

R espuestas socioculturales de pueblos rurales ante el proceso de conurbación: un estudio de caso

Felipe González Ortiz*

Recepción: agosto 13 de 2001

Aceptación: octubre 4 de 2001

*Investigador de El Colegio Mexiquense, A. C. Adscrito al programa de doctorado en ciencias antropológicas de la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. Profesor del Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades, ITESM, campus Toluca. Teléfono: (728) 4 27 36. Correo electrónico: felsus2@esmas.com

Resumen. A partir de un caso de estudio en el que el proceso de crecimiento de la ciudad de México llega al territorio de comunidades rurales, incorporándolas a la dinámica urbana, se discuten las ideas de la aculturación (que privilegia la perspectiva de la fusión cultural entre dos grupos) y la erosión cultural (que privilegia la perspectiva de la adopción de la cultura urbana). Se llega a la conclusión de que en realidad lo que se presenta es un proceso de negociación cultural en la que los grupos nativos del lugar, que experimentan la llegada de la ciudad, ponen en marcha sus prácticas culturales como un arsenal político para la negociación del territorio y la defensa de su patrimonio cultural. En este contexto se crean categorías sociales para marcar la diferencia con los otros recién llegados y se concluye que los grupos rurales también contribuyen a la cultura urbana.

Palabras clave: ciudadanía cultural, propiedad comunal, fiesta religiosa, cultura, política.

Social/Cultural Responses of Rural Villages to the Urbanization Process: a Case Study

Abstract. This paper discusses the ideas of acculturation (that privileges the perspective of cultural fusion between two groups) and cultural erosion (that privileges the perspective of adoption of urban culture), from the perspective of a case study of the growth process of Mexico City. The latter entails the city expanding to the territories of rural communities and then incorporating them into the urban dynamic. A process of cultural negotiation is revealed, in which native groups of regions experiencing the arrival of the City activate their cultural practices like a political arsenal, for the negotiation of territory and the defence of their cultural heritage. In this context, social categories are created to mark the difference between native groups and the others who have just arrived. It is concluded that the rural groups also contribute to the urban culture.

Key words: cultural citizen, community property, religious party, culture, politics.

Introducción

Hasta la década de 1960 la periferia poniente de la ciudad de México se concentraba en Tacuba y en Tacubaya. Los pueblos otomíes del municipio de Huixquilucan se encontraban en una situación de relativo aislamiento y poseían un desarrollo con relativa autonomía e independencia, respecto a la

ciudad de México, en cuanto a la vida ritual y religiosa se refiere, pero también en gran medida en cuanto a la actividad económica destinada a la producción agrícola.¹

Así, en la primera mitad de siglo XX, en el extremo poniente de la ciudad de México (en las estribaciones de la Sierra de las Cruces), se localizaba una serie de pueblos de tradición otomí que encontraban en la ciudad la oportunidad de procurarse un ingreso económico a través de la venta del carbón que producían de los bosques. Para la venta de dicho producto salían con dirección a la ciudad de México, es-

1. Información que se ha obtenido a través de historias orales y relatos testimoniales.

Cuadro 1. Proporción de habitantes nativos y no nativos del municipio de Huixquilucan.

Año	1940	%	1950	%	1960	%	1970	%	1980	%	1990	%	2000	%
Nativos	11828	98,29	13114	97,21	15167	93,46	25206	75,18	36601	46,83	72311	54,81	100612	52
No nativos	206	1,71	377	2,79	1062	6,54	8321	24,82	41548	53,17	59615	45,19	92856	48
Total	12034	100,00	13491	100,00	16229	100,00	33527	100,00	78149	100,00	131926	100,00	193468	100

Fuente: Elaboración propia con base en: Dirección General de Estadística para los censos de 1940 a 1970, e Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática para los censos de 1980 a 2000.

pecíficamente por el lado de Tacuba. Allí iban los arrieros enfrentando los peligros de la ciudad, pero sobre todo, las tentaciones de no gastar lo obtenido por las ventas en el trago recurrente.²

Ya en la década de 1960, con el crecimiento y la expansión de la ciudad de México, el lugar empieza a experimentar el proceso de conurbación a través de la llegada de colonias populares y fraccionamientos residenciales para sectores medios y altos, cuestión por la cual además de que el municipio se incorpora a la zona metropolitana de la ciudad de México, el lugar pasa de ser un bosque productor de carbón a una zona de minas de arena, grava y tierra. Los arrieros, antiguos vendedores de carbón, se convierten en vendedores de pulque; los compradores serán los mineros trabajadores de las cementeras que se instalan en el lugar.

La incorporación del municipio a la zona metropolitana se deriva de los desplazamientos internos del país (sobre todo de los que vienen del Distrito Federal), y le darán al municipio la categoría de receptor de inmigración, de tal manera que Huixquilucan se convierte en el extremo poniente de la metrópoli, incorporando a los pueblos de tradición otomí a este proceso. Desde 1960, el municipio al que nos referimos ya forma parte de la metrópoli puesto que se trata de un continuo urbano con la ciudad central, por lo que “se considera parte de la zona metropolitana por la extensa red de carreteras, transportes, comunicaciones, energía y abasto, así como por la interdependencia entre los territorios, manifestado en el elevado intercambio directo y cotidiano de flujos de personas, bienes, servicios y mensajes” (Sánchez Almanza, 1993:106-107). Así la nueva configuración social y territorial de Huixquilucan se caracteriza por tres cuestiones principales que contribuirán a nuevos tipos de relaciones sociales:

- Se habita por fraccionamientos residenciales en los que las empresas de bienes raíces juegan un papel primordial para la compra y venta del suelo, y se incorporan al lugar sectores medios y altos.
- Se habita por colonos inmigrantes pobres que se asientan en las tierras de menor valor y con una escasez de servicios públicos importantes, que orientan en buena medida sus demandas.
- Los pueblos tradicionales otomíes se incorporan a la dinámica urbana.

El municipio mexiquense de Huixquilucan presenta un crecimiento de población importante que ocurre más por los procesos de inmigración que por los de crecimiento natural. Podemos ver en el cuadro 1 la relación proporcional de los nativos del lugar y los que recién llegan. En la década de los cuarenta, la inmigración sólo representaba 1.7 por ciento. De acuerdo con el cuadro, esta proporción va en aumento con el paso de los decenios, hasta que en 1980 parece que los inmigrantes forman una cantidad mayor que los nativos.³ Sin embargo, creemos que los datos correspondientes a 1990 y 2000 son más confiables y muestran un crecimiento de población nativa y no nativa más cercano a la realidad.

En este proceso de crecimiento de la ciudad e incorporación de los pueblos rurales y étnicos de Huixquilucan, la dinámica urbana y el proceso de conurbación serán la constante en la vida de los nativos del lugar, aspecto por lo que desde la década de los sesenta tendrán que congeniar y negociar el espacio social, así como legitimar su presencia en el lugar, aspecto que antes no era necesario.

Si bien podemos decir que los pueblos otomíes del lugar tienen delimitado su territorio, una serie de nuevos vecinos se han asentado en sus terrenos, cuestión que ha transfor-

- Información obtenida a través de historia oral y relatos testimoniales en la región. Es importante resaltar que esta práctica era llevada a cabo, además de los pueblos de Huixquilucan, por otros pueblos otomíes de la delegación de Cuajimalpa como son San Pablo Chimalpa, así como del municipio de Ocoyoacac, cual es el caso de San Jerónimo Acazulco y San Pedro Atlapulco, pero también por pueblos de la delegación Álvaro Obregón como San Bartolo Ameyalco y Santa Rosa Xochiac. Este tipo de práctica comercial fue de suma importancia para estos pueblos, a tal grado que en la actualidad existe una danza ritual que se nombra los arrieros y que en buena medida trata el drama de los pormenores y vicisitudes por las que pasaban los arrieros, en ella puede verse la recurrencia a la borrachera de los mismos.
- Según los datos del *Censo de población 1980*, los no nativos del municipio superan a los nativos; sin embargo, creemos que el dato está equivocado, pues la tendencia de crecimiento de los no nativos se cumple bien tomando en cuenta la década de los setenta, la de los noventa y los datos del 2000. El lector puede ver que el crecimiento de los no nativos se ha colocado casi en la misma proporción que los nativos del lugar.

mado las relaciones sociales. El presente trabajo pretende mostrar la manera como la cultura de los pueblos nativos del lugar se conforma en una suerte de arsenal político para negociar el espacio con los recién llegados. En este sentido, la tenencia de la tierra, la agricultura y las prácticas rituales festivas se convierten, además de elementos de identidad propia, en manifestaciones políticas con base cultural, pues ha surgido un conflicto entre migrantes y nativos. “Por eso la fiesta se ha vuelto cada vez más necesaria como el mecanismo para establecer la pertenencia” (Nivón, 1998: 218).

De esta manera, Huixquilucan, al volverse parte de la zona metropolitana de la ciudad de México (de ser una zona más o menos homogénea durante la primera mitad del siglo XX), pasa a ser un territorio diverso y heterogéneo, que se caracteriza por los alejamientos y los acercamientos entre distintos grupos, pero sobre todo, deriva en relaciones conflictivas que se observan también en la gestión del poder y la autoridad local, pues ahora se manifiestan también intereses externos a las comunidades (Nivón, 1998: 221).

En este contexto, existen relaciones horizontales entre diversos grupos y relaciones verticales con las nuevas autoridades que han tomado el poder municipal a través de los partidos políticos. El lector de este artículo verá una serie de respuestas de los grupos originarios de estas tierras ante la nueva situación y el contexto urbanizado en el que se encuentra el extremo poniente de la ciudad de México.

Ahora bien, ¿cómo accedimos a esta información y cómo fue el proceso de la investigación? Este trabajo forma parte de una investigación del doctorado en ciencias antropológicas en la Universidad Autónoma Metropolitana. Cuando inicié la investigación consideré de importancia cambiar mi domicilio al lugar para poder estar cerca del fenómeno a investigar. De esta manera, la etnografía, acompañada de las técnicas de observación participante, la sola observación y entrevistas de calidad, se han convertido en el instrumento, si así se le puede llamar, de acopio de información. Pensamos que la decisión de haber cambiado nuestro domicilio al lugar fue la más acertada.

Este tipo de situaciones sociales son de suma importancia para la antropología social pues nos plantea la necesidad de

pensar las relaciones sociales más en sus cruces e interacciones (Rosaldo, 1991), en sus aspectos relacionales entre grupos de socialización que poseen distintas estructuras de significado, que en aquellas posturas que ven a los grupos encerrados en sí mismos que poseerían una cultura homogénea y singular que los caracteriza y diferencia respecto a otros precisamente por el hecho de encontrarse encerrados en sí mismos.

Lo que queremos presentar en este momento no es un proceso de erosión cultural que los grupos rurales (en este caso herederos de los otomíes de Huixquilucan) experimentan ante el crecimiento y llegada de la urbe a su propio territorio. Si bien esta postura dio importantes frutos en décadas pasadas, sobre todo con el postulado del *continuum folk* urbano que Redfield (1947) utilizara para explicar dicho proceso de cambio y erosión cultural, consideramos que en la actualidad debemos mirar desde otra perspectiva.

Por otro lado, tampoco queremos presentar este caso para ilustrar un proceso de aculturación, pues éste, en la manera como lo entiende Aguirre Beltrán (1973: 6-7), sería más el proceso a través del cual, dada la interacción entre dos culturas antagónicas, resultaría una cultura nueva producto de las influencias recíprocas de los dos grupos enfrentados, aspecto por el cual a través de la conjugación de culturas en conflicto y su mestizaje biológico se ha evolucionado a una cultura distinta a las dos que le dieron su origen.

Diferente a las dos posturas mencionadas,⁴ lo que queremos presentar en esta ocasión, a través de nuestro caso de estudio, es la contribución de la cultura rural al proceso cultural urbano. En tal sentido, lejos de sostener la hipótesis de la aculturación (influencias recíprocas que terminan fusionadas y de su interacción surge una cultura nueva y distinta que se alimenta de dos matrices culturales) y la de la erosión cultural (el cambio de cultura del grupo rural y su completa transformación cultural dada la predominancia de lo urbano),⁵ nuestro trabajo se inscribe en la hipótesis que señala que ante el crecimiento de la ciudad de México (específicamente en el poniente de la misma para este caso), las comunidades rurales del lugar solidifican su estructura de significado y orientan sus prácticas rituales y sus creencias (recursos culturales) como una medida emergente para la negociación política y forjar de esa manera el proceso histórico local.

Se genera, entonces, una suerte de organización de la memoria colectiva (Nivón, 1998: 219) que deriva en la intensificación festiva para marcar el territorio y definir la identidad propia ante los recién llegados. Podemos decir que al sentido religioso de la fiesta se incorpora otra intencionalidad: la de marcar la pertenencia y delinear los rasgos de la negociación

4. En la perspectiva de Robert Redfield (1947), las sociedades rurales entrarían en un proceso de pérdida de su cultura cuando éstas incrementan los rasgos individualistas sobre los colectivos, cuestión por la que la cultura urbana desplazaría a la rural. Mientras en el enfoque de Aguirre Beltrán (1973) se trataría de la creación de una cultura nueva, producto del proceso de aculturación.

5. Y sin desconocer los grandes aportes que dichas ideas dieron en su tiempo.

política con base en las prácticas rituales festivas que, por otro lado, encuentran correspondencia temporal con las prácticas agrícolas.

Resumiendo, lo que queremos mostrar no es la manera como las comunidades originarias de estas tierras (del municipio conurbado a la ciudad de México, específicamente de Huixquilucan) se ven en la disyuntiva de una erosión cultural o su inserción en el proceso de aculturación que, si bien estos procesos son una realidad bien documentada, lo que nos interesa más es ver cómo los inmigrantes que llegan a poblar el lugar se ven integrados en una dinámica con el imperativo de participar, hasta cierto punto, para fomentar y construir relaciones sociales cordiales, con las disposiciones que marcan los habitantes originarios del lugar.

Nuestro trabajo, mira la migración pero no enfocando a los grupos étnicos que realizan los desplazamientos, sino a otros grupos que realizaron un desplazamiento, dirigiéndose a una zona en la que habitaba ya un grupo social. Aspecto por lo que las intencionalidades de las prácticas sociales y culturales de ese grupo originario se ven reorientadas e incorporan elementos distintos al significado meramente religioso, encimando al mismo un sentido político.

En este sentido, nuestro trabajo se inserta en esos estudios que ven la cultura local desde la perspectiva microsocial, y trata de orientar la mirada más en las entreveraciones, las relaciones, las encrucijadas, y los vínculos que se generan entre distintos grupos que en los grupos mismos. El enfoque es relacional más que sustantivo.

Lo anterior lo hemos observado a través de una serie de conflictos entre los distintos grupos sociales que habitan este territorio, pero fundamentalmente en las relaciones con el Ayuntamiento municipal y los grupos de comunidades originarias de ese lugar. Nos centraremos, en esta ocasión, en los grupos originarios del municipio e ilustraremos desde qué perspectiva se adhieren a la cultura urbana, pero sobre todo, cómo contribuyen a ella.

I. Bosquejo de alejamientos y acercamientos entre grupos

Decíamos que son tres los grupos socioculturales que habitan estas tierras. Desde que los inmigrantes llegaron al lugar la tierra se ha revalorizado y ha tomado la forma de uso residencial, fundamentalmente. Si bien los colonos populares la valorizan en una cantidad de tiempo mucho mayor que los

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

fraccionamientos residenciales para sectores medios y altos, es un hecho que la tierra cede su uso agrícola por el de vivienda en ambos casos. Esto es importante considerarlo ya que no sólo el cambio de uso del suelo se realiza con los grupos sociales que llegan, sino también influye en los originarios habitantes agricultores de sus pequeñas parcelas. De tal manera que ante el crecimiento de la ciudad la tierra se convierte poco a poco, como decía Kautsky (1978: 178)

ya desde finales del siglo XIX, más en un espacio para construir una casa que en una parcela de cultivo agrícola.

Con el paso del tiempo, muchas de las tierras que se destinaban al uso agrícola han pasado a formar parte del uso habitacional, lo que en buena medida ha mermado a los antiguos agricultores y los ha obligado a incorporarse al mercado de trabajo. Sin embargo, en muchas parcelas el cultivo se sigue realizando y es entorno a ellas y a los agricultores que las siguen trabajando sobre los cuales queremos hacer hincapié en este momento.

Las primeras tierras que se vendieron eran de propiedad privada y ejidal. Se trata de tierras que pertenecían a cuatro comunidades⁶ que han experimentado el cambio de uso del suelo de manera acelerada, es decir, se trata de tierras en las que sólo podemos ver grupos de casas para habitación y ya no los cultivos. La otra porción de tierras son de propiedad comunal, pero con la modalidad de que dicha propiedad es compartida por un grupo de nueve comunidades territoriales.⁷ Este es un dato que es preciso retener pues se convertirá en el punto más estable (aunque también con muchos rasgos de fragilidad) y vinculará a las comunidades originarias del lugar a través de una serie de correspondencias de santos en la esfera religiosa.

A través del paso del tiempo, los inmigrantes y los nativos del lugar han establecido una serie de relaciones y distanciamientos importantes que en su conjunto están confor-

6. Estas comunidades que vendieron ya parte de sus terrenos son: Santiago Yancuitlalpan, San Bartolomé Coatepec, San Cristóbal Texcalucan y Santa María Magdalena Chichicasta, todas ellas pertenecientes al municipio de Huixquilucan.

7. Existen tres grupos de comunidades con tenencia comunal de la tierra. Un grupo de ellas se conforma por los barrios de San Juan Bautista y San Martín Caballero, así como por las comunidades de San Juan Yautepéc, Zacamulpa, San Jacinto y Piedra Grande; otro grupo está conformado por San Francisco Ayotusco, Agua Bendita, Agua Blanca y Dos Ríos; y el último grupo por Santa Cruz Ayotusco y los parajes del Plan y Canales.

mando la cultura urbana. Cada uno de estos grupos sociales posee una estructura de significado propia, es decir, una serie de códigos colectivos y públicos que conforman un tejido cultural simbólico que al ser apropiado por los actores sociales se convierte en la posibilidad de la comunicación y el entendimiento (Geertz, 1997: 24). De esta manera, el proceso de aglomeración territorial, que se genera por los desplazamientos territoriales a la zona, pone en contacto a grupos que poseen distintas estructuras de significado.

El lugar se ha transformado de manera significativa y ha incidido de forma importante en la estructura del gobierno municipal, pues ahora son los habitantes urbanos, sobre todo los colonos populares, los que luchan por él a través de las lealtades partidistas con fines electorales. Este hecho, sin duda, manifiesta una pérdida del poder interno para los que son originarios del lugar, pero lejos de expresarse como una situación que erosiona a la cultura tradicional local, parece que la solidifica.

Tomemos un ejemplo: cuando la administración actual del Ayuntamiento intentó suprimir las fiestas patronales en el lugar, argumentando que se trataba de “vicios y costumbres” que se tenían que dejar de lado pues obstaculizaba las escasas vialidades del lugar, las fiestas no sólo se siguieron expresando, sino su fuerza y presencia se hicieron más patentes en el lugar, así como el gasto que se invirtió en ellas se acrecentó de manera importante. El comentario de un vecino nos lo indica de manera clara cuando nos dice que “yo creo que el gobierno nos hizo un favor porque ya se estaba olvidando la gente, mira ahora, nomás el gobierno prohíbe y ve qué fiesta tan bonita, hasta los niños se divierten... y mira cuánto cohe-te”. Sin duda el comentario es ilustrativo de la puesta en marcha de una cultura tradicional que responde a una actitud del gobierno que pretende proyectar una ciudadanía homogénea. De esa manera, consideramos que ser ciudadano “no tiene que ver sólo con los derechos reconocidos por los aparatos estatales, sino también con las prácticas sociales y culturales que dan sentido de pertenencia” (García Canclini, 1995: 19).

Este ejemplo nos muestra la potencia que está en la base del pueblo, esa potencia subterránea, para utilizar una expresión de Mafessoli (1991: 97), que no se deja domesticar ni rigidificar⁸ por las propuestas y proyectos de sociedad que

vienen desde la estructura del gobierno. Podemos decir que las prácticas culturales de los habitantes originarios del lugar son una manifestación orientada por creencias y costumbres, se encuentran en estado pasivo de la acción política, pero se activan cuando agentes extraños a las costumbres locales atentan o pretenden prohibir ciertos actos que van en contra de sus intereses y costumbres arraigadas. Dichas prácticas contienen una orientación cultural hasta que son afectadas, entonces se convierten en manifestaciones políticas que expresan “formas heterogéneas de pertenencia pero contrarias a la noción jurídica de ciudadanía que los gobiernos intentan delimitar” (García Canclini, 1995: 32).

Otro aspecto de intervención del Ayuntamiento en la dinámica de los pueblos originarios del lugar es la pretensión del cobro del impuesto predial, cuestión que no ha podido generalizarse a todo el municipio,⁹ y específicamente a los comuneros del lugar, dada la tenencia comunal de la tierra, pues choca con la imposibilidad de cobrar impuestos a personas jurídicas que no sean individuos sino comunidades. La tenencia comunal de la tierra se convierte entonces en un factor clave para la lucha política de los pueblos originarios del lugar. Se convierte en un patrimonio material que une a todas las comunidades del municipio y se constituye como una trinchera para la defensa contra las intenciones del cobro fiscal municipal.

En este contexto, estamos en presencia de una ciudadanía cultural, entendida ésta como un grupo social que demanda el derecho a ser diferente (Rosaldo, 1994: 67), y que no mira en el proyecto vertical de ciudadanía que propone el gobierno como su única alternativa de vida. Por otro lado, presentamos a un Ayuntamiento que pretende homogeneizar a los ciudadanos con una serie de valores comunes basados en la ciudadanía jurídica formal, la cual, en la perspectiva del Ayuntamiento (y pese a que los grupos son distintos culturalmente y tienen distintas maneras de entender y adscribirse a la ciudadanía) “todos tienen los mismos derechos y las mismas obligaciones” (Villoro, 1998: 99).

En este contexto, los pueblos de tradición rural del lugar plantean un proyecto de sociedad distinto en el que la tenencia comunal de la tierra y la fiesta a los santos patronos son claves para delinear ese tipo de ciudadanía cultural que ellos demandan y proponen. Ante esta situación no sólo se plantea el derecho a la igualdad sino también a la diferencia, cuestión que no es posible, siguiendo en su reflexión a Alain Touraine (1999: 77), en un gobierno y una sociedad que se identifica con valores universales.

Una demanda de los pueblos nativos de Huixquilucan es el derecho a realizar su fiesta a los santos patronos de las diferentes comunidades territoriales. Ante esta situación pode-

8. El término rigidificar es propio del autor arriba citado y expresa el hecho de que la sociedad no responde afirmativamente a la rígida propuesta del Estado de homogeneizar la cultura ciudadana.

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

La cultura se convierte en una especie de arma para la negociación política en la que cada grupo quiere conseguir sus propios fines y proteger sus intereses particulares.

mos preguntar: ¿dónde se encuentra el origen de esta demanda; es decir, por qué se trata de una práctica festiva de sumo interés y significado para las comunidades nativas del lugar? Pensamos que la respuesta se encuentra en el hecho de que la agricultura sigue practicándose y juega en ese sentido un papel importante en la estructuración de la cultura local, pero fundamentalmente en el hecho más material de que se trata de comunidades territoriales que comparten la tierra a través de una tenencia comunal.

Ahora bien, la intensidad de la demanda cultural ante un gobierno con pretensiones estrictamente civiles¹⁰ se ve acrecentada por el hecho de la llegada de los inmigrantes urbanos al lugar, pues el peligro de perder la tierra se manifiesta a cada instante, sobre todo cuando el Ayuntamiento ha dado muestras de cancelar todo tipo de fiesta patronal por considerarlas producto de los “vicios y costumbres”, y de alentar la venta de las tierras de los campesinos a empresas de bienes raíces que, en voz y aspiración del actual gobierno municipal, traería beneficios a la población pues aumentaría el empleo para los originarios del lugar mientras que la hacienda pública municipal engordaría.

Por otro lado, en términos conceptuales, los nativos del lugar se ven en la imperiosa necesidad de crear una categoría social que los identifique ante los otros, cuestión por la que las prácticas sociales y culturales se ven aumentadas en contextos donde existe una aglomeración de grupos distintos.

No obstante la tenencia de la tierra comunal también muestra aspectos de fragilidad en estos contextos, aspecto por lo que algunas porciones de tierras han sido vendidas sin el consentimiento de la asamblea de comuneros, pero en complicidad entre algunas autoridades de bienes comunales y administraciones pasadas del gobierno municipal.¹¹ De esta forma es dable ver en algunos parajes las casas humildes de los campesinos que hacen frontera con casas de campo de ciudadanos de la ciudad de México de alto poder adquisitivo.¹²

En un primer momento de la lucha, los campesinos quisieron sacarlos de sus terrenos, pero ante el fracaso, los comuneros piden que los recién llegados contribuyan con cooperaciones para la fiesta de los santos patronos, acto que ilustra de manera clara la política de pagar derechos

territoriales adscribiéndose a las celebraciones rituales, prácticas sin sentido en voz de los inmigrantes, pero imperativas para asegurar la permanencia en el lugar.

Si bien este factor ha sido una característica que se deriva de la llegada de vecinos urbanos, la imposición de pago de derechos no fiscales o civiles implicó que los recién llegados protestaran ante las autoridades municipales, lo que no llevó más que a un enfrentamiento entre comuneros y el gobierno municipal en las sesiones de Cabildo. El Ayuntamiento y los recién llegados tuvieron que ceder a las demandas de los nativos del lugar y las cooperaciones para fines festivos y rituales son un factor imperativo que mantiene a los distintos grupos en un disimulado, sordo y “pacífico” enfrentamiento.

Sin duda, la presión de los comuneros implica una contribución importante a la cultura urbana que viene dada por los grupos tradicionales y rurales. En tal sentido, los nuevos vecinos urbanos deben acatar reglas no civiles, y no acordes con el planteamiento de ciudadanía liberal, para poder mantener su residencia de campo. La cooperación, entonces, está compuesta de dos sentidos bien diferentes, pues por el lado de la sociedad rural (los comuneros) se realiza con la intención y la costumbre de llevar a cabo la fiesta patronal, mientras los recién llegados, por otro lado, deben hacerlo para mantener la paz con aquellos, y de esa forma hacer viable la residencia de campo en el lugar.

10. Es importante mencionar que el actual Ayuntamiento es de adscripción panista. La importancia que reviste esta adscripción es que dicho partido pone a los valores universales de la igualdad y la elección individual, junto con los de la eficiencia administrativa y los derechos y obligaciones fiscales como elementos clave para el buen gobierno. De alguna manera esta postura ideológica choca con los valores de los pueblos rurales, pues intenta incorporarlos a los mismos, cuestión que no ocurría cuando la administración era priista y se dejaba cierto margen de autonomía local por abajo del gobierno municipal. No queremos que el lector interprete este argumento como una postura que avala el autor, lo único que queremos es dejarlo mencionado, pues plantea un problema de investigación de antropología política incorporando a la reflexión las incidencias de los partidos políticos y las estructuras locales de gobierno.

11. Esto es importante resaltarlo, la actual administración no ha vendido tierras comunales en complicidad con las autoridades de tierras comunales, en realidad estas ventas se hicieron con administraciones priistas pasadas, aspecto por lo que los comuneros ya no están dispuestos a seguir perdiendo sus terrenos comunales.

12. No debe confundirse a estas casas de campo con las que se encuentran en los fraccionamientos residenciales, en este momento sólo nos referimos a las casas de campo que se encuentran dispersas y diseminadas en los terrenos de los comuneros.

Por otro lado, los habitantes de las colonias populares que hacen frontera con algunos pueblos rurales del lugar (específicamente las colonias de Las Canteras y El Pedregal, que colindan con los pueblos de San Bartolo Coatepec, San Cristóbal Texcalucan y La Magdalena Chichicasta), acostumbrados a constantes cortes de agua y a la carencia de servicios, observamos en ellos una disponibilidad a cooperar para las fiestas de los santos patronos de las comunidades rurales, aspecto por lo que las cooperaciones entre esos dos sectores no son conflictivas pues siempre están dispuestas a participar con sus cooperaciones para la fiesta patronal.¹³ Sin duda estamos en presencia de una situación en la que los inmigrantes pobres se adscriben en cierto grado a las tradiciones locales, donde a pesar de la buena gana con la que lo hacen, el sentido de las cooperaciones no es el mismo que le otorgan los pueblos nativos, pues mientras éstos lo hacen en la convicción religiosa, los populares le asignan fundamentalmente un sentido político para mantener la paz y la cordialidad con los pueblos a los que les han comprado su tierra a precios muy bajos, pero quizás también para afianzar alianzas con los mismos.

Tenemos entonces que estos tres grupos se relacionan horizontalmente, cada uno de ellos con sus propios códigos culturales y estructuras de significado (en el sentido de que la estructura de significado se da en la vida cotidiana de cada grupo de socialización y en los vínculos, relaciones y articulaciones que se establecen entre ellos), y una cuarta, de orden vertical y formal, que está presentada y proyectada por el Ayuntamiento municipal. En este contexto, las propuestas de sociedad que los cuatro sectores en su conjunto proponen configura una sociedad heterogénea, plural y diversa, lo que, por otro lado, desemboca en relaciones conflictivas.

Así, en el orden horizontal (el de la sociedad misma), mientras los fraccionamientos residenciales apelan a su capacidad económica por lo que exigen servicios de alta calidad y una vida orientada a la privacidad, los colonos populares apelan al sufrimiento y el esfuerzo que deriva de la colonización de tierras con carencia de servicios públicos, pero

13. Sin duda esta diferencia plantea una línea de investigación interesante, pues podemos preguntar sobre los mecanismos que hacen que los colonos populares estén más abiertos a las cooperaciones para fines religiosos, así como preguntar por qué los habitantes de alto poder adquisitivo se muestran más renuentes a dichas prácticas. Quizás, pensamos, existe una cuestión sociológica que expresa, en los populares, una especie de nostalgia de la comunidad de la que ellos vienen y en los residenciales de campo una especie de negación de la comunidad que no conocen más allá del ambiente familiar, en todo caso queda la idea para reflexionarla.

sobre todo del largo tiempo (entre 20 y 30 años) que tuvieron que pasar para valorizar el suelo y abastecerse de dichos servicios, aspecto por lo que colocan al sufrimiento como un arma moral que legitima su presencia en el lugar y configura sus demandas para la negociación política. Por último, los nativos del lugar apelan al sentido de ser originarios del lugar como una especie de garantía de derechos territoriales por antigüedad, lo que les da derechos a continuar con sus prácticas culturales de antaño.

Tenemos así una diversidad de argumentos que podemos caracterizarlos como rasgos significativos que cada grupo asume como piedra angular para orientar su lucha y conseguir los objetivos. La cultura se convierte en una especie de arma para la negociación política en la que cada grupo quiere conseguir sus propios fines y proteger sus intereses particulares.

II. La agricultura en el contexto metropolitano

Bajo este panorama, en el que el mercado de trabajo es dominante, las relaciones sociales son conflictivas por marcar los intereses contrapuestos de grupos de socialización distintos y el proyecto de sociedad basado en la ciudadanía jurídica que propone el Ayuntamiento, ¿qué papel juega la agricultura, si ésta ya no es una práctica de trabajo que garantice la subsistencia de los nativos del lugar?, o lo que es más, ¿por qué, pese a que los nativos del lugar son conscientes de que la agricultura no es más la actividad principal, la siguen practicando? Lo anterior se vincula con un comentario significativo que un anciano del lugar refería cuando decía: “yo ya di la tierra a mis hijos, deben tener un lugar para hacer su casita, pero yo no sé por qué la siguen sembrando si ya hacía tiempo que eso casi no se hacía”.

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

Varias pueden ser las respuestas a estas preguntas. Nosotros consideramos que son dos los elementos principales de este nuevo impulso de la actividad agrícola. La primera respuesta se debe al hecho que encuentra su explicación en el proceso de inmigración interna, es decir, de la llegada de los forasteros al lugar que hacen que las intencionalidades de las prácticas sociales se complejicen y diversifiquen de manera sustancial.

Pensamos que la llegada de los forasteros hace más débil la seguridad de la posesión de la tierra, aspecto por lo que

se debe justificar la pertenencia a ella y la seguridad de su futura y permanente posesión. Esto se logra a través de la creación de una categoría social que vincule a los habitantes del lugar con el suelo de origen y justifique la tenencia peculiar de la tierra. Dicha categoría social puede manifestarse de muchas maneras; puede ser la de campesinos, la de agricultores, la de sembradores de maíz, etcétera, pero lo que es de mayor importancia es el hecho de establecer una categoría que los diferencia de los recién llegados.

Podemos decir, entonces, que este impulso de la actividad agrícola, en el fondo, trata de establecer y conformar una categoría social, pero con intenciones que rebasan los fines agrícolas; se trata, en última instancia de un recurso político para justificar la presencia en el territorio y hacerles ver a los recién llegados, y a las autoridades municipales que poco tienen que ver con las parcelas de cultivo (y que son producto de las nuevas reglas del juego político que se deriva de la conurbación), que la presencia de ellos es inalterable. La práctica agrícola es, entre otras prácticas sociales y culturales, un recurso político para llevar a cabo una especie de política de la presencia y mantener y perpetuar la propiedad comunal de la tierra.

Si este primer argumento vincula a la tenencia de la tierra con una actividad económica, el segundo argumento que justifica la continuidad de la agricultura en este contexto de conurbación, vincula a la propiedad comunal de la tierra con la cultura. Ya dijimos que la propiedad comunal en el municipio incluye a nueve comunidades del lugar que son originarias. Cada una de estas comunidades posee un santo patrón que las distingue entre ellas y asigna una pertenencia territorial distintiva, sin embargo, el hecho de poseer todas ellas la propiedad comunal las relaciona a través de una serie de correspondencias y visitas de santos que se realizan entre ellas según la temporada del año, es decir, según la temporada de lluvias o de secas.

Tenemos así que las primeras fiestas¹⁴ se realizan en febrero y están destinadas a San Juan Bautista, se trata de dos fiestas que pretenden inaugurar el ciclo de la temporada de lluvias, de esa agua buena para mojar la tierra de las parcelas de cultivo. La función bautismal de San Juan lo conecta con el agua (Lupo, 2001: 17). En la segunda fiesta, en el mes de mayo, se venera a San Isidro Labrador, los elementos simbólicos que se encuentran en ella nos marcan decididamente que se trata de una festividad dirigida a desencadenar la lluvia para las matas del maíz que para ese mes están ya crecidas. La siguiente fiesta es en agosto y se venera al Señor de la Caña, se trata de una fiesta de agradecimiento por la llegada de los primeros clotes. La última, en noviembre, está dedicada a San Martín Caballero y marca el inicio de la temporada de secas.

Cada una de estas fiestas patronales pertenecen a distintas comunidades territoriales. Lo singular de ellas es que, dado que comparten la tenencia comunal de la tierra, todas estas fiestas se insertan dentro de un mismo sistema de correspondencias y visitas recíprocas que colocan a los pueblos rurales y tradicionales en una red de relaciones estables y sólidas. Con este sistema festivo se marca la territorialidad de los nativos y se consolidan y fortalecen los nudos que los unen, al tiempo que marcan la distinción y la diferencia con los forasteros que han llegado a habitar el lugar.

En cada una de las fiestas los santos patrones de cada una de las comunidades visitan y llevan regalos al santo anfitrión que protagoniza la celebración. Los santos llegan cargados por los nativos de cada pueblo en peregrinación a la capilla del santo celebrado y hacen un recorrido por las calles al tiempo que gritan: "vivan los santos patrones, vivan las fiestas de los pueblos de Huixquilucan"; cuando la fiesta termina, al tercer día, se hace otro recorrido en procesión donde la gente grita lo mismo. Sin duda la fiesta a los santos no expresa sino la vinculación que existe entre los habitantes nativos del lugar y se convierte así en un catalizador para asegurar las relaciones sociales estables entre ellos.

En suma, se trata de una serie de prácticas culturales que marcan el territorio propio a través de tres elementos: la tenencia comunal de la tierra poseída por un grupo de comunidades territoriales, el trabajo agrícola, y las fiestas patronales que vinculan a todos los pueblos a través de un sistema de correspondencias rituales y visitas recíprocas.

La reiteración de los actos festivos y el trabajo agrícola año con año, nos muestra que estamos en presencia de una sociedad tradicional, pues la tradición significa tiempo y de alguna manera está ligada al pasado y al pasado se le otorga una poderosa influencia sobre el presente (Giddens, 1997: 83).

La importancia de estos elementos puede radicar en que se llevan a cabo de manera reiterada una serie de rasgos culturales que se relacionan con la tradición, entendiendo a ésta como una serie de manifestaciones que expresan la unicidad de la práctica del trabajo agrícola con las creencias religiosas que se reiteran en cada ciclo anual, de tal forma que la memoria colectiva está activa en la vida cotidiana de los originarios del lugar. Sin embargo, en el contexto de la conurbación la tradición cultural toma el cariz más intenso de la negociación política por el territorio. Podríamos decir que se trata de una simulación religiosa con fines políticos.

14. Estas primeras fiestas patronales se llevan a cabo en el barrio de San Juan Bautista y en la comunidad de San Juan Yautepec.

Conclusiones

De alguna manera, en situaciones en las que los desplazamientos de grupos han conformado nuevos asentamientos humanos en regiones donde ya habitaban grupos rurales de tradición indígena, las prácticas culturales incorporan una connotación política. Las intenciones de dichas prácticas pueden mantener el significado religioso original, pero se agrega otro: el del sentido político de las mismas para mantener y marcar la presencia en un contexto en el que las pretensiones se dirigen a la modernización de las relaciones sociales basadas en la construcción de una ciudadanía jurídica y formal.

Ejemplos de esto lo vemos no sólo en nuestro caso de estudio, sino también en los pueblos del sur de la ciudad de México donde la religiosidad popular se define como un instrumento para delinear la identidad y forjar la propia ciudadanía cultural (Portal, 1997). Otro ejemplo es el estudio de Scott Robinson cuando observa que en algunos pueblos de las delegaciones de Álvaro Obregón, Cuajimalpa y La Magdalena Contreras “las elecciones para consejeros ciudadanos... del 12 de noviembre de 1995 produjeron dos resultados insólitos: a) la mayoría de los candidatos nativos postulados al cargo en su respectiva área vecinal habían sido o mayordomos de alguna fiesta o autoridades menores de su pueblo y b) hubo mucho más votación, menos abstención, en las áreas vecinales de los poblados de la periferia en contraste con sus vecinos de las colonias urbanas de abajo” (1999: 35). De la misma manera, un factor que desencadenó la participación política en otro contexto urbano fue la iniciativa de organización política de los campesinos de Tepoztlán ante las intenciones gubernamentales y empresariales de poner un campo de golf en sus tierras (Quero, 2001).

Consideramos entonces que en estos casos, más que hablar sobre procesos de aculturación (que implican una fusión cultural entre grupos y que dan por resultado una cultura nueva) o de erosión cultural (que implica perder la cultura propia y adoptar una ajena) por el que atraviesan

los grupos rurales tradicionales, es más fructífera la orientación de ver en la producción cultural que ellos realizan un rasgo para la conformación y la constitución de la cultura diversa; así, lejos de sostener que estos grupos son meros receptores pasivos de la cultura urbana, consideramos más adecuado analizar la contribución de ellos a la configuración de una forma cultural urbana.

Estamos proponiendo que, si bien nuestro estudio parte de un caso en concreto, con las comparaciones de otros casos podemos formular la idea de que es necesario cambiar las posturas clásicas del cambio cultural y ver la manera cómo ellos influyen y contribuyen a la conformación de una cultura urbana y diversa.

En este sentido, el argumento teórico que proponemos y tratamos de mostrar en este trabajo se refiere al hecho de que más que hablar de la fusión cultural (el proceso de aculturación) o la adopción cultural (el proceso de erosión cultural) proponemos hablar de yuxtaposición cultural, la cual manifestaría un encimamiento de rasgos que se observan en distintas intencionalidades dirigidas a las mismas prácticas, aspecto que ilustramos en las fiestas religiosas cuando dijimos que no sólo manifiestan el sentido religioso, sino incorporan y enciman un sentido político destinado a salvaguardar el patrimonio que se siente inseguro. Además, extendimos esta idea a las prácticas de trabajo agrícola que responde no sólo a conseguir un producto alimenticio, sino también a la creación de una categoría social que diferencie y marque una frontera con los recién llegados, por lo que se enciman dos intencionalidades en una misma práctica social y cultural.

La yuxtaposición cultural se entendería, además, por el encimamiento de sentidos diversos que diferentes grupos le asignan a una misma práctica social. Ya vimos que las cooperaciones para las fiestas patronales de los pueblos tienen diferentes sentidos e intencionalidades, pues mientras unos las orientan hacia fines religiosos, otros hacia el establecimiento de alianzas y otros más responden a una imposición de obligaciones para con los pueblos originarios y acceder así al derecho a vivir en el lugar.

En este sentido, proponemos poner a prueba la mirada en la yuxtaposición cultural en casos de estudio en contextos similares al nuestro. Consideramos que los grupos indígenas poseen tal versatilidad que incluso en situaciones fronterizas y urbanas tienen los elementos para consolidar, a través de la creación de una categoría social, una postura política con base cultural y defender de esa manera el territorio propio.¹⁵ Después de todo, eso es lo que hizo que persistieran las creencias religiosas prehispánicas en la Colonia, etapa muy agresiva contra

15. Quizás en unos grupos las posturas políticas se radicalicen más que en otros, ejemplo de esto son las manifestaciones del Ejército Zapatista de Liberación Nacional que encuentra en la lucha armada la opción para la defensa de su territorio y su cultura. Sin embargo, es dable pensar que la cultura de los pueblos indígenas puede desembocar en la radicalización de los mismos, estando en una etapa de diplomacia cultural (si es posible llamarla de esa manera) en los estadios que presentan los pueblos conurbados a la ciudad de México y específicamente el caso que ilustramos en este trabajo.

el culto indígena que sobrevivió gracias a la versatilidad y la simulación secreta de las prácticas con las que se adoraba a las deidades prehispánicas disfrazadas de santos cristianos.

La tradición, en este sentido, se sustenta en lo más profundo de las relaciones sociales, su fuente se concentra en la memoria colectiva y se activa en situaciones de conflicto donde lo propio se siente amenazado, cuestión por la que los rasgos culturales que se manifiestan en distintas

prácticas rituales y festivas pueden derivar en su politización.

Regresando a nuestro caso de estudio, podemos decir que la agricultura, la tenencia comunal de la tierra y las correspondencias rituales de santos se convierten en los elementos principales que ayudan a la conformación de una categoría social a partir de la cual se posicionan los nativos para enfrentar y negociar la presencia en el lugar y forjar de esa manera el proceso histórico local.

objetivo

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, G. (1973). *Regiones de refugio, el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. Instituto Nacional Indigenista, México.
- Dirección General de Estadística
- _____. (1943). *Sexto censo de población 1940*. Secretaría de Economía Nacional, México.
- _____. (1950). *Séptimo censo general de población 1950*. Secretaría de Economía, México.
- _____. (1963). *Octavo censo general de población 1960*. Secretaría de Industria y Comercio, México.
- _____. (1971). *Noveno censo general de población 1970*. Secretaría de Industria y Comercio, México.
- García Canclini, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos, conflictos multiculturales de la globalización*. Grijalbo, México.
- Geertz, C. (1997). "Descripción densa, hacia una teoría interpretativa de la cultura", *La interpretación de las culturas*. Gedisa, España.
- Giddens, A. (1997). "Vivir en una sociedad postradicional", *Modernización reflexiva, política, tradición y estética en el orden social moderno*. Alianza editorial. Madrid, España.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática
- _____. (1984). *X censo general de población y vivienda 1980*. INEGI. México.
- _____. (1990). *XI censo general de población y vivienda 1990*. INEGI. México.
- _____. (2001). *XII censo general de población y vivienda 2000*. INEGI. Aguascalientes, México.
- Kautsky, K. (1978). *La cuestión agraria*. Ediciones de Cultura Popular, México.
- Lupo, A. (2001). "La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla", Broda, J. y F. Báez-J. (coord.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Mafessoli, M. (1991). *El tiempo de las tribus, el declive del individualismo en la sociedad de masas*. Icaria Editores, Madrid.
- Nivón, E. (1998). "De periferias y suburbios. Territorio y relaciones culturales en los márgenes de la ciudad", García N. (coord.). *Cultura y comunicación en la ciudad de México. Modernidad y multiculturalidad: la ciudad de México a fin de siglo*. Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa y Grijalbo, México.
- Portal, M. (1997). *Ciudadanos desde el pueblo, identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México*. D. F. Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México.
- Quero, M. (2001). "Sociedad civil y gobernabilidad en Morelos", *Cuadernos de la Sociedad Civil*, 3. Universidad Veracruzana, Xalapa, México.
- Redfield, R. (1947). "La sociedad folk", *Revista Mexicana de Sociología*, volumen IV, número 4. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Robinson, S. (1999). "Cómo ser buen vecino y no morir en el intento (notas para teorizar la vida cotidiana desde una de las periferias de la ciudad de México)", Aguilar, M.; C. Cisneros y E. Nivón (coords.). *Territorio y cultura en la ciudad de México: diversidad*. Plaza y Valdés y Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México.
- Rosaldo, R.
- _____. (1991). *Cultura y verdad*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- _____. (1994). "Ciudadanía cultural en San José California", *De lo local a lo global, perspectivas desde la antropología*. Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México.
- Sánchez, A. (1993). "Crecimiento y distribución territorial de la población en la zona metropolitana de la ciudad de México", Bassols A. y G. González (editores). Compilador Javier Delgadillo, *Zona metropolitana de la ciudad de México, complejo geográfico, socioeconómico y político, qué fue, qué es y qué pasa*, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Touraine, A. (1999). *Igualdad y diversidad, las nuevas tareas de la democracia*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Villoro, L. (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. Piados y Universidad Nacional Autónoma de México, México.