patronal. Asimismo, varias personas entrevistadas reconocieron que difícilmente la alcaldía les negaría los permisos, mucho menos si se trata de la mayordomía de El Calvario. Más aún, se aseguró que nadie en el pueblo ha protestado contra las celebraciones más grandes, como la de la Santísima Trinidad o la del Divino Salvador y que, en todo caso, si hubiera un conflicto, la alcaldía tendría que servir de mediadora entre inconformes y organizadores.

A raíz de estas preguntas, se pudo recuperar la historia de una de las pocas veces, sino que la única, donde la alcaldía sí intentó cancelar una fiesta a raíz de las quejas de los vecinos. Esto sucedió alrededor del año 2008, en el barrio de San Juan, uno de los cuales tiene la mayor presencia de migrantes y avecindados debido a que en él se construyeron varios edificios de apartamentos que concentran una enorme cantidad de población a pesar de lo pequeño del barrio<sup>147</sup>. Fueron los habitantes de estos edificios, o al menos eso es lo que se dice, quienes lograron convencer a los funcionarios locales de cancelar la fiesta patronal a unos días de que iniciara. Esto dio como primer resultado un estado de shock y alarma por parte del resto de la comunidad de Culhuacán, dado lo insólito de la situación; en segundo lugar, que gente de todos los barrios se presentaran en San Juan y en las oficinas de la entonces delegación para exigir que se revirtiera la decisión, lo que finalmente sucedió y todo el evento se realizó como estaba planeado.

Estas tensiones entre quienes apoyan las fiestas y quienes no, se presentan en cada una de ellas y la mayoría de ellas gira en torno a dos elementos: el cierre de las calles y el uso de pirotecnia. Respecto a lo primero, el conflicto se da porque al cerrarse las calles algunas personas no pueden salir de sus casas o llegar a ellas, también ocurre que el tráfico se intensifica y genera retrasos. Aunque el cierre de calles se avisa con anticipación para que los vecinos lo tengan contemplado, además de que casi siempre hay rutas alternativas y cuando se usan las avenidas grandes como Tláhuac o Taxqueña para las procesiones, se procura dejar un carril libre o se cierra solo por un momento.

---

<sup>147</sup> Esto se puede ver en los mapas 3, 4, 5 y 7 que se presentaron en los dos capítulos anteriores.



Con la pirotecnia, esto no ocurre. Fuera de los castillos y las salvas que sí tienen un horario y lugar establecidos donde se prenden, de manera cotidiana se lanzan cohetes para infinidad de situaciones. Lo anterior hace que sea impredecible cuándo y dónde se escuchará un estallido, por lo que resulta molesto e incluso agotador para quienes no están acostumbrados a ello. A esto se suma el tema de los bebés, ancianos, personas neurodivergentes y hasta las mascotas que se ven afectadas por el estruendo. También está el daño medioambiental causado por el humo y la basura que se genera y lo que le causa a las aves y demás fauna local. Por otra parte, hay que considerar que:

El uso de fuegos artificiales es característico de las festividades religiosas populares<sup>148</sup>: se disparan cohetes cada vez que parte la procesión o que se desempeña alguna actividad colectiva, cuando la estatua llega a algún lugar. (...) Los cohetes son un lenguaje acústico que es inteligible solo para los miembros de las comunidades de los pueblos y que la mayoría de los otros habitantes desconoce o tolera (Duhau y Giglia 2008, 367 - 368).

Además, se consideran una ofrenda más hacia las figuras sagradas y también hay que decirlo: son vistosos y espectaculares, especialmente los castillos que llegan a ser verdaderas obras de arte e ingeniería. De aquí que el uso de fuegos artificiales es uno de los grandes puntos de discordia históricos, donde se incluyen vecindados, nativos y autoridades tanto como entusiastas, como detractores. No se puede obviar que dentro de los detractores también hay nativos, e incluso entre los mismos defensores de su uso han surgido voces que llaman a la moderación, partiendo precisamente de la necesidad de respetar a quienes les molestan los cohetes. De ahí que poco a poco las generaciones más jóvenes han comenzado a limitar más su uso, por ejemplo, evitándolos a altas horas de la noche, utilizando una menor cantidad y ciñéndose a ciertos espacios. Lo anterior es una clara muestra de que Iris Young (1989) tiene razón al decir que es posible mantener una visión particular relacionada con las diferentes

---

<sup>148</sup> En una plática informal dada con un seminarista, él nos comentaba que durante sus estudios sobre la religiosidad popular le explicaron que el uso de fuegos artificiales se remonta a las celebraciones en España e Italia, donde se ocupaban para señalar el clímax de las festividades y ceremonias, como cuando el pan y el vino se transforman en la carne y sangre de Cristo. También tenía el propósito de llamar la atención de la población circundante, como se hace regularmente con las campanadas, pero con un rango de alcance mucho más amplio. Por último, mencionó que era una manera simbólica de conectar el espacio terrenal con el celestial por medio del cohete. Entonces, el uso de pirotecnia estaba mucho más restringido y en comparación, hoy día puede decirse que se abusa de ella. Todo esto nos era desconocido a los que estábamos presentes, tanto visitantes como pobladores y resultó bastante sorprendente. El seminarista no especificó en qué época comenzó a darse esta práctica, pero se puede deducir que para el siglo XVI ésta ya estaba consolidada, dado que fueron los europeos quienes la introdujeron al continente americano.

necesidades de cada grupo sin que esto sea un impedimento para escucharse entre sí y trabajar por un bienestar común.

Aún con lo anterior, la cuestión es que hoy día los usos y costumbres de los pueblos están protegidos por la Constitución de la Ciudad de México y la Ley de Pueblos, lo cual sin duda es un gran paso en el reconocimiento de las especificidades de los pueblos y barrios originarios; sin embargo, llega a verse como una afrenta a los derechos de otras personas que no están de acuerdo con estas prácticas. Entonces, también hay quienes consideran que el derecho que los pobladores de Culhuacán tienen para reproducir sus tradiciones se impone sobre el derecho al libre tránsito, al disfrute de los espacios públicos, a un ambiente libre de contaminación, a la salud e incluso los derechos de los animales. Esto claramente entra en conflicto con la idea liberal de una ciudadanía formal que parte de la igualdad, ya que ciertos grupos tienen acceso a derechos específicos que ciertos sectores consideran que se sobreponen a otros derechos y a los cuales no pueden acceder. El siguiente testimonio ilustra este trance:

La ley de Pueblos y Barrios no fue tan visualizada, tan promovida con los vecindados, la hicieron los originarios y pues es su ley. Por eso es que se sienten ellos mismos, hacen esa diferenciación, esa diferencia, ese distanciamiento, ponen su marca y de aquí no pasas. Y pues sí, uno es respetuoso. Llegas aquí, entiendes que hay toda una cultura alrededor de la zona. Respetas, pero hay cosas que dices “no, es que esto ya nos involucra a todos los que vivimos aquí” y vivimos aquí, tanto originarios como no originarios, ponle el nombre que quieras. Si tu idea es tirar cohetes, adelante, qué bueno, yo nada más me retiro hasta que no me invadas mi derecho, mi derecho de estar en un ambiente sano (Beatriz Sánchez, 46 años, vecindada de San Simón Culhuacán, 28 de noviembre de 2021).

Nótese que este roce se está dando al interior del pueblo, pero, por si fuera poco, esto también afecta a las colonias vecinas y hasta los transeúntes esporádicos. De hecho, muchos de los relatos de problemas con *otros* por las fiestas se han suscitado en las avenidas o en las redes sociales, donde se hacen señalamientos sumamente despectivos e hirientes contra el pueblo. De este modo, también hay que contemplar a los residentes de colonias próximas como Lomas Estrella o conductores que solo estaban de paso y que encontraron las avenidas cerradas para su enorme frustración. Esto añade una dimensión extra al conflicto y recuerda

que al final del día el pueblo también se debe entender en su relación con la ciudad circundante.

Frente a este fenómeno tan complejo donde se confrontan intereses distintos, derechos que chocan entre sí, diferentes formas de construir ciudadanía, utilizar espacios públicos y hasta habitar la ciudad, se remite al testimonio antes presentado y a lo que señala Young. La clave está en el respeto, la comprensión y negociación de límites, pero una negociación real, donde todas las partes realmente estén comprometidas a buscar un beneficio colectivo, aunque para ello tengan que ceder en algunas cosas que tal vez no les gusten.

### Mecanismos oficiales de democracia participativa

Un último contexto donde se puede apreciar la interacción de los habitantes y las autoridades es en los comités conformados por vecinos y en las consultas para el presupuesto participativo. Desgraciadamente, no se logró obtener mucha información porque prácticamente ninguna de las personas que colaboró con sus testimonios participa o participó alguna vez en ellos.

Se sabe que es el Instituto Electoral de la Ciudad de México (IECM) el que se encarga de realizar las convocatorias y votaciones para conformar las llamadas Comisiones de Participación Comunitaria (COPACO). Éstas deben estar conformadas por nueve integrantes y cualquier persona se puede postular para ser parte de ellas, siempre y cuando acrediten que viven en la unidad territorial. Antes se tenían que registrar en planillas, pero ahora el registro es individual y se escoge a quienes hayan recibido más votos para ocupar el cargo durante tres años. El principal objetivo de las COPACO es “representar y consultar los intereses colectivos de quienes habiten en la colonia, pueblo o barrio, así como conocer, analizar y promover soluciones a sus demandas. Elaborar y proponer programas y proyectos de desarrollo comunitario para ser propuestos y aprobados por la Asamblea Ciudadana<sup>149</sup>” (IECM 2022). Por tanto, éste es un mecanismo de democracia participativa que invita a la ciudadanía a involucrarse en la toma de decisiones y solución de problemáticas que se presenten en su comunidad.

Ahora, en el caso de Culhuacán, la participación en éstos es muy pobre, de tal modo que muchas veces ni siquiera se juntan las nueve personas que deberían conformarlos y las

---

<sup>149</sup> Estas a su vez, son el máximo órgano de decisión comunitaria en cada unidad territorial.

que quedan son elegidas por un número ínfimo de votos. En palabras de las personas entrevistadas, esto se da por dos motivos principales. El primero es el desconocimiento, ya que una gran cantidad de personas no sabe cuándo se dan las convocatorias para conformar la nueva comisión, cómo participar en ellas, quiénes son sus representantes ni cuándo se organizan las votaciones. Esto es en parte culpa de las autoridades electorales que no hacen suficiente difusión, pero también por el segundo motivo, el desinterés. Tampoco hay mucho interés por participar, investigar o acercarse a las instituciones ni a estos mecanismos, ya que es un trabajo voluntario que implica lidiar con la burocracia y funcionarios de la alcaldía, reuniones, tiempo y esfuerzo que casi nadie está dispuesto a aportar.

Entre las pocas personas que se interesan hay tanto nativos como avecindados y aunque prácticamente ninguna de las personas entrevistadas se ha involucrado, todas coincidieron en que no habría motivo alguno para impedir que los avecindados participen. Una vez más y remitiéndonos al proceso mismo de elección, al final se supondría que los pobladores eligieran a las personas reconocidas por su trabajo e interés por su barrio y el pueblo en general<sup>150</sup>. Ahora bien, respecto al mecanismo de elección, la Ley de Pueblos contempla en su artículo 15 que estos territorios tienen derecho a elegir a sus representantes por medio de sus métodos tradicionales; sin embargo, el IECM no considera a Culhuacán como un pueblo originario, lo cual podría generar un choque entre instituciones. No obstante, tal como se mencionó antes, en Culhuacán ya no existen autoridades civiles tradicionales y, por ende, tampoco métodos tradicionales de elección, de ahí que no haya habido ningún problema a la hora de hacer las votaciones siguiendo los lineamientos que el IECM aplica a cualquier otra unidad territorial.

Regresando a las pocas personas que sí se interesan en participar, las entrevistadas que pudieron dar información sobre esto coincidieron en que en general son las mismas personas una y otra vez. Una vez que se entra, es raro que alguien compita por quitarte el puesto en la siguiente elección. Esto hace que se genere un grupo reducido de personas que terminan quedándose permanentemente en el puesto en la práctica. Entre estas personas hay tanto gente que realmente está interesada en aportar algo a su comunidad como aquellas que están ahí viendo como acceder a cargos más altos o insertarse en una estructura política de

---

<sup>150</sup> Esto está acorde con el artículo 18 antes citado de la Ley de Pueblos, la cual estipula que todas las personas, sin distinción, deben poder participar de la solución de los problemas internos del pueblo.

mayor alcance. Estas últimas sí han sido señaladas por ocupar el argumento del ser nativas para excluir o denigrar a los avecindados, pero esto es considerado solo una más de sus herramientas para eliminar posibles competidores y todas las personas entrevistadas coincidieron en que es jugar sucio.

El IECM también es el encargado de llevar a cabo las consultas sobre el presupuesto participativo, en las cuales se convoca a los habitantes de cada unidad territorial a inscribir proyectos de mejora para sus colonias, barrios y pueblos. Esto puede incluir pintar fachadas, rellenar baches, colocar luminarias, rehabilitar parques o cualquier otra cosa que los miembros de la comunidad consideren importante. Previo a la consulta, se reciben los proyectos y éstos se dan a conocer, para que el día de las votaciones la comunidad elija el que considere más significativo y de ahí que las autoridades de la ciudad aporten los recursos para llevarlos a cabo.

Así como en las COPACO, la participación con proyectos y votos tampoco es muy amplia, aunque sí es mayor. De igual modo, las leyes contemplan que todos pueden participar sin restricción alguna y en la práctica esto es así; sin embargo, aquí si llegan a haber roces al interior de la comunidad debido a que invariablemente solo uno de los proyectos resulta el ganador. Estos choques están más ligados a los intereses particulares de quienes hacen las propuestas que al ser o no nativos del pueblo, aunque sí existe un ligero temor subyacente a que los avecindados pudieran llegar a imponer sus proyectos. No obstante, considerando que en general éstos van encaminados a la mejora de los servicios e infraestructura, tampoco se le da mayor importancia dado que al final el beneficio es para todos.

Estas situaciones resultan curiosas en el sentido de que las COPACO y las consultas finalmente están diseñadas para dar voz a la ciudadanía, expresar sus necesidades y negociar con las autoridades y en el caso de las primeras, sus reuniones en principio deben ser públicas y todas las personas pueden participar. Es decir, son mecanismos que se apegan a la visión de una ciudadanía involucrada y participativa como parte de sus derechos, así como de un espacio público donde se puedan intercambiar ideas de manera horizontal entre sujetos diversos con tal de encontrar soluciones colectivas. Pero, a pesar de todo, son los mecanismos menos conocidos y en los que menos personas se involucran o siquiera se interesan. Esto no se queda solo a nivel Culhuacán, sino que en toda la ciudad se puede ver cómo son pocas las personas que saben de la existencia de estos procedimientos y menos aun las que se acercan

para tomar parte de ellos.

La pregunta que queda en el aire es ¿por qué? ¿Por qué hay tanto desinterés? Una vez más, se remite a esta idea que existe en torno a la burocracia interminable, a las trabas que pone el Estado para hacer cualquier cosa y a todo el trabajo que esto conlleva y que pocas personas están dispuestas a entregar. Hoy día muchos trámites se han simplificado o incluso se pueden realizar desde la comodidad de la casa, los procedimientos son más transparentes que en décadas anteriores, hay un mayor acceso a la información, una lucha constante contra la corrupción y un avance en la democratización de la vida en la ciudad, pero la gente no olvida. Han sido años y años en que las autoridades han defraudado a los ciudadanos y las mentiras, la ineficiencia y los abusos cometidos por los funcionarios sistemáticamente a lo largo del tiempo tuvieron como resultado un sentimiento generalizado de desconfianza y recelo ante las instituciones que va a tomar muchísimo tiempo en desaparecer.

### **Hacia nuevas maneras de entender la ciudadanía en los pueblos**

A lo largo de este capítulo, se ha intentado explorar cómo las autoridades fungen como un actor que también interviene en las relaciones entre los habitantes de los pueblos originarios urbanos, aumentando la riqueza y profundidad de los análisis que normalmente se concentran en relaciones binarias, cuando en éstas influyen más elementos que hay que tomar en cuenta. Además, también se buscó entender cómo esto se relaciona con la construcción de la ciudadanía y del espacio público en los pueblos originarios urbanos, para lo cual, se utilizó el caso de Culhuacán para profundizar en estos temas y encontrar tanto elementos comunes al resto de pueblos, como particulares y específicos del pueblo estudiado.

Lo primero que se quiere destacar es cómo las autoridades locales y las leyes que se han publicado en años recientes también contribuyen a generar separaciones al interior del pueblo, pero no entre avecindados y nativos como se pudo haber pensado en un principio y que se refleja en la introducción general de esta investigación. Si bien sí hay situaciones donde pasa esto, la mayoría de las veces la división tiene como frontera la participación e integración al pueblo o, en otras palabras, se da entre los que *pertenecen* o *forman parte* y los que solamente *son de* o *viven en* el pueblo. Además, también se incluyeron situaciones donde la fricción trasciende las fronteras del territorio e involucran a actores externos, incluidos algunos que ni siquiera viven en las cercanías, sino que solo van de paso y aun así

terminan formando parte del embrollo. Esto ofrece una visión distinta al conflicto clásico entre *avecindados* y *nativos* al interior de un pueblo y lo articula con el marco más grande que es el formar parte de una ciudad. De aquí que se sienten las bases para poder acercarse a otros pueblos y ver bajo otro lente las dinámicas internas con tal de entender mejor que sucede e incluso proponer mejores soluciones a dilemas que se puedan presentar, tanto al interior del pueblo como hacia el exterior.

Otro elemento que destacar es que a lo largo de esta investigación se fueron poniendo sobre la mesa la existencia de reglas al interior de los pueblos que determinan quienes sí y quienes no son considerados miembros más allá de su lugar de nacimiento. Éstas están promovidas por un grupo concreto, los *nativos* que *pertenecen al* pueblo, y el seguirlas otorga una serie de derechos y obligaciones que solo aplican para el territorio delimitado del pueblo. Y fue en este capítulo donde se desarrolló el concepto de ciudadanía y, regresando a él, las similitudes que se encuentran con las reglas de pertenencia al pueblo son más que evidentes. Asimismo, también se puede ver como la participación al interior del pueblo es fundamental, lo cual coincide con las propuestas clásicas de ciudadanía republicana que ponen énfasis en esta dimensión. Entonces, ¿podríamos hablar de que existe una especie de ciudadanía al interior del pueblo? Para intentar responder esto, se retoma la propuesta de Sassen sobre las *ciudadanías desnacionalizadas* y cómo estas se han comenzado a construir tomando la ciudad como comunidad política de referencia.

Lo que se propone es que, si se quiere usar el término, se puede hablar de una *proto-ciudadanía*, ya que así como la ciudad aun con toda su autonomía sigue dependiendo del Estado-Nación, los pueblos en la ciudad dependen de ésta y tienen muchísimo menos autonomía. Finalmente, lo que se ve es más la construcción de pertenencia a un grupo con base en la identidad y la adopción de normas, valores y prácticas asociadas a ésta, lo cual conlleva ciertas ventajas provistas por dicho grupo. Si bien dicha pertenencia está mejor instituida y tiene un alcance e influencia mucho más amplio que otros casos como pertenecer a un club o asociación, al final del día los habitantes de Culhuacán siguen reconociéndose como *ciudadinos* y *mexicanos*. Su adscripción se da en varios planos y aprovechan tanto los derechos comunitarios como los que se formulan desde el Estado, por lo que acoplan estos dos niveles en su vida cotidiana. Cabe señalar que esto es una característica de los pueblos integrados a la ciudad y no se presenta en otros territorios, al menos hasta donde se tiene

conocimiento. Sin embargo, queda la cosquilla ahí de si se puede o no hablar de una ciudadanía local o ciudadanía de pequeña escala, demostrando como una vez más los pueblos originarios urbanos obligan a pensar qué tan flexibles pueden llegar a ser los conceptos, donde están los límites, ofreciendo retos filosóficos, teóricos y prácticos realmente interesantes.

Esto también aplica a la construcción del espacio público o espacio comunitario, según se vea. Tras analizar lo que ocurre en Culhuacán no queda claro dónde queda ese espacio ideal de toma de decisiones que afectan a toda la comunidad. A diferencia de otros pueblos donde aún persisten las asambleas comunitarias, en el caso estudiado lo más similar es la asamblea del panteón de San Francisco, el cual ni siquiera llega a conjuntar la mitad de los once barrios y tampoco es pública totalmente. Lo que se ve es que, dependiendo lo que se requiera decidir, existen instancias diferentes, cada una con sus propias normativas. Si se habla de cuestiones relacionadas con infraestructura, servicios, delincuencia y similares, están las COPACO o en el mejor de los casos, los habitantes van directo a la alcaldía según se requiera. Si lo que se debe decidir gira en torno a las fiestas, tradiciones, imágenes y santuarios, esto queda en manos de las mayordomías.

En ningún caso, las discusiones y medidas se están tomando en ese espacio público ideal abierto, plural y horizontal, sino que recae en sectores limitados de la población. Esto aplica tanto al espacio público en su dimensión física (la calle, la plaza) y su dimensión más abstracta (la esfera pública), ya que incluso las situaciones donde se reúnen los pobladores para tomar decisiones o discutir temas importantes están restringidas para solo ciertas personas como en el caso de las asambleas del panteón. Asimismo, los espacios públicos del pueblo, o mejor dicho comunitarios, se ven más como lugares de tránsito, espera y escenarios en potencia para acoger espectáculos, recorridos, bailes y ferias. Basta también con recorrer la Ciudad de México para darse cuenta de que esto es extrapolable a casi toda ella, donde éste recupera su calidad de palestra de negociación en momentos álgidos y cuando los conflictos rebasan ciertos límites, lo que lleva al conflicto abierto y frontal donde más que negociar, se busca imponer. No se está diciendo que el espacio público no exista o haya desaparecido; ahí están los parques, las calles, las plazas a donde se manifiesta la enorme diversidad de experiencias ciudadanas; sino que éste no es el lugar donde se están tomando las decisiones ni donde la diversidad negocia soluciones comunes. El espacio público, al menos



hasta donde se logra ver, está funcionando solo como aquel lugar que nos prepara para dichas discusiones, donde podemos tomar conciencia de la heterogeneidad social, que compartimos la ciudad con mucha gente distinta y que ésta es de todos y todas, o al menos debería serlo.

Esto nos lleva de regreso a los pueblos y su diversidad interna. Los avecindados son parte de ella y llegaron para quedarse, lo que muchos nativos han tomado como un hecho y han aceptado, siempre y cuando éstos se alineen al discurso del “deber ser” que proponen o al menos se mantengan al margen. Lo anterior, también nos regresa a un par de preguntas que se hicieron un par de apartados antes y que quedaron sin resolver: ¿Los avecindados deberían ser sujetos de los derechos destinados a los pueblos y barrios originarios por el hecho de vivir en uno? Si no es así, ¿deberían quedar excluidos de todos los procesos que afecten el espacio donde viven y quedar bajo las determinaciones que tomen los habitantes nativos? Antes de responderlas, hay que analizar sus implicaciones, para lo cual se va a volver a forzar un poco el concepto de ciudadanía con propósitos de reflexión.

Si se está tomando como referencia el Estado-Nación o inclusive la ciudad como comunidad política de pertenencia en torno a la cual se construye la ciudadanía, se puede establecer que los habitantes originarios de los pueblos han generado una ciudadanía diferenciada a partir de la lucha y actos de ciudadanía sustantiva, con lo cual han ganado estos derechos que están enfocados exclusivamente a ellos; mientras que los avecindados seguirían entrando en la categoría de ciudadanos a secas, donde impera la ciudadanía formal y la igualdad con el resto de habitantes de la urbe, solo que con la salvedad de que viven en un pueblo y no en una colonia. Por otro lado, si lo que se está tomando como nivel de referencia es el pueblo, los papeles se invierten, ya que los avecindados quedarían en una situación de exclusión y desventaja frente a los originarios, lo cual implicaría la necesidad de atender sus necesidades puntuales y específicas que difieren del resto de los habitantes.

Lo anterior puede que no resuelva las preguntas y solo debe lo realmente complicado que sería contestarlas. Pero hay un detalle fundamental que no se tomó en cuenta: evitar simplificar la división entre originarios y avecindados, que es de lo que se ha tratado toda esta investigación. Se ha insistido una y otra vez sobre cómo hay otros factores que tienen un mayor peso además del lugar de origen, cómo hay avecindados que terminan siendo considerados “como si fueran” nativos y cómo se puede negociar entre grupos con intereses diferentes sin que ello implique negar las diferencias. El problema es que las preguntas en sí

mismas están mal formuladas porque parten de una visión simplista de lo que es vivir en un pueblo originario. Tras todo esto, personalmente aun parece difícil y hasta impropio responder a estos cuestionamientos sin siquiera *vivir en* un pueblo originario urbano, por lo que se cede la palabra a quienes sí *pertenecen* y *forman parte* de uno:

Fíjate que hay algo, en esta nueva ley de Pueblos y Barrios que salió, este lugar que llamamos pueblos y barrios originarios, las calles y los centros, digamos que los espacios públicos son de la comunidad y tiene el derecho de la comunidad a decidir sobre ellos, lo que no pasa con las colonias o en los lugares donde no son pueblos originarios, pero eso te digo, eso lo tenemos nosotros como un derecho. Por vivir en un pueblo originario, no por ser originario, por vivir en un pueblo originario. Entonces por eso es que tengo yo injerencia y tengo derecho porque soy ciudadana de un pueblo originario y están interviniendo un pueblo originario (Beatriz Sánchez, 46 años, vecindada de San Simón Culhuacán, 28 de noviembre de 2021).

Pues yo te digo que sí tienes el derecho, pero realmente luego la gente hace sus cosas o no te incluye porque volvemos a lo mismo: no ve que tú estés apoyando al pueblo. O sea, te dicen “bueno sabes que, sí vive aquí, pero realmente para qué le vas a hacer caso a él que realmente no viene a las juntas, él no viene a esto” O sea yo creo que sí está bien la ley, pero pues debes de mantener igual lo que dice la ley de que tú vayas y participes. O sea, ¿para qué quieres la ley si vas a estar ahí encerrado y no te importa nada? y se lo dejas a las personas que realmente si van y participan y están todo el día ahí, para que luego tú digas “¡ay sí, pero ya hice mi ley”, pero pues no lo haces, no participas, no estás al cien en el pueblo (Christian Rocha, 20 años, nativo de San Francisco Culhuacán, 28 de noviembre de 2021).

## Conclusiones generales

### Al final, entre todos se construye el pueblo

Esta investigación, que fue inspirada por la publicación de una ley en 2019, nos ha llevado a explorar y encontrar mucho más de lo que se esperaba, como suele suceder cuando el trabajo efectivamente se traslada del escritorio al campo.

Se empezó viendo de dónde surge la idea del pueblo originario y cómo es resultado de la tensión entre los pueblos y el Estado, entre la búsqueda del reconocimiento a las diferencias y la homogeneización forzada que plantean los gobiernos actuales, y cómo desde la academia se han formado nuevas ideas para intentar entender estos procesos, así como la vida de las personas en estos territorios. Así, nace el concepto de pueblo urbano y, posteriormente, el de pueblo originario urbano, como herramientas analíticas que ayudan a acercarnos al acontecer del pueblo, su gente y su relación con la ciudad. No obstante, como se ha intentado reflejar en esta investigación, aún hay cosas que se nos escapan y que son fundamentales para entender con mayor profundidad lo que pasa en estos territorios.

Con esto en mente, se dio cuenta de cómo Culhuacán es un ejemplo perfecto de un pueblo originario urbano, donde se articulan y negocian constantemente la tradición con el modo urbano de vida y la permanencia del pasado con las ventajas que ofrece el cambio futuro. Todo esto acompañado de cambios drásticos y sumamente rápidos que se fueron dando desde mediados del siglo pasado y que hoy continúan ocurriendo, aunque en el pueblo sobreviven mecanismos para contenerlos y evitar que éstos los arrasen, a la vez que se construyen maneras distintas de vivir la ciudad. Todo esto genera una clara frontera entre el *afuera* y el *adentro* del pueblo, aunque ésta no se manifieste con total claridad en el espacio físico, pero sí a través de las prácticas y relaciones que se establecen en él.

Posteriormente se analizaron las vías para crear identidad colectiva, poniendo énfasis en la necesidad de la *otredad* como punto de referencia desde el cual establecer el *nosotros*, así como de la memoria colectiva como vía para asegurar la permanencia de la identidad del grupo a través del tiempo.

Partiendo de esto, se pudo demostrar que la dicotomía clásica originario-vecindado generada con base en el lugar de nacimiento de unos y otros habitantes del pueblo en realidad oculta una riqueza mucho mayor donde se entrecruza la identidad, las memorias y las

prácticas cotidianas. Así, se logró encontrar que ser originario y ser avecindado tienen cada uno dos niveles de significado: uno que apela al lugar de nacimiento, como si fuera un gentilicio; y otro que alude a la identidad de cada persona en tanto miembro del grupo, la forma en que se construye y lo que implica tenerla.

Antes de pasar a ello, es importante señalar que parte de los hallazgos inesperados es que resulta que el término mismo de originario no es tan universal como se ha hecho ver en las investigaciones. Esto es porque se descubrió que, al interior de Culhuacán, el término preferido es *nativo* y no *originario*, ya que el segundo se utiliza más en contextos formales como a la hora de negociar con el Estado o conceder entrevistas a investigadores que quieren hacer sus trabajos ahí; y el primero es más cotidiano y se usa para autodenominarse. Entonces, estos dos términos si bien podrían considerarse casi equivalentes, tienen usos muy específicos y, por ende, implicaciones que valdría la pena explorar con mayor profundidad. Asimismo, es una invitación a prestar aún más atención a lo que sucede en campo, ya que siempre hay detalles que se nos pueden escapar de las manos.

Ahora sí, sobre los niveles de significado de *originario* y *avecindado*, para el primer nivel se propusieron las categorías *ser del* pueblo y *vivir en* el pueblo, refiriendo respectivamente a originarios y avecindados que solo radican ahí pero no se involucran en la vida comunitaria. De este modo, unos *son* de ahí por nacimiento mientras que otros *viven* ahí por decisión o casualidad, lo cual corresponde a los cimientos sobre la cual se establece el segundo nivel de significado. Para éste, se propusieron los términos *pertenecer al* pueblo y *formar parte del* pueblo, una vez más, para originarios y avecindados respectivamente. Éstos hacen referencia a la membresía a través de las prácticas, la visibilidad y la cooperación constante, lo que además requiere perpetuar o adoptar ciertos valores e ideales que se asocian con el discurso sobre “ser originario”, como el amor y orgullo por el pueblo, el respeto a la tradición, la vocación para mantenerla vigente y transmitirla, la solidaridad y el apoyo en caso de necesidad. Quienes acceden a este segundo nivel, tienen derecho a ser escuchados, a participar en la toma de decisiones, a formar parte de las estructuras comunitarias como las mayordomías e inclusive ser enterrados en los panteones del pueblo. Por tanto, se puede ver cómo la división más patente al interior del pueblo se construye con base en el lugar de origen, pero se establece realmente con fuerza a partir de las prácticas cotidianas relacionadas con el discurso construido alrededor de la identidad de los nativos.

Valdría la pena que estas cuatro categorías se pusieran a prueba en campo a través de investigaciones en otros pueblos originarios urbanos, tanto aquellos que han sido completamente devorados por la ciudad, como por aquellos que aún conservan tierras y recursos naturales. Esto con el fin de averiguar su pertinencia académica y si sirven como herramientas que nos ayuden a la hora de investigar más sobre cómo se estructura y divide la sociedad que habita cada uno de estos territorios. También nos obliga a voltear hacia la labor académica y preguntar qué tanto contribuimos nosotros a perpetuar la distinción entre *avecindados* y *nativos*, especialmente al dar por hecho las características de los primeros y obviar las de los segundos.

Desde aquí ya se podría responder parte de la pregunta central de esta investigación que era: *¿A qué intereses responde la distinción entre habitantes originarios<sup>151</sup> y avecindados al interior del pueblo y bajo qué mecanismos, discursos y prácticas cotidianas se instrumentaliza y construye dicha distinción por parte de cada grupo?*

Si se recupera la hipótesis, se puede ver que efectivamente esta distinción entre unos y otros es una construcción histórica sostenida a partir de la existencia de memorias colectivas, modos diferenciados de habitar y utilizar cotidianamente los espacios, la ubicación y características de las viviendas, y la tendencia a responsabilizar al *otro* de problemas que atañen a todos los habitantes del pueblo. Ahora bien, se pudo comprobar que, contrario a lo que se plantea en la hipótesis, las creencias y prácticas religiosas no son un factor importante en la división entre *avecindados* y *nativos*, aunque se acuse a los primeros de haber introducido nuevos credos al pueblo. Esto, porque hay tanto *nativos* que no concuerdan con las prácticas religiosas tradicionales o directamente se han cambiado de religión, como *avecindados* que las comparten y se apegan a ellas.

También contrario a lo postulado en la hipótesis, esta división no sirve a ambos grupos como un elemento de cohesión y construcción de la identidad a partir de la comparación con el *otro*, sino que solo se da para el caso de los pobladores *nativos*. Esto es porque el “ser *nativo*” sí tiene un discurso asociado a un “deber ser”, con reglas, prácticas, ideas, memorias y valores que se espera cumplan todos quienes *son de Culhuacán*, mientras que la categoría de *avecindado* es una construcción impuesta desde afuera a todos quienes *no son de Culhuacán*. De este modo, hablar de “*avecindados*” es hablar de aquellos *otros* externos,

---

<sup>151</sup> Ahora se debería formular como “habitantes *nativos*”.

borrosos e inmensamente diversos que sirven de punto de comparación y lo único que comparten es haber nacido en otro lado y ahora tener sus hogares al interior del territorio del pueblo. No existe un “nosotros” establecido alrededor de la idea de ser avecindado, no otorga cohesión ni sentido de comunidad y no hay memorias, prácticas ni discursos sobre el “deber ser” que lo sustenten, por lo que no es una categoría identitaria como tal, sino una etiqueta que incluso es rechazada por los mismos a quienes se les aplica, recordando el tinte peyorativo que ha ido adquiriendo con el tiempo.

Entonces, la división entre nativos y avecindados como tal sí está basada en el lugar de nacimiento y es ineludible. Sin embargo, la división más visible y operativa en el pueblo de Culhuacán parte de la participación y el nivel de involucramiento en los asuntos del pueblo que tenga cada sujeto, dando paso a otras categorías de pertenencia, y se instrumentaliza a la hora de tomar decisiones trascendentales, tener acceso a espacios reservados a los nativos y a ciertas ventajas o derechos no disponibles para quienes no pertenecen al pueblo. Esto también da cuenta de la existencia de un grupo privilegiado, los nativos que *pertenecen al* pueblo, que intenta dominar la esfera pública y que el resto de los habitantes se alineen al discurso del “deber ser” o que al menos no contraríen y obstaculicen lo que ellos disponen.

Para terminar de responder la pregunta central y corroborar o no lo planteado en la hipótesis fue que se escribió el tercer capítulo, donde se exploró la relación entre nativos, avecindados y las autoridades locales, dando cuenta de cómo estas últimas son un tercer actor que interviene en la relación de los dos primeros. Lo anterior se enmarcó en las discusiones actuales sobre la construcción de la ciudadanía, las diferencias entre ciudadanía sustantiva y formal y la posibilidad de construir una ciudadanía diferenciada que cuestione la homogeneidad pretendida desde los planteamientos de la ciudadanía liberal clásica. Asimismo, esto se relacionó con el espacio público como espacio de interacción de la diferencia y donde se dan las negociaciones pertinentes para tomar decisiones en comunidad.

A partir de todo esto, también se planteó la posibilidad de hablar de una proto-ciudadanía al interior del pueblo, se exploraron las inquietudes que surgieron a raíz de la publicación de la Ley de Pueblos en 2019 y las implicaciones subyacentes a lo que ella postula. Asimismo, se vio cómo ésta y otras leyes impactan en las relaciones al interior del pueblo entre quienes se integran a la vida colectiva y quienes no, superando la diferencia de avecindados y originarios planteada inicialmente. Quedó claro cómo las autoridades y la ley

potencian las distancias entre quienes participan y quienes no, aunque también hay casos puntuales donde este distanciamiento se da efectivamente entre nativos y avecindados.

Esto ayuda a terminar de responder la pregunta central y analizar la hipótesis. Sobre los intereses que median la existencia de esta división, se puede decir que son pocos quienes la hacen tajantemente al interior del pueblo y, cuando la hacen, se da en torno a la consecución de una posición de poder o el mantenerla, ya sea dentro de las mayordomías o como parte de algunas estructuras propuestas por gobierno local; o para acceder a ciertos recursos económicos. En todo caso, quienes han hecho más estas distinciones entre avecindados y originarios han sido las autoridades mismas quienes, en su esfuerzo por dar respuesta a las necesidades y exigencias de los segundos, pasan por alto o directamente excluyen a los primeros. Esto solo muestra lo verdaderamente difícil que es crear leyes e instrumentos de gobierno que den salida a los requerimientos de todos los grupos que habitan la ciudad.

Respecto a las diferentes concepciones de ciudadanía, una vez más se reitera que la división más contundente se da alrededor de la pertenencia e integración a la vida del pueblo, que a su vez se relaciona con prácticas de ciudadanía sustantiva en tanto se lucha por preservar aquellos elementos propios de la vida tradicional y articularlos con la vida en la ciudad desde la diferencia. Por ende, tanto nativos como avecindados pueden compartir, y de hecho comparten esta lucha por el respeto a las especificidades del pueblo e incluso aprovechan las leyes que les conceden derechos que otros habitantes de la ciudad no tienen al no vivir en un pueblo. En contraparte, no se puede hablar con total seguridad de que quienes no se involucran y solo residen en el pueblo aboguen por una ciudadanía formal y la homogeneización de la sociedad, ya que en los años que se ha trabajado en Culhuacán, no se ha podido entablar pláticas con alguien que pertenezca a este sector de la población. En todo caso, aquí entrarían parte de los habitantes de las colonias circundantes al pueblo y automovilistas y peatones esporádicos, quienes también se ha comprobado que emiten juicios tremendamente ofensivos contra el pueblo, producto del desagrado ante sus celebraciones, especialmente por el uso de pirotecnia, y la frustración por el cierre de calles.

Sobre la apropiación del espacio público en sus dimensiones material y social, se puede decir lo mismo. La diferencia no recae sobre el lugar de nacimiento, sino sobre el reconocimiento de la pertenencia al pueblo. Por último, sobre las luchas y mecanismos que

usan unos u otros, así como la posibilidad de articularse, a riesgo de ser demasiado repetitivo, se vuelve a negar que esto esté mediado por la *originalidad* o *avecindad*, sino por la relación que se ha establecido con el pueblo, sus características y su gente.

En resumen, la búsqueda de “los intereses” en mantener a la población dividida entre avecindados y nativos llevó a encontrar que, de hecho, la separación que se mantiene con más contundencia es otra, la de los que participan y los que no. Ésta está acorde a la búsqueda de mantener un “deber ser” del pueblo y sus habitantes que se refleja en prácticas, valores y acceso a espacios concretos y aplica tanto a nativos como a avecindados. En todo caso han sido las autoridades e incluso investigadores concentrados en estos espacios quienes sostienen con mayor fuerza dicha división entre nacidos y no nacidos en el pueblo.

Esto además lleva a hacer la reflexión sobre si los conceptos utilizados a lo largo de este trabajo fueron los más adecuados o no para ello. Frente a esto se afirma que lo fueron, aunque en algunos momentos fue necesario llevarlos a sus límites, como el de ciudadanía; y hasta proponer nuevos, como los que aluden a los cuatro niveles de integración al pueblo. Esto invita a considerar la posibilidad de buscar una nueva caja de herramientas teórico-conceptual para próximas investigaciones a la vez que destaca como siempre la realidad supera a la teoría y que los términos que utilizamos siempre simplifican los matices y detalles que solo la investigación etnográfica devela.

Asimismo, como temas que quedan pendientes por explorar está la experiencia al interior del pueblo de los nativos que solo *son de* Culhuacán y los avecindados que solo *viven en* el pueblo. Para esto habrá que considerar la dificultad de contactarlos ya que desde que se empezó a trabajar en Culhuacán en 2017 se encontró que las personas involucradas en la vida tradicional son las más abiertas a participar con sus testimonios, mientras que las que no se involucran suelen tener más reticencias. También está el tema de la relación del pueblo con las colonias circundantes y con las cuales también se generan conflictos por el tránsito en calles y avenidas y por el constante uso de pirotecnia. En tercer lugar, está el proceso para conformar el padrón de pueblos y barrios originarios de la Ciudad de México por parte de la SEPI, el cual se mencionó en la introducción y que está causando mucha inconformidad y molestia debido a los requisitos y mecanismos para cumplirlos que se enuncian en la convocatoria. Por supuesto, cualquiera de estos temas tendrá que incluir un análisis más profundo y centrado en la dimensión de las relaciones de poder y políticas.



Por otra parte, este trabajo resalta la importancia de la negociación entre diferentes, ya que muchos conflictos se podrían arreglar sin la necesidad de la intervención estatal si hubiera una disposición real de construir en conjunto, aceptando las diferencias, pero también la necesidad de coexistir y cooperar a pesar de ellas. Sobre todo, la clave es el respeto y la comprensión entre todos, lo cual permitiría tejer una comunidad más sólida y encontrar vías para satisfacer todas las necesidades que no tengan que pasar por el inflexible sistema legislativo e institucional del Estado. De esta manera, se ofrecieron ejemplos de avecindados y nativos que están abiertos a entenderse mutuamente para velar por el bien común del pueblo, así como nativos e instituciones que poco a poco se han abierto a la negociación política.

Al final, los pueblos de la Ciudad de México han sobrevivido a innumerables retos y dificultades a lo largo de la historia y seguro seguirán resistiendo a futuro mientras sus habitantes así lo deseen. Lo único que queda es colaborar y construir desde la diferencia o al menos reconocer que es la ciudad la que llegó, no ellos; son los avecindados los que llegaron, no los nativos; y que seguramente los pueblos seguirán ahí cuando nosotros nos vayamos:

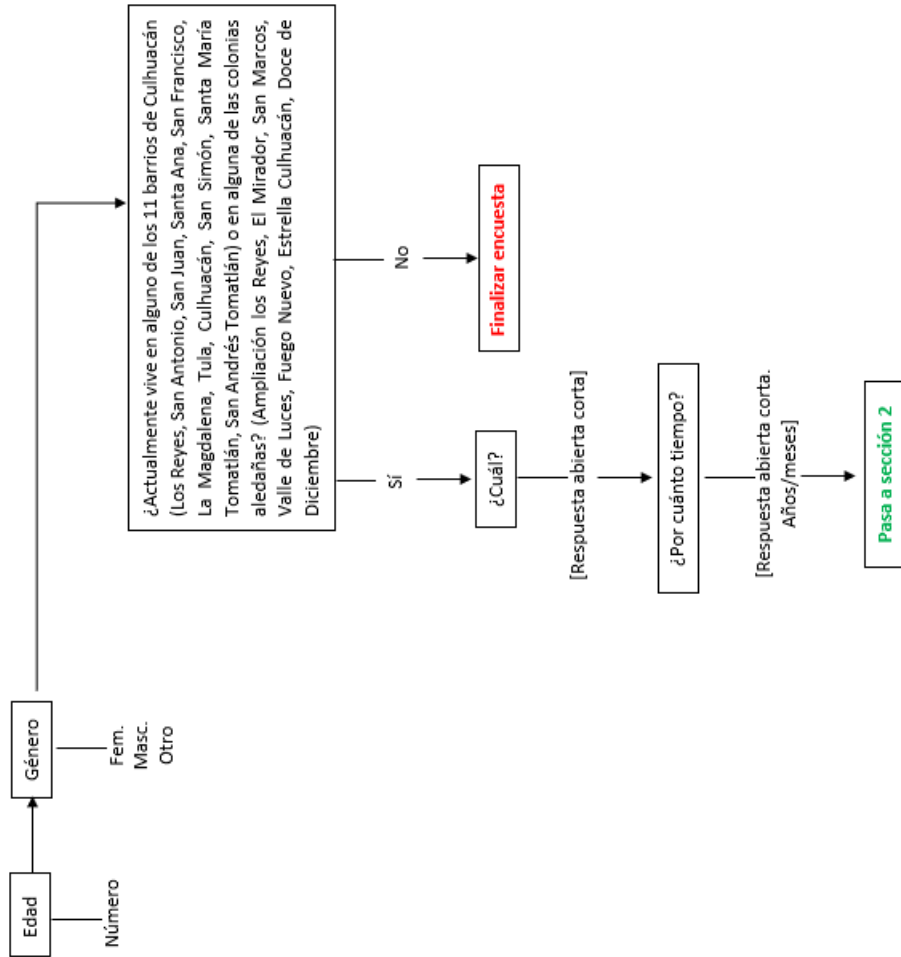
Este lugar ha estado habitado desde antes de que llegaran, no solo los españoles, incluso los mexicas. Esta parte es una zona básicamente tolteca, culhua, aquí seguramente hay una pirámide, tenemos pruebas de que hubo una pirámide. Ahí donde está el campanario, tenemos muestras de que hubo ahí una zona habitable o por lo menos de ofrendas. Quinientos años no se borran de la cabeza de toda esta gente, de todas estas personas de un plumazo, no se borra. Nos vamos hasta por inercia, yo creo, porque hay veces que ya ni entendemos que son las cosas, incluso estudiándolas, pensándolas, razonándolas, decimos “pero ¿por qué lo estamos haciendo?” pero, básicamente es lo que nos da identidad. Es lo que nos da identidad, inconscientemente tal vez, pero eso nos da identidad. Entonces yo ahí sí me gustaría que, sin ofensas, que nos entendieran, que no nos van a quitar eso. Es una transición, pero esa transición nos ha llevado quinientos años y no nos la van a quitar. No pudieron antes, ahora menos porque ahora estamos más informados. Lamento decirle que esto va a tardar. Ustedes se van a ir y nosotros vamos a seguir aquí (Julio Romero, 51 años, nativo de Santa María Tomatlán, 28 de noviembre de 2021).

# Anexo 1. Diagrama de flujo del cuestionario utilizado

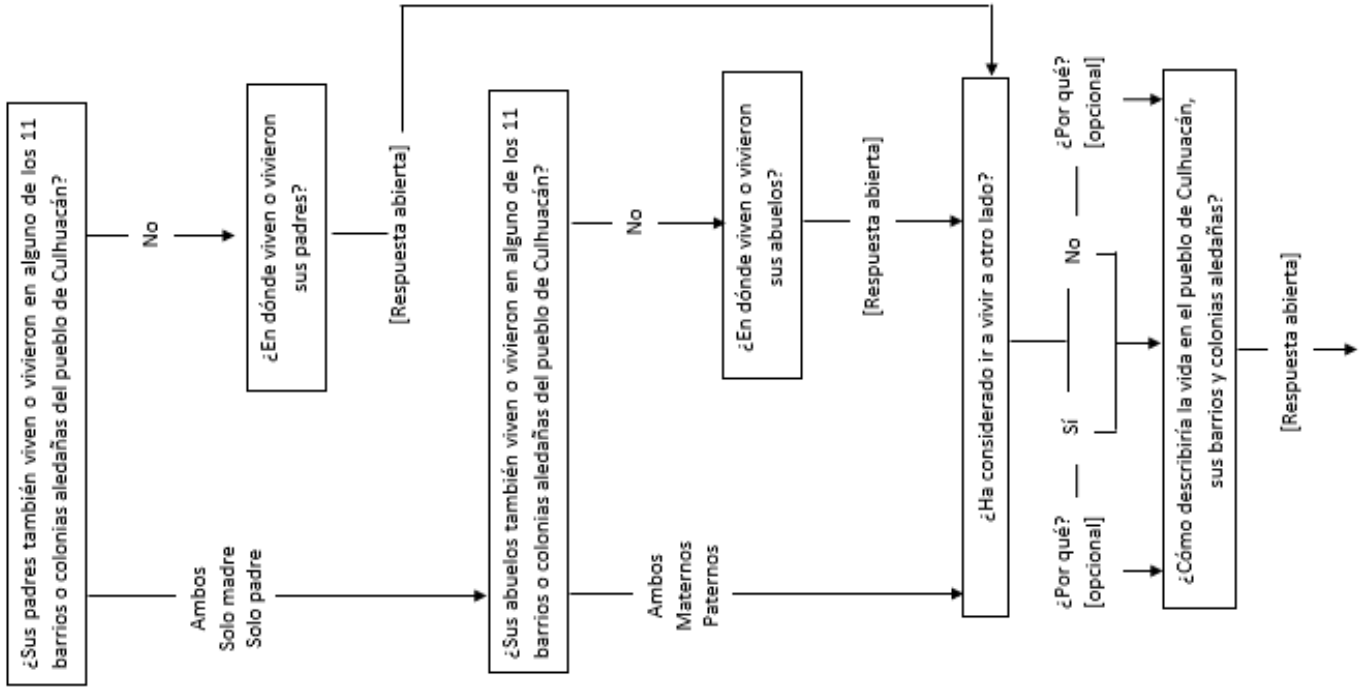
## Portada:

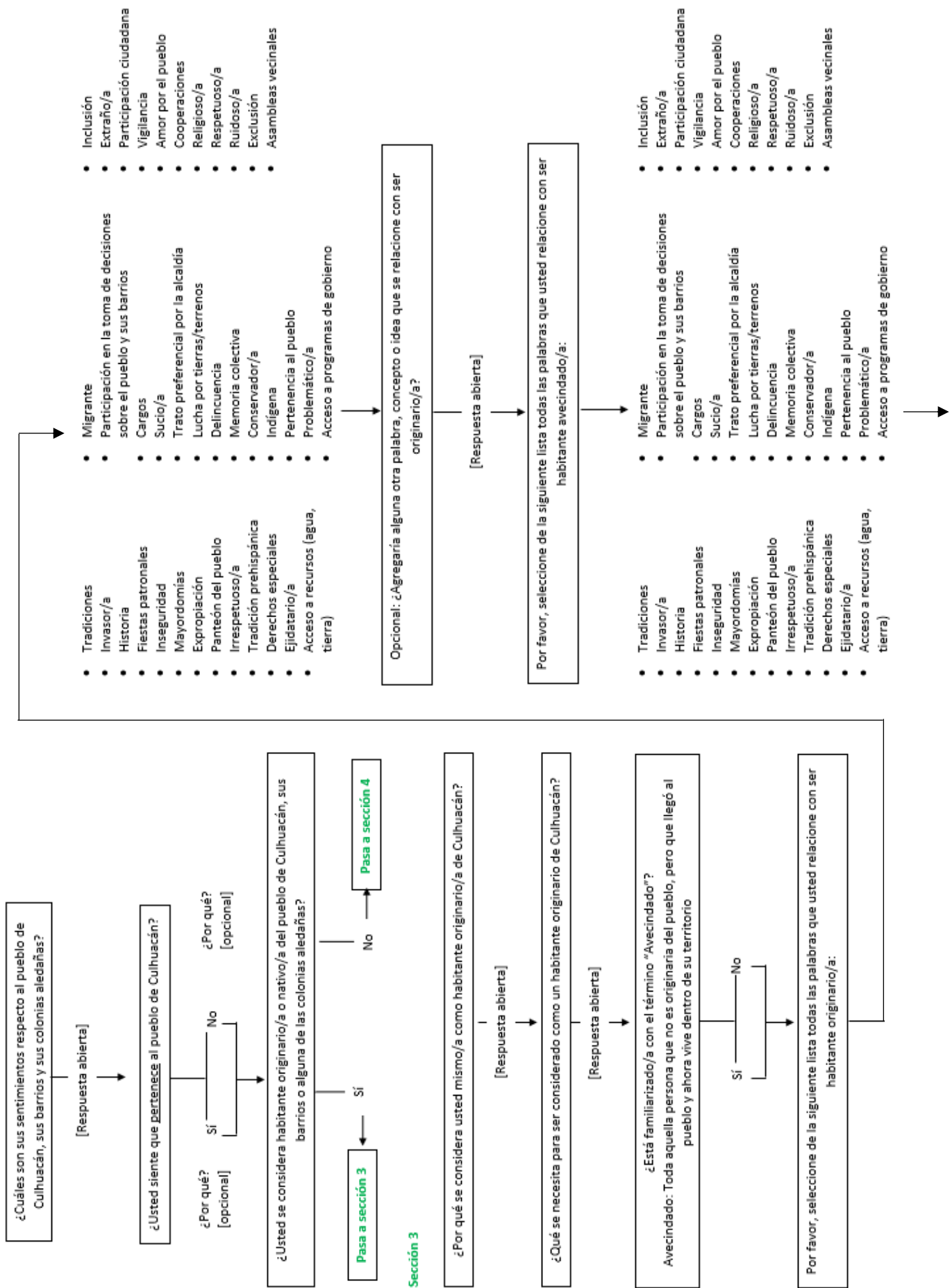
- Presentación propia y del proyecto
- Descripción del cuestionario (A quién está dirigido, secciones que lo conforman, preguntas obligatorias y opcionales)
- Anonimato de las respuestas y para que se usarán los datos recolectados
- Contacto personal

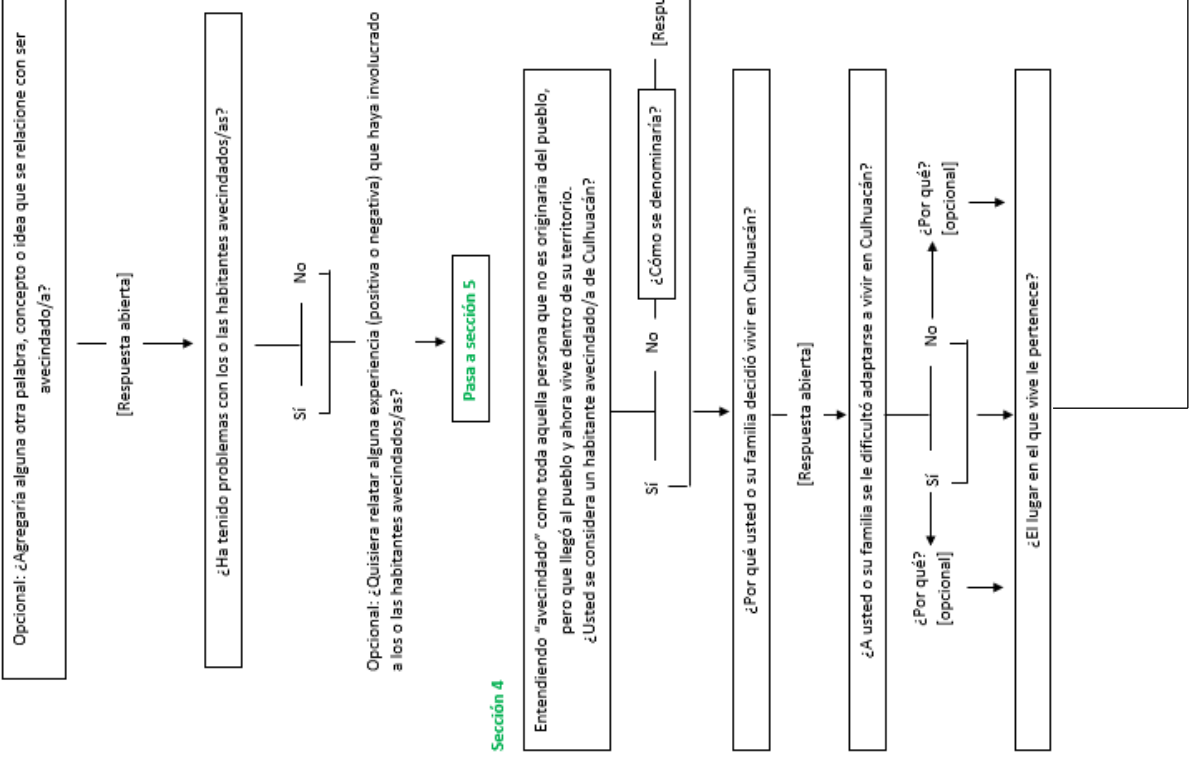
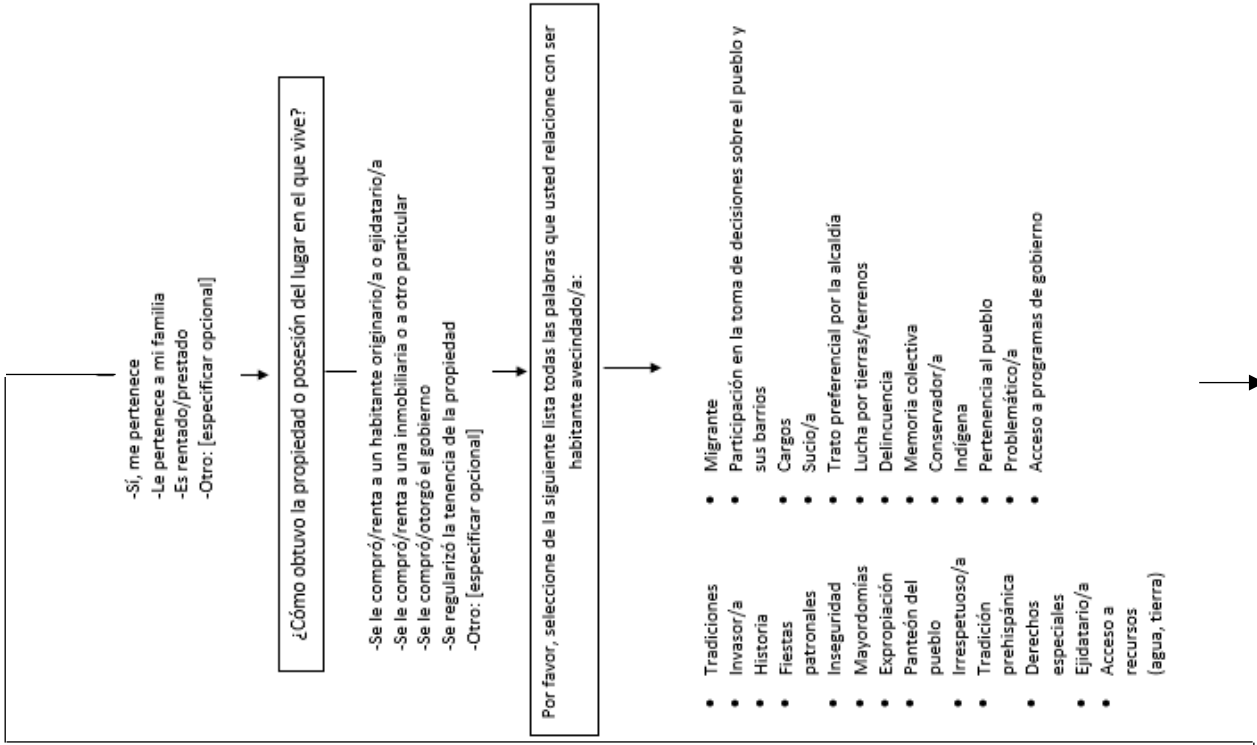
## Sección 1



## Sección 2







¿Quisiera relatar alguna experiencia (positiva o negativa) que haya involucrado a los o las habitantes originarios/as?

Pasa a sección 5

**Sección 5**

¿Considera que la relación entre originarios/as y vecindados/as es problemática o tensa?

¿Por qué? [opcional] — Sí — No — ¿Por qué? [opcional]

¿Considera que la relación entre originarios/as y vecindados/as podría mejorar?

¿De qué manera? [opcional] — Sí — No — ¿Por qué? [opcional]

¿Considera que se debería seguir haciendo distinción entre originarios/as y vecindados/as?

¿Por qué? [opcional] — Sí — No — ¿Por qué? [opcional]

¿Está familiarizado/a con la Ley de derechos de los pueblos y barrios originarios y comunidades indígenas residentes en la Ciudad de México?

Se puede consultar en la siguiente liga:

<https://sepi.cdmx.gob.mx/storage/app/media/PDFs%20informativos%20SEPI/LeyDeRechosPueblosBarriosComunidadesCDMX.pdf>

Sí — No

¿Participa o le interesa participar en la toma de decisiones relevantes sobre el futuro del pueblo, sus barrios y colonias? Por ejemplo: Uso del presupuesto, construcción de vialidades e infraestructura de transporte, reglas y normas internas, actividades comunitarias, etc.

Opcional: ¿Agregaría alguna otra palabra, concepto o idea que se relacione con ser vecindado/a?

[Respuesta abierta]

Por favor, seleccione de la siguiente lista todas las palabras que usted relacione con ser habitante originario/a:

- Tradiciones
- Invasor/a
- Historia
- Fiestas patronales
- Inseguridad
- Mayordomías
- Expropiación
- Panteón del pueblo
- Irrespetuoso/a
- Derechos especiales
- Ejidatario/a
- Acceso a recursos (agua, tierra)
- Migrante
- Participación en la toma de decisiones sobre el pueblo y sus barrios
- Cargos
- Socio/a
- Trato preferencial por la alcaldía
- Lucha por tierras/terrenos
- Delincuencia
- Memoria colectiva
- Conservador/a
- Indígena
- Pertenencia al pueblo
- Problemático/a
- Acceso a programas de gobierno
- Inclusión
- Extraño/a
- Participación ciudadana
- Vigilancia
- Amor por el pueblo
- Cooperaciones
- Religioso/a
- Respetuoso/a
- Ruidoso/a
- Exclusión
- Asambleas vecinales

Opcional: ¿Agregaría alguna otra palabra, concepto o idea que se relacione con ser originario/a?

[Respuesta abierta]

¿Ha tenido problemas con los o las habitantes originarios/as?

Sí — No

**Sección 6**

Agradezco mucho su participación y su tiempo

- Si participo o he participado
- Si me interesa participar, pero no lo he hecho
- Si me interesa participar, pero no me lo permiten
- No me interesa participar

¿Por qué? [opcional]

**Todas las preguntas de esta sección se responden con una escala que va de "Totalmente en desacuerdo" a "Totalmente de acuerdo"**

1. Los y las habitantes avcedindados/as son una mayoría numérica frente a los y las originarios/as.
2. Los y las avcedindados/as respetan las tradiciones y costumbres del pueblo de Culhuacán, sus barrios y colonias.
3. Los y las originarios/as son los únicos interesados en conservar las tradiciones y costumbres del pueblo, sus barrios y colonias.
4. Los y las avcedindados/as tienen tradiciones, prácticas, costumbres y/o creencias distintas a las de los y las originarios/as.
5. Los y las avcedindados/as han traído diversidad al pueblo, barrio y colonias.
6. Los y las avcedindados/as son *invasores*.
7. Los o las originarios/as fueron quienes les vendieron o rentaron terrenos o casas a los y las avcedindados/as.
8. Los y las avcedindados/as viven al interior del pueblo gracias a acciones del gobierno.
9. Los y las avcedindados/as aportan o participan de las fiestas y tradiciones del pueblo, sus barrios y colonias
10. Desde la llegada de los y las avcedindados/as ha habido un aumento en la delincuencia al interior del pueblo, sus barrios y colonias
11. Los y las avcedindados/as son un problema para el pueblo, sus barrios y colonias.
12. Los y las originarios/as rechazan, excluyen o discriminan a los y las avcedindados/as.
13. Los y las avcedindados/as y los y las originarios/as pueden convivir en paz y trabajar juntos.
14. Los y las avcedindados/as pertenecen al pueblo y son parte de él.
15. Los y las avcedindados/as se preocupan tanto como los y las originarios/as por el pueblo, sus barrios y colonias.
16. Los y las avcedindados/as deben poder participar en la toma de decisiones que afecte el futuro del pueblo, sus barrios y colonias.

Pasa a sección 6

¿Estaría dispuesto/a a que le contacte en algún futuro para realizarle una entrevista más detallada sobre la temática de esta encuesta?

Sí No

¿Desea recibir copia de sus respuestas?

Sí No

En caso de haber respondido que sí a cualquiera de las dos preguntas anteriores, por favor deje a continuación algún número o correo de contacto

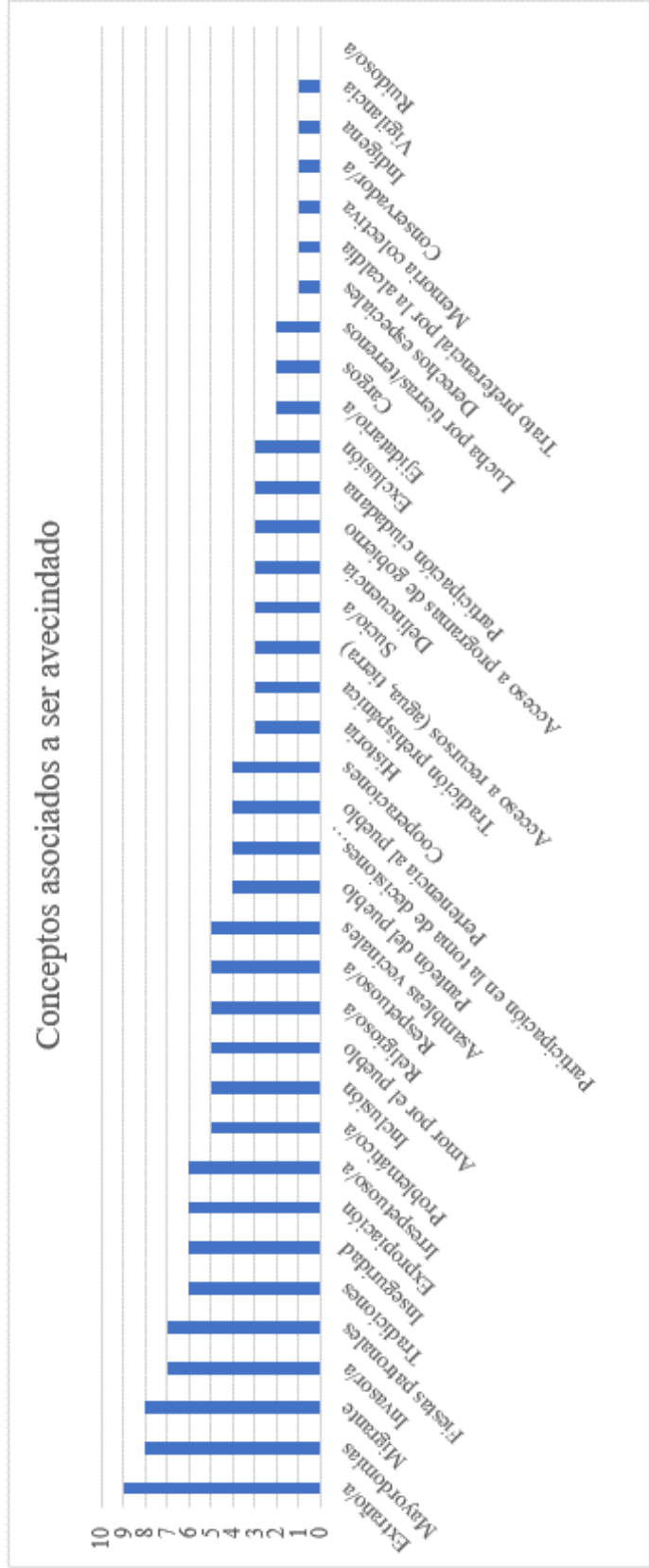
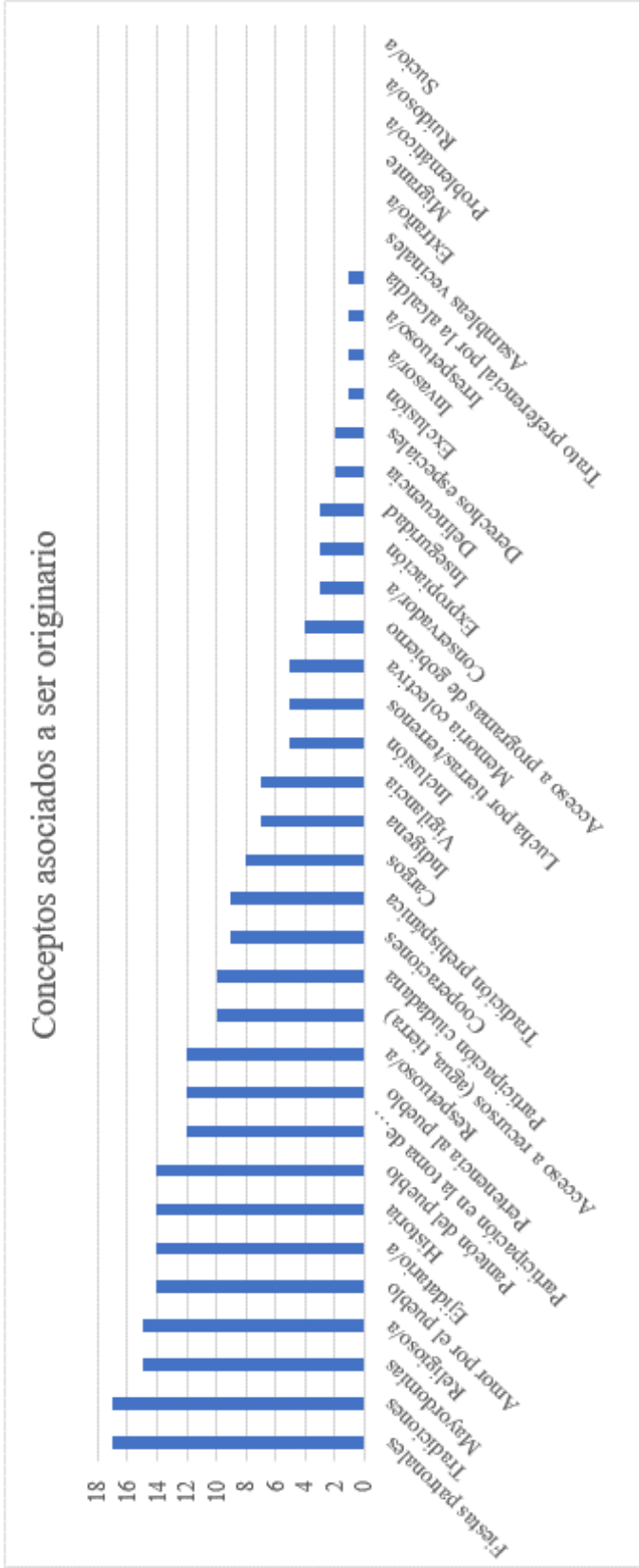
Respuesta corta

**Finalizar encuesta**

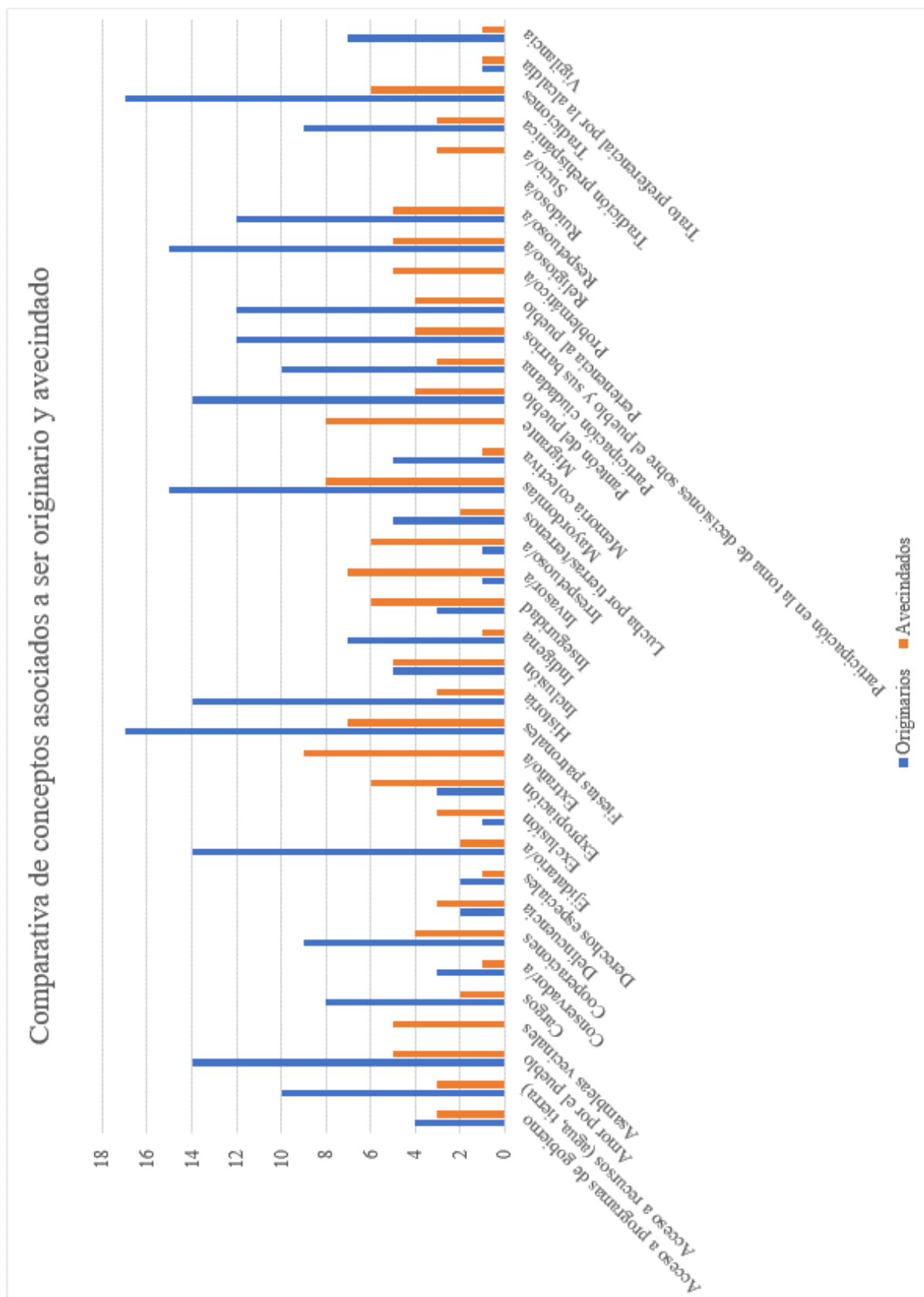
**Final de la encuesta**

- Agradecimiento
- Reiteración de los motivos del proyecto, anonimato y para que se usarán los datos recolectados.
- Contacto personal

Anexo 2. Tabla de conceptos asociados con ser originario o avecindado



Anexo 3. Tabla comparativa de conceptos asociados con ser originario o vecindado





## Índice de mapas y tablas

### Mapas

Mapa 1: Vista Satelital de Culhuacán .....	33
Mapa 2: Barrios de Culhuacán y colonias aledañas .....	35
Mapa 3: Habitantes por manzana .....	38
Mapa 4: Hablantes de lengua indígena por manzana .....	40
Mapa 5: Migrantes por manzana.....	72
Mapa 6: Proporción de migrantes por cada cien habitantes en la manzana .....	72
Mapa 7: Cantidad de migrantes llegados a partir del año 2015 .....	73
Mapa 8: Proporción de católicos por cada cien habitantes en la manzana.....	82

### Tablas

Tabla 1: Nivel de inclusión o exclusión de vecindados en distintos rubros en varios pueblos de la Ciudad de México .....	66
Tabla 2: Niveles de integración y pertenencia a Culhuacán.....	95

## Fuentes utilizadas

### Testimonios

#### **Alfonso García (23 de enero de 2022)**

El entrevistado es Alfonso García Limón, 25 años, nativo del barrio de Santa María Tomatlán, miembro del comité del Museo Comunitario de Santa María Tomatlán al momento de la entrevista.

#### **Ana Martínez (2 de abril de 2022)**

La entrevistada es Ana Otilia Martínez Cendejas, 29 años, indígena mazahua y parte de una segunda generación de vecindados del barrio de Santa María Tomatlán.

#### **Beatriz Sánchez y Fabián Almaraz (28 de noviembre de 2021)**

Los entrevistados son Beatriz Adriana Sánchez Martínez, 46 años, vecindada del barrio de San Simón Culhuacán hace 34 años; y su esposo Fabián Almaraz Sánchez, 54 años, vecindado del barrio de San Simón Culhuacán hace 35 años.

#### **P. Dr. Benjamín Bravo Pérez † (22 de marzo de 2019)**

El entrevistado es el sacerdote Benjamín Bravo Pérez, doctor en teología pastoral, especialista en pastoral urbana, académico de la Universidad Pontificia de México y residente en el barrio de La Fama, Tlalpan. Falleció en febrero de 2021

**Christian Rocha (28 de noviembre de 2021)**

El entrevistado es Christian Rocha, 20 años, nativo del barrio de San Francisco Culhuacán.

**Daniel Rosas y Noé Figueroa (3 de diciembre de 2021)**

Los entrevistados son Luis Daniel Rosas, 29 años, nativo del barrio de San Antonio Culhuacán y fundador del Grupo Cultural Culhuacán y Noé Figueroa, 41 años, avecindado del barrio de San Antonio Culhuacán desde hace ocho años, también miembro del Grupo Cultural Culhuacán.

**Hilario Salvador (23 de enero de 2022)**

El entrevistado es Hilario Salvador, nativo del barrio de San Francisco Culhuacán, presidente y representante de su barrio en el patronato del panteón vecinal comunitario de San Francisco.

**Himmer Rodríguez, Julio Romero, Alfonso García y Felipe García (28 de noviembre de 2021)**

Los entrevistados son Himmer Rafael Rodríguez Ángeles, 48 años, Julio César Romero Baena, 51 años, Alfonso García Limón, 25 años, y Felipe García Calderón, 62 años, todos originarios del barrio de Santa María Tomatlán a excepción de Felipe García quien es avecindado del mismo barrio desde hace 11 años. Todos son miembros del comité del Museo Comunitario de Santa María Tomatlán.

**María Sánchez y Emigdia López † (23 de noviembre de 2021)**

Las entrevistadas son María del Refugio Sánchez López, 56 años; y su madre, Emigdia López, 72 años, ambas avecindadas de la colonia Estrella Culhuacán desde hace 42 años. La señora Emigdia falleció en agosto de 2022.

**Noemí Galván y Marcos Morales (19 de febrero de 2022)**

Los entrevistados son Noemí Galván y su esposo, Marcos Morales, ambos nativos del barrio de San Francisco Culhuacán, pero residentes en el barrio de San Antonio Culhuacán. Fueron Mayores de la mayordomía de El Calvario de 2019 a 2020 por San Antonio.

**Ricardo Ibáñez Pérez (4 de abril 2022)**

El entrevistado es Ricardo Ibáñez Pérez, nativo del barrio de San Simón Culhuacán y representante de su barrio en el patronato del panteón vecinal comunitario de Culhuacán.

**Documentos oficiales**

- Acuerdo del Consejo General del Instituto Electoral de la Ciudad de México por el que se modifica la Convocatoria a las Autoridades Tradicionales representativas de los 48 Pueblos Originarios para ejercer el Presupuesto Participativo.
- Archivo General Agrario, Expediente 272.2/30 Legajo 23
- Archivo General Agrario, GD: 23, Expediente 915, Legajo 2

- Aviso por el cual se dan a conocer los lineamientos para la acción social denominada apoyos sociales para el desarrollo de pueblos, barrios y comunidades.
- Aviso por el que se dan a conocer las Reglas de operación del programa de fortalecimiento y apoyo a pueblos originarios de la Ciudad de México, 2019.
- Constitución Política de la Ciudad de México.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.
- Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes.
- Iniciativa con Proyecto de decreto por el que expide la Ley de Cementerios y Servicios Funerarios de la Ciudad de México.
- Ley Agraria.
- Ley de derechos de los pueblos y barrios originarios y comunidades indígenas residentes de la Ciudad de México.

## **Bases de datos**

Sistema para la Consulta de Información Censal 2020. Recuperado el 4 de febrero de 2020, de <https://gaia.inegi.org.mx/scince2020/>

## **Bibliografía y mesografía**

- Aguado, José C., y María A. Portal A. «Tiempo, espacio e identidad social.» *Alteridades* (UAM-I) 1, n° 2 (1991): 31 - 41.
- Aguayo A., Adriana. «Lenguaje, memoria y poder. La categoría de pueblos indígenas en la Constitución Política de la Ciudad de México.» En *Las memorias de conflictos urbanos*, de Mario Camarena y Rocío Martínez (coords.). México: UAM-I/Juan Pablos ed. [texto en prensa], 2022.
- Aguilar M., José I., y Ma. Sara Molinari S. «Viejos y recuerdos. Lo significativo de la vida cotidiana.» *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Antropología* (INAH), n° 88 (Enero - abril 2010): 71 - 77.
- Álvarez E., Lucía. *(Re)pensar la ciudadanía en el siglo XXI*. México: CEIICH-UNAM/Juan Pablos Ed., 2019.
- Álvarez E., Lucía. «Ciudad y ciudadanía: una reflexión conceptual.» En *Los desafíos de la ciudad del siglo XXI*, de Lucía Álvarez, Gian Delgado y Alejandra Leal (coords.), 493 - 516. México: Senado de la República, LXIII Legislatura, Vicepresidencia de la Mesa Directiva/CEIICH-UNAM/PUEC/PUES, 2016.
- Álvarez E., Lucía. «Pueblo, ciudadanía y sociedad civil: Apuntes para la reflexión sobre la dimensión de "lo social" en el siglo XXI.» En *Pueblo, ciudadanía y sociedad civil: aportes para un debate*, de Lucía Álvarez E. (coord.), 199 - 225. México: Siglo XXI/CEIICH-UNAM, 2017.
- Álvarez P., Claudia. «Nativos y avecindados ¿Ciudadanos distintos?» En *La construcción de la memoria colectiva*, de Mario Camarena O. (coord.), 13 - 25. México: INAH-ENAH, 2010.

- Ávila C., Manuel. «Decreto que declara zona industrial la comprendida dentro de la antigua Municipalidad de Ixtapalapa, D.F.» 22 de agosto de 1946: 12.
- Barragán R., Rossana, y Fernanda Wanderley. «Etnografía del Estado en América Latina. Presentación del dossier.» *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* (FLACSO), n° 34 (Mayo 2009): 21-25.
- Bazant, Jan. «Proceso de transformación territorial en las periferias urbanas.» En *La urbanización social y privada del ejido. Ensayos sobre la dualidad del desarrollo urbano en México*, de Guillermo Olivera (coord.), 75 - 101. México: CRIM-UNAM, 2015.
- Briseño B., Verónica. «Acerca del Programa de Apoyo a Pueblos Originarios del Distrito Federal.» En *Urbi indiano. La larga marcha a la ciudad diversa*, de Pablo Yanes, Virginia Molina y Óscar González (coords.), 363 - 377. México: Dirección General de Equidad y Desarrollo Social/UACM, 2005.
- Candau, Joël. *Memoria e identidad*. Traducido por Eduardo Rinesi. Buenos Aires: Edición del Sol, 2001.
- Carrión, Fernando. «El espacio público es una relación, no un espacio.» En *La reinención del espacio público en la ciudad fragmentada*, de Patricia Ramírez K. (coord.), 13 - 47. México: IIS-UNAM, 2016.
- Catalano, Fernando. «Desarrollo Regional, Desarrollo Urbano y Vivienda Popular.» Editado por INFONAVIT. *Vivienda*, n° 2 (febrero 1976): 12 - 29.
- Cruz R., María S., Alejandra Moreno, Leticia Cruz R., y Marisol Gutierrez. «Los pueblos del Distrito Federal, una reconstrucción territorial.» En *Pueblos Urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la Ciudad de México*, de Lucía Álvarez E. (coord.), 27 - 79. México: CEIICH-UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 2011.
- De Certau, Michel. *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. Traducido por Alejandro Pescador. México: IBERO/ITESO, 2010.
- Delgado, Manuel. *El animal público. Hacia una antropología de los espacios públicos*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1999.
- Duhau, Emilio, y Angela Giglia. *Las reglas del desorden: habitar la metrópoli*. México: UAM/Siglo XXI, 2008.
- Durand P., Víctor. «Pueblos originarios, indígenas y urbanos: problemas de ciudadanía.» En *Pueblo, ciudadanía y sociedad civil: aportes para un debate*, de Lucía Álvarez (coord.), 73 - 102. México: Siglo XXI/CEIICH-UNAM, 2017.
- Durand, Jorge. *La ciudad invade al ejido. Proletarización, urbanización y lucha política en el Cerro del Judío, D.F.* México: CIESAS, 1983.
- Giglia, Angela. «Del lugar antropológico al lugar-testigo. El enfoque localizado en la antropología urbana.» En *Repensar la antropología mexicana del siglo XXI: viejos problemas, nuevos desafíos*, de María A. Portal A. (coord.), 337 - 359. México: UAM-I/Juan Pablos Editor, 2019.

- . *El habitar y la cultura. Perspectivas teóricas y de investigación*. España: UAM-I/Anthropos, 2012.
- Giglia, Angela. «Identidades locales y participación ciudadana en un pueblo conurbado de la Ciudad de México. El caso de San Andrés Totoltepec.» En *Ciudadanía, identidades y política*, de Pablo Castro y Héctor Tejera (coords.), 87 - 114. México: UAM-Miguel Ángel Porrúa, 2012b.
- Giménez, Gilberto. «Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas.» *Frontera Norte* 21, n° 41 (enero-junio 2009): 7 - 32.
- . *Identidades Sociales*. México: CONACULTA/Instituto Mexiquense de Cultura, 2009b.
- Giménez, Gilberto. «Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural.» *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, Época II V*, n° 9 (junio 1999): 25 - 57.
- González O., Felipe. *Multiculturalismo y metrópoli: Cultura y política en un fragmento urbano (antropología urbana)*. México: UAM-I, 2009.
- Boda en Culhuacán*. Dirigido por Grupo Cultural Culhuacán. 2022.
- Haesbaert, Rogério. *El mito de la desterritorialización. Del "fin de los territorios" a la multiterritorialidad*. Traducido por Marcelo Canossa. México: Siglo XXI ed., 2011.
- Hagene, Turid. «Diversidad cultural y democracia en la Ciudad de México: el caso de un pueblo originario.» *Anales de antropología (IIA-UNAM)* 41-I (2007): 173 - 203.
- Halbwachs, Maurice. *La memoria colectiva*. Traducido por Federico Balcarce. Argentina: Miño y Dávila, 2011.
- Hall, Stuart. «Introducción: ¿Quién necesita "identidad"?» En *Cuestiones de identidad cultural*, de Stuart Hall y Paul du Gay (comps.), traducido por Horacio Pons, 13-39. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2003.
- Harvey, David. *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge: Blackwell Publishers, 1992.
- Hiernaux, Daniel. «Repensar la ciudad: la dimensión ontológica de lo urbano.» *LiminaR. Estudios sociales y humanísticos* (Centro de Estudios Superiores de México y Centro América) IV, n° 2 (Diciembre 2006): 7 - 17.
- Icazuriaga M., Carmen. *La metropolización de la ciudad de México a través de la instalación industrial*. México: CIESAS, 1992.
- IECM. *Comisiones de participación comunitaria*. 2022. <https://www.iecm.mx/www/sites/plataformadigital/copaco.html#> (último acceso: 8 de julio de 2022).
- INEGI. *Migración*. 2022. <http://www.inegi.org.mx/temas/migración> (último acceso: 20 de mayo de 2022).
- Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Traducido por Norberto Smilg. España: Paidós, 1993.

- Landau, Matías. «¿Qué significa consgruir ciudadanía? Procesos históricos e ideales normativos.» Editado por Universidad Nacional del Litoral. +E: *Revista de Extensión Universitaria*, n° 2 (2012): 6 - 13.
- Lefebvre, Henri. *Espacio imaginado, espacio practicado y espacio vivido*. Madrid: Capitán Swing, 2013.
- Lins R., Gustavo. «"Descotidianizar" el mundo. La pandemia como evento crítico, sus revelaciones y (re)interpretaciones.» *Desacatos*, n° 65 (2021): 106-123.
- Martínez G., Rocío. «Nativos y avecindados: Confrontación en un pueblo de Tlalpan.» En *La construcción de la memoria colectiva*, de Mario Camarena O. (coord.), 27 - 39. México: INAH-ENAH, 2010.
- Martínez R., Máriam. «¿Ha quedado obsoleta la política de la diferencia?: Una exploración y propuesta.» *Política y Sociedad* 48, n° 3 (2011): 603 - 619.
- Medina H., Andrés. «Los pueblos originarios al sur del Distrito Federal: una primera mirada etnográfica.» En *La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios*, de Andrés Medina H. (coord.), 29 - 124. México: UNAM-IIA/UACM-CEC, 2007.
- Merino, Mauricio. «Introducción.» En *¿Qué tan público es el espacio público en México?*, de Mauricio Merino (coord.), 9 - 22. México: FCE/CONACULTA/UV, 2010.
- Millé, Carmen. «Raíces contra la incertidumbre.» En *La sociedad de la incertidumbre*, de Hugo Suárez, Guy Bajoit y Verónica Zubillaga (coord.), 109 - 138. México: IIS-CEIICH-UNAM, 2013.
- Montaño, María C. *La tierra de Ixtapalapa. Luchas sociales: desde las chinampas hasta la transformación urbana*. México: UAM-I, 1984.
- Morales A., María, Ana Velasco L., y Narciso García S. *Culhuacán: Luz de la memoria*. México: INAH, 2014.
- Muñoz B., Kelly G. «Imaginario sociales de originarios y avecindados en Santa Cruz Acapulco, Xochimilco. Confrontaciones y discriminación en un territorio pluricultural.» En *Imaginario sociales: cuatro aproximaciones desde las identidades y los espacios*, de Josafat Morales R. y Kelly G. Muñoz B. (coords.), 37 - 59. Cali: Universidad Santiago de Cali, 2020.
- Navarrete, Francisco. «Las dislocaciones de la Covid-19, viejas desigualdades y nuevas batallas.» *Desacatos*, n° 65 (2021): 124-139.
- Nolasco A., Margarita. *Cuatro ciudades. El proceso de urbanización dependiente*. México: INAH, 1981.
- Novell, Anja , y Hugo Sanchez A. «Vecindad, condominio y modernidad: etnografía de un proceso.» *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Antropología* (INAH), n° 75 - 76 (Julio - diciembre 2004): 43 - 53.
- Ortega O., Mario. «Pueblos originarios, autoridades locales y autonomía al sur del Distrito Federal.» *Nueva Antropología* 23, n° 73 (2010): 87 - 177.

- Osorio F., Lorena E. *Jurica, un pueblo que la ciudad alcanzó. La construcción de la pertenencia socioterritorial*. México: UAQ/Miguel Ángel Porrúa, 2013.
- Palacios, Emiliano. *Las diferencias y la vida cotidiana de los avecindados en el ejido El Calabozo 2ª fracción, Michoacán*. México: tesis para obtener el grado de Doctor en Desarrollo Rural, UAM-X, 2012.
- Pavón, Patricia. *Formas socioculturales de reproducción de las fiestas en el ciclo festivo de Culhuacán, Iztapalapa, D.F. en los albores del nuevo milenio*. México: tesis para optar por el grado de licenciada en Antropología Social, ENAH-INAH, 2008.
- Perales M., Felipe de Jesús, y Heriberto Soto J. «La Participación Social en una Escuela Primaria: Originarios y Avecindados.» *XI Congreso Nacional de Investigación Educativa*. México: COMIE/UANL/UNAM, 2011.
- Portal A., María A. *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F.* México: UAM-I, 1997.
- Portal A., María A. «El desarrollo urbano y su impacto en los pueblos originarios en la Ciudad de México.» *Alteridades* (UAM-I) 23, n° 46 (Julio-diciembre 2013): 53 - 64.
- Portal A., María A. «Etnografía de un barrio obrero: La Fama, Tlalpan.» *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Antropología* (INAH), n° 75 - 76 (Julio-diciembre 2004): 18 - 25.
- Portal A., María A. «La construcción de la identidad urbana: la experiencia de pérdida como evidencia social.» *Alteridades* (UAM-I) 13, n° 25 (Julio - diciembre 2003): 45 - 55.
- Portal A., María A., y Lucía Álvarez E. «Pueblos urbanos: Entorno conceptual y ruta metodológica.» En *Pueblos Urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la Ciudad de México*, de Lucía Álvarez E. (coord.), 1 - 25. México: CEIICH-UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 2011.
- Portes, Alejandro, y Bryan R. Roberts. «Introducción. La ciudad bajo el libre mercado. La urbanización en América Latina durante los años del experimento neoliberal.» En *Ciudades latinoamericanas: Un análisis comparativo en el umbral del nuevo siglo*, de Alejandro Portes, Bryan R. Roberts y Alejandro Grimson (coord.), 13 - 59. México: UAZ/Miguel Ángel Porrúa, 2008.
- Ramírez K., Patricia. «Culhuacán, Iztapalapa y Coyoacán.» En *Pueblos Urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la Ciudad de México*, de Lucía Álvarez E. (coord.), 253 - 325. México: CEIICH-UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 2011.
- Ramírez K., Patricia. «Espacio público, ¿espacio de todos? Reflexiones desde la Ciudad de México.» *Revista Mexicana de Sociología* 77, n° 1 (enero - marzo 2015): 7 - 36.
- Ramírez V., Blanca R., y Liliana López L. *Espacio, paisaje, región, territorio y lugar: la diversidad en el pensamiento contemporáneo*. México: IG-UNAM/UAM-X, 2015.
- Real Academia Española. *Diccionario de autoridades*. 1726-1739. <https://apps2.rae.es/DA.html> (último acceso: 3 de mayo de 2022).

- Reina, Leticia. «¿Pueblos indios o ciudadanos modernos? Construcción histórica en el siglo XIX.» En *Pueblo, ciudadanía y sociedad civil: aportes para un debate*, de Lucía Álvarez (coord.), 50 - 72. México: Siglo XXI/CEIICH-UNAM, 2017.
- Ricaurte Q., Paola. «Hacia una semiótica de la memoria.» *En-claves del pensamiento* (ITESM) VIII, n° 16 (julio-diciembre 2014): 31 - 54.
- Rojas A., Mauricio. «Hacia nuevas configuraciones de lo público y lo privado en espacios urbanos.» En *Espacios públicos y prácticas metropolitanas*, de María A. Portal (coord.), 21 - 41. México: Sol-Com/CONACyT, 2007.
- Sanchez C., Fernando I. *Lejana cercanía, cercana lejanía. Cambios y transformaciones de las relaciones vecinales entre los habitantes originarios de Culhuacán como consecuencia del proceso histórico de urbanización*. México: tesis para optar por el título de Licenciado en Etnohistoria, ENAH, 2019.
- Sassen, Saskia. *Territory, authority, rights: from medieval to global assemblages*. EUA: Princeton University Press, 2006.
- Simmel, Georg. «La metrópolis y la vida mental.» *Bifurcaciones*, n° 4 (Septiembre - noviembre 2005 [1903]).
- Unikel, Luis. *El desarrollo urbano de México: Diagnóstico e implicaciones futuras*. México: COLMEX, 1976.
- Unikel, Luis. «La dinámica del crecimiento de la Ciudad de México.» En *Ensayos sobre el desarrollo urbano de México*, de Edward E. Calnek (comp.), 175 - 206. México: SepSentas, 1974.
- Vergara, Abilio. «Los lugares de una megaciudad. Una introducción.» *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Antropología* (INAH), n° 75 - 76 (Julio - diciembre 2004): 3 - 17.
- Wacher R., Mette M. «Religión comunitaria en los pueblos originarios de Milpa Alta. La celebración de la Candelaria y los Días de Muertos.» *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Antropología* (INAH), n° 88 (Enero - abril 2010): 109 - 118.
- Wirth, Louis. «El urbanismo como modo de vida.» *Bifurcaciones*, n° 2 (Marzo - mayo 2005 [1938]).
- Young, Iris. «Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship.» *Ethics* 99, n° 2 (enero 1989): 250 - 274.





Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

# ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00147

Matrícula: 2203801274

EL PUEBLO SE CONSTRUYE ENTRE TODOS, IDENTIDADES, MEMORIAS Y CIUDADANÍAS DIFERENCIADAS ENTRE HABITANTES NATIVOS Y AVECINDADOS DEL PUEBLO ORIGINARIO URBANO DE CULHUACÁN CIUDAD DE MÉXICO.

En la Ciudad de México, se presentaron a las 10:00 horas del día 23 del mes de agosto del año 2022 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DRA. ADRIANA AGUAYO AYALA  
DRA. MUNA MAKHLOUF DE LA GARZA  
DRA. MARIA CRISTINA SANCHEZ MEJORADA FERNANDEZ LANDERO

Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretaria la última, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRO EN CIENCIAS ANTROPOLOGICAS

DE: FERNANDO ISAAC SANCHEZ CARBALLIDO



FERNANDO ISAAC SANCHEZ CARBALLIDO

ALUMNO

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

A PROBAR

Acto continuo, la presidenta del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

REVISÓ

MTRA. ROSALIA SERRANO DE LA PAZ  
DIRECTORA DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH

MTRO. JOSE REGULO MORALES CALDERON

PRESIDENTA

  
DRA. ADRIANA AGUAYO AYALA

VOCAL

  
DRA. MUNA MAKHLOUF DE LA GARZA

SECRETARIA

  
DRA. MARIA CRISTINA SANCHEZ MEJORADA FERNANDEZ LANDERO