

Los pueblos rurales de tradición otomí en la zona metropolitana del Valle de México

Felipe González Ortiz

Profesor investigador

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Autónoma del Estado de México

Dirección electrónica: felsus1@yahoo.es

González Ortiz, Felipe. 2009. "Los pueblos rurales de tradición otomí de la zona metropolitana del Valle de México". En: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Vol. 23 N.º 40, pp. 79-101.
Texto recibido: 27/01/09; aprobación final: 11/11/09.

Resumen. "Los pueblos rurales de tradición otomí de la zona metropolitana del Valle de México" es un artículo que problematiza a partir de una situación empírica: el proceso de incorporación a la urbe de las comunidades otomíes. A partir de este proceso se crean las condiciones para reelaborar la cultura y su transformación en instrumento político para la negociación del espacio urbano ante el ayuntamiento municipal. La tesis principal es que la cultura transmuta en política en los casos metropolitanos a los que se integran las culturas indígenas.

Palabras clave: grupos étnicos, organización social, cultura y política.

The otomian rural people located in the metropolitan zone of Valle of Mexico

Abstract. "The otomian rural people located in the metropolitan zone of Valle of Mexico" is an article based on an empirical experience that discusses the urbanization process of the otomian communities. Having in mind this process, the conditions to redefine their own culture and its transformation in a political instrument to negotiation to win positions are created in the construction of the urban space before the municipal government. The principal point is that culture changes into politics in the metropolitan cases where the indigenous and their culture are integrated.

Keywords: ethnic groups, social organization, politics and culture.

Introducción

La metrópoli del Valle de México cuenta con aproximadamente 20 millones de habitantes, abarcando 40 municipios del Estado de México y las 16 delegaciones del Distrito Federal, la capital del país. El crecimiento de esta zona metropolitana¹ puede

1 Se habla de zona metropolitana "cuando el área urbana de la ciudad se extiende desde el municipio donde se funda hacia uno o varios municipios limítrofes" (Garza, 2000: 238).

ser explicado a partir de tres procesos: 1) la migración interna, 2) la incorporación paulatina de los pueblos rurales periféricos al tejido urbano metropolitano y 3) el fraccionamiento del suelo para la construcción de residencias para sectores de alto poder adquisitivo, por un lado, y colonias populares de bajo costo, por el otro. A partir de este proceso se desprenden dos problemas de orden cultural:

1. La diversidad de asentamientos humanos que problematiza las prácticas de la gestión pública de la diversidad.
2. Las formas sociales, culturales y políticas que pueblos, colonos y fraccionamientos movilizan ante el crecimiento metropolitano, lo que se traduce en la creación de una ciudadanía configurada desde las propias identidades culturales.

Se trata en este sentido de un proceso que articula una dimensión estructural (el crecimiento metropolitano) y una dimensión de respuestas prácticas que los actores sociales movilizan como reacciones ante el crecimiento metropolitano. Estas dos dimensiones representan el marco analítico desde el que se desarrolla este trabajo. El objetivo se centra en una descripción sobre los procesos de respuestas culturales que los pueblos rurales de tradición otomí proyectan ante el crecimiento metropolitano. Se pone especial énfasis en las dimensiones cultural y política. En este sentido, se parte de una hipótesis general que afirma que los pueblos rurales en condiciones de incorporación a la metrópoli, movilizan prácticas culturales y festivas asignándoles un sentido político instrumental cuya finalidad es negociar el derecho a la ciudad, es decir, a la provisión de los servicios públicos urbanos. En este sentido, se delinea una forma ciudadana que incorpora a los derechos y a las obligaciones criterios tales como la ancestralidad, la antigüedad de vivir en el lugar, así como los factores primarios (vecindad, origen común, compartir una misma religiosidad) como emblemas de la distinción; al mismo tiempo le asigna a las festividades religiosas un signo de identidad que los diferencia frente a los vecinos recién llegados al lugar, producto del crecimiento metropolitano.

Los orígenes de esta reflexión se encuentran en la realización de mi tesis doctoral donde abordé los problemas de la diversidad moderna que el crecimiento urbano genera.² Ahora he extendido esta línea de investigación a varios pueblos del Valle de México, de ahí que el trabajo está enmarcado en una reflexión de largo alcance cuyo objetivo es ir generando hipótesis que expliquen los procesos de las prácticas políticas y culturales de los pueblos rurales (casos de estudio) que experimentan la incorporación a la metrópoli. Este trabajo se focaliza en el municipio de Huixquilucan, al extremo poniente de la metrópoli de la ciudad de México. El trabajo de campo se

2 Puede verse González Ortiz, Felipe (2009). *Multiculturalismo y metrópoli. Cultura y política en un fragmento urbano (antropología urbana)*. UAM-I, México.

realizó del año 2000 al 2002, años durante los cuales fui a vivir a una comunidad rural del lugar; posteriormente y hasta la fecha, he realizado visitas esporádicas.

Los discursos sobre la ciudad

En la actualidad resaltan nuevos temas en el abordaje del estudio de las ciudades. Entre ellos se encuentran, por ejemplo, las formas de apropiación del territorio urbano por parte de las comunidades indígenas; la pobreza urbana; la declinación industrial; los negocios vinculados a las drogas y el crimen organizado; y la crisis del trabajo.

Algunos discursos que han construido narrativas sobre lo urbano exploran los siguientes aspectos:

1. La policentralidad de los espacios urbanos según los sentidos de apropiación y construcción del lugar que cada grupo social promueve y realiza. Este discurso enfatiza la subjetividad del actor social en la construcción del espacio social. Dentro de esta perspectiva se cuestionan las categorías de centro y periferia, pues basta la subjetividad, producto de la vida cotidiana, para representar la centralidad de los espacios. Este discurso refiere en buena medida el carácter expansivo de la ciudad y la incorporación a ella de los antiguos pueblos rurales, lo que lleva a repensar las definiciones y correspondencias entre lo rural y lo urbano (Llambi, 1996; Pepín, 1996),³ además de colocar en el centro de la discusión las maneras de adscribirse y construir la ciudadanía desde los pueblos (Portal, 1997).
2. El mosaico social que constituye a las metrópolis es otro discurso. En él se mezclan las identidades grupales de clase con otras basadas en factores primordiales que destaca a las comunidades territoriales (colonias, barrios, pueblos o enclaves urbanos residenciales). Esto parece ser una cuestión central de los nuevos discursos pues ahora la pobreza y la riqueza conviven en espacios contiguos.⁴
3. La ciudad fortificada es otro discurso metropolitano en el que la ciudad —siguiendo la idea del panóptico de Foucault (1978)—, dado el temor a la violencia urbana, es representada como la “ciudad cárcel”, fortificada, vigilada y amurallada, idea que pone en el centro de la reflexión el espacio público y el

3 Lo rural no se aprecia solo y aislado, de inmediato sugiere su contrario, es decir, lo urbano. Lo urbano y lo rural han presentado a lo largo del tiempo un abanico de oposiciones entre lo distante y lo cercano, lo similar y lo diferente, lo superior y lo inferior, lo central y lo periférico, pero en la actualidad, los pueblos campesinos participan y se regulan ahora según los procesos de densificación, desarticulación de las unidades domésticas, diferenciación de las relaciones de producción y consumo. La sociedad campesina se nutre y se compone de dos culturas: la rural y la urbana (Pepín, 1996).

4 Para Soja (2000), el conjunto de estos nuevos discursos urbanos pueden construir lo que él llama *posmetrópolis*. Para el autor esto es expresión de una transición; la posmetrópolis representa una extensión del urbanismo moderno y modernista pero ahora presentando lo heterogéneo y lo incierto como la característica principal de la metrópoli fragmentada y polarizada.

privado, proyectando los límites a la autoridad (Soja, 2000: 299). En la ciudad se crean células fortificadas que generan formas de vida basadas en el temor y en la obsesión por contar con seguridad pública en contextos donde la policía combate a la pobreza criminalizada (Davis, 1990). En este discurso, la televisión se representa como el actual *flâneur* urbano, pues en la hechura de información se obsesiona por cubrir todos los rincones de la ciudad donde exista el crimen. Contribuyen así a la creación de una demanda paranoica de seguridad que configura la apropiación del espacio urbano. Aunado a esto, la seguridad deviene en un bien que genera distinción para aquellos que acceden a los servicios de seguridad. La afluencia por protegerse crea una cultura estratificada de separación (ibíd.), y genera comunidades privatizadas como nueva marca de habitar la ciudad (Mckenzie, 1994; Blakeli y Gail, 1997).

4. La ciudad como el lugar del simulacro. La ciudad es vista por sus representaciones y los imaginarios que los grupos se hacen de sí mismos. La ciudad es un lugar real e imaginado a la vez. En espacios restringidos donde la negociación es la constante, la simulación, una copia perfecta de un original que nunca existió (Baudrillard, 2002), se convierte en recurso estratégico en el juego de la negociación. La disputa por las representaciones se convierte en una estrategia política para la negociación del espacio urbano. Si la simulación lleva a la negociación por un lado, por el otro nos lleva a lo que Olialquiaga (1992) llama la psicastenia, una perturbación entre la relación del *self* (el sí mismo) con el territorio de alrededor. Dentro de este mismo discurso se encuentra la cuestión de la formación de comunidades urbanas que actúan simulando, haciendo creer al otro (Goffman, 1959) o, como dice Maffesoli, “actúan ‘como si’, pues ‘al hacer como si’, participamos mágicamente en un juego colectivo que nos recuerda que esa cosa que es la comunidad ha podido, puede y podrá existir” (1991: 100), puesto que se movilizan recursos culturales. En este discurso se encuentra la flexibilidad de los sentidos y significados de la acción, pues aquellos que tenían un origen festivo, ceremonial y religioso, pueden cambiar y transfigurarse a sentidos y significados políticos en el momento de la negociación de la realidad social y el espacio urbano.

La municipalidad metropolitana de Huixquilucan aglutina estos discursos polisémicos: la policentralidad que cuestiona los límites precisos entre la ruralidad y la urbanidad; el mosaico social que proyecta formas culturales distintas de habitar el territorio metropolitano; la ciudad fortificada para no ser mirados y la ciudad del simulacro para proyectar en los otros los mensajes, imágenes y representaciones que cada grupo quiere impregnar en los imaginarios de los otros. Estos discursos permiten una metáfora: pensar la metrópoli como un lugar en el que cada grupo toca instrumentos diferentes a ritmos diferentes sin lograr una armonía de conjunto pero con la convicción de que cada grupo lo hace de manera precisa y correcta. En este contexto y regresando al punto que interesa, ¿en qué tipo de acciones y discursos

se manifiesta la negociación por el espacio urbano por parte de las comunidades y pueblos de tradición otomí, en este fragmento urbano llamado Huixquilucan?

Historia de la aglomeración urbana de este territorio

Huixquilucan es un territorio de historia milenaria que ha estado habitado, desde antes de la Conquista española, por pueblos de filiación otomí.⁵ Existen fuentes que indican que los pueblos de esta región tributaban a Tacuba bajo la dominación de la Triple Alianza en los siglos XIV y XV (Van Zantwijk, 1969; Harvey, 1993).⁶ Aunque en la actualidad la mayor parte de los habitantes de este territorio no habla la lengua otomí, se observan intensamente una serie de prácticas de culto a los cerros y formas de organización tradicional, fundamentadas en el ceremonial a los santos que, en el contexto de la urbanización, proyecta formas singulares de vivir la ciudad y delinear los deberes ciudadanos desde los pueblos rurales (Portal, 1997).

Como en varias regiones del país, Huixquilucan sufrió, en los tiempos de la Colonia, la política territorial y de gobierno conocida como las reducciones de los pueblos de indios, quedando la cabecera municipal y el gobierno principal en manos de los criollos y posteriormente en las de los mestizos. Alrededor de estos centros de poder se encontraban los pueblos indígenas, conformando las llamadas Repúblicas de Indios. Esta política colonial permitió que los pueblos indígenas conservaran su organización social y sus formas rituales de culto a diferentes deidades.

En los tiempos modernos, esta particular forma territorial extenderá su influencia a la configuración de las llamadas regiones de refugio (Aguirre, 1987), definidas por contener un centro de población en el que se concentra el poder y las actividades económicas y una serie de comunidades indígenas (satélite) alrededor de dicho centro. En la actualidad, y pese a los procesos de urbanización que se experimentan en la región, los pueblos rurales de Huixquilucan mantienen un sistema social en el que pueden verse caracteres propios de la tradicional organización social indígena que se funda en el sistema de cargos,⁷ es decir, en un tipo de organización social que aglutina a los miembros de la comunidad en torno a la religiosidad.

Un recorrido por el siglo XIX puede ilustrar las intenciones religiosas de algunos miembros de estos pueblos indígenas cuando en 1867, el párroco de la iglesia de San

5 Los otomíes llevan el nombre de su lengua, perteneciente al tronco lingüístico otopame, subgrupo otomiano del que deriva el otomí, el mazahua, el matlatzincua y el tlahuica (Knapp, 2008).

6 El periodo de la Triple Alianza se refiere al bloque histórico anterior a la Conquista española en el que los mexicas (Tenochtitlan), los acolhuas (Texcoco) y los tepanecas (Tacuba), dominaron varias regiones del territorio central de México.

7 El sistema de cargos representa una construcción teórica funcional que se ha elaborado para el estudio de los pueblos de la región mesoamericana. Un estudio detallado y sintético sobre dicha institución se encuentra en Korsbaek (1996).

Antonio, fundamentándose en los daños a la salud, que desde su punto de vista traían las manifestaciones de las prácticas religiosas de los indios, pedía a las autoridades locales:

[...] como consecuencia de solicitar los vecinos de Ayotusco licencia para ir a solemnizar con danzas, todos los años, tanto al santuario de los Remedios como a Chalma, y por los gravámenes, esfuerzos y sacrificios que hacen contra su propio bienestar, y por la religiosidad que aun cometen a sus creencias de idiotismo los paso ante y para que se digne tener la bondad de prohibírselos con todas las fuerzas que le sea posible, a fin de que se destierre en ellos estas costumbres que tantos males les acarrearán a sus infelices familias, sirviéndole por otra parte tener la bondad a los que estén en su visita a manifestarle, y yo me he interesado para que obtengan la licencia ya expresada, pero prohibiendo la continuación (AHMH, Vol. 1 exp. 2, 1867, Eclesiástico).

Las prioridades de los pueblos otomíes de aquellos tiempos eran religiosas y los estilos de vida eminentemente rurales. No obstante, los procesos de modernización ya se estaban gestando. Por ejemplo, ante la construcción de la escuela se obligaba a los vecinos a dar cooperación, a lo que “los vecinos estaban muy renuentes a pagarlas y no dieron ni un solo centavo” (AHMH, Vol. 1, exp. 4, 1875, Milicia).

Por otro lado, la religión contenía elementos simbólicos prehispánicos evidentes en testimonios como en el siguiente, registrado en 1878. Algunos vecinos de Santa Cruz Ayotusco dejan testimonio de heredar a los Santos de la Iglesia:

Así corresponden los testamentos de Pascual Juan, casado con María Concepción, quien deja un maguey a la Virgen de Guadalupe, otro a la Virgen de los Remedios, otro a San Francisco y otro a Santa Cruz, los cuales son otorgados por su familia para sufragar los gastos de sus festividades, de tal manera que el pulque que se extraiga de dichos magueyes debe dirigirse a la festividad de dichos santos (Romero, 2001: 17).

Los ataques contra las formas de culto indígena manifestaron un momento violento cuando en 1871 el Ayuntamiento de Huixquilucan se dirigió al distrito de Lerma:

Acompañó a usted un suceso presentado por los C.C. Antonio Martínez Montes de Oca y Casimiro Granada para que se sirva informar sobre lo que se refiere: los indígenas Antonio Montes de Oca y Casimiro Granada, pretenden edificar unas ermitas, el primero en San Francisco el Viejo y el segundo en Zacamulpa, cuya disposición estaba contra el conocimiento de esta corporación y cuya empresa se ha venido a descubrir por el acopio de material que se advirtió en dichos parajes solicitados. Montes de Oca y Granada para que declaren el objeto de dichas obras, el primero se ha negado a comparecer y el segundo manifestó ser una ermita para colocar una cruz, pero no es esto lo positivo bien desde tiempo inmemorial para Cristo, pues es en esta población un lugar incógnito al cual concurren los indígenas a tributar adoración a varias figuras y en que por convencimiento en otro medio alguno hayan abandonado estas ideas supersticiosas, y a lo que se agrega por atender a los gastos que cargan (AHMH, Vol. 2, exp. 3, 1871, Eclesiástico).

Otras narrativas son las del Consejo de Salubridad que quería erradicar entre los indios la costumbre de aplicarse sangrías como ofrenda, cuestión que recuerda las mismas prácticas que fray Bernardino de Sahagún (1999: 80) describe para el siglo xvi entre los mexicas, en ocasión de la fiesta *Uey Tozoztli*.

Se puede observar que la predominancia de la religión definía el tipo de sociedad y de conflictos entre los grupos sociales. No obstante, para comienzos del siglo xx, la entrada de instituciones modernas como la escuela, la hacienda tributaria y la policía profesionalizada, iba a configurar paulatinamente el surgimiento de una nueva sociedad en la que los principios civiles comenzarían a ser dominantes y se articularían con los principios primarios.

La aparición de las nuevas instituciones sociales viene acompañada del crecimiento y aglomeración urbana de la región. La relativa homogeneidad que presentaban las comunidades rurales se sustituye por la diferenciación social. Ahora, con la densidad de población, las relaciones sociales incrementan el anonimato (Simmel, 1988) y el desconocimiento de los vecinos, además, la heterogeneidad creciente hace incompatibles los intereses y los valores colectivos (Wirth, 1988).

La urbanización, en este sentido, representa un “proceso de transformación estructural y de transformación de las posibilidades de las prácticas” (Remy y Voyé, 1976: 82) sociales. Todo crecimiento estructural hacia la urbanización del territorio influye en las prácticas y las representaciones culturales. Este cambio estructural del territorio se observa en la construcción de los caminos, la entrada de la energía eléctrica, la instauración del sistema educativo nacional, la incorporación de la policía profesional, etcétera.

Otro factor de modernización será la llegada de los nuevos vecinos que vienen de la ciudad a habitar los antiguos terrenos rurales de los otomíes. En la década de los cincuenta del siglo xx llegan los primeros colonos provenientes de la ciudad de México. El destino serán los terrenos del paraje Jesús del Monte, perteneciente a la comunidad de Santiago Yancuitlalpan. Se asienta así la colonia San Fernando, la primera colonia popular en el lugar. La presencia de esta colonia popular representa la primera escalada de la ciudad en el municipio; significa también un cambio de visión para los habitantes otomíes del lugar y para el gobierno local. Se construyen así los primeros indicadores de la alteridad y la pluralidad moderna.

Ante este crecimiento se vuelve más nítida la necesidad de un código normativo entendible para todos los grupos sociales que habitan en el lugar. Se vislumbran las leyes civiles como las normas colectivas que se erigen por encima de la diversidad, como la solución gubernamental. La aglomeración urbana continúa: hacia el norte de los terrenos de Santiago Yancuitlalpan, en 1961, se funda la colonia popular Federal Burocrática; en 1963, las colonias Ampliación San Fernando, La Colmena, Esfuerzo Obrero, Industria Militar y La Retama. Al mismo tiempo, se empieza la construcción del enclave residencial La Herradura (Baca, 1998), su ubicación la coloca frente a otras colonias populares como Lomas del Carmen y Palo Solo. La diversidad de

asentamientos humanos expresa ahora también la desigualdad: el crecimiento de la periferia de alto poder adquisitivo también llega al lugar. Siempre orientada por el centro del municipio, en la década de los setenta surgen Lomas de la Herradura, Balcones de la Herradura, Vistas de la Herradura, Parques de la Herradura, Lomas del Olivo y Lomas del Sol. En los ochenta se agregan los fraccionamientos residenciales de Lomas de las Palmas, Lomas de Anáhuac, Paseos de las Palmas y Bosques de las Lomas, además, comienza la construcción de otros enclaves populares como Montón Cuarteles, Constituyentes de 1917, Pirules, Tierra y Libertad y la Unidad. La presencia de los enclaves de alto poder adquisitivo acentúa la diferenciación en un sentido de clase.

La incorporación de Huixquilucan al área metropolitana del Valle de México

Si delimitamos la emergencia de la metrópoli precisamente en aquel momento en que su crecimiento implica la incorporación de otro municipio más allá del que se funda (Garza, 2000), se puede afirmar que el inicio de la metrópoli del Valle de México comienza en la década de los cincuenta con la incorporación del municipio de Tlalnepantla, ya perteneciente al Estado de México.

Huixquilucan se incorporará en la década de los setenta (véase tabla 1). El crecimiento de la metrópoli significa la incorporación de zonas rurales a la dinámica metropolitana, esto potencia a su vez el aumento de la diversidad cultural. Desde el habitar y el poblar la ciudad se proyectan las distintas maneras de nombrar y apropiarse del territorio; las formas culturales poseen formas territoriales, de ahí que el habitar sea un insumo para la cultura.

Un paulatino y constante crecimiento demográfico se observa en la densidad de población de Huixquilucan, pues mientras en 1960 había 141,61 habitantes por kilómetro cuadrado, en el año 2000 se incrementa a 1.688,20, es decir, 11,8 veces más, tal y como puede verse en la tabla 2.

Tabla 1. Población total por municipios mexiquenses metropolitanos del Valle de México

Municipio	1950	1960	1970	1980	1990	2000
Tlalnepantla	29.005	105.447	366.935	713.614	716.863	720.755
Chimalhuacan		76.740	19.946	56.766	247.163	490.245
Ecatepec		40.815	216.408	721.979	1.242.498	1.620.363
Naucalpan		85.828	382.184	669.159	802.282	857.511
Atizapán de Z.			44.322	186.394	321.496	467.262
Cuautitlán			41.156	36.056	49.835	75.831
Paz, La			32.258	91.431	137.478	213.045

Municipio	1950	1960	1970	1980	1990	2000
Tultitlán			52.317	125.643	251.393	432.411
Coacalco			13.197	90.078	155.124	252.270
Huixquilucan			33.527	71.710	134.565	193.156
Nezahualcoyotl			580.436	1.230.604	1.281.237	1.224.924
Atenco				14.976	21.643	34.393
Cuautilán Izcalli				157.717	333.285	452.976
Chicoloapan				25.138	58.452	77.508
Chiautla				9.672	15.059	19.550
Chalco				71.817	108.829	222.201
Chiconcuac				10.296	14.463	17.977
Ixtapaluca				71.350	140.104	293.160
Nicolás Romero				103.291	187.817	269.393
Tecámac				77.432	125.682	172.410
Texcoco				96.616	143.175	203.681
Acolman					44.142	61.181
Melchor Ocampo					26.667	37.724
Teoloyucan					42.803	66.483
Tepotzotlán					40.440	62.247
Tezoyuca					12.664	18.744
Tultepec					48.269	93.364
Valle de Chalco S.					219.773	323.115
Isidro Fabela						8.161
Jaltenco						31.608
Jilotzingo						15.075
Nextlalpan						19.755
Teotihuacan						44.356
Cocotitlan						10.220
Coyotepec						35.289
Huehuetoca						38.393
Papalotla						3.469
S. M. de las Pirámides						19.689
Temamatla						8.840
Zumpango						99.781
Total	29.005	308.830	1.782.686	4.631.739	6.923.560	9.309.116

Tabla 2. Crecimiento de la población total de Huixquilucan y su densidad poblacional

Año	1930	1940	1950	1960	1970	1980	1990	1995	2000
Población	10.690	12.034	13.491	16.229	33.527	78.149	131.926	168.221	193.468
Densidad km ²	93,28	103,01	117,72	141,61	292,56	681,93	1151,19	1467,90	1688,20

Fuente: elaboración propia con base en censos de población y vivienda de 1930 a 2000.

La inmigración que ha captado Huixquilucan se ilustra en la tabla 3. Se puede ver que para 1940 los nativos⁸ representaban el 98,29% de la población total, y que para 2000 disminuye su proporción al 52%. Este cambio de proporción es consecuencia de la aglomeración urbana. Las relaciones sociales se verán transformadas y los vínculos que antes determinaban en buena medida los compromisos vecinales, darán entrada a otros principios orientadores de la vida y a apegos sociales que se fundan en los contratos civiles y el acatamiento a códigos normativos formales.

Tabla 3. Proporción de habitantes nativos y no nativos del municipio de Huixquilucan

Año	1940	%	1950	%	1960	%	1970	%	1980	%	1990	%	2000	%
Nativos	11.828	98	13.114	97	15.167	93	25.206	75	36.601	47	72.311	55	100.612	52
No nativos	206	2	377	3	1.062	7	8.321	25	41.548	53	59.615	45	92.856	48
Total	12.034	100	13.491	100	16.229	100	33.527	100	78.149	100	131.926	100	193.468	100

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

La diversidad cultural se puede manifestar en los tipos de poblamiento urbano (véase tabla 4). Se puede decir, con base en esta tabla, que el crecimiento proporcional de los nativos del lugar se ha mantenido estable, contrario al crecimiento de los otros dos grupos de inmigrantes, que ha aumentado. El crecimiento del poblamiento popular se ha estabilizado, mientras que el residencial va en aumento. Esta tendencia continúa en la actualidad pues se están construyendo más fraccionamientos residenciales, lo que contrasta con el escaso crecimiento de los otros dos tipos de poblamiento.

En lo que a los pueblos otomíes se refiere, estos se ubican en la parte más montañosa de la municipalidad. En la cabecera se encuentran los cuatro barrios centrales: San Melchor, en el que habitan los mestizos y los blancos; San Martín Caballero,

8 La relación entre nativos y no nativos fue sacada según la localidad. Se considera a los pueblos como lugares de asentamiento de los nativos, mientras que las colonias y los fraccionamientos residenciales como no nativos. El criterio permite una aproximación en la medida que se puede decir que los pueblos también han captado a habitantes que no necesariamente son nativos de ellos, no obstante, dichas cifras permiten un acercamiento que en nada afecta las hipótesis del trabajo.

Tabla 4. Proporción de habitantes no nativos por grupo según tipo de poblamiento en el municipio de Huixquilucan

Año	1950	%	1960	%	1970*	1980	%	1990	%	2000	%
Residencial	0	0	0	0		15.805	20	36.687	28	54.332	24
Colonias populares	0	0	613	4		25.743	33	36.790	28	81.942	37
Pueblos tradicionales	13.491	100	15.616	96		36.601	47	58.449	44	87.768	39
Total	13.491	100	16.229	100		78.149	100	131.926	100	224.042	100

* No existe información.

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

San Juan Bautista y Santiago, todos ellos de origen otomí. En un segundo anillo se encuentran las comunidades de Zacamulpa, San Juan Yauatepec y San Jacinto, pueblos que en la tradición oral local encuentran un mismo origen vinculado al barrio central otomí de San Juan Bautista; en este anillo también se encuentran El Laurel, Agua Bendita, Agua Blanca, El Palacio, El Cerrito y Allende, estos últimos tres se desprenden de San Martín Caballero, también otomí. Un tercer anillo está conformado por San Francisco Ayotusco, Dos Ríos y Santa Cruz Ayotusco. Se dice que los dos primeros pertenecieron a este último pueblo, de origen y tradición otomí. En la parte más cercana a la ciudad de México, también pueblos otomíes, se encuentran las comunidades de La Magdalena Chichicaspa, San Cristóbal Texcalucan, San José Huiloteapan, San Bartolomé y Santiago Yancuitalpan.

Por historia oral se sabe que en la década de los sesenta del siglo xx, las familias de estas comunidades se dedicaban a la producción del carbón, mismo que luego iban a vender a la zona norponiente de la ciudad de México. Con el paso del tiempo el crecimiento urbano de la ciudad de México llevaría a estas comunidades a una dinámica distinta. En la actualidad, solo 9 km las separan de los fraccionamientos residenciales o de las colonias populares, pero su inserción en la lógica del tejido urbano es un hecho, pues se desplazan todos los días por cuestiones laborales. Los habitantes de las comunidades se han incorporado a las actividades económicas y educativas de la ciudad, y la lengua otomí ha desaparecido casi por completo. Paralelamente, observando más en detalle, se perciben manifestaciones vinculadas con el culto a los cerros o al oratorio, así como las danzas de arrieros y aztecas, que recuerdan el origen indígena de estas comunidades.

Las comunidades otomíes de Huixquilucan se están urbanizando e incorporando al tejido urbano de la ciudad,⁹ pero ¿cómo se generan las respuestas culturales y

9 Muchos otros territorios del Valle de México experimentan el mismo proceso, por ejemplo en la delegación Cuajimalpa se encuentra la comunidad de San Pablo Chimalpa (Romero, 1996), en la delegación Álvaro Obregón están Santa Rosa Xochiac y San Bartolo, en La Magdalena Contreras

políticas de estos pueblos ante el crecimiento metropolitano? Antes de intentar dar respuesta a esta pregunta es importante apuntar una peculiaridad de los pueblos otomíes del municipio: las tierras son comunales y ejidales. Las tierras comunales están compuestas por agregados de comunidades, en los que se identifican tres núcleos:

1. Los pueblos centrales del municipio y las comunidades de San Juan Yautepec, Zacamulpa y San Jacinto, El Palacio, El Cerrito y Allende.
2. Los pueblos de San Francisco Ayustusco, Agua Bendita, El Laurel, Dos Ríos y Agua Blanca.
3. Los pueblos de Santa Cruz Ayotusco.

Las tierras ejidales están adscritas a las otras comunidades del lugar (Huiloteapan, Texcalucan, Chichicarpa y San Bartolomé), teniendo cada una de ellas alguna porción de las mismas.

Menciono esto dada la importancia que la tenencia comunal tiene para la dinámica poblacional de los pueblos, pues determinaba la forma de asentamiento de las familias otomíes. Hasta la década de los setenta del siglo xx, la composición de las familias se daba a través de un sistema patrilineal en el que la novia iba a vivir a la casa del padre del novio. Pasado un tiempo, cuando la Asamblea Comunal le asignaba un pedazo de tierra al novio, la nueva pareja se independizaba de sus padres/suegros, trasladando su hogar a otro terreno¹⁰ que, reitero, era otorgado por la Asamblea de Tierras Comunales. La tenencia comunal de la tierra es una variable clave para entender la dinámica del asentamiento territorial de las familias en este tipo de pueblos, dado que existe una vinculación de las familias con la comunidad por el hecho de compartir la tierra.

El espacio social se ha transformado de manera acelerada en Huixquilucan, las vías de comunicación son muchas, la distancia con la ciudad se ha acortado y, algo que resalta es el tráfico vehicular que se hace a las horas en que los niños entran y salen de la escuela. Las mujeres tienen ahora mayor movilidad espacial, de tal manera que se han insertado en el mercado laboral como trabajadoras domésticas en las casas de los cercanos fraccionamientos residenciales donde viven las personas

se encuentran San Bernabé y San Nicolás Totolapan (Robinson, 1999; Fuentes, 1999), y en Tlalpan, la de San Andrés Totolapan (Portal, 1997), Santa Catarina del Monte y Tequexquahuac en Texcoco (Prado, 2005), además de las comunidades de las delegaciones de Xochimilco y de Milpa Alta.

- 10 La tenencia comunal de la tierra es una variable que determina en buena medida el crecimiento urbano del municipio, pues la que decide el lugar donde la nueva pareja construirá su residencia es precisamente la Asamblea Comunal. Esto no permite que se formen microbarrios patriarcales como se muestra en otras regiones del centro de México (González Ortiz, 2005). En todo caso, lo que se puede observar en este caso son asignaciones temporales de carácter uxorilocal (patrilocal) hasta que la nueva pareja obtiene el visto bueno de la Asamblea Comunal para la construcción de una nueva casa.

de alto poder adquisitivo. Los hijos se quedan con los abuelos paternos mientras las mujeres y los hombres adultos trabajan en la ciudad de México. Dada la saturación del espacio es poco frecuente ver a niños cuidando ovejas y aves, como se les veía antes. Los niños asisten a la escuela, los abuelos los recogen y los llevan a su casa a esperar el regreso nocturno de los padres.

Algunas familias siguen cultivando sus reducidas parcelas, pero ahora lo realizan solo los fines de semana, de tal manera que el trabajo asalariado y la agricultura se complementan. La producción de carbón —antes una actividad central en la región— ha desaparecido por completo.

No obstante, el sistema de asignación de tierras a las nuevas familias continúa haciéndose a través de la Asamblea Comunal, sin embargo, dada la expansión de las unidades familiares, la tierra se ha reducido considerablemente. Este factor le quita presencia a la Asamblea Comunal, la cual, por otro lado, opera con grandes tensiones, pues los comuneros se han dividido entre los que quieren privatizar la tierra y repartírsela, y los que quieren mantener el mismo sistema comunal de tenencia. De ganar el segmento conservador¹¹ el sistema de asignación de suelo mantendrá su vida hasta que el recurso de la tierra se agote por completo. Si por el contrario, dominan los privatizadores se estará en presencia de un nuevo tipo de asignación de la tierra en el que los hijos heredan directamente del padre sin el control de la Asamblea Comunal y cuyas consecuencias se medirán en función de una más acelerada urbanización.

La organización social de los otomíes

Cada una de las localidades que se mencionaron, conforman a su vez una Delegación Municipal y tienen un Comité de Participación Ciudadana. Los miembros que ocupan estas posiciones se eligen cada tres años. Los comités de Participación Ciudadana asisten y apoyan a las comunidades, al tiempo que vinculan a la sociedad local con el Ayuntamiento para fines de obras públicas. Los comités están organizados por un presidente y tres suplentes. Las delegaciones municipales se componen de un delegado principal, diez delegados suplentes y diez topiles —los topiles representan un cargo antiguo que subsiste desde los tiempos muy antiguos—. El Delegado Municipal tiene una estrecha coordinación con los comités de Participación Ciudadana, no obstante, su acción fundamental se centra en coordinar la realización de las fiestas religiosas a los santos patrones. La composición de las delegaciones municipales, sintéticamente, se ilustra en la figura 1:

11 El segmento conservador se conforma por los que desean quedarse con las tierras comunales sin cambio alguno.

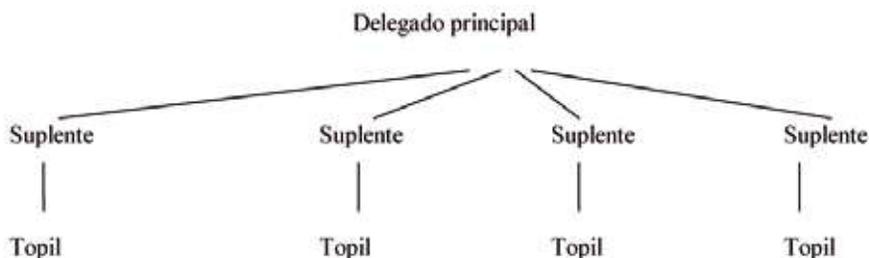


Figura 1. Delegaciones municipales de los otomíes¹²

Los comités de Participación Ciudadana también se integran por un delegado principal y 10 suplentes, pero sin la presencia del topil.¹³ En todas las localidades la vinculación entre las delegaciones municipales y los comités de Participación Ciudadana es muy intensa y no existe una separación nítida entre las funciones civiles y las religiosas. Los llamados comités de Participación Ciudadana, aunque aparentemente se encuentran más vinculados con el gobierno municipal moderno, se encuentran también subordinados a las decisiones del Delegado Municipal, cuyo objeto principal es llevar a cabo la fiesta ceremonial al santo de su localidad, así como asistir a las fiestas religiosas que las otras localidades realizan. Por eso se puede afirmar que el Comité de Participación Ciudadana no representa un cargo ciudadanizado y moderno, pues su subordinación a las prioridades religiosas es un asunto cotidiano. Por ejemplo, cuando se debe decidir sobre los caminos de la municipalidad, se piensa que es indispensable arreglar solamente aquellos por los que transitan los peregrinos o los santos en las visitas recíprocas; cuando se tratan los asuntos sobre el alumbrado público se considera que deben estar iluminados los lugares cercanos a las iglesias o capillas de culto. Esta situación se manifiesta siempre en una tensión con las administraciones municipales que pretenden tener las mejores soluciones de infraestructura urbana con criterios modernos tales como la prioridad a los caminos y alumbrado para el transporte de bienes o por cuestiones de trabajo. De esta manera, la llegada de la ciudad a esta región rural ha generado una tensión cotidiana. Este hecho fue expresado en la ocasión en que el municipio pavimentó una calle del pueblo El Palacio. Los vecinos del lugar pararon la obra porque —decían— no habían considerado su opinión ni la posibilidad de que ellos mismos participaran en la hechura de la pavimentación mediante el trabajo comunitario.

Regresando a la organización social, en algunas comunidades y parajes, una instancia que se creó en la década de los setenta fue los comités Pro Fiestas Patronales.

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

13 El topil solo tiene funciones religiosas.

Sobre la aparición de estos comités un anciano de 80 años comenta: “porque ya se estaba perdiendo esto, y los jóvenes, no sé por qué lo retomaron pero hicieron bien porque esto es algo que no se debe perder, luego viene la enfermedad o la sequía y nadie sabe qué hacer”.

Los comités Pro Fiestas Patronales no existen en la totalidad de las comunidades pero el entusiasmo de su participación es una muestra de la intensificación de la tradición ceremonial como una respuesta cultural y política ante la llegada de la ciudad. Esto se explica por la necesidad que los vecinos otomíes tienen de reforzar su presencia en un territorio en donde la lucha por los recursos urbanos es cada vez más competida. La intensificación de la fiesta patronal toma tintes y texturas políticas cuando se trata de hacer énfasis en la diferencia cultural frente a los vecinos recién llegados a la municipalidad.

Las prioridades de los pueblos otomíes son singulares y específicas al proyectar como una necesidad el mantenimiento de la fiesta patronal. De esta manera se cuestionan las formas seculares de ciudadanía y se proyecta la idea de una ciudadanía multicultural (Cortina, 2003) que se construye más en la cotidianidad de la vida que en los esquemas formales (García Canclini, 2004) que los gobiernos intentan incubar en la sociedad. Pareciera que la organización social de tradición otomí de Huixquilucan se desliza en tres dimensiones; una civil, otra religiosa y una más que podemos llamar tradicional.¹⁴ La estructura social de estos otomíes quedaría representada, esquemáticamente, como se ilustra en la figura 2.

En el esquema se observa la centralidad que la autoridad del Delegado Municipal tiene al acaparar funciones religiosas y civiles a la vez. Resalta también la presencia del topil como cargo antiguo de la organización, que incorpora a los infantes de las comunidades indígenas otomíes. La dimensión del compadrazgo es importante mencionarla en la medida que genera lazos de parentesco entre miembros de la comunidad, a la vez que asigna el deber en la organización social a las nuevas generaciones (véase figura 3). La función civil se encuentra en la relación de los Delegados Municipales y el Comité de Participación Ciudadana con sus respectivos suplentes.

La organización social y el tiempo cíclico

De acuerdo con Daniel Hiernaux, los grupos tradicionales pueden adscribirse a un modelo paradigmático “espacio/temporal” que se puede definir como circular, pues la permanencia y la repetición se construyen con las prácticas sociales y culturales que se realizan de manera reiterada y repetitiva en los mismos lugares y en los mismos tiempos de cada año o ciclo temporal. Así, en las sociedades tradicionales, circularidad del tiempo se corresponde también con una visión circular del espacio (Hiernaux, 1999).

14 El esquema se fundamenta en la propuesta de Jacques Galinier (1990).

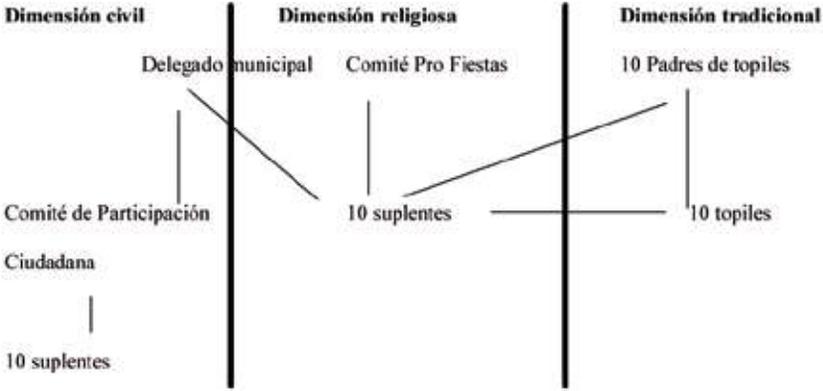


Figura 2. Estructura social otomí

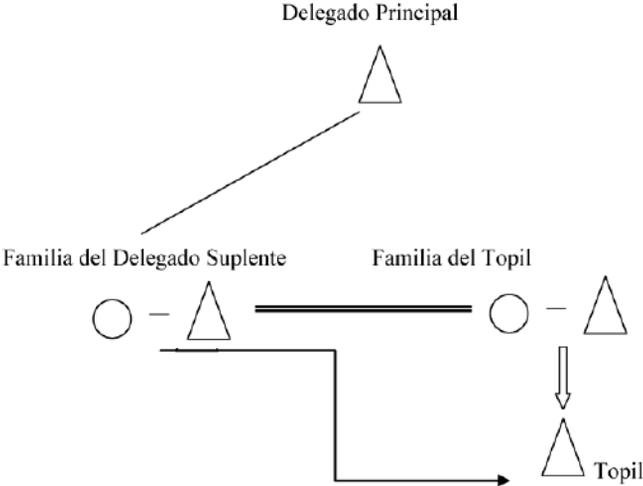


Figura 3.¹⁵ Relaciones intergeneracionales en la delegación municipal

En esta perspectiva, tanto la práctica agrícola como las prácticas rituales marcan culturalmente la circularidad del tiempo: año tras año, las fiestas tradicionales proyectan el tiempo pasado en un perpetuo tiempo presente. La práctica de la agri-

15 La figura es una síntesis, pues como se ha dicho existen 10 suplentes. Con ella se quiere resaltar la relación de compadrazgo y padrinazgo entre los que detentan el cargo de Delegado Suplente con los del cargo de Topil. La línea doble representa el compadrazgo entre el suplente y el padre del topil, la flecha es la relación de descendencia y la flecha quebrada es la relación de padrinazgo entre el suplente y el topil. Los círculos representan a mujeres y los triángulos a hombres; en el caso de las familias, la línea delgada representa el matrimonio y la unión familiar.

cultura apuntala este sentido circular del tiempo al definir las actividades agrícolas (escarda, limpia del terreno, siembra, riego y cosecha) según el temporal del año agrícola. Tanto la vida ritual como el trabajo agrícola orientan las prácticas sociales de las comunidades agrupadas en ciclos temporales repetitivos.

Cada comunidad tiene su santo patrón y su fiesta ritual en fechas precisas del año. Ahora bien, ante la invasión urbana las comunidades han establecido un sistema de correspondencias y reciprocidades de visitas ceremoniales que le dan al municipio un carácter festivo prácticamente durante todo el año. La expansión de la fiesta ritual y las prácticas ceremoniales a todas las comunidades del municipio la interpreto como una respuesta política, *vestida o disfrazada* de folclor religioso, para negociar los bienes urbanos y el derecho a la ciudad. Se simula así el sentido festivo de la fiesta y se enviste de un sentido político.

Las fiestas patronales se vinculan al ciclo agrícola repetitivo que incorpora los temporales de secas y de lluvias. En el mismo sentido de circularidad temporal se observa la estructura de la organización social en la forma intergeneracional: en cada acción ritual festiva se percibe la participación de los niños que desempeñan el cargo de topiles, planteando una responsabilidad al niño varón de la comunidad. A pesar de que el cargo de topil se define como el más bajo en la escala de los distintos cargos de autoridad de las comunidades, haber tenido la experiencia de dicho cargo es fundamental para poder acceder, conforme avanza la edad, a los otros cargos de autoridad como son el de Delegado Municipal o Delegado Suplente. En la organización social basada en cargos tradicionales para las fiestas de los santos, se pone de relieve la proyección del tiempo pasado sobre el tiempo futuro y se precisa la identificación de los niños con los adultos. Se proyecta el horizonte cultural y político de las nuevas generaciones.

Una fiesta que resalta de manera específica a los infantes es la de San Isidro Labrador, en la comunidad de Allende, que se realiza para iniciar el temporal de lluvias, el agua buena para la milpa. Los niños topiles del barrio de San Martín visitan la imagen de San Isidro y van cargando una pequeña imagen de San Martín Obispo. Además, en las fiestas patronales de los pueblos, antes de la quema de los *toritos*,¹⁶ los niños se colocan en las espaldas unos *toritos* más pequeños y bailan con ellos al ritmo del tradicional violín. Sobre todo en la fiesta de San Martín Caballero y San Juan Bautista, bailan, al mismo tiempo, los topiles y sus respectivos padrinos los delegados suplentes.

No obstante, me parece que la causa por la que se acentúa la organización social y la intensificación de las prácticas ceremoniales en la municipalidad es precisamente la llegada de los nuevos vecinos, es decir, de la ciudad y sus formas ciudadanas urbanizadas que le asignan distintos sentidos a la fiesta. Las correspondencias de visitas recíprocas de Santos entre las distintas comunidades otomíes proyectan un

16 Formas artesanales construidas de cohetes y luces.

mensaje político a las autoridades del gobierno local. A su vez, la continuidad de la práctica agrícola en las pulverizadas parcelas también indica una postura política y hace emerger un nuevo actor social: el agricultor urbano. Se proyecta así una malla de poder político que se sustenta en las correspondencias de santos a lo ancho del municipio y se redefine una posición social que se delinea por seguir cultivando la tierra en condiciones metropolitanas.

El derecho a la ciudad planteado desde las comunidades de tradición otomí

Quiero comenzar este apartado describiendo un suceso, a partir del cual interpretaré el sentido ciudadano de los pueblos otomíes en el contexto de la nueva situación en la que se encuentran. Es el día 23 de enero del año 2002. Los comuneros han convocado a los tres núcleos de tenencia de la tierra comunal a Asamblea General. Dicha asamblea se llevará a cabo en el gimnasio del centro deportivo del municipio. Las calles se ven repletas de campesinos de todas las edades que se dirigen a la reunión. El orden del día refiere a la convocatoria del Municipio para el pago de impuestos a la totalidad de los habitantes del municipio. La tasa fiscal es nueva para ellos pues, más allá de las cooperaciones para la fiesta patronal, nunca se ha aportado dinero. Unos comienzan diciendo que no debe representar una obligación pagar impuestos, pues ellos siempre han vivido en estas tierras, por el contrario, argumentan que desde que la ciudad llegó al lugar los mantos acuíferos se han agotado. En este argumento se destaca más el costo de la urbanización que los beneficios de la misma. Otros arguyen que no pagar impuestos será imposible, por lo que el pago de los mismos se convertirá en una obligación, de ahí que este es un momento crucial para exigir a la administración municipal la buena dotación de servicios públicos, es decir, el derecho a una ciudad con servicios públicos dignos.¹⁷

Se generan así posturas ciudadanas desde el pueblo. En ellas se busca ganar posiciones en un mundo que estructuralmente ha mutado a urbano. Combinando estas exigencias con la malla de poder religioso que proporcionan las correspondencias de fiestas patronales se generan nuevas prácticas y sentidos del habitar cotidiano que responden al crecimiento estructural de la metrópoli.

Las correspondencias de fiestas han creado en el lugar una extensión de la ritualidad que tiene marcas de protesta y de creación de una malla de poder tradicional que se extiende a todos los pueblos del municipio. Estas correspondencias se hacen

17 No quiero reducir el derecho a la ciudad al derecho a la provisión de los servicios públicos, solamente quiero manifestar el sentido que los comuneros le dieron a esta demanda. Por derecho a la ciudad ubico más ampliamente el sentido desde las perspectivas de Lefebvre (1972) hasta las de Chombart de Lauwe (1976), para quienes el derecho a la ciudad es el derecho a gozar del tiempo de ocio y del espacio público.

a partir del compromiso que toman los delegados de los pueblos para realizar visitas de santos a las comunidades el día de su fiesta; se forman así visitas recíprocas entre las autoridades de las distintas comunidades de la zona y sus respectivos pobladores. De esta manera, se establece un compromiso a perpetuidad con fundamento religioso que relaciona a las comunidades territoriales. Las correspondencias de santos o visitas recíprocas son así mismo marcas de solidaridad entre los pueblos en el ámbito regional. Esta malla de poder sirve para negociar el proceso urbano y defender el derecho a la ciudad. Cuando una comunidad tiene problemas en la prestación de servicios públicos, se recurre a la solidaridad y apoyo de las demás comunidades.

Esta solidaridad de los pueblos con fundamento religioso y las correspondencias y visitas recíprocas de santos, renueva y fortalece en cada acto ritual las relaciones sociales entre los habitantes de los pueblos rurales. Este empoderamiento proyecta las prácticas rituales como significados políticos para negociar el espacio urbano. Al término de cada una de las fiestas patronales, los asistentes a las fiestas empiezan gritando porras al santo anfitrión y terminan gritando y festejando a todos los pueblos de Huixquilucan.

El proceso de urbanización en el lugar trae cambios en las representaciones de lo político. Daré otro ejemplo que ilustra esta aseveración. El nuevo edil, elegido en proceso electoral, es originario de una de las colonias populares urbanas que se han construido en el municipio. Influidor por las tendencias y los “aires” de la democracia, siempre sostuvo que los habitantes del municipio debían olvidar las fiestas patronales llamándolas “vicios y costumbres” y asegurando que este tipo de fiestas no contribuían a la formación de una ciudadanía moderna. Esta declaración peyorativa no hizo sino acrecentar el orgullo de los habitantes de las comunidades otomíes, quienes desde ese momento intensificaron las fiestas patronales y se extendió el número de correspondencias de santos a prácticamente todas las comunidades. Es decir, las acciones y declaraciones del nuevo edil no hicieron sino crear la malla de poder solidario entre los asentamientos otomíes.

Otra acción del mismo edil fue la de convocar a elecciones a cada pueblo para las Delegaciones Municipales. Las bases de operación de la convocatoria indicaban que se trataba de un proceso de elección popular mediante el voto libre y secreto. Esto iba en contra de la fórmula tradicional de elección de la autoridad, ya que se hacía mediante la Asamblea Comunitaria, lo que desembocó en conflictos y dividió a algunas comunidades. El Ayuntamiento desconoció las planillas de delegados que se eligieron por Asamblea. El impacto de esta nueva medida se debía a que el Ayuntamiento no conocía que el Delegado Municipal tiene funciones religiosas, lo que motivaba la existencia de listas de espera para tomar el cargo principal en las comunidades de tradición otomí. La mayor parte de los pueblos otomíes, simularon la elección por votos, otros más intentaron llevar a cabo la propuesta del Ayuntamiento y tuvieron que permanecer sin Delegación Municipal cerca de tres meses hasta que decidieron respetar la lista de espera (por ejemplo en Zacamulpa). Este caso

muestra la realización de un margen de autonomía en el gobierno de tradición otomí y proyecta formas de ciudadanía desde la propia organización política/religiosa. Las prácticas tradicionales de la organización social otomí continúan llevándose a cabo en la mayor parte de los pueblos nativos del lugar, cuestión que la administración municipal en turno desconoce con el lema “vicios y costumbres”, no obstante los pueblos tradicionales continúan realizando —pero ahora simulando pues el contexto metropolitano lo requiere—, sus propias formas de gobierno y organización política. Este “hacer creer al otro”, como dice Maffesoli (1991), se convierte en una estrategia para subsistir en el nuevo ambiente metropolitano.

Por otro lado, las comunidades tienen una institución social llamada faena. La faena consiste en que cada familia tiene la obligación de realizar trabajo gratuito para el beneficio de la comunidad. En una ocasión, el edil del municipio mandó pavimentar una calle y poner una banqueta en el barrio El Palacio; la respuesta de la comunidad fue muy severa al reclamarle al edil que no habían sido tomados en cuenta para la construcción de la ciudad. En este sentido, las demandas de las comunidades realzan la importancia de las propias instituciones para construir, literalmente, la ciudad. Esto es muy importante porque lo que se está proyectando en este tipo de zonas es que los pueblos asumen que tienen derecho a la ciudad, pero además, a la construcción o adecuación cultural de la ciudad a las propias formas de organización social y representación cultural. En este sentido, la ciudad llega, es inevitable, pero los habitantes rurales demandan que esta debe subsumirse a las instituciones primarias de los miembros de las localidades otomíes que allí viven. La disputa por la ciudad se convierte también en la disputa por las representaciones.

Conclusiones

Este trabajo se pregunta sobre las formas de ciudadanía que se desprenden desde la cultura de los pueblos otomíes en este contexto de expansión metropolitana, haciendo énfasis en la organización social de los otomíes de esta municipalidad.

El proceso de crecimiento urbano metropolitano de ciudad de México ha incorporado lo heterogéneo en su dinámica expansiva. Esta heterogeneidad se proyecta en la diversidad de grupos y sus respectivas culturas y clases sociales, que le asignan sentido al espacio urbano, se muestra fundamentalmente en las formas de habitar y construir el territorio, para el caso de estudio, la región metropolitana de Huixquilucan.

El grupo social que se investigó en este trabajo es el de los pueblos rurales de tradición otomí y lo primero que resalta es la necesidad de crear una nueva categoría social, la del agricultor urbano; con esta nueva categoría se cuestionan los límites precisos entre la ruralidad y la urbanidad.

El crecimiento metropolitano fue considerado de manera estructural, mirando las consecuencias que este crecimiento y su influencia en el cambio de las prácticas sociales y las representaciones culturales, en donde los sentidos festivos religiosos

encuentran un significado político cuando se trata de negociar el espacio urbano ante los vecinos recién llegados debido al crecimiento metropolitano.

Las formas ciudadanas se construyen desde la cotidianidad de los pueblos en proceso de incorporación a la ciudad, generando una exigencia sobre la provisión de los servicios públicos urbanos. Lo peculiar es que dicha exigencia se sustenta en una forma de organización antigua como es la tenencia comunal de la tierra que une a los habitantes de las distintas comunidades del lugar y, por otro lado, por la emergencia de las correspondencias de santos como consecuencia y respuesta a la llegada de la ciudad.

De esta manera, las prácticas ceremoniales de los pueblos otomíes adquieren sentidos y significados políticos. Al extender las prácticas ceremoniales al conjunto de las comunidades, se forma una malla de poder político y solidaridad de los pueblos otomíes. Además, el hecho de seguir cultivando la tierra en el nuevo contexto urbano puede interpretarse como una acción de respuesta a la situación metropolitana.

La organización tradicional otomí mantiene los horizontes culturales y políticos de los grupos nativos del municipio en la medida que incorpora una dimensión tradicional en la organización social, como es la presencia del topil. Los factores primordiales se proyectan como el fundamento de la organización social y política de los otomíes de Huixquilucan en la medida que el compadrazgo y el padrinzago son considerados los lazos desde los que se promueve la solidaridad y la reciprocidad entre los habitantes de los pueblos tradicionales de este municipio. La ciudad adquiere con ellos una dimensión singular en la que se pretende una integración a las nuevas condiciones metropolitanas que no implican la pérdida de identidad sino que proponen, por el contrario, la adecuación de la metrópoli a los caracteres singulares de los otomíes de Huixquilucan.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1987). *Regiones de refugio*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- Archivo Histórico del Municipio de Huixquilucan, Volumen 1, expediente 4, Milicia.
- Archivo Histórico del Municipio de Huixquilucan, Volumen 1, expediente 8, Milicia.
- Archivo Histórico del Municipio de Huixquilucan, Volumen 1, expediente 2, Eclesiástico.
- Archivo Histórico del Municipio de Huixquilucan, Volumen 2, expediente 3, Eclesiástico.
- Baca Gutiérrez, Amada Esperanza (1998). *Huixquilucan, monografía municipal*. Gobierno del Estado de México, México.
- Baudrillard, Jean (2002). *Simulacra and Simulation*. University of Michigan Press, USA.
- Blakeli, Edward y Gail Snyder, Mary (1997). *Fortress America: Gated Communities in the United States*. Brookings Institution Press y Cambridge, MA, Lincoln Institute of Land Policy, Washington, D. C.
- Chombart de Lauwe, Paul-Henry (1976). *Hombres y ciudades*. Labor, Barcelona.
- Cortina, Adela (2003). *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Alianza, Madrid.
- Davis, Mike (1990). *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles*. Vintage Books, Londres y Nueva York.

- Foucault, Michel (1978). *El nacimiento de la clínica*. Siglo XXI, México.
- Fuentes García, Juan Carlos (1999). *Cargos cívicos religiosos e intercambio recíproco en San Nicolás Totolapan*, D. F. Tesis de licenciatura en antropología, UAM, Iztapalapa, México.
- Galinier, Jacques (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. UNAM, México.
- García Canclini, Néstor (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados, mapas de la interculturalidad*. Gedisa, México.
- Garza, Gustavo (2000). “Ámbitos de expansión territorial”. En: Garza, Gustavo (coord.). *La ciudad de México en el fin del segundo milenio*. Colegio de México y Gobierno del Distrito Federal, México, pp. 237-246.
- Goffman, Erving (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Doubleday, New York, USA.
- González Ortiz, Felipe (2005). *Estudio sociodemográfico de la población indígena del Estado de México*. El Colegio Mexiquense y CEDPIEM, México.
- González Ortiz, Felipe. (2009). *Multiculturalismo y metrópoli. Cultura y política en un fragmento urbano (Antropología Urbana)*, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México.
- Harvey, Herbert (1993). “Introducción”. En: *Estudio introductorio al Códice Techialoyan de Huixquilucan*, El Colegio Mexiquense, Zinacantepec, México.
- Hiernaux, Daniel (1999). “Del espacio tiempo circular al simultáneo: redefinición de modelos de apropiación social del territorio”. En *Los senderos del cambio; tecnología, sociedad y territorio*. Plaza y Valdés y CIC, México.
- Knapp, Michael (2008). *Fonología segmental y léxica del mazahua*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Korsbaek, Leif (1996). *Introducción al sistema de cargos*. Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México.
- Lefebvre, Henri (1972). *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Alianza, Madrid.
- Maffesoli, Michel. (1991). *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en la sociedad de masas*. Icaria, España.
- Mckenzie, Evan (1994). *Privatopia, Homeowner Associations and Residential Private Government*, Yale University Press, USA.
- Olalquiaga, Celeste (1992). *Megalopolis*. University of Minnesota Press, USA, Minneapolis.
- Pepin Lehalleur, Marielle (1996). “Entre ruralidad y urbanidad, la fuerza del lugar”. En: Grammont, Hubert y Tejera Gaona, Hector (coords.). *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio*. Volumen 2, México, pp. 69-84.
- Portal Ariosa, María Ana (1997). *Ciudadanos desde el pueblo, identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalapan*, D. F. UAM, Iztapalapa, México.
- Prado Tasch, Susana (2005). “Los nahuas de Texcoco y la metrópoli”. En: González Ortiz, Felipe (coord.). *Estudio sociodemográfico de los pueblos indígenas en el Estado de México*. CD multimedia, El Colegio Mexiquense, México.
- Remy, Jean y Voyé, Liliane (1976). *La ciudad y la urbanización*. Instituto de estudios de administración local, Madrid, España.
- Robinson, Scott. (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)”. En: Aguilar, Miguel Ángel; Cisneros, César y Nivón, Eduardo (coords.). *Territorio y cultura en la ciudad de México; Diversidad*, Plaza y Valdés y UAMN; Iztapalapa, México, pp. 59-70.

- Romero García, Juana (1996). *La manifestación de la racionalidad económica del sistema de cargos de San Pablo Chimalpa*. Tesis de licenciatura en antropología, ENAH, México.
- _____ (2001). *Hacia la construcción de la historia de Santa Cruz Ayotusco*. Mecnografiado.
- Sahagún, fray Bernardino de (1999). *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Porrúa Hermanos, colección "Sepan Cuantos", México.
- Simmel, Georg (1988). "Metrópoli y vida mental". En: Bassols, Mario; Donoso Salinas, Roberto y Massolo, Alejandra (comps.). *Antología de sociología urbana*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 122-143.
- Soja, Edward (2000). *Postmetropolis, critical studies of cities and regions*. Blackwell, Maden.
- Van Zantwijk, Rudolf A. (1969). "La estructura gubernamental del Estado de Tlacupan (1430-1520)". En: *Estudios de cultura nahuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. 8, México, pp. 123-155.
- Wirth, Louis (1988). "El urbanismo como modo de vida". En: Bassols, Mario; Donoso Salinas, Roberto y Massolo, Alejandra (comps.). *Antología de sociología urbana*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 162-182.