

T  
114

ACIA XOMARCO SERVICIOS DE INFORMACION  
ARCHIVO HISTORICO

123976

97c



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

PROGRAMA DE DOCTORADO  
EN CIENCIAS SOCIALES

IDENTIDAD CULTURAL Y CRECIMIENTO URBANO  
EN COATLINCHÁN, TEXCOCO, ESTADO DE MÉXICO.

T E S I S

PARA OPTAR AL GRADO DE  
DOCTOR EN CIENCIAS SOCIALES CON  
ESPECIALIDAD EN DESARROLLO RURAL

P R E S E N T A  
CRISTÓBAL SANTOS CERVANTES

DIRECTORA: DRA. BEATRIZ CANABAL CRISTIANI

MÉXICO D. F. A 12 DE JUNIO DE 2010  
SERVICIOS DE INFORMACION  
ARCHIVO HISTORICO

## AGRADECIMIENTOS

*A Meztlitzin, por lo que ella es y por lo que ha representado en mi vida.*

*A mi nieta Victoria Santos Díaz, a quien amo entrañablemente.*

*A mis hijos Víctor Manuel y Rafael Gilberto, como una muestra de amor y cariño entrañable, constantemente renovado en nuestros diversos caminos, unidos por el anhelo de superación individual, familiar y colectiva.*

*A Amanda e Isabel, por su respeto y acompañamiento, deseo que logren crecer y ser libres junto a sus compañeros de vida.*

*A los seres queridos que se me han adelantado en el inexorable camino de la vida y la muerte: Sofía Chávez Deheza con quien caminé una etapa importante de mi vida y con amor procreé a mis queridos hijos, con cuya compañía y apoyo inicié este trabajo. A mi madre Candelaria Cervantes, a mi padre Gilberto Santos Martínez y a mi abuelita Rosa Martínez Toribio, por el ejemplo que me dieron y porque sin ellos no sería lo que soy.*

*A todos y cada uno de mis hermanos y hermanas, por lo que no pudo ser y por lo que podemos construir en adelante.*

*A mis tíos Lázaro, Gloria, Demetrio y Florentina Santos Martínez y a mi tía Natividad Viveros, con amor por su ejemplo y apoyo.*

*A la población de Coatlinchán, en particular a la Maestra Guadalupe Villarreal y al Maestro Roberto, sin su apoyo no podría haber realizado este trabajo.*

*A la Escuela Nacional de Agricultura, ahora Universidad Autónoma Chapingo, que me abrió sus puertas para estudiar y realizarme profesionalmente.*

*Al CONACYT por el apoyo económico brindado durante mis estudios de maestría y doctorado.*

*A los docentes del Doctorado en Ciencias Sociales y del Posgrado en Desarrollo Rural de la UAM-X, en especial a Carlos Rodríguez, Roberto Diego, Yolanda Massieu, Luciano Concheiro, Gisela Espinosa, Gisela Landázuri, María Tarrío, Guillermo Almeyra, Armando Bartra, Sonia Comboni, Arturo León y Carlos Cortéz, por permitirme ser partícipe de un proyecto académico colectivo que busca contribuir con los actores sociales en la solución de los problemas del campo mexicano. A Gude y a Caty por su amable apoyo.*

*A mis compañeros de estudios de la Maestría y el Doctorado, porque las discusiones que mantuvimos enriquecieron nuestra formación.*

*A Beatriz Canabal, por su paciencia en el acompañamiento para la realización de este trabajo.*

*A Gabriela Contreras y Gisela Landázuri, por haber aceptado leer este documento y ser mis sinodales.*

*A César A. Ramírez y Miguel A. Sámano, por sus contribuciones y sugerencias para la conclusión de este trabajo.*

*A Edy Clavijo, a su familia extensa y a la comunidad de Santa Catarina del Monte, porque con ellos he aprendido la sensibilidad y la fortaleza de la cultura comunitaria.*

*A Mayra Nieves Guevara, por permitirme con su amor y mi amor, caminar junto a ella y renovar proyectos de vida, por su apoyo en la fase de campo y en la etapa final de este trabajo. Gracias a su comprensión, inteligencia y tenacidad pude concluir este trabajo.*

## ÍNDICE

<b>Introducción</b>	6
<i>La comunidad y región de estudio</i>	10
<i>Un primer acercamiento empírico</i>	11
<i>El problema de investigación</i>	13
<i>Metodología</i>	17
<b>I. Identidad cultural y crecimiento urbano</b>	23
1. La relación campo-ciudad: el debate sobre la nueva ruralidad	23
2. Identidad cultural: vida cotidiana y subjetividad	33
3. Identidad, territorio y actores	39
<b>II. Expresiones de la relación campo-ciudad en la región Atenco – Texcoco</b>	42
1. El crecimiento urbano en Atenco-Texcoco	49
2. La comunidad de San Miguel Coatlinchán	61
3. La identidad cultural en espacios de articulación campo-ciudad	70
<b>III. El núcleo duro de la identidad en Coatlinchán</b>	75
1. Referentes históricos	76
<i>Origen de una civilización basada en la agricultura</i>	79
2. Cosmovisión mesoamericana: el mito del Tlacuache	80
3. El Tláloc: monte sagrado	85
4. Tláloc y Chalchiuhtlicue: el dios de la lluvia y la diosa del agua	89
<i>La disputa por los símbolos</i>	92
5. Fiestas, rituales y ceremonias: entre la tradición y el cambio	95

<b>IV. Identidad cultural y crecimiento urbano en San Miguel Coatlinchán</b>	98
1. El sincretismo religioso	98
2. Recreación de identidades y estrategias de vida	102
<i>Monteros</i>	103
<i>Ejidatarios</i>	106
<i>Maquiladores</i>	110
<i>Ganaderos</i>	113
<i>Migrantes</i>	116
<i>Profesionistas y empleados</i>	118
<i>Los vecindados y los efectos del crecimiento urbano</i>	119
3. Crecimiento urbano y redefinición de identidades	122
<b>V. Identidad cultural y proyectos de vida</b>	130
1. Estrategias y proyectos de vida	130
<i>Monteros: el bosque como recurso y geosímbolo identitario</i>	131
<i>Ejidatarios: entre el pasado luminoso y la incertidumbre del futuro</i>	134
<i>Ganaderos: los nuevos actores</i>	137
<i>Migrantes: revalorando su cultura e identidad</i>	140
<i>Maquiladores: talleres e industria en la vida rural</i>	142
<i>Otras estrategias y proyectos de vida</i>	144
2. Desarticulación/articulación económica y el papel de la identidad cultural	146
<b>Reflexiones finales</b>	150
<b>Bibliografía</b>	158
<b>Anexos</b>	
<i>La voz de los actores de la comunidad de San Miguel Coatlinchán</i>	168

## INTRODUCCIÓN

En los últimos 30 años, la relación entre el campo y la ciudad se ha transformado profundamente, de tal forma que la visión predominante acerca de la separación tajante y contradictoria entre ambos espacios y modos de vida tendría que repensarse.

Esto desde luego, no significa que las contradicciones que genera dicha relación (el dominio de la ciudad sobre el campo en sus diversas expresiones) se hayan resuelto, y que incluso algunas de sus consecuencias más lacerantes no se hayan agudizado como “la polarización tecnológica y social, por ejemplo, que coloca a la ciudad como la portadora de las transformaciones de la globalización y al campo como la sede del atraso y la marginación” (Hiernaux, 2000:31).

En este sentido, cabría preguntarse si, como resultado de los procesos de globalización y de las políticas neoliberales, están surgiendo nuevas formas de articulación<sup>1</sup> y complementariedad entre los espacios ‘urbanos’ y los ‘rurales’, particularmente en las periferias de las grandes urbes o megalópolis.<sup>2</sup>

En efecto, la globalización-neoliberal ha venido a modificar la relación campo-ciudad, agricultura-industria o, desde una perspectiva más amplia, los vínculos entre la vida urbana y la cotidianidad rural. Así, desde que este binomio se establece, adquiere un carácter contradictorio en términos de considerar que es la ciudad la que marca las pautas de dicha relación.

---

<sup>1</sup> La práctica de la articulación consiste en la construcción/institución de puntos nodales que fijan parcialmente el sentido de lo social en un sistema organizado de diferencia, y el carácter parcial de esa fijación procede de la apertura de lo social, resultante a su vez del constante desbordamiento de todo discurso por la infinitud del campo de la discursividad (Laclau y Mouffe, 1985:130; citado en De Alba, 2007:58).

<sup>2</sup> La conformación de la megalópolis, entendida como redes de ciudades, integra o incorpora espacios rurales dispersos entre las ciudades que conforman la megalópolis (Sobrino, 2003:104,105).

Esta interacción de por sí conflictiva, también adquiere nuevas connotaciones ante la globalización-neoliberal que involucra tecnologías, estrategias de comunicación e informática, procesos productivos, recursos financieros y, desde luego, relaciones sociales más dinámicas, complejas e interrelacionadas, vinculadas al mercado internacional.

En síntesis, podemos decir que el vínculo campo-ciudad se ha tornado más estrecho, complejo, dinámico, contradictorio y conflictivo; pero también está surgiendo una relación de complementariedad entre el campo, la vida rural y la ciudad en todos sus ámbitos. Así, vemos elementos de la vida rural en la ciudad y elementos de la vida urbana en el campo.

Es en este contexto donde se ubica la aparición de términos como el de *nueva ruralidad*, que tratan de comprender dicha complejidad y que se manifiestan en procesos de ruralización de la ciudad y de urbanización del campo. Tal complejidad abarca aspectos productivos, sociales, ambientales y culturales.

En la medida en que los estudios disciplinarios, abocados a ciertas esferas de la realidad, se han mostrado insuficientes para comprender esta nueva realidad, ha aparecido la necesidad de optar por estudios que aborden la cuestión de la subjetividad y la intersubjetividad de los actores que se manifiestan a través de la cultura y la identidad, en contextos específicos que brindan sentido a las colectividades sociales.

A partir de estas consideraciones, el presente trabajo procura aportar elementos para la comprensión de esta nueva relación y sus vínculos con la formación, redefinición o transformación de identidades culturales. De esta manera, me interesa incursionar en la problemática referente a la nueva relación campo-ciudad que, desde principios de este milenio, está permeada por los procesos de globalización y las políticas neoliberales, pero que encuentra respuestas diversas

en el ámbito local y regional en función de múltiples aspectos, principalmente en función de la 'carga histórica' cultural e identitaria de los actores sociales.

En nuestro país, la relación entre el campo y la ciudad se manifiesta hoy de manera diferente a las expresadas a finales de los años setenta. Este vínculo se ha tornado más complejo, múltiple y dinámico; de tal forma que se habla de una urbanización del campo y de una ruralización de la ciudad (C. de Grammont, 1995 y Canabal, 1997) generado por los procesos de urbanización y por las dinámicas de cambio en la producción agropecuaria en los espacios de coexistencia geográfica y social, especialmente en las zonas conurbadas de las grandes metrópolis y aún de las pequeñas y medianas ciudades.

Esta nueva relación se expresa por un lado, en las grandes transformaciones que se han suscitado en la vida de las comunidades en algunas regiones del país, donde claramente se constata el crecimiento de la mancha urbana a costa de la frontera agrícola, lo que ha generado acelerados cambios en los patrones de cultivo, en los sistemas pecuarios y en el uso de suelo que pasó de agrícola a urbano, así como en la emergencia de múltiples y diversas actividades económico-productivas y laborales, producto de esta nueva relación: trabajo agrícola, forestal y pecuario, manufactura, comercio, empleo de los habitantes de las comunidades rurales en fábricas y en instituciones tanto educativas como gubernamentales cercanas a las ciudades o centros urbanos, incremento de la migración nacional y, sobre todo, internacional, entre otros.

Por otro lado, encontramos bibliografía que resalta esta problemática y reconoce la importancia del análisis de estos fenómenos en la medida en que expresa la articulación de lo productivo-agropecuaria y urbano, y la identidad cultural en las localidades rurales cercanas a las ciudades. En algunos casos, esta problemática ha sido calificada como "el problema agrario más grave que enfrenta México", en tanto que el crecimiento de las ciudades y de los complejos industriales sobre las

tierras de cultivo, de agostadero, bosque y acuíferos expresa el avance del uso urbano del suelo en detrimento del agro y sus recursos (Lira, 1982:83). Este autor también ha analizado el proceso de crecimiento urbano y sus implicaciones para las comunidades indígenas del Distrito Federal (Lira, 1982).

En una perspectiva antropológica, otros trabajos han dado cuenta de las implicaciones sociales, económicas y culturales del crecimiento de la ciudad sobre los ejidos (Durand, 1983). Más recientemente, se han publicado algunos trabajos que analizan el proceso de expansión de la mancha urbana en el Valle de Chalco (Hiernaux, 1995).

Desde una perspectiva que aborda lo rural en lo urbano, sobre todo en términos de la cultura y las identidades, también han surgido múltiples estudios como los trabajos de Canabal (1997), Portal (1997) y Safa (1998). Finalmente, trabajos más recientes abordan el impacto de las transformaciones agrarias en la relación entre procesos urbanos y agrarios en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México (Cruz, 2001).

Para el caso del estado de México, particularmente en el municipio de Texcoco, Carmen Viqueira (1990), Jacinta Palerm (1990) y Gerardo Aldana (1990) han realizado múltiples estudios que abordan diferentes aspectos relacionados con el mundo rural y las ciudades, así como con los cambios que se han suscitado en las comunidades para adaptarse a las demandas del mercado y los procesos de modernización.

Sin embargo, pese a la gran diversidad de trabajos que se han realizado para analizar la relación entre campo-ciudad y sus implicaciones en las comunidades, lo cierto es que los aspectos culturales e identitarios no han sido considerados ni explícita ni suficientemente, por lo que es necesario bordar sobre este tema para

aproximarnos a una comprensión más integral que nos permita reconocer el papel que está jugando la identidad cultural de los actores en dichos procesos.

### *La comunidad y región de estudio*

La región Atenco-Texcoco<sup>3</sup> ha mantenido, desde sus orígenes prehispánicos, una relación muy estrecha -no exenta de contradicciones- con la metrópoli: anteriormente Tenochtitlán, hoy ciudad de México.

La comunidad de San Miguel Coatlinchán (que en náhuatl significa: *casa de la serpiente*) históricamente ha estado inmersa en esta vinculación con la metrópoli y, en su momento, cuando el reino de Texcoco estaba en proceso de consolidación, le disputó la hegemonía regional. En este marco, Coatlinchán participó en la Triple Alianza que impuso su hegemonía no sólo en el Valle de México, sino prácticamente en toda la Mesoamérica Central.

De esta forma, durante el periodo prehispánico, se generó en la región una rica y sólida cultura basada en la producción agrícola bajo diversas modalidades y con una cosmovisión teocrática. Durante el Virreinato, Coatlinchán ratificó su importancia “al otorgarle el imperio español el rango de cabecera, junto con otros once pueblos de la región como el propio Texcoco, Teotihuacán, Chimalhuacán, Atenco, entre otros” (Gibson, 1980:44).

Conforme transcurre el tiempo, pero sobre todo desde mediados del siglo XX y con mayor intensidad desde los años ochenta, Coatlinchán se ha visto envuelta física, económica y socialmente por el crecimiento de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México (ZMCM).

---

<sup>3</sup> La región Atenco-Texcoco, comprende los municipios de Texcoco, Atenco, Chiautla, Papalotla, Chiconcuac, Tezoyuca y Tepetlaoxtoc. Forma parte de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México y se encuentra a 25 kilómetros del Distrito Federal (Ayuntamiento de Texcoco, 2006:16).

Hoy esta comunidad, junto con el resto de las comunidades de Texcoco y municipios colindantes como Chiconcuac, Chicoloapan, Papalotla, Chiautla, Tezoyuca y Atenco, forman parte del proceso de conurbación acelerada que, de alguna manera, ha transformado no sólo el paisaje rural, sino también la dinámica y formas de vida de la población.

En este sentido, San Miguel Coatlinchán y las comunidades de la región Atenco-Texcoco, viven los efectos de este proceso de expansión urbana, resultado de la estrecha articulación entre el campo y la ciudad como expresión de la nueva ruralidad; me refiero principalmente, al crecimiento urbano vía la construcción de unidades habitacionales de alto impacto y centros comerciales, incremento de la población por el crecimiento propio de las localidades pero también por la inmigración, cambio de uso de suelo, disminución y debilitamiento del sector agropecuario, fortalecimiento del sector servicios, coexistencia de actividades propias del campo con los de la ciudad, deterioro y agotamiento de los recursos naturales, mutaciones culturales e identitarias, entre otras.

#### *Un primer acercamiento empírico*

Un recorrido por la periferia de algunas comunidades de la región Atenco-Texcoco, cercanas a grandes urbes, pequeñas o medianas ciudades, así como una observación sobre las actividades económicas y socioculturales que se realizan en dichas comunidades o ejidos, permite percatarnos de una intensa actividad que incluye varios rubros.

En general se pueden observar la recolección de arvenses, realizada principalmente por mujeres y niños para el consumo propio o venta en manojos en los mercados regionales; pastoreo de hatos mixtos (ganado vacuno, ovinos, bovinos) y, dependiendo de la época del año, diversas labores culturales agropecuarias como barbecho, fertilización, cosecha, entre otros, ya sea con

maquinaria o con yuntas para la obtención de productos agrícolas entre los que se incluyen hortalizas, flores y forrajes para su venta en el mercado local y regional.

Si la comunidad cuenta con áreas forestales, las actividades detectadas son las propias del quehacer silvícola; aunque también puede observarse la explotación de algún recurso como las minas de arena y grava, así como la extracción de aguamiel para la obtención de pulque.

A esta intensa actividad agrícola y de extracción se suman las actividades no agropecuarias que realizan los habitantes de esos lugares, tales como el empleo en las ciudades, sea en fábricas o en instituciones oficiales. En algunos casos, el trabajo externo incluye la migración a Estados Unidos, sobre todo de jóvenes que, sorteando los peligros, envían recursos económicos para apoyar a los que se quedan.

Otra actividad que se logra percibir es la maquila de ropa que se desarrolla en las casas de las localidades o bien en fábricas establecidas por las empresas. Por otro lado, se observa la recuperación de algunas tradiciones gastronómicas para su venta, sobre todo en fines de semana: barbacoa, pulque, dulces, tlacoyos, chinicuiles, escamoles y ahuate (huevo de mosco).

Desde el punto de vista cultural, las festividades de las comunidades, como las fiestas patronales, se realizan con una gran participación de los habitantes, lo que denota, por un lado, un amplio tejido social invisible de colaboración comunitaria y, por otro, la riqueza e importancia de dichas festividades en términos de cohesión social e identidad comunitaria y regional, así como el sincretismo, la diversidad y pluralidad de dichas festividades, pues una observación superficial logra identificar desde expresiones musicales prehispánicas como las chirimías, hasta manifestaciones modernas comerciales como la música grupera y el rock.

Así pues, a pesar de la crisis que agobia a la economía y la sociedad mexicana, y que desde luego afecta al campo, también es cierto que los actores sociales no se han quedado cruzados de brazos y han generado estrategias que han permitido integrar en su vida cotidiana actividades agropecuarias, complementadas con otras de tipo urbano-industrial, conformando un espacio rural que lejos de excluir lo urbano, lo incorpora.

Las estrategias de vida individual, familiar y colectiva, son especialmente diversas y ricas en las áreas que geográfica y socialmente vinculan, de manera inmediata y directa, al campo y la ciudad. Es decir, allí donde se ha establecido una relación en la que lo rural sobrevive a lo urbano, en una vinculación algunas veces nociva, otras provechosa, pero siempre complementaria. De esta forma, se muestra la convivencia de prácticas productivas, sociales y religiosas tradicionales que tienen sus raíces en la época prehispánica con prácticas culturales modernizantes que emanan de la urbe.

### *El problema de investigación*

Las transformaciones que se han suscitado durante los últimos 30 años en la región Atenco-Texcoco, resultado de la estrecha relación entre el campo y la ciudad, producto del acelerado proceso de urbanización, han generado diversos cambios en todos los ámbitos de vida de la población.

En este marco, me interesa comprender el papel que juegan los componentes sociales, económico-productivos y culturales de la vida rural/agropecuaria y los de la vida urbana/industrial y de servicios, en la conformación de la identidad cultural de los actores sociales de las comunidades ubicadas en áreas conurbadas de la ciudad de México; es decir, en las regiones de transición rural-urbana / urbana-rural. En particular, me interesa analizar la función de la identidad cultural en la conformación y redefinición del espacio/territorio/región a partir de la relación

campo-ciudad, en los procesos de cohesión-desarticulación comunitaria y en las estrategias de vida de los actores sociales de la comunidad de San Miguel Coatlinchán.

De esta manera, ante el crecimiento urbano y las transformaciones que han implicado los procesos de globalización-neoliberal, mi problema de investigación se concreta en la siguiente pregunta: *¿Cuál ha sido la función de la identidad cultural en las estrategias de vida de los actores de la comunidad de San Miguel Coatlinchán ante el crecimiento urbano, marcado por la relación campo-ciudad en los últimos 30 años en la región Atenco-Texcoco?*

El objetivo de este trabajo se centra en: *Comprender el papel que tiene la identidad cultural en la construcción de estrategias de vida de los actores de la comunidad de San Miguel Coatlinchán ante el crecimiento urbano, marcado por la relación campo-ciudad que se ha intensificado en los últimos 30 años en la región Atenco-Texcoco.* Así, los ejes de análisis: *identidad cultural, crecimiento urbano, actores sociales y estrategias de vida*, se articulan con las categorías de espacio y tiempo en términos de territorialidad e historicidad en donde se desarrollan las diversas prácticas sociales como expresión de la identidad cultural y de la direccionalidad que ésta le da a aquéllas.

El estudio de la problemática que he enunciado se justifica, en primer lugar, por la relevancia misma del fenómeno, en tanto se alude a espacios (comunidades de régimen ejidal, comunal y privado) y actores (diversos habitantes -ejidatarios, comuneros, jornaleros, vecindados, empresarios, campesinos, entre otros-) que se ubican en zonas conurbadas de las metrópolis o de pequeñas y medianas ciudades.

En la medida en que los procesos a los que se hace referencia en este trabajo, si bien se enfatizan en un espacio local específico, se dan dentro de un marco

regional, por lo que se hace necesario reconocer ese contexto que se caracteriza por el proceso de cercamiento de los municipios del oriente del estado de México, que mantienen la vida rural como un rasgo importante de su dinámica sociocultural y que a su vez se nutre de un pasado cuya memoria guarda relación con una cultura que marca su identidad.

En efecto, la región Atenco-Texcoco, que se conforma por siete municipios, se ve acosada por la metropolización que al norte se expresa por el acelerado crecimiento urbano de los municipios de Ecatepec y Tecámac, y al sur por los de Chimalhuacán y San Vicente Chicoloapan, en donde lo rural ha sido borrado por lo urbano, por lo menos física, material y socialmente –que no simbólicamente-; en tanto que en la región Atenco-Texcoco, en donde se ubica la comunidad de Coatlinchán, hasta ahora ha resistido de alguna manera, los embates del crecimiento urbano de alto impacto.

En segundo lugar, es importante por la diversidad de estrategias de vida que han adoptado los diversos actores sociales en las múltiples regiones del país. Esta diversidad se manifiesta en las investigaciones más recientes; por ejemplo, Patricia Arias señala que "... las diferencias que se advierten parecen depender de la forma en que cada sociedad rural ha conjugado tres elementos: la modernización general de los servicios públicos, las tradiciones y culturas locales de trabajo y, finalmente, las demandas siempre cambiantes de las economías nacional e internacional. Lo que resulta similar en todos los ejemplos conocidos es el esfuerzo por eludir el quehacer agrícola como la única vía de sobrevivencia" (Arias, 1992:12).

Beatriz Canabal (1997) por su lado, analiza la ruralidad urbana tomando como eje central el fortalecimiento y la 'recreación' de la identidad a partir de la defensa de la producción agrícola articulada a la tecnología, la organización del trabajo, cierta concepción del espacio, una estructura familiar y las prácticas religiosas en

Xochimilco, Distrito Federal. Vania Salles y José Valenzuela (1997) también aluden a una ruralidad agredida que persiste vinculada a la festividad religiosa como expresión profunda de la identidad de un espacio rural enmarcado por el crecimiento urbano.

Es decir, la complejidad y diversidad que asume el fenómeno de la urbanización del campo o, en su caso, la ruralización de la ciudad (C. de Grammont, 1995) se traduce también en diversas formas y enfoques de estudio, aunque en la mayoría de ellos se reconoce la importancia de articular lo ambiental, lo tecnológico, lo económico, lo social, lo político y lo cultural para poner en el centro la identidad de los actores sociales en las estrategias de vida de las comunidades rurales vinculadas al desarrollo urbano.

El fenómeno es tan amplio y generalizado que incluso han surgido redes de investigación cuya preocupación central es justamente el análisis de estos procesos, tales son los casos de Agrópolis, organismo canadiense que patrocina estudios sobre agricultura urbana; la realización del III Congreso de Desarrollo Rural y Cultura Campesina en la Universidad Autónoma de Nuevo León, así como la aparición de múltiples publicaciones que aluden a la temática, entre los más recientes se encuentran los de Arturo León, *et. al.* (1999), Pablo A. Torres (2000) y Daniel Hiernaux (2000).

Así, la diversidad empírica evidencia que teóricamente requerimos ensayar nuevos conceptos, enfoques y métodos que nos permitan comprender y aprehender la riqueza de los fenómenos en marcha en esa franja de transición de lo rural a lo urbano.

El trabajo se justifica entonces, tanto desde el punto de vista de la necesidad de entender estos fenómenos que involucran a cientos de comunidades ubicadas en la periferia de grandes urbes o de pequeñas y medianas ciudades, como por la

necesidad teórica de contribuir con elementos para la comprensión de estos procesos que implican nuevos fenómenos rurales, nuevos actores sociales, nuevas estrategias de vida y nuevas identidades culturales.

### *Metodología*

Comprender la relación campo-ciudad, poniendo en el centro los procesos de conformación de la identidad cultural de los actores sociales, ha significado superar varios aspectos. Vale decir que tuve que dar un giro teórico-metodológico o, si se quiere, superar paradigmas fuertemente enraizados en mi experiencia y formación profesional.

Una de las primeras cuestiones que tuve que resolver fue, justamente, el de la concepción que vincula al campo y la ciudad en el periodo contemporáneo de globalización y políticas neoliberales. Esto es importante porque hoy dicha relación dista de ser aquella que contraponía mecánicamente campo y ciudad en una visión dicotómica que identificaba al campo con lo tradicional y a la ciudad con lo moderno, al campo con el atraso y a la ciudad con el progreso.

Si bien las contradicciones que genera esta relación no se han resuelto y quizá hasta se han agudizado, lo cierto es que hoy separar y contraponer tajantemente al campo y la ciudad resulta contraproducente para entender y explicar los problemas que resultan de este nexo, en tanto que hoy ambos espacios conviven y comparten prácticas sociales y formas de vida diversas que van construyendo los actores sociales a través de sus relaciones sociales cotidianas.

En este sentido, si se quieren comprender las nuevas relaciones entre el campo y la ciudad, poniendo en el centro la cuestión de la identidad cultural para saber cual es el proceso de conformación y redefinición de las mismas, y sobre todo, para conocer la función de la identidad cultural en las estrategias de vida de los actores,

es fundamental dar otro giro. Se trata de buscar alternativas a la concepción estructuralista que concibe de manera secundaria la acción de los actores y soslaya los aspectos subjetivos como la cultura, las representaciones sociales y, a final de cuentas, la acción de los colectivos para definir sus proyectos de vida.

Es decir, se trata de reconocer que la estructura (los procesos macro-económicos, tecnológicos y políticos) no opera ante entes inermes y pasivos, sino que los actores procesan aquellos elementos, definen y construyen socialmente sus estrategias de vida. En este procesamiento, la identidad juega un papel primordial, en tanto que rescata las experiencias pasadas (historia) y las confronta con el presente para definir y proyectar su futuro.

La identidad cultural, en particular en los espacios de articulación campo-ciudad, integra todas las expresiones de la vida del individuo y de los colectivos, no se restringe a alguno de sus componentes, sino que tiene la virtud de vincular las manifestaciones materiales y simbólicas de la cultura para definir un 'yo' y un 'nosotros' que actúa en un espacio y tiempo concretos.

Partiendo de la idea de que la cultura, y por consecuencia la identidad cultural, están en constante movimiento y que dichos elementos se constituyen como determinados y determinantes o como estructurantes y estructurados, es necesario adoptar una visión dinámica e inclusiva, que nos permita ver las mutuas influencias entre la identidad cultural y sus contextos sociales (en este caso la relación campo/ciudad). Esto es posible si consideramos la centralidad de los actores sociales como portadores de cultura e identidad, articulando los elementos externos y los internos, el pasado y el presente, lo objetivo y lo subjetivo, lo material y lo simbólico.

En la medida en que uno de los problemas centrales de este tipo de estudios radica en la mediación que se da entre lo teórico-conceptual y la realidad

específica que se pretende analizar, es decir, en el proceso de 'captación' de la identidad cultural, es fundamental partir de una conceptualización lo suficientemente inclusiva y abierta, pero también acotada, que nos permita transitar por los diferentes componentes de la identidad, para lograr una articulación que vincule lo simbólico, subjetivo-intersubjetivo, con los procesos de construcción de estrategias de vida de los actores, expresadas en sus prácticas sociales y culturales cotidianas.

En este sentido, la identidad cultural es entendida como "el punto de vista subjetivo de los actores sociales acerca de su unidad y sus fronteras simbólicas; respecto a su relativa persistencia en el tiempo; así como en torno a su ubicación en el mundo, es decir, en el espacio social" (Giménez, 1992). Por lo demás, dado que la identidad colectiva, es un sistema de relaciones y de representaciones "se reafirma, transforma y cambia en función de su relación con otras identidades subjetivas, en el interjuego de las relaciones sociales" (Giménez, 1992).

Asimismo, los actores sociales materializan diferentes pautas significativas que se expresan en dimensiones simbólicas a través de prácticas sociales objetivadas en procesos productivos y en prácticas religiosas y culturales (las tradiciones, la comida, las fiestas, la vestimenta, el lenguaje, etc.) que dan identidad en un espacio y en un momento determinado.

Así, el espacio/territorio juega un papel importante en la creación y recreación de la cultura y la identidad cultural, no sólo porque en él se concretan todas las prácticas sociales de los actores, sino porque también se constituye en referencia simbólica de origen; es decir, se convierte en geosímbolo.

Si por identidad se define a un sistema de relaciones y representaciones que permite a los actores autodefinirse, diferenciarse e identificarse frente a otros actores semejantes o diferentes, debemos analizar los componentes de dicha

identidad para identificar la función de la identidad cultural en el devenir de los actores, sus estrategias y proyectos de vida.

En el proceso de cambios identitarios y culturales, ya sea por transformación o por mutaciones (Giménez, 1992) y sobre todo en el marco de los espacios de transición rural-urbano, es importante observar qué de lo tradicional se conserva y qué de lo moderno se incorpora, tanto en los procesos productivos como en las demás prácticas sociales y culturales (fiestas, ritos, leyendas, tradiciones, costumbres).

Así, la comprensión articulada entre cultura, identidad, estrategias de vida y territorio, en donde los actores sociales son el elemento articulador temporal y espacial, es lo que nos permitirá entender la función de la identidad cultural en los procesos de transformación que se suscitan en los espacios de articulación campo-ciudad marcada por el crecimiento urbano. Por ello, es importante dilucidar el papel proactivo-estructurante o bien reactivo-estructurado de la identidad cultural en función de la direccionalidad que los actores puedan o quieran dar a sus proyectos de vida, tomando en consideración sus necesidades y aspiraciones.

Finalmente, considero que la comprensión de estos procesos se logra únicamente en un nivel microsocial, de ahí que este trabajo se centre en el análisis de una comunidad, utilizando técnicas de investigación tales como la observación participante, entrevistas a profundidad e historias de vida.

Este trabajo consta de cinco capítulos. En el primero, se explicitan los elementos teóricos y conceptuales que se emplean a lo largo de los capítulos subsecuentes, en particular se enfatiza la discusión sobre el crecimiento urbano y la relación campo-ciudad, que da pie a lo que varios autores han denominado 'nueva ruralidad' y su relación con la identidad cultural, vista desde la vida cotidiana y las estrategias de vida de los actores sociales.

En el segundo capítulo se señalan las expresiones de la nueva ruralidad en la región Atenco-Texcoco, particularmente el impacto del crecimiento urbano en la comunidad de San Miguel Coatlinchán a partir de la relación con su entorno inmediato, mostrando sus principales transformaciones, así como la dinámica de la identidad cultural en espacios de articulación campo-ciudad.

En el tercer capítulo abordo la conformación del núcleo duro de la identidad a partir de los referentes históricos, así como de los mitos y los ritos que se han ido construyendo en torno a las deidades y geosímbolos de la comunidad de Coatlinchán. Asimismo, discuto el papel de las fiestas, rituales y ceremonias resaltando la tensión entre el cambio y la tradición, resultado de la articulación campo-ciudad.

En el capítulo cuatro incursiono en el análisis de la relación que se da en el periodo contemporáneo, entre la identidad cultural y el crecimiento urbano en San Miguel Coatlinchán. Específicamente analizo el sincretismo religioso que marca la identidad cultural contemporánea de los diferentes actores que conforman la comunidad, a través del despliegue de sus diversas estrategias de vida.

En el capítulo cinco hago referencia a los distintas estrategias de vida de los actores de la comunidad de Coatlinchán en relación con la identidad cultural en un contexto de crecimiento urbano, para dar cuenta de los procesos de articulación-desarticulación económica y del papel de la cultura e identidad en la orientación de sus proyectos de vida dentro de la comunidad, así como en la reconstrucción y redefinición del territorio como espacio socialmente construido y valorado.

A manera de conclusión, planteo algunas reflexiones en torno a la identidad cultural y las estrategias de vida de los actores, el crecimiento urbano, la relación campo-ciudad, la nueva ruralidad y el territorio, señalando la característica de la compleja relación entre todos y cada uno de estos elementos, en los que si

queremos encontrar un hilo conductor determinante, éste lo sería el actor y, a final de cuentas, su identidad cultural en el proceso de construcción de estrategias y proyectos de vida para la sobrevivencia, reproducción y/o en su caso, acumulación, que resulta en la reconstrucción/redefinición del territorio a partir de la relación campo-ciudad como proceso contradictorio y, a la vez, complementario de formas de vida urbana y rural.

Por último, en los anexos -resultado del trabajo de campo- incluyo algunas entrevistas a profundidad que me parecen significativas para comprender, en la propia voz de los actores, la complejidad de las transformaciones suscitadas en la comunidad de San Miguel Coatlinchán y en la región Atenco-Texcoco, en tanto que expresan el sentir y el pensar de la mayoría de la población inmersa en espacios de articulación campo-ciudad.



# CAPITULO I

## IDENTIDAD CULTURAL Y CRECIMIENTO URBANO

En este capítulo se desarrollan los elementos teóricos que empleamos para comprender los procesos de definición y redefinición de las identidades culturales de los actores sociales en los espacios que articulan formas de vida rural y urbana. En este sentido, se expone con cierta amplitud la discusión sobre nueva ruralidad como concepto que da cuenta de las nuevas relaciones entre lo rural y lo urbano, por un lado y, por otro, se proporcionan elementos conceptuales respecto al territorio, la identidad cultural y su vínculo con la subjetividad de los actores en la vida cotidiana.

### **1. La relación campo-ciudad: el debate sobre la nueva ruralidad**

Desde diferentes ámbitos y disciplinas, se reconoce el imperativo de analizar y comprender la realidad rural contemporánea, superando las visiones que imperaron hasta la década de los ochenta. En particular, se impone la necesidad de superar la visión antigua que contraponía la ciudad al campo y la industria a la agricultura, pues aunque algunas de las contradicciones de esta relación no se han superado, lo cierto es que hoy dicha relación es mucho más estrecha y compleja.

Es decir, aunque actualmente el vínculo campo-ciudad mantiene y agudiza las tradicionales desigualdades entre lo rural y lo urbano, también es cierto que esta relación adquiere aspectos que nos llevan a "... repensar la relación entre el campo y la ciudad, particularmente en las periferias, donde aparecen nuevas formas de complementariedad entre los espacios *urbanos y rurales* que integran nuevas estructuras espaciales complejas, que no obedecen a los patrones tradicionales de oposición o destrucción del campo por la expansión metropolitana" (Hiernaux, 2000:32).

Uno de los componentes que adquiere relevancia en esta nueva relación es el territorio como expresión de una vinculación sociedad-naturaleza en el que el espacio se construye socialmente tanto en el imaginario social como por la acción de los actores sociales, de tal forma que "... existe la posibilidad de que la revitalización del espacio resalte más que en el pasado las características del territorio: las que remiten a la subjetividad, a la individualidad, a los mitos" (Hiernaux, 2000:33).

Asimismo, al analizar la importancia de la territorialidad, vinculándola con el de las redes y dando relevancia a las dinámicas de movilidad en vez de las de la estabilidad, se plantea una nueva articulación de espacios rurales y urbanos cuya estructuración es distinta a las anteriores, generando procesos de ruralización urbana y urbanización rural.

Desde otra perspectiva, se indica la multidireccionalidad de la relación campo-ciudad donde lo rural trasciende lo agropecuario y mantiene nuevas formas de intercambio que han representado una pérdida significativa de la significación económica y social de los sectores primarios y secundarios, y la evidente terciarización de lo rural (Pérez, 1996:22).

Vista la cuestión desde una óptica macroeconómica, la nueva ruralidad surge del impacto de la globalización y de la "consolidación de un sistema agroalimentario mundial bajo la égida de grandes corporaciones transnacionales, conjuntamente con las políticas de liberalización y ajuste estructural aplicables al medio rural" (Teubal, 1996:61).

Por su lado, el Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (IICA) también aporta elementos para definir la nueva ruralidad y, sobre todo, propone políticas públicas acordes a esta nueva realidad en el campo latinoamericano, reconociendo "un nuevo escenario rural, basado en un carácter territorial, que

permite visualizar los asentamientos humanos y sus relaciones en un continuo rural-urbano expresado, entre otros aspectos, en el desarrollo progresivo de actividades agrícolas no tradicionales y actividades no agrícolas en el medio rural” (IICA, 2000:8).

Para el IICA toda esta nueva concepción de lo rural se vincula con: “a) aumento de la producción, la productividad y la seguridad alimentaria; b) combate a la pobreza para buscar equidad; c) preservación del territorio y el rescate de los valores culturales para fortalecer la identidad nacional; d) desarrollo de una nueva cultura agrícola y rural que permita la conservación de la biodiversidad y los recursos naturales; e) aumento de los niveles de participación para fortalecer el desarrollo democrático y la ciudadanía rural; f) desarrollo de acciones afirmativas para visibilizar y apoyar la participación de las mujeres, habitantes de los primeros pueblos (indígenas) y jóvenes, en el desarrollo nacional desde lo rural” (IICA, 2000:8).

En el documento del IICA también se destaca el concepto de territorialidad para reconocer las crecientes interrelaciones entre lo rural-urbano, y el hecho de que lo rural no es solamente agricultura y población dispersa, de tal forma que “la visión territorial de lo rural, comprendiendo a las poblaciones de ese ámbito, permite visualizar la multiplicidad de funciones vinculadas al desarrollo agrícola, agroindustrial y artesanal, a los servicios, turismo y cultura, a la conservación de la biodiversidad y de los recursos naturales, es decir, de los ecosistemas locales y globales sustentadores de la vida y de actividades productivas” (IICA, 2000:10).

A partir de los elementos indicados líneas arriba, en los últimos años se ha recurrido al término **nueva ruralidad** para hacer alusión a una serie de características que han aparecido en el campo mexicano. La discusión sobre las características, condiciones y perspectivas del medio rural han alcanzado también a los países desarrollados como los que se vinculan en la Unión Europea.

Al respecto, García Bartolomé (1996) hace referencia a la discusión sobre los criterios de la ruralidad que se está dando en la UE y en España en específico. Por su lado, Llambí (1996) también incursiona en esta discusión para el caso de América Latina sin arribar a conclusiones definitivas y aportando una agenda teórica de investigación para el estudio de esta nueva ruralidad.

En efecto, a raíz del desarrollo tecnológico, de la dinámica de la globalización y, sobre todo, por la aplicación de políticas de corte neoliberal, los diversos actores sociales de la sociedad rural han visto transformadas las condiciones bajo las cuales desarrollaban sus prácticas productivas, sociales, políticas y culturales.

En concordancia con estas nuevas condiciones, los actores sociales que guardan relación con el campo, también han tenido que modificar sus prácticas y estrategias de vida cotidiana para adaptarse, resistir o incluso sobreponerse a su nuevo entorno, integrando y articulando en todas sus prácticas (productivas, sociales, culturales, políticas) elementos de la vida urbana y rural, de la tradición y la modernidad, de la agricultura y de la industria y los servicios, del pueblo y de la urbe resignificando todos estos elementos para dar sentido a su vida cotidiana y en ese sentido recreando<sup>4</sup> su identidad.

Pero, ¿a qué cambios se alude cuando se habla de una *nueva ruralidad*?<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Retomo este término de Canabal (1997) quien lo utiliza para analizar los procesos identitarios en Xochimilco; es decir, la identidad en este pueblo hoy rodeado por la urbe se ha recreado manteniendo los elementos originales y tradicionales vinculándolos con características de su nuevo contexto, lo que le ha permitido resistir y mantenerse como colectivo social.

<sup>5</sup> Quizá uno de los primeros trabajos que advirtieron las mutaciones que se estaban suscitando en el medio rural es el de Arias (1992), quien califica este proceso como nueva rusticidad mexicana que conjuga "tres elementos: la modernización general de los servicios públicos, las tradiciones y culturas locales de trabajo y, finalmente, las demandas siempre cambiantes de las economías nacional e internacional. Lo que resulta similar en todos los ejemplos conocidos es el esfuerzo por eludir el quehacer agrícola como la única y principal vía de sobrevivencia" (Arias, 1992:12).

En principio, se alude a la intensificación de la relación del sector agropecuario con la dinámica del mercado internacional, específicamente a partir de la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), primero, y después del Mercado Común Europeo (MERCOMUN).

Sin embargo, hay que decir que esta intensificación ha sido diferenciada en tanto que sólo ciertos sectores: el de hortalizas, frutales y flores principalmente, se han vinculado con relativas ventajas y apoyo estatal, mientras que el resto de los sectores productivos, especialmente el de los cultivos básicos y en general los vinculados a la autosuficiencia y soberanía alimentarias, se han visto abandonados a su suerte ante las importaciones masivas, producto de la lógica de la oferta y la demanda del mercado internacional.

Ciertamente, en algunas regiones, esta relación no es nueva y se remonta a siglos de intercambio comercial y en algunos casos como el de la región oriente del estado de México, la intensificación no ha estado relacionada tanto con el mercado internacional como con el gran mercado que significa la gran urbe de la ciudad de México.

Esta relación de mercado entre la urbe y su entorno inmediato ha tenido diferentes expresiones o productos articuladores: en el periodo prehispánico lo representaron las hortalizas, peces y aves que se producían en el Lago de Texcoco, posteriormente, en el periodo virreinal, los granos y el pulque jugaron un papel importante en este intercambio, y ya en el periodo contemporáneo, se diversifican más los productos de transacción y se sustituyen con mayor rapidez, persistiendo los granos, las hortalizas, las flores, los frutales y los productos pecuarios que en su momento tuvieron un gran auge, al grado que la región fue hasta los años setenta, una cuenca lechera importante que abasteció al Distrito Federal del lácteo.

En segundo lugar, y estrechamente ligado a la apertura del mercado y su impacto en el medio rural, otro de los cambios sustanciales es el relacionado con la función del Estado, que ha pasado del 'Estado Benefactor' al Estado neoliberal, con todo lo que ello implica en términos económicos y políticos; es decir, se ha pasado de una injerencia corporativista a una disminución y desmantelamiento de las instituciones y las políticas que, si bien en su momento ahogaban a las iniciativas de los productores, hoy por ausencia de aquellas, éstos se ven arrasados por las leyes de la oferta y la demanda que impone el mercado sin el contrapeso de la regulación estatal.

Un tercer elemento que adquiere relevancia en lo que se ha denominado *nueva ruralidad*, es el de la relación campo-ciudad / agricultura-industria-servicios. Hoy, este vínculo se ha tornado más estrecho en todos los sentidos; es decir, actualmente se están modificando las relaciones existentes entre el campo y la ciudad, matizando la visión de antaño en términos de identificar a la ciudad con lo moderno y al campo con lo tradicional y atrasado.

La visión dicotómica de oposición entre el campo y la ciudad ha empezado a cambiar, aún y cuando no se han superado los efectos negativos de esta relación para el campo. De tal suerte, que se asiste a un proceso que vincula cada vez más a ambos mundos de vida: el rural y el urbano; esto no sólo físicamente en términos de crecimiento urbano sobre el espacio rural, sino también social y culturalmente en cuanto a estilos y figuras de mundo de ambos modos de vida, coexistiendo en la urbe y en la vida rural.

Es así como adquieren significado las apreciaciones que nos hablan de un proceso de "ruralización urbana y de urbanización rural" (C. de Grammont, 1995:108); no sólo por cuanto a la persistencia o aparición de actividades rurales en la ciudad (agricultura urbana) y de la resistencia de la producción agropecuaria en el marco de la expansión urbana (agricultura periurbana), sino también de la

coexistencia de una serie de relaciones y prácticas sociales y culturales de tradición, e identidades 'híbridas'<sup>6</sup> articuladas en espacios rural/urbanos. En fin, en este contexto, "las áreas rurales conforman un espacio estratégico porque están indisolublemente ligadas, tanto al mundo urbano-industrial como al natural y, en ambos casos, el mercado juega un papel central (Toledo, 1999:4).

Quizá una de las implicaciones más importantes de esta *nueva ruralidad* sea la que se relaciona con la función que hasta finales de la década de los ochenta, del siglo XX, jugó el ejido como articulador de las prácticas y relaciones sociales en el medio rural. A raíz de la 'liberalización' jurídica del ejido, gestado por la reforma al Artículo 27 Constitucional en 1992, pero sobre todo por la dinámica del mercado de tierras, de productos agropecuarios, de fuerza de trabajo y de capital, el núcleo ejidal ha dejado de ser el eje central en torno al cual se organiza la vida de amplios núcleos campesinos.

Al respecto, C. de Grammont señala que "el concepto de ejido, como núcleo organizador de los campesinos, se debilita por dos razones. Primero, porque el campo mexicano incluye hoy en día, además de los ejidatarios y pequeños propietarios, una importante población que no tiene tierra, ni posibilidades de obtenerla y vive de diversas actividades económicas no forzosamente relacionadas con la agricultura. Luego, con las nuevas formas de organización productivas, con los cambios institucionales en el fomento a la producción y con las modificaciones en la legislación agraria, el ejido se ha visto vaciado de su contenido original, en algunas regiones más que en otras. Ya no es el núcleo omnipresente (territorial, social y político) de la organización campesina" (C. de Grammont, 1995:120) *subrayado mío*.

---

<sup>6</sup> Néstor García Canclini, ha desarrollado con más amplitud y profundidad este concepto al hacer referencia a los "cruces socioculturales en que lo tradicional y lo moderno se mezclan" (García, 1989:14).

Hoy, ese eje articulador se ha dispersado, sin desaparecer, y han surgido diversos elementos tales como la empresa, la unidad doméstico familiar, la cooperativa, o cualquier otra figura organizativa formal o informal (para el caso de algunos lugares vinculados a las ciudades han empezado a cobrar importancia las Asociaciones Inmobiliarias Ejidales, por ejemplo).

Así pues, el campo se ha 'desejidalizado', no porque hayan desaparecido los ejidos, sino por que éstos han perdido la centralidad que tuvieron hasta finales de los años setenta. Sin embargo, la relación con la tierra sigue siendo central en las estrategias de vida de los campesinos, aun de los que subsisten en espacios urbanos, tal como lo señala Portal: "ser pueblo en la ciudad tiene una connotación profunda determinada por dos factores fundamentales, a partir de los cuales se comprenden y adquieren sentido las prácticas sociales: el primero es que, aun cuando los habitantes ya no son en su mayoría campesinos, conservan un vínculo mítico / religioso con la tierra: es decir, mantiene una relación directa con ella, ya no como fuente principal de subsistencia pero sí como punto de partida de pertenencia a la comunidad" (Portal, 1997:44).

Desde la perspectiva tecnológica, la *nueva ruralidad* se nos presenta como un gran abanico de opciones que van desde los sistemas agrícolas 'tradicionales', hasta la biotecnología y los Organismos Genéticamente Transformados (OGT's). En algunos lugares, especialmente en aquellos con una larga historia civilizatoria (como la región mesoamericana), podemos encontrar en funcionamiento, desde los sistemas de riego y terraceo prehispánicos, hasta los modernos sistemas de producción en invernaderos, pasando por una amplia gama de sistemas tecnológicos como la labranza cero, la agricultura orgánica, los sistemas de barbecho y diversas modalidades de agricultura de riego.

Con seguridad, el elemento más importante de la *nueva ruralidad* es el que nos remite a la reaparición o reforzamiento de mecanismos y prácticas culturales que

están redefiniendo identidades en ámbitos locales, regionales y nacionales. No es de extrañar la reaparición de prácticas culturales que articulan lo 'moderno' con lo 'tradicional', lo local con lo externo, lo nuevo y lo viejo, lo objetivo con lo subjetivo; en tanto que el proceso de modernización impulsado hasta fechas recientes tuvo la tendencia, sin lograrlo, de 'asimilar' las culturas de los diferentes pueblos o etnias a la 'cultura nacional' actual.

De esta forma, "la comprensión de lo cultural como factor indispensable para entender los cambios en curso y tratar de prefigurar el futuro, ha aparecido con gran fuerza en el debate actual" (Ottone, 2000:35); más aún, ante el evidente reforzamiento o el inicio "de *construcciones identitarias anti-modernas*" (Ottone; 2000:37) o desde otra perspectiva, "el postmodernismo es la aparición de procesos emergentes que retoman elementos culturales premodernos para definir identidades y proyectos que dan sentido a la vida cotidiana y la proyectan al futuro" (Mafessoli, 2000).

Así, la diversidad y la pluralidad cultural se torna crucial para la definición de las identidades y estrategias de vida de los diversos sujetos en la sociedad rural mexicana y, tal y como lo plantea Dubet (1989), es un recurso estratégico en el proceso de construcción de proyectos colectivos.

En este proceso de redefinición y reforzamiento de identidades, juega un papel fundamental la migración interna y externa en la medida en que alimenta las prácticas culturales y coadyuva en la recreación de las identidades; es decir, la migración es importante no sólo desde la perspectiva económica, sino también y quizá sustancialmente en tanto que permite, culturalmente, reforzar la identidad al identificar lo propio y lo extraño y, en este sentido, definir explícita o implícitamente, consciente o inconscientemente, el proyecto de vida que se traduce en prácticas cotidianas.

Recientemente, Escalante y Rello (2000) también aluden a la nueva ruralidad sintetizando sus planteamientos en cuatro grandes rasgos:

1. Las actividades agropecuarias son parte fundamental, más no exclusiva, de la multifuncionalidad del espacio rural. Lo agrario no es todo lo rural, (*subrayado mío*).
2. Un proceso creciente de descentralización de funciones y recursos a localidades, subregiones y regiones.
3. Transformaciones importantes en la estructura productiva orientadas a la producción de bienes exportables, cuyas necesidades técnicas, financieras y comerciales no encuentran su contrapartida en los viejos paradigmas del desarrollo agropecuario ni en las políticas públicas.
4. La persistencia de una heterogeneidad económica y social que requiere de políticas diferenciadas, pues sólo así se podrían resolver los variados requerimientos de los agentes y de los procesos económicos.

En síntesis, a partir de los elementos que hemos señalado, podemos decir que la **nueva ruralidad** alude a las características y condiciones que adquiere la sociedad rural mexicana actual, a raíz de las transformaciones suscitadas por la globalización y las políticas neoliberales.

En este sentido, hoy la vida rural incluye las actividades agropecuarias y forestales, y las relaciones que de ellas se derivan, pero que ya no ocupan la centralidad de otros tiempos. Lo mismo puede decirse del ejido como figura articuladora de la vida rural hasta antes de la era globalizadora y neoliberal.

Hoy, las sociedades rurales practican una gran diversidad y heterogeneidad de actividades económicas, sociales y culturales que incluyen, además de la

producción primaria, la maquila, la manufactura, la venta de fuerza de trabajo en la industria, el empleo en instituciones oficiales, privadas y de servicio, y la migración.

De tal manera, se constituye un entramado de relaciones sociales con una diversidad de actores sociales y la recreación de identidades culturales que se constituyen en puntos de referencia obligados para la definición de proyectos que se van construyendo en la vida cotidiana de los individuos y los colectivos, sobre todo en el ámbito local y regional.

## **2. Identidad cultural: vida cotidiana y subjetividad**

De acuerdo al *Diccionario crítico de política cultural: cultura e imaginario* (Coelho, 2000), “la identidad cultural alude a un sistema de representación (elementos de simbolización y procedimientos de escenificación de esos elementos) de las relaciones entre los individuos y los grupos, así como entre éstos y su territorio de reproducción y producción, su medio, su espacio y su tiempo. En el núcleo sólido de la identidad cultural -aquél que menos se debilita a través del tiempo, incluso en las situaciones de distanciamiento del *territorio* de origen- aparecen la tradición oral (lengua, lengua sagrada, lengua sagrada secreta, narraciones, canciones), la religión (mitos y ritos colectivos, de que son ejemplo las peregrinaciones o la ingestión de drogas sagradas) y los comportamientos colectivos formalizados. De igual manera, se reconoce que la identidad cultural se transforma en un proceso constante de construcción (articulación y desarticulación, formación y reformulación), sin presentarse como entidad estable” (Coelho, 2000:267-269).

Asimismo, Ander-Egg (2000) en su *Léxico de la promoción sociocultural*, retoma los planteamientos surgidos de la Conferencia Mundial sobre Políticas Culturales (UNESCO, México, 1982) para reconocer en la identidad cultural “uno de los principales motores de la historia: no se trata ni de un patrimonio fosilizado ni de

un simple repertorio de tradiciones, sino de una dinámica interna del proceso de creación permanente de una sociedad" (Ander-Egg, 2000:56).

Este autor plantea que la identidad cultural se constituye a partir de cinco factores principales que constituyen el 'núcleo viviente de una cultura': "la *historia* que conforma la memoria o conciencia colectiva de una comunidad; el *elemento étnico* expresado como autoconciencia étnica, o sea, como capacidad para autoidentificarse como tribu, nación, nacionalidad o grupo étnico; el *factor lingüístico* que considera a la lengua como seña de identidad que configura una manera especial de comunicarnos y aun de organizar la lectura de los datos de la realidad; lo *político* como factor que se expresa en el ejercicio de la autonomía y soberanía política y el *factor psicológico* como referente humano de identidad expresado en la forma de compartir ciertos rasgos psicológicos en común que configuran la personalidad básica o carácter social" (Ander-Egg, 200:56,57).

En una apretada síntesis de la Conferencia Mundial sobre Políticas Culturales se retoman algunas de las ideas centrales sobre la identidad cultural, que se dice: "puede ser inicialmente captada, tanto desde el exterior como desde el interior de la misma, a través de la historia, por el conjunto de obras que la explican: sus mitos, sus costumbres, su producción literaria y artística, su música, sus monumentos, sus lenguas y tradiciones orales. Más allá de estas manifestaciones tangibles, la identidad cultural es el sentimiento que experimentan los miembros de una colectividad que se reconoce en esa cultura, de no poder expresarse con fidelidad y desarrollarse plena y libremente si no es a partir de ella. Así, la identidad cultural representa la memoria, la conciencia colectiva de un grupo, respecto de los cuales cada uno extrae, espontáneamente, determinados comportamientos y actitudes que todos consideran significativos. Éstos determinan características compartidas, una convergencia intelectual y afectiva fundamentada en un pasado común, un presente vivido en conjunto que funda, a su vez, la posibilidad de un futuro común" (Ander-Egg, 2000:57).

Por otro lado, la identidad cultural es producto y producente de actores sociales en la medida en que son éstos los que le dan vida, la actualizan, la definen y la redefinen a partir de sus interacciones, relaciones y negociaciones o luchas y resistencias que se dan en un espacio específico y en un tiempo determinado.

Desde aquí hay que considerar que la relación entre identidad y actor es mutuamente relacional en tanto que se definen y redefinen mutuamente. Al respecto hay que subrayar que “la identidad es relacional –y no definida *per se*- y contextual –se define en situaciones y no en absoluto (la identidad como producción y como proceso; Hall, 1990). Por lo tanto, es negociable e instrumentalizada por los actores sociales, en un ‘marco cultural’ más o menos flexible en función de las relaciones de poder que presidieron y presiden las relaciones entre los actores en juego” (Hoffmann, 2007:432).

En este sentido, la comprensión de los procesos culturales e identitarios, en el marco de las relaciones campo-ciudad contemporáneos, es viable partiendo de la concepción braudeliana de los fenómenos históricos de larga duración, en este caso, el de la visión geohistórica de las ciudades que se sintetiza al considerar a éstas como “el medio social por excelencia y en consecuencia y en una primera determinación, la antítesis prácticamente paralela del medio rural” (Aguirre, 2000:196).

Por otro lado, al diferenciarse lo urbano de lo rural, también se reafirma la necesaria vinculación entre campo y ciudad, de tal forma que desde esta perspectiva “no puede haber una verdadera historia científica de ninguna ciudad media, pequeña o grande, que no se construya desde la dialéctica compleja de esa misma ciudad con *su* respectivo campo, del vínculo de retroacción permanente entre entorno rural y realidad urbana” (Aguirre, 2000:197). De igual manera, es necesario adscribirse a la vertiente teórica que rescata el concepto de

vida cotidiana para estudiar los procesos de producción y reproducción social que se manifiestan en las prácticas y actividades de los individuos y las colectividades.

Por lo demás, esta vertiente de análisis se articula casi naturalmente a la vertiente histórica de Braudel que de hecho lo retoma y lo articula a su concepto de civilización material: "he partido de lo cotidiano, de aquello que, en la vida, se hace cargo de nosotros sin que ni siquiera nos demos cuenta de ello: la costumbre - mejor dicho, la rutina- mil ademanes que prosperan y se rematan por sí mismos y con respecto a los cuales a nadie le es preciso tomar una decisión, que suceden sin que seamos plenamente conscientes de ellos. Creo que la humanidad se halla algo más que semi-sumergida en lo cotidiano. Innumerables gestos heredados, acumulados confusamente, repetidos de manera infinita hasta nuestros días, nos ayudan a vivir, nos encierran y deciden por nosotros durante toda nuestra existencia..." (Braudel, 1986; citado por Aguirre, 2000:181).

En este sentido, el concepto de vida cotidiana que Braudel desarrolla ligado a su concepto de civilización material se acerca demasiado al concepto que Ágnes Héller recrea al definir que "la vida cotidiana es la vida de *todo* hombre (...) La vida cotidiana es la vida del hombre *entero*, o sea: el hombre participa en la vida cotidiana con todos los aspectos de su individualidad, de su personalidad. En ella se *ponen en obra* todos sus sentidos, todas sus capacidades intelectuales, sus habilidades manipulativas, sus sentimientos, pasiones, ideas, ideologías" (Héller, 1985:39).

Así, en la medida en que lo cotidiano sintetiza las relaciones sociales, tiene una estrecha vinculación con la identidad en tanto que ésta "constituye la dimensión subjetiva de los actores sociales que en cuanto tales están situados entre el determinismo y la libertad" (Giménez, 1996:13). Si la identidad tiene un carácter intersubjetivo y relacional que se desarrolla en la interacción cotidiana con los otros, entonces la identidad tiene la posibilidad de articular lo pasado (la historia)

con el presente por medio de la memoria colectiva y proyectar sentidos hacia el futuro, pero también de articular las relaciones sociales con la subjetividad individual y colectiva, interiorizando (*habitus* en la concepción de Bourdieu, 1998) pautas culturales que se constituyen en plataformas de proyección.

Los procesos de creación, recreación o definición y redefinición de las identidades se dan en el marco de procesos macrosociales pero su espacio más claro de despliegue lo representan por un lado, el espacio geográfico y, por otro, el espacio social, el primero como su entorno más inmediato de desenvolvimiento y el segundo como el conjunto de redes a través de las cuales se vincula con espacios más allá de su hábitat inmediato y directo.

La identidad entonces hay que analizarla como un proceso abierto, en construcción, nunca completo, donde el sujeto se conoce a sí mismo, al tiempo que conoce el mundo y a los demás. En este caso, la identidad "no es sólo la reflexión del individuo sobre sí mismo, tampoco un simple producto histórico, ni mucho menos la adopción del comportamiento de los demás. También es acción sobre el mundo; esto es, una conjunción de tradición y construcción social, con lo cual estaríamos ante una identidad histórica, que se encuentra en continua transformación y cuyo sentido reside en posibilitar el autoreconocimiento, el desarrollo de la autonomía y la dinámica endógena" (Guerra, 1997:108).

De esta manera, destaca la identidad como proceso en constante movimiento que articula y pone en juego en la vida cotidiana, elementos objetivos y subjetivos, individuales y colectivos, históricos y de construcción social para dar significado y sentido a las diferentes prácticas sociales a través de las cuales los actores expresan sus proyectos.

Entonces, si queremos adentrarnos en la subjetividad y las intersubjetividades de los actores sociales para reconocer las formas en las que se conforman y

modifican las identidades culturales, es necesario acercarnos a la vida cotidiana de los actores sociales para comprender el papel que está jugando su identidad en la conformación de sus estrategias de vida en un contexto de nueva ruralidad.

En otras palabras: "la subjetividad es parte del vínculo sujeto-objeto; se relaciona con la construcción de la significación que, para el sujeto, constituye el vínculo entre la significación y la orientación para la acción. También vale la pena precisar que la subjetividad no es una estructura, sino un proceso que pone en juego a las estructuras para dar significación. En este sentido, la subjetividad como parte de la identidad, da sentido de pertenencia de un *nosotros* relativamente homogéneo: *signos compartidos y memoria colectiva común*. Puede implicar una *concepción de origen común* (mitos fundadores, lazos de sangre, antepasados compartidos, gestas libertarias, etcétera), un lenguaje compartido, un estilo de vida y modelos de comportamiento característicos" (De la Garza, 1997:33,34).

Al mostrar lo que se ha denominado como el núcleo duro de la identidad cultural y sus cambios a lo largo de la historia local y la forma en que lo asumen los actores locales, lo que se ha querido mostrar es que dichos actores, tanto los originarios y tradicionales como los emergentes e incluso los que llegan de fuera a radicar en una comunidad, comparten una cultura que van interiorizando.

Así, en función de sus vivencias actuales, sus estrategias de vida y sus prácticas e incluso sus aspiraciones, conforman una identidad que, como lo dice Hoffmann, es múltiple en tanto que "no se construye <frente al otro>, sino frente a los múltiples <otros> que interactúan con <uno>, el cual es, en sí, múltiple también" (Hoffmann, 2007:433), y esto es así porque la identidad se (re)inventa constantemente con los propios actores.

Junto con los elementos culturales de larga duración, los actores locales articulan sus experiencias, estrategias de vida y prácticas para elaborar proyectos, no

necesariamente explícitos, pero sí en términos de aspiraciones que les permiten avanzar en contextos dinámicos y cambiantes como a los que alude la noción de nueva ruralidad. En todo caso, la identidad cultural de los actores locales funciona como una especie de brújula que los orienta en un contexto de vertiginosos cambios internos que asumen los que provienen del exterior y que se expresan en la relación campo-ciudad.

### **3. Identidad, territorio y actores**

Si la identidad, más allá de definiciones teórico-conceptuales, en la práctica significa reconocerse individual y colectivamente frente a los otros y saber en dónde se está parado y hacia dónde se quiere ir en un contexto y un tiempo específicos reconociendo el pasado, es decir, la memoria histórica colectiva, resulta fundamental para definir los proyectos de vida de los actores en sus territorios, más aún en el marco de la nueva ruralidad en el que realizan sus prácticas.

Así, resulta que en la construcción de estrategias y proyectos de vida desde y con la identidad cultural de los actores locales, el ámbito privilegiado es el territorio, sobre todo porque como lo reconoce Gómez (2008), retomando a Wanderley (2001), el espacio local es por excelencia el lugar de convergencia entre lo rural y lo urbano.

Resulta prioritario entonces, comprender la compleja relación entre identidad cultural, crecimiento urbano y nueva ruralidad, actores locales, estrategias y proyectos de desarrollo en la medida en que dicha relación no es lineal y en la medida en que los actores establecen negociaciones entre sí y con actores y agentes externos para definir estrategias que les permitan mejorar sus condiciones de vida, tomando en consideración su cultura y su identidad.

Lo señalado en líneas anteriores, implica necesariamente reconocer que los actores sociales despliegan sus prácticas productivas, culturales o políticas, en un espacio específico y concreto que adquiere significado para los propios actores en la medida en que es un espacio construido y valorado por ellos mismos, en su relación con otros actores y otros espacios.

En este sentido, cobra relevancia comprender al territorio no sólo como un espacio físico sino, sobre todo, "como un conjunto de relaciones sociales que da origen y a su vez, expresa una identidad y un destino común, compartido [...] Como construcción social, el territorio, generalmente está vinculado al diseño e implementación de proyectos comunes 'desde la base', es decir, por los propios actores" (Llambí, 2007:54).

En este sentido, superando la visión de espacio como escenario para la acción social o contenedor de la vida social y cultural, el territorio es un espacio valorizado instrumental o culturalmente: "...el territorio sólo existe en cuanto ya valorizado de múltiples maneras: como zona de refugio, como medio de subsistencia, como fuente de productos o recursos económicos, como área geopolíticamente estratégica, como circunscripción político-administrativa, como 'belleza natural', como objeto de apego afectivo, como tierra natal, como espacio de inscripción de un pasado histórico o de una memoria colectiva, como símbolo de identidad socio-territorial" (Giménez, 1996:10,11).

El planteamiento del territorio como espacio socialmente construido y valorado, nos permite a su vez, reconocer las capacidades de los actores individual o colectivamente. Es decir, coincidiendo con Llambí "los actores no toman decisiones y actúan como si fueran átomos, independientemente de su contexto social. Sus intentos de actuación intencional siempre están inmersos en sistemas de relaciones sociales concretos y cambiantes, y son restringidos por procesos estructurales" (Llambí, 2007:50).

Esto es lo que explica el hecho de que los actores logren establecer diferentes estrategias de vida que, reconociendo los procesos macroeconómicos, sociales y políticos que les imponen restricciones, reconozcan a su vez, posibilidades técnicas, económicas y culturales para buscar su sobrevivencia, reproducción o acumulación.

En la construcción/reconstrucción del territorio, subyace en todo caso la identidad cultural vinculada a un imaginario colectivo que permite la articulación entre los intereses individuales y los intereses comunes de la población, en un proceso constante de disputa y negociación, con todo y las diferencias y contradicciones que emergen tanto al interior de los diversos actores como entre ellos mismos.

Finalmente, hay que subrayar que los actores con sus capacidades e iniciativas de negociación, son los que configuran los territorios y que éstos están cargados de recursos simbólicos y productivos que emplean los actores para definir y redefinir sus propias identidades culturales para darle sentido a su vida y al propio territorio.

Así, vemos que la complejidad de la relación identidad cultural, crecimiento urbano y nueva ruralidad, se torna en una relación dinámica y compleja, algunas veces complementaria y otras de confrontación.

## CAPITULO II

### EXPRESIONES DE LA RELACIÓN CAMPO-CIUDAD EN LA REGIÓN ATENCO-TEXCOCO

En este capítulo se señalan las características y expresiones concretas de la relación campo-ciudad para reconocer las transformaciones sociales, políticas, económicas, ambientales, culturales e identitarias que se han dado en la comunidad de San Miguel Coatlinchán a partir de la relación con su entorno regional y con la Zona Metropolitana de la Ciudad de México (ZMCM).

Antes de iniciar la exposición de los cambios que se han suscitado en los últimos 30 años en la región Atenco-Texcoco, particularmente en la comunidad de San Miguel Coatlinchán, y de señalar las principales transformaciones de la identidad cultural de sus actores inmersos en espacios de articulación campo-ciudad, me interesa retomar el debate sobre la *globalización* en tanto que forma parte del contexto mundial que a nivel nacional y regional adquiere connotaciones específicas que resaltan su complejidad y contradicciones.

El concepto de globalización ha sido utilizado para referirse a las profundas transformaciones mundiales que se han suscitado en todos los niveles, ámbitos y dimensiones de la vida social; surge en la década de los sesenta en el campo de la comunicación al dar origen al concepto de 'aldea global' para designar la importancia del desarrollo de la alta tecnología y las comunicaciones que permitían a los individuos experimentar simultáneamente la totalidad del mundo.

Una década después, desde la perspectiva ecologista-ambientalista, se refuerza esta visión global al advertir que la humanidad comparte 'un futuro común' que dependía de la preservación ambiental de la Tierra. Sin embargo, fue hasta la década de los ochenta que el concepto adquiere una connotación eminentemente económica "... cuando comenzó a utilizarse el término, para referirse a las grandes

transformaciones de la economía mundial y a otras relaciones sociales que estaban teniendo lugar en la década” (Dabat, s/f).

Su uso entre los economistas se generalizó a fines de los ochenta para mostrar nuevos fenómenos como el de la ‘globalización financiera’ o la ‘competencia global’ entre empresas transnacionales y países. En los noventa surge el concepto de ‘producción internacional integrada’ (UNCTAD, World Investment Report) para denominar al nuevo entramado de redes inter-empresariales transnacionales en torno a la empresa y sus alianzas estratégicas; además de que se empezó a hablar de la ‘globalización del consumo’.

Para unificar su origen, desde la tecnología y sus implicaciones económicas se fue dando paso a una acepción que hablaba de ‘globalización de la tecnología y la economía’ que incluía aspectos ecológicos, lo que favoreció la vinculación de la globalización económica con procesos concomitantes como la revolución de las comunicaciones, las reformas de libre mercado y privatización o de algunos fenómenos políticos como la difusión internacional de la democracia.

Otra discusión importante se dio en torno a la relación globalización y regionalización como aspectos divergentes o complementarios que denotaron dos visiones diferentes del fenómeno.

Desde la perspectiva sociológica y antropológica, también se adoptó el término para dar cuenta de diversos fenómenos sociales como: el crecimiento de los contactos y las migraciones internacionales; la ‘globalización’ o ‘desterritorialización’ de la cultura; ‘la sociedad civil internacional’, las organizaciones no gubernamentales o el rebasamiento del Estado-nación por las nuevas relaciones sociales; la revalorización de lo microregional, las nuevas síntesis entre lo local y lo global; así como para mostrar la complejización (laboral, étnica, de género) o reflexibilidad.

Los especialistas en ciencia política han sido más renuentes a la noción de globalización, discutiendo la cuestión de la soberanía y la crisis de gobernabilidad a la luz del surgimiento de nuevos actores, relaciones y espacios internacionales en sentido amplio, como los nuevos protagonistas de la escena mundial, la descentralización del Estado o la democracia plural y el nuevo internacionalismo de los movimientos sociales.

Una expresión muy generalizada de reconocimiento de la globalización en todas las ciencias sociales, fue “la del estudio y la denuncia de sus aspectos negativos-destructivos, como el desmantelamiento del Estado social, el incremento del desempleo y la precarización del trabajo, la marginación de países, regiones y sectores sociales o la extremada acentuación de la incertidumbre y el riesgo financiero, social, político” (Dabat, s/f).

Esta crítica a la globalización adoptó formas distintas conforme apuntara a la ruptura o desconexión de los países frente a la misma, a su control y regulación por medio de la cooperación internacional. Este proceso se puede entender “...como una nueva configuración o estructura de la economía y la sociedad mundial en proceso de conformación, resultante de una combinación específica de condiciones establecidas a diferentes planos de la realidad social” (Dabat, s/f). Esta perspectiva reconoce la relevancia y sustancia del fenómeno y permite reconocer la novedad y complejidad del mismo.

En este sentido, sobresalen tres características importantes: a) el alcance o extensión mundial de la serie de procesos que abarcan a la mayor parte del globo u operan a escala mundial (connotación espacial); b) la intensificación de los niveles de interacción, interconexión e interdependencia entre los Estados y sociedades del mundo que constituyen el actual sistema mundial; c) las repercusiones significativas en los lugares más alejados del mundo de los acontecimientos, decisiones y actividades de cualquier lugar.

Con base en los elementos descritos puede entenderse a la globalización "...como la nueva configuración de la economía y la sociedad mundial que resulta del desbordamiento de la capacidad normativa de los Estados nacionales por la interdependencia de las nuevas relaciones comunicativas, económicas, ambientales, sociales y culturales impuestas por la revolución informática, la unificación geopolítica del mundo y la reestructuración transnacional del capitalismo" (Dabat, s/f). Esto conlleva a la redefinición de las relaciones espaciales entre el mundo, los Estados nacionales, las macro y micro regiones, y los espacios locales, a la generación de un nuevo tipo de contradicciones, desequilibrios y riesgos sistémicos, que requieren de un nuevo tipo de soluciones que contemplan la nueva complejidad y diversidad de las sociedades y culturas del mundo.

De esta manera, la globalización como proceso que involucra todos los niveles y ámbitos de las diversas sociedades, ha puesto en cuestionamiento la forma de relación de los tres sectores en que tradicionalmente se ha concebido a la sociedad, por lo menos desde el periodo posterior a la revolución francesa y bajo la concepción modernizante unilineal; es decir, el mercado, el Estado y la sociedad.

En efecto, el debilitamiento de los Estados-nación, el fortalecimiento de la lógica, la dinámica y las leyes del mercado, así como el surgimiento de un proceso de democratización-ciudadanización mundial han dado resultados contradictorios, paradójicos y antagónicos: una polarización social extrema por un lado y, por otro, el surgimiento de nuevos actores e identidades sociales que ya no operan sólo bajo la lógica del sistema mundo intraestatal e intranacional principalmente, sino que se mueven, cambian y recrean al influjo de las circunstancias mundiales.

Una de las implicaciones de la globalización en lo que se refiere a la cultura y la identidad cultural, es la de la mundialización de los modos de vida y modelos de

consumo; es decir, la mundialización de la cultura que se traduce en transferencia y trasplante de los modos de vida predominantes como “el papel de los medios de información en la transformación de la cultura en alimentos culturales y productos culturales” (Petrella, 1997).

En este contexto, retomando por un lado el postulado de Bonfil (1991) en el sentido de que las culturas cambian constantemente y que el cambio es su forma de ser y, por otro, la definición estructural de la cultura de Thompson que enfatiza “tanto el carácter simbólico de los fenómenos culturales como el hecho de que tales fenómenos se inserten siempre en contextos sociales estructurados” (Thompson, 1998:203), se tiene que reconocer que el ámbito cultural y de las identidades culturales de las sociedades se ha transformado o mutado en la medida en que su entorno o contexto social también se ha transformado.

Reconociendo el carácter estructurante-estructurado de la cultura y las identidades culturales, podemos decir que éstas anteriormente se definían principalmente en el marco de los Estados-nación, con una fuerte carga de clase y gremio. Así, jugaban un papel fundamental el arraigo, el terruño, la territorialidad y, en palabras del historiador Luis González y González (1986), la *querencia*, es decir la *patria chica*, la *localidad*, la *matria*. Sin embargo, en un contexto social transformado por la globalización, la cultura y las identidades culturales se abren a la dinámica mundial que por medio de la comunicación y el desarrollo científico y tecnológico se han establecido, poniendo en contacto a diversas culturas e identidades.

Hoy entonces, observamos la emergencia de nuevos actores sociales e identidades culturales que ya no se limitan a los estrechos márgenes de lo gremial-laboral y a los territorios tradicionales, sino que -sin abandonar dichos aspectos- incorporan otros elementos provenientes de otras culturas para reconstruir sus identidades. Es así como la movilidad laboral (migraciones), la relación campo-ciudad, la circulación de mercancías, la conformación de redes de

comunicación y el desarrollo de la ciencia y la tecnología se incorporan a las identidades culturales, por lo que éstas deben considerarse fundamentales en la formulación y construcción de propuestas de desarrollo, pues como bien advierte Víctor M. Toledo (1999) tenemos la necesidad de comprender los fenómenos culturales que actualmente adquieren la connotación de resistencia ante los embates homogeneizantes de la globalización.

En síntesis, podemos decir que la globalización y sus implicaciones en lo económico-financiero (competitividad, bloques geoeconómicos, flexibilización laboral), en lo político (disminución o reestructuración de la función estatal), en lo tecnológico (comunicación, informática, biogenética, organismos genéticamente modificados) y en lo cultural, han impactado las nociones de tiempo y espacio (el acortamiento de espacios, los tiempos breves, la falta de sentido, la inmediatez), dando la sensación de asistir a procesos sociales desterritorializados.

En este sentido, los procesos de globalización que he señalado adquieren especificidad en los diferentes espacios sociales, en la medida en que permea todos los ámbitos del quehacer humano.

En el campo, la globalización adquiere un rostro que Guillermo Almeyra describe así: "...el mundo rural que hoy existe está siendo transformado a toda velocidad, con los desastres ecológicos, el vaciamiento del campo, el cambio de uso del suelo, la destrucción de la relación entre campesinos y centros de población, entre productores rurales y territorio, con las migraciones masivas y la concentración urbana, con la pérdida de la soberanía y de la seguridad alimentaria, con la transformación de la agricultura y de los recursos rurales en una frontera más del imperio mundial del capital financiero internacional. Lo cierto es que esta situación cambia la estructura demográfica, política, social, cultural, ecológica, de los países en menos de una generación y crea hechos consumados difícilmente reversibles..." (Almeyra, 1998).

Desde una visión económica, el periodo que va de la década de los setenta a finales del siglo XX, suscita profundas transformaciones en el panorama agrícola mundial que desde luego encuentran eco en el campo latinoamericano y por supuesto en el agro mexicano. El orden agrícola internacional que imperó a partir de la posguerra y que se mantuvo hasta finales de los años setenta, se caracterizó por una producción que generaba un mercado importante de fuerza de trabajo, permitía la participación de un amplio grupo de países como exportadores de bienes tradicionales en el mercado mundial, y daba lugar a procesos de incorporación de los campesinos en varios países de América Latina.

En contraparte, a partir de la década de los ochenta se establece una nueva forma de competencia agroalimentaria sustentada en la pugna por el poder más que en criterios económicos de obtención de la ganancia, presentándose dos procesos fuertemente vinculados, a saber: por un lado, el surgimiento de un auténtico mercado agroalimentario mundial con la concurrencia de competidores del mismo nivel y, por otro, el fenómeno de la internacionalización de la producción alimentaria.

Producto de las transformaciones enunciadas, en los países dependientes se da un proceso de desestructuración de la producción alimentaria interna y el surgimiento de una nueva vía de desarrollo capitalista orientada hacia la exportación de bienes de vanguardia: frutas, flores, hortalizas, ganado bovino y productos forestales.

Las transformaciones que se han suscitado en el campo mexicano son de tal magnitud que hoy se está dando una transición de una sociedad agraria organizada en torno a la actividad primaria hacia una sociedad rural más diversificada (C. de Grammont, 1995). Entre otros aspectos, se ha modificado la relación campo- ciudad tornándose más estrecha, compleja y diversa de tal suerte que se observan procesos de urbanización del campo y ruralización de la ciudad.

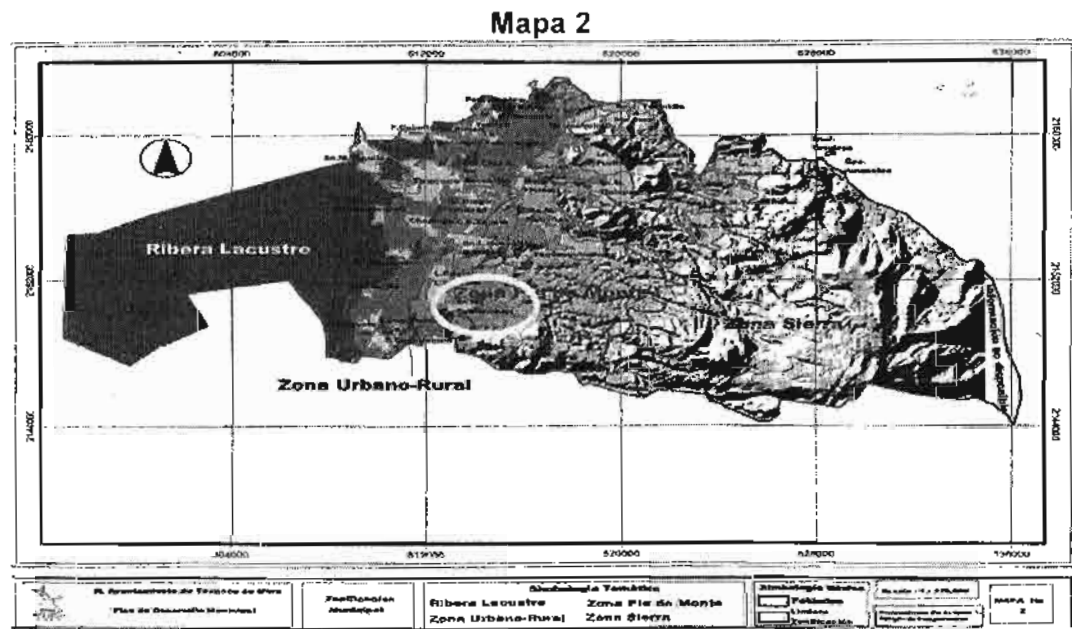
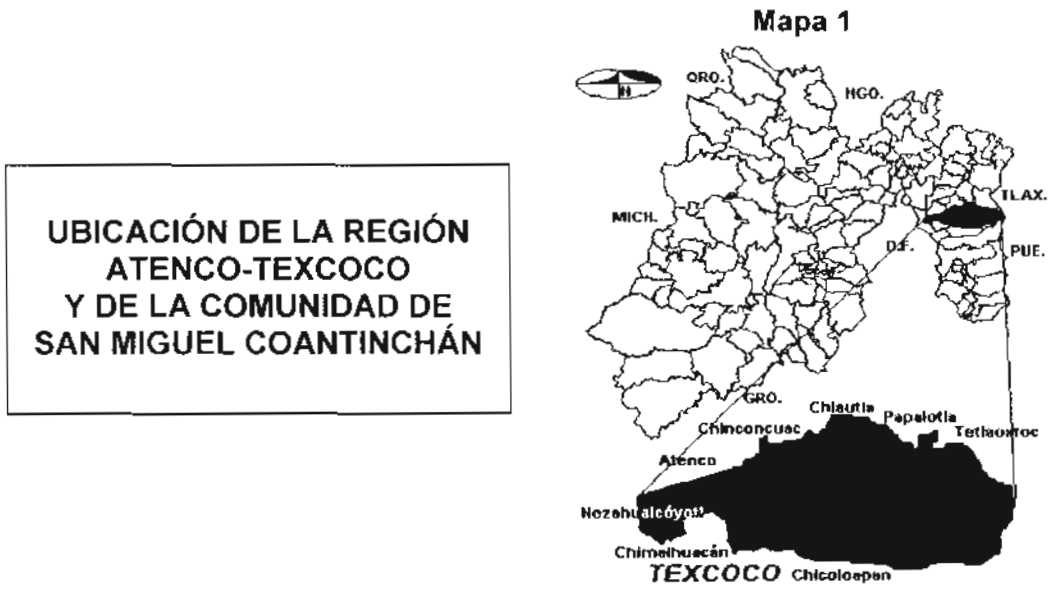
La movilidad del capital es tal "que penetra en las unidades de producción campesina por la vía del trabajo informal en talleres familiares, mientras la fuerza de trabajo es plurifuncional y su movilidad es multidireccional: se desplaza, en un movimiento permanente, del campo a la ciudad y de la ciudad al campo, incluyendo migraciones internacionales. La vida rural, tradicionalmente asociada a la actividad agropecuaria, abriga ahora una diversidad de actividades y relaciones sociales que vinculan estrechamente las aldeas campesinas con los centros urbanos y la actividad industrial. El campo ya no puede pensarse sectorialmente, sólo en función de la actividad agropecuaria y forestal, sino que debe tomar en cuenta las demás actividades desarrolladas por su población" (C. de Grammont, 1995:108).

En congruencia con las modificaciones que se han dado a nivel mundial, la relación del Estado con el campo y sus actores se ha modificado sustancialmente, pasando del Estado interventor -que no benefactor-, al Estado neoliberal reduciendo su participación directa para que los agentes privados y las leyes del mercado definan la dinámica del sector rural. Podemos decir entonces, que la globalización se ha traducido en la conformación de una nueva ruralidad que también expresa el surgimiento de nuevos actores sociales e identidades culturales que buscan defenderse y resistir los embates de la globalización.

### **1. El crecimiento urbano en Atenco-Texcoco**

Desde la década de los cuarenta del siglo XX, al calor de la modernización industrializadora, se da un proceso de crecimiento de las ciudades más importantes en nuestro país. La ciudad de México, Guadalajara, Monterrey y Puebla, en menor medida, son los ejemplos más relevantes de un crecimiento urbano producto de un modelo de desarrollo que sentó sus bases en torno a la industria y las ciudades en detrimento de la agricultura y lo rural, lo que se ha traducido en una urbanización acelerada que ha trastocado la vida de las

comunidades y los habitantes asentados en los espacios rurales aledaños o cercanos a las ciudades en expansión. Este proceso, acicateado por la globalización y las políticas neoliberales, se ha acentuado en los últimos 30 años en las comunidades de la región Atenco-Texcoco, localizada en la zona centro oriente del estado de México, a 25 km del Distrito Federal.



Fuente: Plan de Desarrollo Municipal 2006-2009, H. Ayuntamiento de Texcoco, 2006.

La expansión urbana de la ciudad de México (ver cuadro 1), puede observarse a través de la extensión territorial y el incremento poblacional dentro de un determinado espacio. De esta manera, vemos que en 1940, la ZMCM contaba con una población de alrededor de 1.6 millones de habitantes, pasó a cerca de 8.7 millones de habitantes en 1970, a 15 millones hacia finales de 1990, a más de 18 millones en 2000 y a 20.5 millones de habitantes en el año 2010.

Esta población se concentraba en la década de los ochenta en las 16 delegaciones que a la fecha conforman el Distrito Federal y en 18 municipios del estado de México, que en la década de los noventa ya se había extendido a más de 27 municipios, incluyendo a los municipios de Texcoco y Atenco e involucrando a 38 municipios a principios del siglo XXI, cuando la población del Distrito Federal y del estado de México sumaban alrededor de 18.5 millones de habitantes, concentrando más de una quinta parte de la población nacional.

**Cuadro 1. Expansión de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México**

	1940	1950	1960	1970	1980	1990	2000*	2010*
Población (millas)	1 645	2 950	5 000	8 623	13 761	15 048	18 210	20 533
Superficie (has.)		22 960	41 010	68 260	105 660	121 320	145 000	162 890
No. de Delegaciones	10	11	14	15	16	16	16	16
No. de Municipios	0	1	4	11	18	27	38	44
Delegaciones								
	Cuauhtémoc	Ixtapalapa	Cuajimalpa	Tlahuac	Milpa Alta			
	Miguel Hidalgo	Tlalpan						
	Benito Juárez		Xochimilco					
	Venustiano Carranza							
	Azcapotzalco							
	Coyoacán							
	Gustavo A. Madero							
	Iztacalco							
	Alvaro Obregón							
	Magdalena Contreras							
Municipios Contribuidos		Tlalrepan	Chimalhuacán	Huixquilucan	Cuautlán Izcalli	Zumpango	Coyotepec	Temascalapa
			Naucalpan	Ecatepec	Chalco	Acolman	Huehuetlancingo	Napoltepoc
			Atzacapan	Nezahualcóyotl	Chicoloapan	Texcoco	Tecotitlán	Axapusco
				La Paz	Ixtapaluca	Atenco	S. Martín Pirámides	Otumba
				Cuautitlán	Nicolás Romero	Jaltenco	Tezoyuca	Tepetitlaxtloc
				Tultitlán	Tecámac	Melchor Ocampo	Valle de Chalco	Papalotla
				Coacalco	Tepozotlán	Nextlalpan	Chapultepec	
						Teoloyucan	Chiconcuac	
						Tultepec	Cocotitlán	
							Temamatla	
							Tizayuca	

Fuentes: 1940-1990, INEGI, *Estadísticas del Medio Ambiente del Distrito Federal y Zona Metropolitana*, 1999  
 2000-2020 Covarrubias G., Francisco, *Prospectivas de la urbanización en la Ciudad de México* en El Mercado de Valores, Abril 2000, pp. 3-19, Nacional Financiera, México

Fuente: Ayuntamiento de Texcoco, 2006.

En efecto, la región Atenco-Texcoco mantiene a partir de la década de los ochenta del siglo pasado una tasa de crecimiento demográfico superior al crecimiento estatal y al conjunto de los municipios conurbados (ver cuadro 2, gráficas 1 y 2), conformando un territorio de 350 mil habitantes que representa el 2.5% de la población estatal y el 3.5% de la de los municipios conurbados. Significativamente, Texcoco concentra actualmente el 60% de la población en esta región con 209 mil habitantes y mantiene junto con los municipios de Atenco y Tezoyuca las mayores tasas de crecimiento demográfico regional (Ayuntamiento de Texcoco, 2006:122).

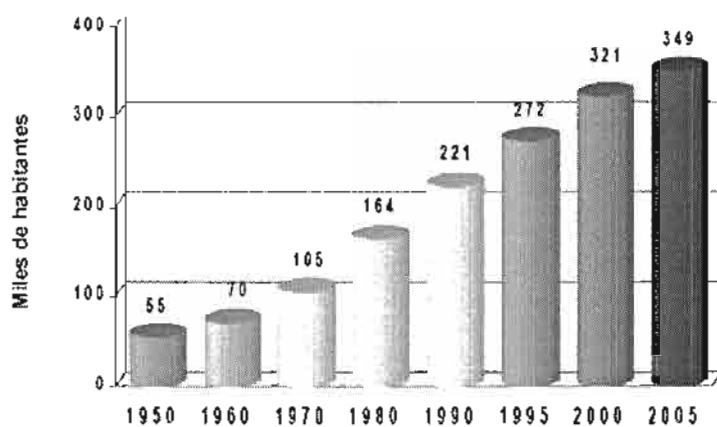
**Cuadro 2. Dinámica demográfica en la ZMCM y en la región Atenco-Texcoco**

	Población (miles de habitantes)		Tasa de crecimiento Media Anual			
	2000	2005	1990-1995	1995-2000	1990-2000	2000-2005
México	97,362	103,263	2.10	1.60	1.80	1.18
ZMCM	17,787	18,631	1.85	1.37	1.60	0.93
Distrito Federal	8,591	8,721	0.54	0.28	0.40	0.30
Municipios Conurbados	9,196	9,910	3.32	2.44	2.90	1.51
Estado de México	13,097	14,008			2.90	1.35
Región Atenco- Texcoco	321	349				1.69
Atenco	34	43	5.05	4.94	5.00	4.42
Chiautla	20	23	2.11	3.91	2.90	2.98
Chiconcuac	18	20	1.54	3.61	2.40	1.93
Papalotla	4	4	4.14	3.47	3.80	1.66
Tepetlaoxtoc	23	26	3.33	3.75	3.50	2.35
Texcoco	204	209	3.80	3.88	3.80	0.50
Tezoyuca	19	25	5.00	3.25	4.20	6.20

Fuente: INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda 2000 y II Conteo de Población y Vivienda 2005.

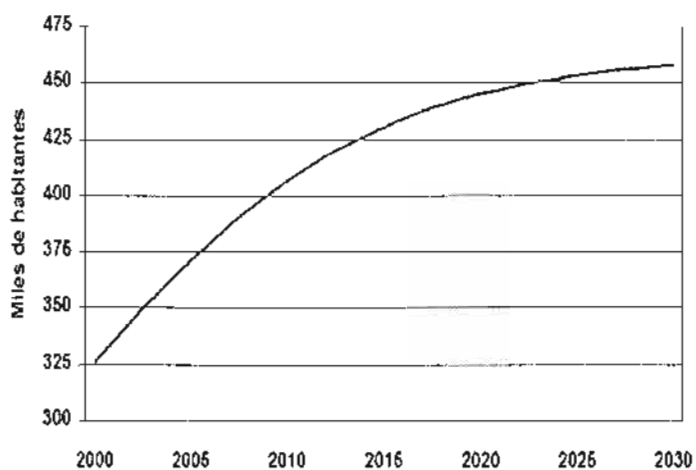
Fuente: Ayuntamiento de Texcoco, 2006.

**Gráfica 1**  
**Evolución Demográfica de la Región Atenco-Texcoco 1950-2005**



Fuente: Cálculos CEPE con información de la Dirección General de Estadística (DGE) e Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) VII, VIII, IX, X, XI y XII Censos Generales de Población y Vivienda de 1950 a 2000, y I y II Censos de Población y Vivienda 1995 y 2005

**Gráfica 2**  
**Proyecciones de Población para la Región Atenco - Texcoco**  
**2000 - 2030**



Fuente: Cálculos CEPE con información del INEGI XI y XII Censos Generales de Población y Vivienda de 1990 y 2000

Texcoco contaba con una población de 204,102 habitantes en el año 2000 (1.6% del total estatal), de los cuales el 50% eran mujeres. Para 2005 la población municipal ascendió a 209,308 habitantes ocupando el lugar 51 de las localidades más pobladas del país. En comparación tan sólo Ecatepec concentra 1.7 millones (segundo municipio con más habitantes del país por encima de Guadalajara, Puebla y Tijuana); Neza 1.1 millones (lugar 9); Chimalhuacán 525,389 (lugar 38); Tecámac 270,574 (lugar 47); Los Reyes La Paz 232,546 (lugar 49); y, Chicoloapan 170,035 (lugar 53). Asimismo, como municipio conurbado, Texcoco ocupa el lugar 17 (de 35) en tamaño de población y enfrenta la mayor presión por urbanización desde los municipios de Los Reyes y Chicoloapan que representan un ámbito territorial con más de 400 000 habitantes, y de los municipios más poblados de la zona como Ecatepec y Netzahualcóyotl con una población de casi 3 millones de habitantes los cuales concentran en conjunto el 33% de la población conurbada total (Ayuntamiento de Texcoco, 2006:122).

**Mapa 3**  
**Expansión de la mancha urbana de la ciudad de Texcoco 1970-2000**

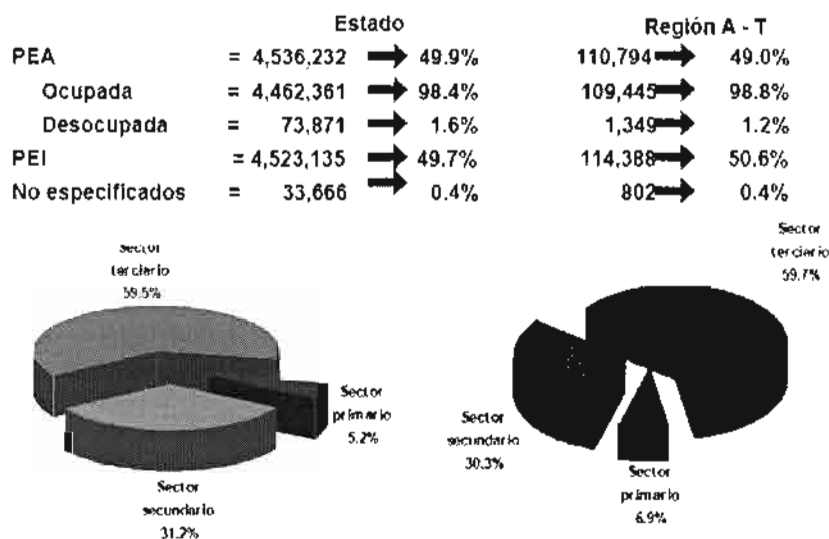


Fuente: Ayuntamiento de Texcoco, 2006.

Considerando el tamaño de población, para el año 2005, la ZMCM es el territorio con mayor concentración social y económica del país con 18 millones de habitantes, el 30% de la población urbana nacional, el 21% de la PEA y el 26% del PIB total, lo que la mantiene como la segunda megaciudad del mundo después de Tokio y seguida por Bombay, Sao Paulo y Nueva York. Como contraparte de lo anterior, los datos oficiales muestran que tan sólo en la capital metropolitana, el 62% de la población vive en condiciones de pobreza y marginalidad; la economía informal se estima en 40% y el desempleo abierto (3%) alcanza una tasa superior a la media nacional (Ayuntamiento de Texcoco, 2006:122).

**Gráfica 3**

**Indicadores económicos de la Región Atenco- Texcoco, 2000**



Fuente. Cálculos CEPE con información del INEGI. XII Censo General de Población y Vivienda de 2000

Fuente: Ayuntamiento de Texcoco, 2006.

Estas cifras nos indican profundas mutaciones en las relaciones sociales y en la subjetividad de los sujetos sociales, pues no es lo mismo vivir una cotidianidad individual y social marcada por procesos productivos y prácticas sociales que derivan de la relación con la agricultura y la vida rural, que una relación y una dinámica definida por la actividad industrial y de servicios.

En este sentido, es necesario comprender lo que está pasando en las comunidades y sus habitantes, reconocer la manera en que los actores están asumiendo, asimilando y afrontando este proceso que se torna asfixiante para los espacios otrora eminentemente rurales, poseedores de una historia y tradiciones que se remontan a siglos de vida y de lucha. Específicamente, se hace necesario incursionar en el proceso de construcción, definición y redefinición de la identidad o de las identidades culturales en tanto expresión de sentido de vida colectiva ante procesos de desarticulación y rearticulación espacial y social.

Esto es necesario porque las modificaciones provocadas, entre otros factores, por el crecimiento urbano, obligan a reconceptualizaciones teóricas respecto de lo que hasta ahora se ha concebido como lo rural y lo agrario, dando cabida a la generación de enfoques que den cuenta de la relación campo-ciudad que hoy se torna más compleja y dinámica, más fuerte y quizá más desigual en la sociedad, la economía y la cultura de los habitantes que dan vida a las comunidades rurales aledañas a las ciudades.

En la medida en que hoy “la clásica dicotomía rural-urbano, campo-ciudad, agricultura-industria se ha transformado radicalmente e incluso resquebrajado” (García, 1996:35), es imprescindible identificar los elementos que a nivel cultural e identitario permiten a los actores sociales dar sentido a su vida cotidiana a través de sus prácticas sociales y estrategias de vida que desarrollan en espacios geográficos y sociales concretos, en tanto que las relaciones sociales se tornan aún más complejas cuando en un mismo espacio conviven lo rural y lo urbano, lo agrícola y lo industrial, el campo y la ciudad, como sucede en las comunidades de la región y del municipio de Texcoco. Aquí es importante señalar que aún y cuando la cabecera municipal de Texcoco históricamente ha sido el eje rector de la región desde el periodo prehispánico, no fue sino hasta 1861 que por decreto número 45 se le reconoce oficialmente como tal, es decir, como cabecera municipal.

El municipio de Texcoco cuenta con 66 asentamientos humanos entre rancherías, pueblos, barrios, colonias y fraccionamientos. Para finales de la década de los noventa se podían contar alrededor de 12 centros urbanos: Coatlinchán, Tocuila, El Tejocote, Lomas de Cristo, La Magdalena Ponoaya, Unidad ISSSTE, El Cooperativo, San Felipe, Santa Cruz, entre los más importantes, varios de los cuales se formaron sobre la base de pueblos con una gran tradición histórica, como es el caso de las comunidades de Coatlinchán, Tocuila y Huexotla, entre otros. Tan sólo entre la cabecera municipal y Coatlinchán se concentra el 26% de la población municipal (21.61 y 4.90%, respectivamente) y, en términos estadísticos como se observa en el siguiente cuadro, sólo una proporción menor al 5% de la población texcocana puede ser considerada como rural.

**Cuadro 3**  
**Indicadores Demográficos de Texcoco**

<b>Indicadores/Años</b>	<b>1970</b>	<b>1980</b>	<b>1990</b>	<b>2000</b>	<b>2005</b>
Porcentaje de población urbana	46.2	61.4	92.8	94.90	95.06
Densidad de población (habitantes/km <sup>2</sup> )	130	210	278	405	500
Tasa media de crecimiento anual (%)	4.70	2.86	4.28	3.34	0.5
Tasa bruta de natalidad			29	20	18
Tasa de fecundidad general			109	65	81
Tasa bruta de mortalidad			5.1	4.50	3.78
Tasa de crecimiento natural				2.76	1.66
Tasa de crecimiento social				2.55	
Población alfabeta (%)	81.5	90.1	93.4	95.54	96.52

Fuentes: Censo de Población y Vivienda, INEGI, 2000, Cuaderno Estadístico Municipal 2000, Texcoco, México, Gobierno del Estado de México, H. Ayuntamiento. Sistema Nacional de Información Municipal del INIFEDEM, Secretaría de Gobernación, 2000 y el Conteo de Población y Vivienda 2005, INEGI.

Fuente: Ayuntamiento de Texcoco, 2006.

Llama la atención el hecho de que la tasa media de crecimiento anual de la población, como la tasa bruta de natalidad y la tasa de crecimiento natural vayan a la baja; sin embargo, la densidad de población medida a través del número de habitantes por kilómetro cuadrado está creciendo rápidamente. Esto resulta un indicador central de la acelerada transformación que ha vivido el municipio (Ayuntamiento de Texcoco, 2006:35).

De acuerdo al II Censo de Población y Vivienda del INEGI, en 2005 el municipio de Texcoco tuvo un índice de marginación de -1.53, situándolo en un grado de marginación muy bajo, razón por la cual, ocupa el lugar 109 a nivel estatal y el 2321 a nivel nacional; en cuanto al Índice de Desarrollo Humano se considera que es medio alto ya que alcanzó el 0.800. A continuación se muestra la posición de Texcoco en lo relativo al índice y grado de marginación, lo que denota la presencia de grupos de ingresos elevados en el municipio, como también sucede en el vecino Chiconcuac (Ayuntamiento de Texcoco, 2006:36).

**Cuadro 4**  
**Región Atenco–Texcoco: población total, índice y grado de marginación 2005**

Municipio	Población	Índice de Marginación	Grado de Marginación	Lugar que ocupa a nivel estatal	Lugar que ocupa a nivel nacional
Estado de México	14,007,495	- 0.62270	Bajo	-	21
Texcoco	209,308	- 1.53544	Muy bajo	109	2321
Atenco	42,739	- 1.02449	Bajo	67	2048
Tepetlaoxtoc	25,523	- 1.00779	Bajo	65	2041
Chiautla	22,664	- 1.15902	Bajo	75	2135
Tezoyuca	25,372	- 1.17421	Bajo	80	2150
Chiconcuac	19,656	- 1.51949	Muy bajo	108	2316
Papalotla	3,766	- 1.15932	Bajo	76	2136

Fuente: CONAPO, Índices de Marginación, 2005. INEGI, II Censo de Población y Vivienda, 2005 y Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo (ENOE) 2005, IV Trimestre

Fuente: Ayuntamiento de Texcoco, 2006.

En cuanto a la producción agropecuaria, ésta ha disminuido la importancia que mantuvo hasta la década de los setenta, al ser proveedora de múltiples productos agropecuarios y forestales; de hecho, Texcoco formaba parte de una cuenca lechera que abastecía a la ciudad de México del lácteo. Pero el municipio también producía y sigue produciendo, aunque en menor grado, hortalizas, legumbres y flores para el Distrito Federal, por lo que actualmente la agricultura texcocana se realiza en aproximadamente 11,000 hectáreas, de las cuales 4,210 cuentan con riego y 7,890 son de temporal; a la ganadería se destinan 3,347 hectáreas y

13,556 son forestales dando en conjunto un total de 28,903 hectáreas que representan alrededor del 65% del territorio municipal, por lo que se refiere al uso urbano se destinan 3,400 has que equivalen al 8% de la superficie de Texcoco; 90.8 de uso industrial, 7,026.4 de terrenos erosionados en el pie de monte y la sierra producto de las actividades productivas, 25.4 hectáreas de cuerpos de agua y 4, 598 de otros usos (Ayuntamiento de Texcoco, 2006:60).

Desde el punto de vista de la tenencia de la tierra, se identifican ejidos, comunidades y propiedad privada. De acuerdo con los datos de Escalona (2005), los ejidos periurbanos de Texcoco contaban en el año 2000 con 1,677 hectáreas irrigadas, que representaban el 55.9% de la superficie de riego del municipio, así como con otras 550 hectáreas de agricultura de temporal. Esta superficie, está en la mira de los negocios inmobiliarios, los fraccionadores y las empresas constructoras. En el municipio se reconocen 30 dotaciones ejidales que se distinguen por ser muy pequeñas, van desde 10 hectáreas la más pequeña, correspondiente a San Joaquín Coapango, hasta 2,477 hectáreas en San Miguel Coatlinchán. También se caracterizan por la escasa dotación de tierra de labor, que fluctúa alrededor de 1 ha por unidad de producción. La superficie total de los ejidos asciende a 17,488.81 hectáreas y la de las tierras comunales alcanza 5527.42 hectáreas. Además de estos ejidos (ver cuadros 5 y 6), el sector social del campo texcocano se integra por 4 comunidades agrarias (Ayuntamiento de Texcoco, 2006:118).

Archivo Histórico Municipal  
 Ayuntamiento de Texcoco

**Cuadro 5  
Superficie Ejidal en el municipio de Texcoco**

Núm.	Ejido	Zona	Superficie (ha)
1	La Magdalena Panoaya	Lacustre	439.351700
2	Montecillo	Lacustre	129.428 114
3	San Bernardino	Lacustre	399.202 276
4	San Felipe y Santa Cruz de Abajo	Lacustre	863.734 400
5	San Martín (Boyeros)	Lacustre	328.502 689
6	Tocula y sus Barrios	Lacustre	972.364 800
7	Pentecostés y su Barrio Los Reyes	Urbana rural	184.282 000
8	Los Reyes	Urbana rural	51.62 825

9	Resurrección	Urbana rural	136.085 457
10	San Diego y su Barrio La Trinidad	Urbana rural	140.979 648
11	Huexotla y su Barrio San Mateo Huexotla	Urbana rural	251.327 630
12	San Miguel Coatlinchán	Urbana rural	247.240 000
13	San Miguel Tlaixpan	Urbana rural	1959.640 000
14	Texcoco (San Pedro y Santa Úrsula)	Urbana rural	166.933 491
15	San Simón y su Barrio de Texcoco	Urbana rural	14.331 099
16	Santiago Cuautlalpan	Urbana rural	868.383 000
17	Santa Cruz de Arriba	Urbana rural	19.174 002
18	Tulantongo	Urbana rural	94.218 421
19	Xocotlán	Urbana rural	53.264 238
20	Purificación	Pie de monte	250.644 221
21	San Dieguito	Pie de monte	757.430 000
22	San Joaquín Coapango	Pie de monte	10.561 336
23	San José Mecatillo	Pie de monte	87.718 607
24	Tlaminca	Pie de monte	203.902 018
25	Santa Inés	Pie de monte	110.174 002
26	Tequexquahuac	Pie de monte	1693.150 000
27	Santa Inés	Pie de monte	110.174 002
28	Tequexquahuac	Pie de monte	1693.150 000
29	Santa María Nativitas	Pie de monte	842.940 000
30	San Juan Tezontla	Pie de monte	228.233 415
31	San Jerónimo Amanalco	Sierra	1995.000 000
32	San Pablo Ixáyoc	Sierra	976.773 153
33	Santa Catarina del Monte	Sierra	694.000 000
<b>Total</b>			<b>17,488.81014</b>

Fuente: Ayuntamiento de Texcoco, 2006.

<b>Cuadro 6</b>			
<b>Propiedad Comunal en el municipio de Texcoco</b>			
<b>Núm.</b>	<b>Comunal</b>	<b>Zona</b>	<b>Superficie (ha)</b>
1	Santa María Tecuanulco	Sierra	1474.800 000
2	San Jerónimo Amanalco	Sierra	1736.04 000
3	San Miguel Tlaixpan	Pie de monte	579.623 800
4	Santa Catarina del Monte	Sierra	1736.960 000
<b>Total</b>			<b>5,527.423 800</b>

Fuente: Ayuntamiento de Texcoco, 2006.

En síntesis, podemos decir que en la región Atenco- Texcoco y particularmente en el municipio de Texcoco, observamos por un lado, el crecimiento de la población municipal en las últimas décadas y, por otro, el incremento de la población urbana y la disminución de la población económicamente activa dedicada a la actividad

agropecuaria aumentando las actividades industriales y de servicios, lo que se explica en gran medida por los efectos de la dinámica de expansión territorial, económica y social de la ciudad de México. Veamos entonces, los cambios que han suscitado en la comunidad de estudio: San Miguel Coatlinchán.

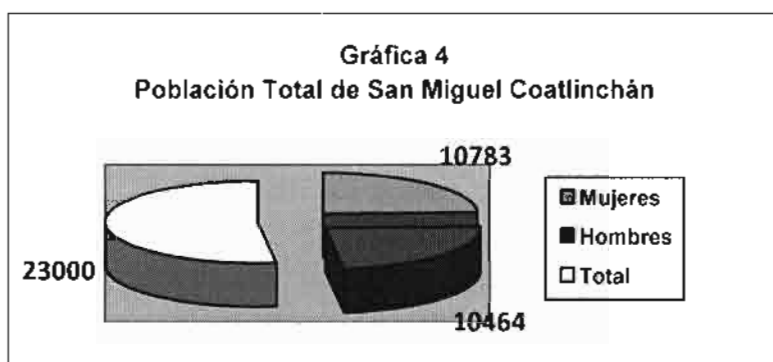
## 2. La comunidad de San Miguel Coatlinchán

San Miguel Coatlinchán colinda al norte con Huexotla, la Unidad Habitacional Emiliano Zapata (ISSSTE) y Tequexquináhuac; al oeste y suroeste con Cuautlalpan y Coatepec, al sur con Chicoloapan y al este con los estados de Puebla y Tlaxcala.



Fuente: <http://www.coatlinchan.net/locali.htm>

Actualmente, Coatlinchán cuenta con una población superior a los 23,000 habitantes, misma que representa un poco más del 13% de la población del municipio de Texcoco. Del total de población, 10,464 son hombres y 10,783 mujeres, por lo que más del 50% lo representa este sector.



Fuente: elaboración propia con datos del Inegi, 2005.

En la comunidad existen un total de 5,799 viviendas. Los materiales de construcción de las viviendas son en general de tabique y concreto, no obstante aún existen casas de adobe muy antiguas, en algunas viviendas de la zona popular los techos son de láminas de cartón o asbesto, las paredes están construidas con materiales no permanentes o de mala calidad.

**Cuadro 7**  
**Promedio de habitantes en vivienda, 2005**

Localidades	Población	Total viviendas	Promedio
Texcoco de Mora	99260	22600	4.4
San Miguel Coatlinchán	21247	4946	4.3
Total	209308	45179	4.6

Fuente: II Censo de población y de vivienda 2005, INEGI.

Fuente: Ayuntamiento de Texcoco, 2006.

El agua potable se obtiene de tres pozos profundos, con una extracción media de 28 litros por segundo de profundidades que varían de 80 a 190 metros. La cobertura en la comunidad es del 90%. El agua residual, es generada de actividades domiciliarias agropecuarias e industriales. La cobertura del servicio de drenaje en la comunidad es del 95%. El 86% de las tomas eléctricas son domiciliarias, el 8% abastece a unidades comerciales, el 1.5% a industrias el .05% sirve al sector agrícola y del sector servicios. En general, se tiene una cobertura del 96% en materia de energía eléctrica.

**Cuadro 8**  
**Servicios públicos en viviendas, 2005**

LOCALIDADES/ VIVIENDAS	Con excusado o sanitario	Con agua entubada de la Red Pública	Sin agua entubada de la Red Pública	Con drenaje público	Sin drenaje	Con energía eléctrica	Con todos los servicios	Viviendas con piso de tierra	Porcentaje de viviendas con requerimiento de mejoramiento
Texcoco de Mora	2147	20567	1206	21554	217	21688	20316	338	1.5
San Miguel Coatlinchán	4711	4377	392	4729	41	4724	4335	120	2.4
TOTAL	437	40615	4434	43420	1623	44684	39159	1,419	3.0

Fuente. INEGI, el Censo de Población y Vivienda 2005

Fuente: Ayuntamiento de Texcoco, 2006.

El ejido de Coatlinchán cuenta con una superficie de 3,995 hectáreas y lo integran 448 ejidatarios, de los cuales 100 son mujeres. A la fecha, continúan existiendo diferentes problemas relacionados a la tenencia de la tierra, sobresalen los problemas de límites de tierra y de regularización con Coatepec; problemas por la explotación de la mina con San Vicente Chicoloapan y por la posesión de los manantiales con Tequexquinahuac.

Dentro de la comunidad de Coatlinchán existen cuatro zonas denominadas parajes, dedicadas en su mayoría a la agricultura de temporal y, en menor cantidad, a la de riego. El paraje La presa es un área plana en la que se construyó un bordo para almacenar agua pluvial destinada para riego y consumo de los animales; esta presa fue parte de la Hacienda Tepetitlán, actualmente la tenencia de la tierra es ejidal y cuenta con aproximadamente 58.5 hectáreas que son aprovechadas por 119 personas. El paraje San Pedro cuenta con una superficie de 45.04 hectáreas de temporal y a la fecha el cultivo principal es el maíz. Los Parajes Miamolar y El Caño se encuentran localizados al sureste de Coatlinchán, es una zona de veda para perforación de pozos y para taponeo de los escurrimientos naturales. El paraje de Chichina se ubica al norte del ejido de Coatlinchán, cuenta con una superficie ejidal de 72-85-89,433 hectáreas, dividida en 67 parcelas de temporal (Pájaro, 2004).

Las principales actividades que desarrolla la población son: a) agricultura (principalmente maíz, trigo, cebada, avena, frijol, calabaza, tomate y alfalfa), b) ganadería (expresada en la engorda de ganado bovino, ovino, porcino y aves en modalidad de traspatio), c) maquila de ropa a pequeña y mediana escala, d) albañilería y servicios urbanos e) explotación forestal y de tierra realizada por los monteros f) extracción de aguamiel para la elaboración de pulque y g) otras actividades como el comercio, además de maestros, profesionistas, choferes y empleados diversos. Estas actividades pueden aparecer solas o combinadas de acuerdo al tipo y número de integrantes de las familias, y también se realizan dependiendo de la época del año.

La actividad agrícola de la comunidad de Coatlinchán generalmente es realizada por las personas que integran el ejido y por propietarios privados que compraron tierras en la parte de la planicie; la siembra se realiza en tierras de temporal (parajes San Pedro, Miamolar, el Caño y Chichina) y riego (paraje La Presa). Es importante señalar que una de las características de los productores que cuentan con riego es que poseen mayor capacidad de poder económico para poder contratar mano de obra, comprar maquinaria (tractores y cosechadoras), destinando su producción a la venta y alimentación del ganado.

Se puede decir que hasta la década de los setenta, la producción se destinaba principalmente para autoconsumo pero, debido a las transformaciones que se han dado como resultado de la crisis del campo y en vista de que la actividad ganadera se ha convertido en una actividad económica más rentable dentro de la comunidad, ahora la mayor parte de los cultivos se destinan a la alimentación del ganado.

El ganado de engorda proviene en su mayoría de estados como Veracruz, Campeche y Chiapas y llega a los corrales de engorda sólo para completar el ciclo y alcanzar el peso para su venta a los intermediarios que visitan la población o en

los rastros cercanos como el de Los Arcos o el de La Paz, ubicados ambos en los Reyes La Paz, en el estado de México. La producción de leche se realiza tanto en algunos ranchos privados de tamaño mediano que se encuentran a la orilla de la carretera o en el traspatio de las casas dentro de la misma comunidad. La leche bronca que se produce es vendida directamente en las casas donde se encuentra el ganado, pero además se producen quesos de manera artesanal.

Además del ganado bovino, en la población existe producción y engorda de borregos, cabras, cerdos y en menor cantidad, aves. La mayor parte de la producción ovina y caprina es de traspatio y su consumo es familiar, aunque existen algunos establecimientos en donde se vende la tradicional barbacoa y birria.

Como podemos apreciar, la comunidad de Coatlinchán se halla inmersa en un contexto global y regional complejo que ha generado diversos cambios en el mundo rural, lo que ha llevado a la población a modificar sus formas de vida impulsando diversas estrategias económico-productivas y laborales fuera del espacio comunitario e incluso del sector agropecuario, manteniendo una vinculación cada vez más estrecha con la ciudad.

De esta manera, ante el crecimiento de la ciudad de México sobre espacios rurales aledaños que cuentan con una historia ancestral y con tradiciones fuertemente vinculadas a símbolos y mitos prehispánicos, es necesario preguntarse: ¿cómo se ha dado el proceso de redefinición de la identidad de los actores sociales? Es importante responder a esto en la medida en que “la identidad es fuente de sentido y experiencia para la gente” (Castells, 1999:28). Es decir, ante un mundo tan convulsionado, la identidad cultural de los actores sociales juega el papel de timón de la embarcación en un mar agitado. Esto es particularmente cierto en espacios sociales en donde convergen mundos de vida que involucran a lo urbano y a lo rural.

Para concluir este apartado, me parece relevante hacer un ejercicio tratando de retomar y desarrollar más ampliamente los elementos que he señalado para mostrar la articulación de modos de vida rurales y urbanos en un mismo espacio territorial y social.

En primer lugar, me interesa rescatar las actividades y prácticas socio-culturales de los actores poseedores de una densa carga histórica vinculada a procesos civilizatorios en los que la agricultura y la cosmovisión jugaron y desempeñan un papel importante en la medida en que persisten; en segundo lugar, retomo los elementos culturales provenientes de su incorporación a la acelerada expansión urbana.

Explicitamos esta situación a partir de la descripción de la dinámica de las familias ejidatarias de la comunidad de Coatlinchán que cuentan con parcelas de temporal. Considero pertinente la unidad de análisis doméstico-familiar porque nos permite incursionar en las estrategias que las familias han adoptado en su vida cotidiana ante las transformaciones suscitadas no sólo por la globalización y las políticas neoliberales, sino también por las implicaciones que ha tenido su cercanía con la ciudad de México y la ZMCM.

Antes de pasar a la descripción de la dinámica familiar, conviene ubicar el contexto histórico y social en el que se desenvuelve, así sea brevemente. En primer lugar, la larga y densa carga histórica a la que nos referíamos líneas arriba, se concreta en la ubicación de la comunidad dentro del municipio de Texcoco, cuyo origen se remonta a la etapa prehispánica, que en su momento de mayor esplendor, fue considerada la capital cultural del mundo mexicana.

La importancia histórica de la comunidad se reafirma al saber que antes de la consolidación del Imperio Texcocano, Coatlinchán le disputó el poder a lo que hoy es su cabecera municipal y que a la llegada de los españoles, dada su importancia

económica y militar, fue reconocida como cabecera; incluso en algunos periodos, administró lo que actualmente constituye Chimalhuacán (Gibson, 1980).

Tanto en el periodo prehispánico, como a lo largo de las diversas etapas históricas, la tierra y la agricultura a través de las diversas modalidades organizativas y de tenencia han constituido el eje central en torno al cual se han organizado las relaciones y las prácticas sociales y culturales en la comunidad, al igual que la cosmovisión mítico-religiosa que actualmente se traduce en las ceremonias y fiestas patronales principalmente, aunque no únicamente, pues a lo largo del año, existen más de diez fiestas religiosas que normalmente guardan relación con algún periodo del ciclo agrícola.

Pero si las fiestas, las ceremonias y las tradiciones ligadas a una cosmovisión mítico religiosa siguen siendo importantes dentro de la organización social de la comunidad, no se puede decir lo mismo de la agricultura, y menos aún del ejido que paulatinamente ha ido perdiendo peso, sobre todo a partir de la década de los ochenta.

Por otro lado, los elementos que se articulan a las tendencias históricas de larga duración a las que nos hemos referido, son los procesos de crecimiento urbano, por un lado, y los efectos de la política neoliberal, por otro.

Si bien el primer aspecto, el del crecimiento urbano, ha impactado a la región Atenco-Texcoco y a la comunidad de Coatlinchán desde mediados del siglo XX, no fue sino hasta los últimos treinta años del mismo siglo, que se han hecho sentir con mayor fuerza sus implicaciones. Esto se evidencia en primer lugar por el incremento de la población por lo que se han establecido más de una docena de fraccionamientos que han surgido en los últimos años, mismos que han reducido la superficie agrícola del municipio de Texcoco.

En este contexto, ¿qué estrategias han adoptado los actores sociales de la comunidad de Coatlinchán vinculados al ejido? Para empezar, hay que decir que el ejido data de finales de la década de los treinta del siglo XX y que existen dos modalidades: el de riego, compuesto por las parcelas que se dieron en la primera dotación, y el de temporal que son áreas que se repartieron al ejido en ampliación posterior.

Las familias a las que voy a hacer referencia mantuvieron como actividad central la agricultura hasta finales de los años setenta; a principios de los ochenta empezaron a diversificar sus actividades al emigrar los hijos mayores a Estados Unidos para 'probar suerte' ante la insuficiencia de los ingresos obtenidos de la parcela de temporal con la que cuenta la cabeza de familia, y al recibir cada vez menos apoyos para la producción.

Esta diversificación también comenzó a ampliarse al incorporarse parte de la familia como empleados en las instituciones oficiales que existen en la región (Universidad Autónoma Chapingo, Colegio de Posgraduados, CIMMYT, entre otras) y, por otra parte, al contratarse en pequeñas maquilas de ropa. A su vez, otra parte de la familia, sobre todo femenina, se dedica al trabajo doméstico.

Aún y cuando la actividad agropecuaria ha perdido su centralidad en la organización de la unidad doméstico familiar, sigue jugando un papel importante y a esta actividad suelen dedicarse principalmente los varones de la familia, aunque en ciertos periodos le 'echa montón' toda la familia.

Así, se puede ver lo mismo la extracción de aguamiel para el pulque, que la recolección de hongos en la temporada de lluvias, la siembra de diversos granos para alimentación humana y para forrajes, y la ganadería de traspatio que incluye cría de lechones y engorda de puercos, así como un pequeño hato de ganado vacuno para leche y algunos borregos para su comercialización en el mercado

regional, sin faltar las especies menores como las gallinas y guajolotes para el consumo familiar diario o para las festividades del pueblo en las que la familia participa.

Junto a esta diversidad de actividades en las que las familias organizan cotidianamente sus prácticas sociales y estrategias de vida, se observa su participación en los diversos cargos civiles y religiosos, principalmente en las mayordomías para organizar la fiesta patronal o algunas otras ceremonias religiosas.

Por otro lado y a nivel regional, podemos observar el resurgimiento de ciertas tradiciones gastronómicas como los escamoles (huevo de hormigas) y los chinicuiles (gusanos de maguey), así como la aparición de grupos culturales que pretenden rescatar los valores y las tradiciones 'originales' de la cultura *anauaka* (Frente Cultural Anauaka: Organización de la Cultura de Anauak de la Tradición Prekuahemika, A. C.) y el rescate de la tradición herbolaria regional que se remonta a la civilización prehispánica.

En resumen, podemos apreciar que las estrategias de la unidad familiar 'rural' de esta comunidad, observadas a través de su vida cotidiana, se han diversificado y articulan actividades rurales pero también, y sobre todo, actividades propias de la ciudad y la industria, perdiendo con ello centralidad la producción agropecuaria y el ejido.

Sin embargo, desde la perspectiva de las prácticas culturales, una serie de tradiciones y ritos se mantienen, y quizá se han fortalecido cohesionando y dando sentido a la unidad familiar y a la propia comunidad. Es decir, desde la perspectiva económico-productiva y laboral, los actores sociales de la comunidad de San Miguel Coatlinchán ya no se reconocen únicamente a partir de su función o actividad como productores agropecuarios, sino que han sumado otros elementos

que tornan multiforme este lado de su identidad; pero desde la perspectiva de su identidad cultural, se han mantenido y vigorizado los elementos identitarios relacionados con tradiciones mítico-religiosas, expresadas principalmente en las fiestas patronales, recreadas por su vínculo con elementos de la cultura urbana.

### **3. La identidad cultural en espacios de articulación campo-ciudad**

Entre el 14 y el 16 de julio del 2001 se llevó a cabo la 1ra. Feria del Maíz en Chicoloapan. Este municipio, vecino del de Texcoco, es uno de los más de cincuenta municipios de la región centro-oriente del estado de México considerados conurbados, donde actualmente se construyen 30 mil viviendas de interés social; es decir, es un municipio donde la actividad agropecuaria prácticamente ha desaparecido pues la población económicamente activa en ese sector fue de 1% en 1990 y se dio una drástica disminución de la superficie agrícola tanto ejidal como privada.

¿Cómo explicar el hecho de que en un contexto de drástico deterioro de la actividad agropecuaria se impulse una feria que, aparentemente, ya no tiene sentido?

En la misma región, pero en el municipio de Atenco, la población se negó a la construcción del aeropuerto alterno de la Ciudad de México en sus terrenos ejidales, oponiéndose a la campaña que el gobierno estatal realizó para que dicho aeropuerto se construyera en el oriente del estado.

En efecto, la concreción de dicho proyecto implicaría de manera directa e inmediata, que el municipio de Atenco perdiera sus tierras, además de que sería el más impactado en todos los ámbitos de su vida. Esto porque de las 14,000 hectáreas que comprendía el proyecto, alrededor de 4 mil hectáreas serían ocupadas para llevar a cabo la construcción del aeropuerto (pistas, oficinas,

almacenes, etc.) y de éstas, aproximadamente la mitad las tendría que aportar el municipio de Atenco, y la otra mitad, el municipio de Ecatepec y la reserva federal del ex lago de Texcoco.

A los argumentos a favor que los funcionarios del gobierno estatal plantearon, la población dio respuesta puntual, pero los argumentos de la población para oponerse fueron más allá de las ventajas económicas reales o ficticias que se prometieron. La posición de los habitantes de Atenco se refirió a la historia, la cultura, la tradición y al sentido colectivo del pueblo.

Para ejemplificar esta vertiente de argumentación cito algunas intervenciones: "...ni todo el dinero que nos ofrecen va a garantizar el desarrollo de nuestra comunidad", "este pueblo tiene historia, tiene tradiciones y no vamos a permitir que eso se acabe", "este pueblo es generoso y hospitalario con todos, prueba de ello es que aquí escondimos a Netzahualcóyotl cuando huía de sus enemigos", "qué respuesta le vamos a dar a nuestros hijos cuando nos pidan su patrimonio o pregunten por el patrimonio del pueblo: ¿que lo vendimos o que no supimos defenderlo?".

Otro aspecto que vale la pena destacar es que, si bien es cierto que los ejidatarios son los que en principio se opusieron con mayor energía y de hecho llevaron la voz cantante, esta posición logró unir a la ciudadanía en general: profesionistas, dirigentes locales y hasta comerciantes; también logró aglutinar a diferentes generaciones pues se notó la participación de jóvenes, personas adultas y mayores, tanto de hombres como de mujeres.

He descrito este proceso porque desde mi punto de vista, se relaciona y nos remite a reconocer la fuerza y función de la identidad cultural de las comunidades para asumir su posición en torno al tipo de desarrollo que quieren y buscan para su comunidad. Para reafirmar esta cuestión, hay que agregar que esta comunidad

organizó, desde principios del año 2000, la celebración de los 600 años del personaje prehispánico más importante de la región: Netzahualcóyotl, lo que nos conduce con claridad a los referentes de origen de la identidad cultural de los pueblos y comunidades de la región Atenco-Texcoco.

Por otro lado, en la parte alta del municipio de Texcoco, en la comunidad de Santa María Tecuanulco, donde predomina la población náhuatl, aunque la lengua prácticamente ha desaparecido, han florecido desde la década de los cuarenta del siglo pasado una gran cantidad de grupos de música bajo la modalidad de bandas de viento. De hecho, este elemento se ha constituido, entre otros, en parte de la identidad comunitaria.

En este contexto, destaca el surgimiento de grupos que se han dedicado a rescatar las expresiones de la música prehispánica. Esta recuperación no obedece a intenciones conservacionistas, sino que tiene una función simbólica en la medida en que esta música, interpretada con instrumentos prehispánicos como las chirimías, los teponxtles y las tarolas, está presente en prácticamente todas las celebraciones religiosas patronales de los pueblos y comunidades de la región.

Lo peculiar de este proceso es que, aparte de cumplir con la función simbólica en las fiestas religiosas, también incorpora en su repertorio la ejecución de ritmos actuales como la cumbia. Ejemplos de estas expresiones artísticas que articulan música prehispánica tradicional con ritmos actuales, lo representan la Banda Azteca de los Hermanos Velázquez, chirimiteros por excelencia.

Lo mismo se puede decir de las bandas de música de viento, pues de igual manera interpretan un corrido, que un paso doble o música clásica de orquesta sinfónica. En esta misma línea se puede afirmar que las fiestas patronales de la región han adquirido cada vez mayor presencia y fuerza, podríamos decir que a mayor crecimiento urbano, mayor realización de festividades religiosas, pues en

cada comunidad no sólo se celebra la fiesta patronal principal, sino que se han reforzado otras festividades, como las ceremonias propiciatorias para lluvias y cosechas, tratando de revalorar y recuperar su pasado prehispánico.

A este respecto, vale la pena mencionar lo que Portal (1997) señala acerca de las fiestas religiosas en San Andrés Totoltepec: "me parecía fascinante que en medio de la convulsión política nacional (1988), la apertura de las fronteras comerciales, el tratado de libre comercio, los gigantescos problemas urbanos, la contaminación, etcétera, este pueblo, incorporado a la ciudad desde hacía décadas, dedicara tanta energía, tanta pasión y tanto gozo a un ritual religioso: cada danza, cada ofrenda entregada, cada plato de mole servido con una generosidad sorprendente, parecían borrar el caos externo para convertirse, una vez al año, en el <centro del universo> (...) al adentrarme en la fiesta pude advertir que su dimensión trasciende el momento ritual (...) tenía ante mí una compleja red de relaciones sociales tejidas a partir de la figura sagrada del santo patrón; es decir, una forma peculiar de organización cultural, con una dimensión regional más amplia (...) esta forma de organización mítica y social genera referentes de identidad social que permiten a la comunidad mantenerse como <pueblo> frente a la ciudad, con todas las implicaciones del fenómeno" (Portal, 1997:33,34).

Otros elementos que han adquirido relevancia son los vinculados a la cultura culinaria, donde junto con la incorporación de las pizzas, las hamburguesas y los hot dogs se puede apreciar la reaparición de comidas tradicionales con base en productos que tienen una larga tradición como los chinicuiles (gusano de maguey), los escamoles (huevo de hormiga), el ahuate (huevo de mosco), entre otros, aparte de la tradicional barbacoa que ya es una marca cultural culinaria de identidad regional. Otra marca de identidad cultural regional que ha recobrado importancia y se ha fortalecido es la medicina herbolaria y el temascal que se remiten también a referentes de origen prehispánico.

He hecho una descripción más o menos exhaustiva de estas marcas de identidad cultural porque nos muestran la función de la identidad en términos de cohesión colectiva interna y de articulación de lo tradicional con lo moderno, lo rural y lo urbano, sin que esto implique necesariamente identificar lo rural con lo tradicional y lo moderno con lo urbano; a final de cuentas, la identidad es lo que va a determinar qué es lo moderno y qué es lo tradicional y, sobre todo, qué va a mantener y a reproducir para definir la acción de los sujetos en su vida cotidiana y en la definición de los proyectos de las comunidades.

La identidad cultural de los actores sociales de las comunidades de la región se ha conformado mediante la conservación de elementos culturales, tecnológicos, políticos que provienen de la historia regional y de la integración de elementos que emergen de procesos de vinculación con un entorno mayor. Por ejemplo, en el ámbito del poder y de la política, en los pueblos de la región se puede apreciar la convivencia de los sistemas de cargo tradicional con las formas de organización municipal y ejidal: mayordomos, delegados municipales y comisariados ejidales, junto con representantes de los diversos partidos políticos que se articulan, no sin contradicciones, en las comunidades.

Desde el punto de vista económico y laboral, pese a la disminución de la actividad agropecuaria y de su participación en el ingreso familiar y en el Producto Interno Bruto (PIB) regional, se articulan, sobre todo en los ejidos, las actividades agrícolas, pecuarias y forestales con la maquila, en empleo formal e informal, las artesanías, el comercio y la prestación de servicios, vía 'turistificación' (Hiernaux, 2000:37) o 'terciarización' de lo rural (Pérez, 1996). Es decir, acudimos a un 'proceso de hibridación' García (1990), a dinámicas de 'relación multidireccional' (Pérez, 1996), o multidimensional, según el IICA (2000). Así pues, las relaciones entre nueva ruralidad e identidad cultural son comprensibles, si profundizamos nuestra exploración teórica y empírica, tal y como lo haremos a continuación.

### CAPÍTULO III

#### EL NÚCLEO DURO DE LA IDENTIDAD EN COATLINCHÁN

*Coatlinchán: casa de la serpiente.  
Casa de la sabiduría y el conocimiento*

En la cultura mexicana la serpiente es la personificación de la sabiduría, Coatlinchán, en su significado más profundo, significa casa de la sabiduría y el conocimiento. En el período prehispánico, en el reino de Coatlinchán -que convivía con los reinos de Huexotla y Texcoco-, se educaban los hijos de las élites gobernantes: los calmecac.

Regionalmente, a los habitantes originarios de la comunidad de San Miguel Coatlinchán se les conoce con el mote de tlacuaches. Coatlinchán significa en náhuatl casa de la sabiduría y el conocimiento.

En esta comunidad estuvo hasta 1964 el monolito que personifica al dios de la lluvia: Tláloc, que actualmente se localiza en el Museo Nacional de Antropología e Historia, aunque en realidad dicho monolito, conocido localmente como la Piedra de los Tecomates, representa a la deidad femenina Chalchiuhtlicue, diosa del agua.

Sin embargo, de acuerdo a los lugareños, el Tláloc se encuentra escondido en alguna de las múltiples cuevas del Telapón o monte Tláloc en cuya cima se localiza el centro ceremonial prehispánico dedicado al dios de la lluvia, donde periódicamente se reunían los reyes de los imperios que conformaron la Triple Alianza: Texcoco, Tlacopan y Tenochtitlán.

De alguna manera, los elementos señalados constituyen lo que se podría denominar el 'núcleo duro' de la identidad<sup>7</sup> de los actores sociales de la comunidad de Coatlinchán, ya que en torno a ellos se han construido una serie de mitos, ritos, leyendas y prácticas sociales y culturales que, de manera implícita o explícita, directa o indirectamente, están presentes en la dinámica de la comunidad: en sus fiestas religiosas, en sus actividades productivas agropecuarias, en su relación con las demás comunidades, en sus vínculos con la naturaleza, los recursos y el ambiente e incluso en su relación con su entorno urbano.

Es decir, estos aspectos, en su condición de elementos primarios y de génesis de la comunidad, representan el eje en torno al cual se articulan y nuclean otros elementos de la comunidad en un proceso de constante movimiento, sincretismo y redefinición. Se hace necesario entonces, incursionar en la comprensión de cada uno de estos componentes del núcleo duro de la identidad de Coatlinchán, en la medida en que constituyen el eje de la vida de la comunidad.

## 1. Referentes históricos

Referirnos a Texcoco y a Coatlinchán es hablar de una región y una comunidad con una gran tradición histórica y, en ese sentido, implica hablar de una región cuya identidad cultural está fuertemente enraizada en referentes de origen muy

---

<sup>7</sup> Retomando el concepto de 'larga duración' de Braudel, Alfredo López-Austin señala a éste como propio de toda historia que abarca procesos seculares, nos permite entender el complejo religioso mesoamericano -el mítico, el mágico y, en términos más amplios, la cosmovisión- como un conjunto estructurado de procesos sociales, creencias, prácticas, valores y representaciones que se van transformando a lo largo de los siglos y, en este sentido: "es pertinente, en la búsqueda de la comprensión del complejo religioso mesoamericano, reconocer su naturaleza de *hecho histórico* y ver que en su heterogénea composición son muy distintos los ritmos de transformación de sus diferentes elementos. Este hecho histórico, en efecto, tiene componentes que constituyen su núcleo duro, muy resistente al cambio histórico" (López-Austin, 1998:11).

sólidos. Tal es la fuerza de dichos referentes que, en su momento, Texcoco fue considerada la capital cultural del mundo mexicana (Solís y Gallegos, 2000:72).

Hacia el año 1200, 47 años después de la llegada de Xólotl a Tenayuca, llegaron tres grupos procedentes del oeste. Al respecto, Ixtlixochitl refiere: *“llegaron a la nación... aunque venían divididos en tres parcialidades, cada una de ellas tenía diferente lenguaje, trayendo su caudillo y señor. Los que llamaban tepanecas traían por caudillo a Acólhua, que era el principal de los tres; el segundo se decía Chicomequauh, caudillo y señor de los otomíes... el tercero se llamaba Tezontecomatl caudillo y señor de los verdaderos acolhuas. Dichos señores se presentaron a Xólotl pidiéndole un lugar para asentarse. Este...no tan sólo los admitió sino que también les dio tierras que poblasen sus vasallos que traían; a dos de ellos los casó con sus dos hijas dándoles con ellas pueblos y señoríos... a Tezontecomatl, caudillo de los acolhuas le dio Coatlinchán, por cabeza de su señorío y le casó con Quatetzin hija de Clahuhtlatonac, señor de la nación tulteca y uno de los primeros señores de la provincia de Chalco”* (Pulido, 1998:88).

Coatlinchán fue por algún tiempo cabecera de la provincia de Acolhuacan hasta que Quinantzin, hijo de Nopaltzin y nieto de Xólotl, convirtió a Texcoco en capital de dicha provincia, promoviendo su crecimiento cultural y económico. Esta historia inicia en realidad a principios del siglo XII, cuando los chichimecas, dirigidos por Xólotl, buscan tierras que les dieran mejores condiciones para sobrevivir al medio geográfico y se asientan en la ribera del lago Xaltocan, fundando así la ciudad de Tenayuca.

Como su forma de sobrevivir dependía de la riqueza natural de las tierras, Xólotl ordena a su hijo Nopaltzin continuar con la búsqueda de más tierras. Nopaltzin pasó por Oztoticipa, Tepetlaoxtoc y Tzinacanoztoc, al oriente de Texcoco. Después siguió a Tetzcutzinco, Huexotla y Coatlinchán, pasando por lo que hoy ocupa la ciudad de Texcoco.

Cuando Nopaltzin informa a su padre Xólotl de toda la riqueza de esta región del oriente de las riberas del gran lago salado, deciden cercarla para destinarla como zona de caza, a la cual nombran Tezcucu, por la gran abundancia de una planta llamada texcotli (jarilla de los riscos).

De esta forma, los chichimecas extienden sus dominios y obligan a las pocas aldeas toltecas que continuaban asentadas en las riberas del lago de Texcoco a que les tributasen de lo que obtenían de sus incipientes prácticas agrícolas con el sistema de roza.

Durante este periodo de establecimiento de los chichimecas en la región, éstos ocuparon, principalmente, los valles serranos y la sierra, reservándolos como territorios de caza. Los agricultores toltecas permanecieron en la llanura del somontano, reservados para el cultivo por disposición de los señores chichimecas.

Con el tiempo, a través de los matrimonios, toltecas y chichimecas fueron mezclándose hasta conformar la tribu Acólhua, quedando el nombre de chichimecas para los grupos de hombres que se dedicaban a la caza en los montes del perímetro del valle.

Tiempo después, un nieto de Nopaltzin e hijo de Tloltzin Pochotl, llamado Quinantzin junto con su linaje se traslada de Tenayuca a Tezcucu, para sentarse en el paraje conocido como Cillán (actualmente, panteón municipal Sila), fundando así el primer barrio de lo que en el futuro sería la ciudad de Texcoco.

Cuando Nopaltzin toma el mando de la tribu, se desata la primera guerra entre chichimecas por conflictos de poder. A consecuencia de este conflicto y de las amenazas constantes, Nopaltzin decide trasladar por primera vez la cabecera chichimeca-Acólhua de Tenayuca a Tezcucu. Fue así como se asentó en definitiva el gobierno del reino Acólhua en esta región.

## *Origen de una civilización basada en la agricultura*

La diversidad geográfica, aunada al arraigo de la agricultura, provoca que en el Acolhuacan aparezcan con gran éxito, expresiones culturales tan importantes como la alfarería, la siembra de algodón y la sustitución de prendas de vestir de piel curtida por las telas manufacturadas. Ya entrada la primera mitad del siglo XIII, Tloltzin Pochotl, hijo de Nopaltzin sube al trono y decide por cuestiones estratégicas para el control del Acolhuacan, volver a la ciudad de Tenayuca, para reinar desde ahí. En la ciudad de Texcoco, deja al mando a su hijo Quinantzin, a quien tiempo atrás ya le había otorgado este mando Xólotl, por lo que Quinantzin continua desarrollando la ciudad de Texcoco.

Durante la primera mitad del siglo XIII, la población Acólhua creció bastante y se concentró en incipientes ciudades que demandaban mayores cantidades de alimentos, pero que el sistema de economía basada en la agricultura extensiva de roza temporalera y la caza no lograban cubrir, lo que obliga a un cambio. De tal suerte, que para solucionar el problema de la baja producción de alimentos, Tloltzin establece que toda la base social se dedique a la agricultura extensiva de roza y temporal, estableciéndose este sistema como base del desarrollo económico de la región. Sin embargo, por la dependencia del agua de las lluvias y por plagas como las tuzas, el sistema tiene limitaciones que deben superarse.

A pesar de la inestabilidad productiva, la consolidación de la agricultura de roza y la diversificación de los instrumentos de producción, impulsó un desarrollo que transformó a las pequeñas aldeas en villas, en las que se aglutinó un mayor número de individuos, las cuales empezaron a especializarse en diversas actividades: alfareros, tejedores, carpinteros, cesteros, lapidarios. Además de esta transformación económica, Tloltzin impulsa el desarrollo cultural del Acolhuacan, construyendo en Texcoco las primeras escuelas en las que se educaba toda la juventud de ese tiempo.

Al finalizar el siglo XIII, hacia 1298, el trono de Quinantzin es usurpado por el señor de Azcapotzalco durante casi veinte años. Mientras tanto, Quinantzin se dedicó a construir edificios, palacios y más escuelas, haciendo de Texcoco una verdadera ciudad. Recuperado el trono, Quinantzin ordena que se reconozca a la ciudad de Texcoco como la capital del Acolhuacan.

Durante su reinado, llegan dos grupos culturales a establecerse en el territorio dominado, los tlauilotlaques y los chimalpanecas que venían de Chalco. Los primeros eran expertos en el arte de pintar y hacer amoxtlis o libros de sus historias; los segundos eran expertos en nuevas técnicas agrícolas e hidráulicas. Quinantzin decide que estos nuevos vasallos se ubiquen al sur de la ciudad (o sea al sur de Cillán), conformándose de esta forma los barrios de Tlauilotlacan y Chimalpaneca, hoy San Diego Tlauilotlacan y San Sebastián Chimalpan.

Durante la primera mitad del siglo XIV, sube al trono Tenochtlalatzin, quien consolida la estructura social y fortalece la vida civil en Acolhuacan. Él establece que los señores principales de Texcoco hablaran exclusivamente el náhuatl; refuerza la cultura, la filosofía y los ritos de las tribus nahoas.

## **2. Cosmovisión mesoamericana: el mito del Tlacuache**

Para los pobladores originarios de Coatlinchán, sobre todo para los mayores de edad y para algunas personas conocedoras de la historia y los mitos relacionados con este marsupial, ser identificados como tlacuaches es motivo de orgullo, tanto por la condición astuta del animal que les roba el agua miel y las gallinas de sus corrales, como por su relación con mitos de diverso tipo, entre los que destaca el del fuego robado a los dioses por este marsupial para beneficio de los hombres.

Podemos descifrar la importancia del tlacuache como “un ser de la fauna mesoamericana por excelencia” (López-Austin, 1998:15). La existencia de este

didélfido en el continente americano y particularmente en Mesoamérica es tan remota que “frente a ellos todos los demás habitantes del continente somos unos advenedizos” (López-Austin, 1998:16).

La persistencia antiquísima del tlacuache y su distribución espacial en Mesoamérica, obedece en gran medida a la variedad de su régimen alimenticio que en los tiempos más contemporáneos se fue vinculando a la historia del hombre, de tal forma que, al igual que consume una amplia gama de insectos, se alimentan también de pequeños mamíferos, aves, huevos, anfibios, culebras, frutos, tubérculos, maíz.

Siguiendo a López-Austin: “...viven junto al hombre en condiciones ventajosas: éste los persigue para proveerse de alimento; pero la carne es gorda y no muy apetitosa. En cambio, los tlacuaches -hábil trepadores y burladores de obstáculos- aprovechan mejor la vecindad, pues roban al hombre maíz de sementeras y trojes” (López-Austin, 1998:16-17). Y no solamente esto, también se le adelanta al campesino en la cosecha de aguamiel y es ladrón sanguinario que degüella aves domésticas. Por lo demás, son muy prolíficas toda vez que las hembras tienen dos o tres camadas al año, de entre 8 y 18 crías.

Tal ha sido la cercanía de este ser del reino animal con la vida del hombre, que éste lo ha incorporado a sus tradiciones, sus mitos, ritos y leyendas, y se le vincula al juego de pelota, al pulque, al cruce de caminos, a la decapitación, a las ceremonias de año nuevo y a la Luna.

Quizá lo que reafirma la importancia del tlacuache en la vida y la cultura de las comunidades de Mesoamérica es el mito del Prometeo americano: “una síntesis más o menos homogeneizante de las distintas versiones nos remite a los tiempos en los que la humanidad carecía de fuego, y éste era poseído por los seres celestes en algunos casos y por los habitantes del inframundo en otros. La vieja

avara es uno de los dueños más mencionados, pero en una bella versión recogida entre los chatinos por Bartolomé y Barabas, señala que son demonios los que tienen el fuego, la fiesta, el mezcal y el tabaco. El tlacuache, comisionado u oficiosamente, va con engaños hasta la hoguera y roba el fuego, ya encendiendo su cola, que a partir de entonces quedará pelada, ya escondiendo la brasa en el marsupio. Gran benefactor, el tlacuache reparte su tesoro a los hombres” (López-Austin, 1998:20).

Este mito cobra vida en Coatlinchán adaptándolo a su historia y a sus condiciones, afirmando que en tiempos remotos no había fuego y que por más que los hombres hacían para tener fuego y pedían a los dioses que los beneficiara dotándolos de este don, no habían logrado tener este bien.

Así que “un día en el que estaban los dioses enfiestados en la cumbre del monte Tláloc le pidieron al tlacuache que subiera y que robara el fuego a los dioses, lo que el tlacuache hizo aprovechando que los dioses estaban distraídos o embriagados y agarró el fuego con su cola y se lo metió a su marsupio bajando a toda carrera para darle el fuego a los hombres. Por esta hazaña que benefició a la comunidad, el tlacuache tiene la cola cacariza ya que se quemó al tomar el fuego con ella”<sup>8</sup>.

En la actualidad, este mito cobra vida en los referentes identitarios que se actualizan: “toda la vida hemos sido tlacuaches ‘cola pelada’ -me platicaba mi abuelita Crescencia- por listos y abusados, como los tlacuaches. Somos amigos del fuego... a ver ¿quién apaga una chamusquina?, pos nomás los tlacuaches de Coatlinchán. Este nombre nos lo pusieron los hombres más antiguos...”<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Historia contada por la maestra Guadalupe Villarreal, habitante originaria de la comunidad de San Miguel Coatlinchán, noviembre de 2002.

<sup>9</sup> Entrevista con la maestra Guadalupe Villarreal, habitante originaria de la comunidad de San Miguel Coatlinchán, noviembre de 2002.

Otra forma en la que se ha retomado este mito es la que circula en la página web de la comunidad:

“En el principio existieron dos niños que eran ni más ni menos que el Sol y la Luna. Una viejita que pescaba en el río con ayate los encontró y al recogerlos murmuró: Ahora ya tengo a mis hijos. Y se alegró mucho. Los niños crecieron muy traviosos, y llegó un buen día en que le preguntaron a la viejita por sus padres: ¿en dónde están nuestros papás? Queremos conocerlos. La viejita les contestó: El padre de ustedes no está aquí: vive en el monte. Y entonces aprovechó para preguntarles si querían llevarle algo de comer, y así lo podrían conocer. Ellos le contestaron: Sí, vamos a ir, porque realmente lo queremos conocer. Y la ancianita preparó la comida, y les indicó a qué lugar la llevarían. Y entonces fueron a llevarla, pero por más que buscaron, no encontraron a su padre, sino a un venado. Y se dijeron: Este venado no puede ser nuestro padre. Inmediatamente mataron al venado y lo cargaron llevándolo hacia un gran cerro donde sabían que había una hechicera que custodiaba el fuego de todo el mundo. Y cuando los niños llegaron donde estaba la hechicera, le pidieron fuego para cocinar una barbacoa de venado. Pero la mujer no quiso darles nada, porque pensaba que iban a quemar el monte. Y entonces, los niños (que eran el Sol y la Luna) le pidieron al tlacuache que él fuera con la hechicera, a conseguir el fuego que el Sol y la Luna tanto anhelaban. Y el tlacuache se metió al río y de inmediato, todavía mojado, se presentó con la hechicera. Humildemente, titiritando, le dijo: Madrecita, tengo frío. Házme un lugarcito junto a tu lumbre para calentarme. Y la hechicera le creyó. Y el tlacuache aprovechó un descuido y metió la cola en la lumbre. Así obtuvo el fuego para que el Sol y la Luna pudieran hornear el venado y comérselo en barbacoa. Desde entonces el tlacuache no tiene pelos en la punta de su cola”.<sup>10</sup>

En la misma página web de la comunidad, se dice que:

“Entre los pueblos indígenas mesoamericanos, también había la creencia de que el tlacuache fue el primero que descubrió los efectos del aguamiel fermentado y lo

---

<sup>10</sup> Texto citado en la página web de la comunidad: <http://www.coatlinchan.net/locali.htm>

regaló a los hombres, enseñándolos a prepararlo. Ya antes, este personaje había robado el fuego, razón por la cual tiene la cola pelada, pues allí guardó el tizón. Se piensa que a la fecha, con sus manitas casi de hombre, el Tlacuache suele destapar los cuencos de aguamiel para embriagarse".<sup>11</sup>

### El mito del Tlacuache



Fuente: <http://www.coatlinchan.net/locali.htm>

Además de que los varones de la comunidad, particularmente los productores de pulque y los monteros, también se sienten identificados con el tlacuache por la extracción de aguamiel ya que si se descuidan, les gana en su cosecha y en el caso de los monteros por su habilidad y astucia para esconderse y subir y bajar del monte.

Este mito y su centralidad en el proceso de creación, definición y redefinición de la identidad nos remite a la necesidad de considerar al mito como uno de los elementos de integración en los procesos de las sociedades que le dan vida (López-Austin, 1998:26).

El tlacuache, al igual que el Tláloc como monte sagrado y en ese sentido, mito georeferencial, o en el caso del Tláloc como deidad prehispánica e incluso la

---

<sup>11</sup> Ibid

misma serpiente con su significado de sabiduría, confirman la relevancia del mito en los términos en los que lo explica Mircea Eliade "...en el sentido de proporcionar modelos a la conducta humana y conferir por eso mismo, significación y valor a la existencia" (Eliade, 1994:8).

### **3. El Tláloc: monte sagrado**

El monte del Tláloc es un referente fundamental geosimbólico en el proceso de identificación y construcción identitaria de los habitantes de las comunidades de la sierra nevada de Texcoco, pero con mayor fuerza para los habitantes de Coatlinchán, ya que es la que está más cercana a dicho geosímbolo e incluso parte de su territorio se ubica dentro del monte de referencia.

Más allá de que durante siglos, el monte ha sido fuente de vida para la comunidad en la medida en que de él obtenía buena parte de los recursos para su reproducción como madera, leña, carbón, plantas medicinales y hongos, además de que se practicaba la caza en tiempos remotos y hasta bien entrado el siglo XX, todavía en este siglo XXI, el monte representa una fuente de vida para una pequeña parte de pobladores de la comunidad: los 'monteros', quienes obtienen del monte tierra, carbón, leña, árnica, escoba y pericón que venden en la zona urbana de la comunidad y del municipio. Así, el Tláloc es fuente de vida, es memoria, es lugar de mitos, ritos y leyendas, para la población de esta comunidad, sobre todo para aquellos personajes en extinción: los graniceros.

Una aproximación inicial nos indica que "las fuentes del Río Frío brotan a 3,500 metros sobre el nivel del mar en un valle angosto y largo que corre de este a oeste, entre los cerros Telapón, hacia el sur, y Tláloc, cuya cúspide se aprecia al norte, entre el follaje de los pinos [...] En este cerro, en la cumbre de él había un gran patio cuadrado, cercado de una bien edificada cerca de estado y medio, muy almenada y encalada, la cual se divisaba de muchas leguas. La fidelidad de esta

descripción de Fray Diego Durán (1984:82), quien al parecer no ascendió al Monte Tláloc, sino que la obtuvo de algún informante, no deja duda del sitio al que se refiere: se trata de la montaña más septentrional de la Sierra Nevada, de cuyas faldas escurre agua hacia los estados de México, Puebla y Tlaxcala" (Morante, 1997:109).

A su vez, el monte Tláloc tiene la zona arqueológica más grande entre las ubicadas a mayor altitud en Mesoamérica: "consiste en un recinto amurallado con unos 50 metros por lado que muestra restos de estructuras en sus esquinas y en el centro. A él conduce una calzada que viene del oeste y hacia donde se prolongan las murallas que rodean el gran patio. Por el oriente presenta un pozo o resumidero que se llena de agua en la época de lluvias" (Morante, 1997:109-111).

En este sentido, el cerro del Tláloc no sólo era un santuario local en la época prehispánica, sino que había sido integrado al culto del Estado mexicana mediante la participación del sacerdocio estatal y los gobernantes mismos. Este sitio fue el santuario más importante de Alta Montaña que existía en la Cuenca. Fue el lugar a donde en el siglo XV acudían los gobernantes de Tenochtitlán, Texcoco y Tlacopan con su nobleza para celebrar la fiesta del Huey tozoztli (correspondiente a principios de mayo y a la fiesta actual de la Santa Cruz).

La importancia de este santuario parece remontarse a la época tolteca y posiblemente la teotihuacana. La orientación de 15.5°, importante en el sitio, refuerza esta hipótesis, ya que esta orientación tomó un gran auge a partir del florecimiento de Teotihuacán (Broda, 1997:73). Esta orientación destaca en relación al cerro Tláloc las fechas del 12 de febrero (inicio del año mexicana) y la del 30 de octubre, distanciadas entre sí por 260 días, según Morante.

Esta misma investigadora ha propuesto en varios trabajos (Broda, 1993 y 1995) que la división cuádruple del año en las fechas del 12 de febrero, 30 de abril, 13

de agosto y 30 de octubre (correspondientes a la orientación de 15.5°), estaba íntimamente relacionada con el calendario agrícola prehispánico, y también con las ceremonias contemporáneas de los graniceros (Broda, 1997:74).

Por lo demás, “los autores del *Códice Xólotl* (Dibble, 1980) no dejaron ninguna duda sobre la centralidad, para los chichimecas que llegaron a la Cuenca con este epónimo, del Cerro Tláloc o Tlalocan (4,150m.). Era el término entre Coatlinchán y Huexotzinco, y como el observatorio de Nopaltzín, hijo de Xólotl, domina el primer mapa de la serie, haciendo pequeños aun a Popocatepetl (5,414 m) e Iztaccíhuatl (5,286 m), sus vecinos hacia el sur.[...] Fray Diego Durán nos informa que estas construcciones guardaban un ídolo de piedra, sentado en un estradillo, ‘a la manera que stava’ en el Templo Mayor, el cual estaba rodeado de otros ídolos que representaban los cerros más pequeños alrededor, cada uno con su nombre (Durán,1980:369. [Fig.2: Estatua de Tláloc sentado]). La estatua se encontraba in situ hasta las primeras décadas de este siglo” (Brotherston, 1997:29).

De esta manera, “Tláloc sigue como guardián de Texcoco en el Mapa de Tlatelolco de 1550, donde se personifica, no con su máscara pagana, sino con una cara humana, tal vez por razones de piedad cristiana [...] Más, como culto propio de agricultores, lo relaciona implícitamente con el culto arquetípicamente opuesto de los cazadores, representado aquí por el águila y el perro de los chichimecas” (Brotherston, 1997:32).

La importancia de este geosímbolo se subraya en los ritos que incluyen diversas prácticas, tal y como se señala a continuación: “en la oración que se dirige a Tláloc en el *Códice Florentino* (libro6, cap. 8), éste es reconocido como dueño de los cuatro horizontes, según el plan que asignan a sus montañas los mapas de Texcoco (Xólotl), Tlatelolco, Cuauhtinchan y otros lugares: [...] los que sois dioses del agua, que estáis en las cuatro partes del mundo, oriente, occidente, septentrión y austro, y los que habitáis en las concavidades de la tierra o en el

aire, o en los montes altos o en las cuevas profundas, que vengáis a consolar esta pobre gente y a regar la tierra [...]” (Brotherston, 1997:41).

En este mismo sentido, “en el *Códice Borbónico*, en el capítulo de los *ilhuitl*, Tláloc aparece cuatro veces sobre una montaña (pp. 24, 25, 32 y 35), y tiene los cuatro aspectos y los cuatro colores de los ‘tlaloques’, que según la *leyenda de los soles* abrieron con sus rayos la montaña de la abundancia para que comiera la humanidad de nuestra era el maíz de cuatro colores (Velázquez, 1945:121 citado por Brotherston, 1997:41).

Por lo que “los que le honran en la ceremonia de Tepeilhuitl ayunan cuatro días para luego comer cuatro comidas y beber cuatro bebidas (*Florentino*, libro 1, cap.21). En *Fejervary* (pp. 33-4), Tláloc inicia el ciclo agricultor de cuatro años y de los cuatro signos de los años, y como ‘Agua y Lluvia’ domina el esquema de los cuatro Soles que se incorporan en este quinto Sol” (Brotherston, 1997:41).

Por lo mismo, “en la fiesta de tepeilhuitl, los cuatro tragos que se toman en honor a Tláloc y a los tlaloques son de pulque, es decir, son fermentados, y este hecho recuerda el epíteto aplicado a Napatecutli, que es “Ometochtli” dos conejo, el nombre colectivo de los bebedores de pulque” (Brotherston, 1997:42).

Por lo demás, “este aspecto alcohólico de Nepatecutli, igual que la metamorfosis de Chalchiutlicue en la diosa pulquera Mayahuel en el *Códice Laud* (P.38) nos recuerda que Tláloc y sus cerros fomentan corrientes y flujos de líquidos de toda especie” (Brotherston, 1997:42).

Una lectura que ilustra con nitidez la importancia mítica del cerro o monte Tláloc es la que realiza Brotherston: “la sofisticada tradición de escritura a la cual pertenecen estos textos permite múltiples lecturas de las imágenes de los cerros indicados y de su disposición en el espacio y en el tiempo. De la página surge la

potencialidad de estos cerros como orígenes, que engendran lluvias y ríos, flujos de líquidos, comida, linajes humanos y el fuego de la ambición política, el mismo cuerpo terrestre de nuestro Sol. Vemos además cómo las identidades y las funciones de Tláloc se reflejan numéricamente en sus cuatro horizontes, colores y años, con la serie de cuatro cosechas que fomenta como uno de los trece señores del día, y en los nueve cerros y cuevas que recuerdan los señores de la noche y las lunas de la gestación humana” (Brotherston,1997:43).

En síntesis, el cerro del Tláloc como geosímbolo que da identidad a la localidad de Coatlinchán se remonta históricamente a los propios orígenes, no sólo de la comunidad sino del vasto territorio que configuró al Acolhuacan y al Anáhuac como espacios generadores de las civilizaciones prehispánicas con una cosmovisión en la que naturaleza y hombre relacionaban, tanto a los dioses como a la cotidianidad de la vida en sus prácticas religiosas y productivas.

De esta manera es que el cerro del Tláloc se convierte en parte fundamental del ‘núcleo duro’ de la identidad de la población y de los actores sociales de Coatlinchán, misma que se fortalece de manera dinámica mediante la recreación del Tláloc en su calidad de dios de la lluvia y de la Chalchiuhtlicue como diosa del agua, quienes encuentran en el cerro del mismo nombre y en el imaginario de los habitantes de la comunidad, su espacio vital real, tal y como lo vamos a ver en el siguiente apartado.

#### **4. Tláloc y Chalchiuhtlicue: el dios de la lluvia y la diosa del agua**

Para comprender la importancia de estas deidades en la conformación de la identidad de los coatlinchenses, recurro de nueva cuenta a los trabajos de Broda quien dice: “argumentamos que el estudio histórico e interdisciplinario sobre el culto de Tláloc como dios atmosférico y de los cerros, nos permite reconstruir los conceptos cosmológicos y el ritual calendárico que formaban un núcleo esencial

de la religión mesoamericana. Si bien eran expresión de la ideología de los estados prehispánicos, con su estructura de clases y su sacerdocio profesional, después de la Conquista, con la eliminación de la clase gobernante indígena y la destrucción de los grandes templos, los cultos agrícolas del maíz y de la lluvia sobrevivieron como una parte fundamental de la vida de los campesinos indígenas, aunque desarticulados de la ideología estatal" (Broda, 1997:76).

En torno al monolito del Tláloc -que en realidad es la diosa del agua Chalchiuhtlicue mejor conocida por los habitantes de Coatlinchán como la Piedra de los Tecomates-, se ha construido una historia que abarca el periodo prehispánico y se extiende hasta la actualidad, lo que ha derivado en mitos, leyendas y ritos de origen y propiciatorios no exentos de vínculos con el poder tanto en la antigüedad como en la vida moderna actual.

El Tláloc y su dualidad Chalchiuhtlicue son deidades prehispánicas que representan la lluvia y el agua respectivamente, y por lo tanto elementos vitales que organizaban la vida de las comunidades al estar vinculadas con la producción agrícola. La deificación y los respectivos mitos y ritos vinculados con estas dos deidades adquirieron terrenalidad mediante la presencia en las comunidades de personajes relacionados con el manejo y control de los fenómenos meteorológicos como las lluvias, las sequías, heladas y tormentas: los graniceros, "que manejan elementos religiosos (imágenes, cantos, agua bendita y palmas), de la naturaleza (flores rojas, piedra, semillas rojas y azules, ceniza, sal y copal) y domésticos (cuchillos y armas filosas)".<sup>12</sup>

Los graniceros eran personas que poseían dones que permitían llamar a las lluvias, evitar sequías y heladas e incluso en caso de excesos de lluvias

---

<sup>12</sup> Entrevista con la maestra Guadalupe Villarreal, habitante originaria de la comunidad de San Miguel Coatlinchán, noviembre de 2002.

controlarlas mediante ritos propiciatorios que practicaban generalmente en los cerros, los manantiales o en lugares especialmente identificados por ellos.

Para el caso de Coatlinchán, como en la mayoría de las comunidades de la sierra de Texcoco, se ha reducido la existencia de estos personajes, pero todavía en tiempos muy recientes se presumía su existencia. En 2005, falleció quizá el último granicero de la comunidad, y en su sepelio se pudo percibir lo que la población denomina 'la culebra', que se formó en el espacio con las nubes en remolino y que no es otra cosa más que la manifestación de un fenómeno meteorológico que indica la posibilidad de lluvia.

Estos personajes tenían la capacidad de manejo y control sobre los fenómenos hidrológicos por su relación tanto con el Tláloc (en su calidad de dios y sentido geosimbólico) como con la Chalchiutlicue "que era una diosa muy venerada por ser la Señora de las aguas terrestres: ríos, lagos, mares y fuentes. Esta diosa tenía poder sobre el agua del mar y de los ríos; era capaz de provocar tempestades y torbellinos" (Villarreal, s/f).

En este sentido, no es de extrañar la afirmación que se hace en un tríptico de difusión de la réplica que se estableció en el centro de comunidad en 2005, acerca de que 'la Chalchiutlicue es la deidad más antigua e importante de las diversas culturas prehispánicas que florecieron en este territorio'.

De igual manera, se indica que "en la cañada del agua, de Santa Clara en Coatlinchán, lugar donde por siglos permaneció el monolito más grande de América, el que ahora se exhibe en el Museo Nacional de Antropología. Allí, allí se encontraba representando el poder y la fuerza del agua. La protectora de los agricultores. Allí estaba siempre la Piedra de los Tecomates. ¡Por qué se la llevaron! no hubo razón alguna, fue un despojo, un saqueo el que hicieron" (Villarreal, s/f).

Este grito de lamento y reproche reafirma la importancia que para los habitantes de la comunidad tiene el Tláloc y la Chalchiuhtlicue, que a su vez se torna en mito al señalar que se podrían haber llevado la Piedra de los Tecomates, porque el Tláloc está resguardado en alguna de las cuevas del cerro del Tláloc o en el Telapón. Por otro lado, en general, no sólo los lugareños atribuyen la disminución de las precipitaciones pluviales en la región desde la fecha en que se llevaron el monolito al hecho de que se haya trasladado a la ciudad de México.

### *La disputa por los símbolos*

Entre el 16 de abril de 1964 y el 30 de mayo de 2007, se suscita en San Miguel Coatlinchán una incesante lucha por la Piedra de los Tecomates; es decir, por el Tláloc, dios de la lluvia; o la Chalchiuhtlicue, diosa del agua. En efecto, en esas fechas la población vio con impotencia y rabia como, bajo el resguardo de militares, el gobierno federal se llevaba su Tláloc a la ciudad de México para ser exhibido en la entrada del Museo Nacional de Antropología, en donde hasta la fecha permanece.

La resistencia que puso la población local y los habitantes de las comunidades aledañas, sobre todo los de la zona serrana, fue insuficiente ante la presencia amenazante de los militares que acallaron las protestas y ante las promesas del gobierno federal de que a cambio, a la población la dotarían de servicios e infraestructura para la comunidad, promesas que se cumplieron a cuenta gotas. Quizá la promesa más importante no se ha realizado: el museo local en donde la población podría exponer la gran cantidad de pequeñas piezas arqueológicas que se han ido perdiendo a lo largo de los años.

En la memoria de los viejos pobladores de la comunidad y de otras comunidades quedó aquel despojo, pero sobre todo, queda la creencia de que a partir de esa fecha, las lluvias y el agua son insuficientes, tanto para el consumo humano, como

para los cultivos de riego y, sobre todo, de temporal, particularmente para el maíz. Desde aquella fecha se inician también múltiples gestiones y luchas por el retorno de ese símbolo de la identidad de Coatlinchán que, junto con el mito del Tlacuache y el monte del mismo nombre, así como su propia toponimia, constituyen el centro de la identidad que se ha ido manteniendo y redefiniendo dicho núcleo, y que se expresa en las múltiples festividades de la comunidad.

A cada reclamo que las autoridades, los grupos o comités, que se han conformado al interior de la comunidad para que la piedra de los tecomates retornara a Coatlinchán, la respuesta de los gobiernos federal y estatal fue alguna obra y la promesa siempre incumplida de un museo. Esta lucha por recuperar al Tláloc ha fortalecido, sobre todo entre la población nativa, la identidad cultural de la comunidad que en cada evento cívico o religioso se puede apreciar.

No fue sino hasta después de cuarenta y tres años, el 30 de mayo de 2007, que la comunidad logra que una réplica del Tláloc se coloque en el centro de la comunidad. Aunque el establecimiento de la réplica estuvo precedida por una incesante lucha de la comunidad, los méritos se los disputaron tanto el gobierno municipal perredista y el gobierno estatal priista.

El gobierno municipal, encabezado por Constanzo de la Vega Membrillo, dijo: “estamos convencidos de que lo mejor que podemos hacer es fortalecer nuestra identidad como región, por eso entregamos esta réplica del Tláloc, el más grande monolito de Mesoamérica, que tanto tiempo fue esperada para que regresara a su lugar de origen” (La Jornada, 31 de mayo de 2007).

El gobierno estatal, encabezado por Enrique Peña Nieto, reconoció por su parte que “había una deuda con Coatlinchán, y hoy resulta histórico inaugurar la réplica que evoca y comunica al original, y aquí en la plaza desde donde el pueblo podrá guardar memoria histórica de lo que pertenece al pueblo y que sin duda, es una de

las piezas que ha dado historia y recuerdo a la gloria del origen mexicano” (La Jornada, 31 de mayo de 2007).

La disputa por este símbolo identitario se puede percibir con claridad en la medida en que, de hecho, la población hizo su propia ceremonia de develación antes de la inauguración oficial, en la que ambos niveles de gobierno volvieron a prometer un museo que al parecer ahora se hará realidad, pero no con el carácter de museo de sitio como quería la comunidad, sino como centro cultural de la región oriente del estado de México que ya se está construyendo sobre la carretera México- Texcoco, frente a Montecillos a la entrada de Coatlinchán.

La larga lucha de la población por recuperar, así sea en réplica, uno de sus referentes identitarios y los dos momentos de develación de la misma, es decir, la ceremonia popular previa a la oficial en el que se encuentran dos expresiones divergentes del gobierno, nos indican la importancia simbólica del Tláloc en la conformación de la identidad cultural y de su relación con el poder, en tanto posibilidad de la población de recuperar su pasado para construir su futuro, así como del poder estatal para legitimar sus decisiones.

Finalmente, en estos momentos, se está construyendo el centro cultural mexiquense del oriente. Dicho centro es un proyecto del gobierno del estado de México y, desde mi punto de vista, es significativo que se halla elegido a Coatlinchán para su edificación, en la medida en que se reafirma la importancia cultural del lugar y en tanto que también se pretende saldar una vieja deuda del gobierno federal al haber quitado a la comunidad a su dios: el Tláloc. Es probable que este centro poco tenga que ver con la vida cultural de la comunidad, a la que no se tomó en consideración para su construcción, en la medida en que está pensado a la manera de los grandes proyectos que ahogan las iniciativas locales y en tanto que va a ser una imponente ‘mole’ administrada por funcionarios de la cultura y no por promotores culturales locales y regionales.

## **5. Fiestas, rituales y ceremonias: entre la tradición y el cambio**

Las fiestas religiosas forman parte central de la vida cotidiana y son uno de los principales pilares de la comunidad que expresan una conexión entre lo rural y lo urbano, al retomar y actualizar elementos característicos de ambos espacios de vida. Tal pareciera que la fiesta se convierte en el centro de su mundo, cada celebración está cargada de emoción, de gozo y de pasión.

Forma una organización social y cultural, con una dimensión que incluso suele ser mucho más amplia de lo que se pensaba, la cual está presente en cada rincón de la comunidad de Coatlínchán, y en donde participa toda la población.

Con esto se puede corroborar que la práctica ritual no está enterrada y por ende, forma parte de un mundo cada vez más complejo, en donde se observan las muy diversas interacciones entre lo tradicional y lo moderno, entre el pasado y el presente, pues la religiosidad siempre está presente a través de las creencias y de la forma de ver al mundo místicamente.

Como señala Valenzuela, “lo místico se refiere a: creencias que involucran tanto conceptos emanados de las disposiciones eclesióásticas, como otros elementos que muchas veces no son aceptados por las iglesias. La creencia en las brujas y chamanes la concepción sobre la muerte y sus rituales, son algunos de los múltiples ejemplos que ilustran esta idea” (Valenzuela, 1997:69).

En la comunidad de Coatlínchán, la religión también es parte de la recreación de un mito sagrado representado en el santo patrón del pueblo que se festeja cada 29 de septiembre para rendir homenaje a San Miguel Arcángel. Para la población, este día también es la fiesta del pueblo, es un día grande y lo celebran quemando castillos y llevando la imagen del Arcángel por todo el pueblo.

Los mayordomos son los encargados de organizar la fiesta, de juntar las cooperaciones para realizarla y de proporcionar la vestimenta para el santo. El ser mayordomo tiene un enorme significado para ellos, en tanto significa que estará protegido de todo percance tanto él como toda su familia.

Esta celebración sin embargo, se ha transformado en los últimos años tal y como lo comenta el señor Benjamín Hernández, residente de la comunidad desde hace 85 años. Con gran tristeza menciona que anteriormente esta fiesta tenía el significado de unir más al pueblo, ya que eran pocos habitantes y todos se conocían.

Esta fiesta era tanto popular como religiosa, ya que había fiestas de caballos y de cintas; es decir, hacían un aro del listón y los hombres montados en el caballo tenían que encestar estos aros con un palo desde lejos y al que ganará se daban 5 centavos; este folklore iba acompañado por la banda de viento del pueblo. La fiesta duraba dos días y ahora se prolonga hasta 15 días, pues en 1994 la comunidad decidió incluir dentro de la fiesta a los danzantes.

En cada festividad de la comunidad existen formas típicas de celebración, por ejemplo, cierran las calles principales para permitir que se instalen puestos de comida y artesanías, cierran los comercios e interrumpen el servicio de transporte, ponen sonido, echan cohetes y las calles se distinguen por su colorido.

Otras fiestas no de menor importancia que la primera, son las que se festejan el 24 marzo, día de San Gabriel Arcángel y el 24 de octubre, día de San Rafael Arcángel. En estas fiestas también hay danzas al igual que música y las imágenes de estos santos se pasean por todo el pueblo. Para darnos idea del papel e importancia que tienen las fiestas en la comunidad de Coatlinchán, el siguiente cuadro muestra las celebraciones que a lo largo del año realiza la población.

INSTITUTO VENEZOLANO DE INVESTIGACIONES LINGÜÍSTICAS Y LINGÜÍSTICAS  
INSTITUTO VENEZOLANO DE INVESTIGACIONES LINGÜÍSTICAS Y LINGÜÍSTICAS

**Cuadro 9**  
**Fiestas y celebraciones anuales en Coatlínchán**

1 de enero: la Divina Providencia	8 de mayo: la aparición de San Miguel
6 de enero: Reyes y bendición de los animales	12 de mayo: la ascensión del Señor
2 de febrero: la Candelaria	15 de mayo: San Isidro Labrador y la Asunción de la Santísima Virgen
Miércoles de ceniza	Corpus Cristi
La Cuaresma	Junio: Sagrado Corazón de Jesús
El Carnaval	24 de junio: San Juan Bautista
21 de marzo: inicio de la primavera	25 de julio: Fiesta de Santiago Cuauhtlan
Semana Santa	8 de septiembre: nacimiento de la Santa Virgen
Día del amor y el nuevo mandamiento	29 de septiembre: San Miguel Arcángel
Sábado de Gloria	Noviembre: los fieles difuntos
Domingo de Ramos	Las peregrinaciones
Domingo de Pascua	Las procesiones
3 de mayo: día de la Santa Cruz	

Fuente: elaboración propia.

Además, hay que considerar que la comunidad está dividida en cuatro secciones en las que cada ocho días, generalmente el fin de semana, se hace la entrega y recepción de la imagen de San Miguel de una familia a otra. Se trata de que en cada casa, San Miguel esté una semana en resguardo de la familia o quizá al revés, San Miguel resguarda a la familia de manera directa una semana.

En todo caso, tanto a la entrega como a la recepción hay procesión, los rezos correspondientes y desde luego, la fiesta con todo lo que ello implica: cohetes, comida o cena. Por otro lado, hay que señalar que las fiestas de la Santa Cruz (3 de mayo) y el día de Muertos (2 de noviembre) representan la entrada y el cierre del temporal en la cosmovisión prehispánica.

## **CAPÍTULO IV**

### **IDENTIDAD CULTURAL Y CRECIMIENTO URBANO EN SAN MIGUEL COATLINCHÁN**

Comprender la relación entre el crecimiento urbano y la identidad cultural de los actores locales de Coatlínchán, como comunidad que expresa la relación campo-ciudad, con características que denotan un proceso en el que la identidad es producto y productora de dinámicas, en el que los diversos actores sociales juegan un papel central para la definición de estrategias y proyectos de vida, implica necesariamente reconocer que la vida religiosa de la comunidad es central y en torno a ella se organizan y aglutinan los actores locales.

Tal y como se ha venido señalando y se mostrará más adelante, las festividades de la comunidad que giran en torno a su vida religiosa marcan en gran medida la identidad cultural que a su vez articulan pasado y presente para construir futuros y redefinir su(s) identidad(es).

#### **1. Sincretismo religioso**

En comunidades cuya historia se remonta a la época prehispánica, la vida religiosa y particularmente, el sincretismo que resulta de la religiosidad impuesta por los conquistadores, y las prácticas religiosas que las poblaciones sometidas mantuvieron como una forma de resistencia, es fundamental para comprender las diversas expresiones de la identidad cultural de los actores sociales de las comunidades que se ubican en espacios donde la relación campo-ciudad es muy intensa en términos físicos y sobre todo sociales, tal y como se puede apreciar en la localidad de San Miguel Coatlínchán. Dicha comunidad, como hemos visto en capítulos anteriores, hunde sus raíces al periodo prehispánico y que por su cercanía a la ciudad de México, mantiene con ella una relación social y física muy estrecha.

La vida religiosa de la comunidad de San Miguel Coatlinchán gira en torno a las festividades que se organizan para rendir culto a San Miguel Arcángel, santo patrón de la comunidad. El 8 de mayo se festeja su aparición en San Miguel de los Milagros, Tlaxcala, por lo que se realiza una peregrinación a este santuario, además de celebrarse en la propia comunidad. El 29 de septiembre de cada año se realiza la fiesta mayor en honor a San Miguel Arcángel y como este santo no llegó solo, sino acompañado de otros dos arcángeles: San Gabriel y San Rafael, las festividades también se realizan el 24 de marzo y el 25 de octubre.

A partir de estas festividades en las que participa la gran mayoría de la población a través de las mayordomías, sobre todo la originaria de la comunidad, se realizan otras festividades de carácter religioso, entre las que destacan las del 15 de mayo destinado a San Isidro Labrador y la Asunción de la Virgen el 15 de agosto. En la fiesta a San Isidro Labrador se realiza una misa en La Presa que es un paraje del ejido y a la que llega toda la población, particularmente la que está relacionada con alguna actividad agropecuaria ya que llevan sus aperos de labranza para que sean bendecidos. Como dice una de las entrevistadas:

Antes era muy bonito porque iba toda la gente y llevaba sus animales, sus yuntas y arados para su bendición. Ahora va poca gente y sólo llevan sus tractores y muy pocos animales.<sup>13</sup>

Desde el punto de vista de la vida religiosa de la comunidad, como expresión duradera de la identidad cultural, es de subrayar la importancia de estas celebraciones en tanto que reafirman cíclicamente su pertenencia a este núcleo social que se reproduce bajo la protección de San Miguel como expresión del sincretismo religioso que da continuidad a las celebraciones prehispánicas del Tláloc y la Chalchiuhtlicue.

---

<sup>13</sup> Entrevista con Ana Ramos, originaria de la comunidad de San Miguel Coatlinchán, junio de 2002.

Un elemento que es relevante mencionar en cuanto a la definición y redefinición identitaria, es la práctica religiosa de la visita mediante peregrinaciones anuales a San Miguel de los Milagros que se encuentra en el estado de Tlaxcala. En efecto, cada 6 de mayo sale una peregrinación que atraviesa la sierra nevada de Texcoco pasando por los cerros del Telapón, el paraje Agua de Tula, la Cañada del Tecolote y anteriormente por el Pastal para llegar por el Tláloc a San Miguel de los Milagros el 8 de mayo.

En esta peregrinación participan principalmente habitantes de la comunidad de Coatlinchán, aunque se suman también habitantes de otras comunidades y, desde mi punto de vista, esta peregrinación juega un papel fundamental en la recreación identitaria en la medida en que actualizan los vínculos con otras comunidades de la región y del estado de Tlaxcala que comparten la misma deidad prehispánica que se ha tornado religiosidad católica en el culto a San Miguel que por lo demás, es tan consistente en el ámbito municipal, que las comunidades de San Miguel Tlaixpan y Tocuila también tienen como patrón a este santo de la religión católica.

Aparte de las festividades propias de la comunidad, también se llevan a cabo las festividades que se realizan en conjunto con las celebraciones generales como el día de la Santa Cruz el 3 de Mayo. En el caso de Coatlinchán, se realizan misas en La Cruz de Misión, Los Tecomates o Cañada del Agua, La Majadita y en el cerro de la Cruz; obviamente también se hace fiesta el 12 de diciembre y desde luego, en Semana Santa y el día de Muertos.

En estas celebraciones participa de una o de otra manera, la mayoría de la población originaria de la comunidad y, desde el punto de vista de los actores comunitarios, estas celebraciones permiten no sólo el fortalecimiento y la actualización de su identidad sino también de las redes de relaciones que mantienen cierta cohesión de la comunidad.

Baste decir que la mayordomía para las celebraciones a San Miguel y los demás Arcángeles, se integra por cerca de cien personas de diferente condición laboral o que juega diferentes roles sociales en la comunidad. De esta forma, la mayordomía que se encarga de organizar la celebración mayor de la comunidad, se conforma por los diversos actores de la localidad: ejidatarios, maquiladores, ganaderos, monteros, profesionistas e incluso a migrantes de retorno.

Esta identidad cultural cuya fuerza motriz radica en el sincretismo religioso se actualiza y redefine constantemente, mediante las demás celebraciones religiosas que se realizan a lo largo del año y, sobre todo, por las celebraciones denominadas las *visitas* que se hacen en cada uno de los cuatro sectores cada ocho días y que consiste en dar alojamiento a la imagen de San Miguel en cada una de las casas de cada sector durante la semana.

Así, cada ocho días en los cuatro sectores de la comunidad hay una procesión que sale de la casa donde se hospedó San Miguel hacia donde se hospedarán la siguiente semana, con todo lo que ello implica en términos de celebración religiosa y festividad consecuente; es decir, se realiza un rosario y al concluir, se procura alimentación a los asistentes y durante el trayecto hacia la otra casa, en ocasiones hay una banda de música y cohetes.

En general, la celebración puede ser más o menos fastuosa dependiendo de la condición económica de las familias. Pero, lo que es obligatorio, es el rosario y la comida o cena para los asistentes que igual puede ser modesta y sencilla o abundante y onerosa económicamente, según cada familia.

Si se considera el conjunto de las festividades religiosas que se llevan a cabo en la comunidad, se puede afirmar que la vida religiosa y todo lo que ello implica en términos de cultura y tradición, juegan un papel central en la conformación y definición/redefinición de la identidad cultural y, sobre todo, en la cohesión social

de la comunidad y quizá también en la orientación del desarrollo de la misma, tal y como lo veremos en el siguiente capítulo.

Por lo pronto, es necesario reiterar, que en las festividades religiosas de la comunidad, participan todos los actores locales y desde el punto de vista generacional, tanto niños como adultos, así como hombres y mujeres. Al igual que en las demás festividades patronales de prácticamente todas las comunidades rurales e incluso urbanas, la realización de la fiesta mayor representa un mosaico en el que se recrean las expresiones culturales más diversas y disímolas; se dan desde las manifestaciones prehispánicas hasta las posmodernas en todos los ámbitos, tanto en los aspectos artístico-musicales como en los productos que se comercializan, incluyendo artesanía local y regional así como productos de la modernidad globalizadora.

En este sentido, las festividades religiosas y la vida religiosa popular, en general de las comunidades rurales e incluso de las comunidades en proceso de transformación acelerada por sus vínculos con las formas de vida urbana y la propia urbanización, representan un elemento central para la recreación de la identidad cultural de los diversos actores locales que encuentran en las prácticas religiosas un asidero ante la heterogeneidad y la pluralidad de su identidad múltiple producto de la multifuncionalidad y la pluriactividad propias de la nueva ruralidad.

## **2. Recreación de identidades y estrategias de vida**

Como parte de los procesos de transformación de las comunidades que se ubican en espacios en los que la relación entre el campo y la ciudad se ha intensificado, en Coatlinchán se puede observar la emergencia de diversos actores junto con la permanencia y mutación de actores tradicionales. Así, podemos identificar a monteros y ejidatarios como actores tradicionales que han permanecido -no sin

mostrar mutaciones- tanto en sus prácticas como en su importancia y peso en la comunidad; a la vez, se identifican nuevos actores como los maquiladores de ropa, ganaderos y migrantes cuya importancia económica y social ha ido en ascenso, sobre todo a partir de las década de los ochenta del siglo pasado.

Hoy, la ruralidad de Coatlinchán está marcada por la emergencia de una diversidad de actores, que lo mismo comparten experiencias de vida rural que urbanas y que han diversificado sus estrategias de vida tanto al interior de las unidades familiares como individualmente. Estos actores no son sólo el resultado de procesos de transformación estructurales como la globalización, el neoliberalismo y el crecimiento urbano, que ha incidido en espacios locales, sino que ellos mismos son productores de dicha realidad local mediante sus estrategias de vida que incluyen, desde luego, la subjetividad de cada actor y en ese sentido, su identidad cultural, como elemento fundamental que da sentido a su vida, tal y como diversos autores lo reconocen.

Vale la pena, así sea brevemente, enunciar la diversidad de actores de la comunidad de Coatlinchán como expresión de la nueva ruralidad que construyen mediante su identidad cultural.

### *Monteros*

Los monteros quizá son los actores sociales con mayor antigüedad e historia de la comunidad, ya que puede decirse que son herederos de aquellos personajes que en la etapa prehispánica intercambiaban productos de los montes con productos lacustres, en la medida en que el Lago de Texcoco llegaba hasta lo que hoy es Montecillos, a donde arribaban las pequeñas embarcaciones para realizar el intercambio de productos mediante el trueque. De esta forma, los monteros proveían de madera, animales del monte (pájaros, venado, etc.) y hierbas a la población ribereña y sobre todo, a los habitantes de la urbe tenochca, en tanto que

la población de Coatlínchán mediante este intercambio obtenía hortalizas, flores y sobre todo productos del lago, como pescado y sal.

Es de suponerse que estos personajes se mantuvieron durante la Colonia en la medida en que los recursos forestales fueron importantes para la economía regional y sobre todo para la creación de la infraestructura urbana y de transporte de la época. Su existencia se prolonga hasta nuestros días y actualmente siguen bajando madera, carbón, tierra, escoba, hongos y hierbas que comercializan en los alrededores de la comunidad, sobre todo, en las poblaciones urbanas aledañas, como parte de su estrategia de reproducción y sobrevivencia. Es muy común verlos con sus animales de carga ofreciendo sus productos a la población urbana:

Aquí, la mayoría de la gente se dedicaba antes al campo y uno que otro iba a México o estaba en México trabajando, pero venía cada 8 días, porque también en esa época, el transporte no era suficiente como ahora. Mis papás siempre se dedicaron al campo y a veces, si no había trabajo aquí, pues se iban al monte a hacer carbón. Aquí en el pueblo hay trabajo, nada más que la gente ahora ya no quiere trabajar en el campo y entonces se van a las fábricas a México; yo creo que se van porque ya el campo da menos, el tiempo de agua empezaba en abril o en marzo y para este tiempo, ya había milpas espigando y muchos ya habían acabado de trabajar en el campo y era cuando iba uno al monte a hacer carbón o a traer leña mientras se llegaba la cosecha.<sup>14</sup>

Aunque reducidos cuantitativamente, siguen siendo importantes en la medida en que mantienen una relación muy estrecha con el monte y sus recursos, y aunque son muy señalados como depredadores del bosque, en realidad, su incidencia es más positiva que negativa ya que se constituyen en los cuidadores del bosque y

---

<sup>14</sup> Entrevista con el señor Jorge Garay, originario de la comunidad de San Miguel Coatlínchán, agosto de 2002.

son los primeros en reaccionar ante cualquier problema forestal como los incendios.

Por lo demás, sus conocimientos sobre la naturaleza y la cosmovisión vinculada al monte son importantes aunque poco reconocidos. Conocen a la perfección, no sólo los diversos parajes del bosque, sino sus características y sus recursos, así como los fenómenos climatológicos por lo que con frecuencia, se les vincula con los graniceros, de los que hemos hecho referencia en otro apartado.

Es decir, para estos actores que hoy se reducen a no más de 50 personas, su identidad cultural se alimenta de una historia de larga duración que mantiene en su memoria vivencias de antaño, con experiencias contemporáneas. Tan pocos son, que se les identifica claramente con algunos de sus apodos: Los Mezcla, el Papel, Mata burro, por mencionar algunos de los más sobresalientes, quienes siguen resguardando el monte hasta ahora ya que en los incendios más recientes que se dieron en este 2010, fueron ellos algunos de los que tomaron la iniciativa para sofocarlos.

Vinculados con los monteros y con los ejidatarios se encuentra también a un reducido número de recolectores de agua miel para la elaboración de pulque, quienes en otros tiempos fueron un sector importante en tanto que algunos de los ranchos y parte de las haciendas expropiadas se dedicaban a la producción de pulque para su venta en la ciudad de Texcoco y México; tal es el caso de lo que hoy es el fraccionamiento Lomas de Cristo que en su momento era un rancho especializado en la producción de pulque, al igual que las haciendas de Tepetitlán que se dedicaban a su vez a la producción de trigo y forrajes hasta su afectación y ya convertidos en ranchos, mantuvieron la producción agropecuaria reconvertidos en ranchos ganaderos productores de leche hasta los años sesenta del siglo pasado.

## *Ejidatarios*

En la historia reciente de Coatlínchán, los ejidatarios, desde 1930 y hasta finales de la década de los setenta del siglo pasado, jugaron un papel central en la vida de la comunidad. Los 448 ejidatarios de Coatlínchán con una superficie de 3,995 hectáreas, se constituyeron en el eje de la actividad agropecuaria y de la vida económica, social y política, no sólo de la comunidad sino de la región.

Aún y con los vaivenes propios de los regímenes posrevolucionarios, el ejido y los ejidatarios fueron sus 'hijos predilectos' (Warman, 1982); y de hecho, prácticamente no había decisión importante para la comunidad que no pasara por el comisariado y la asamblea ejidal.

Al igual que en la mayoría de los ejidos que surgieron al calor de la revolución, "los recién nombrados ejidatarios, que hasta entonces habían sido trabajadores asalariados y nunca habían tenido autonomía ni independencia frente a la hacienda, debieron asumir su nueva identidad, lo que implicaba establecer una relación con el recién creado Estado posrevolucionario, interactuando cotidianamente con los representantes de las instituciones estatales encargadas de los asuntos agrarios, como los ingenieros provenientes de la Secretaría de la Reforma Agraria, y más tarde con los agrónomos que promovían los programas de desarrollo rural en la región. La asistencia mensual a la asamblea ejidal fue también una práctica esencial en el vínculo imaginario entre el presidente del país y los habitantes rurales, quienes, en tanto ejidatarios, se consideraban un elemento indispensable del proyecto modernizador estatal" (Torres-Mazuera, 2008:240-241).

A lo largo de los años, desde que fueron dotados de tierra, los ejidatarios fueron construyendo una identidad propia que los vinculó por un lado, a la tierra y la producción agropecuaria y, por otro, a su relación con el Estado y las instituciones.

Hay que recordar que la población originaria fue despojada de sus tierras sucesivamente desde la Colonia hasta el Porfiriato y que por ello, en la justa Revolucionaria de 1910, en Coatlínchán se expresaron las diferentes posiciones en lucha y al concluir la fase armada de la Revolución, los peones de las haciendas de Tecocac, Tlalmimilolpan y Tepetitlán solicitaron las tierras que en otros tiempos eran de sus antepasados y que en ese momento, concentraban dichas haciendas.

En efecto, la solicitud de tierras para los peones de dichas haciendas, que en su mayoría eran herederos de la población originaria prehispánica, fue muy temprana; en 1921 los peones ya estaban solicitando tierras y fueron dotados hasta 1930 con una ampliación en 1939 y la confirmación final hasta 1952.

En la medida en que el reparto agrario del periodo en el que los peones solicitaron la dotación estaba imbuido de la ideología obregonista de constituir la población rural que sobreviviera de una parcela para complementar sus ingresos de la venta de su fuerza de trabajo, es decir, del famoso 'pegujal', la dotación para los solicitantes no fue mayor de 5 hectáreas por persona, por lo que las haciendas pudieron conservar la fuerza de trabajo que requerían, toda vez que la producción de las parcelas ejidales era insuficiente para la manutención de las familias de los nuevos ejidatarios.

De cualquier forma, con esta dotación, los ejidatarios pudieron empezar a constituirse en una fuerza social importante en pugna con la vieja estructura agraria todavía vigente y en ocasiones, con el apoyo de los gobiernos posrevolucionarios, principalmente durante el régimen de Lázaro Cárdenas, quien a cambio de su apoyo, los incorporo a la Confederación Nacional Campesina (CNC) compartiendo el proceso de corporativización del que fueron objeto la mayoría de los ejidatarios del país.

Si bien al principio, los nuevos ejidatarios no contaron con el apoyo de los gobiernos de Obregón y Calles, excepto por la dotación, con el correr de los años fueron adquiriendo fuerza por sus relaciones con el Estado en su afán de modernización agrícola, con lo que lograron mejorar sus tierras con infraestructura de riego, modernizando sus técnicas de cultivo mediante la asesoría agrícola y el apoyo crediticio y de comercialización.

Así, los ejidatarios de Coatlinchán se sumaron a la modernización agrícola que se puso en marcha a partir de la Revolución y sobre todo, desde el régimen cardenista. En este proceso, los ejidatarios fueron ganando peso económico, social y político en la comunidad, en la medida en que fueron los actores que mediante la producción de maíz y frijol para su propio consumo; trigo para su venta en las harineras y forrajes como alfalfa, sorgo y avena para su propio ganado y para su venta a los ranchos ganaderos aledaños; se sumaron al mercado local, regional y nacional logrando a su vez, su propia reproducción socio-económica.

De igual manera, fueron importantes políticamente en la medida en que constituyeron la base social para la legitimación del poder político hegemónico por el Partido Revolucionario Institucional (PRI) a través de su brazo campesino, la Confederación Nacional Campesina (CNC). Todavía hoy se puede ver la imagen de los vestigios de viejas glorias ejidales en el campo, al ver circular los viejos tractores ya destartados pero todavía funcionando con las siglas de la CNC, expresión materializada de la modernización con signo político y que denota también la identidad de los ejidatarios como actores que tuvieron hasta finales de la década de los setenta del siglo pasado un peso significativo.

Vale la pena indicar que en este contexto, las mujeres han ido ganando espacios en su calidad de ejidatarias y que incluso algunas de ellas ha llegado a encabezar la dirección del ejido como parte de su proceso de empoderamiento al ir ocupando

espacios que los hombres van dejando, ya sea porque migran a la ciudad o al extranjero en busca de trabajo mejor remunerado y/o porque se han ido ganando el reconocimiento por su trabajo y cualidades propias como la dedicación y la honradez.

Sin embargo, con el agotamiento del modelo promovido por el Estado que se expresó con crisis recurrentes desde 1965 hasta los ochenta del siglo pasado y sobre todo, con la entrada en vigor del proceso de desregulación y liberación del mercado, que se agudiza con la modificación al Artículo 27 Constitucional en 1992 y la firma del Tratado de Libre Comercio entre Estados Unidos de Norteamérica, Canadá y México en 1994, así como por el asedio del crecimiento urbano, los ejidatarios fueron perdiendo fuerza y relevancia, de tal forma que junto con la crisis agrícola, se da un proceso de desejudalización que da paso a la emergencia de nuevos actores en el campo como expresión de la multifuncionalidad y la polivalencia de los actores rurales.

Expresión del sentir de los actores sobre la crisis del campo, es lo que señala uno de ellos:

Antes se sembraba dentro de la milpa: frijol y haba, entonces se juntaba el frijol y se dejaba en montoncitos adentro de la milpa y después ya se cortaba la milpa, que le nombramos el zacate, y nadie se llevaba nada, toda la gente era más respetuosa, no había gente extraña y ahora la gente extraña es peor, porque van por ahí y se llevan lo que ven. Yo creo que como de 20 o 25 años para acá, se ha dejado abandonado el campo y era lo que más se trabajaba aquí, antes por ejemplo, en vez de ver coches se veían animales, en la mañana se veían las vacas que iban al campo a pastar, las yuntas y así.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Entrevista con el señor Jorge Garay, originario de la comunidad de San Miguel Coatlinchán, agosto de 2002.

## *Maquiladores*

Aunque en la región, el establecimiento de pequeños talleres de maquila de ropa data de principios de la década de los años treinta del siglo pasado (Montoya, 1981), en la comunidad de Coatlinchán es hasta principios de la década de los ochenta del siglo XX que se observa el establecimiento de pequeños talleres maquiladores de ropa, de tal forma que en 1985 había como 20 personas que se dedicaban a esta actividad, recuerda una de las trabajadoras de aquella época.

A partir de esa fecha y ante la crisis del campo, esta actividad fue adquiriendo importancia, de tal manera que actualmente existen una gran cantidad de talleres de diverso tamaño e incluso existen talleres industriales que emplean a una gran cantidad de fuerza de trabajo, especialmente femenina aunque también masculina. Sin embargo, lo más común es encontrar en prácticamente todas las casas pequeños talleres familiares con una, dos o hasta cuatro máquinas de coser.

Hoy, aunque no se sabe con exactitud la cantidad de personas que se dedican a esta actividad, uno de los rostros de la comunidad lo representan los pequeños talleres de maquila de ropa que a lo largo y ancho de la zona urbana de la comunidad pueden identificarse y que económica y socialmente tiene diversos significados para caracterizar a los actores locales que se vinculan a esta actividad, así como su identidad.

Desde el punto de vista económico y social, esta actividad representa una de las estrategias de vida de los actores de la comunidad que les permite complementar sus ingresos con los que obtienen de la producción agropecuaria y del empleo en otras actividades. Para el caso de las mujeres, el establecimiento de un taller les permite obtener ingresos sin descuidar los quehaceres domésticos e incluso, junto con el cuidado del ganado de engorda que en ocasiones llegan a tener.

Laboralmente, las personas que tienen un taller están sometidas a la lógica y dinámica que les impone la empresa a la que le maquilan la ropa, pero logran establecer su propia rutina a fuerza de someterse a largos horarios de trabajo para atender todas las actividades en los que se involucran para garantizar su sobrevivencia y ocasionalmente acumulación.

Entre la mayoría de los actores vinculados a la maquila de ropa, en la medida en que no se dedican exclusivamente a esta actividad, predominan rasgos de su cultura local comunitaria, campesina-ejidal, tanto entre la población masculina como en la femenina. No es así con los pocos actores que se han constituido en industriales entre los que ya predominaba una identidad empresarial si bien, mantienen relación con prácticas que los remiten a su identidad originaria de base, ya sea campesina o ejidal vinculada a la vida rural tradicional.

Para el caso de las mujeres, el establecimiento de su propio taller o su empleo en alguno de ellos, las libra de salir a trabajar fuera de la comunidad como empleadas domésticas como sucedía hasta antes del predominio de esta actividad y abre la posibilidad de obtener ingresos que complementan con los que obtienen de otras actividades.

Quizá lo más importante es que en su afán por mejorar su condición económica y laboral, algunas se convierten en pequeñas empresarias, lo que les da un margen de libertad y seguridad económica. La importancia de la maquila como estrategia de vida para la población, sobre todo femenina, se puede constatar por el decir de algunas de las propias trabajadoras de las maquiladoras:

A los 22 años ya empecé a trabajar, en una fábrica, más que nada por necesidad lo hace uno, porque aquí ya no hay trabajo en el campo, pues ya nada más un tiempo y pues ya después no hay trabajo; ya después no tienes económicamente, pues para estar en la casa no tienes y tienes que buscar, buscar más que nada que

hacer, si no pues te vas a trabajar de, por ejemplo yo, de costurera; aquí las que no van de costureras se van de sirvientas y eso es lo que trabajan; pero pues, luego empezaban a haber talleres de costura y así es como empieza uno en la elaboración de, yo diría que en la elaboración de textiles no?, solamente así empieza uno, porque además no necesitas tener ahí estudios... Ahí donde yo trabajé, no era una fábrica normal, era una casa, una casa normal, vas y pides trabajo y ya; la casa está en San Bernardino y antes de que se devaluara el peso me pagaban 4,000 pesos semanales y después, ya cuando le quitaron dos ceros entonces eran 40 pesos semanales y trabajaba de las 7 de la mañana a las 6 de la tarde, se trabajaba por día y nos daban 1 hora para comer, pero no tuve seguro, ni contrato, ni prestaciones, nada, nada de eso. Luego llegaba yo de trabajar y nada más a cenar y a descansar. Bueno si tienes quien lave pues te lava la ropa, pero si no pues tienes que llegar a lavar, a lavarte tu ropa y plancharla. Ahora por ejemplo, como ya no trabajo allá, pues me paro a las 6 de la mañana, les doy de comer, bueno de desayunar a las personas que se van más temprano, después voy a hacer mi quehacer, a tender las camas, a almorzar, me pongo un rato a trabajar aquí en el taller o por ejemplo, luego me habla mi mamá, bajo a ver que quiere y me vuelvo a subir a trabajar y así el día, hasta que ya dan las 4, las 5 de la tarde vamos a comer, bueno nosotros como comemos todos juntos cuando llegan mis hermanos y mi papá, ya llegan y todos juntos vamos a comer, ya tarde. Luego ya, un rato descansas y luego otra vez a lo mismo, a arreglar y ver a los animales, asegurar que ya se quede todo bien en la noche y ya a las 10 se va uno a dormir, para al otro día volver a lo mismo. Y todos los días es casi lo mismo, la rutina diaria.<sup>16</sup>

En este sentido, la maquila de ropa adquiere relevancia como una de las características de la nueva ruralidad, tal y como señala una de principales estudiosas de estos procesos: "la actividad que más se ha extendido por la geografía rural mexicana es la producción especializada de alguna prenda de vestir o artículo para el hogar: pantalones de mezclilla, prendas de tejido de punto

---

<sup>16</sup> Entrevista a Gloria Ramos, originaria de la comunidad de San Miguel Coatlinchán, agosto de 2002.

o ropa de confección, sobre todo femenina, ajuares de bebé, vestidos de novia y de fiesta, trajes, blancos y enseres domésticos” (Arias, 2005:130).

Por cuanto a la identidad de las personas que se dedican a la maquila, puede decirse que prevalecen las prácticas que las relacionan con una identidad local, comunitaria en la que la vida religiosa es central; muestra de ello es la incorporación de las mujeres en las celebraciones que se realizan en la comunidad. Incluso en algunos casos, las mujeres llegan a ser mayordomas de algunas de las festividades y, en general, en la medida en que las trabajadoras mantienen sus vínculos con la familia extensa que caracteriza a la vida comunitaria, su identidad cultural está impregnada de la cultura y la identidad comunitaria permeada de la vida religiosa.

Sin embargo, es de reconocerse que la vida laboral en el taller va dejando huella, de tal forma que es posible reconocer también un rasgo de identidad gremial marcada por las condiciones de trabajo fabril en pequeña escala; es decir, se puede identificar la mentalidad empresarial de parte de las o los dueños de los talleres y la ideología obrera de las trabajadoras que se engarzan con la identidad cultural local, toda vez que prácticamente, el 100% de las personas que se emplean son de la propia comunidad, al igual que los dueños de los talleres, sean éstos artesanales o industriales.

### *Ganaderos*

Actualmente, entre los actores locales que realizan sus actividades en la propia comunidad, los ganaderos que se dedican a engordar ganado bovino para carne, junto con los maquiladores de ropa, representan la mayor parte de la población. Al igual que las maquiladoras, los pequeños o grandes corrales de engorda se pueden encontrar en prácticamente cualquier casa de la comunidad con una gran

diversidad de tamaños ya que hay corrales que cuentan con 2 ó 3 cabezas de ganado hasta los que cuentan con 200.

Esta actividad, a la que se dedican ejidatarios, hijos de ejidatarios e incluso avecindados de fuera de la comunidad, empezó a adquirir importancia a partir de la década de los ochenta del siglo pasado como una estrategia de especialización ante la crisis del campo.

En efecto, no hay que olvidar que la actividad ganadera siempre ha sido importante en la comunidad, sobre todo a partir de que fueron dotados con tierra y se constituyó el ejido, conformándose un núcleo importante de ejidatarios que contaban con hatos mixtos, incluso de ahí derivaron los apodos algunos de los ejidatarios más reconocidos como ganaderos por la especialización de su actividad como *los chivos*, apodados así porque tenían entre sus hatos una gran cantidad de esta especie.

La ganadería en sus diversas expresiones, pero principalmente bajo el sistema de hatos mixtos trashumantes ha sido una de las actividades más importantes de la comunidad; se trata de hatos compuestos por chivos, borregos, burros, caballos, mulas, vacas, y...uno que otro viejo buey, que se sacaban a pastar durante el día en las parcelas recién cosechadas o a lo largo de los caminos de la comunidad e incluso en los últimos años, en algunos lotes baldíos de los fraccionamientos vecinos.

Junto con este sistema, poco a poco algunos ganaderos fueron especializándose, primero a mediados del siglo pasado y hasta los años setenta, hubo la especialización de ganadería para la producción de leche, aprovechando que la región se constituyó en una cuenca productora del lácteo para la población urbana en expansión y, posteriormente, al reconvertirse a la ganadería de engorda.

Actualmente, junto con los vestigios de hatos mixtos que sobreviven y pequeños hatos ganaderos que mantienen la producción lechera para su venta en la propia comunidad, en las colonias urbanas vecinas y empresas de Texcoco, podemos ver la expansión y consolidación de la ganadería que se ha reconvertido y especializado en la engorda de ganado vacuno para carne ante la crisis de la agricultura y la ganadería diversificada, propias del sistema campesino y ejidal.

Junto con la actividad especializada de engorda de ganado, ha surgido una actividad colateral semi-especializada; se trata de pequeñas empresas familiares, aunque también hay prácticamente fábricas en forma, de elaboración de alimentos para ganado con base en desperdicios de pan de sal y dulce.

Al igual que las maquiladoras, los pequeños corrales de engorda que establecen los actores locales (campesinos, ejidatarios, avecindados hijos de ejidatarios), se pueden observar estos establecimientos desde la entrada de la comunidad y prácticamente en todo el pueblo.

La engorda de ganado y sus actores centrales, los ganaderos especializados, se han convertido en un sector económico dinamizador de la comunidad, toda vez que han surgido una gran cantidad de actividades a su alrededor como las que se señalaron líneas arriba y casas vendedoras de forrajes y alimentos balanceados, así como empresas transportistas de ganado y establecimientos para lavar las jaulas en las que se transporta el ganado que es traído del sur-sureste del país y comercializado en la región pero sobre todo en el mercado del Distrito Federal. Sin embargo, quizá lo más importante a señalar en cuanto a la engorda de ganado es que los actores que se dedican a esta actividad y las colaterales, son de la comunidad en su mayoría, excepto quizá los empresarios transportistas.

En este sentido, como comparten la base territorial, histórica y cultural de la comunidad, la identidad de estos actores adquiere características del ganadero

exitoso individualista, sobre todo entre los que han sobresalido como grandes empresarios permeados por la cultura de la comunidad, por lo que participan en la mayoría de las festividades de la misma.

Esto es más notorio entre los pequeños ganaderos familiares, toda vez que mantienen viva en la vida cotidiana, todas y cada una de las costumbres y tradiciones de la comunidad, actualizándolas y redefiniéndolas al igual que su propia identidad, sobre todo porque individual y familiarmente, realizan prácticamente todas las actividades que hemos señalado, incluidas la migración y el empleo en empresas e instituciones educativas y gubernamentales.

### *Migrantes*

Si bien la migración de la población local, particularmente de los jóvenes, se ha presentado desde mediados del siglo pasado, es a partir de principios de la década de los ochenta del mismo siglo, que la emigración hacia Estados Unidos ha adquirido relevancia y, actualmente, según cálculos conservadores que hacen algunas personas de la comunidad, hay no menos de 5,000 personas que radican y trabajan en dicho país.

Si se considera en 30,000 la población total de la comunidad, estamos hablando del 16.7% de la población que emigra definitiva o temporalmente en busca del sueño americano. Por lo demás, hay que señalar que son jóvenes, hombres y mujeres, los que en su gran mayoría emigran; es decir, el bono demográfico de la comunidad se está perdiendo aunque con ciertas especificidades ya que esta población entra y sale de Estados Unidos como 'Pedro por su casa', dada las facilidades de la red que se ha creado para tal fin.

En efecto, la emigración no es un fenómeno nuevo tal y como lo menciona uno de los primeros migrantes:

Y me fui dos meses al norte, a los Estados Unidos; en 1956, conseguí pasaporte porque ya estaba yo contratado para trabajar en el campo, me tocó a mí ir a trabajar el jitomate, que allá le dicen tomate y en inglés tomato; hora ya se me olvidó el inglés, pero aprende uno allá bastante, para decir 'con permiso – excuse me', 'gracias – thank you', 'adiós – good bye'. No, no, no, si sí aprende uno. Pero hora allá ya es otra vida; antes allá también era distinto, me trataban bien, me pagan por destajo, por lo que hiciera uno, pagaban a 11 centavos por llenar una caja -pero no grandota-, y hacía yo 70, 80, 84, llegué a hacer hasta 100; cuando hacía yo 100 eran 11 pesos de allá. Estuve allá dos meses, no más lo del contrato, acababa uno el contrato y se regresaba uno para acá; podía uno renovar, pero se llegaba mi fiesta (del pueblo) y decía: yo me voy; extrañaba yo aquí mi fiesta del patrón y llegué aquí yo una vez el mero 29 de septiembre de 1956, a la fiesta del patrón.<sup>17</sup>

De hecho, la migración es una práctica que los actores locales han realizado como parte de sus estrategias de vida. Inicialmente, por la década de los años sesenta del siglo pasado, salían camiones hacia el Distrito Federal con mujeres que iban a trabajar como empleadas domésticas y veinte años después, ante la crisis del campo, los que empezaron a salir fueron los jóvenes hijos de ejidatarios, pero ahora hacia Estados Unidos y este nuevo destino fue consolidándose al agudizarse la crisis y al fortalecerse una red social que facilitó dicha migración al grado que hoy, junto con los que se quedan definitivamente a radicar en Estados Unidos, hay un sector de migrantes temporales que entra y sale de ese país con documentos o sin documentos.

Este sector de la población se ha constituido en un actor relevante de la comunidad que incide económica y culturalmente en la misma; esto es así porque en cada una de las festividades están presentes físicamente y con sus cooperaciones y, sobre todo, el hecho de haber salido y reconocerse a sí mismos

---

<sup>17</sup> Entrevista con el señor Blas Buendía, originario de la comunidad de San Miguel Coatlínchán, agosto de 2002.

frente a otra cultura, en la mayoría de los casos, ha ayudado a revalorar y fortalecer su identidad, en la medida en que al alejarse y convivir con otras culturas les hace reconocer el valor de su propia cultura e identidad que enriquecen mediante la incorporación de pautas de comportamiento que articulan tanto con elementos de la vida comunitaria como de la cultura externa.

### *Profesionistas y empleados*

En los últimos 30 años, a raíz de que se ha ampliado la red de servicios educativos y han mejorado los medios de comunicación y transporte, también ha habido la posibilidad de que un mayor número de la población joven acuda a las escuelas y, por consiguiente, se ha incrementado la población con determinada profesión que trabaja en la comunidad y en la ciudad de México o Texcoco, de tal forma que hoy existe un porcentaje significativo de personas que viven de una profesión aunque vinculados, de alguna manera, a las actividades del campo, de la cultura y las tradiciones del pueblo. A este respecto nos dice un entrevistado:

Ahora, pocos son campesinos, ya no se dedican casi al campo; ahora por ejemplo, ya son empleados la mayoría, ya hay doctores, profesionistas, ingenieros, veterinarios; mi hija la mayor es dentista y aquí tiene su consultorio y hora hace poco, la animaron y da clases en Texcoco, en una secundaria, viene a las 3 o 3:30 de la tarde y atiende a 3 o 4 personas y a otro día se levanta temprano para dar clases, lo bueno es que ya hay transporte.<sup>18</sup>

Quizá los primeros profesionistas fueron los maestros que se formaron en las normales de la ciudad de México e incluso probablemente, en algunas normales rurales que todavía existían a finales de la década de los setenta del siglo pasado, posteriormente hubo abogados, agrónomos, biólogos y médicos.

---

<sup>18</sup> Entrevista con el señor Jorge Garay, originario de la comunidad de San Miguel Coatlinchán, agosto de 2002.

Junto con el incremento de la población con alguna profesión, se ha incrementado también la población que se emplea en alguna de las instituciones que se ubican en las cercanías de la comunidad, como el Colegio de Posgraduados (CP), la Universidad Autónoma Chapingo (UACH), el Centro Internacional para el Mejoramiento del Maíz y el Trigo (CIMMYT) y en algunas de las fábricas de la región.

Estos actores de la comunidad, sobre todo los maestros, en la medida en que recibieron una formación que los sensibilizó para reconocer la importancia de la historia, la cultura, las costumbres y tradiciones de pueblos y comunidades, se han constituido en promotores culturales de la comunidad que han impulsado proyectos de desarrollo cultural de diverso tipo.

Inicialmente, ellos fueron los principales oponentes al traslado del Tláloc al Museo Nacional Antropología e Historia y, posteriormente, han procurado conservar en la memoria colectiva la importancia de esta deidad, de la cultura, las tradiciones y la identidad de la comunidad mediante actividades y publicaciones diversas. Incluso, han promovido, desde que se llevaron al Tláloc, el establecimiento de un museo de sitio para evitar la pérdida por saqueo y venta, de una gran cantidad de piezas arqueológicas que se han encontrado en diversos sitios del pueblo.

De hecho, el establecimiento de la réplica del Tláloc obedece en gran medida a los esfuerzos y gestiones de este grupo de personas, aglutinadas en torno al Colectivo Cultural Teótl, que se conforma entre otros, por maestros y estudiantes de la comunidad.

#### *Los avecindados y los efectos del crecimiento urbano*

A partir de los años ochenta del siglo pasado, ha aparecido un nuevo actor en la comunidad, me refiero a los avecindados que vienen de fuera de la comunidad:

Yo creo que aquí todo cambió desde 1980; empezó a llegar gente y como ya había agua y luz, pus se quedaron. Ahorita la gente que sí es de aquí, es la que trabaja más el campo, los que llegaron no.<sup>19</sup>

Paralelo con la crisis de campo por la aplicación de políticas neoliberales como el cambio al Artículo 27 Constitucional y la firma de TLCAN, el retiro del Estado y la apertura comercial; el crecimiento urbano ha sido otro elemento que ha venido a trastocar la vida y la dinámica de la comunidad. Actualmente, se dice que existen alrededor de 20 colonias que están cercando al núcleo urbano de la comunidad originaria.

En efecto, como consecuencia del propio crecimiento demográfico de la comunidad pero, sobre todo, por el establecimiento de colonias populares y fraccionamientos residenciales que albergan a población inmigrante, la comunidad ha crecido desmesuradamente en los últimos 30 años.

Baste recordar que hacia el nororiente, por ejemplo, hasta los años sesenta o setenta del siglo pasado, Coatlinchán abarcaba hasta el rancho Lomas de Cristo, hoy convertido en fraccionamiento, y hacia el norte llegaba hasta la carretera México-Texcoco, lindando con el pueblo de Montecillos, convertido en terrenos privados para un panteón.

Sin embargo, el crecimiento mayor se ha dado en la periferia inmediata de la propia comunidad, en donde han surgido una gran cantidad de colonias que desde 1985 se han establecido sobre terrenos que antes fueron agrícolas y en los que se sembraba maíz, trigo, avena, alfalfa, entre otros cultivos o eran tierras para pastorear el ganado de los originarios de la comunidad.

---

<sup>19</sup> Entrevista con el señor Blas Buendía, originario de la comunidad de San Miguel Coatlinchán, agosto de 2002.

Múltiples son los efectos del crecimiento urbano de la comunidad de Coatlinchán. En primer lugar, el cambio de uso del suelo de agrícola a urbano; en segundo lugar, la presión para dotar de agua a dichas colonias que agudiza la presión sobre dicho recurso; en tercer lugar, la problemática del saqueo de la producción agrícola por parte de la población que llega a radicar en dichas colonias, lo que hace más incosteable la producción y, finalmente, los problemas derivados de la falta de integración de esta población a la vida comunitaria con obligaciones y con derechos. Una expresión de esto último, es lo que nos dice don Jorge Garay:

De más joven, yo me acuerdo de las fiestas del pueblo cada año y de otras que se hacían, pero antes era más ordenado, todos cooperaban; no, si ahora todos los que vienen dicen: no, si en mi tierra no se usa esto y hubo veces que a mí me tocó coleccionar y yo les decía: bueno, entonces para que se vienen, si nadie los trajo para acá, si no está acostumbrado, pero aquí hay que cooperar para hacer la fiesta del pueblo.<sup>20</sup>

Así, se dice que la invasión urbana afecta a un 33% de la superficie de la comunidad y que el crecimiento de la mancha urbana se realiza de manera irregular, "lo que ha obligado a las autoridades ejidales a tomar una serie de medidas para impedir la reducción del área agrícola que van desde la prohibición para la construcción de viviendas, la difusión de información respecto a limitaciones para el acceso a los servicios en dichas zonas" (Pájaro, 2004).

Obviamente, dichos intentos no han logrado frenar el crecimiento urbano irregular ya que en 1970, Coatlinchán contaba con 2,324 habitantes y representaba el 6% de la población del municipio de Texcoco y en el año 2004 se registraron 21,000 habitantes representando ya el 10% de la población municipal y para este año

---

<sup>20</sup> Entrevista con el señor Jorge Garay, originario de la comunidad de San Miguel Coatlinchán, agosto de 2002.

2010, se calculan en 30,000 los pobladores de la comunidad representando ya el 14% de la población de Texcoco.

El crecimiento urbano afecta a la localidad en aspectos culturales, económicos y sociales de la comunidad, toda vez, que ya no se hacen faenas por el crecimiento de la población; la gente ya no se conoce y según los propios pobladores de la comunidad, ya no existe respeto a la agricultura porque la gente nueva de las colonias vecinas sustraen las cosechas, sobre todo en tiempo de elotes cuando se siembra maíz.

En fin, el crecimiento urbano ha tenido múltiples efectos, entre los que destacan la conformación de un actor urbano que se sobrepone a los actores del pueblo originario estableciendo una relación entre ambos que genera una dinámica comunitaria difícil que se complejiza aún más si reconocemos que los actores locales a su vez, comparten cada uno de ellos diferentes roles, y aunque cuentan con una definición central que los caracteriza.

Lo cierto es que, tanto individual como colectivamente, los actores de la comunidad transitan de una actividad a otra, lo que les confiere diferentes personalidades; es decir, una persona puede ser maquiladora, ganadera y migrante a la vez, y al interior de las familias existen profesionistas, tlachiqueros, monteros, ganaderos, empleados, maquiladores y migrantes.

### **3. Crecimiento urbano y redefinición de identidades**

Tal y como se ha caracterizado a la comunidad de Coatlinchán que se ubica a escasos 25 km del Distrito Federal, el corazón de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México, se pueden observar los rasgos característicos del crecimiento urbano y lo que ello implica en términos de la multifuncionalidad del espacio rural y la pluriactividad de los actores tradicionales y emergentes en dichos espacios,

sobre todo, evidencia una relación campo-ciudad en la que se articulan, no sin contradicciones y conflictos, elementos económicos, laborales, sociales y culturales de la ruralidad tradicional con elementos de la vida urbana.

Es decir, los rasgos que he señalado parecen confirmar que “el panorama rural es profundamente diferente porque se han construido nuevos territorios, nuevos actores sociales, nuevas relaciones sociales, una nueva sociabilidad no sólo en el campo mismo, sino en su relación con la ciudad” (C. de Grammont, 2004:283).

Más específicamente, la emergencia de actores nuevos y de dinámicas y relaciones sociales complejas que se dan en espacios como Coatlinchán confirma, entre otros aspectos, que:

- 1) Desaparecen los dos grandes campos geográficos, económicos y sociales que dominaron el mundo capitalista desde sus orígenes hasta la actual globalización —el campo y la ciudad- como dos mundos diferenciados aunque complementarios.
- 2) Se da un proceso de urbanización del campo, pero también de una ruralización de la ciudad con lo que ello implica en términos de hibridación cultural.
- 3) La globalización y las nuevas tecnologías revolucionan la vida tanto del campo como de la ciudad.
- 4) La población rural no agrícola adquiere mayor relevancia y conforma unidades familiares plurifuncionales que se reproducen a partir de la combinación de las diferentes actividades económicas de sus miembros. Así mismo, en las unidades de producción campesina e incluso en las empresas agrícolas familiares, los ingresos no agrícolas adquieren mayor relevancia.

A final de cuentas, parece ser que Coatlinchán confirma a la nueva ruralidad como una nueva relación campo-ciudad en donde “los límites entre ambos ámbitos de la sociedad se desdibujan, sus interconexiones se multiplican, se confunden y se complejizan” (C. de Grammont, 2004:280,281).

De igual manera, la nueva ruralidad en espacios metropolitanos como expresión específica de esta relación campo-ciudad contemporánea, que se manifiesta también en Coatlinchán, reconoce las limitaciones de las concepciones convencionales y obliga a reconocer que “las transiciones económicas asociadas a las dinámicas globales, los campos residenciales y culturales han modificado de manera rotunda los ordenamientos y asignaciones funcionales tradicionales para dar paso a la formación de extensos espacios interconectados y la conformación de espacios metropolitanos pueden ser entendidos como la expresión espacial de la confluencia de fenómenos socioeconómicos y culturales relacionados y entreverados, que es preciso empezar a conocer, documentar, entender, definir” (Arias, 2005:140),

En este marco, tanto conceptual como empírico, se puede apreciar que algunas de las condiciones de la nueva ruralidad dan cuenta de la emergencia y el fortalecimiento de actividades que se supone antes se desarrollaban principalmente en la ciudad y en las fábricas, y ahora se llevan a cabo en espacios que antes fueron eminentemente rurales. Así, por ejemplo, la producción manufacturera se ha extendido a comunidades, poblaciones y localidades rurales. Tal es el caso de la maquila de ropa en Coatlinchán e incluso, la producción de alimentos para ganado que se concentra en las grandes empresas agroindustriales.

En este mismo sentido, el crecimiento urbano al que se ha hecho referencia en el caso de Coatlinchán, es indicativo de una de las características de la nueva ruralidad, especialmente en los espacios metropolitanos, tal y como lo señala

Arias, en tanto que "se advierte cada vez más el desplazamiento de la población de las ciudades, hacia espacios que forman parte de distintas jurisdicciones municipales y estatales" (Arias, 2005:141).

Este aspecto se agudiza ante la construcción de comunicaciones y transportes para dar vialidad y viabilidad a los procesos de metropolización y al desarrollo de nuevas espacialidades, tal y como sucede con la construcción del Circuito Exterior Mexiquense que atraviesa la comunidad de Coatlinchán por su costado poniente para unir las autopistas de Puebla, Querétaro, Pachuca y poner en el centro de la metrópoli a la región oriente del estado de México, constituyendo lo que algunos autores han llamado megalópolis.

De esta manera, "la expansión metropolitana ha terminado por encontrarse y entreverarse, de manera más evidente o, si se quiere, menos velada que en décadas anteriores, con espacios rurales vividos, es decir, con asentamientos humanos viejos, comunidades campesinas con actividades, trabajo, cultura y trayectorias propias, con una historia de vinculación con la ciudad y sus entornos inmediatos. El encuentro –y también los desencuentros (Nivón, 2000)-, de cualquier modo, la convivencia inevitable en espacios compartidos, ha obligado a las ciudades, pero sobre todo a las sociedades rurales involucradas a redefinir sus relaciones, interacciones, actividades y estrategias socio-espaciales con la ciudad y su microrregión. Esa convivencia, que cancela pero al mismo tiempo inaugura oportunidades, ha significado para pueblos y comunidades rurales la emergencia de una nueva rusticidad; es decir, de nuevas maneras de ser, de vivir, relacionarse en los espacios rurales y periurbanos que se han originado en torno a las grandes e incluso medianas ciudades del país" (Arias, 2005:143,144).

Hasta ahora se han señalado sintéticamente las expresiones de la nueva ruralidad tal y como se reconoce entre los autores que han trabajado sobre el tema, pero vale la pena hacerse la pregunta respecto de la relación que se da entre nueva

ruralidad, actores/sujetos y cultura e identidad: ¿la nueva ruralidad determina la emergencia de nuevos actores que conviven con actores rurales tradicionales que a su vez crean, recrean y redefinen sus identidades o, los actores locales tradicionales y los emergentes con su cultura, sus tradiciones, mitos y ritos, a final de cuentas, sus identidades, recrean sus espacios para configurar un territorio en el que la identidad cultural juega un papel central conformando la nueva ruralidad?

La respuesta a esta interrogante es compleja en la medida en que los actores locales disponen de condiciones específicas en términos de la densidad histórica de los espacios-territorios que han construido, en términos de la memoria colectiva y en términos de la relación que establecen con la ciudad.

Por otro lado, la respuesta todavía no puede generalizarse en tanto que se hace analizando las pautas que se han dado en una comunidad solamente y en tanto que la relación que procuro desentrañar no tiene un sentido unidireccional sino que es multidireccional, en el que los actores y su identidad juegan un papel central. Sin embargo, puedo adelantar algunos indicios en función de lo que se ha observado en la comunidad de Coatlinchán.

Hay que decir que, para el caso de Coatlinchán, la relación con la ciudad no es reciente y de hecho su vínculo con las ciudades se remonta desde los imperios prehispánicos; es decir, con Tenochtitlán y con Texcoco.

Dicha relación se mantuvo a lo largo de la Colonia y hasta el periodo posrevolucionario bajo las condiciones que generaba un mercado de intercambio bajo las demandas de la ciudad. Sin embargo, a partir de los cuarenta y sobre todo en los sesenta del siglo pasado, la relación con la ciudad se torna más intensa física y socialmente en la medida en que la ciudad de México crece hacia su periferia y alcanza a municipios como Netzahualcóyotl, Chimalhuacán y Chalco.

En los años ochenta del siglo pasado, tanto por la intensificación del crecimiento urbano, como por las transformaciones, producto de la globalización neoliberal, entre las que destaca el abandono del campo a su suerte a la dinámica del mercado mundial, se observa un cambio cualitativo en esta relación, cambio que ha significado una sobreposición entre campo y ciudad que genera una dinámica muy compleja en la que van desapareciendo los límites entre lo rural y lo urbano o quizá lo rural adquiere características que se confunden con lo urbano sin perder su condición agrícola, así sea disminuida.

A lo largo de estas transformaciones que se dan en Coatlinchán derivadas de su relación-articulación con la ciudad, aparecen nuevos actores y los actores tradicionales van cambiando en función de las estrategias de vida que despliegan para adaptarse a las nuevas condiciones que genera la nueva ruralidad.

En el marco que se ha descrito es importante reconocer que la identidad cultural ha jugado un papel central, toda vez que se ha ido recreando, modificando y actualizando para dar sentido, cohesión y coherencia a las acciones de los actores. Es decir, la identidad cultural se ha mantenido no como quintaesencia inmutable, sino como un eje de la vida comunitaria que pese a la aparente dispersión de los actores o quizá por la real dispersión de dichos actores, la identidad cultural los mantiene cohesionados.

En efecto, la identidad cultural de los actores tradicionales y emergentes de Coatlinchán ha mostrado un proceso, una dinámica permanente de cambio y de 'reinención' diría Hobsbawm, manteniendo algunos de sus rasgos centrales que en ocasiones también se van actualizando.

Esto se puede constatar con el mito del Tlacuache que ha cambiado de forma pero mantiene su característica central de apropiación del fuego. Se puede decir lo mismo del mito del Tláloc recuperado imaginariamente que, sobre todo la

población de mayor edad, no sólo de Coatlinchán sino de otras comunidades de la zona serrana, dicen conocer su escondite en alguna de las cuevas de la sierra, aunque sigan lamentado que por haberles quitado dicha deidad hayan disminuido las lluvias y, por lo tanto, se han presentado dificultades para sus cultivos.

Vinculado con esta creencia, se han fortalecido las festividades del 3 de mayo y San Isidro Labrador el 15 de mayo vinculadas a la aparición de San Miguel Arcángel el 8 del mismo mes, en un sincretismo que se actualiza cada año. Ciertamente, estas tradiciones, mitos, leyendas y ritos que se recrean anualmente presentan dificultades para su realización, pero a final de cuentas se realizan con la participación mayoritaria de la población y los actores locales e incluso con la incorporación de los actores urbanos que han llegado a la comunidad.

Quizá parezca exagerada la afirmación de que las festividades religiosas con todo y su sincretismo, marcan la dinámica de la vida de la comunidad y, sin embargo, puede que sea así en la medida en que, sobre todo, los actores locales diversos y diversificados, asumen su participación como un compromiso con la comunidad y así se puede observar que a la mayordomía se integran lo mismo maquiladores que ganaderos y migrantes de retorno.

Se puede decir que existe una retroalimentación o una relación dialéctica entre la nueva ruralidad, la emergencia de actores y la identidad cultural y que, para el caso que me ocupa, esta última está jugando un papel central en la vida comunitaria que ha impedido que los actores se dispersen en una especie de anomia social.

Esto es, a pesar de las diferencias y conflictos que existen al interior de la comunidad entre los diversos actores sociales que la componen, sobre todo, entre aquéllos que construyen estrategias de vida para simplemente sobrevivir y los que han llegado a constituir estrategias de acumulación, estableciendo diferencias de

clase, puede observarse la confluencia en la vida cultural que gira en torno a la religiosidad comunitaria.

En este sentido, se puede decir que, a diferencia de lo que se afirma en términos de “una polarización entre el mundo de los tiempos rápidos y el de los tiempos lentos, representados por la ciudad y el campo respectivamente” (Giménez, 2004:125), se acude a una realidad local en la que los actores por medio de su identidad, logran articular ambos tiempos en sus estrategias de vida, tal y como lo veremos en el siguiente capítulo.

Por lo demás, aunque como lo dice Giménez (2004), se acude al eclipse de las culturas rurales por el metropolitanismo global y la proliferación de mega-ciudades que colapsa a la sociedad y la economía rural, también es cierto, como lo reconoce el propio autor, siguiendo a Halbwachs, que “los pueblos y las pequeñas ciudades provincianas eran <sociedades de interconocimiento> más propicias a la constitución de la memoria colectiva y de la memoria familiar que las megalópolis anónimas. De aquí la omnipresencia de la fiesta –cuyo sentido es frecuentemente conmemorativo-, de los santuarios de peregrinación, de los paisajes marcados como geosímbolos, de las rutas ceremoniales, de los relatos y mitos locales” (Giménez; 2004:137).

Finalmente, la identidad cultural de los actores de Coatlinchán se encuentra entre la libertad y el determinismo y son los actores los que están definiendo el punto específico de su ubicación negociando entre ellos mismos y con actores externos a partir de su memoria colectiva y de sus experiencias porque, como afirma Giménez (2004), “la identidad de los individuos es multidimensional, y no <fragmentada> en múltiples identidades, como lo afirman los teóricos posmodernos”, y es esta identidad multidimensional lo que permite a los actores locales negociar y construir estrategias de vida que retoman la vida colectiva en comunidad, redefiniéndose y fortaleciéndose en el marco de la globalización.

## **CAPÍTULO V**

### **IDENTIDAD CULTURAL Y PROYECTOS DE VIDA**

Partiendo de que las características fundamentales del crecimiento urbano que se relacionan con la emergencia de nuevos actores junto con los actores 'tradicionales', la multifuncionalidad de campo, la pluriactividad de los actores, así como con el papel central de la identidad cultural de los actores en los procesos de conformación, en este capítulo discutiré los diferentes proyectos de vida de los actores en este contexto.

#### **1. Estrategias y proyectos de vida**

Hablar de proyectos de vida en un contexto de nueva ruralidad, tomando en consideración la identidad cultural, implica necesariamente poner en el centro de la discusión y sobre todo de la práctica y la praxis del desarrollo, a los diversos actores que van emergiendo en los espacios que articulan campo y ciudad.

No puede ser de otra manera, si atendemos a la función que tiene la subjetividad y especialmente la identidad de los actores en la vida social: "la identidad es fuente de sentido y experiencia para la gente, entendiendo por identidad, en lo referente a los actores sociales, el proceso de construcción de sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido" (Castells, 1999:28). Desde otro punto de vista, la identidad es importante si se le analiza como estrategia de los actores para lograr ciertos fines, lo que le permite transformarse en un recurso para la acción (Dubet, 1989), en este caso, para negociar abierta o veladamente sus opciones de desarrollo.

La relación entre nueva ruralidad y proyectos de vida que pueden traducirse en procesos de desarrollo a partir de la identidad de los actores, es una perspectiva

relativamente reciente que se empieza a concretar en el enfoque de las estrategias de vida, que se entienden como las formas en que los actores movilizan sus recursos y los combinan de una manera particular en el proceso productivo transformándolos en medios de vida.

Así, “se toman en consideración una gama variada de activos: el capital humano (personas con sus diferentes niveles de educación, destrezas y salud, etc.), el capital social (redes familiares, comunitarias y sociales, etc.), el capital natural (tierras, agua, bosques, etc.), el capital físico (infraestructura, maquinaria, animales, semillas, etc.) el capital financiero y el capital cultural” (Kay, 2007:90,91).

De ahí que los actores no solamente producen bienes y servicios en su proceso productivos sino también significados y capacidades, por lo que “las decisiones sobre las estrategias de vida no son solamente impulsadas y estructuradas por factores económicos sino también están imbuidas de significados culturales y políticos” (Kay, 2007), es decir, las estrategias de vida se construyen tomando en consideración aspectos subjetivos como la identidad de los actores.

Esta perspectiva del desarrollo tiene como ámbito privilegiado al territorio que se manifiesta en lo local y que como espacio social construido por los actores, considera de manera relevante la identidad cultural, tal y como lo veremos mediante el despliegue de estrategias y proyectos de vida de cada uno de los actores de la comunidad de San Miguel Coatlinchán y de su interrelación entre ellos y con actores externos.

#### *Monteros: el bosque como recurso y geosímbolo identitario*

Pese a que cuantitativamente, los monteros que practican entre otras actividades la recolección de productos forestales no maderables como hierbas, escoba,

carbón, leña, tierra y hongos, son la población menos numerosa y a que sus ingresos provenientes de la venta de estos productos del bosque sean los que participen en menor proporción en las estrategias de vida de las familias, también es cierto que en este sector de la población radica uno de los pilares del desarrollo de la comunidad, en tanto están vinculados a espacios y recursos estratégicos no sólo para la comunidad y la región sino para la zona metropolitana, me refiero al bosque no solamente como proveedor de recursos forestales y agua, sino como proveedor de aire puro y paisaje para la ciudad de México.

En efecto, desde el punto de vista ambiental, la zona serrana de Texcoco, de la que los bosques de pino-encino de Coatlinchán forman parte en su extremo sur-oriente, tiene una importancia más que estratégica, vital para toda la región por constituir pulmones naturales ante el crecimiento urbano por un lado y, por otro, constituyen fuentes fundamentales proveedoras de agua por la existencia de una gran cantidad de manantiales que abastecen de este vital líquido a la población de las comunidades de la sierra y de la ciudad de Texcoco. Más aún, los bosques de la sierra, entre otros los de Coatlinchán, son importantes para garantizar la recarga de los mantos acuíferos que alimentan a las ciudades.

Por otro lado, para la población -ya muy disminuida- que se dedica a actividades vinculadas a los recursos del bosque, éste representa un bien incalculable, no sólo desde el punto de vista económico sino también simbólico, como lo es también para la gran mayoría de la población originaria de Coatlinchán.

Esto es así porque para esta población, el bosque, si bien es cierto es fuente de recursos naturales diversos que le permite obtener ingresos mediante la venta de estos recursos en la zona urbana del propio pueblo, en las colonias y fraccionamientos contiguos o incluso en los mercados de Texcoco y la ciudad de México, también es cierto que el bosque o el monte representa algo más que un recurso que se puede utilizar para garantizar su sobrevivencia.

El monte significa para los monteros vida en todos los sentidos, además del económico; también es significativo desde el punto ambiental y cultural, al constituirse en un referente identitario al grado de que les provee de su propio mote o apelativo: *monteros*.

Para los monteros, el monte representa no sólo una alternativa económica cuyos ingresos se complementan con los ingresos que obtienen de otras actividades, el monte significa un espacio al que hay que cuidar porque allí están los lugares sagrados, lugares míticos de donde se alimentan las leyendas y, desde luego, por eso se celebran ritos que se conservan desde la etapa prehispánica hasta la actualidad. No por nada se dice que en algún lugar del monte se encuentra escondido el verdadero Tláloc, mito que a su vez hacen suyo las demás comunidades de la sierra.

Esto es lo que explica que ante cualquier siniestro que se presente en el monte, los monteros sean los primeros en movilizarse para combatir incendios o chamusquinas y son los primeros en identificar plagas y enfermedades del bosque y en buscar apoyo para detener sus efectos nocivos.

Por lo demás, los monteros son profundos conocedores del monte, de sus recursos, de sus características, de sus problemas y de sus secretos. Ellos identifican con toda claridad por ejemplo, las diversas variedades de hongos que se encuentran en el monte y no puede ser de otra forma porque en ello les va la vida si es que por desconocimiento llegan a consumir algún hongo venenoso. Así mismo, identifican y relacionan la altitud sobre el nivel del mar con las especies forestales y las temperaturas del ambiente. También tienen un amplio conocimiento de los tipos de suelo que existen en el monte. Estos conocimientos se heredan de generación en generación y aunque en la actualidad se han erosionado porque los jóvenes ya no quieren ir al monte sino a Estados Unidos,

los pocos que se quedan y siguen el ejemplo de sus padres y abuelos conservan dichos conocimientos.

En este sentido, dado que los monteros son la parte de la población de la comunidad más directamente relacionados con el monte-bosque, cualquier programa o proyecto de manejo y conservación del bosque tiene que tomar en consideración la participación de estos actores si se quiere obtener resultados positivos. De igual manera, se tiene que considerar que para la población en general, pero más en específico para los monteros, el cuidado del bosque no se reduce a elementos técnico-ambientales, sino que incluye elementos culturales e identitarios.

No sólo esto, cualquier proyecto de desarrollo de la comunidad tiene que considerar al monte y los monteros en todos sus aspectos: económicos, técnicos, ambientales y, desde luego, culturales por el peso que tiene éste como parte constitutiva de la identidad de los coatlinchenses, si tomamos en consideración lo que se ha mencionado en capítulos anteriores.

#### *Ejidatarios: entre el pasado luminoso y la incertidumbre del futuro*

Al igual que los monteros, los ejidatarios y los productores agropecuarios han visto disminuida su relevancia en la vida económica, social y política de la comunidad, y sin embargo, se mantienen como actores que se resisten a desaparecer en la vorágine urbana que los acecha y, sobre todo, ante el olvido de las políticas estatales que los han dejado a su suerte ante la apertura comercial del TLCAN.

En efecto, de ser el centro de la vida económica, social, política y cultural de la comunidad desde mediados de la década de los cincuenta del siglo pasado hasta la década de los setenta del mismo siglo, los ejidatarios han pasado a ser

marginales a finales del siglo pasado y principios de éste, pese a la importancia de la producción agrícola y pecuaria que realizan en sus terrenos de riego y temporal.

Durante su apogeo, los ejidatarios lograron dinamizar la vida económica de la comunidad al ser partícipes de la modernización que promovió el 'Estado Benefactor', lo que se tradujo en el milagro mexicano y una de cuyas máximas hazañas lo representó la Revolución Verde.

Durante este periodo, los ejidatarios lograron incrementar la producción agrícola, sustentada en maíz, trigo, avena y alfalfa principalmente y, sobre todo, en las tierras de riego mediante la utilización del paquete tecnológico que incluyó agua de riego o en su caso buen temporal, semillas mejoradas, herbicidas e insecticidas y maquinaria agrícolas, así como el apoyo crediticio de los bancos estatales y apoyo para el acopio, comercialización o almacenamiento mediante los sistemas instituidos por el propio Estado.

Asimismo, los ejidatarios construyeron una estrategia productiva que articuló con mucha eficacia y eficiencia la producción agrícola con la producción pecuaria propia o de otros ejidatarios y ranchos ganaderos de la región. De ahí que el patrón de cultivos de los ejidatarios se compusiera por cultivos básicos para el autoconsumo y los sobrantes para la comercialización por un lado y, por otro, cultivos que sirvieran para forrajes como la alfalfa, la avena e incluso el trigo y la cebada.

Este patrón de cultivos se complementaba muy bien con la actividad ganadera que bajo diversas modalidades practicaban tanto los propios ejidatarios como los ranchos de la zona a los que surtían de forrajes, principalmente alfalfa para los establos lecheros especializados de la región o a los pequeños ganaderos familiares de la comunidad.

Pese a la relación conflictiva y contradictoria bajo la que se dio y se concebía la relación campo-ciudad, en el periodo de auge de los ejidatarios, la relación con la ciudad de alguna manera fue benéfica para la producción agropecuaria y para los productores ejidales, sobre todo porque la ciudad se convirtió en un mercado que absorbía la producción agropecuaria, pese a la condición desventajosa que el modelo imponía en el intercambio a los productores rurales.

En este caso, dichas condiciones se mitigaron un poco por la cercanía con las ciudades de México y Texcoco, principales centros de comercialización de los productos agropecuarios en dicha etapa. Quizá otro elemento a destacar es que para esas fechas, el avance de la mancha urbana todavía no alcanzaba a la comunidad, por lo que los productores aprovecharon ese proceso para colocar su producción en condiciones más o menos ventajosas.

El auge ejidal durante esta etapa propició que muchos ejidatarios, pero sobre todo los hijos o la población con derechos a salvo pero sin tierras, se dieran a la tarea de abrir al cultivo, terrenos del monte o enmontados para su siembra, así fuera bajo condiciones de temporal.

La bonanza que tuvieron los ejidatarios entre los años cuarenta y los setenta del siglo pasado, se expresó a su vez en el ámbito político y prácticamente, no había decisión importante para la comunidad que no pasara primero por el Comisariado Ejidal y en su caso, por la Asamblea Ejidal. Esto se logró porque al igual que en la mayoría de los ejidos del país, el Estado logró el manejo corporativo de la población rural mediante la Confederación Nacional Campesina que mantuvo una relación clientelar con los ejidatarios a través de sus dirigentes y los ejidatarios de Coatlinchán no fueron la excepción.

Quizá la expresión más importante de la centralidad de los ejidatarios durante el periodo al que hago referencia es la fiesta que se realizaba cada año en mayo en

el predio La Presa, a la que asistía prácticamente toda la comunidad y en la que se realizaban carreras de caballos, jaripeo, peleas de gallo y que concluía con un baile en el auditorio del ejido. Esta fiesta, sólo era superada en magnificencia por la fiesta patronal de San Miguel, lo que es indicativo de la importancia de estos actores hasta antes de los años ochenta del siglo pasado.

Esta situación cambió drástica y dramáticamente para los ejidatarios. En primer lugar porque ahora el crecimiento urbano empezó a impactar de manera directa a las tierras de cultivo para convertirse en terrenos urbanos y posteriormente, por el cambio de la política agrícola y agraria del Estado y por el TLCAN. Ante esta situación, los ejidatarios tuvieron que recurrir a la incursión en otras actividades convirtiéndose en productores pluriactivos que empezaron a desempeñar actividades fuera de la producción agropecuaria y algunos a especializarse en la ganadería de engorda.

Al igual que los monteros, los ejidatarios cuentan con un capital importante referido a conocimientos y experiencia en la producción agropecuaria bajo condiciones adversas que pueden ser útiles en un proyecto de desarrollo que contemple la reactivación del campo y del ejido. En la actualidad, estos actores, si bien marginales, siguen siendo importantes para mantener la producción agrícola y pecuaria y se puede con ellos impulsar un proyecto de reactivación rural en el que la agricultura sea revalorada aprovechando la experiencia que poseen. Así, su identidad ejidal tan señalada por su corporativización, se puede ir redefiniendo para orientar un proceso que tome en consideración sus problemas y perspectivas.

#### *Ganaderos: los nuevos actores*

Entre las estrategias de vida más recientes de los actores de Coatlinchán, la de los ganaderos se ha establecido como una de las más extendidas y de hecho,

junto con las maquiladoras, actualmente dan sentido y vida a la comunidad. La engorda de ganado bovino como una estrategia de especialización ante la crisis que vive el campo y sus actores tradicionales, los ejidatarios, se ha mostrado como la más viable, aprovechando experiencias anteriores, la utilización de esquilmos agrícolas y el uso de desechos de pan como base de la alimentación para el ganado.

Si bien la ganadería se ha practicado por lo menos desde la época de las haciendas, en la historia reciente, sobre todo desde la formación del ejido en los años treinta del siglo pasado, esta actividad se desarrolló como complemento de la agricultura y bajo la forma de ganadería extensiva con hatos mixtos o semi-especializados para la producción de leche, exceptuando a los grandes establos especializados de los rancheros de los alrededores.

Un primer intento por especializar a algunos ejidatarios, sobre todo a los pequeños productores agrícolas, se dio en la década de los años cincuenta del siglo pasado mediante el establecimiento de granjas avícolas con el apoyo del gobierno, para lo cual se recurrió a la experiencia de granjeros de Jalisco y sobre todo, a los trabajadores que manejaban las granjas a quienes se les trajo para que capacitaran a los ejidatarios. Este primer intento por especializar la actividad ganadera fracasó; se ensayó además con el establecimiento de viveros para la producción de flor que tampoco tuvieron éxito.

De la primera experiencia sólo quedó en la memoria colectiva la intención de convertir a los ejidatarios en ganaderos especializados y un núcleo de personas que llegaron de Jalisco, Michoacán y Zacatecas que se quedaron a radicar en Coatlinchán; una de las más importantes se les denominó Las Granjeras por ser mujeres las que cuidaban las granjas avícolas. Fue hasta los años ochenta que algunos ejidatarios y pequeños productores agrícolas, empezaron a buscar opciones ante la crisis que asolaba el campo y vieron que la especialización en la

engorda de ganado podría ser una alternativa que podían llevar a cabo tanto en pequeña escala a nivel familiar complementando con otras actividades, como en grandes unidades especializadas.

Poco a poco, la engorda de ganado bovino fue configurando a la comunidad hasta convertirse en el sector que hoy le da mayor dinamismo económico y social, y quizá le otorga la imagen que sobresale de entre las otras imágenes de la comunidad. En este sentido, también se ha ido conformando una identidad que caracteriza a los ganaderos, sobre todo a los que se van distinguiendo como grandes ganaderos especializados.

Esta identidad se ha ido conformando al calor de la diferenciación socio-económica que identifica a los ganaderos, particularmente a los que se dedican exclusivamente a esta actividad como un sector exitoso cuyas ideas, comportamientos y prácticas están marcadas por la lógica de la empresa agropecuaria capitalista.

Pese a que las prácticas cotidianas de estos ganaderos especializados están marcadas por la lógica empresarial, ellos no dejan de participar de la cultura y la identidad colectiva comunitaria en la medida en que contribuyen económicamente y en ocasiones participan como mayordomos de las festividades patronales. Esto se explica porque en su mayoría, son originarios de la propia comunidad y su identidad cultural religiosa permea su ideología empresarial, tienen así, una forma de participar en la vida colectiva cultural de la comunidad.

Mención especial merecen los pequeños ganaderos que se dedican a la engorda de ganado entre otras actividades, como una estrategia de vida. Estos pequeños ganaderos constituyen la mayor parte de la población que se dedica a la engorda de ganado y en la medida en que no se dedican únicamente a esta actividad, sino que la complementan con la agricultura, con la maquila, la migración e incluso con

la recolección de productos del monte, se acercan a la cultura campesina que subyace a la unidad de producción familiar diversificada.

En síntesis, las estrategias de vida de los actores vinculados a la engorda de bovinos ha venido a permear la vida de la comunidad y le ha brindado un rostro, mismo que se alimenta de la vida cultural religiosa construyendo una identidad específica y, sobre todo, proyectos que se tensionan entre la actividad de los pequeños ganaderos cuya participación económica y cultural está marcada y se rige por la identidad cultural de la comunidad cuyo eje gira en torno a las festividades religiosas patronales la de los grandes ganaderos de la comunidad quienes, sin desligarse de la vida comunitaria, mantienen sus aspiraciones y expectativas marcadas por la lógica empresarial capitalista.

Por lo demás, hay que señalar que en torno a esta actividad se ha conformado un sector importante de prestadores de servicios que establecen una relación simbiótica con los ganaderos y con la comunidad. Me refiero a la gran cantidad de comercios vinculados a la venta de forrajes, veterinarias y sobre todo pequeños establecimientos familiares que se dedican a la selección de sobras de pan para la elaboración de alimento para el ganado. En general, estos establecimientos se instalan con los recursos que los migrantes envían a sus familiares o de los mismos migrantes de retorno que regresan con algún capital y lo invierten en estos comercios.

#### *Migrantes: revalorando su cultura y su identidad*

Como se ha señalado en otro apartado, la migración se constituyó a partir de la década de los ochenta del siglo pasado en una alternativa para la población joven de la comunidad que no vislumbraba opciones en la agricultura, la maquila o en otra actividad al interior de la comunidad o incluso, de la región. De manera súbita, la migración se convirtió en la estrategia a la que acudieron una gran cantidad de

jóvenes y adultos e incluso mujeres que empezaron a salir con sus maridos o solas. De esta forma, para finales del siglo pasado, los migrantes de Coatlínchán se constituyeron en un sector muy numeroso que actualmente rebasa los cinco mil habitantes que radican permanentemente en Estados Unidos o van temporalmente y regresan, sobre todo, para participar en las fiestas de San Miguel.

De alguna manera, por su número -pero sobre todo por su impacto económico y cultural- los migrantes se han constituido en un actor relevante en la vida comunitaria, tanto en ausencia física, como con su presencia personal, mediante sus contribuciones económicas para las fiestas y mediante la inversión de sus ahorros para el establecimiento de algún negocio comercial. Incluso, se incorporan al regresar, en alguna de las actividades que se desarrollan en la comunidad.

Si bien, el proyecto personal de los migrantes es salir para buscar opciones fuera de su pueblo, en realidad nunca terminan de salir, pues hasta los que ya no regresan, llevan a cuestras las tradiciones de la comunidad al replicar en los Estados Unidos sus fiestas y tradiciones, y al fortalecer sus sentimientos de apego mediante sus celebraciones y muy en particular, sus preferencias gastronómicas locales que rememoran y añoran permanentemente.

De hecho, se ha constituido un flujo muy intenso de intercambio de productos, mediante la población migrante temporal quien lleva diversos productos, entre otros, alimentos locales y regresan con dólares y varios productos de los Estados Unidos para su venta en la comunidad y la región. Y no sólo esto, se ha conformado un fuerte intercambio virtual de imágenes entre los migrantes y los que se quedan mediante el internet y los videos caseros que permiten a los que viven en Estados Unidos mantener y fortalecer sus lazos culturales e identitarios con la comunidad.

Económicamente, estos actores son relevantes en la medida en que las remesas que envían vienen a reactivar no sólo la economía familiar sino también la de la comunidad, sobre todo al regresar y buscar opciones para invertir y lo hacen, ya sea estableciendo un comercio o incursionando en la actividad ganadera u otra. Quizá lo más importante a destacar de los migrantes es su apego, así sea a distancia, a sus orígenes y el reconocimiento de sus tradiciones, de su cultura e identidad que se fortalece y se redefine por su incursión laboral y vivencial en diversas ciudades de Estados Unidos como Los Ángeles, San Diego y New Jersey, entre otros, donde radican los coatlinchenses.

Esto se hace evidente al regresar, ya sea para quedarse definitivamente o simplemente para visitar a su familia y a la comunidad lo que planean de manera que coincida con alguna de las celebraciones de la comunidad, de preferencia la de San Miguel para participar en ella y en sus convivios familiares donde se privilegia la comida local.

Así pues, el proyecto y las estrategias de vida de estos actores, si bien miran hacia afuera, su concreción ve hacia dentro y con un fuerte sentido de pertenencia e identidad cultural. Así, cualquier proyecto de desarrollo, sobre todo si se plantea como alternativo, tiene que considerar a estos actores que son relevantes desde todos los puntos de vista. Más aún, si el proyecto considera central el fortalecimiento de la cultura y la identidad local, sin excluir los aspectos ambientales y económicos.

#### *Maquiladores: talleres e industria en la vida rural*

Los maquiladores de ropa, ya sea en pequeños talleres domésticos que son la mayoría o en talleres industriales en forma, que son los menos, han jugado un papel fundamental en la vida de la comunidad.

Entre los primeros, por ser parte de su estrategia de vida que complementan con la ganadería en pequeña escala, ya sea especializada o diversificada y, sobre todo, con la agricultura de riego o temporal de donde obtienen productos básicos como maíz, frijol y haba para el autoconsumo y productos para comercializar en el mercado regional o metropolitano.

Entre los segundos, por constituir la base de una actividad especializada que les permite no sólo su reproducción sino una acumulación bajo la lógica empresarial capitalista que emplea fuerza de trabajo local y regional.

Hay que decir que, entre los pequeños maquiladores, la dinámica de trabajo, si bien obedece a las necesidades y los ritmos de las empresas, les permite establecer ritmos laborales que posibilitan la realización de las demás actividades, sobre todo las agropecuarias, aprovechando la estacionalidad del empleo en el campo. Esta situación facilita y favorece la pluriactividad de la unidad familiar para lograr su reproducción económica y social.

Al igual que entre los pequeños ganaderos, la maquila en pequeña escala se incorpora a la unidad familiar como parte de su estrategia de vida. En este sentido, es común encontrar articuladas estas dos actividades junto con la migración y la actividad agropecuaria en las unidades familiares.

Desde el punto de vista cultural, el trabajo de la maquila coloca a sus actores en la contradicción de ser sus propios 'patrones' y 'obreros' al mismo tiempo y, simultáneamente, ser miembros de una unidad familiar en la que subyace la cultura y la ideología campesina con lo que ello implica en términos de su participación en las fiestas y tradiciones de la comunidad.

Es decir, en todo caso, de existir un proyecto que plantee el fortalecimiento de la maquila como parte de las estrategias de vida de las unidades familiares de

producción, se tendría que considerar la peculiaridad de la articulación de esta actividad con las otras actividades que se realizan en dichas unidades y, sobre todo, tomar en cuenta que desde el punto de vista cultural y de la identidad, a la del maquilador le subyace la del campesino.

Diferente es el caso de los mismos actores pero que cuentan con fábricas propias, en la medida en que, aunque comparten la cultura y la identidad local, su dinámica y su lógica están presididas por la acumulación con base en la explotación de la fuerza de trabajo que contratan.

Es preciso apuntar que con la maquila que se practica en la mayoría de las unidades familiares, se puede observar la convivencia de dinámicas, lógicas y ritmos propios del taller o la fábrica con las lógicas, ritmos y dinámicas que marcan la vida campesina o si se quiere, la unidad familiar sustentada en la producción agropecuaria y la vida rural en su acepción tradicional. Es decir, la convivencia de tiempos y ritmos urbanos con rurales, tiempos y ritmos industriales con tiempos y ritmos marcados por ciclos naturales de la producción agrícola.

#### *Otras estrategias y proyectos de vida*

Aunque no tan numerosos como los migrantes o los ganaderos, el sector de la población con alguna profesión va en ascenso paulatino desde la década de los años sesenta del siglo pasado en que surgieron los primeros profesionistas, principalmente maestras y maestros.

Desde entonces a la fecha, el número de profesionistas de la comunidad ha ido creciendo y hoy se pueden encontrar maestros, abogados, médicos, odontólogos, agrónomos, veterinarios, entre otros. En la medida en que parte de estos profesionistas han tenido dificultades para encontrar trabajo, varios de ellos combinan su profesión con alguna actividad de las que se desarrollan en la propia

localidad y los demás trabajan fuera de la comunidad, ya sea en la Ciudad de México o en Texcoco.

De igual manera, hay miembros de la comunidad que se emplean en alguna de las instituciones que se localizan en la región y en la Ciudad de México, así como en empresas y fábricas. Particularmente interesante resulta la incursión de varios de estos actores en la vida gremial de las instituciones, fábricas y empresas donde laboran ya que cuentan con una experiencia sindical importante que han sabido integrar a la cultura y la vida comunitaria.

Como ya se dijo en algún apartado anterior, es frecuente entre los empleados de las instituciones que antes de llegar a checar su tarjeta de asistencia, por la madrugada ya realizaron algún trabajo en su parcela o en su corral, ya sea dando pastura o alimento al ganado u ordeñando alguna de las pocas vacas que tienen para que algún otro miembro de la familia la venda 'litreada', en la propia localidad o en los fraccionamiento o colonias aledañas, para concluir con su jornada de trabajo, después de checar su salida, con alguna otra actividad de campo.

Aparte de estos actores sociales, podemos identificar a un núcleo importante en ascenso que se constituye por los jóvenes hijos de ejidatarios o pequeños propietarios que, de la venta de un pedazo de su parcela, obtienen recursos para comprar vehículos e incorporarse al sistema de transporte, ya sea con combis, taxis o microbuses.

Finalmente, nos encontramos con los actores que se han establecido en la periferia de la comunidad, en colonias que se han conformado a partir de la venta de terrenos ejidales y pequeñas propiedades e incluso, mediante la ocupación ilegal de predios. Estos actores se han ido incorporando poco a poco a la vida económica y cultural de la comunidad no sin resistencia y fricciones con los actores originarios locales en la medida en que su proyecto de vida es la

regularización urbana de los asentamientos humanos que han creado y que implica servicios como el agua potable, ya de por sí es limitado para la población y más si se toma en cuenta que la actividad ganadera requiere de la utilización de agua en cantidades considerables.

## **2. Desarticulación/articulación económica y el papel de la identidad cultural**

Los múltiples rostros de la comunidad que dan cuenta de la diversidad de actores locales con identidades y proyectos propios parecieran apuntar a una dinámica de dispersión, desarticulación e incluso, desintegración de la vida comunitaria en la medida en que aparentemente, o quizá realmente, cada quien jala por su lado, si se considera a cada actividad y actor por separado.

Sin embargo, tras la aparente vida desordenada y quizá hasta anárquica que un observador externo puede percibir, hay un orden y una lógica que se da tanto en el ámbito familiar como en el comunitario y que se expresa tanto en lo económico, como en lo político, lo social y quizá fundamentalmente en la cultura y la identidad local que está dando lógica al desorden aparente bajo la que se da el amplio espectro de actividades a las que se dedican los actores como parte de sus estrategias de vida.

Desde el punto de vista económico, es en el ámbito de la unidad familiar de reproducción y consumo, particularmente en las pequeñas y medianas, por lo demás precedidas de la lógica económica y cultural campesina, donde la diversidad de actividades encuentra unidad y articulación ya que es ahí donde cada una de ellas se articula a la lógica de reproducción familiar en estrategias diversificadas que lo mismo recurren al trabajo agrícola y ganadero que a la actividad de la maquila en pequeños talleres, a la migración de algunos de sus miembros, a la actividad de monteros y al trabajo en fábricas, empresas e instituciones.

Social, cultural e identitariamente, el ámbito familiar es el espacio privilegiado que otorga sentido al desorden aparente bajo el que se están dando las actividades que se han descrito en los apartados anteriores.

A este respecto, siguen siendo válidas las apreciaciones de Salles (1998), al señalar que “el concepto de identidad abarca diversas experiencias recabadas en un elenco de procesos (de identificación, aprendizaje, internalización de externalidades, apropiación subjetiva de roles culturalmente creados, etcétera), conformados por ambientes socializadores que operan a diferentes niveles de profundidad. (...) las personas participan de múltiples ámbitos de interacción y de constitución de relaciones sociales y este acontecimiento abre campos diversificados para la formación de las identidades. (...) En las sociedades complejas, los campos abiertos para la formación de identidades son varios y no operan aisladamente, más bien se presentan como dimensiones interligadas en el marco de una cultura históricamente constituida” (Salles, 1998:112).

Así, podría decirse que existen dos niveles o ámbitos en donde la aparente dispersión y desarticulación encuentran coherencia y lógica: la familia y la vida comunitaria, particularmente la cultura y la identidad local que permea en mayor o menor grado todas las actividades de los actores y los actores a través de su misma identidad redefinida van dando sentido a sus acciones y actividades, sean estas productivas o de otra índole.

En este sentido, la familia como unidad de producción y reproducción social se constituye en el núcleo primario, inmediato y central que articula económica y culturalmente la vida de los actores por un lado, y por otro, la comunidad como espacio de vida y acción común más amplio de acción de los actores con sus proyectos mediante la cultura y la identidad, son los ámbitos que dan coherencia a la multiplicidad de actividades a las que recurren los actores para lograr que sus estrategias de vida logren su vida en común.

Esta diversidad de actividades es la que ha ido redefiniendo la región sociocultural marcada por fiestas, tradiciones, mitos, leyendas y ritos de la comunidad en tanto que se tornan referentes para todos los actores en los que se identifican como miembros de una colectividad que cuenta con una complejidad que una mirada superficial podría catalogar como en proceso de desintegración, cuando lo que se podría decir es que es una comunidad en donde la cultura rural se está transformando a la manera en que lo concibe Giménez (2004), es decir, un proceso en el que la vida y la cultura rural no desaparece sino que convive con la cultura y el modo de vida urbano.

Este contexto es el que tiene que tomar en cuenta cualquier propuesta de desarrollo en estas comunidades con actores diversos que sobre la base de su cultura y su identidad construyen y negocian sus proyectos de vida como actores que confluyen y comparten una cultura local que vincula campo y ciudad, agricultura e industria, lo local y lo global.

Por lo demás, el hecho de que proyectos e identidades encuentren coherencia y den sentido a la vida colectiva de la comunidad no significa que dejen de existir diferencias y contradicciones entre los actores y sus proyectos. Lo que sucede es que la identidad cultural local permite atenuar los conflictos para negociar su solución en condiciones más favorables, pese a la tensión que generan los diversos proyectos impulsados por las instituciones gubernamentales.

Quizá el problema central de estos proyectos de desarrollo promovidos por los diferentes niveles de gobierno, independientemente del signo partidario del que provengan, es que no han entendido que la realidad rural se ha transformado y que hoy, lo rural y sus actores ya no se reducen a las actividades primarias, de tal forma que siguen proponiendo sus proyectos de manera sectorial y segmentada. Los escasos proyectos que se llegan a impulsar, se destinan al bosque, a la ganadería, a la agricultura, a la infraestructura urbana o agrícola pero

aisladamente, sin considerar que dichas actividades se desarrollan articuladamente al interior de las unidades familiares. Por otro lado, dichos proyectos se reducen a aspectos técnicos y económico-productivos sin tomar en cuenta, siquiera tangencialmente, aspectos de carácter cultural y no puede ser de otra forma, en la medida en que son diseñados desde los escritorios de los técnicos y funcionarios sin considerar a los actores a los que van dirigidos.

Por lo demás, los apoyos económicos para proyectos de desarrollo de las instituciones están fuertemente impregnados de clientelismo político por lo que la eficacia y la eficiencia técnica y sobre todo las necesidades reales de los actores pasan a segundo plano. De ahí, la importancia de considerar el papel de la identidad cultural de los actores en el impulso de estrategias de vida y proyectos de desarrollo con una perspectiva territorial, que articule las necesidades y aspiraciones de los actores inmersos en relaciones sociales que vinculan campo-ciudad.

## REFLEXIONES FINALES

A lo largo de este trabajo he insistido en la importancia que tiene la identidad cultural en las estrategias de vida de los actores en espacios de articulación campo-ciudad, en el sentido de que es la identidad cultural la que permite dar coherencia a sus proyectos de vida y mantenerlos unidos dentro un mismo espacio/territorio comunitario.

La tesis que sostengo es que, en un contexto de acelerado crecimiento urbano, la identidad cultural de los actores juega un papel central, en la medida en que les permite dar sentido y coherencia a sus actividades y prácticas para establecer estrategias y proyectos de vida en el marco de la intensificación de la relación campo-ciudad.

En este sentido, se establece una compleja relación entre crecimiento urbano y actores sociales, mediada por la cultura y la identidad que otorga a los actores márgenes de decisión y definición dando sentido a sus proyectos de vida en los procesos de conformación y reconfiguración de los espacios sociales en que están insertos. Es decir, no existe una relación lineal y unidireccional simple, sino que existe una relación dinámica y compleja entre el crecimiento urbano y la identidad cultural de los actores.

El contexto más amplio, en el que se dan los procesos que he referido, la globalización marca la dinámica mundial estructural que se ha asumido en términos neoliberales que tanto en la sociedad como en el campo mexicano, se ha impuesto mediante políticas estatales que privilegian la apertura comercial y la desregulación, lo que ha significado una dinámica de crecimiento urbano que en la comunidad y región de estudio se expresa en el proceso de metropolización de la ciudad de México.

En este contexto se dan las transformaciones de la relación campo-ciudad que, para el caso que nos ocupa, ha implicado en primer lugar, un proceso en el que la ciudad se montó sobre lo rural, sobre todo, mediante el establecimiento de colonias y fraccionamientos, y la emergencia de actividades urbanas y fabriles, entre otros. De igual manera, se pueden explicar los diversos tipos de migración y su incidencia en la vida de la comunidad en los últimos treinta años. En efecto, se pueden apreciar por lo menos tres tipos de movimiento migratorio:

a) rural-rural, que se dio mediante la inmigración de población rural de regiones deprimidas de otros estados y cuya incidencia en la vida comunitaria fue menos brusca o agresiva, en la medida en que esta población se adaptó con cierta facilidad a las tradiciones y costumbres de Coatlinchán, toda vez que 'la carga' cultural rural de los inmigrantes no chocó con la comunidad receptora; es decir, se asimilaron con más rapidez y facilidad a la vida cultural y labora de la comunidad;

b) urbano-rural, que se da sobre todo a partir de la expansión de la ciudad de México y que inicia en los años sesenta del siglo pasado, principalmente en Chimalhuacán, Netzahualcóyotl y Chalco y que, para finales de dicho siglo, alcanza a San Vicente Chicoloapan e incide en Coatlinchán. La influencia de esta migración en la vida comunitaria es drástica, en la medida en que influyó en el cambio de uso de suelo de agrícola a urbano por un lado y, por otro, en la medida en que esta población inmigrante, proveniente de las zonas periféricas de la ciudad de México y de otras ciudades, tiene dificultades para integrarse a la vida social y cultural de Coatlinchán, lo que se expresa en la queja de la población nativa acerca de la falta de cooperación de los inmigrantes para la fiestas y su participación en faenas, asambleas y trabajos comunitarios o colectivos;

c) rural-urbana, que se da en un doble sentido; es decir, de la población rural de otras entidades que llegan a la comunidad en proceso de urbanización, pero con características aún rurales y la salida de la población rural y urbana de la propia

comunidad a otras regiones urbanas para trabajar como empleados. Quizá la migración rural-urbana más significativa, es la que se empieza a dar a partir de los años ochenta del siglo pasado, mediante la emigración de la población local hacia los Estados Unidos. La incidencia de este flujo es muy diversa y compleja, pero quizá lo más importante es la revaloración de esta población de sus fiestas y tradiciones.

Por otro lado, producto de las transformaciones de la relación campo-ciudad, se puede observar la modificación de actividades productivas en el seno de la comunidad, en tanto que hasta finales de los años setenta del siglo pasado predominó la actividad primaria con la producción agropecuaria como central y, posteriormente, se observa el debilitamiento de este sector y el surgimiento de actividades artesanales, fabriles y comerciales.

Derivado de la migración y la diversificación de actividades, también se da un proceso de dispersión física de la familia, en tanto que unos están en Estados Unidos, otros en diversas ciudades y estados del país y los demás viajan constantemente a la ciudad de México.

Asimismo, son significativas las transformaciones en el paisaje, no sólo en cuanto al deterioro y agotamiento de los recursos naturales y al cambio de uso de suelo, sino en términos de un paisaje que articula una imagen rural tradicional de campos abiertos al cultivo con una perspectiva en la que se impone el crecimiento urbano expresado en la expansión de la infraestructura y los servicios de transporte que llega hasta el lugar más lejano y colonizado de la comunidad.

Como señala nostálgicamente uno de los entrevistados: "antes en vez de coches se veían animales". Yo agregaría que hoy el paisaje que predomina es el que articula coches, ganado y carretas.

Finalmente, se puede citar como uno de los elementos que muestra la transformación de la relación campo-ciudad, la percepción de los actores locales, en términos del mejoramiento de la calidad de vida y la valoración del monte y las tradiciones para vivir en comunidad, articulando lo rural con lo urbano, añorando lo rural y adaptándose a la tendencia de la urbanización, mediante sus estrategias de vida impregnadas de su identidad cultural.

En este contexto de transformaciones, indudablemente se ha perdido la centralidad del campo y, sobre todo, del ejido y de su estructura social, política y cultural como condición *sine quanon* de la ruralidad tradicional. Otro elemento que se ha debilitado es la importancia de la asamblea y la asamblea misma, en la medida en que antes prácticamente la vida comunitaria se decidía en la asamblea ejidal y ahora ésta sólo define la vida de los ejidatarios, en el mejor de los casos.

En este mismo sentido, acompañado de los procesos de ciudadanización, ahora las elecciones a cargos ejidales se realizan por planillas y no por votación directa en asamblea como en antaño. De igual manera, las faenas que fueron un elemento central para la vida de la comunidad, han perdido relevancia así como las ayudas y la cooperación entre los actores locales para el trabajo agrícola, las fiestas y emergencias para lo que se recurría a la voz de la comunidad, que era el toque de campanas de la iglesia.

Frente a estas pérdidas sin embargo, permanecen los mitos y los ritos como el del Tlacuache y los referentes al Tláloc y la Chalchiuhtlicue, que renovados y actualizados se mantienen como parte del núcleo duro de la identidad cultural de los actores de Coatlinchán. Por ejemplo, es de subrayar la presencia de réplicas del Tláloc y de diversas piezas arqueológicas que son resguardadas con celo en muchos hogares de la comunidad, además del reconocimiento de varios actores nativos que se asumen como hijos del Tláloc y por la incesante lucha de recuperar su réplica del tamaño original en la plaza de la delegación.

Por lo demás, se mantienen y actualizan permanentemente las fiestas que van cobrando fuerza en cantidad y en la recuperación de elementos prehispánicos que se pueden observar en la fiesta mayor, al incorporar dentro de sus celebraciones religiosas, ritos y ceremonias como la música y danzas prehispánicas.

En este proceso dinámico de cambios y actualizaciones, un elemento fundamental es el reconocimiento del papel de la mujer en la vida económica, laboral y cultural de la comunidad y el hecho de ya no dejarse maltratar por los hombres. Otro elemento que hay que reconocer es el papel de la juventud, que pese a que la mayoría ya no quiere dedicarse al campo, muchos de ellos sí replazan a sus progenitores en dichas labores, pese a la incertidumbre de la vida agrícola rural.

Hay que señalar que tanto lo que se ha perdido como lo que permanece y lo cambia y se actualiza, está permeado por la urbanización, por lo que puede decirse que lo rural se urbanizó sin perderse, pero que el proceso inverso no existe; es decir, lo urbano no se ruralizó, por lo menos no en Coatlinchán.

En cuanto a las estrategias de vida, resultado de los procesos señalados, puede decirse que están relacionadas con la identidad cultural, en la medida en que dichas estrategias se definen no sólo para la sobrevivencia, reproducción o incluso para la acumulación; es decir, no se establecen solamente como un modus operandi, sino que son estrategias de largo plazo y variadas, que responden a las influencias estructurales de globalización neoliberal y a las condiciones, posibilidades y aspiraciones de los propios actores.

En este sentido, se puede decir que las diversas estrategias de vida que despliegan los actores sociales, prefiguran proyectos de vida de larga duración, en los que la identidad cultural se recrea, reinventa y actualiza, recurriendo a su pasado en función del presente, dando coherencia y cohesión a la vida

comunitaria en un contexto de acelerado crecimiento urbano resultado de la estrecha relación campo-ciudad.

Así, en la medida en que la nueva ruralidad se refiere a una relación campo-ciudad más intensa, dinámica y compleja en la que se articulan modos/estilos de vida urbanos y rurales en espacios locales en los que lo rural se mantiene y lo urbano no termina por imponer su dinámica, podemos decir que las relaciones sociales se complejizan.

Además de la pluriactividad y la multifuncionalidad que caracteriza a los actores y al campo respectivamente, bajo la nueva ruralidad también encontramos que se mantienen elementos culturales de la vida rural que se redefinen y en ocasiones se fortalecen, tal es el caso de las fiestas de Coatlínchán que se conservan, si bien cambiantes, por la influencia de elementos de la cultura urbana y global.

Y no puede ser de otra forma pues la "identidad cultural se expresa en la forma de ser, de estar y actuar en el mundo de un grupo o comunidad. La identidad crea lazos, teje estructuras simbólicas, imaginario social y da sentido a la vida. La identidad se hace presente en la vida cotidiana, en la comida y forma de comer, en las fiestas y modo de vivirlas, en los ritos y manera de llevarlos" (Maass, 2006:25).

Tal vez por eso es que en vez de hablar de choque o confrontación de culturas en los espacios locales, habría que hablar de articulación de culturas y modos de vida que conforman identidades en espacios locales que se constituyen en territorios, no sólo por procesos de apropiación productiva y laboral sino sobre todo, por la apropiación cultural, simbólica e identitaria que realizan los actores.

Ahora bien, la identidad local-territorial, que para el caso de Coatlínchán se identifica con las prácticas culturales y productivas que se concretan en estrategias de vida que definen los propios actores locales mediante la evaluación

de sus límites y capacidades, en la propia comunidad y fuera de ella, construye una amplia red regional que a su vez, se vincula a una historia que configura una identidad regional con especificidades locales.

Por lo que he mencionado en los capítulos de este trabajo, la historia y por ende la memoria colectiva de Coatlinchán, está vinculada a la historia regional, por lo que la identidad regional obedece a una especificidad cultural en la que “los individuos y los grupos de una región moldean sus relaciones con otras regiones. Esta imagen de uno mismo, puede ser más o menos compleja y basarse, ya sea en un patrimonio cultural pasado o presente, en un entorno natural, en la historia, en un proyecto de futuro, en una actividad económica específica o, finalmente, en una combinación de estos variados factores” (Bassand, 1992; citado por Giménez, 2005:72,73).

Es necesario señalar, que la identidad cultural en Coatlinchán comparte múltiples elementos con la identidad regional de la región Atenco-Texcoco, tanto por elementos históricos como por características sociodemográficas actuales y, de nueva cuenta, los actores locales y regionales juegan un papel central en la configuración de dicha identidad regional, ya que “son los actores sociales los que establecen, a partir de referentes culturales, los espacios que les son propios y el sentido que les imprimen, la región cultural es entonces, un ámbito de identidad, pero no de una identidad inmanente, sino de aquella que se expresa social y culturalmente... las regiones culturales se configuran de manera dinámica y cambiante” (Tejera, 1991:173).

En todo caso, sin desconocer la relevancia de las transformaciones económicas, tecnológicas, productivas y políticas que se suscitan en el marco de la nueva ruralidad, una lectura más completa y compleja de los procesos que se dan en dichos espacios, obliga a reconocer y comprender el mundo subjetivo de los actores locales: su cultura e identidad y la manera en que éstas inciden en sus

definiciones que tienen toda una lógica si las entendemos desde la visión de los propios actores y en su perspectiva histórico-social.

Finalmente, se puede decir que la nueva ruralidad como concepto que busca comprender las transformaciones aludidas es importante y necesario, pero insuficiente para dar cuenta de la dinámica que se ha descrito, sobre todo, si se toma en cuenta a los actores y sus subjetividades, vale decir, su cultura e identidad, en la medida en que dicho concepto ha privilegiado hasta ahora, los aspectos económicos de la relación campo-ciudad.

Por otro lado, hay que señalar que en la relación campo-ciudad que se procura comprender desde la perspectiva de los actores y su identidad cultural, cobra relevancia lo local y el territorio, ya que es el lugar/espacio privilegiado en donde los actores despliegan de manera inmediata y directa, sus prácticas sociales, culturales y políticas, es decir, el territorio como espacio construido y valorado, tanto económica como social y, sobre todo, simbólicamente, es fundamental para la concreción y realización de las estrategias y proyectos de vida de los actores.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Rojas, Carlos Antonio. (2000) *Ensayos braudelianos. Itinerarios intelectuales y aportes historiográficos de Fernand Braudel*, editorial Prohistoria, Rosario, Argentina.
- \_\_\_\_\_ (2000), "Civilización material e historia de la vida cotidiana" en *Breves Ensayos críticos*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán.
- \_\_\_\_\_ (2000) "La visión geohistórica de las ciudades en Fernand Braudel", en *Breves ensayos críticos*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán.
- Aldana, Gerardo. (1990) "Degradación y recuperación de suelos en el pie de Monte Alto texcocano", en Manuel Miño (coordinador) *Mundo rural, ciudades y población del estado de México*, El Colegio Mexiquense, Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca, México.
- Almeyra, Guillermo. (1998) "El Estado en la mundialización", en *Revista Economía*, siglo XXI, No.1, otoño, IPN, México.
- Arias, Patricia. (1992) *Nueva rusticidad mexicana*, CNCA, México.
- \_\_\_\_\_ (2005) "Nueva ruralidad: antropólogos y geógrafos frente al campo hoy", en Héctor Ávila (coordinador) *Lo urbano-rural, ¿nuevas expresiones territoriales?*, UNAM-CRIM, México.
- Ander-Egg, Ezequiel. (2002) *Léxico de la promoción socio-cultural*, editorial Espacio Espiral, México.
- Arteaga, Catalina. (2000) *Modernización agraria y construcción de identidades*, FLACSO, CEDEM, Plaza y Valdés, México.
- Ayuntamiento de Texcoco. (2006) *Plan de Desarrollo Municipal 2006-2009*, Texcoco, estado de México.
- Bartra, Armando. (1999) "Sobrevivientes. Historia en la frontera", en *Globalización, crisis y desarrollo rural en América latina*, Universidad Autónoma Chapingo, Texcoco, México.

- Basand, Michel. (1992) *Cultura y regiones de Europa*, vol. I, Oikos-Taurus Ediciones, Diputación de Barcelona, España.
- Bonfil Batalla, Guillermo. (1991) *Pensar nuestra cultura*, Alianza Editorial, México.
- Bourdieu, Pierre. (1997) *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, editorial Anagrama, Barcelona, España.
- \_\_\_\_\_ (1998) *Capital cultural, escuela y espacio social*, 2da. Edición, Siglo XXI editores, México.
- \_\_\_\_\_ (1990) *Sociología y cultura*, CNCA, Grijalbo, México.
- Broda, Johanna. (1997) "El culto mexicana de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros", en Beatriz Albores y Johanna Broda (coordinadoras) *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, UNAM y El Colegio Mexiquense, México.
- Brotherston, Gordon. (1997) "Los cerros Tláloc: su representación en los códices", en Beatriz Albores y Johanna Broda (coordinadoras) *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, UNAM y El Colegio Mexiquense, México.
- Canabal, Beatriz. (1997) *Xochimilco, una identidad recreada*, UAM-X, México.
- Canabal, Beatriz y Pablo A. Torres-Lima (1992) *La ciudad y sus chinampas*, UAM-X, México.
- Castells, Manuel. (1999) *La era de la información*, Tomo II: El poder de la identidad, Siglo XXI editores, México.
- C. de Grammont, Hubert. (1995) "Nuevos actores y formas de representación social en el campo", en Jean-Francois Prud'homme (coordinador), *El impacto social de las políticas de ajuste en el campo mexicano*, Instituto Latinoamericano de Estudios Transnacionales, Plaza y Valdés editores, México.
- \_\_\_\_\_ (2004) "La nueva ruralidad en América Latina", en *Revista Mexicana de Sociología*, año LXVI, número especial, octubre, IIS-UNAM, México.
- \_\_\_\_\_ (2008) "El concepto de nueva ruralidad", en Edelmira Pérez, María A. Farah y Hubert C. de Grammont (compiladores) *La nueva ruralidad en*

*América Latina, avances teóricos y evidencias empíricas*, CLACSO, Universidad Javeriana, Colombia.

- Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Seguridad Alimentaria (2006) *Nueva Ruralidad. Enfoques y propuestas para América Latina, Estudios e Investigaciones*, CEDRSSA, Cámara de Diputados, LX Legislatura, México.
- Coelho, Teixeira. (2000) *Diccionario crítico de la política cultural: cultura e imaginario*, ITESO, Conaculta, Secretaría de Cultura del Gobierno de Jalisco, México.
- Contreras, Enrique. (1991) "Cultura y espacio regional. Algunas reflexiones", en Blanca R. Ramírez (compiladora), *Nuevas tendencias en el análisis regional*, UAM-X, México.
- Cruz, Ma. Soledad (2001) *Propiedad, poblamiento y periferia rural en la zona metropolitana de la ciudad de México*, UAM-A, RNIU, México.
- Dabat, Alejandro (s/f) *La globalización en perspectiva histórica*, documento de trabajo.
- De Alba, Alicia. (2007) *Currículum-sociedad. El peso de la incertidumbre, la fuerza de la imaginación*, Plaza y Valdés, IISUE, México.
- De la Garza, Enrique y Javier Melgoza. (1997) *Los estudios sobre la cultura obrera en México*, UAM-I/CNCA, México.
- Dubet, Francois. (1989) "De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto", en *Estudios Sociológicos*, Vol. VII, No. 21, El Colegio de México, México.
- Durand, Jorge. (1983) *La ciudad invade al ejido*, ediciones de la Casa Chata, México.
- Eliade, Mircea. (1995) *El mito del eterno retorno*, Alianza, Emecé, Madrid, España.
- \_\_\_\_\_ (1994) *Mito y realidad*, editorial Labor, Colombia.
- Escalante, Roberto y Fernando Rello. (2000) "El sector agropecuario mexicano: los desafíos del futuro", en *Revista Comercio Exterior*, vol. 50, número 11, noviembre, México.

- Franco, Víctor M. (1997) "Simbolismo y oralidad", en *Revista Alteridades, Simbolismo, experiencias y rituales*, año 7, número 13, UAM-I, México.
- García Bartolomé, Juan Manuel. (1996) "Los procesos rurales en el ámbito de la Unión Europea", en Hubert C. de Grammont y Héctor Tejera Gaona (coordinadores) *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio*, vol. 1, INAH/UAM/UNAM/Plaza y Valdés, México.
- García Canclini, Néstor. (1990) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, editorial Grijalbo, México.
- \_\_\_\_\_ (1994) "Los estudios culturales de los 80 a los 90: perspectivas antropológicas y sociológicas en América Latina", en Hermann Herlinghaus y Mónica Waller, *Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*, editorial Langer Verlag Berlín, Alemania.
- \_\_\_\_\_ (1999) *La globalización imaginada*, editorial Paidós, México.
- García de León, Antonio (1999) "Identidades", en *La Jornada*, Suplemento Semanal, Diario La Jornada, México.
- Geertz, Clifford. (1997) *La interpretación de las culturas*, editorial Gedisa, Barcelona, España.
- Gibson, Charles. (1980) *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, Siglo XXI editores, México.
- Giménez, Gilberto. (2005) *Teoría y análisis de la cultura*, vol. 2, Colección Intersecciones, Conaculta, México.
- \_\_\_\_\_ (2004) "Cultura e identidades", en *Revista Mexicana de Sociología*, año LXVI, número especial, octubre, IIS-UNAM, México.
- \_\_\_\_\_ (2004) "Cultura, identidad y metropolitano global", en María Eugenia Sánchez (coordinadora) *Universidades de América Latina en la construcción de una globalización alternativa*, ITESO, Iberoamericana, México.
- \_\_\_\_\_ (1996) "Territorio y cultura", en *Estudios sobre culturas contemporáneas*, Época II, Vol. II, No. 4, Universidad de Colima, México.

- \_\_\_\_\_ (1996) "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", en Leticia Irene Méndez y Mercado (coordinadora) *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*, Memorias del III Coloquio Paul Kirchhoff, UNAM, México.
- \_\_\_\_\_ (1994) "Apuntes para una teoría de la región y la identidad regional", en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Programa de cultura, Universidad de Colima, México.
- \_\_\_\_\_ (1994) "Modernización, cultura e identidades tradicionales en México", en *Revista Mexicana de Sociología*, 4/94, UNAM-IIS, México.
- \_\_\_\_\_ (1992) "La teoría y el análisis de la cultura. Problemas teóricos y metodológicos", en *Revista Códigos*, México.
- \_\_\_\_\_ (s/f) *Territorio, cultura e identidades. La región, sociocultural*, fotocopias, UNAM/IIS, México.
- Gómez, Sergio. (2008) "Nueva ruralidad. Fundamentos teóricos y necesidad de avances empíricos", en Edelmira Pérez, María A. Farah y Hubert C. de Grammont (compiladores) *La nueva ruralidad en América Latina, avances teóricos y evidencias empíricas*, CLACSO, Universidad Javeriana, Colombia.
- González y González, Luis. (1986) *Invitación a la microhistoria*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Guerra, Carlos. (1997) "Hacia una sociología del sujeto: democracia y sociedad civil", en Emma León y Hugo Zemelman (coordinadores) *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*, Anthropos, UNAM, México.
- Héller, Ágnes. (1985) *Historia y vida cotidiana. Aportaciones a la sociología socialista*, editorial Grijalbo, México.
- Hiernaux, Daniel. (2000) *Metrópoli y etnicidad: los indígenas en el Valle de Chalco*, FONCA, El Colegio Mexiquense, H. Ayuntamiento Valle de Chalco Solidaridad, México.

- \_\_\_\_\_ (2000) "Las nuevas formas urbanas y reestructuración del mundo rural", en Pablo A. Torres-Lima, *Procesos metropolitanos y agricultura urbana*, UAM, FAO, México.
- \_\_\_\_\_ (1995) *Nueva periferia, vieja metrópoli: el Valle de Chalco, Ciudad de México*, UAM-X, México.
- Hoffmann, Odile y Fernando Salmerón (1997) *Nueve estudios sobre el espacio, representación y formas de apropiación*, SEP, CIESAS, México.
- Hoffmann, Odile. (2007) "Identidad-espacio: relaciones ambiguas", en Margarita Estrada y Pascal Labazée (coordinadores) *Globalización y localidad: espacios, actores, moviidades e identidades*, Publicaciones de la Casa Chata, México.
- Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (2000) *Nueva Ruralidad. El desarrollo rural sostenible en el marco de una nueva lectura de la ruralidad*, Serie Documentos Conceptuales, IICA/ASDI, San José Costa Rica.
- Kay, Cristóbal. (2007) "Enfoques sobre el desarrollo rural en América Latina y Europa desde mediados del siglo XX", en Edelmira Pérez (compiladora) *La enseñanza del desarrollo rural, enfoques y perspectivas*, Universidad Javeriana, Colombia.
- La Jornada (2007) "Regresó Tláloc al lugar de donde salió hace 43 años, San Miguel Coatlinchán", en *Diario La Jornada*, Sección Política, 31 de mayo, México, pág. 19.
- León, Arturo; Cortés, Carlos; Guzmán, Elsa y Roberto Diego. (1999) *Cultura e identidad en el campo latinoamericano*, UAM-X, ALASRU, México.
- León Arturo y Elsa Guzmán. (2000) "Las fronteras rural-urbano como construcción de nuevas identidades", en Pablo A. Torres Lima, *Procesos metropolitanos y agricultura urbana*, UAM, FAO, México.
- León, Emma y Hugo Zemelman. (1997) *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*, editorial Anthropos, UNAM, Barcelona, España.

- León, Emma. (1999) *Usos y discursos teóricos sobre la vida cotidiana*, editorial Anthropos, UNAM-CRIM, Barcelona, España.
- Lira, Andrés. (1982) "La propiedad comunal indígena en los alrededores de la Ciudad de México", en Heriberto Moreno (coordinador) *Después de los latifundios. La desintegración de la gran propiedad agraria en México*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán.
- Llambí, Luis y Edelmira Pérez. (2007) "Nueva ruralidad y viejos campesinismos. Agenda para una nueva sociología rural latinoamericana", en *Cuadernos Desarrollo Rural*, Bogotá, Colombia.
- Llambí, Luis. (1996) "Globalización y nueva ruralidad en América Latina: una agenda teórica y de investigación", en Hubert C. de Grammont y Héctor Tejera (coordinadores) *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio*, vol. I, INAH, UAM, UNAM, Plaza y Valdés editores, México.
- Long, Norman. (1996) "Globalización y localización: nuevos retos para la investigación rural", en Hubert C. de Grammont y Héctor Tejera (coordinadores) *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio*, vol. I, INAH, UAM, UNAM, Plaza y Valdés editores, México.
- López-Austin, Alfredo. (1998) *Los mitos del Tlacuache*, IIA-UNAM, México.
- Maass Moreno, Margarita. (2006) *Gestión cultural, comunicación y desarrollo*, Conaculta, UNAM, Instituto Mexiquense de la Cultura, México.
- Méndez y Mercado, Leticia Irene. (1992) *I Seminario sobre identidad*, UNAM-IIA, México.
- Mohar, Betancourt, Luz María. (1994) *Mapa de Coatlichán. Líneas y colores en el Acolhuacan*, INAH, BUAP, México.
- Montoya, Jacobo. (1981) *Huexotla, un pueblo en transición. Estudio de la industria de la confección*, Colección Cuadernos Universitarios, Universidad Autónoma Chapingo, México.
- Morante López, Rubén B. (1997) "El monte Tláloc y el calendario mexica", en Beatriz Albores y Johanna Broda (coordinadoras) *Graniceros*.

*Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, UNAM y El Colegio Mexiquense, México.

- Ottone, Ernesto. (2000) *La modernidad problemática. Cuatro ensayos sobre desarrollo latinoamericano*, editorial Jus, CEPAL, México.
- Pájaro, David. 2004. *Diagnostico de la problemática agrícola ejidal apoyada en mapas de suelos y sistemas de información geográficos. Estudio de cuatro parajes de Coatlinchán, México*. Técnicas de Investigación de Campo, Colegio de Posgraduados, Montecillos, estado de México.
- Palerm, Jacinta. (1990) "Santa María Tecuanulco", en Manuel Miño (coordinador) *Mundo rural, ciudades y población del estado de México*, El Colegio Mexiquense, Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca, México.
- París, María Dolores. (1995) "Formación de identidades colectivas: identidades comunitarias e identidades sociales", en *Anuario de Estudios Urbanos*, No.2, UAM-A, México.
- Pérez de Cuellar, Javier. (1996) *Nuestra diversidad creativa*, Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, ediciones UNESCO, México.
- Petrella, Riccardo. (1997) "Mundialización e internacionalización, la dinámica del orden mundial emergente", en *Revista Viento del Sur*, No.10, verano, México.
- Portal, María Ana. (1997) *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México*, CNCA, UAM-I, México.
- Pulido, Rodolfo. (1998) *Texcoco. Monografía municipal*, Gobierno del Estado de México, Asociación Mexiquense de Cronistas Municipales, A.C., Toluca, México.
- Rosales, Héctor. (1992) "Identidades: aproximaciones y enigmas. Notas iniciales para un proyecto de investigación sobre identidades en el área Metropolitana de la ciudad de México", en Leticia Irene Méndez y Mercado (compiladora), *I Seminario sobre identidad*, UNAM-IIA, México.

- \_\_\_\_\_ (1994) *Cultura, sociedad civil y proyectos culturales en México*, CNCA, UNAM-CRIM, México.
- \_\_\_\_\_ (1998) *Sentipensar la cultura*, UNAM–CRIM, Cuernavaca, Morelos.
- Safa, Patricia. (1993) “El concepto de habitus en Bourdieu en el análisis del consumo cultural: un estudio de la vida cotidiana en Tijuana”, en Esteban Krotz (compilador), *La cultura adjetivada*, UAM-I, México.
- \_\_\_\_\_ (1998) *Vecinos y vecindarios en la ciudad de México: un estudio sobre la construcción de las identidades en Coyoacán, D.F.*, CIESAS, UAM, Porrúa editores, México.
- Salinas, Javier. (2007) “Develan réplica de Tláloc en la plaza de Coatlínchán”, en *Diario La Jornada*, Sección Estados, 31 de mayo, México, pág. 38.
- Salles, Vania y José Manuel Valenzuela. (1997) *En muchos lugares y todos los días. Vírgenes, santos y Niño Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco*, El Colegio de México, México.
- Sahlins, Marshall. (1997) *Cultura y razón práctica*, editorial Gedisa, Barcelona, España.
- Shanin, Teodor. (1979) *Campesinos y sociedades campesinas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Sobrino, Jaime. (2003) “Rururbanización y localización de la actividades económicas en la región centro del país, 1980-1988” en *Revista Sociológica, Nuevos enfoque de la relación campo-ciudad*, año 18, número 51, enero-abril, UAM-A, México.
- Rivera, María. (2002) “Cuando se fue Tláloc llegó la de malas”, en *Diario La Jornada*, Sección Sociedad y Justicia, 13 de abril, México, págs. 47 y 48.
- \_\_\_\_\_ (2002) “De dios prehispánico a atractivo turístico”, en *Diario La Jornada*, Sección Sociedad y Justicia, 13 de abril, México.
- Ruiz, Víctor Manuel. (2000) “La faz del terruño. Planos locales y regionales, siglos XVI-XVIII”, en Héctor Mendoza Vargas, *México a través de los mapas*, UNAM, Porrúa editores, México.

- Teubal, Miguel. (1996) "Globalización y nueva ruralidad en América Latina", en Norma Giarracca (compiladora) *¿Una nueva ruralidad en América Latina?*, CLACSO, Colombia.
- Tejera Gaona, Héctor. (1991) "Regiones de identidad y análisis cultural", en Blanca R. Ramírez (compiladora) *Nuevas tendencias en el análisis regional*, UAM-X, México.
- Thompson B., John. (1998) *Ideología y cultura moderna*, UAM-X, México.
- Toledo, Víctor Manuel. (1999) "La nueva ruralidad y el análisis socio-ecológico", en *La Jornada del Campo*, Suplemento, 30 de junio, Diario La Jornada, México.
- Torres Lima, Pablo A. 2000. *Procesos metropolitanos y agricultura urbana*. FAO, UAM-X, México.
- Torres-Mazuera, Gabriela. (2008) "Transformación identitaria en un ejido rural del centro de México. Reflexiones en torno a los cambios culturales en el nuevo contexto rural", en Kirsten Appendini y Gabriela Torres-Mazuera (editoras), *¿Ruralidad sin agricultura? Perspectivas multidisciplinares de una realidad fragmentada*, Centro de Estudios Económicos, El Colegio de México, México.
- Valenzuela, José Manuel. (1997) *En muchos lugares y todos los días*, El Colegio de México, México.
- Villarreal, Guadalupe. (s/f) *El Tláloc*, tríptico.
- Villoro, Luis. (1998) *Estado plural, pluralidad de culturas*, editorial Paidós, UNAM, México.
- Viqueira, Carmen. (1990) "Análisis de los procesos de cambio en el área de Texcoco", en Manuel Miño (coordinador) *Mundo rural, ciudades y población del estado de México*, El Colegio Mexiquense, Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca, México.
- Warman, Arturo. (1982) *Los campesinos: hijos predilectos del régimen*, editorial Nuestro Tiempo, México.

## ANEXOS

### *La voz de los actores de la comunidad de San Miguel Coatlinchán*

#### **Entrevista 1**

#### **Sra. Antonia López Rodríguez**

Fecha: 13 de agosto de 2002

Sexo: femenino

Edad: 67 años

Casada

Hijos: 17 (3 fallecieron)

Nombre de los hijos: Natalia, Jesús, Florencia, Tomasa, Alberto, Gloria, Vicente, Ana, Miguel, Rosa, Maru, Pablo, Jaime y Ángeles.

Originaria del estado de Puebla, nació en 1935, llegó a Coatlinchán en 1951 para reunirse con su Mamá y sus hermanos. Actualmente es ama de casa y también realiza otras actividades como el pastoreo de ganado; anteriormente se ocupaba como empleada doméstica y algunas veces llegó a trabajar el campo.

La entrevista se realizó a las 11:00 de la mañana, cuando la Sra. Antonia salió a pastorear el ganado cerca de su casa, en un terreno que pertenece a un vecino y que se localiza cerca del panteón del pueblo. La entrevista duró aproximadamente dos horas.

#### **Historia**

Cuando nos venimos de 15 años para acá todo era distinto. Yo soy originaria del estado de Puebla, hay una parte que se llama San Juan Atixtla; por decir, es el pueblo aquí pero uno vive allá, en el monte, a una hora de camino. Si usted necesita mandado pues tiene que bajar un hombre o alguien por un camino rústico.

Nosotros fuimos de familia seis mujeres y dos hombres, los hermanos fueron los más chicos. Nuestro problema fue el vicio de mi papá (Anacleto López Romero), tomaba mucho y le pegaba a mi mamá (Margarita Rodríguez Rodríguez), por ahí la andaba arrastrando de un lado a otro, a nosotros también nos pegaba, pero luego se empezaron a pelear, a pelear y a pelear. Mi papá era bien celoso, por eso se fue un día a Veracruz a trabajar, pero como no estaba dispuesto a dejar el pulque, luego, luego se regresó y como no juntó dinero, no se halló; pero se siguieron peleando, entonces mi mamá dijo: pues nos vamos nosotros.

Yo tenía como 13 años cuando nos fuimos, fue cuando ya no fui a la escuela, un año no fui, se quedó mi hermano el chico y nosotros nos fuimos para Veracruz, pero luego allá a mi mamá le agarraron los fríos, de esas calenturas, se le llaman los fríos porque hasta estaba temblando, se enfermó mi mamá y nos tuvimos que venir a México. Que se viene mi mamá para México con una tía y yo, por compadecerme de mi papá, que me voy con él y me fue como en feria, primero me recibió bien, pero cuando estaba tomado me pegaba y no duré mucho, que me vengo para Zacatlán yo sola, atravesé el monte por el camino de los arrieros.

Yo fracasé, me fui a trabajar a una casa y pues el patrón me engañó, me dijo que me iba a poner mi casa con tal de que yo aceptara, luego dijo que no me conocía y salí con mi niña (Natalia), tenía yo 15 años. Y me fui con mi niña, me atravesé el monte y me fui a trabajar a las terminales, había un tren que llegaba y ahí me encontré a una señora bonita, y pues yo no sé escribir lo único que sé es poner mi nombre y que le digo: oiga no me quiere escribir una carta, la vi que estaba escribiendo, escríbame una carta, ¿cuánto me va a cobrar?, y que me dice: anda trae el papel, que le digo: no pues no tengo y que me dice: anda ten cómpralo. Y me escribió la carta a México con mi tía y ahí le mandaba decir a mi mamá que me mandara recoger o que me mandara decir como me venía yo porque si no me iba a ir otra vez para Veracruz porque me sentía muy sola con mi niña de 8 años.

Y luego me vine para acá, un hermano que tengo en Ameca fue por mí tres días antes de año nuevo y llegamos aquí a este pueblo (Coatlinchán), mi mamá ya estaba aquí, porque mi hermana conocía a un señor que vivía aquí, se llamaba Salomón Romero, se metió con mi hermana y tuvieron dos hijos, pero él era casado y se había traído primero a mis hermanos a deshierbar la milpa, por eso se vinieron mis hermanos con mi mamá a vivir aquí.

Cuando llegué aquí pues me puse a trabajar y le dejaba la niña a mi mamá. Luego pues conocí a este señor (su esposo) pensando que me iba a ir bien y cuál, me fue peor; luego me llené de hijos y pues si no me dejaba, se enojaba y decía: no, de seguro tienes por ahí un querido; se enojaba y se iba a trabajar, pero ya me dejaba con otro hijo, así tuve 17 hijos, nada más que se me murieron tres. Cuando nacieron mis hijos pues no había doctor, no me atendió ninguna partera ni nada y sí había un doctor, pero pues con qué dinero si no había, no más yo y él (su esposo), él les cortaba el ombliguito y ya, estate hoy en la cama y mañana párate temprano para darle de comer a los hijos.

De mis hijos aquí no más están seis (Ana, Miguel, Maru, Pablo, Jaime y Ángeles) una está en el ISSSTE, la otra en Monterrey, uno en México, uno en Texcoco, uno que vive en Santa Rosa y el que está en el otro lado (Estados Unidos), todos están regados, no vienen y ni me hablan, pero no los extraño, uno les va perdiendo el cariño, tienen teléfono pero no me hablan, sale caro pero pues que les cuesta hablar no más para saber como están, pero no.

Cuando llegamos aquí no había nada, estaba solo. Nos acostábamos sobre bolsas de papel, de esas de obra; el agua había que ir a traerla hasta cerca de la carretera en cubetas y no había gente como ahora, no había luz, había 3 ó 4 tienditas, era como el año 1962 más o menos. Aquí anduve trabajando, haciendo tortillas y lavando ropa ajena, me ganaba mi comida y mis tortillas, luego me junté con este hombre (su esposo), el tenía 18 años.

Hace como 10 años teníamos ganado, teníamos como 300 chivas y pues se las llevaban al monte, vivían allá y yo les ponía la comida. Así fue mi vida, muy triste, andábamos descalzos, no teníamos nada.

Yo no fui a la escuela, mi papá no me dejaba y luego mi mamá aquí no podía con todos y pues había que trabajar, yo sufrí mucho y pues bonito no era, ahora pues ya al menos comemos mejor y hay más cosas. Mi esposo tampoco sabe leer y por eso tampoco a mis hijos les di colegio, porque él decía: apoco para cortar leña o para sacar carbón se necesita leer. Pero además, no había dinero para el uniforme, los útiles, los zapatos... y él no quiso dar dinero para sus estudios, por eso no les di estudios.

Y ellos lo vieron, Anita -la que va a trabajar- estudió la secundaria abierta en Chapingo y pues ya trabajaba, ya cosía y de ahí se pagaba los estudios y tuvo buena cabeza, nunca reprobó la primaria, ni la secundaria, nunca reprobó, era la abanderada y yo hasta fui con el maestro y le dije: yo no estoy de acuerdo que mi hija sea la abanderada, no tengo para comprar el uniforme ni nada. Y ya hasta luego me regalaban ropa, pues estaban todos como escalera y pues de dónde.

Ellos nunca estrenaron una ropita nueva, ni cuando nacieron, su pañal era un trozo de mis faldas viejas o de los calzones viejos de su papá y no, pues es triste, luego les dije: pues no puedo mandarlos a la escuela, no puedo, no tengo para pagar la colegiatura; yo antes compraba mi maíz, mi frijol y eso les daba, frijoles con salsa y sus tortillas porque no había otra cosa. Ya los más chicos si pudieron ir a la escuela, aunque sea llegaron a la secundaria y ya de ahí a trabajar, a cuidar los animales. Aquí fueron a la primaria, porque ya para ir a otro lado pues cómo; cuando se hizo la escuela todos tuvimos que dar la cooperación para comprar el terreno, dar la cooperación para comprar el material y luego todavía los hombres tenían que ir a ayudar a arrimar el tabique o la mezcla para los albañiles y luego había que dar la colegiatura, no pues ya es mucho gasto.

Lo bueno que ya terminó de estudiar la más chica, tiene 20 años, la tuve de 46 años, no más que no consigue trabajo, ahorita no más está en la casa, hace las camas, barre, plancha, lava.

A mí francamente no me gustó trabajar el campo, a mí me gustó mejor trabajar de criada porque es mejor; sí se trabajar el campo desde niña, pero no me gustó; de criada pues uno barre, lava, plancha, trapea y come uno bien y en el campo no.

Aquí ahora salgo a sacar a los animales porque mis hijos no tienen tiempo, antes salía menos porque se llevaban lejos el ganado y regresaban ya tarde, así que casi no iba yo al campo.

Cuando iba al campo era a cortar la milpa; cuando se seca la milpa la va uno cortando y la va acomodando, la va acostando y luego después hace uno tercios y se los echa uno al carro o a la carreta y luego ya lo amontonan seco y se va escogiendo para sacarle la mazorca.

Yo digo que no hay nada de bonito ni de bueno (en el pueblo), todo es triste, más antes que en el pueblo no había nada; bonito digo yo en el monte, ahí tampoco hay nada pero es bonito por los árboles y los pajaritos, pero aquí la vida es triste.

Fiestas si había siempre en el pueblo, pero no había dinero para ir y no más a ver pues no ¿verdad?; muchos comen de lo que se vende ahí, pero si uno no trae pues para que va.

Ahora, para la fiesta de la virgen (14 y 15 de agosto) nos invitaron y vamos a ir un rato, en la tarde, a ver no más, porque en el día es difícil, aunque queramos no podemos ir, hay que sacar a los animales, trabajar y cuidar a los hijos, pero si vamos a ir un rato.

## **Entrevista 2**

### **Gloria Ramos López**

Fecha: 12 de agosto de 2002

Sexo: femenino

Edad: 38 años

Soltera

Originaria de Coatlínchán, nació en 1964. Actualmente tiene un taller de maquila y durante el día ayuda a su familia a cuidar el ganado; anteriormente trabajaba en una fábrica de maquila y cuando era niña se dedicó a la siembra en el campo.

La entrevista comenzó a las 14:00 horas y duró aproximadamente 2 horas, se realizó en el taller de maquila que se encuentra dentro de la casa de la familia Ramos; al inicio de la entrevista Gloria Ramos se mostró un poco renuente a contestar las preguntas, pero poco a poco se sintió con más confianza y comenzó a contar parte de su vida.

### **Historia**

Para nosotros la vida del campo es normal. Antes sembrábamos maíz y frijol, no me gustaba el campo pero tenía uno que trabajar, va viviendo uno día a día, no había distracciones, era como una rutina el ir a trabajar el campo. De niño pues jugabas en el campo o te ibas a jugar al río, íbamos a bañarnos en el río pero, pues eso era lo normal en un pueblo. Antes no había nada, la primera y única tienda que había estaba ahí, donde están ahora las combis, en la parada; no había empedrado y no había transporte, nada más un camión que llegaba cada hora.

Yo estude nada más la primaria, pero en aquel tiempo, como no cabían todos, hicieron un turno en la mañana y otro en la tarde, un tiempo fui a los dos. Antes, más joven, si me hubiera gustado seguir estudiando, pero ahora ya no porque

pierdes el entusiasmo y pues tienes otras cosas en que pensar y otras cosas que hacer, hay que trabajar, luego dicen que si trabajamos no podemos estudiar; bueno, sí se pueden combinar las dos cosas ¿no?, el estudio y el trabajo, pero hay veces que no alcanza, o sea lo económico; no alcanza económicamente para estudiar y trabajar, pues más que nada no le alcanza a uno para estudiar. Yo iba de la una a las seis de la tarde a la escuela y llega uno a hacer la tarea o tienes otras cosas, como cuando los otros (sus hermanos) eran más pequeños, pues cuidar el niño un rato o ayudarles a los que iban llegando del campo o a barrerle a los animales, por ejemplo.

A los 22 años ya empecé a trabajar en una fábrica, más que nada por necesidad lo hace uno, porque aquí ya no hay trabajo; en el campo, pues ya nada más un tiempo y pues ya después no hay trabajo; ya después no tienes económicamente, pues para estar en la casa no tienes y tienes que buscar, buscar más que nada que hacer, si no pues te vas a trabajar de, por ejemplo yo, de costurera. Aquí las que no van de costureras se van de sirvientas y eso es lo que trabajan; pero pues, luego empezaba a haber talleres de costura y así es como empieza uno en la elaboración de textiles, porque además no necesitas tener ahí estudios.

Ahí donde yo trabajé no era una fábrica normal, era una casa, una casa normal, vas y pides trabajo y ya; la casa está en San Bernardino y antes de que se devaluara el peso me pagaban 4,000 pesos semanales, después cuando le quitaron dos ceros entonces eran 40 pesos semanales y trabajaba de las 7 de la mañana a las 6 de la tarde, se trabajaba por día y nos daban una hora para comer, pero no tuve seguro, ni contrato, ni prestaciones, nada, nada de eso. Luego llegaba yo de trabajar y nada más a cenar y a descansar, bueno si tienes quien lave pues te lava la ropa, pero si no pues tienes que llegar a lavar, a lavarte tu ropa y plancharla. Ahora por ejemplo, como ya no trabajo allá, pues me paro a las 6 de la mañana, les doy de desayunar a las personas que se van más temprano, después voy a hacer mi quehacer, a tender las camas, a almorzar, me

pongo un rato a trabajar aquí en el taller o por ejemplo, luego me habla mi mamá, bajo a ver que quiere y me vuelvo a subir a trabajar y así todo el día, hasta que ya dan las 4 ó 5 de la tarde vamos a comer, comemos todos juntos cuando llegan mis hermanos y mi papá. Luego ya, un rato descansas y luego otra vez a lo mismo, a arreglar y ver a los animales, asegurar que ya se quede todo bien en la noche y ya a las 10 se va uno a dormir, para al otro día volver a lo mismo. Y todos los días es casi lo mismo, la rutina diaria.

Aquí en el pueblo que participemos no, casi no, así por ejemplo, por decir en asambleas y esas cosas no, o a veces nada más va una persona y los demás se quedan al quehacer que hay en la casa. Aquí las tierras son comunales, pero no te sabría decir cuantas hectáreas tenemos trabajando, son de temporal y este año sembraron avena; a veces para sembrar los acompañamos o a veces nada más van ellos (sus hermanos) y de los animales que tenemos creo que son unos 10 borregos y unas 6 ó 7 chivas, 3 vacas, 3 caballos, 1 burro y algunos guajolotes que andan por ahí.

A mí si me gusta vivir aquí, como dicen: aquí nacimos, aquí vivimos y pues sí me gusta. En otro lado vivir pues no sé, porque pues depende a que vas ¿no? y además no sabes como es la gente, sus costumbres o sea, te desubicarías de donde vives. La gente es muy diferente porque por ejemplo aquí, en el pueblo, si te conoce la gente tu vas y te dan hasta de comer y en la ciudad no, si llevas dinero vas a comer, si no llevas dinero no vas a comer, porque no te da nadie nada y en un pueblo no, porque por muy mala que sea la gente del pueblo te dice: pase a echarse un pan y en la ciudad no, a menos que sea de tu familia y la conozcas o te conozca es como pueden invitarte a comer o que pases a su casa.

Ha llegado mucha gente que no es de aquí, yo de más joven conocía casi a toda la gente del pueblo y nos seguimos conociendo, pero ha llegado gente nueva que no conozco. A los que nacieron en este pueblo si los conocemos, sabemos sus

familias quienes son, pero ya las demás personas, hay muchas que no las conocemos y es muy poca la relación con ellas, porque siempre llegas a una parte y la gente desconfía de ti, ellos de ti y tú de ellos, no tienes confianza, desconfiamos mutuamente.

A las fiestas del pueblo casi no vamos, vamos a la misa en las tardes, los domingos, pero casi no, cuando hay trabajo pues no vamos. Lo que no me gusta del pueblo es más que nada la gente, no la que llega, porque la que llega no trae nada malo, sino que los que estamos nos hacemos a la idea de que los que llegan traen cosas malas; o sea a mi me gustaría que cambiaran las ideas de algunas gentes porque hay cosas que pensamos que están bien y no es cierto o luego dicen que vamos a hacer esto o vamos hacer lo otro y no, luego no se hacen las cosas. Yo creo que la gente de aquí, que es del pueblo, siempre va a ser igual, no van a cambiar sus creencias, algunas porque no todas, no vamos a decir que todas.

Aquí, yo creo que las mujeres si han cambiado, porque ahora conocen más sus derechos y, por ejemplo, algunas ya no se dejan pegar; los hombres -aunque se enojen- ya dejan salir a trabajar a las mujeres o a sus hijos ya los dejan ir a la escuela y antes no, antes a muchas no las dejaban ir.

Las tradiciones también creo que cambiaron, porque antes las fiestas eran diferentes, iba mucha gente y ahora no, ya casi no participan, sí cooperan para que no hable la gente, pero a veces ya no van, o cuando hay reuniones de asamblea no participan y pues no, antes todos participaban en todo. La gente se ayudaba más y ahora no, por eso digo que sí me gustaría que cambiara un poco la gente.

### **Entrevista 3**

#### **Maru Ramos López**

Fecha: 13 de agosto de 2002

Sexo: femenino

Edad: 28 años

Casada

Originaria de Coatlínchán, nació en 1974. Actualmente es ama de casa, se dedica a cuidar a sus dos hijas y también apoya a su familia en el cuidado del ganado; anteriormente se dedicaba a la siembra en el campo.

La entrevista se realizó en un pequeño cuarto donde vive con sus hijas y su esposo, en la casa de sus papás; durante la entrevista -que comenzó a las 5 de la tarde y duró aproximadamente 1 hora-, Maru Ramos se mostró muy alegre al recordar su historia en el campo y, en todo momento, decía sentirse feliz de vivir en el pueblo.

#### **Historia**

Lo que más me gustaba de niña era jugar, jugar con las primas, jugábamos al fútbol o a las escondidas; cuando llegábamos de la escuela, porque íbamos en la tarde, llegábamos e íbamos a jugar ya noche, también jugábamos al avión o a la reata.

Lo que no me gustaba era que éramos pobres, porque yo me acuerdo que cuando nos tocaba desfilarse mi mamá no tenía para comprarnos ropa ó tenis, nada; me acuerdo que otros compañeros llevaban sus tenis bonitos o sus shorts bonitos y nosotros no, y ya ves que en la escuela siempre hay niños burlones y nosotros no llevábamos dinero ni para gastar, yo me acuerdo que había niños que andaban comiendo la paleta y nosotros pues cuál, no llevábamos dinero, no nos daban porque éramos muchos.

A mí siempre me ha gustado ir al campo, más antes, que era diferente a como es ahora; siempre, siempre, siempre me ha gustado, aunque íbamos en carreta, pero siempre me ha gustado. Antes no teníamos el tractor, ni nada, mi papá tenía que llevarnos en la carreta y me gustaba, pero no me gustaba porque éramos pobres, por ejemplo, no íbamos a la feria, me gustaba ir pero pues no teníamos para subirnos, nos decían: no vamos ir a la feria porque no hay dinero. Tampoco tuvimos Santos Reyes y luego la maestra nos decía: mañana me traen su muñeca, su pelota o así, y nosotros nunca tuvimos nada, mi mamá nos decía: pues no van, porque no tenemos dinero o, por ejemplo, en Navidad con las piñatas y eso, luego nos pedían que mandarina o caña y pues no íbamos porque no llevábamos nada, así que pues mejor no íbamos. Ya cuando fuimos creciendo, mis hermanos empezaron a ir comprando los chivos, primero 10 y luego 20 y así llegamos a tener hasta 300 chivas. Después las vendimos porque era difícil llevarlas al monte, porque el ejército estaba allá arriba y luego pues eran tantas que no se podía.

Cuando fui a la secundaria, me levantaba por ejemplo como a las 6:30 de la mañana porque tenía que ir por el pan, pasaba a desayunar, a lavar unos trastes y ya luego me iba a la escuela, salía como a la 1:30 de la tarde, llegaba y mi mamá ya me había echado a remojar la ropa de mis hermanos para que la lavara y le ayudaba a hacer de comer; mi mamá me enseñó, por eso yo creo que me he hecho más así, de la casa; ya en la tarde me iba otra vez al pan porque le ponía sus tortas a mis hermanos y cuando llegaban todos de trabajar pues ya comíamos. A veces también, cuando yo podía, me iba al campo a ayudarles y a otro día igual. También me gustaba mucho el básquet, jugaba con mis amigas de la secundaria, pero dejé de ir un año a la escuela porque había mucho trabajo aquí, luego mi mamá me dijo que si quería seguir estudiando y regresé, acabé la secundaria y ya iba a entrar a la prepa, pero mi mamá se enfermó mucho y ya no pude ir, casi siempre estaba en la casa, yo creo que por eso soy así.

Yo casi no salía de aquí, del pueblo y nunca he trabajado en otro lado, sólo aquí en el campo y en la casa. Ya como a los 18 ó 19 años empecé a salir un poco y luego conocí a mi esposo, duramos como dos años de novios y luego me casé; pero me gusta mucho más estar aquí que salir. Yo creo que aunque me ofrecieran irme a otro lado, yo no me iría, aquí estoy bien y me gusta; de hecho me fui con mi esposo a Chihuahua cuando me casé, pero no me gustó allá y le dije que yo me iba a regresar acá y sí, nos regresamos. Además, hice negocio con los toros, yo y mi hermano Jaime vamos a la mitad con los toros y pues ya le invertimos como 140 mil pesos, así que pues hay vamos, poco a poco.

Yo casi no participo mucho en las fiestas del pueblo, doy mi cooperación porque todos los que están casados tienen que cooperar, nada más doy mi cooperación pero no voy, no voy casi a las fiestas o, por ejemplo, si hay que cooperar para la fiesta de San Miguel pues también cooperamos, pues hay que entrarle a todo.

Lo que me gusta ahora del pueblo es que ha cambiado mucho, ya hay más cosas y la gente ya tiene posibilidades de comprar más cosas, ya no hay que ir a otro lado para conseguirlas pues ahora hay más tiendas; pues me gusta todo, yo soy feliz aquí y me gusta el pueblo. Las tradiciones de aquí también me gustan, por ejemplo, aunque yo casi no voy a las fiestas hay mucha gente que si va, sobre todo, los que somos de aquí van a las fiestas.

Yo veo que a la mayoría de la gente le gusta el campo, a pesar de que luego les va mal porque llueve y pierde su cosecha o porque todo está muy barato; pero yo siento que a la gente si le gusta el campo, aunque el maíz se lo paguen barato y lo vendan caro, bueno la tortilla. Yo siento que de todos modos siguen trabajando el campo, aunque ya no con el mismo entusiasmo de antes, antes todos, todos trabajaban el campo y ahora como no alcanza pues tienen que dejarlo y trabajar otra cosa.

El pueblo yo creo que cambió de hace como 10 años para acá y en otros pocos años a lo mejor ya va a ser como una ciudad, aunque no me gustaría; yo quisiera que siguiera como pueblo, porque es más tranquilo, aquí no pasan carros, no se oye ruido de nada y eso me gusta. En cambio en la ciudad, muchos carros, mucha gente; aquí por ejemplo, ya sabes quienes son los que van a subir al monte o los que van a bajar, los conoces, ya sabes a que hora pasan y allá en la ciudad pues no, ni los conoces, ni te saludan siquiera y aquí sí; eso no me gustaría que cambiara del pueblo.

La mujer también ha cambiado, antes hacían tortillas y ahora ya no, ahora tampoco tienes que ir a las tortillas, ahora ya te las traen aquí a la puerta. Ahora también las mujeres ya estudian, ya son más preparadas y antes no, nada más hasta la secundaria y otras a la primaria no más; ahora están más capacitadas. Y los hombres no, no han cambiado, siguen igual, aunque estudien siguen igual, unos todavía les pegan a las mujeres, otros sí han cambiado, al menos ya dejan trabajar a las mujeres, pero muchos siguen igual. La familia antes yo creo que era más unida, como antes nadie tenía nada, todos eran pobres pero pues estaban más unidos y ahora ya no, como que se han ido desunido porque unos tienen más otros menos y así.

De la gente, los que son de aquí todavía se dedican muchos al campo, pero los que llegaron son obreros o hacen otras cosas; pero yo creo que la mayoría de la gente en el pueblo se dedica al campo. Yo creo que en poco tiempo el pueblo va a cambiar más, porque por ejemplo ahora los jóvenes ya no quieren estudiar, antes porque no había dinero, pero ahora no les gusta; por decir, hay muchos que toman o ya son mariguanos y ya ni trabajan; al rato pues va a seguir llegando gente y si no hay trabajo pues a lo mejor se dedican al campo o se van no sé, pero ojalá y sí se mantenga el pueblo como está, que no se pierda o que no se vuelva ciudad.

#### **Entrevista 4**

##### **Jorge Garay Trujano**

Fecha: 19 de agosto de 2002

Sexo: masculino

Edad: 80 años

Viudo

Hijos: 4 (1 falleció)

Nombres: María de los Ángeles, Georgina

Originario de Coatlinchán, nació en 1923. Actualmente ya no trabaja, sólo se dedica a cuidar una vaca, unos borregos y algunos conejos que tiene; anteriormente se dedicaba a la siembra en el campo.

#### **Historia**

De lo que recuerdo del pueblo, son los trabajos del pueblo, como antes venía el agua del monte, dos veces al año se iba a limpiar el caño, porque el agua venía en caño abierto, entonces dos años antes de que empezara el agua se limpiaba para que no se desparramara el agua. Antes lo que más me gustaba del pueblo era que había más respeto en todo, aunque sea desde lejos lo saludaban a uno o siquiera adiós te decían o si se encontraba a una persona mayor se le saludaba, a veces hasta de la mano, pero ahora ya ni le hablan a uno. Estábamos contentos aquí, porque casi unos y otros éramos familias; no, ahora yo creo que ya hay más que vinieron, que los nativos de aquí.

Nosotros de familia, hermanos míos, fuimos siete, seis hombres y una mujer, ahora ya nada más vivimos cuatro: Francisco, Antonio, Esteban y yo. Yo fui a la escuela hasta 4° año de primaria y ahí jugábamos, la escuela estaba aquí, pero había un profesor no más para todos los años del primero al sexto, kínder no había, después ya empezó a haber más escuelas, pero antes era separada la escuela de hombres y la de mujeres.

Aquí la mayoría de la gente se dedicaba antes al campo y uno que otro iba a México o estaba en México trabajando, pero venía cada ocho días al pueblo porque en esa época pues no había transporte como ahora. Mis papás siempre se dedicaron al campo y a veces, si no había trabajo aquí, pues se iban al monte a hacer carbón.

De más joven me acuerdo de las fiestas del pueblo cada año y de otras que se hacían, pero antes era más ordenado, todos cooperaban. Ahora todos los que vienen dicen: no, si en mi tierra no se usa esto; hubo veces que a mí me tocó coleccionar y yo les decía: bueno, entonces para que se vienen, si nadie los trajo para acá, si no está acostumbrado ni modo, pero aquí hay que cooperar para hacer la fiesta del pueblo. Fiestas había: la del pueblo el 29 de septiembre, la del 16 de septiembre que es fiesta nacional y las fiestas de la iglesia; también había bandas 2 ó 1 pero grandes.

Yo siempre, desde joven, trabajé en el campo, pero aquí en el pueblo, ya después otros se empezaban a ir a otros lugares a trabajar en las fábricas y hasta la fecha se van, ahí en INAMEX o en las que hacen el cemento. Yo recuerdo que nos íbamos al campo a las 7 de la mañana y regresábamos a las 5 ó 6 de la tarde y ya llegaba uno a descansar, porque es pesado el campo y luego, con el sol ó cuando llovía, pues se mojaba uno; entonces pues estaba uno más o menos contento, pero lo que se ganaba era poquito.

Yo me casé en 1955, tenía 32 años, pero mi esposa ya murió; tuve cuatro hijos y uno de ellos murió, el más chico; la mayor nació en 1957, María de los Ángeles, es la que está aquí; Georgina nació en 1959, se casó y vive acá en la otra calle; la tercera nació en 1961, ya se casó y ahora vive allá en Independencia, en Texcoco, como el campo no deja, se puso a estudiar pero no terminó, se quedó no más con la preparatoria y después se casó.

Cuando yo me casé, empecé a participar en el pueblo, desde la escuela, en la sociedad de padres de familia, después ya me tocó dos veces organizar lo de las fiestas patrias, en la delegación también participé ya dos veces y así, todos los cargos que se tienen en el pueblo los deciden en asambleas.

Yo me acuerdo que antes todos nos conocíamos, había más o menos como 300 familias y después empezaron a llegar y a llegar más gentes y ahora se me hace que ya hay como unas 18,000 personas. Ahora lo que no me gusta es que lo poco que se siembra todo se lo roban, los domingos llega gente que viene de fuera, se suben al monte según a comer, pero pues no más van a ver que cosa se pueden llevar, algunos se roban el elote y además dejan basura. Antes bajaba el río, cuando llovía y el agua era clarita como espejito, se iba uno a bañar allá, había pozos y ahora ya ni para acercarse al río porque está lleno de basura.

Aquí en el pueblo hay trabajo, nada más que la gente ya ahora no quiere trabajar en el campo y entonces se van a las fábricas a México; yo creo que se van porque ya el campo da menos, el tiempo de agua empezaba en abril o en marzo y ya para este tiempo ya había milpas espigando, ya muchos ya habían acabado de trabajar en el campo y era cuando iba uno al monte a hacer carbón o a traer leña mientras se llegaba la cosecha.

Nosotros parte de lo que sembrábamos lo usábamos para consumo nuestro y la pastura o el zacate para los animales, porque antes en la casa teníamos cuatro yuntas y un caballo que se ocupaba para ir a vigilar el campo. Ahora ya nada más tengo una vaca y unos borregos que están por ahí y pues la leche por ejemplo, es para el consumo de acá y de las hijas que luego vienen por su leche. La otra parte de la siembra se vendía, venía gente de Texcoco a comprar, una familia que se apellida Romero, venía a comprar maíz en una carreta y se lo llevaban. Ahorita de las tierras que tengo doy a renta y a medias, porque la pastura de la vaca y los borregos pues la utilizo para no comprarla.

Las tierras las compró mi papá, pues antes las vendían, yo todavía me acuerdo cuando se compraron algunas, a mí me dejó mi papá de ahí una parte, ahorita yo tengo en total 12 hectáreas, pero no juntas, están partidas. Antes se sembraba dentro de la milpa: frijol y haba, entonces se juntaba el frijol y se dejaba en montoncitos adentro de la milpa, después ya se cortaba la milpa que le nombramos el zacate y nadie se llevaba nada, toda la gente era más respetuosa, no había gente extraña, pero ahora la gente extraña es peor, porque van por ahí y se llevan lo que ven. Yo creo que como de 20 o 25 años para acá, se ha dejado abandonado el campo y era lo que más se trabajaba aquí. Antes por ejemplo, en vez de ver coches se veían animales, en la mañana se veían las vacas que iban al campo a pastar, las yuntas y así.

Ahorita ya casi estoy seguro de que hay más que llegaron con todo y su familia, que los que son de aquí, ya hay poca gente que es originaria del pueblo. Ahora pocos son campesinos, pues ya no se dedican casi al campo; ahora por ejemplo, ya son empleados la mayoría, ya hay doctores, profesionistas, ingenieros, veterinarios; mi hija la mayor es dentista y aquí tiene su consultorio y hace poco la animaron y da clases en una secundaria en Texcoco, viene a las 3:30 de la tarde y atiende a 3 ó 4 personas y a otro día se levanta temprano para dar clases, lo bueno es que ya hay transporte.

Yo creo que las mujeres sí han cambiado, antes pues la mayoría andaban descalzas, no se pintaban tanto, andaban con trenzas, casi no trabajaban el campo, bueno una que otra que acompañaba a su papá o a sus hermanos; los hombres sí todos trabajaban en el campo. Ahora sí tienen más oportunidades las mujeres aquí, hasta de trabajo, hay muchas que cosen ropa y a veces hasta ganan más que los hombres en el campo. Los hombres también han cambiado, antes trabajaban el campo y hora se van a las fábricas, a la ciudad; antes por ejemplo, en la escuela los maestros te regañaban o te jalaban una oreja y ahora no.

El profesor era mi tío y a mi si me tocó que me pegara, aquí se logra una vara que le decimos de claxisque, son largas y delgaditas, se doblaban y si uno estaba jugando o desatento el profesor la agarraba y les daba. Ahora los hijos ya tienen más libertad, antes uno obedecía a los padres, pero ahora ya no, no respetan; ya las familias y los hijos ya nos son como antes, se perdió el respeto.

Antes, en las fiestas uno sólo se encargaba de organizar la fiesta del pueblo, del santo patrono y otro se encargaba de llevar los juegos artificiales, el principal, contrataba música, cuetes y lo de la iglesia, las flores y todo eso, y el de los juegos se encargaba de organizar los juegos y los cuetes, pero pues antes también eran baratos, 25 ó 35 pesos costaba la gruesa de cuetes y ahora son 300 ó 400 pesos. Y ahora pues ya son 30 ó 20 personas las que se encargan de organizar la fiesta, entre todos ya buscan la manera de juntar el dinero, porque ya también las bandas cuestan cada vez más.

En el campo también han cambiado las cosas, ha mejorado porque ahora ya no se utilizan las yuntas, ahora todo se hace con tractor, pero a mí -hasta la fecha- no me convence que sea mejor un tractor, para aflojar la tierra y surcar sí, pero para sembrar y cultivar no. Antes la milpa estaba del tamaño de uno cuando se le daba la última escarda y ahora no, se tienen que cortar pequeñas porque pasa el tractor y las quiebra. Para sembrar pues es lo mismo, parece que el tractor entierra poco y en partes queda destapado el maíz, antes con el arado de los animales entraba 20 cm y luego con la pala se iba cubriendo y siento que se conservaba más el jugo de la tierra abajo; ahora no, queda encima y si no llueve unos 5 ó 6 días crece la milpa pero se va doblando, antes con el sereno que caía y el jugo que tenía abajo la tierra quedaba firme la milpa. Antes tampoco se usaba el fertilizante y ahora si no se le pone fertilizante no se logra, vamos a suponer tres o cuatro años se hecha fertilizante, si deja de echarle un año ni el zacate crece, pues se quema la tierra.

A mí ahora me gustaría que la gente cambiara un poco su actitud, que hubiera más respeto, más comunidad, porque antes con todos convivía uno; ahora todavía hay fiestas y sigue habiendo fiestas casi cada 8 días y como aquí esta atrás el salón del ejido, lo alquilan y siempre hay fiesta, pero la gente ya no respeta y ya no es unida como antes. También se hacían faenas un día cada mes, antes cuando no estaban empedradas las calles, trabajábamos todos para arreglar que no se encharcara el agua, en lo que se necesitara todos trabajábamos y ahora ya no hay eso. Tenemos agua potable desde 1953, hay tres pozos pero si se descompone la bomba hay que pagar para arreglar y luego no quieren cooperar y tarda 5 ó 6 días para arreglar eso, y todo lo que pagamos de luz, no pues si es mucho, es caro.

Me gustaría que hubiera más unión en el pueblo, porque ahora también los representantes no hacen casi nada, pero eso sí, si va a pedir usted una constancia son 30 ó 40 pesos, no más por el sello y nadie dice nada. Ahora por ejemplo, ya tampoco asiste la gente a las asambleas, no participan; yo no las entiendo, quieren servicios y no asisten para dar una opinión de si está bien o no, o para decir mejor hagan esto o esto otro, porque todo eso pues se tiene que discutir en una asamblea, pero pues no van.

Lo que ha cambiado también es que ahora van muchas mujeres y antes no, una que otra, pero siempre era el hombre el que iba a discutir y decidía que hacer en la asamblea. Lo mismo en el ejido, hay muchas mujeres que son ejidatarias porque se murió su marido y ahora en el ejido ya nadie se puede meter si no tiene su título; por ejemplo, yo si quiero ir a una de esas juntas no me dejan entrar, porque pues no soy ejidatario y antes no; no había el auditorio donde ahora hacen sus juntas y las hacían en la calle y podía estar ahí el que quería, aunque no fuera ejidatario, pero ahora ya no, desde el año de 1990 hicieron la casa ejidal, era casa de mi tío, pero cuando murió su hijo se las vendió y ahí hicieron ahora su casa ejidal.

Al Tláloc yo lo conocí desde niño y mi abuelita -que vivió casi 100 años- me decía que ya lo veía, no tanto salido del suelo, pero sí se veía; ya después lo fueron descubriendo más, luego en 1944 o 1945 vinieron con un vecino y los llevó y le agujeraron abajo, para descubrirlo más y ya después se lo llevaron el 17 de abril de 1964; aunque dicen, se oyen rumores de la gente, de que no se lo llevaron, dicen que la piedra que se llevaron era la mujer y que el verdadero Tláloc está aquí, pero nunca nadie ha dicho si está en este lugar o en este otro cerro, así que pues no sé, eso se dice.

Aquí yo siento que le faltan muchas cosas al pueblo, para empezar una preparatoria, un hospital que fuera grande como el ISSSTE, para que se atienda bien a todos aquí, porque el Centro de Salud que hay pues es chiquito. El Centro de Salud lo pusieron precisamente cuando se iban a llevar al Tláloc, en ese entonces me tocó con los delegados ser del Comité de Participación Ciudadana y cuando se llevaron al Tláloc ya andábamos gestionando el Centro de Salud.

En ese entonces, el presidente municipal Benito Bustamante mandó llamar a los delegados y fui con ellos, el gobernador era Gustavo Baz. El presidente municipal nos dijo que íbamos a ir a ver al gobernador, llegamos y le dijo que ya estaba ahí la comisión de Coatlinchán, entramos con el gobernador, nos saludó y nos dijo: así que allá tienen al Tláloc, pues el ministro de educación que era Torres Bodet, le pidió al presidente López Mateos el Tláloc, le dijo que ya iban a empezar el Museo de Antropología allá en Chapultepec, pero le pidió traer al Tláloc, porque Torres Bodet vio al Tláloc, vino aquí a Coatlinchán, entonces el gobernador nos mandó llamar para decirnos que se iban a llevar al Tláloc y a cambio de llevárselo, nos pusieron la escuela primaria y nos ayudaron con el Centro de Salud, luego también pusieron los dos pozos y llevaron la luz. Pero ahora, yo siento que lo que más hace falta aquí es el hospital y la preparatoria.

## **Entrevista 5**

### **Marcos Trujano Galicia**

Fecha: 20 de agosto de 2002

Sexo: masculino

Edad: 95 años

Viudo

Originario de Coatlinchán, nació en 1907. Actualmente ya no trabaja, pero su vida la dedicó a trabajar el campo, sembraba maíz, cebada, frijol, haba, trigo y cortaba leña.

### **Historia**

Desde los 7 años, ya que comienza uno a poder caminar, me llevaron al campo; hubo cuatro hermanos que se murieron de chiquitos, quedó Juana, Josefina y Trinidad, pero ya se murieron también y ahora yo no más quede.

El pueblo antes estaba muy deshilado, ni escuela había, pero había un profesor que daba hasta 5° año, iba en la mañana y en la tarde, yo iba pero ni nos hacía caso, ponía no más unas letras ahí y ni sabíamos como se llamaban, no más decía: hagan las letras y si no obedecíamos nos castigaba, si era uno desobediente nos paraba en la puerta y nos daba tres varazos en las piernas.

Estaba muy deshilada la vida de antes, los trabajos eran muy duros, íbamos al campo a sembrar, ahora con tractor, pero antes nosotros no más con una palita, duro y duro; antes aguantaba hartito la tierra porque llovía más, ahora no, ya casi no llueve y así se apaga la tierra y no se da la milpa.

Antes era puro trabajo en el campo, acababas la siembra, de enterrar la semilla y luego, ya que crecía tantito, a cuidar el cultivo, a deshierbar, a estar agachado y no dejar hierba, no pues ya como a las 12 del día bien cansado de estar

agachados y agachados, no, si estaba re duro, luego había un trabajo que se llamaba de "aterraló" y con una pala a dar palazos y echar tierra en la milpa, un montón, para tapar bien; se trabajaba mucho, ahora no, desde que llegaron las máquinas. Antes no me gustaba mucho porque no más con las manos trabajaba uno y era pesado, pero ahora con la máquina, pues ya todo lo hace.

Antes tampoco había tanta gente, ahora ya son muchos, cada vez nos amontonamos más; la gente antes, como era menos, pues te ayudaba a trabajar el campo, era gente buena. Se sembraba maíz, haba y frijol, tres matas y cómo daban, ahora no; se sembraba en mayo y otros en marzo.

Yo me casé como a los 24 ó 25 años, ella se llamaba Leonarda, era de aquí de Coatlinchán y tuvimos 7 hijos, pero ya se murió uno, el más grande, en 1958, se llamaba Miguel; ahora ya no más vive una mujer, pero vive en México. Yo vivo aquí con dos muchachos, bueno con uno de ellos, el otro es su hijo, su mamá se murió y yo los vi a él y a sus otros dos hermanos desde chiquitos, pero se fueron y no más se quedó uno y ahora pues él me ve a mí, él y su hijo andan echándome el ojo, me dan no más la comida porque el terreno es mío, pero la casita es del muchacho.

Yo sembraba no más dos hectáreas para ayudarme en la vida, se vendía algo y se ganaba uno 12 ó 15 centavos al día, el cuartillo de maíz valía 3 centavos, teníamos 1 ó 2 animalitos que comprábamos por ahí, un burrito valía 18 ó 12 pesos, una bestia valía 50 ó 70 pesos. ya para el año de 1928 valía 80 pesos, pero para juntar 80 pesos en ese tiempo estaba trabajoso y luego se enferman, pues también se enferman, les pega el mal y pues se me mueren.

En las fiestas siempre se daba cooperación de lo que se venía celebrando en la parroquia, yo luego me pongo a pensar cómo hicieron la construcción de la parroquia, tan bonita que está, pura piedra y luego, el corredor que hicieron en el

curato, las vigas que están ahí en el corredor yo las regalé en 1927 ó 1928. Luego me pongo a platicar con los señores de aquí y hablamos de la parroquia, porque antes, donde está la iglesia, estaba lleno de difuntos.

Antes todos trabajábamos en la cooperación del pueblo, en el año 1923 más o menos, en el primer pozo que comenzaron a trabajar por el año de 1922, nos decían: se trata de que vamos a trabajar, a rascar.

No, un montón de gente que íbamos, nos dijeron: vamos a trabajar, ya se anda gestionando la luz -porque no había luz, la luz llegó aquí en el año 1924- y el padre lo decía, allá como en el año 1913 ó 1915 decía: va a haber luz, va a haber luz y toda esa agua corrediza se va a secar. Y sí, se fue secando, se fue secando y ya no salió, fue cuando le metieron más apuro, trajeron máquinas, herramientas para trabajar y todos éstos fueron casos así de la cooperación, para trabajos del pueblo, para la iglesia.

Yo antes por ejemplo, trabajaba mi tierrita, pero terminábamos de trabajar y nos íbamos a trabajar a otro lado, con tierras de otras gentes, también íbamos al monte a traer palos delgados y gruesos, unos que se llamaban morillos, vigas y eso, con hacha le dábamos y era re duro; pero estaba bien tupido el monte, bien bonito, no como ahora que ya se acabó.

Una vez, por ahí del año 1925, se quemó todo el monte, hubiera visto como ardió, esa vez tocaron la campana rete hartó, porque esa es la voz del pueblo; para un robo, para un incendio o algo que pasara, la tocaban y todos salían corriendo para ver que pasaba.

Cuando se llevaron al ídolo igual, hasta dos veces la tocaron para avisar que se lo iban a llevar y todos decíamos no, por qué, cómo; pero claro pues con el gobierno quien puede, y se lo llevaron en el año 1958 ó 1959.

Aquí cuando vino Mateos, él dijo: aquí en Texcoco no me hacen caso. Se fue para México y en México comenzó a anunciarles: por qué si yo soy de allá, de por el barrio de Texcoco –como había haciendas, la gente corría a trabajar allá con ellos, montón de gente- tengo que ir a trabajar a las haciendas y toda esa gente pobre, con las heladotas, mucha gente hasta se muere, pues eso a mí no me parece, pobre gente, trabajando para ellos –pus como tenían un montón de tierras-, esas tierras están trabajando para ellos, pero las tierras no son de ellos, hora van a ser de cada lindero, de cada pueblo; las tierras las tienen que trabajar cada pueblo, por eso tienen sus linderos.

Cada pueblo, como Coatlinchán tiene sus linderos, desde allá, desde esa alcanforera viene así a colindar con Huexotla abajo, luego para arriba Tequexquináhuac, hora para acá San Vicente, Cuautlalpan y Coatepec.

Ya le digo que, cuando llegó para presidente Mateos sí se nos hizo, mando citar a todos los pueblos que estaban sin tierra y dijo: haber cuántos habitantes tiene Coatlinchán, cuántos habitantes tiene Montecillo, cuántos habitantes tiene Cuautlalpan, Chimalhuacán, San Vicente, Coatepec. Todititos los que estaban en Texcoco, no, pues un montón de gente, y que dice: haber 2 personas de cada pueblo. Y sí, repartió más tierras para Coatlinchán y para todos.

Pero le digo, antes sí era bonito, no como hora ya tanta gente que hay, pero si hubiera buena unión, sería mejor. Tenemos partes donde hay agua, pero luego hace falta aquí, pero la gente ya se volvió muy deshilada y hora como llegaron más, viene mucha gente pero no coopera, no les gusta trabajar y eso que les tocó lo moderno, como a usted. Ellos ya no vieron el trabajo pesado, hora los trabajos ya son modernos no como antes, esas idas, esas venidas, esos trabajos de monte, trabajar las tierras, las mujeres metatote que tenían y una mano que le nombraban para moler el nixtamal, no... si para todos era pesado eso.

Antes le digo todo estaba deshilado, las casas, la gente, hora no, ya cambio mucho, hora ya hay mucha gente que no es de acá, muchos decían: no es que esa gente aquí no. Pero pues yo decía sí está bien, no son de acá pero pues, no más hay que llamarles la atención, solamente que se vuelvan mal curiosos o que no quieran cooperar, pues ya vemos que hacer, pero la gente todos los que llegan hasta de las colonias, se les pide pus una cooperación y sí, la mayor parte coopera para lo que se necesite del pueblo.

A mí si me gusta hora el pueblo, antes y hora, siempre me ha gustado mi pueblo, su gente con todo y lo que ha cambiado. Las mujeres por ejemplo, ya no son como antes, hora las mujeres ya cambiaron en todo, hasta su pensamiento, igual los hombres, hora ya estudian y pues tienen otros trabajos.

## **Entrevista 6**

### **Sr. Wilfrido Mancilla Molina**

Fecha: 04 de septiembre de 2002

Sexo: masculino

Edad: 56 años

Casado

Hijos: 2

Originario de Coatlinchán, Texcoco, nació en 1946. Actualmente es comerciante, tiene una tienda y un billar; además, se dedica a la siembra de trigo; anteriormente se dedicaba también al comercio y a la siembra de maíz, frijol, tomate, calabaza y alfalfa.

### **Historia**

El ejido se compone del presidente, el secretario y el tesorero, ese es el comisariado ejidal y es el que maneja lo administrativo. Para vigilar el campo y también para vigilar al comisariado ejidal, se encuentra el presidente de vigilancia, su primero y su segundo secretario. Entonces, el comisariado ejidal se compone de tres y sus tres suplentes y el comité de vigilancia son tres y sus tres suplentes y de esa manera sumamos 12, pero los suplentes casi no participan.

Yo fui el presidente del comisariado ejidal durante 3 años, de 1997 al 2000. Tengo 3 hectáreas ahorita y lo que actualmente se siembra por acá es el trigo, anteriormente se acostumbraba sembrar en el ejido maíz, frijol, tomate, calabaza y alfalfa. Somos 333 ejidatarios y a mí cuando me eligieron para presidente del comisariado ejidal, se decidió en asamblea.

Primero, se hacen las convocatorias para la asamblea, tienen que estar 50 por ciento más uno para que se realice la asamblea y si no, no se hace la asamblea y se convoca nuevamente a una segunda asamblea, hasta que está la mayoría.

Luego se hace el orden del día y se pregunta a las personas a quién proponen para presidente del comisariado ejidal, para secretario y para tesorero.

Antes las votaciones se hacían en un pizarrón, levantaban la mano y se contaba a las personas que votaban por uno ó por otro y se iban anotando, ya al final se sacaba la suma y el que tuviera más votos se quedaba. Ahora, pues ya lo hacemos un poco más democrático, se hacen las planillas donde se presentan a los candidatos y ya la gente pasa a votar y de esa manera fuimos electos nosotros.

Las funciones que tiene el comisariado ejidal son varias, pero principalmente nos dedicamos a resolver todos los problemas que surgen cuando, por ejemplo, se tratan de apropiar tierras o, cuando la gente no trabaja la tierra en un determinado tiempo, pues vemos por qué, o cuando se quieren prestar las tierras o problemas así que surgen a veces entre los ejidatarios.

El ejido se constituyó en el período del presidente Ávila Camacho, los documentos que tenemos dicen que fue por dotación de tierras, pero antes ya había tenido Coatlinchán una primera dotación de tierras que dio el presidente López Mateos.

Coatlinchán tiene ejido de terrenos de labor, terrenos fértiles y tenemos lo que se llama fracciones que es ya en la parte de arriba. En total tenemos unas 680 ó 700 hectáreas que es de lo que consta el ejido; colindamos con Tequexquináhuac y Chapingo al norte, al oriente con Coatepec y tenemos una carpeta básica, donde se señalan los límites del pueblo y los límites de las tierras, tenemos nuestros linderos y hay mojoneras para identificarlas.

El pueblo pues, a lo mejor era más bonito que ahora, ahora por los adelantos que hay pues sí me gusta, pero de lo que yo recuerdo no teníamos agua potable en todo Coatlinchán, no había drenaje, no había luz eléctrica, más o menos hará

unos 45 años que ya hubo luz y hará como unos 30 años que ya hubo drenaje. Pero le digo, más antes el agua corría, sí que teníamos agua corrediza que venía de un manantial que le llamábamos Ojo de Agua; ahora ya es un internado y esta como a una hora en carro, pero de ahí nos venía el agua, cada quién teníamos en nuestra casa una pileta, lo que ahora es una cisterna, pero por medio de un caño que venía siempre en las orillas, de esa manera se conectaba al pueblo.

Coatlinchán era muy chico, mucho muy chico, a comparación de ahora; teníamos árboles frutales, mucha gente -la mayoría- se dedicaba al campo y al monte que era lo que más se hacía aquí, antes mucha gente -ahora se llaman talamontes- se dedicaba a bajar leña, a bajar tierra para las macetas, a hacer madera y venderla en los pueblos de por aquí abajo.

Y pues sí, le digo no había televisión, no había radio, aquí la tienda por ejemplo, antes era más grande que ahora y en aquella época nos dedicábamos a vender todo lo que se necesitaba para el campo, como los lazos para amarrar el maíz, unas que se llamaban cinchas para los animales, la reata para las riendas, el arado, una parte que va adelante del arado que se llama reja, para las carretas que eran de círculo -no como ahora que se acarrea con un tractor y con camiones- antes era una carreta con ruedas de madera y tirada por 3 animales y de esa manera todo mundo metía su cosecha.

Había que desde sembrar, laborear, darle guía a la milpa y en su momento, para que el aire no la tirara ya cuando estaba grande con la mazorca pues, había que ponerle un montón de tierra en la parte de abajo para que así aguantara, y el enemigo que siempre ha existido, que es la hierba; entonces siempre había que estar cuidando. La yunta que eran 2 animales, el arado y una persona atrás que es el que la iba arriando y atrás una persona que la hacía algunas veces de peón, la milpa que se doblaba la iba enderezando con una maderita de unos 20 cm, le iban tapando la hierba para que no le quitara el jugo.

Y ya después venía el invierno se secaba un poco la milpa y había que ir a segar con una especie de, digamos, un machete curvo, pero se llamaba la oz y con ése ya se tiraba, se dejaba todavía unos 15 ó 20 días ahí en el campo y luego ya, le decían pues bien vamos a acarrear, o sea a meter la cosecha y los que tenían sus animales y todo el equipo para acarrear pues era muy fácil, el que no pues tenía que andar buscando a alguien que le ayudara a acarrear su cosecha.

Entonces le digo, Coatlinchán no estaba como ahora, había muchos, casi todas las casas teníamos un buen pedazo de corral y ahí metían su cosecha, después el zacate se ponía en una forma parado, que se llamaba caballete y después, los que tenían dinero, los que tenían mucho maíz, pues buscaban gente de aquí mismo para que les ayudara a deshojar para sacar la mazorca, ir a echando en costales y algunas -muy poquitas personas- tenían su troje, haga de cuenta lo que es ahora este local o más grande y ahí lo almacenaban.

Pero no había dinero para hacer una troje, no había dinero para hacer un almacén o algo así, entonces como teníamos mucha madera, se iban a traer unos palos aquí al monte y se hacían una especie de cuadro por todas partes, le llamábamos cencatl y ahí se abarrotaba toda la mazorca, no tapaba mucho el aire pero lo que importaba era que el maíz no estuviera tirado ni regado, era una especie como de unos 4 ó 5 metros hacia arriba y ahí se guardaba, ya después se buscaba una máquina, lo que es ahora digamos una licuadora, pero entonces le llamábamos aquí la picadora y ya toda la gente se ponía a acarrear los manojos de zacate y a echarlos haga de cuenta a un molino, ahí se iba triturando y ya iba saliendo el zacate molido.

Como no se vendía en esos momentos o estaba saturado el mercado y tenía mucho zacate, si usted lo dejaba así se le podría, se le echaba a perder, entonces la gente agarraba y le iba dando forma al zacate, lo iba acomodando, lo iba acomodando, hasta hacer haga de cuenta le llamábamos nosotros arcina, que era

todo el zacate ya triturado y todo, pero de una forma que fuera siendo haga de cuenta una capilla curva en la parte de arriba y con la paja del frijol se le ponía en la parte de arriba y eso le servía como de techo y así el agua cuando llovía corría a los lados. Ya después venía la persona que compraba, traía su empacadora, que era una máquina que hacía hora si que las pacas y esa era la forma de trabajar aquí el campo.

Toda mi familia se dedicó siempre al campo, mis papás y mis hermanos, somos tres, una hermana y otro hermano mayor que yo; pero la verdad a nosotros no nos exigía mucho el campo, porque en realidad la chamba era ésta, el negocio de la tienda, pero sí sabíamos como se hacían las cosas, nos tocó trabajar la tierra, desde cortar, desde sembrar y todo lo que se hacía en el campo; y es pesado, es un trabajo muy pesado, pero bien trabajado pues sí deja.

Ahora por ejemplo, ya hay químicos, se utiliza mucho el fertilizante, pero antes nada más con el excremento de los mismos animales con que se movía la yunta o con el excremento de las vacas, borregos, mulas y burros, con ese excremento y la pastura, se acumulaba en una esquina de la casa y ahí se hacía el abono, ya con el pasar del tiempo o en tiempos que no llueve también con la misma carreta y los animales, se cargaba y se iba a esparcir en todo el terreno. Nosotros por ejemplo, no más teníamos como unas 8 vacas y con eso, utilizábamos también ese excremento.

Antes también, no había empedrado, ni pavimento, la calle era de tierra y se hacían charcos de agua y todo cuando llovía, pero el día domingo siempre se identificaba aquí, porque todos desde temprano, a los niños había que ponerlos a barrer y toda esa basura que se recaudaba de la calle se metía y se depositaba en un rincón que uno tenía ahí en su casa. Y le digo, no había drenaje, no había baño como ahora, pues en ese entonces, en ese rincón donde se amontonaba la basura pues, ahí iba uno a hacer sus necesidades y ahí se juntaba todo y ya después de

un tiempo se sacaba y se iba a tirar a los terrenos; y eso lo hacía toda la gente, toda la gente, ya sabíamos en que temporada y todo.

Tampoco teníamos luz, nos alumbrábamos aquí en el negocio pues con una lámpara de esas de gasolina, pero otras gentes con petróleo, en una botella y con un trapo metido y eso hacía las veces, digamos, de una antorcha y eso proyectaba la luz. También en el monte hay un árbol que se llama el ocote y ese ocote despide una especie como de, se llama trementina, pero es algo así como la brea, entonces de las gentes que iban a traer la leña, se traían un pedazo y con el hacha se partía y se hacía haga de cuenta del tamaño de un lápiz pero más grueso y se incrustaba en la pared, como era de adobe ahí se incrustaba en la pared y ese estaba prendiendo hasta que se iba acabando y es que el ocote prende muy fácil.

Tampoco había gas, el petróleo había que ir a comprarlo a Texcoco, en un animal mi papá lo traía en lo que es un tambo y ya aquí lo distribuíamos a la gente, algunas personas tenían su estufa de petróleo, un mueble como de un metro de largo por 50 cm de ancho, con una especie de depósito que distribuía el petróleo para poder cocinar, pero eran muy pocas gentes las que tenían de esas estufas, vamos a decir de 100 sólo tres personas tenían de esa estufa, la mayoría tenían 4 piedras y si no, ya con calma bien hecho, se hacía una especie de lo que es ahora un bracero pero se hacía en el piso, el tlecuil, ahí cabía una olla de frijoles, pero había que estarle atizando leña. Toda la gente aquí, hacía tortillas a mano y así era antes, le estoy hablando del año 1948 más o menos, que es lo que recuerdo.

De aquí también, sacaron al Tlálloc, el que tienen ahora allá en el Museo, pero eso ya fue más después, a cambio nos pusieron la escuela, pavimentaron, y pusieron el centro de salud por el año de 1962. Antes también me acuerdo, llovía en cantidad y ahora no; antes a las 8 de la noche ya gente no había en la calle, y es que el pueblo era muy pequeño.

Nosotros, mis hermanos y yo si tuvimos oportunidad de ir a la escuela, estudiamos hasta la secundaria, pero íbamos a Texcoco, porque aquí no había; había una escuela pero no más hasta 4° ó 5° año de primaria y había un solo profesor; nos íbamos de aquí a la parada caminando, pero tardaba el camión en pasar, a veces hasta una hora y había que esperar hasta que pasara otro y en la carretera no había tráfico como ahora, había muy pocos carros.

No, le digo, antes era muy distinto aquí, había mucha tierra, mucho terreno de labor, para sembrar, la gente por ejemplo, muchos no usaban zapatos, pero eso sí se usaba mucho el sombrero, se vendía aquí la parte para hacer los huaraches, no los huaraches; íbamos a Texcoco y de una llanta de esas de carro, la compraba mi papá ya abierta, nada más con lo de abajo y ya aquí, venía la gente a comprar la medida de los pies y las correas, ya ellos le daban la forma, hacían los agujeros y se hacían sus huaraches y así algunas gentes, que hay más o menos tenían para comprar; pero otros no, y andaban descalzos, ya sólo los que tenían más, que eran unos cuantos, ya usaban zapatos hay más o menos buenos.

Yo me casé ya grande en 1980, tenía 36 años; tengo tres hijos, un hijo que ya no quiso estudiar nada más hasta la secundaria y ahora trabaja y dos hijas que ahorita están en la preparatoria.

Las fiestas no han variado mucho -de antes y como son ahora- casi no han cambiado y todos siempre cooperamos, aquí la fiesta del pueblo es -desde que yo recuerdo- siempre ha sido el 29 de septiembre y algo así hacían también en semana santa, el sábado de gloria y el día de ramos se hacían bailes, pero siempre se respetaba mucho, por ejemplo, desde el lunes hasta el viernes santo decía el padre: ya no hay que salir, no hay que tomar, no hay que jugar. Y sí, ya no se oía el radio tampoco, se respetaban esas fechas y hora ya no, antes venía muy poca feria y ahora ya son grandes y a la fiesta del pueblo ahora ya viene mucha gente, incluso de otros lados y ahora también, ya hay muchas fiestas.

Ahora ya casi todo el año tenemos fiestas, San José, San Pedro, San Gabriel, San Rafael, San Miguel, la Virgen de Guadalupe el día 12 de diciembre, el 15 de agosto la Virgen de San Juan de los Lagos y así, de otras vírgenes que festejan; el día 1° de mayo, el día último de mayo, donde todavía van algunas niñas a ofrecer flores, todas vestidas de blanco y así, la mayoría son fiestas religiosas, pero hay por ahí un grupo que ahora en la fiesta del pueblo hacen como celebraciones prehispánicas; en las fiestas pues, se quema el castillo, hay mucho cuete, bandas, baile y así se hace en grande la fiesta.

Pero antes, el cargo de mayordomo lo hacía una sola persona, que el pueblo escogía, ahora también los escogen o si quieren el cargo pues ellos mismos se proponen, pero le digo, antes era uno sólo el mayordomo y él organizaba todo y ahora no, ahora son 30 mayordomos y ellos son los que se encargan de recolectar la cooperación, el dinero y organizan la fiesta, también hacen algunos eventos o por ejemplo, el frontón -aquí la gente juega mucho el frontón-, de lo que se juega, vamos a suponer 100 ó 200 pesos de eso, das un 30 por ciento para cooperar para la fiesta.

Yo creo que antes la vida del pueblo era mejor, no teníamos a lo mejor las comodidades que ahora más o menos tenemos, pero era mejor antes, ahora la gente dejó el campo, por ejemplo, los jóvenes no les gusta trabajar, no conocen el campo, muchos ya son drogadictos o alcohólicos, algunos ya hasta roban, la delincuencia aquí esta llegando cada vez más y como no hay preparación, a lo mejor por eso estamos así.

Pero a pesar de todo y de todos los cambios que ha habido en el pueblo, me gusta, me gusta vivir aquí, aquí nací, aquí crecí, aquí tengo mi casita, mi familia y pues me gusta porque pues, todavía es como un pueblo; aunque ahora, hay más gente que ni es de aquí, pero me gusta vivir aquí.

Ahora, la mayoría de la gente ya no se dedica al campo, le estoy hablando de unos 20 ó 25 años para acá, que la gente ya dejó el campo, yo creo que sólo un 10 ó 20 por ciento de la gente, se dedica ahora al ganado y al campo; los demás, pues ya tienen otras actividades incluso fuera del pueblo, en la ciudad o en Texcoco. Tanto las mujeres como los hombres del pueblo han cambiado, en todos los aspectos, en todos.

Pero creo que más bien son las gentes que viven aquí, pero que no son de aquí los que trajeron cosas malas, por ejemplo, ahora las mujeres en las fiestas hay algunas que, pus están chamacas y ya andan todas borrachas y para allá y para acá, unas hasta drogándose con los muchachos, algunas, no todas pero, pues antes cuándo se iba a ver eso, no, aquí eso no se daba, antes a los hombres ni siquiera nos dejaban fumar. Ahorita en la actualidad Coatlinchán cuenta con 21 colonias y barrios, así que imagínese cuanta gente llegó aquí.

Aquí en Coatlinchán lo que falta es yo creo que más unión, porque ahora por ejemplo, se llama a la asamblea y ya casi no van, a lo mucho unas 400 gentes de casi 20,000 personas que ya vivimos aquí, así que, lo malo es eso, que la gente ya no participa, no se interesa en saber como va el pueblo, qué es lo que le falta, lo que necesita, no, la gente ya no quiere que progrese más el pueblo.

## **Entrevista 7**

**Sr. Blas Buendía Guerrero**

Fecha: 05 de octubre de 2002

Sexo: masculino

Edad: 79 años

Viudo

Hijos: 1 (Mario)

Originario de Coatlínchán, nació en 1923. Actualmente es montero (baja leña del monte) y como es ejidatario tiene 2 hectáreas donde siembra maíz; anteriormente se dedicaba también al campo, a la siembra de maíz, frijol, haba y avena.

La entrevista se realizó en su casa, acababa de llegar del monte, había ido a traer leña y estaba descansando, sentado en unas vigas de madera, tomando la sombra de un árbol que se encuentra en medio del patio de su casa.

Durante toda la entrevista se mostró con entusiasmo de platicar y al recordar los años vividos en el campo sonreía, sus ojos reflejaban la alegría de aquellos tiempos, a pesar de las carencias y necesidades que tenían él y su familia.

## **Historia**

Nosotros de familia fuimos 5 hombres y 2 mujeres, pero hora ya no estamos completos, ya no más vivimos 6 hermanos. Aquí en el pueblo no teníamos agua potable, venía del monte; teníamos antes, cada quien en su casa, un pocito o piletita y ahí juntábamos el agua, íbamos a traerla en cubetas.

Yo empecé a ir al campo desde los 12 años, siempre me ha gustado el campo, más antes porque estaba más joven, me gustaba sembrar y cultivar la tierra. Me levantaba a las 6, 7 de la mañana, a veces a las 5 y en ese entonces no había electrificación.

Comenzaba uno a laborear en el campo, sembrábamos en abril o mayo, en ese tiempo empezaba el temporal, en ese tiempo ya se había logrado todo. Primero se tiene que preparar la tierra y luego ya sembrar; antes no se sembraba con máquinas como hora, a piquete de pala, a piquetito de pala y se echaba el granito de maíz 3 ó 4; pero hora ya todo con tractor.

Yo todavía siembro a la antigua, uso tractor, pero a veces si no hay a piquetito de pala como a la antigüita. Con mi papá aquí antes sembrábamos como 4 ó 5 hectáreas, horita ya no más siembro 2 hectáreas, una parte la tengo allá por donde se llevaron al ídolo y la otra por aquí, por un lugar que se llama La Presa.

Antes me gustaba el bosque, era puro respirar aire puro, sano, saludable, nada contaminado. Uy que cosa antes, que bonito el bosque, no como está hoy; había más animales, entons en ese tiempo, había leones en el monte, leones parditos, coyotes, ardillas, muchos venados y horita en el monte hay no más ardillas y conejos, venados ya casi no.

Cuando fui al colegio tenía yo una pizarra con un bastidor de maderita y una bolsa de jareta no más, iba aquí, donde es horita la delegación, aquí abajo, ahí era la escuela y había no más un maestro para todos, daba primero, segundo tercero y cuarto. Yo hasta tercero no más llegué a la primaria y ya más joven fui a la nocturna, supe aritmética, geometría, matemáticas, historia, de todito gracias a Dios, si le eche ganas, ya estaba yo grande, ya andaba de novito cuando estudié.

De niño jugaba a las canicas, a la antigüita, hacíamos una circunferencia, le hacíamos un bordito, poníamos las canicas y eso era lo que jugábamos en el recreo, ya hora como hay trompo y todo eso, pero nosotros todavía jugábamos a la antigüita.

Yo siempre he trabajado aquí en la siembra, de más joven había modo de que trabajara yo en México, pero mi jefe (su papá) no me dejó, como era yo el mayor, pus yo le ayudaba más, sino si me hubiera ido, porque además como en ese tiempo no más pedían sexto de primaria era más fácil, no como ahora que ya piden primaria y secundaria, si no, no hay trabajo.

Pero si me hubiera gustado ir a México a trabajar, pus como está uno joven, pues sí. Me casé ya grande de edad, pero este.... se murió la compañera, tenía yo 48 y ella 38 años, ya también ya era grande, era de Chimalhuacán, la conocí cuando iba yo a vender leña, pus ya ve la juventud. Me la traje, no nos casamos, no más me la traje a vivir par acá, pero no tuvimos hijos, se murió como a los 45 años, le dio úlcera o algo así. Luego ya no me quise casar, ya no más anduve hay de canijo y tuve un hijo por hay, se llama Mario, tiene sus vaquitas y trabaja en lo mismo, en el campo, vive en la parte de allá abajo del pueblo.

En el pueblo nunca participé como delegado, pero en la iglesia sí tuve cargos, un montón de veces fui mayordomo. En las asambleas me escogían, me nombraban y me decían: tu vas hacer esto y lo otro; y pues lo aceptaba uno.

La que más me gusta es la del 29, pus hora acaba de pasar la fiesta del pueblo; uy que bonito, rete arto gentío que hubo; empezó aquí el 27 y fui a todas las misas que hubo, gracias a Dios. Lo que no me gusta ahora es el bullicio, ya como esta grande uno, ya choca, el ruido, el bullicio; antes, en mi edad de jovencito, antes no pasaban carros en las calles, eso se veía no más en México; iba yo allá a pasear al teatro o a pasear por hay, como tenía yo novias por allá también; iban a trabajar de aquí, de sirvientas, a trabajar en casas, hacer trabajo doméstico que le llaman.

Los cambios en el pueblo yo creo que pus sí han sido buenos, por ejemplo si no hubieran hecho los pozos, pus no habría agua, porque ya no había del monte, se secó, se agotó el agua que venía voluntaria y pus por eso se tuvo que haber

perforado, hasta tres pozos. Pero hora no me gusta porque hay mucha gente nueva, que ni conozco yo. Aquí me gusta vivir, porque pus aquí nací y hora pus tengo aunque sea mi casita, de adobe, pero me gusta, como no. Hora ya no me gustaría irme, antes sí, de más joven; pero hora ya no.

Y me fui eh, dos meses, al norte, a los Estados Unidos; fui en 1956, conseguí pasaporte porque ya estaba yo contratado para trabajar en el campo, me tocó a mí ir a trabajar el jitomate, que allá le dicen tomate y en inglés tomato; hora ya se me olvidó el inglés, pero aprende uno allá bastante, para decir "con permiso - excuseme", "gracias - thank you", "adiós - good bye". No, no, no, si sí aprende uno.

Pero ahora allá ya es otra vida; antes allá también era distinto, me trataban bien, me pagan por destajo, por lo que hiciera uno, pagaban a 11 centavos por llenar una caja -pero no grandota-, y hacía yo 70, 80, 84, llegue hacer hasta 100; cuando hacía yo 100 eran 11 pesos de allá. Estuve allá dos meses, no más lo del contrato, acababa uno el contrato y se regresaba uno para acá; podía uno renovar, pero se llegaba mi fiesta (del pueblo) y decía: yo me voy; extrañaba yo aquí mi fiesta del patrón; y llegué aquí yo una vez el mero 29 de septiembre de 1956, a la fiesta del patrón. Tenía yo ganas de volver a ir, pero ya no, ya no fue posible, pero si quería yo ir de nuevo, si es bonito; allá no hay bullicios, no, no hay ruido, es más calmado, no es tan malo, es como de más confianza; bueno... antes, porque hora ya no, pus eso dicen.

A los nativos de aquí sí los conozco, más los de mi edad, pero la gente que llegó no, ni sé quienes son, tanta gente que ni es de aquí, sabrá Dios; ya creció mucho el pueblo, para allá, para las orillas ya puras colonias.

Aquí en el campo sí hay mucho trabajo, para todos, pero a los jóvenes ya no les gusta, ya la juventud ya no quiere trabajar en el campo, ya no les gusta... y eso

que hora hay máquinas para la siembra y todo es más fácil, pero ya no quieren; si no se agarran una combi, un taxi o se van para Texcoco o México, pero al campo ya no, ya no, ya no.

Y hora lo que decimos los antiguos: al rato quién va a trabajar el campo, la tierra quién la va a cultivar, si ya se acaba uno y la juventud no quiere el campo quién va a cultivar, haber de dónde vamos a comer?, pura oficina no, verdad? Eso es lo que yo digo y decimos artos, sí. Ya no le gusta a la juventud el trabajo de campo, ir a sembrar, ir a revolcarse, ir a ensuciarse, ir a sudar y pus.... darle a la tierra, ya no quieren. Yo creo que aquí todo cambió desde 1980, empezó a llegar gente y como ya había agua y luz, pus se quedaron. Horita la gente que sí es de aquí, es la que trabaja más en el campo, los que llegaron no.

A nosotros pus nos apoya el Procampo, cada año nos dan un apoyo, según lo que tiene uno de terreno; a mi horita me dan casi dos mil pesos y los uso para ayudarme a cultivar, preparar la tierra – porque además para recibir el Procampo tiene uno que demostrar que lo está utilizando en sus tierras, sino no le dan el apoyo- o también lo uso para el tractor.

Antes por el tractor cobraban 450 y hora ya quieren 500 pesos por hectárea por el barbecho y en cuestión de surcar pus no más cobran como la mitad (200 pesos); hay luego ando buscando alguien, viendo a ver quien tiene tiempo, por ejemplo horita me han ayudado los Ramos, el Jaime, el hermano de Ana, le pago y pus ya me ayuda.

Luego, cuando termino de trabajar la tierra, me voy para el monte a recoger leña y la vendo; antes iba yo a Chimalhuacán, San Bernardino y otros pueblos, iba yo en la carretita y no había tanto carro como hora; pero hora vienen para acá y aquí la vendo, me hacen encargos y pus ya voy al monte a bajar leña y se las vendo.

Corto leña de madera muerta, seca, hay un montón porque cuando se quemó una vez el monte, pus quedó mucha madera seca, de encino y ocote; cuando era yo chiquito como de 10 años la carga de leña valía 40 centavos y hora vale 40 pesos; pero antes se vendía mucha, pus como no había gas, por eso; hora sí se vende, pero más poquita. Y me tardo, hasta 3 horas de camino para subir al monte, ahí me voy en el burro, pero de regreso caminando igual 3 horas... no, si sí es pesado, hora más que ya estoy viejo, ya se cansa uno tantito, pero todavía voy, me gusta ir gracias a Dios.

Yo veo que en el pueblo horita, pus hay más gente que se dedica a trabajar en otros lados, en fábricas y eso, pero es gente que no es de aquí, es de la gente que llegó; yo creó que horita solo 300 o 350 gentes, que somos los ejidatarios, somos los que nos dedicamos al campo. Al rato yo creo que pus.... en unos añitos más, aquí ya hasta va a ser presidencia, como en Texcoco o cómo se dice.... municipio, sí municipio ¿verdad?, porque pus ya está bien grande y hora ya casi todo lo encuentras aquí, aquí compra uno y antes no, teníamos que ir a Texcoco a comprar. Eso no me gustaría, pero pus.... al paso que va uno, al rato si va ser casi ciudad aquí el pueblo.

Antes pus me gustaba más el pueblo, era uno feliz, pero hora.... pus sí me gusta, pus se acostumbra uno porque cambian las cosas y aunque no nos guste pus se acostumbra uno. Pero claro que me gustaba más antes; antes por ejemplo las carretas no eran como ésta de llanta, eran de fierro se le llamaban de círculo.

Las mujeres sí, si han cambiado, se han preparado, antes pus no más ayudaban al hogar, unas iban al campo, unas iban a ayudarle a su papá, donde no había hombres iban las mujeres y arriaban la yunta, yo lo vi. Mis hermanas también iban, pero no más nos llevaban de comer; ya cuando se casó mi hermana, pus iba a ayudarle a su esposo a sembrar y así. Y antes toda la familia iba al campo,

llevaban la comida a las 2 ó 3 de la tarde y a comer todos juntos; pero hora ya no, ya viene uno a comer acá y luego otra vez al campo a seguirle dando a la tierra.

Los hombres también han cambiado; nosotros por ejemplo, salíamos antes con una cobijota, para todos lados iba uno con su cobija cruzada por el hombro y hora sí, a echar novio en la esquina.... no, si era re-chistoso, iba uno a los bailes y le decía al otro: ten mi cobija que hora si la pieza me la van a dar; ya le daba uno la cobija al amigo y hora sí, a bailar, no como hora, antes había orquestas bien grandes y era bien bonito.

Ahora no, en mi juventud no había todas esas porquerías de drogas y mariguanas, y hora lo hay; puros jovencitos mariguanos.... eso es lo más horrible, acaban su vida, el organismo, empiezan a ponerse tiner o cemento y a fumar porquerías.... pobre organismo. Hora en mi juventud, no se conocía eso, nada de eso y pus.... ya ve usted el cambio.

Antes la familia también era más unida y más humildocita; para un baile las mujeres no se iban como hora, por delante; antes uno hay las andaba buscando para que le dieran permiso sus papás, les decía uno: denle permiso para ir un bailecito, una o dos horitas. Con qué trabajo para que las dejaran ir y luego volverlas a dejar hasta la puerta de su casa. No, hora ya no, hora van solas y pagan, para mí está muy mal eso, también las mujeres luego libertinas.

Una vez un párroco, que ya no esta aquí, se llamaba Francisco Bravo, un día en la plazuela eran las 11:00 de la noche y las mujeres un escándalo que andaban, horrible; y decía el párroco: ¿pus que no tienen papás que no las buscan?; y pus yo digo que eso son de las gentes que llegaron y pus se jalan de aquí amiguitos y como dice el dicho: dime con quién andas y te diré quién eres. Por eso los de aquí se han vuelto así, por los que llegaron, así es.

## El Tláloc o Piedra de los Tecomates

### Plaza de la comunidad de San Miguel Coatlinchán

