



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

MAESTRÍA EN PSICOLOGÍA SOCIAL DE GRUPOS E INSTITUCIONES

**Identidad, tradición y procesos instituyentes: Formas de organización festiva alternativas
en los pueblos originarios de Tláhuac.**

TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO EN

PSICOLOGÍA SOCIAL

Presenta

Gustavo Alfredo Chavero Amador

Director: Dr. Roberto Manero Brito

Sinodales: Dra. Valeria Fernanda Falletti Braccacini

Dra. Adriana Maricela Soto Martínez

Dr. Fernando Juan García Masip

Dr. Mario Ortega Olivares

Ciudad de México

Noviembre,2018

Contenido

| | |
|---|----|
| Agradecimientos | 3 |
| Presentación | 4 |
| CAPÍTULO 1 Tláhuac y sus pueblos originarios | 7 |
| 1.1 Conformación territorial | 7 |
| 1.2 De Cuitláhuac Tizic a Pueblo Originario | 12 |
| 1.2.1 Toponimia | 12 |
| 1.2.2 Época Prehispánica | 13 |
| 1.2.3 De la Independencia a la consolidación delegacional | 16 |
| 1.2.4 Urbanización y surgimiento de los pueblos originarios | 18 |
| 1.3 Ciclos festivos de los pueblos | 22 |
| 1.3.1 San Pedro Tláhuac | 25 |
| 1.3.2 San Francisco Tlaltenco..... | 28 |
| 1.3.3 San Andrés Mixquic | 31 |
| 1.3.4 Santiago Zapotitlán | 33 |
| 1.3.5 Santa Catarina Yecahuitzotl..... | 34 |
| 1.3.6 San Juan Ixtayopan | 36 |
| 1.3.7 San Nicolás Tetelco. | 37 |
| 1.4 Emergencia de la Fiesta de la Identidad Tláhuac 2017..... | 38 |
| CAPÍTULO 2 Formas de construir el conocimiento | 45 |
| 2.1 “No existen hechos solo interpretaciones” | 61 |
| 2.2 Objetivo General..... | 65 |
| 2.2.1 Objetivos específicos | 66 |
| CAPÍTULO 3 Formas de acercamiento a los pueblos originarios de Tláhuac | 66 |
| 3.1 Los investigadores locales y las <i>curiosidades antropológicas</i> | 67 |
| 3.2 Del dispositivo al Analizador..... | 69 |

| | |
|---|-----|
| 3.3 El investigador ante el analizador..... | 74 |
| 3.2 Caja de herramientas | 78 |
| CAPÍTULO 4 Momentos analizadores durante el desarrollo de la FITláhuac..... | 84 |
| 4.1 Organización de la Fiesta de la Identidad | 86 |
| 4.2 El cartel de Tláhuac..... | 115 |
| 4.3 Sismo septiembre 2017 | 123 |
| 4.4 Política Tláhuac..... | 133 |
| 4.4.1 El FITláhuac y la sombra delegacional | 133 |
| 4.4.2 Proceso electoral en Tláhuac de 2018..... | 153 |
| 4.4.3 El resurgimiento de la fiesta | 154 |
| CAPÍTULO 5 Conclusiones | 160 |

Agradecimientos

Para la realización de esta Idónea Comunicación de Resultados se necesitó del apoyo de muchas personas que con su paciencia y entusiasmo me permitieron inmiscuirme en su cotidianidad. En primera instancia me gustaría agradecerle a la **UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA XOCHIMILCO** por darme la oportunidad de estudiar y obtener conocimientos que van más allá de lo académico, serán parte de mi vida profesional y personal. También a CONACyT por el financiamiento de esta investigación.

A mi director de tesis, Dr. Roberto Manero Brito por su esfuerzo y dedicación. Quien, con sus conocimientos, su experiencia, su paciencia y su motivación me ayudo a terminar mis estudios con éxito.

También me gustaría agradecer a mis profesores durante toda mi carrera profesional, porque todos han aportado con un granito de arena a mi formación, y en especial a quienes conforman el jurado que evaluará mi trabajo, por sus consejos y su enseñanza. Dra. Valeria Falleti, Dra. Adriana Soto, Dr. Fernando García Masip y el Dr. Mario Ortega Olivares.

De igual manera me gustaría hacer un reconocimiento y un profundo agradecimiento a los colectivos que participaron en la FITláhuac, por permitirme ser parte de ese proyecto. A las comparsas del Carnaval de Tlaltenco y las personas que me dejaron entrar a sus casas, compartir una taza de café o un alimento tradicional de su comunidad. Gracias a su hospitalidad pude entender muchos de los aspectos de su cotidianidad, dejándome una enseñanza para la vida.

Me gustaría agradecerle a mi familia por apoyarme siempre en todas las decisiones que he tomado en mi vida. También a Dios por bendecirme y permitirme llegar hasta donde he llegado, por hacer realidad este sueño anhelado.

Son muchas las personas que han formado parte de mi vida profesional y personal a las que me encantaría agradecerles su amistad, consejos, apoyo, ánimo y compañía en los momentos más difíciles de mi vida. Algunas están aquí conmigo y otras en mis recuerdos y en mi corazón, sin importar en donde estén quiero darles las gracias por formar parte de mí, por todo lo que me han brindado y por todas sus bendiciones.

Para ellos: Muchas gracias y que Dios los bendiga

Presentación

Esta investigación pretende abordar los procesos políticos y culturales que se presentaron durante el desarrollo de la Fiesta de la Identidad Tláhuac (FITláhuac). La FITláhuac fue organizada por habitantes de los siete pueblos originarios, donde también participan organizaciones civiles y colectivas culturales.

A pesar de que existe una base social que organiza las festividades en cada pueblo, la emergencia de esta fiesta busca dar a conocer los elementos más representativos de cada población, en específico los que tienen que ver con la cultura, la gastronomía, el deporte y los lugares turísticos; también busca rescatar algunos espacios que permitan la exposición de la cultura ancestral de los siete pueblos originarios.

La delegación Tláhuac tiene una cultura muy variada y nutrida, en ella se concentran sitios y edificaciones consideradas patrimonio arqueológico de la humanidad; al igual que una gran gastronomía y distintas festividades que se llevan a cabo cada año. Territorialmente, la delegación Tláhuac está conformada por siete pueblos originarios; San Pedro Tláhuac, San Francisco Tlaltenco, San Andrés Mixquic, Santiago Zapotitlán, Santa Catarina Yecahuitzotl, San Juan Ixtayopan y San Nicolás Tételco.

La base territorial de estos siete pueblos se ha visto afectada por el crecimiento de la mancha urbana, esto ha hecho que, por ejemplo, los pueblos de Santiago Zapotitlán y San Francisco Tlaltenco se integren al área urbana colindante con la delegación Iztapalapa, lo cual ha provocado que en los últimos 30 años se fraccionen esas poblaciones.

Esto no sólo tiene repercusiones a nivel económico y de organización territorial, también impacta en la dinámica comunitaria pues los procesos de urbanización influyen directamente en la construcción de los procesos identitarios dentro de cada pueblo. La identidad cultural es representada a partir de la experiencia colectiva que los pobladores tienen respecto a los procesos psicosociales que atraviesan, lo que se traduce en la construcción de comunidad y formas de expresión cultural alternativas.

Si nos remitimos a los procesos psicosociales, algo que salta a la vista es el movimiento instituyente que se está llevando a cabo, el posicionamiento político que están adoptando estos pueblos originarios a través del rescate de lo que ellos consideran como su identidad es algo destacable. El momento sociopolítico por el que pasan estas poblaciones, está enmarcado por su reconocimiento como una población diferenciada a la indígena, mediante su inclusión en la constitución de la Ciudad de México a inicios de 2017.

En investigaciones recientes (Romero T. , 2009) (Álvarez L. , 2011) (Medina A. , 2007) se destacan algunos elementos que dan cuenta de los procesos de organización cultural dentro de estos pueblos, en estas distinguen que si bien, las festividades han tenido una progresión en torno a aspectos religiosos, como lo son las festividades patronales, también es cierto que estas se han visto influenciadas por algunos elementos de su entorno que las han enriquecido y les han dado otros matices, puesto que no sólo intervienen elementos internos de organización comunitaria, también se implementan programas de promoción para sus tradiciones, con el fin de construir una identidad cultural para estos pueblos, de ahí que exista una interrelación entre las autoridades locales y las formas de gobierno constitucional. (Ortega & Mora, 2014)

Este proceso de construcción identitaria implica una reinterpretación de las instituciones festivas locales, en estas, los procesos de desafección con la tradición institucionalizada y las formas organizativas establecidas han generado una nueva estructura que si bien reconoce el papel de las mayordomías y autoridades locales, también ha apostado por exponer los elementos que ellos consideran como los más relevantes en cada pueblo; se busca rescatar las tradiciones que están desapareciendo dentro de su contexto e incluirlas en la construcción de su identidad. Esto no se puede reducir a la inercia de un momento histórico y político, la subjetividad colectiva está presente en el despliegue de procesos psicosociales que se articulan con las dimensiones históricas, institucionales y de organización comunitaria.

El trabajo entre los colectivos por el reconocimiento de su cultura no está exento de disensos, diferencias y diversidad de opiniones; de ahí nace el interés por dar cuenta de los sentidos que se van creando al interior de los grupos que participan en esta fiesta

y los posicionamientos que han tomado con respecto al acontecer político y a las prácticas estatales que los atraviesan.

A partir de ello, lo que se plantea es realizar un abordaje desde la perspectiva de la psicología social de intervención, la elección de esta nace a partir de su objeto de estudio que son los procesos sociales y la subjetividad colectiva. La premisa principal es recobrar las experiencias de los grupos que están organizando la FITIáhuac, la articulación que se realiza con las tradiciones de cada pueblo y los procesos organizativos de los ciclos que son parte de la institución festiva de estas poblaciones, pensando en que los procesos tradicionales por los que atraviesan siempre son dinámicos y en constante devenir.

Es importante destacar que, al hablar de los aspectos psicosociales de este movimiento, es necesario partir de la idea de que estas experiencias están en un terreno en constante tensión en el cual los aspectos históricos, políticos, culturales y sociales están acaeciendo, pero al tratarse de una investigación basada en los postulados de la psicología social el elemento subjetivo¹ es fundamental.

Lo que se busca es romper con la noción ontológica idealista que se ha utilizado al hablar de estas comunidades, en ella se ha tratado de encontrar la esencia de estos pueblos, puesto que parten de la premisa etimológica de los conceptos de identidad y comunidad cuando eso es precisamente lo que ha imposibilitado abordar la alteridad, los procesos de vinculación, organización comunitaria y creación de sentido como elementos centrales en los procesos identificatorios en estas poblaciones. Todo lo anterior está enmarcado dentro de una coyuntura en la que las luchas políticas, la revolución multicultural y la lucha de estas poblaciones por un reconocimiento ante las autoridades pone en juego aquello que se ha denominado como su herencia cultural tradicional y sus formas de organización .

¹ El tema de la subjetividad es muy extenso y puede ser retomado desde varias perspectivas, alude a diversas coordenadas teóricas, las cuales no necesariamente se vinculan, por ejemplo, se puede hablar de subjetividad individual, intersubjetividad o procesos de subjetivación, sin embargo, el término que se utilizará en esta investigación será el de subjetividad colectiva, la cual en sí misma remite a un aparato teórico concreto. En este caso, como ya se mencionó anteriormente, se desarrollará a partir de la psicología social de intervención, por lo que en los siguientes apartados se definirá más a detalle.

CAPÍTULO 1 Tláhuac y sus pueblos originarios

1.1 Conformación territorial

Tláhuac es una de las 16 delegaciones que conforman la Ciudad de México, su extensión territorial comprende aproximadamente 83 km² y se localiza en el sureste de la ciudad, colindante con Iztapalapa, Xochimilco y Milpa Alta, así como el municipio Valle de Chalco Solidaridad del Estado de México



En Tláhuac se concentran 7 pueblos de origen prehispánico, Santiago Zapotitlán, San Pedro Tláhuac, San Francisco Tlaltenco, Santa Catarina Yecahuitzotl, San Nicolás Tételco y San Andrés Mixquic; estos aún conservan tradiciones culturales que los definen como Zonas Tradicionales.

Estos poblados se han preocupado por mantener sus costumbres, tradiciones y festividades. Su crecimiento se ha caracterizado por la creación de un estilo particular de

sus edificios civiles y religiosos, que se adaptaron al modo de vida de los habitantes, donde el uso de materiales locales, así como la participación de operarios nativos con una tradición cultural que se remonta a la época prehispánica, dio como resultado la arquitectura singular que presentan estos poblados y que en su mayoría conservan en regular estado, gracias a la participación de la Comunidad.

La delegación presenta una estructura urbana en suelo de conservación² desarrollado a lo largo de la Av. Tláhuac, que a su vez es parte de una zona urbana continua, da inicio en Av. Ermita Iztapalapa, en la Delegación homónima y finaliza en Tulyehualco, Delegación Xochimilco, donde se conecta con Av. División del Norte que se convierte en Av. Del Comercio cruzando San Juan Ixtayopan para llegar a San Antonio Tecomitl en la delegación Milpa Alta, continuando por la Av. 5 de mayo a los poblados de Tételco y Mixquic. Al oriente se comunica con Valle de Chalco Estado de México, a través de la carretera Tláhuac-Chalco.

El área urbana, se clasifica en tres zonas:

El Norte, zona de uso mixto con colonias populares, unidades habitacionales, bodegas y zona industrial, correspondiente a las colonias: Las Arboledas, Los Olivos, Del Mar, Zapotitlán, La Nopalera y Miguel Hidalgo.

El Centro, zona predominantemente habitacional, conformada por Santiago Zapotitlán y La Conchita

El Oriente, zona habitacional con servicios y equipamiento de nivel medio, en el que destaca el poblado de San Francisco Tlaltenco, las colonias Selene, Santa Cecilia, San José y San Pedro Tláhuac. (Delegación Tláhuac, 2012)

Por su ubicación, la delegación es objeto de grandes presiones de urbanización, ya que colinda con Iztapalapa, Coyoacán, Xochimilco, Milpa Alta y el Estado de México.

El crecimiento urbano de la Ciudad de México no se ha dado de manera continua, presenta una urbanización a saltos. Esto lo podemos observar en las poblaciones

² Es preciso mencionar que la Ciudad de México se encuentra dividida entre suelo urbano y suelo de conservación. El suelo de conservación se distribuye entre las delegaciones Álvaro Obregón, Cuajimalpa de Morelos, Gustavo A. Madero, Iztapalapa, La Magdalena Contreras, Milpa Alta, Tláhuac, Tlalpan y Xochimilco. (Méndez, y otros, 2006, pág. 162)

conurbanas, es decir, en los territorios que se urbanizaron alrededor de las cabeceras y villas después de 1929 y que hoy se encuentran absorbidos por la expansión de las áreas centrales de la ciudad, mismo que se ve en el crecimiento poblacional muy marcado que va de 1990 a 2010 en la zona sur de la ciudad; durante ese periodo en Tláhuac se pasó de 206,700 habitantes censados a 360,265 habitantes. Tal proceso de crecimiento se puede explicar por los procesos de migración interna de la ciudad, la ampliación de espacios para el uso de suelo habitable en la zona sur ha provocado que la población del centro se mueva para esta zona, como lo muestra la siguiente tabla:

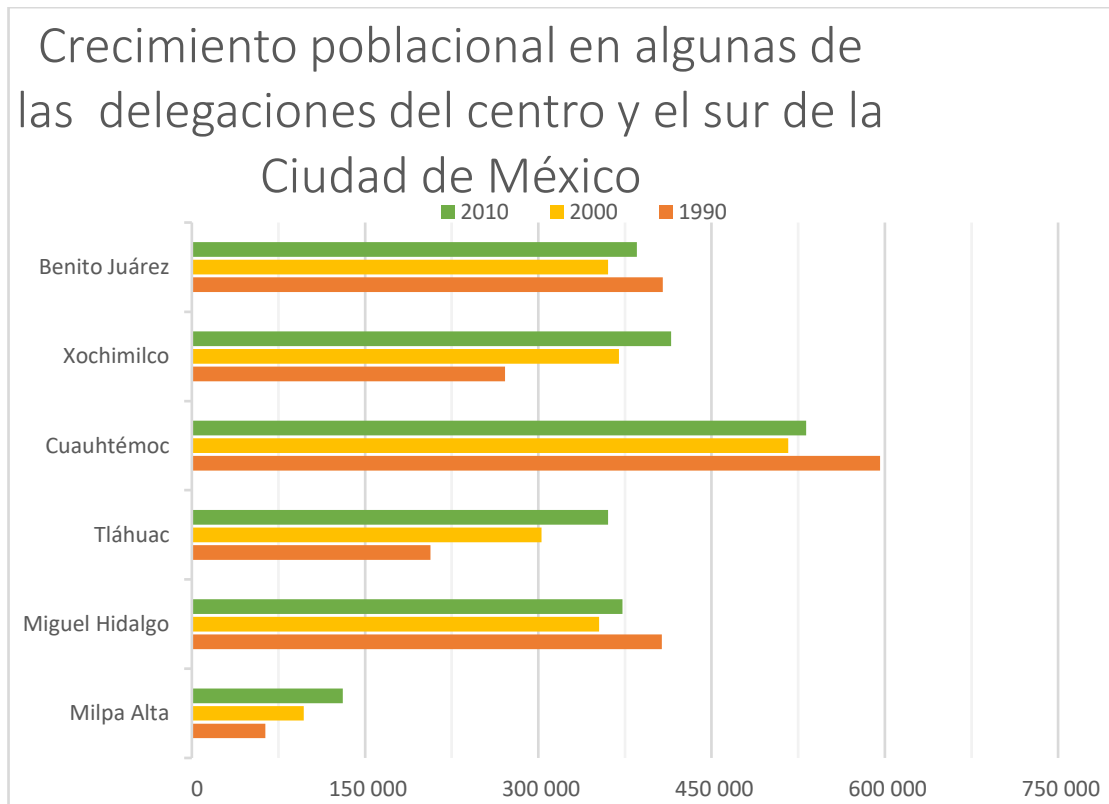


Tabla 1 Gráfica realizada por el autor con los datos obtenidos de CONAPO respecto a la población, tasa de crecimiento y densidad media urbana de la Zona metropolitana del Valle de México. 1990-2010

Este proceso también ha repercutido en las actividades económicas de la delegación, a inicios del siglo XX la actividad económica de la zona era la agricultura, sin

embargo, en la actualidad las actividades del sector terciario³ son las predominantes. Según datos del INEGI, hasta 2016 la aportación de la Ciudad de México al PIB nacional de acuerdo a la actividad económica quedó de la siguiente manera: Actividades primarias 0.10%, actividades secundarias 10.30% y actividades terciarias 89.60%⁴. Esta problemática está marcada por los asentamientos irregulares ubicados en suelo de conservación, en áreas agrícolas o en zonas de riesgo por encharcamiento y fallas del subsuelo; al sureste y al centro de la delegación están las zonas de suelo de conservación, donde se ubican asentamientos humanos irregulares que no cuentan con servicio de drenaje sanitario integral, al igual que la presencia de tiraderos clandestinos de escombros y basura en la zona poniente de la Sierra de Santa Catarina, que afecta a los pueblos de Zapotitlán, Tlaltenco y Santa Catarina Yecahuitzotl. Hay otro situado en la Zona Chinampera que deteriora el ambiente de Mixquic, Tételco y San Pedro Tláhuac (San Miguel, 2010).

En el caso de Tláhuac, los asentamientos irregulares cubren una superficie de 411 ha con un total de 93 asentamientos distribuidos por todo el suelo de conservación (Méndez, y otros, 2006, pág. 168)

Todos estos factores han dado lugar al surgimiento de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México, la cual engloba un número importante de municipios que presentan características rurales, pero que, dada su localización, están sujetos a fuertes presiones de poblamiento como es el caso de Tláhuac. La ocupación formal y sobre todo informal del suelo urbano y la aparición de una estructura vial y de transporte de carácter radial dio origen a esta zona metropolitana, lo cual implica un reordenamiento en los procesos de urbanización. Estos factores han contribuido a que los pobladores de Tláhuac

³ Según el informe del INEGI, por actividades económicas se entiende “Al conjunto de acciones realizadas por una unidad económica con el propósito de producir o proporcionar bienes y servicios que se intercambian por dinero u otros bienes o servicios” (INEGI, 2015) Estas actividades económicas se dividen en tres grupos fundamentalmente. Actividades primarias: Se sitúan en primer término porque aprovechan los recursos de la naturaleza que no han sufrido una transformación previa. Actividades secundarias: Transformación de bienes naturales. Sector terciario: efectúan las actividades de distribución de los bienes que se produjeron en los grupos de actividades primarias y secundarias.

⁴ Actividades económicas por entidad federativa, INEGI. Disponible en: <http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/df/economia/default.aspx?tema=me&e=09>

demarquen sus fronteras territoriales de forma tal que se hayan inclinado a adoptar la denominación de pueblos originarios.

La ciudad se convirtió, entonces, en el centro de los procesos de la modernización, tanto para el sistema económico-productivo, en tanto concentraciones urbano-comerciales e industriales, como para el ejercicio de la autoridad política; asimismo, se constituyó en la forma efectiva del progreso, a través del rompimiento con el pasado y la búsqueda de un nuevo orden social, cultural y metodológico (Bojórquez, 2016, pág. 58)

Es interesante ver cómo el surgimiento de los autodenominados pueblos originarios tiene antecedente en un posicionamiento político instituyente, pues siempre se les había equiparado con los pueblos indígenas, teniendo características que los diferencian de estos últimos. Esto permite pensar en que la identidad se construye de forma relacional y por medio de la autoafirmación respecto a las prácticas, usos y costumbres de otras poblaciones, de ahí que los elementos culturales, históricos y sociales que elijan los pueblos para marcar sus diferencias, sean una interiorización de dichos elementos que ellos consideran, los autodenominan (Romero, 2011) y a su vez, les permiten tener una visibilidad al exterior, tanto dentro como fuera del espacio territorial que comparten con otros pueblos, todo esto a partir del repertorio de elementos simbólicos con los que cuentan.

De ahí la importancia de dar cuenta del proceso por el que atravesaron estas comunidades originarias, pues esta delegación tiene una particularidad que la distingue de otras, su condición de estar entre delegaciones que son totalmente urbanas y otras que son sólo rurales, a partir de ello, podemos decir que Tláhuac está en un proceso en el que se puede catalogar como semirural.

1.2 De Cuitláhuac Tizic a Pueblo Originario

1.2.1 Toponimia

De acuerdo con las fuentes de tradición indígena, los fundadores de Tláhuac fueron los cuitlahuacah, grupo chichimecatl de habla nahuatl, heredero de la cultura toltecaatl, quienes desde Aztlán Chicomoztoc emigraron y se asentaron al sur de la Cuenca de México. Tláhuac se funda en el año 1222 D.C., cerca del centro del antiguo lago de Xochimilco. Sus primeros pobladores fueron los chichimecas.



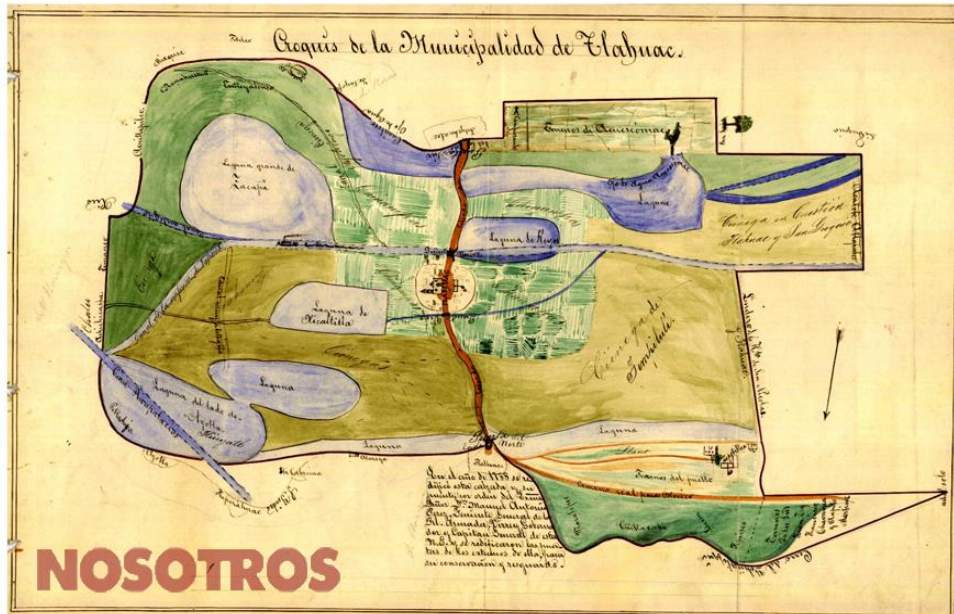
Tláhuac es aféresis de Cuitláhuac, cabe señalar que se han dado versiones muy diferentes acerca del significado de la palabra, por mencionar algunas: “que nace en las piedras de los lagos”, “lugar que tiene tecuiltlatl” o “en el agua de tecuiltlatl” que es una especie de ahuautli, moho que se cría o reproduce adherido a las piedras de los lagos. Cuica como significado de cantar, gorgojear, alauac por su parte quiere decir “dueño del agua, señor soberano” si se juntaran las palabras diría Cuicuatlahuac, Cuitláhuac, la traducción sería “en el lugar de quien cuida el agua”, otros significados opuestos han sido “lugar de agua sucia”, “agua de excrecencia dura”. (Méndez, y otros, 2006, pág. 63)

El códice Chimalpopoca⁵ menciona que Cuauhtlotliutecutli, Ihitzin, Ticoatzin, Chalchiuhtzin, y Tláhuacan; fueron quienes fundaron sus pueblos donde existía la gran extensión acuática que formaba los lagos de Chalco y Xochimilco.

En este mismo año los grandes personajes beneméritos y caballeros chichimecas llamados Cuauhtlotlin tecuhtli, Huitzin, Tlicoatzin, Chalchiuhtzin y Chahuaquetzin, fundadores de Cuitláhuac y Señores de Tizic, se repartieron por Xicco, Chalco y el mismo Tláhuac, según se dijo (Anales de Cuitláhuac) (Martínez B. , 2008, pág. 2)

⁵ El Códice Chimalpopoca fue llamado así en honor del nahuatlato Faustino Chimalpopoca Galicia (1800-1877) - el primero en traducir al español los textos nahuas de ese documento.

El Códice Ramírez dice que los cuiclahuacas fueron los terceros en llegar al Valle de México, después de los xochimilcas y chalcas, estableciéndose en una isla que separaba los lagos de Chalco y Xochimilco, dedicándose a la agricultura y pesca. Cuitláhuac Tizic se comunicaba con otras ciudades de la época mediante el sistema lacustre que construyeron siglos antes de la llegada de los españoles. (Jimenez, Salazar, & Luisa Romero, 2004, pág. 8)



En 1190 el territorio cuiclahuaca fue ocupado por los chalcas, posteriormente estos tuvieron que salir en 1325 con la conquista del territorio por parte de los tecpanecas, y finalmente en 1430 Itzcóatl y Nezahualcóyotl, señores de México y Texcoco, acabaron con el señorío de Azcapotzalco y conquistaron Mixquic y Cuitláhuac (Martínez B. , 2008) (Jimenez, Salazar, & Luisa Romero, 2004).

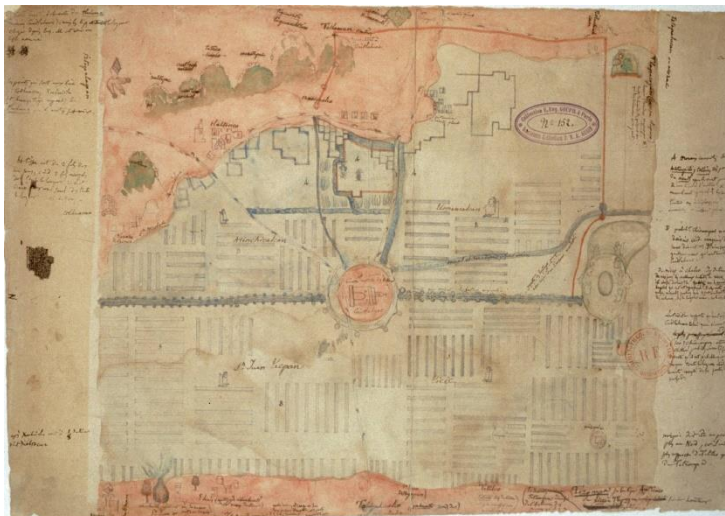
1.2.2 Época Prehispánica

En una de las representaciones hecha por teólogos católicos del siglo XVII, podemos ver la comunicación de las ciudades que conformaban la zona del Valle de México, los teólogos definieron a la bestia del apocalipsis de Valle de México, basados en el trabajo cartográfico de Adrián Boot.

La bestia del Apocalipsis en el Valle de México. En la forma de lagos y ríos del valle de México que aparece en el mapa levantado por el ingeniero holandés Adrián Boot en 1613-14, unos teólogos reconocieron la Bestia del Apocalipsis. Las lagunas de Chalco y Xochimilco son la cabeza y el cuello; un escollo (el volcán de Xico) es el ojo; otro, la oreja. La calzada de Cuitláhuac (hoy Tláhuac) es el collar; la laguna donde está edificado México, el estómago; los pies, los cuatro ríos (de Tlalnepantla, Azcapotzalco, Tacubaya y San Juan); el cuerpo es el lago de Tezcoco; las alas, los ríos de Tezcoco y de Papalotla; el rabo, las lagunas de San Cristóbal y de Xaltocan; en fin, los cuernos, los dos ríos de Tlalmanalco (López F. , 2007, pág. 235)



Los pueblos que conformaban el Valle de México se vieron beneficiados por las áreas lacustres, implementando el sistema chinampero. En esa época Cuitláhuac sufría



de inundaciones, sin embargo, logró prosperar gracias al sistema de chinampas. Los cuatro calpoltin (“barrios”) de Tláhuac fueron: Ticic que se ubicó al oriente, Teopancalcan al norte, Atenchicalcan al poniente y Tecpan al sur.

Había muchas a callis o barcas para servicios de las casas y otras muchas de tratantes que iban con, bastimentos a Tenochtitlan, al mercado de Tlatelolco y a todos los pueblos de la región, que también estaban llenos de barcas. Las calzadas contaban con puentes que fácilmente se podían alzar. Fue para los de Cuitláhuac, Mixquic, Xochimilco y demás pueblos del Anáhuac, el acalli su más eficaz medio de transporte, debido a que estaban rodeados de agua. Estas canoas las utilizó el cuitlahuaca para emprender acciones militares o para defenderse, llegando a considerarse muy diestros para manejar el remo. Razón por la que se sentían invulnerables y que acrecentaba más su orgullo (INAFED, 2018)

El señorío de los cuitlahuacas permaneció independiente hasta el siglo XIV cuando son conquistados por los tecpanecas de Azcapotzalco, pero más tarde los mexicas vuelven a conquistar Cuitláhuac. Al respecto Francisco Clavijero comenta:

Donde se hacía mayor tráfico por agua era en el lago Megicano. Toda la piedra, la leña, la madera, el pescado, la mayor parte del maíz, de las legumbres, de las flores, y de las frutas, se transportaban por agua. El comercio de la capital con Tezcuco, con Jochimilco, con Chalco, con Cuitláhuac, y con las otras ciudades del lago se hacía también por agua, por lo que no es estremo que hubiese el gran número de barcos de que ya se ha hecho mención. (Clavijero, 1971, pág. 362)

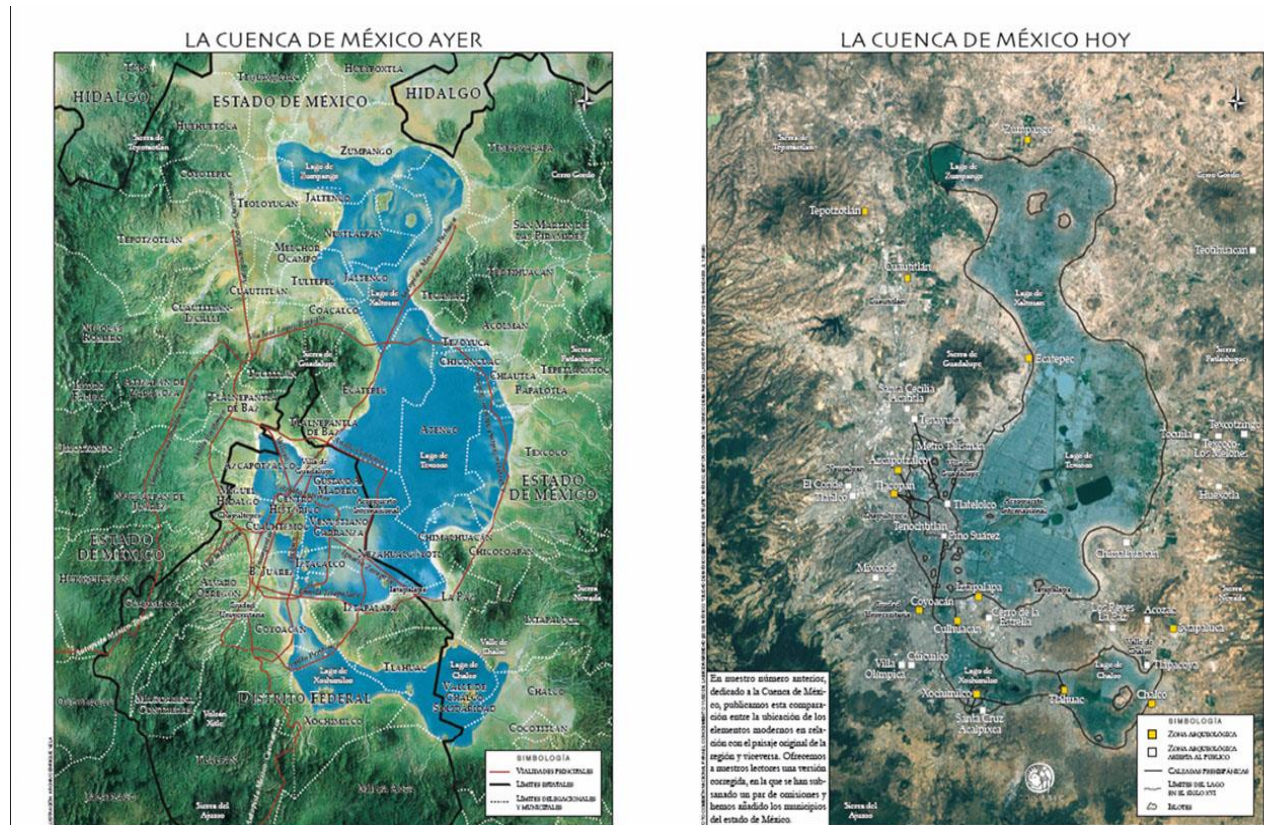
Los españoles en su rumbo a la capital azteca pudieron admirar, al cruzar entre los volcanes, el gran lago en donde destacaba, como una esmeralda, la isla de Cuitláhuac bella antesala de la deslumbrante México Tenochtitlan.

En el año 1786, Tláhuac pertenecía al corregimiento de Chalco, que a su vez se encontraba bajo la jurisdicción de la Ciudad de México, en 1857 Tláhuac se ubicaba en la prefectura de Xochimilco, en 1895 Porfirio Díaz cedió el permiso a Iñigo Noriega para desecar definitivamente el Lago de Chalco, en esta misma época se hizo un camino de Chalco a Tlaltenco para construir la vía de ferrocarril que pasaría a mitad del pueblo de Tláhuac, pasando por Santa Catarina, la estación Zavaleta, San Rafael Atlautla y Ozumba. (Delegacion Tláhuac, 2018)

La organización geográfica de la Cuenca de México ha cambiado a lo largo de los últimos cinco siglos, con los embates de la urbanización.

En los siglos posteriores a la conquista española la situación ha sido totalmente distinta. La mayor parte de los lagos se desecó y la mancha urbana fue cubriendo no sólo el antiguo lecho acuático sino las montañas que lo rodeaban. Se presenta aquí una reconstrucción de los lagos de la Cuenca de México. (Gallardo, 2017, pág. 72)

Durante la Conquista, el agua de ambos lagos disminuía por los asentamientos humanos y la deforestación de la cuenca. El agua que le llegaba provenía de los ríos que descienden de las montañas que la rodean, algunos de éstos hoy son ocupados para aguas negras, gracias a los reordenamientos delegacionales, como lo muestra la siguiente imagen (López F. , 2007) (Gallardo, 2017).



Durante la Colonia los Tláhuac siguieron dedicándose a la pesca y agricultura, principalmente, pero, también, rentaban la laguna que poseían y sacaban piedra de los cerros de la Sierra de Santa Catarina. Sus productos los vendían en la Ciudad de México y para transportarlos usaban las acalli o canoas. En Tlaltenco, pueblo cercano a Tláhuac, se encontraba una aduana para regular el paso de animales de carga y de las mercancías, en la actualidad en este lugar se encuentra un arco de piedra que fue construido para este fin. Este arco de piedra, conocido también como “la puerta de Tlaltenco”, fue inaugurado el 30 de junio de 1789. (Martínez B. , 2008, pág. 5)

1.2.3 De la Independencia a la consolidación delegacional

En el período de la independencia Tláhuac formaba parte del Estado de México, sin embargo, en 1854 se incorporó a la prefectura de Xochimilco al igual que Mixquic. En

1857 estaban comprendidas las municipalidades de Tláhuac, Mixquic y San Francisco Tlaltenco, dentro de la prefectura de Xochimilco.

Durante todo el siglo XIX, Tláhuac, Mixquic y otros pueblos enclavados a la orilla del lago, fueron testigos mudos de diversos proyectos. Unos consideraban indispensable desecar los lagos, otros sugerían aprovecharse de ellos con fines de transporte, canalización e irrigación, todo esto para incorporar a Tláhuac en el desarrollo planificado de la ciudad de México. (Martínez & Taquechel, 1994, pág. 15)

El 26 de marzo de 1903 el gobierno porfirista expidió la Ley de Organización Política y Municipal del Distrito Federal que suprimió la municipalidad de Tláhuac. A partir de 1910 inició la revolución mexicana, y Tláhuac participo de forma muy somera.

Toda la región estuvo en constante zozobra en la década de 1910. En el año de 1914, operando en Chalco las fuerzas zapatistas del general Everardo González, éstas tomaron varios pueblos de lo que ahora es Tláhuac, donde muchos de sus pobladores los veían con simpatía. Los tlahuahuenses engrosaron las filas del zapatismo revolucionario, pues como es fácil suponer, debido a la posición geográfica de la región y sus orígenes, sus habitantes eran en mayor grado simpatizantes de Emiliano Zapata que de cualquier otra fracción revolucionaria.

Años más tarde cuando se suscitaron las diferencias entre Carranza y Zapata, la región de Tláhuac estuvo amenazada en varias ocasiones. En alguna de estas contiendas los Carrancistas estuvieron en Tlaltenco, avanzando hasta apoderarse de Tláhuac y hacer trincheras cerca del Lago de los Reyes. Los zapatistas estuvieron situados cerca del cerro del Tecuhtli, en Tulyehualco, y llegaban en ocasiones a provocar a sus enemigos acuartelados en Tláhuac.

En San Juan Ixtayopan se dieron batallas entre los hombres de Zapata y los de Carranza, lo que obligó a huir a muchos de sus habitantes. Se dice que Eufemio Zapata, hermano del caudillo del sur, estuvo muchas veces en Ixtayopan, siendo muy conocido del pueblo. (Delegación Tláhuac, Independencia, 2018)

En febrero de 1924 se publicó en el diario oficial de la Federación el decreto en el que Tláhuac se separaba de la municipalidad de Xochimilco: a finales de 1928 se constituyó oficialmente como delegación⁶, la cual estuvo gobernada por Crescencio Ríos (Hernández, 1988). (Martínez B. , 2008)

⁶ Se puede leer en el Diario Oficial de la Federación, con fecha del 31 de diciembre de 1928, en el artículo 4° de la Ley Orgánica del Distrito y de los territorios Federales, en el capítulo 1, Extensión y división del Distrito Federal: "Las trece Delegaciones serán: Guadalupe Hidalgo, Azcapotzalco, Iztacalco, General Anaya, Coyoacán, San Ángel, La Magdalena Contreras, Cuajimalpa, Tlalpan, Iztapalapa, Xochimilco, Milpa Alta y Tláhuac". Disponible en: http://www.dof.gob.mx/website/nota_to_imagen_fs.php?cod_diario=198688&pagina=6&seccion=3

Posteriormente, a mediados del siglo pasado los conflictos que se han dado por el territorio han tenido que ver con las formas de propiedad en el pueblo, tal es el caso de los ejidos, esto ocasionado por los procesos migratorios a estas tierras.

A mediados del siglo XX, como resultado de la falta de tierra para trabajar, las personas empiezan a salir del pueblo a la ciudad en busca de otras actividades generando emigración, la gente empieza a abandonar el pueblo debido a las modificaciones del territorio. Por otra parte, llegan a establecerse personas de otras regiones, estas personas son llamadas avecinadas. Hacia los años cincuenta se funda la primera colonia diferenciada de los barrios históricos: Santa Cecilia. Es una colonia muy mal recibida debido a que llegó a transformar la imagen del pueblo, trajo gente externa y que llegó a trastocar las costumbres del pueblo. Con la creación de nuevas colonias llega gente nueva y se empieza un proceso de choque social y cultural por la gente externa que no es bien recibida por los originarios porque los avecinados creen que por llegar y comprar un terreno ya son parte del pueblo, mientras los originarios ven al territorio más allá de un simple lugar. (Camargo, 2015, pág. 5)

1.2.4 Urbanización y surgimiento de los pueblos originarios

A inicios de la década de 1950 Tláhuac era considerada una delegación semirural y presentaba procesos migratorios reducidos, pero, el crecimiento de la mancha urbana ha hecho que desde finales de los 70 inicie un intempestivo proceso de ocupación urbana, mediante la creación de Unidades Habitacionales y el sucesivo incremento de la actividad industrial.

La urbanización en Tláhuac comienza en los años cincuenta con los primeros caseríos que se asentaron en lo que más tarde serían las colonias Miguel Hidalgo, Nopalera y los Olivos. Curiosamente estos primeros asentamientos se dieron en las cercanías con la delegación Iztapalapa, la cual ya había empezado a urbanizarse de una manera acelerada. [...] Pero no todas las colonias fueron pobladas por gente que llegó de fuera, algunas de ellas surgen como natural proceso de crecimiento poblacional de la gente oriunda [...] Ya en la época de los ochentas se inauguran otras nuevas colonias, casi todas se conforman por gentes que vienen de otros estados de la República o por individuos que anteriormente vivían en la zona urbana del Distrito Federal.[...] en los noventa la urbanización toma una nueva forma: las unidades habitacionales, las cuales ocuparon Tlaltenco, Tláhuac, y, sobre todo, Tzapotitlan. (Martínez B. , 2008, págs. 5-7)

En 1992 tiene lugar la reforma al artículo 27 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en ella se establece la posibilidad de la privatización ejidal que provocó que muchos de los ejidatarios de la delegación iniciaran procesos de venta de tierras rurales ejidales. Ese suceso desencadenó un proceso de ocupación de tierras

de conservación por grupos ajenos a la delegación mediante la creación de asentamientos humanos irregulares, poco a poco esto ha provocado la pérdida de tierras que eran destinadas para el uso agrícola, minando la capacidad productora de Tláhuac.

La mayor parte del crecimiento urbano se da en propiedad ejidal. Como mecanismo para lograr lo antes mencionado fue la intervención directa del Gobierno Federal para urbanizar por medio de la expropiación, utilizar la reforma agraria como respaldo para hacer permutas con el objetivo de hacer traspaso de terrenos ejidales a particulares para que así puedan ser urbanizados y, por último, el principal mecanismo fue la urbanización por medio de la construcción de colonias populares controlado directamente por las autoridades ejidales. Esto dio como resultado un mercado irregular popular en la periferia de la ciudad. (Camargo, 2015, pág. 11)

En las últimas tres décadas los pueblos originarios de la Ciudad de México han atravesado un proceso de visibilidad que poco a poco ha posibilitado su posicionamiento en la vida política de esta ciudad. A inicios del año 2000 surge la denominación de pueblo originario, esta nació como una forma de posicionamiento político frente a las instancias gubernamentales, convirtiéndose en una forma de tener visibilidad social y estar amparados ante la ley ya que no están incluidos en la Constitución mexicana; lo más cercano que existe referente a estas poblaciones se encuentra en el artículo 2° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917⁷.

A pesar de ello, no existen leyes secundarias que los ayuden a preservar y proteger⁸ sus territorios, formas de vida y cultura local; de hecho, sólo se menciona a los pueblos indígenas, pero no a los originarios porque se da por sentado que son lo mismo cuando en realidad las necesidades y problemáticas de estos dos grupos son totalmente diferentes. En cierto sentido, el posicionamiento político que han adoptado se puede entender si pensamos que “los pueblos indígenas siempre son originarios, pero los pueblos originarios urbanos no siempre son indígenas”⁹

⁷ En el artículo 2° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, el último párrafo enuncia lo siguiente: “Sin perjuicio de los derechos aquí establecidos a favor de los indígenas, sus comunidades y pueblos, toda comunidad equiparable a aquéllos tendrá en lo conducente los mismos derechos tal y como lo establezca la ley.”

⁸ El día 13 de febrero de 2017, se llevó a cabo la conferencia “Derechos de los pueblos y barrios originarios en la constitución de la Ciudad de México” donde representantes de varios pueblos originarios (entre ellos San Francisco Tlaltemco), comentaban que se sentían desprotegidos ante la ley, pues han visto que sus territorios y medios de subsistencia poco a poco han ido desapareciendo, por lo que esperan que se implementen los artículos incluidos en la Constitución de la Ciudad de México, para que “los ayuden a seguir sobreviviendo ante el crecimiento de la mancha urbana”.

⁹ Esta formulación fue planteada por el representante del pueblo originario de Santiago Zapotitlán, en la conferencia anteriormente mencionada. Esto es interesante porque habla del momento histórico por el cual están pasando estas poblaciones ya que en la Constitución de la Ciudad de México, recién

Un hito al respecto lo podemos ubicar en su inclusión en la recién promulgada Constitución de la Ciudad de México, a principios del año 2017. Sin embargo, desde la misma autodenominación como pueblos originarios, estas comunidades han buscado la forma de diferenciarse de las comunidades indígenas.

“El problema de diseñar un programa de participación ciudadana que otorgue la voz a los actores principales de la vida citadina y desarrolle un sistema que recupere la complejidad social y cultural de la Ciudad de México es todavía una cuestión abierta. Paradójicamente, nadie parece mirar con atención la rica experiencia de los pueblos originarios; es más, su presencia no parece haber sido advertida por los politólogos y urbanistas preocupados por resolver los problemas que plantea la democracia participativa. Hay, no obstante, algunas señales que vale la pena reconocer, como las mostradas durante las ya referidas elecciones de los consejeros ciudadanos y de los comités vecinales.” (Medina A. , 2009, pág. 19)

Como lo comenta Andrés Medina, es interesante ver cómo el surgimiento de los autodenominados pueblos originarios tiene un antecedente en un posicionamiento político. A pesar de que han estado asentados en la Ciudad de México, siempre se les había equiparado con los pueblos indígenas, pero tienen características que los diferencian de estos últimos. Históricamente, los podemos ubicar como los antiguos habitantes de la Cuenca de México antes de la colonización hispana.

“Los auto designados actualmente “pueblos originarios” son los descendientes de los antiguos señoríos que ocupaban la Cuenca de México; articulados en un sistema socioeconómico que tenía como referente central el complejo lacustre, las ricas tierras y las extensas zonas boscosas del conjunto montañoso que la rodea y delimita, son reorganizados durante la colonización hispana, en el siglo XVI, manteniendo, en términos generales, los territorios bajo su control, pero sometidos a la política colonial que los sitúa como la fuente de los recursos humanos y materiales, a partir de la cual se construirá la sociedad novohispana, sujeta a la política de dominación de la Corona Española.” (Medina A. , 2009, pág. 22)

Otro aspecto que es importante destacar es el papel de la resistencia que como población han conservado respecto al despojo de sus recursos naturales, el antecedente lo encontramos desde la conquista española.

promulgada (febrero 2017) ,se les incluye en los artículos: 2°,15°,16°,17°,18°,21°,25°,26°,52°,56°,57°,58° y en especial, en el artículo 59°, el cual se titula “De los derechos de los pueblos y barrios originarios y comunidades indígenas residentes”, donde se les reconoce su carácter jurídico de sujetos de derecho, con libre determinación, autonomía, derechos a la participación política, de comunicación, culturales, al desarrollo propio, educación, salud, acceso a la justicia, a la tierra, al territorio y a los recursos naturales.

“La política orientada al desmantelamiento de las grandes entidades políticas mesoamericanas, en lo que tiene un papel importante el despojo de los recursos naturales, particularmente la tierra y el agua, se apoya en el mantenimiento de la nobleza de los señoríos que aceptan la dominación colonial, pero a la cual se le despojará gradualmente de los privilegios otorgados, lo que conduce a la configuración, a lo largo de los tres siglos de dominación colonial –y dos de nacional–, de las comunidades agrarias contemporáneas.” (Medina A. , 2009, pág. 22)

La denominación de *comunidades agrarias contemporáneas* se puede considerar como uno de los primeros antecedentes de lo que hoy se conoce como pueblos originarios. Durante el siglo XX tuvieron un crecimiento exacerbado, gracias al crecimiento de la mancha urbana y se fueron incorporando a su dinámica, constituyendo la Zona Metropolitana de la Ciudad de México. Otro aspecto que contribuyó para que crecieran en número estas poblaciones y se comenzara con el proceso de inclusión política hasta lo que hoy se denominan pueblos originarios, es el hecho de que los descendientes de los antiguos migrantes internos del país, pugnaron por ser denominados “residentes indígenas”, como un posicionamiento frente las reformas políticas de 1990.

“Las comunidades agrarias indias rodeaban prácticamente a la Ciudad de México hasta principios del siglo XX, la cual tenía, en 1900, 345 mil habitantes, aproximadamente; sin embargo, luego del conflicto armado y de la consolidación del régimen de la Revolución Mexicana, es decir, ya en la década de 1920, se inicia un crecimiento que se acelerará gradualmente hasta convertir el núcleo urbano original en una inmensa mancha urbana que se ha constituido en una de las más grandes del mundo. Para 1940 todavía era posible distinguir a la Ciudad de México, ya con un millón 645 mil habitantes, y el Distrito Federal, que aportaba la población para alcanzar un millón 800 mil habitantes. Pero el crecimiento se acentúa y ya para 1970 la mancha urbana ha rebasado los límites del Distrito Federal y ha comenzado a conurbar a los municipios circundantes del Estado de México, particularmente en el oriente de la Cuenca de México, lo que se llama la Zona Metropolitana de la Ciudad de México (ZMCM); conjunto que alcanza entonces una población de 8 millones 623 mil habitantes; y ya para el año 2000 tal ZMCM incluye a cerca de 18 millones de personas, de las cuales 8 millones 600 mil corresponden al Distrito Federal, y a la antigua ciudad española, ahora conocida como Centro Histórico de la Ciudad de México, un millón 700 mil habitantes” (Negrete, 2000, pág. 247)

A finales de la década de los 90, se realizan diversos encuentros organizados por el entonces Gobierno del Distrito Federal¹⁰, en ellos el tema principal es la presencia de

¹⁰El nombre de la demarcación política cambió a Ciudad de México con la entrada en vigor de la Constitución de la Ciudad de México en septiembre de 2018.

las comunidades indígenas en la Ciudad de México, varias de ellas se empiezan a identificar con el apelativo de *pueblo originario*. En esos encuentros un elemento fundamental fue su posicionamiento político en lo que se refiere al apoyo explícito a los Acuerdos de San Andrés y al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo.

“Los resolutivos de este congreso constituyen una amplia caracterización de los problemas que enfrentan los pueblos originarios a partir de su condición campesina y de sus identidades étnicas. Destaca en ellos su apoyo explícito a los Acuerdos de San Andrés y al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), para entonces reivindicar el respeto a la autonomía de los pueblos originarios, a su autodeterminación, a los derechos sobre sus tierras y territorios, a las formas de organización tradicional y a las decisiones tomadas de acuerdo con sus usos y costumbres. A partir de los problemas planteados respecto de la cuestión agraria exigen el respeto a los Títulos Primordiales y a las tierras que amparan, así como el reconocimiento y titulación de aquellas comunidades que carecen de resolución. En el sentido de apoyo a la autonomía reclaman la elaboración de Estatutos Comunales.” (Comisión Organizadora, 2000, pág.25)

1.3 Ciclos festivos de los pueblos

La tradición festiva en estas poblaciones es muy importante, tanto que las formas organizativas han tenido muy pocas modificaciones, un elemento que sí se ha agregado es el papel delegacional en lo referente a la repartición de recursos, en este caso es importante distinguir los diversos tipos de festividades que se llevan a cabo en estos pueblos originarios. Según María Ana Portal Ariosa (2007), existen tres tipos de fiestas en estas poblaciones:

- a) Las fiestas religiosas o sagradas (que pueden o no estar articuladas con creencias católicas)
- b) Las fiestas cívicas
- c) Las ferias comerciales

“En las fiestas religiosas se articula buena parte de la vida social de estas comunidades; en ellas participa un número considerable de personas; su organización incluye a parientes y compadres y existe una fuerte voluntad colectiva e individual para que se realicen año con año. el eje de estas celebraciones lo representa el santo patrón de cada comunidad. Las fiestas cívicas son las mismas para todos los pueblos y barrios ya que nacen de las celebraciones generales de todos los mexicanos: el día de la independencia, el de la revolución, o el de la bandera. Las ferias comerciales sólo las organizan

algunas comunidades y representan la posibilidad de que se les reconozca por su capacidad productiva y comercial” (Portal A. , 2007, pág. 172)

En el caso de los pueblos originarios, la cuestión de las festividades es fundamental. Cada pueblo tiene una que los distingue de otras comunidades, esas celebraciones son un punto en común entre la población para mantener la cohesión comunitaria.

“Las principales actividades comunitarias son las festividades, que mantienen a los habitantes originarios en una interacción cotidiana a lo largo de todo el año; la asamblea comunitaria, que es la base organizativa y el espacio de discusión y elección de representantes; el trabajo comunitario, que se expresa en la recolecta económica, en los trabajos de construcción y montaje de las portadas florales que son colocadas en los puntos de entrada de los pueblos, entre otros; y en la comida comunitaria que es organizada para dar de comer a los que realizan el trabajo comunitario o para recibir a los mayordomos que traen de visita a los santos de los otros pueblos. Las actividades comunitarias funcionan como detonadores del sentido de pertenencia y por consiguiente de identidad común frente a los del otro pueblo o frente a los habitantes “no originarios” o “avecindados”. Estas actividades se realizan tanto en los espacios públicos como en los privados. Ya sea que el trabajo comunitario se realice en el atrio de la iglesia o en el predio de alguna de las familias principales del pueblo, lo mismo sucede con la comida y con los bailes.” (Romero T. , 2009, pág. 50)

Andrés Medina hace una tipología del calendario festivo que se lleva a cabo anualmente en estas poblaciones. Cada pueblo tiene sus instituciones y sus espacios organizativos:

a) El ciclo de fiestas patronales. Generalmente son las fiestas de mayor complejidad organizativa y magnitud; y lo que hemos encontrado en los pueblos estudiados es la presencia de dos fiestas patronales, en las que algunas veces la que corresponde al santo patrón no es la mayor.

b) El ciclo de Cuaresma. Comienza con las celebraciones de la Semana Santa y cierra con la fiesta de la Santísima Trinidad, incluyendo el Corpus Christi; es decir el ciclo lunar marcado por el calendario cristiano. No incluimos el carnaval porque por las formas que ha asumido en los pueblos originarios nos remiten a la concepción mesoamericana, es decir a otro ciclo. La culminación festiva de este ciclo es la Pasión, la cual es representada con actores locales en diversos pueblos originarios, siendo la más famosa la de Iztapalapa.

c) El ciclo de invierno. La fiesta que abre es la de la Virgen de Guadalupe, de enorme importancia en todos los pueblos originarios de la cuenca de México, pero que asume una mayor presencia en aquellos incorporados a la mancha urbana; sigue con el periodo de las posadas, del 16 al 23 de diciembre, la Navidad, el Año Nuevo, los Santos Reyes y cierra con La Candelaria. Todo este ciclo está regido, a partir de las posadas, por la importante presencia del culto a los niños dioses. Este culto tiene una gran importancia en los pueblos originarios

por su relación con el antiguo culto al maíz, asociado con la fertilidad y el maíz tierno.

d) El ciclo mesoamericano. Estas fiestas reproducen las grandes ceremonias del antiguo calendario mesoamericano, no exactamente en las mismas fechas, pero sí con referencia a las fases del trabajo agrícola, siendo las más importantes

e) El ciclo de fiestas cívicas. Ceremonias nuevas, instauradas en el siglo XX, muestran el proceso de apropiación y reinterpretación por parte de las comunidades. El Día del Niño y el Día de las Madres son ahora celebraciones que se hacen de forma comunitaria y tienen en las escuelas uno de sus promotores.” (Medina A. , 2007, pág. 18)

De igual forma, una de las tradiciones que está muy presente aún en la Delegación Tláhuac es el de las Promesas. Esta ha ayudado a la conservación de los lazos interculturales y sociales entre los pueblos.

“Desde luego, dichas tradiciones y celebraciones poseen elementos tanto de origen indígena como católico. Un aspecto que vale la pena destacar se refiere a que, si bien, muchas de las fiestas se circunscriben al ámbito de cada localidad, todavía en varios pueblos se conserva la antigua tradición de las "promesas", práctica que se entiende como intercambio de “dones” o “bienes” entre los pueblos, siendo un elemento importante de interrelación y estrechamiento de lazos culturales y sociales.” (Yanes, 2007, pág. 210)

Aparte de su herencia cultural, estos pueblos identifican el espacio territorial como parte de su construcción identitaria.

“Además de esta riqueza cultural, la gran ciudad cuenta también con un buen número de espacios habitados por pobladores que se consideran originarios; es decir, pertenecientes a sus espacios por nacimiento. Vale la pena matizar esta noción de “pertenencia a un espacio”. Cuando los originarios argumentan la idea de haber nacido en determinado territorio, siempre se menciona a las generaciones pasadas que también nacieron y crecieron ahí, se deja claro que tanto la familia directa como la comunidad comparten este hecho, lo destacan como un principio de identidad. Sobre la idea de pertenencia, al narrar su historia se refleja un doble sentido: ellos pertenecen a ese espacio y el espacio les pertenece. En esta concepción también se hace explícito un argumento que apoya este doble sentido de pertenencia y que le da un contenido simbólico, ellos como originarios son herederos de “tradiciones”; con esto se refieren a las prácticas colectivas que se realizan en torno a sus creencias y a su forma de organización. De este modo, delimitan una noción de espacio como territorio y como ámbito social, desde los cuales se teje, de manera cotidiana, la cohesión social en una identidad comunitaria de raíz histórica” (Romero T. , 2009, pág. 47)

En el caso de Tláhuac, existe una base organizativa que ha desarrollado su trabajo desde hace ya varias décadas, sin embargo, la participación de las entidades delegacionales está muy marcada pues, la interrelación entre las autoridades locales y

las formas de gobierno constitucional han permitido que otros estilos colectivos participen en los festejos de Tláhuac. En cada pueblo, el nivel de participación es diverso, sin embargo, es justo decir que no solo las mayordomías son las que estructuran las fiestas patronales, también se apoyan en los comisionados barriales, ligas deportivas o asambleas barriales.

Ese al crecimiento urbanizador que han experimentado los pueblos originarios de Tláhuac, éstos han logrado mantener su unidad en torno al sistema de fiestas que no son otra cosa que la renovación de antiguos pactos de identidad y cohesión social. Así, existen formas de organización muy diversas como lo son las mayordomías, comisionados, comparsas, comités, patronatos, asambleas comunitarias, y ligas deportivas, entre otros, cuyo propósito común es la reproducción cultural del pueblo para garantizar la integridad territorial y la conservación de su patrimonio cultural intangible. (Delegación Tláhuac, Gaceta Oficial del Distrito Federal, 2012)

1.3.1 San Pedro Tláhuac

San Pedro Tláhuac es la cabecera delegacional fundada hacia el siglo XII, ahí es posible visitar el templo de San Pedro construido en el año 1529. En este pueblo existe la zona chinampera, Los Humedales y el Lago de los Reyes Aztecas. La característica de San Pedro la hacen, incluso hoy, una zona chinampera que le confirió un importante lugar como sustento de la producción agrícola del sur del valle de México. Otra característica importante de este pueblo ha sido la conservación por muchos años de su población nativa, siendo baja la concentración de avecindados, pues los procesos migratorios fueron muy bajos, por lo que las colonias de fuereños han tenido su construcción en tiempos recientes (Hernández, 1988) (Martínez B. , 2008).

Pueblo San Pedro Tláhuac

- Barrio La Asunción
- Barrio La Guadalupe del Pueblo San Pedro Tláhuac
- Barrio La Magdalena
- Barrio Los Reyes del Pueblo San Pedro Tláhuac
- Barrio San Andrés
- Barrio San Juan
- Barrio San Mateo
- Barrio San Miguel del Pueblo San Pedro Tláhuac
- Barrio San Sebastián
- Barrio Santa Ana
- Col. La Habana
- Col. Quiahuatla
- Col. San Isidro
- col. San José
- col. Santa Cecilia

Originalmente son ocho colonias las que conformaban este pueblo, sin embargo, las nuevas colonias se han integrado desde la parte norte, colindante a Tlaltenco. Esto ha hecho que el crecimiento demográfico sea muy bajo, lo cual ha permitido que existan muy pocas variantes en las costumbres y formas de vida tradicionales (Méndez, y otros, 2006) (Hernández, 1988).

Cabe destacar la importancia de estos sitios ya que son refugio de aves migratorias como las gallaretas, garzas, patos, etc. así como 5 especies de anfibios, reptiles y mamíferos; esa zona lacustre posee un rico ecosistema de flora y fauna (Méndez, y otros, 2006).

El calendario Festivo de este pueblo está organizado de la siguiente forma:

| DIA (S) | MES | FESTIVIDAD |
|----------------|-------------------|---|
| 1 | ENERO | AÑO NUEVO |
| 6 | ENERO | CELEBRACION DEL BARRIO DE LOS REYES |
| 2 | FEBRERO | DIA DE LA CANDELARIA |
| 06 AL 10 | FEBRERO | SANTO JUBILEO |
| 17 AL 19 | MARZO | SAN JOSE TLAHUAC |
| 29 | MARZO | TRADICIONAL CARNAVAL "COMPARSA INFANTIL SAN JOSE" |
| 5 | ABRIL | TRADICIONAL CARNAVAL "COMPARSA TRADICIONAL DE CAPORALES DE TLAHUAC" |
| 04 AL 12 | ABRIL | VENTA DE NIEVE, SEMANA SANTA |
| 05 AL 12 | ABRIL | SEMANA SANTA |
| 12 | ABRIL | TRADICIONAL CARNAVAL, "COMPARSA AUTENTICOS AMIGOS DEL CARNAVAL" |
| 12 | ABRIL | TRADICIONAL CARNAVAL, "COMPARSA CARPITAS DE SAN PEDRO TLAHUAC" |
| 3 | MAYO | DIA DE LA SANTA CRUZ |
| 20 AL 04 | JUNIO/JULIO | FERIA ANUAL DE TLAHUAC |
| 28 | JUNIO | OFRENDA A SAN PEDRO |
| 26 Y 27 | SEPTIEMBRE | SR. DE LA MISERICORDIA |
| 30 AL 2 | OCTUBRE/NOVIEMBRE | CULTO A LOS FIELES DIFUNTOS |
| 20, 21 Y 23 | NOVIEMBRE | DIA DEL MÚSICO |
| 7 AL 10 | DICIEMBRE | INMACULADA CONCEPCION |
| 11 Y 12 | DICIEMBRE | VIRGEN DE GUADALUPE |

Información obtenida de la Gaceta Oficial de la Federación.31 de enero de 2012.

La fiesta más grande del pueblo en honor a San Pedro apóstol, es del 20 de junio al 4 de julio. Durante ese tiempo se ofrecen eventos culturales, torneos deportivos, exposiciones agrícolas, ganaderas, agropecuarias y artesanales, también actividades para el esparcimiento, muestras gastronómicas, bailes populares, juegos mecánicos y gran variedad de antojitos y productos de la región (Hernández, 1988) (Delegación Tláhuac, 2018).

Por otra parte se encuentra el festejo al Santo Jubileo del 6 al 10 de febrero. Se trata de la segunda fiesta más importante del pueblo después de la fiesta patronal y consiste en 40 horas de adoración al Santísimo Sacramento del Altar o El Cuerpo de Cristo.

1.3.2 San Francisco Tlaltenco

San Francisco Tlaltenco es una de las localidades más grandes de la Delegación; el principal monumento histórico y artístico del lugar lo constituye la parroquia en honor a San Francisco de Asís, fundada en el año 1547 por la orden franciscana. Los conciertos de las bandas en la plaza de Tlaltenco son de los elementos más representativos y tienen una gran tradición, se realizaban cuando no había más que un manantial y el legendario fresno a cuya sombra los músicos debían tocar en la plaza. El nombre de este Pueblo está formado por tres raíces: tlalli, que significa “tierra”; tentli, que quiere decir “orilla”, y con un locativo. El conjunto significa “en la orilla de la Tierra”. Localizándose en la parte norte de la Delegación Tláhuac y en la parte sur de la Sierra de Santa Catarina, se trata de una de las localidades más grandes de Tláhuac pues tiene centro histórico y 12 colonias; en su periferia está compuesta por ocho colonias (INAFED, 2018). (Hernández, 1988)

Pueblo San Francisco Tlaltenco

Col. Amp. José López Portillo
Col. Amp. Selene
Col. El Triángulo
Col. Guadalupe Tlaltenco
Col. López Portillo
Col. Ojo de Agua
Col. Selene
Col. Zacatenco

A partir del 4 de octubre y durante 8 días se celebran las fiestas de su Santo Patrono; se adornan las calles y al ritmo de una banda de música se inicia la procesión, donde las mujeres llevan ramos de flores como signo de adoración al santo. Otro festejo relevante para la comunidad es el carnaval, que se remonta a finales del siglo XIX y se inicia el primer domingo de cuaresma destacando el desfile de disfraces que se hace acompañar por la música de los chinelos; recorriendo las calles principales hasta llegar a la Plaza Centenario (Jimenez, Salazar, & Luisa Romero, 2004) (Hernández, 1988).

El calendario Festivo de este pueblo está organizado de la siguiente forma:

| DIA (S) | MES | FESTIVIDAD |
|--------------------------|------------|--|
| 2 | FEBRERO | DIA DE LA CANDELARIA |
| 21 y 22 | FEBRERO | CONSAGRACION DE LA CAPILLA DE GUADALUPE |
| 28 | FEBRERO | TRADICIONAL CARNAVAL "COMPARSA BARRIO FUERTE" |
| 8, 14, 15, 16 Y 21 | MARZO | TRADICIONAL CARNAVAL "COMPARSA SOCIEDAD BENITO JUAREZ" |

| | | |
|-------------------|-------------------|--|
| 8, 14, 15 Y 16 | MARZO | TRADICIONAL CARNAVAL "COMPARSA CLUB JUVENIL SAN FRANCISCO" |
| 8 Y 22 | MARZO | TRADICIONAL CARNAVAL "COMPARSA INDEPENDIENTE CHUPAMAROS" |
| 21, 22 Y 23 | MARZO | TRADICIONAL CARNAVAL "COMPARSA GRUPO GUADALUPANO" |
| 21, 22 Y 23 | MARZO | TRADICIONAL CARNAVAL COMPARSA GUADALUPANA |
| 21 Y 22 | MARZO | TRADICIONAL CARNAVAL "COMPARSA CULTURAL SELENE" |
| 27 AL 05 | MARZO-ABRIL | FESTIVIDAD DEL SEÑOR DE MAZATEPEC |
| 29 | MARZO | TRADICIONAL CARNAVAL "COMPARSA ZACATENCO" |
| 05 AL 12 | ABRIL | SEMANA SANTA |
| 18 | ABRIL | TRADICIONAL CARNAVAL "COMPARSA CLUB JUVENIL SAN FRANCISCO TLALTENCO, INFANTIL" |
| 26 Y 27 | ABRIL | COMPARSA CULTURAL SELENE |
| 3 | MAYO | TRADICIONAL CARNAVAL "CIERRE DE COMPARSAS" |
| 3 | MAYO | DIA DE LA SANTA CRUZ |
| 29 AL 7 | MAYO-JUNIO | FERIA ANUAL DE LA RECTORIA DEL ESPIRITU SANTO Y NUESTRA SEÑORA DE FATIMA |
| 01 AL 04 | AGOSTO | DIVINO MAESTRO |
| 4 AL 15 | OCTUBRE | SAN FRANCISCO DE ASIS |
| 30 AL 2 | OCTUBRE-NOVIEMBRE | CULTO A LOS FIELES DIFUNTOS |
| 20, 21 Y 22 | NOVIEMBRE | DIA DEL MÚSICO |
| 7 AL 11 | DICIEMBRE | VIRGEN DE JUQUILA |
| 12 | DICIEMBRE | VIRGEN DE GUADALUPE |

Entre sus festejos se encuentra el que se realiza en honor al Señor de Mazatepec, el quinto domingo posterior al miércoles de ceniza. La Puerta o Arco de Tlaltenco data de la época de la colonia y principios de la independencia, servía como aduana y registro de mercancías, se conserva en muy buen estado y es uno de los símbolos que identifican la zona.

1.3.3 San Andrés Mixquic

En la actualidad, el pueblo de San Andrés Mixquic, cuenta con una extensión territorial aproximada de 3 kilómetros cuadrados. La gran parte del suelo es de uso agropecuario dividido en alrededor de 658 hectáreas de ejido y 499 de pequeña propiedad, de las cuales, 1058 son de chinampería. Mixquic se desarrolla al ritmo de los tiempos modernos, pero no sede en su afán de cultivar junto a sus hortalizas y chinampas las costumbres que heredó desde hace muchos siglos y que por tradición le pertenecen. Uno de los atractivos arquitectónicos más importantes son el templo y exconvento de San Andrés, edificado en 1537 bajo la supervisión de los frailes agustinos; se levantó sobre lo que fue un teocalli mexicana, pero la iglesia se derrumbó quedando sólo la torre del campanario; para 1600 fue reconstruida. (Hernández, 1988) (Jimenez, Salazar, & Luisa Romero, 2004)

Pueblo San Andrés Mixquic

Barrio San Bartolomé

Barrio Santa Cruz

Barrio Los Reyes del Pueblo San Andrés Mixquic

Barrio San Agustín del Pueblo San Andrés Mixquic

Barrio San Miguel Pueblo San Andrés Mixquic

En Mixquic se encuentra un sitio arqueológico en el patio de la casa cural de la parroquia de San Andrés, localizada en el centro del poblado. Destacan piezas tales

como la figura de Mixquixtli, Diosa de la Vida y de la Muerte, (la escultura mide aproximadamente metro y medio de altura y está conformada por dos partes: una es la cabeza con dos caras, la otra parte es el cuerpo representado por un torso descarnado), la escultura de un chac-mool, el mensajero de los dioses, (que permite suponer que los pobladores de Mixquic son de origen tolteca-chichimeca), dos aros de juego de pelota que son evidencia para asegurar que Mixquic era un centro ceremonial importante para los mexicas, y un zompantli “altar de calaveras” labradas en piedra volcánica (Hernández, 1988).

Su calendario festivo es el siguiente:

| DIA (S) | MES | FESTIVIDAD |
|----------------|---------------------|---|
| 2 AL 10 | ENERO | VIRGEN DE JUQUILA |
| 2 | FEBRERO | DIA DE LA CANDELARIA |
| 20 AL 22 | FEBRERO | SR. DE LOS MILAGROS |
| 02 AL 06 | MARZO | SANTO JUBILEO |
| 3 | MAYO | DIA DE LA SANTA CRUZ |
| 15 Y 16 | JULIO | VIRGEN DEL CARMEN |
| 5 | AGOSTO | SR DE LOS MILAGROS |
| 13 Y 14 | SEPTIEMBRE | SEÑOR DE LOS MILAGROS |
| 30 AL 2 | OCTUBRE-NOVIEMBRE | CULTO A LOS FIELES DIFUNTOS |
| 29 AL 3 | NOVIEMBRE-DICIEMBRE | SAN ANDRES |
| 7 Y 8 | DICIEMBRE | INMACULADA CONCEPCION |
| 7 Y 8 | DICIEMBRE | VIRGEN DE JUQUILA |
| 23 Y 24 | DICIEMBRE | PRESENTACION DEL NACIMIENTO DEL NIÑO DIOS |
| 30 AL 2 | DICIEMBRE-ENERO | SEÑORA DE LAS MARAVILLAS |

En cada barrio de Mixquic existe una cruz de piedra, por lo cual el 3 de mayo son objeto de animados festejos; es digna de mencionarse la celebración de la Fiesta

Patronal de San Andrés el 30 de noviembre, en la cual se realiza una procesión por las calles del pueblo y las mujeres arrojan pétalos de flores cuando el santo pasa a su lado, los primeros días de marzo se llevan a cabo los festejos del Santo Jubileo y la fiesta del 6 de enero en el Barrio de los Reyes. San Andrés Mixquic ha logrado conservar sus ancestrales tradiciones a la muerte, donde cada año las familias se reencuentran con sus seres queridos a través de una celebración los días 31 de octubre, 1 y 2 de noviembre (Delegación Tláhuac, Gaceta Oficial del Distrito Federal, 2012) (Hernández, 1988)

1.3.4 Santiago Zapotitlán

Fundado alrededor de 1435, Santiago Zapotitlán es uno de los pueblos con mayor tradición en la delegación pues es aquí donde se celebra una de las fiestas más importantes y tradicionales de Tláhuac: “La Fiesta de Luces y Música “con la cual se rememora la ceremonia del Fuego

Pueblo Santiago Zapotitlán

Barrio Santa Ana Centro

Barrio Santa Ana Norte

Barrio Santa Ana Poniente

Barrio Santa Ana Sur

Barrio Santiago Centro

Barrio Santiago Norte

Barrio Santiago Sur

Col. La Conchita Zapotitlán

El festival del Fuego Nuevo es un ritual que los aztecas celebraban cada 52 años para, según su cosmogonía, cerrar e iniciar un nuevo ciclo de vida en todo el universo. Hoy con orgullo y alegría, esta población rinde tributo a sus antepasados y revive con sus danzantes y fuegos artificiales, con su música y hospitalidad, la tradición que año tras año combina lo autóctono de la chirimía, el huehuete y el teponaztle, con

instrumentos de cuerda europeos, sin faltar las danzas aztecas de los concheros. (Jimenez, Salazar, & Luisa Romero, 2004) (Delegacion Tláhuac, 2018).

Su calendario festivo es el siguiente:

| DIA (S) | MES | FESTIVIDAD |
|---------------------------|--------------|---|
| 11 | ENERO | CLUB DE CHARROS LA POLILL "PRESENTACION DE LA REINA" |
| 1 AL 11 | FEBRERO | FIESTA DE LUCES Y MUSICA, EN HONOR AL SEÑOR DE LA MISERICORDIAS |
| 29, 04, 05, 18 Y 19 | MARZO | TRADICIONAL CARNAVAL "COMPARSA CLUB SANTIAGO CHARROS" |
| 05 AL 12 | ABRIL | SEMANA SANTA |
| 05, 12 Y 19 | ABRIL | TRADICIONAL CARNAVAL "COMPARSA RAICES CAPORALES DE ZAPOTITLAN" |
| 26 | ABRIL | TRADICIONAL CARNAVAL COMPARSA CLUB EMILIANO ZAPATA/ TRADICIONAL CARNAVAL "COMPARSA CAVERNICOLAS" |
| 24 AL 02 | JULIO-AGOSTO | FERIA DE LUCES Y MUSICA |
| 05 AL 09 | DICIEMBRE | INMACULADA CONCEPCION |

Se dedica al señor de las Misericordias el 4 de febrero, en honor a Santiago Apóstol y a la Señora Santa Ana, se dedican los días 25 y 26 de julio respectivamente. La iglesia de la Inmaculada Concepción construida originalmente en 1541 es una iglesia sencilla, pero de invaluable valor histórico

1.3.5 Santa Catarina Yecahuitzotl

Colindando al norte con la carretera México-Puebla y al poniente con la Sierra de Santa Catarina, este pueblo celebra su fiesta religiosa en honor a Santa Catarina el 25 de noviembre; hay a su vez, festejos particulares, el 12 de diciembre en el Barrio de

Guadalupe, el 29 de septiembre en el Barrio San Miguel, el 25 de julio en el Barrio de Santiago y el 8 de diciembre en el Barrio de la Concepción.

Pueblo Santa Catarina Yecahuitzotl

Barrio La Concepción del Pueblo Santa Catarina Yecahuitzotl
 Barrio La Guadalupe del Pueblo Santa Catarina Yecahuitzotl
 Barrio San Miguel del Pueblo Santa Catarina Yecahuitzotl
 Barrio Santiago
 Col. Amp. Santa Catarina

Su iglesia data del año 1647 y está construida con piedra de tezontle, cuenta con un atrio en el que se observan cuatro capillas esquinadas, cada una de ellas está dedicada a los santos patronos de los barrios que conforman el pueblo (Hernández, 1988).

| DIA (S) | MES | FESTIVIDAD |
|----------------|-------------------|---|
| 20 AL 23 | MARZO | FESTIVIDAD DEL CUARTO VIERNES |
| 3 | ABRIL | PEREGRINACION SR. DE CHALMA |
| 12 | ABRIL | TRADICIONAL CARNAVAL, "COMPARSA 2DA. SECCION"/ TRADICIONAL CARNAVAL "COMPARSA NUEVA GENERACION DE CAPORALES"/ TRADICIONAL CARNAVAL, "COMPARSA 1RA. SECCION DE CHARROS" |
| 30 AL 2 | OCTUBRE-NOVIEMBRE | CULTO A LOS FIELES DIFUNTOS |
| 24 AL 27 | NOVIEMBRE | SANTA CATARINA VIRGEN Y MARTIR |
| 08 AL 10 | DICIEMBRE | INMACULADA CONCEPCION |

Asimismo, cuenta con una “troje” que data del año de 1917. La Sierra de Santa Catarina es de formación geológica y comprende un pequeño valle con manifestaciones volcánicas, los distintos elementos orográficos de esta sierra varían en su elevación (Jimenez, Salazar, & Luisa Romero, 2004)

1.3.6 San Juan Ixtayopan

San Juan Ixtayopan ubicado al sur de la Delegación, colinda con los pueblos de Santiago Tulyehualco y San Antonio Tecomitl. En la actualidad lo conforman cinco barrios: San Agustín, La Concepción, La Soledad, La Asunción y la Lupita; a su vez existen seis colonias: Francisco Villa, El Rosario, Tierra Blanca, Peña Alta y Jardines del Llano. Actualmente cuenta con una población aproximada de 35 mil habitantes.

En este pueblo se encuentra la iglesia y Plaza de la Soledad, construida en el siglo XIX, y de acuerdo a la tradición popular, edificada en honor a la virgen de la soledad. (Delegacion Tláhuac, 2018) (Jimenez, Salazar, & Luisa Romero, 2004)

Pueblo San Juan Ixtayopán

Barrio La Concepción Ixtayopán
Barrio La Soledad
Barrio San Agustín del Pueblo San Juan Ixtayopán
Col. Amp. La Conchita
Col. El Rosario
Col. Francisco Villa
Col. Jaime Torres Bodet
Col. Jardines del Llano
Col. La Asunción
Col. La Lupita
Col. Peña Alta
Col. Potrero del Llano
Col. Tierra Blanca

Esta es una zona con importante presencia de restos arqueológicos, entre ellos

soportes zoomorfos, vasijas, tejolotes, núcleos de obsidiana, figurillas antropomorfas, sellos y malacates. La festividad principal de San Juan Ixtayopan es del 2 al 5 de enero en honor a la Virgen de la Soledad; así mismo la Fiesta en honor a San Juan Bautista en el mes de junio y la Feria del Elote en el mes de agosto

| DIA (S) | MES | FESTIVIDAD |
|----------------|------------|---|
| 2 AL 10 | ENERO | RENOVACION DE LA VIRGEN DE LA SOLEDAD |
| 28 | FEBRERO | ESTANDARTES DEL SR. DE CHALMA |
| 1 | MARZO | TRADICIONAL CARNAVAL "COMPARSA DE GUAGUANCHES |
| 30 | MARZO | SEÑOR DE LA DIVINA MISERICORDIA " |
| 05 AL 12 | ABRIL | LAS AMARGURAS |
| 3 | MAYO | DIA DE LA SANTA CRUZ |
| 23 AL 01 | JUNIO | SAN JUAN |
| 08 AL 16 | AGOSTO | FERIA DEL ELOTE |
| 6 AL 8 | OCTUBRE | VIRGEN DEL ROSARIO |
| 6 | NOVIEMBRE | SANTO JUBILEO |
| 24 AL 26 | NOVIEMBRE | CRISTO REY |
| 07 Y 08 | DICIEMBRE | INMACULADA CONCEPCION |
| 11 Y 12 | DICIEMBRE | VIRGEN DE GUADALUPE |

1.3.7 San Nicolás Tételco.

En este lugar se encuentra el templo de San Nicolás Tolentino construido a finales del siglo XVII, el cual cuenta con una pila de agua bendita tallada en piedra y una escultura de Cristo Crucificado. Cuenta con una ex hacienda del siglo XVII "Santa Fe", que se dedicaba a la agricultura y ganadería y fue destruida por las fuerzas zapatistas; en ella se aprecian los restos de la capilla, la casa principal y la casa de los peones.

Lugar de bellos paisajes naturales es sin duda el cerro del Ayaquemetl, área boscosa que comprende 10 hectáreas aproximadamente, en el cual se puede practicar deporte al aire libre (Jimenez, Salazar, & Luisa Romero, 2004) (Hernández, 1988).

Pueblo San Nicolás Tételco

Col. Tepantitlamilco

| DIA (S) | MES | FESTIVIDAD |
|----------------|------------|------------------------------------|
| 2 | FEBRERO | DIA DE LA CANDELARIA |
| 15 | MAYO | SAN ISIDRO LABRADOR |
| 28 AL 31 | MAYO | SANTO JUBILEO, SAN NICOLAS TETELCO |
| 1 | JULIO | SEÑOR DE CHALMA |
| 28 | OCTUBRE | SAN JUDAS TADEO |
| 25 AL 27 | NOVIEMBRE | CRISTO REY |
| 7 AL 9 | DICIEMBRE | INMACULADA CONCEPCION |
| 11 Y 12 | DICIEMBRE | VIRGEN DE GUADALUPE |
| 31 | DICIEMBRE | AÑO VIEJO |

Siguiendo una tradición, el 15 de mayo se celebra una misa en honor a San Isidro Labrador, para pedirle que no haga falta la lluvia en sus cosechas. Este pueblo es conocido por su famoso atole, que se puede disfrutar a la manera típica, cocido con leña y de la olla al jarro, en todos los sabores incluyendo el amaranto.

1.4 Emergencia de la Fiesta de la Identidad Tláhuac 2017

Durante los recorridos con las comparsas del Carnaval del Tlaltenco, recibí la invitación de un integrante de la comparsa Sociedad Benito Juárez para asistir a una reunión organizada por otras asociaciones civiles, grupos culturales y público en general

interesado por la cultura de Tláhuac. También se hizo la invitación por redes sociales. Hasta ese momento, aún no se le asignaba nombre al proyecto, en cierto modo era un misterio, no sólo por el objetivo de la reunión sino también por quien la convocaba, pues se pensaba que era parte de la promoción cultural delegacional. En esa primera reunión la convocatoria fue buena, sin embargo, conforme han pasado las sesiones el grupo se fue compactado.



**#FITláhuac2017
COMUNICADO**

Solicitamos colectivos o habitantes de los pueblos Santa Catarina Yecahuizotl, San Nicolás Tetelco y Santiago Zapotitlán que estén interesados en ser parte del FIT2017



Me gusta Comentar Compartir

Este proyecto ha sido nombrado como la Fiesta de la Identidad Tláhuac (FITláhuac) 2017, originalmente se había pensado como una forma de dar a conocer la tradición de cada pueblo en un solo evento, pero con el pasar de las reuniones se ha llegado al acuerdo de que cada pueblo originario será la sede para la FITláhuac cada año a partir de 2018, pues se planea que en enero de 2018 se haga una conferencia de prensa.

En la Delegación se carece de museos que puedan exponer los elementos que las poblaciones consideran como su cultura local, de

ahí que estos colectivos decidieran convocar a esta fiesta.

“Desgraciadamente Tláhuac no cuenta con un museo digno de exponer los inicios y evolución de sus pueblos, el único museo que existía es el Museo Regional, pero está inhabilitado. El Museo Comunitario Cuitláhuac abre solamente los fines de semana y no cuenta con la infraestructura adecuada ni apoyo para crecer o fomentar la cultura e historia.

Sin embargo, sabemos que la Delegación Tláhuac se forma por siete pueblos originarios y la mayoría de ellos no cuenta con un espacio abierto al público para exhibir su esencia.

Es por ello que proponemos un evento anual en el que los siete pueblos de la demarcación se reunirán y expondrán su historia, usos, costumbres, tradiciones y todo aquello que los haga sentir orgullosos. Un evento colaborativo, sustentable y fraternal entre los habitantes de cada uno de los pueblos, y, por ende, que realce el orgullo y amor por su tierra de originarios y adoptivos.” (Fragmento retomado de una reunión realizada el día 28 de mayo de 2017 en el museo comunitario Cuitláhuac. Quien toma la palabra es el representante del colectivo San Pedro Tláhuac Tradicional)

La Fiesta de la Identidad Tláhuac nació como una forma de exposición de los elementos más representativos de cada pueblo de la delegación, pero también surgió como una forma de recuperación de los espacios que deberían de cumplir esta función, en este caso los museos delegacionales.

“La Fiesta de la Identidad Tláhuac 2017, es un evento anual que tiene como objetivo mostrar la riqueza, similitudes y diferencias de los 7 pueblos originarios de Tláhuac, por lo cual hemos desarrollado un programa en el que se incluye: un desfile inaugural, la participación de grupos musicales, obra de teatro, rodadas, grupos de baile o danza, ponencias, muestra gastronómica, exposiciones fotográficas, representación de símbolos propios de cada uno de los pueblos, entre otras cosas. El cual, además de ser un evento cultural-familiar fomentará el respeto a las tradiciones, la valorización de los recursos naturales impulsará el comercio local y difundirá nuestros usos y costumbres que caracterizan nuestra identidad como pueblos originarios¹¹.” (Fragmento retomado de una reunión realizada el día 28 de mayo de 2017 en el museo comunitario Cuitláhuac. Quien toma la palabra es el representante del colectivo San Pedro Tláhuac Tradicional)

Los objetivos específicos¹² de la FITláhuac 2017 a nivel de difusión del patrimonio cultural y arqueológico son:

“Reunir a todos los grupos culturales interesados en la preservación histórica de sus respectivos pueblos para llegar a un acuerdo y planear la participación de cada uno de ellos.

Recabar un corpus documental, fotografías históricas, memorias y videos de los 7 pueblos que muestren el cambio a través del tiempo.

Realizar invitaciones a los cronistas de los pueblos para realizar foros y exposiciones con sus conocimientos “

¹¹ Fragmento retomado de un oficio dirigido al jefe delegacional de Tláhuac, con fecha de entrega para el 19 de julio de 2017

¹²Fragmento obtenido del documento de presentación del proyecto, en sus etapas iniciales, fechado el día 21 de mayo del 2017.

Durante el trabajo de campo, algo que salió a la luz es que históricamente en



Ilustración 1. El museo Comunitario Cuitláhuac es uno de los dos museos que están en operación actualmente, el otro está ubicado en San Juan Ixtavopan.

Tláhuac se construyeron tres museos, pero sólo dos están en funcionamiento, el museo Comunitario Cuitláhuac y el Museo de San Juan Ixtavopan. La particularidad del primero es que resguarda piezas arqueológicas que datan desde la época precolombina encontradas en toda la delegación, mientras que en el

segundo sólo se resguardan piezas originarias de San Juan Ixtavopan. En el museo Cuitláhuac se están llevando a cabo las reuniones para la organización de la FITláhuac, pues los otros dos museos son ocupados como bodega por parte de la delegación. Otro aspecto que motivó esta fiesta es el hecho de que como poblaciones se sienten desprotegidos por la delegación, especialmente en lo que se refiere a la preservación de sus tradiciones y difusión de su cultura, esto es mencionado en casi todas las reuniones, su nivel de descontento es muy alto. La delegación Tláhuac es muy rica en tradiciones, de eso no cabe duda, sin embargo, los espacios de difusión para las mismas son muy pocos.

Los únicos momentos en los que estos pueblos pueden mostrar su herencia cultural es en las fiestas populares. Algo que comentan los habitantes es que, durante las fiestas anuales, por ejemplo, la de San Pedro Tláhuac, más que una festividad donde se muestren los elementos culturales, tradicionales o al menos la gastronomía local, lo que normalmente se hace es vender productos chinos (tenis, zapatos, playeras, etc.) sin mostrar nada de lo que representa a los pueblos, ni si quiera los consideran tianguis turísticos porque son mínimas las referencias a la cultura local que se pueden vislumbrar. Esta es otra de las motivaciones principales para la creación de la FITláhuac, dar a conocer su cultura.

Hasta las primeras 5 reuniones, se tenía planeada la realización de la FIT de la siguiente manera:

“Éste primer encuentro se llevará a cabo de la siguiente manera:

FECHAS:

- 22 de septiembre 2017 – Montaje y ambientación del evento.
- 23 y 24 de septiembre 2017 – Evento abierto al público

ESPECIFICACIONES:

- Cada pueblo tendrá un espacio destinado dentro de la demarcación del evento, el escenario será compartido y se tratarán temas de identidad tlahuica.”¹³

En las reuniones he podido presenciar procesos psicosociales muy interesantes, desde la conformación del colectivo hasta los procesos de identificación, también he podido constatar los arduos procesos para la delimitación de lo que ellos consideran su cultura. Esto último es relevante, pues es lo que articula su sentido de identidad. Una de las primeras demandas



Ilustración 2. Segunda reunión. Distribución de los años para ser sede de la Fiesta de la Identidad.

manifiestas es la necesidad de que se reconozca su cultura local, donde ellos reconocen las estructuras organizativas tradicionales y la importancia de las mayordomías pero, mediante la creación de esta fiesta buscan reconstruir su identidad cultural la cual, a estas alturas ya no puede ser pensada sólo a partir de su herencia como comunidades, también hay de por medio una reinterpretación de lo que ellos quieren mostrar al exterior de sus pueblos.

“Estructura de la comisión organizadora

Es importante recalcar que cada pueblo tendrá que organizarse en una sola agrupación (según el caso en el que más de un grupo tome la decisión de participar en nombre de su pueblo) la cual tendrá que elegir a un representante,

¹³ Fragmento retomado de los primeros documentos en los que se establecían los lineamientos de la comisión organizativa, fechado el día 21 de mayo del 2017.

mismo que participará directamente en la comisión organizadora junto con otros representantes de los pueblos.

Cada agrupación tendrá la libertad de elegir qué exponer en su espacio, siempre y cuando sea objetivo y congruente.

Las decisiones tomadas por la comisión organizadora siempre serán sometidas a votación.

Los objetivos de este proyecto siempre deben de ser culturales y en favor de la unión de nuestros pueblos.”¹⁴

En una de las actividades que se realizan, se organizan diversos grupos de



Ilustración 3 Trabajo en pequeños grupos para definir los elementos que presentara cada pueblo originario

acuerdo al pueblo de procedencia y se eligen los elementos que se incluirán dentro de la identidad local de cada comunidad. Esto no ha estado libre de polémica, pues, por ejemplo, algunos no consideraban a la gastronomía como parte de la identidad cultural, otros no querían que se incluyera a personajes ilustres como parte de su cultura, el deporte tampoco lo querían

considerar, al final todos estos elementos se incluyeron.

La fiesta de la identidad en Tláhuac revela una problemática muy compleja, no sólo es la emergencia de una forma de festividad, también evidencia que se ponen en juego las formas de interpretar la cultura local y la identidad como pueblos. La mayoría de los organizadores son adultos jóvenes que no rebasan los 40 años en un contexto donde casi todos forman parte de alguna asociación civil o están involucrados en algún colectivo cultural; En un inicio también fueron personas sin ninguna adscripción a alguna organización que poco a poco dejaron de asistir.

¹⁴ Fragmento retomado de los primeros documentos en los que se establecían los lineamientos de la comisión organizativa, fechado el día 21 de mayo del 2017.



Ilustración 4 Cartel promocional sobre las asociaciones participantes, presentado durante la tercera sesión. Retomado de la página oficial de Facebook.

A pesar de que en un principio se proponía que la Fiesta de la Identidad Tláhuac fuese un movimiento independiente a las prácticas y políticas culturales delegacionales que ponderan los procesos comerciales sobre los elementos tradicionales de riqueza cultural de cada localidad, eso no fue posible, ya que son elementos que están en constante tensión y contradicción en todo proceso social. En cierto modo es prácticamente imposible desligar los elementos políticos de los procesos de construcción cultural, en la medida misma en que ambas dimensiones están implicadas. Por eso es que, en algún momento de la planeación de la FITláhuac, los colectivos redactaron una carta donde solicitaban apoyo a la delegación, empresas y otras asociaciones para obtener patrocinios.

“Recursos con los que contamos

-No contamos con recursos económicos, sin embargo, se obtendrá el financiamiento de éste evento con apoyos de instituciones del sector público y privado.

- Cada grupo organizado cuenta con recursos humanos y materiales para la producción.

¿A quién se solicitará apoyo?

- Autoridades delegacionales (Logística e impresión de material publicitario)
- Autoridades de otras delegaciones.
- Consejo de los Pueblos Originarios de la CDMX.
- Sistema de Transporte Colectivo Metro (publicidad).
- Comisión Especial para la Preservación del Patrimonio Histórico y Cultural de la CDMX.
- Secretaría de Cultura de la Ciudad de México.
- Autoridad de la Zona Patrimonio Mundial

- UNESCO
- Empresas particulares
- Asociaciones Civiles”¹⁵

Esto último es la razón para centrar la investigación en el movimiento instituyente que se gesta en esta coyuntura de tensiones políticas donde el reconocimiento de los pueblos en la constitución de la Ciudad de México. Es un parteaguas para que se adopten diversas posiciones respecto a lo que se ha mantenido institucionalizado en cada pueblo con relación a las formas de representación y organización festiva. Lo mismo ocurre con su concepción identitaria y lo que quieren mostrar al mundo sobre su historia, territorio y formas de vida, invitan a romper con la noción ontológica idealista sobre estos pueblos. Efectivamente, más allá de la motivación inicial de esta fiesta o el rumbo que pueda tomar, lo interesante es el movimiento mismo que se ha generado, pues pone en cuestión aquello que se considera como la cultura local al reconstruir fragmentos de su historia y relación en comunidad.

En una cita del libro *El dilema de las culturas*, James Clifford escribe: “*Sostengo que la identidad, considerada etnográficamente, debe ser siempre mixta, relacional e inventiva*”. (Clifford, 1995, p.13) El elemento inventivo se relaciona con la capacidad creadora de los sujetos, en este caso la misma institucionalización de la identidad implica un proceso de resignificación de aquello que es considerado como la tradición ancestral. El dilema de las culturas implica que las nociones ontológicas idealistas sobre estas comunidades deben ser rebasadas, la relación que establecen con la alteridad es lo que sustenta su identidad cultural.

CAPÍTULO 2 Formas de construir el conocimiento

En los primeros momentos de la investigación existió mucha confusión respecto a la forma de construir la epistemología sobre la cual se trabajaría. La emergencia misma del FITláhuac representó un reto para su abordaje, a partir del cual nacen las preguntas ¿Cómo dar cuenta de un proceso social de este tipo sin quitarle el potencial que por su

¹⁵ Fragmento retomado de los primeros documentos en los que se establecían los lineamientos de la comisión organizativa. Fechado el día 21 de mayo del 2017.

existencia misma tenía?, ¿qué es intervenir?, ¿qué estoy haciendo cuando intervengo?, ¿a partir de qué elementos se irá construyendo el conocimiento en esta investigación? Una de las principales premisas de este trabajo ha sido que la vida festiva de Tláhuac siempre ha estado en un constante devenir, en donde los sujetos son los que la han mantenido viva, con diferentes formas de entenderla y de ponerla en práctica. La concepción de tradición ha tenido diversas vicisitudes a partir de los procesos sociales y colectivos que le han dado soporte y continuidad, por eso es que se debe de considerar como dinámica

En este mismo sentido, valdría la pena reflexionar sobre las formas de construcción del conocimiento, sin embargo, también es motivo para pensar en lo que se entiende por conocimiento. Si nos remitimos a la raíz etimológica griega, *episteme* significa literalmente conocimiento, de esta forma se hace necesario entender las diversas maneras en las que se puede abordar este conocimiento, por eso es necesario precisar que el mismo siempre está en construcción, pues es relacional y se encuentra en evolución, por lo que la construcción de una perspectiva para abordarlo es más que necesaria. Por esta razón, en la construcción epistemológica el terreno, la teoría, la metodología y las instituciones desde donde se enuncian las primeras formas de entender el campo necesariamente deben de someterse a una reflexión constante en la medida en que el investigador incursiona en el terreno de investigación.

"El término epistemología deriva del griego *episteme* que significa conocimiento, y es una rama de la filosofía que se ocupa de todos los elementos que procuran la adquisición de conocimiento e investiga los fundamentos, límites, métodos y validez del mismo". (Jaramillo, 2001, pág. 5)

Esta definición, aunque parece muy somera, delimita los aspectos que habitualmente se consideran al momento de construir cualquier conocimiento, de cualquier índole. En este caso, pensar los límites en la constitución del conocimiento, va en contrasentido cuando se piensa en la tendencia actual.

En un primer momento me pareció pertinente estudiar los procesos de identificación que se dan dentro de los grupos participantes en el Carnaval de San Francisco Tlaltenco, ya que inicialmente creí adecuado estudiar la construcción identitaria a partir de las estructuras sociales que tradicionalmente son reconocidas en

los pueblos originarios. Esta delimitación tan concreta se debe a que me encontraba ante un enorme abanico de posibilidades de construcción epistemológica. Tradicionalmente, este tema ha sido abordado desde diversas perspectivas que van, desde la antropología hasta la sociología; la psicología social no ha tenido mucha injerencia en estos menesteres, pues el abordaje teórico casi siempre ha sido de corte estructuralista.

En un segundo momento, me incliné a desarrollar una cartografía sobre la tradición festiva de Tlaltenco, desde la perspectiva de Guilles Deleuze y Félix Guattari quienes retoman la escuela posestructuralista iniciada por Jacques Derrida. En este momento, los procesos de subjetivación me parecieron una forma viable para pensar la construcción identitaria en San Francisco Tlaltenco, tomando como eje principal sus festividades. Parecía muy claro que en este pueblo existía una base organizativa tradicional que determina las formas de desarrollar el carnaval. Hasta este punto de la investigación, los aspectos psicosociales no estaban presentes pues en un primer análisis parecía que este pueblo había construido una única identidad comunitaria, donde los habitantes se habían adherido a una sola forma de interpretar sus tradiciones. Esto estaba muy alejado de la realidad.

Durante el primer trimestre del año 2017 tuve la oportunidad de hacer el acompañamiento a los recorridos de las comparsas que integran el carnaval de San Francisco Tlaltenco. Cada fin de semana entre marzo y mayo, las comparsas recorren las avenidas principales de este pueblo, oficialmente son ocho comparsas: Sociedad Benito Juárez, Club Juvenil San Francisco Tlaltenco, Comparsa Independiente Chupamaros, Grupo Guadalupano, Club Infantil "Popo", Club Infantil, Comparsa Barrio Fuerte, Comparsa Zacatenco y Comparsa Guadalupana. Durante este acercamiento al terreno, tuve la oportunidad de entender mucho más las diversas formas de interpretar la tradición de este pueblo.

Si pensamos en el carnaval como una institución, entonces el proceso mismo de su constitución (institucionalización) es polisémico, en tanto lo que describe Rene Lourau como el fracaso de la profecía, misma que se articula no solo a un mito de origen, sino que es una diversidad de mitos e interpretaciones de las cuales se nutre una matriz utópica ,donde ya no se puede hablar de un único proyecto colectivo que se

institucionalizó, más bien estamos ante la concurrencia de varios que están en constante tensión, como lo señala Baecheler. Los proyectos que representan las comparsas en la tradición institucionalizada del carnaval están en constante enfrentamiento.

Todo nace de la idea de abordar el proceso de institucionalización del carnaval a partir de los procesos de identificación que se van dando en cada comparsa. Sin embargo, el tema se redujo al proceso de institucionalización del carnaval, puesto que pensar solamente en los aspectos de identificación colectiva, dejaba fuera las dimensiones política¹⁶ y cultural que están muy presentes en la dinámica de este pueblo, además de que uno de los objetivos de este trabajo es dar cuenta de los procesos que se producen en la dinámica institucional y social de estos colectivos, por esta razón la psicología social de intervención es fundamental. Todo empieza de la pregunta ¿De qué quiero dar cuenta en este proceso social?

Esta es una de las principales preguntas que me permitieron ir delineando la forma en la que estoy concibiendo el terreno de investigación, en este caso la concepción de epistemología implica un trabajo de reflexión muy importante, pero a la vez demasiado amplio, por eso es que en este apartado me concentraré en trazar las líneas sobre las cuales estoy construyendo mi concepción epistemológica, pues considero que es un paso necesario para poder hablar del momento en el que defino los elementos que abordaré en este trabajo. Si bien el interés inicial fue el Carnaval de Tlaltenco todo dio un giro cuando emergió la FITláhuac como un analizador del momento sociopolítico de esta delegación.

De esta forma, la epistemología implica un acto de reflexión en todos los órdenes, no sólo de concepción de los objetos de estudio, también del terreno, la forma en la que

¹⁶ El concepto de política es muy espinoso, existen innumerables libros escritos al respecto, lo mismo que corrientes y autores que lo trabajan. Para el caso de este trabajo se plantea utilizar la diferenciación que hace Giovanni Sartori sobre este concepto. Él nos dice que existe una gran dificultad para definir este concepto pues el discurso sobre la política se vuelca sobre tres fuentes principalmente: 1) La filosofía política 2) Ciencia o conocimiento empírico de la política 3) el discurso común u ordinario sobre la política (Sartori, 2015, pág. 15). La definición de política es demasiado controversial, la ubicación de la política aún está abierta y continúa siendo polémica, pero la política no puede desligarse en ningún sentido del dominio social, por esta razón más que intentar encajar la producción de este colectivo en una definición concreta sobre este concepto, el interés de retomar el trabajo de Sartori radica en dar cuenta como estos tres discursos siempre están en coexistencia y al final se nutren mutuamente

serán abordados, el papel del investigador en estos sucesos y su vinculación en el proceso social que está en juego. Este acto de reflexión pone en cuestión las instituciones desde las cuales se construye el conocimiento, desde las instituciones académicas, científicas, políticas y culturales, pues son las que configuran la forma en la que los procesos sociales son entendidos; de ahí la necesidad de reflexionar (muy someramente) la forma en la que se intenta dar cuenta tanto de un devenir colectivo como de los actores que le dan soporte.

Esta problemática no es nueva, tiene sus antecedentes desde el mismo momento en que el hombre comenzó a cuestionarse sobre la naturaleza de las cosas y la verdad, por ejemplo, en la antigua Grecia este debate ya tenía varios antecedentes, sin embargo, Aristóteles¹⁷ enuncia el problema de la construcción del conocimiento a partir de la búsqueda de la verdad, sustentándolo en el razonamiento, como forma de entender las cosas.

“Es justo que la Filosofía sea llamada ciencia de la verdad; pues el fin de la ciencia teórica es la verdad, y el de la ciencia práctica, la obra. En efecto, si los prácticos indagan cómo está dispuesta una cosa, no consideran en ella lo eterno, sino lo que se ordena a algo y al momento presente. Pero no conocemos lo verdadero sin conocer la causa; y, en cada caso, tiene por excelencia su propia naturaleza aquello en cuya virtud reciben el mismo nombre las demás cosas (por ejemplo, el Fuego es lo más caliente, pues es para las demás cosas la causa del calor).” (Aristóteles, 2003, pág. 56)

Posteriormente, en la época del renacimiento se da un cambio de paradigma donde se hace la separación de lo divino y lo natural, el orden divino era definitivo y el orden natural se encontraba en constante devenir, de ahí que se empieza a dar un

¹⁷ Aristóteles desarrolla su conceptualización de la lógica en su búsqueda del origen de las cosas y su composición. En este proceso diseña un método mediante el cual el razonamiento es fundamental para entender qué son las cosas, donde el mismo razonamiento es algo inherente al individuo, algo que ocurre al interior de él mismo, de ahí que considerara que las ideas son superiores, por eso tienen la capacidad de explicar las cosas materiales. El desarrollo que hizo de estas ideas lo podemos encontrar en los textos *Metafísica*, *De Interpretatione*, *Primeros Analíticos*, *Segundos Analíticos*, *Tópicos* y *Refutaciones sofísticas*, en todos estos textos podemos encontrar la base epistemológica de la Lógica Aristotélica que nos permite dar cuenta de cómo se fue construyendo su concepción de conocimiento a partir del razonamiento. En algún otro apartado dedicaré un espacio más amplio para estas reflexiones, sin embargo, algo que es interesante es la forma en la que fue construyendo los elementos que estructuran el edificio teórico que sustenta la forma de concebir su objeto de estudio, con sus respectivas nociones de la verdad, el estudio de los silogismos y la dialéctica, dando paso a lo que él denominaría la lógica formal. Es en los segundos analíticos donde el filósofo hace un tratado de filosofía de la ciencia a partir de los elementos que fue constituyendo como una forma de abordaje de la verdad, que le permitieron posteriormente en *Refutaciones Sofísticas* y *Tópicos*, hacer el examen de varios argumentos falaces y explicar en cada caso dónde está la incorrección. Esto es interesante, pues en esta concepción de lo que él consideraba como un argumento falaz se puede dar cuenta de la construcción del conocimiento que Aristóteles hace al ver los límites entre lo verdadero y lo falso, así como de la dialéctica que encierra su pensamiento, una dialéctica analógica.

cambio en la forma de abordar los objetos de estudio, ya no se podía concebir una explicación única como lo hacía la teología. En este punto se hace necesario dividir en parcelas al conocimiento y estudiarlas de forma separada, cada parcela de conocimiento o disciplina aportaba lo que le correspondía: en este sentido nacen nuevas disciplinas como la astronomía, sin embargo, algo que se derivó de este hito en la historia de las ciencias, son las teorías relacionadas al orden social dos siglos después.

Fue con los aportes de Augusto Comte (desde el positivismo) donde podemos encontrar la base para entender la forma en que se ha abordado el estudio de lo social. Sus conceptualizaciones surgieron en la revolución francesa, una época en la cual la sociedad estaba muy exacerbada, de ahí que uno de sus postulados es que era necesario curar a la sociedad, la cual había que separar y estudiar en partes, en el texto *Discurso sobre el espíritu positivo* postuló que la sociedad evoluciona mediante tres estados: El estado Teológico, Metafísico y Positivo¹⁸.

En este mismo sendero de la Sociología, encontramos dos formas diferentes de concebir los procesos sociales, por una parte, la perspectiva de Émile Durkheim y por otra parte la perspectiva de Max Weber. El primero considera que para abordar a la sociedad se debe de hacer como hechos sociales, por su parte Weber considera que la acción humana tiene un significado, el cual es necesario descubrir. Por lo tanto, los hechos sociales están constituidos por personas libres, de ahí que sea necesario usar la historia más que la estadística, con la intención de descubrir tipologías para comprender la realidad.

Posteriormente, Lucien Goldman considera los aspectos materiales e intelectuales-emocionales en la constitución de los hechos sociales, de igual forma pone de relieve el papel de las valoraciones en la forma en que el investigador aborda estos hechos, de ahí que considere que la objetividad en los estudios sobre la sociedad sea prácticamente imposible.

¹⁸ Augusto Comte también enuncia en este mismo texto la forma de entender los fenómenos (sociales), en los cuales siempre existen regularidades, patrones de repetición o de conducta. De ahí que postulara también que los gobiernos debían trabajar en conjunto con los científicos sociales y estos a su vez ser consejeros de la sociedad.

Retomé estas perspectivas ya que nos dan cuenta de la forma en la que se han abordado los procesos sociales, ya sea como un hecho cosificado o como parte de la acción social, la tendencia ha sido dar cuenta de procesos aislados que deben estudiarse por partes.

El papel del investigador siempre se ha visto como algo independiente del contexto en el que ocurre algún hecho social. Algunos acercamientos como el de Goldman demuestran la importancia de dicho rol en estos procesos, sin embargo, es pensado como un agregado al campo de investigación y sus valoraciones son pensadas a partir de la exterioridad del investigador del proceso social como preconcepciones cuando en realidad son parte del proceso mismo.

En este aspecto, la perspectiva de la etnometodología es pertinente, pensando que a final de cuentas se realiza el trabajo de intervención con sujetos en sus condiciones sociales, lo cual impone una forma de razonamiento y entendimiento de los procesos internos de los pueblos por parte de los habitantes, esto es relevante en la medida en que mucho del trabajo se realiza tomando en cuenta los conocimientos que estos tienen respecto a su cotidianidad y es revelado a partir de sus razonamientos prácticos, que en cierto modo me son ajenos, al menos a primera vista. De ahí que autores como Harold Garfinkel postulen perspectivas como la etnometodología que habla de una comunidad que tiene conocimientos que les son de sentido común sobre su sociedad y su acontecer diario (Garfinkel, 2006, pág. 10). De ahí que el concepto de terreno sea de gran utilidad para entender estos procesos

En este caso, hablar de terreno en lugar de campo nos posiciona de diferente manera, pues el FITIáhuac no se limita a las reuniones de los colectivos, sino que implica dar cuenta de los ejes que atraviesan a este proceso social que no sólo se puede agotar a la reflexión teórica, cultural, social, histórica o académica, sino que implica a todas, y ese es uno de los grandes hitos que marco el trabajo de Ardoino. Cuando se hace una investigación de un proceso social de esta envergadura es imposible poder agotarlo a una sola esfera, más bien se trata de entender su complejidad, de ahí que se haga

necesario partir de que en estos procesos existen elementos implicados y multirreferencial.

“Hay que entender el análisis multirreferencial como una lectura plural, bajo diferentes ángulos, en función de referencias distintas, que no pueden suponerse irreductibles unas a otras, de objetos que quiere aprehender [...] No podemos emprender seriamente el análisis de dichas prácticas más que a partir del reconocimiento de su complejidad y, en consecuencia, de una comprensión considerablemente revisada del “estatuto” de su opacidad. (Manero, 1992, pág. 48)

Por esta razón, vale la pena retomar el concepto de fenómenos complejos cuando se habla de procesos sociales, en la medida en que comprenden situaciones aleatorias, incertidumbres e indeterminaciones. La complejidad se relaciona con fenómenos azarosos, pero al mismo tiempo contempla sistemas ricamente organizados.

“Podemos decir que aquello que es complejo recupera, por una parte, al mundo empírico, la incertidumbre, la incapacidad de lograr la certeza, de formular una ley, de concebir un orden absoluto. Y recupera, por otra parte, algo relacionado con la lógica, es decir, con la incapacidad de evitar contradicciones.” (Morin, 1997, pág. 42)

En este terreno de complejidades multirreferencial debemos de considerar el concepto de paradigma para entender las condiciones epistemológicas que orientan la producción del discurso y del conocimiento, teniendo este un valor como orientación metódica investigativa y como criterio de verdad, trazando los caminos que se recorrerán para dar cuenta de un fenómeno social en concordancia a un tipo de comunidad de la cual se derivan un conjunto de creencias, imaginarios y acciones.

Valdría la pena pensar en el paradigma como una red en constante tensión, si nos posicionamos más cerca de las ciencias de la implicación que de la explicación en la medida en que el investigador es parte activa en la construcción del conocimiento, vamos dejando atrás el mito de la objetividad y las posturas libres de interpretación, retomando la hermenéutica, es virtualmente imposible entender contextos libres de la interpretación de los sujetos en el terreno de investigación; toda investigación implica una perturbación tanto a las comunidades como a los criterios de verdad por parte del observador, los cuales es justo decir que siempre se encuentran en devenir, no sólo por las perturbaciones históricas y culturales, también por las convicciones y prejuicios del investigador que están siempre en juego y son parte activa tanto de lo que se investiga

como de la forma en que se interactúa con el otro, en sus diferencias y similitudes es una relación dialéctica que busca la coexistencia entre objetos disímiles.

El pensamiento dialógico ha existido desde la antigua Grecia hasta nuestros tiempos, de ahí que sea conveniente dar cuenta de los principales autores que lo han retomado para delinear la forma en la que se desarrollara la dialéctica en este trabajo.

Este concepto de larga data encuentra un desarrollo más profundo en los postulados de Hegel, sin embargo, uno de los antecedentes más próximos fue el trabajo desarrollado por Immanuel Kant, este último lo aborda a partir de la libertad preguntándose ¿Puede el hombre tener libertad por encima del determinismo físico, o está condenado a seguir la libertad? Como solución a esta antinomia propone apelar a la moral, aludiendo a que la libertad existe, porque el hombre la necesita para ser moral, la ética desbanca a la metafísica.

Los idealistas y románticos son los principales desarrolladores de esta forma de razonamiento. Los primeros fueron fieles seguidores de las propuestas lógicas de Kant, siendo Hegel quien logra desarrollarlas de forma más fecunda, se podría decir que el gran lazo concomitante entre los idealistas y los románticos fue la ambición de concordar a los contrarios, Hegel es el que logra dar forma a la dialéctica moderna, retomando los trabajos de Fichte y Schelling; para él, todo lo real es racional, lo real es el espíritu que avanza en su evolución y en su historia; este comienza como un subjetivo individual, pasando a ser objetivo en la cultura convirtiéndose en un absoluto ,como una síntesis total.

“Para Hegel, la unificación es la síntesis de los opuestos cuya oposición se conoce reflexivamente como antinomia; en este sentido, hay una relación con Kant, y también con Fichte, en el modo de considerar la oposición y la síntesis. Pero además la unificación es, según Hegel, la medida de la oposición y lo que muestra el verdadero carácter de los opuestos, que de este modo pueden ser conocidos como tales. Sin embargo, la unificación misma no se conoce, aunque se muestra en la representación como lo creído.” (Beuchot M. , 2016, pág. 35)

Inspirado en estos planteamientos, Marx desarrolla una dialéctica diferente a la de Hegel, pensándola desde un punto de vista materialista, distanciándose del idealismo o espiritualismo hegeliano.

Específicamente le sirve para examinar la historia, en donde su visión materialista da cuenta de las relaciones sociales a la luz de la economía. En sus planteamientos hay una lucha de clases entre la burguesía capitalista y el proletariado, quienes fungen como tesis y antítesis, quienes en su lucha derivarían en una síntesis superior llegando a un socialismo comunista, siendo las contradicciones y oposiciones el motor para la sucesión histórica de las sociedades. En el materialismo dialéctico, se fundamenta la lucha entre contrarios y la unidad.

“Desde este punto de vista el comunismo, que fue ya definido como la superación de la alienación humana en general, se define también como la superación de la alienación y de los conflictos internos del individuo. En esta dirección aparecen ya las primeras figuras del hombre nuevo, que supera el conflicto de la teoría y de la práctica, de la vida espontánea y de la vida reflexiva, para reunir en sí mismo, en una síntesis más alta, esos aspectos opuestos. De este modo el marxismo renueva la idea del hombre y del humanismo dándole un sentido plenamente concreto”. (Lefebvre, 1961, pág. 45)

Como se puede observar tanto en Marx, Kant y Hegel la tendencia es la reconciliación de los opuestos, el cierre dialéctico en una síntesis que logre reconciliar y superar el conflicto entre la tesis y la antítesis. Lo que se propone para desarrollar este trabajo es pensar en un tipo de dialéctica que no supere ni dé por terminado el nivel antagónico entre la gran diversidad que existe en los procesos sociales que se pretenden abordar. La dialéctica es fundamental si se piensa en contextos donde el desarrollo urbano está más presente entre las poblaciones originarias que buscan conservar muchas de sus tradiciones y formas de vida que les dan identidad. De ahí que una síntesis reconciliadora entre los opuestos que se puedan presentar, corta de tajo la dinámica que se observa en la conformación de las comunidades y los grupos que le dan soporte, por eso se apela a una dialéctica de la diferencia, como la postula Mauricio Beuchot, en ella no se busca la reconciliación de los contrarios, lo que se busca es la coexistencia de los polos opuestos.

De esta forma, los procesos interculturales que se presentan entre los pueblos originarios se pueden entender mejor si en su entendimiento, se vela por la pluralidad. Donde la diferencia y el contacto no necesariamente conlleve a una síntesis, sino que, en su dinámica, las contradicciones sean lo que les permita coexistir. Esta concordia permite que no exista una dialéctica conclusiva, si no que sea dinámica y abierta a la

diferencia; este pensamiento no es nuevo, lo podemos encontrar en Nietzsche, Freud y Adorno. En Freud es quizá donde esta forma de pensar la dialéctica se ve más clara, ejemplificada en las pulsiones de vida y muerte que están en coexistencia; también lo vemos en la dinámica entre el ello y el superyó, donde el yo se encuentra atenazado entre estas dos instancias en mutuo conflicto. Una síntesis que no es resolutiva, sino más bien dinámica y está en un equilibrio inestable.

Adorno plantea una dialéctica negativa, llamándola así porque en ella se privilegia el momento de la antítesis más que la síntesis, por ello predomina la negatividad, consciente de lo indisoluble. La dialéctica hegeliana se queda corta, pues en la síntesis se pierde la diferencia, volviéndola algo estático, de ahí que el motor de la historia sea la negatividad en la que se evita la clausura pues la sociedad no es una totalidad cerrada.

“La dialéctica negativa rechaza el principio de unidad y la omnipotencia y superioridad del concepto. Su intención es, por el contrario, substituidos por la idea de lo que existiría fuera del embrujo de una tal unidad.” (Adorno, 1984, pág. 35)

Estos postulados son controvertidos, sus detractores coinciden en que a partir de la síntesis se generan nuevas tesis que mantienen una dinámica dialéctica como la concebía Hegel, viendo en la negatividad de Adorno un estado de inmovilización sin embargo, precisamente en la afectación continua, en esas oposiciones es que los contrarios determinan su movimiento, volviendo incesante e inestable su relación, lo cual marca puntos de llegada y de partida para otros. (Beuchot M. , 2016)

“La dialéctica negativa conserva la teoría de la segunda naturaleza, ya que en Hegel está matizada críticamente. Después de aceptar tal cual la inmediatez que aún no ha pasado por la mediación, las formaciones que presenta al pensamiento la sociedad y su desarrollo, esa teoría descubre analíticamente sus mediaciones tomando como medida la diferencia inmanente entre los fenómenos y lo que pretenden ser de por sí” (Adorno, 1984, pág. 32)

Como hemos visto en Freud y Adorno, la gran diferencia con la dialéctica postulada por Marx y Hegel es el conflicto como elemento conciliador, pero no unificador, lo que nos remite a una racionalidad analógica; esta última rebasa la concepción más extendida que alude a la semejanza, entendiéndola como la postula Aristóteles, entre la equivocidad y la univocidad, estableciendo una tensión entre ellas. Por ello es que la

analogía nos permite entender muchos de los elementos que van emergiendo en estos contextos semirrurales urbanos.

Mauricio Beuchot la desarrolla como una forma de racionalización vinculada con la diferenciación en la coexistencia de opuestos, la cual solo se logra en la confrontación, de ahí que sea también dialógica, pero que no busca una unidad aparente o una síntesis, sino la conservación de la diferencia y la convivencia de los opuestos en su antagonismo.

“La analogía es una perspectiva, una manera de pensar, que se inscribe en la lógica, y llega a constituir un método, un modo de pensamiento y hasta casi una racionalidad en la que se trata de salvaguardar las diferencias al margen de cierta unidad. Las diferencias son lo principal, y la unidad es solamente proporcional; pero siempre suficiente para el conocimiento universal”. (Beuchot M. , 2004, pág. 32)

Tomás de Vio nos dice que la palabra griega analogía significa proporción o proporcionalidad, designando aquello que es de una manera proporcional a otra cosa. Podemos hablar de tres tipos de analogía: Analogía de atribución, analogía de desigualdad y analogía de proporcionalidad¹⁹; esta será la que se utilizará en esta

¹⁹La gran diferencia entre estos tres tipos de analogía se puede entender de la siguiente manera, la analogía de desigualdad se acerca a los postulados de la hermenéutica unívoca, es decir que se genera cierta homogeneidad en la medida misma en que se da una participación desigual de una razón o noción que es en el fondo la misma para todos los análogos, de ahí que no haya diferencia en la noción, solo grado de participación de los análogos, volviéndolo prácticamente unívoco.

En cambio la analogía de atribución, el analogado principal siempre está presente en la noción de los otros, por eso el nombre análogo no tiene un significado completamente común a los todos los analogados, solo tiene de común la palabra con la identidad del término en el que convergen dichas relaciones, de ahí que no se pueda hacer una abstracción perfecta en los análogos, porque siempre hay que tener que atender a las diferencias de sus elementos contenidos, es decir se acerca a los postulados de la hermenéutica equívoca.

Es así que, en la analogía de proporcionalidad, los análogos se unifican porque proporcionalmente significan lo mismo, pero solo proporcionalmente, siendo una semejanza de relaciones y no de las cosas; en esta última existen dos tipos de analogía de proporcionalidad, la propia y la impropia, esta segunda se aplica a uno de los términos relacionados pues solo este recibe un sentido literal mientras que el otro la recibe de manera metafórica. En la analogía proporcional, el nombre común se dice de ambos analogados Sin metáfora, y respetando de misma forma las diferencias de uno y otro, haciendo la analogía según la causa formal intrínseca. Esta última división de la analogía proporcional se puede aplicar a la relaciones sociales o biológicas, sin embargo hay que reconocer que solo se puede dar en la metafísica. (Beuchot M. , 2016) (Beuchot M. , Hermenéutica, Analogía y símbolo, 2004) (Cayetano, 2005) (Beuchot M. , 2015)

Escribe Cayetano:” Según esta analogía conocemos las entidades, las verdades, etc. Intrínsecas a las cosas, lo cual no se conoce por la anterior analogía. De donde, sin el conocimiento de esta analogía, los procesos metafísicos se dice que están hechos sin arte” (Cayetano, 2005). Este tema es fundamental para entender el sentido que se le quiere dar a esta investigación, recordemos que durante el desarrollo de la modernidad se perdió el sentido analógico y se buscó la univocidad y por la reciente postmodernidad, la tendencia dio un giro de 180 grados, pues ahora, por rechazo a esta, los estudios emprendidos por esta corriente buscan la equívocidad, es decir un relativismo exacerbado, de ahí que para el abordaje de este trabajo se propone un retorno a la analogía.

investigación, específicamente porque en este tipo existe una semejanza de relaciones y no tanto de cosas. La distribución entre los análogos es proporcional, al igual que la diferencia entre ellos, de esa manera su abstracción no consiste en conocer una realidad sin conocer las otras, sino que se sabe de la realidad en cuanto a la proporcionalidad de otras.

En el campo de las ciencias sociales se puede hablar de un potencial para la analogía y su aplicación a la realidad social de los pueblos originarios, no solo para su abordaje, también para entender la construcción del conocimiento que de ellos emana, pues esta impregna todos los campos de la vida, habiendo cierto grado de universalidad, siendo una analogicidad de la realidad y los saberes. Desde esta perspectiva se abre la posibilidad de pensar en categorías nativas como forma de aproximación a las maneras de creación del saber en estas poblaciones. Ponderar este tipo de procesos es lo que se busca en investigaciones de este corte, el diálogo entre las categorías nativas y las del investigador como una formulación analógica.

Es la subjetividad del investigador la que delimita las fronteras entre los elementos teórico-académicos y los conocimientos locales. Lo más correcto es hablar de la perspectiva nativa en lugar de categorías, pues la exégesis de lo que los habitantes piensan o han construido es una ilusión. La perspectiva nativa es una construcción analítica heurística desarrollada desde la etnografía, que rebasa la idea de una transcripción de lo que los actores piensan de su mundo social. Cuando se alude a la perspectiva nativa, lo que se hace es el producto del esfuerzo del investigador por entender los universos referenciales de los actores que se involucran en el desarrollo del proceso social que se sigue. (Balbi, 2011)

“Nuestra doble tarea consiste en descubrir las estructuras conceptuales que informan los actos de nuestros sujetos, lo ‘dicho’ del discurso social, y en construir un sistema de análisis en cuyos términos aquello que es genérico de esas estructuras, aquello que pertenece a ellas porque son lo que son, se destaque y permanezca frente a los otros factores determinantes de la conducta humana” (Geertz C. , 1989, pág. 45)

Este problema no es nuevo, lo podemos encontrar desde el nacimiento de la etnografía, en la medida en que se trataba de destacar la perspectiva del actor desde los primeros esfuerzos etnográficos el paso sucesivo fue emprender el camino para la

construcción de métodos para tal fin, ese ha sido uno de los grandes problemas. Por ejemplo, en *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Malinowski realiza un análisis muy fructífero al bosquejar las primeras líneas esclarecedoras respecto a las problemáticas que implica el estudio científico de las “sociedades salvajes” tanto a nivel teórico como metodológico, dando un desborde del simplemente transcribir la perspectiva del actor para en su lugar, emprender un viraje heurístico

“El investigador antropólogo, al hacer el sumario escrito de los resultados obtenidos, siente naturalmente la tentación de añadir a sus descripciones de hechos concretos sus más amplias y algo difusas experiencias intangibles; a detallar las costumbres, creencias y organizaciones sobre el fondo de una teoría general de la cultura primitiva. Este librito es la consecuencia de que un investigador de campo haya cedido a tal tentación. Como atenuante de esta caída —si caída puede llamársela— me gustaría insistir en la gran necesidad que hay de más teoría en la jurisprudencia antropológica, especialmente de teoría nacida del real contacto con los salvajes. Asimismo, quisiera hacer observar que en este libro las reflexiones y generalizaciones se destacan claramente de los párrafos descriptivos”. (Malinowski, 1986, pág. 10)

Lo anterior pone de relieve la importancia de tener claridad en las categorías que se emplearán, pero también la consciencia de que en el terreno de investigación estas se moverán por influencia directa o indirecta de los actores del proceso social, eso es ineludible sin embargo, la organización interpretativa de tales hechos es tarea fundamental del investigador, la vida social y los procesos de construcción de categorías para entender el acontecer social de los pueblos no están separadas, al contrario están implicadas y el investigador como autor del trabajo en terreno está permeado por los contextos que lo atraviesan, desconocer esto representa una empresa perdida en la medida que el contacto y la construcción de una investigación están mediadas por un contexto.

Las construcciones heurísticas que desarrollan los actores de estos procesos sociales deben de tomarse más como perspectivas nativas que teorías, como algunos las consideran pues, el sesgo intelectualista les quita el potencial explicativo y analítico que pueden contener, por eso ejercicios de reflexión como la etnometodología nos acercan más a las formas desarrolladas de lo que varios antropólogos denominan como perspectiva nativa pues, si a priori se les considera como teorías, se corre el riesgo de

no ser capaz de dimensionarlas en su contexto e introducir un sesgo intelectualista que responde más que nada a las expectativas del investigador (Balbi, 2011).

El principal riesgo en el que se cae es el no ser consciente de que existe un proceso de jerarquización en las investigaciones de corte cuantitativo y cualitativo, el diálogo y la articulación entre las perspectivas del investigador y los nativos necesariamente pasa por un proceder hermenéutico que da forma a la manera en que se presentará la información y las experiencias recabadas, por lo que la perspectiva nativa es la que nos permitirá dinamizar y orientar los trabajos, siendo más un elemento metafórico en lugar de un pilar informativo; lo cual quiere decir que nacen de un fundamento empírico, a pesar de que son construcciones analíticas, no son ficciones. Como lo plantea Guber, son universos de referencia compartidos que articulan las prácticas y sentidos de los sujetos colectivos, teniendo una existencia en el acontecer diario de los sujetos, pero su formulación (al menos en las investigaciones) es definida teóricamente. (Guber, 1991)

“El material a nuestra disposición es la descripción analítica de las formas culturales. Esto y las dificultades prácticas de la investigación etnológica provocan que la mayoría del material disponible esté sobre-estandarizado. Nos es suministrado como una lista de invenciones, instituciones e ideas, pero poco o nada aprendemos sobre la forma en que vive el individuo bajo estas instituciones y con estas invenciones e ideas, y tampoco sabemos cómo estas actividades afectan los grupos culturales de los que él es un miembro”.. (Boas, 1993, págs. 64-65)

Todo esto pone en cuestión el proceder del investigador, en la medida en que yo estoy implicado con la institución científica, pero también con otras instituciones como la familiar, académica, política y económica.

“Dicho de otro modo, el análisis de las implicaciones del investigador u observador nos muestra que no es este el principal ni el único sujeto del proceso de conocimiento. La institución científica, con sus tensiones y contradicciones, con sus orientaciones históricas y sus colocaciones, posturas y posicionamientos; políticos o político-académicos, es el gran sujeto desde el cual podemos establecer diferentes distancias y relaciones.” (Manero, 1992, pág. 16)

Aunado a las complejidades que encierra hacer un abordaje de este tipo, el estatus de institución por parte de la ciencia implica un reto en la medida en que estos procesos sociales (como movimientos sociales, formaciones colectivas y construcciones identitarias) tienen un potencial que está en peligro cuando se le pretende abordar con

una metodología rígida, pues se corre el riesgo de obturar este proceso. En el análisis institucional existen dos efectos que nos permiten entender mejor esta idea, el efecto Lukács y el efecto Weber, expuestos por Rene Lourau en su libro Análisis Institucional, son retomados por Roberto Manero y definidos de la siguiente manera.

-Efecto Lukács: En la medida en la que se desarrolla (se institucionaliza), una ciencia "olvidada" o ahoga el saber social referido a sus condiciones de nacimiento y de su desarrollo.

-Efecto Weber: En la medida que se vuelve jurídica y tecnológicamente compleja, la sociedad se vuelve cada vez más opaca: el saber social, dado que se encuentra institucionalizado el fragmento separado (efecto Lukács) se volatiliza, e incluso la "demanda" social se aliena en ideologías tales como la de las "necesidades". (Manero, 1990, pág. 150)

Los saberes que se han institucionalizado se ponen en cuestión en la medida misma en que el colectivo reinterpreta lo que para ellos es su cultura, su identidad o su status como parte de un sistema social. Sin embargo, este proceso no está enteramente estructurado en posiciones radicales, ni se escapa al impulso de caer en procesos institucionalizados.

Este es el reto que ha tenido esta investigación, la forma de abordar este proceso social sin obturarlo, es por ello que he tenido que valerme de la perspectiva de la psicología social de intervención, en la medida en que mi interés es dar cuenta de los procesos que atraviesa este colectivo, pero también del potencial creador que encierra este movimiento instituyente, pues la creación en colectivo está en juego durante este proceso, con sus consensos, disensos y contradicciones.

De la episteme subyacen redes paradigmáticas que a su vez se encuentran ubicadas dentro de constantes históricas y culturales, son estas las que posibilitan la forma de interpretar los procesos sociales y la producción de saberes.

2.1 “No existen hechos solo interpretaciones”²⁰

La construcción del conocimiento es constante y se transforma, es justo decir que los procesos en los que se articula este son susceptibles de interpretación por parte de los involucrados en el mismo; tal análisis no sólo es por parte del investigador, también el terreno analiza sus acciones; de esta forma la hermenéutica se hace presente como una forma de auto interpretación. Por ello es necesario tener en cuenta que en general, todo acontecer social, así como los elementos que configuran la cultura²¹ local de una comunidad son susceptibles de ser interpretados.

“Si entendemos la epistemología como una teoría del conocimiento, es decir, como la teoría acerca de la forma como los seres humanos adquieren el conocimiento, y asimilamos a la hermenéutica como el arte (techno) de interpretar, entonces el mito sobre los trabajos de Prometeo y Epimeteo ilustra como ningún otro la entreverada relación que guardan entre sí ambas actividades.” (Estrada & Hernández , 2014, pág. 18)

Por esta razón, el acto interpretativo se encuentra presente en el proceso de comprensión de los fenómenos sociales, este no sólo se limita a los elementos gramaticales, sino que incluye el habla y los actos, siempre como un proceso en constante transformación. La interpretación es la comprensión, vista aquí, heideggerianamente, como un proceso, no como un acto instantáneo y definitivo, sino que va profundizando sucesivamente a partir de lo que interpreta. La misma noción de texto ha cambiado mucho.

²⁰ La frase que intitula este apartado es una clara referencia a los procesos interpretativos relativistas que se han desarrollado en últimas fechas en los estudios poscoloniales. Algo que es digno de destacar es que el mismo Nietzsche reconoce en Fragmentos póstumos (*Nachgelassene*) que esa frase implica una interpretación en sí misma y nos hace pensar que, más allá de nuestra producción subjetiva existen límites concretos de los cuales los procesos hermenéuticos no pueden escapar; por ello el oficio interpretativo requiere de la analogía para dar cuenta del acontecer social, ir más allá de la equivocidad que se cierra a la textualidad misma de los hechos y hace imposible la comunicación entre estos y la alegoría. La hermenéutica analógica representa un punto medio que nos remite a hechos interpretables en el quehacer cotidiano en estos pueblos.

²¹ De ahí que mucho del trabajo expuesto en esta investigación se decante por la antropología simbólica inaugurada por Clifford Geertz como una línea fecunda para entender los procesos culturales que atraviesa Tláhuac y el FITláhuac, la perspectiva interpretativa de la cultura que realiza el autor se acerca a los objetivos de este trabajo, comulgando con su concepción de cultura “*Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie. Pero semejante pronunciamiento, que contiene toda una doctrina en una cláusula, exige en sí mismo alguna explicación.*” (Geertz C. , 2003).

“Los textos no son sólo los escritos, como ha sido lo usual, sino también los hablados —en los que ha insistido Gadamer—, los actuados —las acciones significativas, de Ricoeur— y aun de otros tipos: un poema, una pintura y una pieza de teatro son ejemplos de textos; van, pues, más allá de la palabra y el enunciado”. (Beuchot, 2008, p.33)

Cuando se habla de hermenéutica se tiene que hacer un recorrido histórico muy extenso para poder entender su pertinencia en este tipo de investigaciones, sin embargo, ese abordaje lo realizaré en otro apartado de este trabajo, en este momento me limitaré a delinear la línea interpretativa que seguiré. Mauricio Beuchot es un filósofo que ha trabajado el tema de la hermenéutica a profundidad, proponiendo la hermenéutica analógica como forma de interpretación, considero pertinente explicitar lo que implica para este autor.

“La hermenéutica es la disciplina de la interpretación de textos (Beuchot, 2011). Para algunos como Heidegger, debe dejar de ser una técnica exegética para convertirse en un existencial, es decir, en un modo de existir del ser humano, en algo que resulta esencial. Pero creo que, en seguimiento de Gadamer, se puede decir que el hombre aprende a usar ese instrumento con la filosofía, e incluso, como Ricoeur, se puede hablar de método en un sentido muy amplio en relación con la hermenéutica.” (Estrada & Hernández , 2014, pág. 20)

El autor habla de que en la actualidad existen dos perspectivas fuertemente extendidas en la práctica hermenéutica, unívoca y equívoca. De la primera nos señala que es la que pretende una interpretación neutral, es decir, pondera el papel del autor a partir del sentido literal de lo que escribe el mismo, recobrando lo que dice exactamente, perfilándose más del lado positivista analítico. En la hermenéutica equívoca la premisa es dar prioridad a la interpretación sin límites, privilegiando al lector, aquí ya no se trata de lo que quiso decir el autor, sino que lo importante es dar cuenta de lo que quiere entender el intérprete. Ninguna de estas se preocupa por ponderar algún grado de rigor y exactitud, están más del lado del relativismo.

“Las (Hermenéuticas) univocas pretenden una exactitud, un rigor, una fidelidad en la interpretación de los textos, que no podemos alcanzar humanamente. Las equívocas se desaniman de acercarse siquiera a cierto rigor y exactitud, y mejor se tienden a la interpretación sin límites, a la deriva sin fin, a la desconstrucción inagotable, etc.” (Beuchot M. , 2015, pág. 325)

Entre estas dos perspectivas emerge la propuesta de la hermenéutica analógica, como puente e intermedio entre estas dos formas de hacer interpretación.

“La analogía es una forma de significación intermedia entre la univocidad y la equivocidad [...] El termino análogo es el que significa de manera en parte igual y en parte distinta, como “ente”, “causa”, etc. Lo univoco es claro y distinto, lo equivoco es oscuro y confuso, y lo análogo está colocado en medio.” (Beuchot M. , 2015, págs. 325-326)

La doctrina analógica es muy fecunda en este tipo de estudios, pues en el reconocimiento de la vida intercultural del país el dialogo entre los diferentes pueblos exige una posición intermedia entre el reconocimiento de la diferencia, pero entre límites que permiten dar cuenta de la semejanza entre los mismos.

La reinterpretación de la cultura local por parte de los grupos que la viven ha sido un eje central, todo esto sin dejar de ponderar los procesos de subjetividad colectiva. En efecto, los procesos psicosociales han sido fundamentales en esta investigación, desde la creación de la memoria colectiva hasta los procesos de identificación al interior de los diferentes grupos, sin dejar atrás la construcción del vínculo en común o los elementos latentes de desafección con las significaciones imaginarias instituidas.

Por esta razón, la creación de sentido dentro de los colectivos es fundamental, pues al final de cuentas, estos son atravesados por instituciones y significaciones, pero lo interesante es ver los efectos que estas producen en los mismos. Estos mecanismos pueden ser abordados desde diferentes formas, pensándolos como procesos de subjetivación, de intersubjetividad o inherentes a la subjetividad individual; no obstante, al abordar instancias grupales, el interés se centra en la subjetividad colectiva, definiéndola de la siguiente manera.

“La idea de una subjetividad colectiva se refiere a aquellos procesos de creación de sentido instituidos y sostenidos por formaciones colectivas. Esto apunta al cómo vamos siendo sujetos en un devenir histórico surcado por acontecimientos grupales e institucionales y remite a una convergencia tensa de procesos heterogéneos, marcados por ritmos, densidades y temporalidades diversas que hacen historia.” (Téllez M. B., 1999, pág. 144)

Este concepto hace referencia a procesos heterogéneos y múltiples, está pensado para espacios abiertos, en donde se pone toda la atención al grupo, por lo que no puede ser equiparada a la subjetividad individual, ni a la intersubjetividad, pues esta última hace alusión a la interacción entre la subjetividad de los sujetos que componen el colectivo: al pensar en subjetividad colectiva, el interés se pone en los procesos de creación como

colectivo, más allá de lo que ocurra a nivel individual en cada miembro del mismo, se le da prioridad a la construcción del sujeto colectivo, por eso esta noción es retomada por la psicología social de intervención; por esa razón el concepto de procesos de subjetivación no es relevante para esta investigación, puesto que en esa subjetivación el tránsito de las figuras colectivas e instituciones es ignorado. Los procesos de creación son suprimidos, pensando en los procesos colectivos como producto de la influencia social, más cercanos a los postulados derivados del estructuralismo o el posestructuralismo siendo que lo que se busca rescatar con esta apuesta teórica es, precisamente el componente imaginario como forma de creación del colectivo anónimo con respecto a sus instituciones; esto mediante los posicionamientos instituyentes y contra-instituyentes que puedan tomar.

Lo que se plantea es realizar un abordaje teórico desde la perspectiva de la psicología social de intervención. La elección de esta nace a partir de su objeto de estudio que son los procesos y la subjetividad colectiva, pues la premisa principal es recobrar las experiencias de los grupos que están organizando la FITIáhuac 2017, la articulación que se realiza con las tradiciones de cada pueblo y los procesos organizativos institucionalizados, que son parte de la identidad cultural instituida.

Con estos desarrollos teóricos se buscará romper con la noción ontológica idealista que se ha utilizado al hablar de los pueblos originarios y su identidad, pues en ella se ha tratado de encontrar la esencia de estas poblaciones, puesto que parten de la premisa etimológica del concepto de identidad y comunidad cuando eso es precisamente lo que ha imposibilitado abordar la alteridad como elemento central en los procesos identificatorios en estas comunidades, y no sólo eso, también ha impedido trabajar los procesos de vinculación, de organización comunitaria y creación de sentido. Todo lo anterior está enmarcado dentro de una coyuntura en la que las tensiones políticas, la revolución multicultural y la lucha de estas poblaciones por un reconocimiento ante las autoridades pone en juego aquello que se ha denominado como su herencia cultural y sus formas tradicionales de organización, pues estas se encuentran desplegadas en un contexto donde existe una relación asimétrica material entre estas poblaciones, en la

medida en que los niveles de desarrollo y urbanización son muy diferentes. Este componente también es fundamental a la hora de hacer un abordaje a este proceso social.

Esta acción colectiva encuentra en las ideologías institucionalizadas también un soporte, en específico en la ideología de la necesidad, en donde encuentra su germen, pues en primera instancia la FITláhuac nace de la necesidad de exponer su construcción identitaria. Esa es la riqueza de este movimiento instituyente, pues no apela a los productos puros y estables, sino que los cuestiona, incluso en sus contradicciones. En este caso vuelvo a la pregunta ¿De qué forma se puede hacer intervención en un proceso que está en formación y, que responde a una necesidad de estas comunidades más que por un recorte investigativo específico? Pues precisamente el trabajo en colectivo crea este recorte, y ese es uno de los retos, entender los límites de la intervención que se plantea, los cuales son determinados por el terreno mismo.

El primer reto es entender cómo abordar una formación grupal que se ha ido construyendo en este tiempo, ¿Cuál es el papel del investigador respecto a estos grupos? Antes de entrar en detalles sobre la construcción del dispositivo de intervención me gustaría dilucidar el contexto en el cual se desarrolla y se constituyó la FITláhuac, pues en esa medida se podrá entender la dificultad que implica este tipo de movimientos sociales para su abordaje. Eso también me permitirá dar cuenta de las diversas formas teóricas que existen para pensar los procesos sociales por los que atraviesa este colectivo, desde su estatus como pueblos originarios, la concepción de comunidad y lo que se ha trabajado respecto a la identidad. Los tres conceptos se han visto trastocados durante mi intervención en el terreno, ya sea desde el mismo cuestionamiento que existe sobre ellos en la vida cotidiana de estos pueblos hasta lo que académicamente se ha construido sobre ellos.

2.2 Objetivo General

Dar cuenta del proceso de organización de la Fiesta de la Identidad Tláhuac, así como del contexto de tensiones políticas y culturales en que esta se desarrolló.

2.2.1 Objetivos específicos

- Analizar los modos de acción del colectivo con respecto a las formas de organización festiva institucionalizadas
- Dar cuenta de los procesos de construcción identitaria durante la articulación de la FITláhuac
- Analizar el proceso de institucionalización de la FITláhuac
- Documentar el proceso de organización de la FITláhuac

CAPÍTULO 3 Formas de acercamiento a los pueblos originarios de Tláhuac

“Los de Morelos que investiguen Morelos y los de Tláhuac que investiguen Tláhuac” Un investigador local

Los procesos psicosociales han sido fundamentales en este trabajo, desde la creación de la memoria colectiva hasta los procesos de identificación al interior de los colectivos, sin dejar atrás la construcción del vínculo colectivo o los elementos latentes de desafección con las significaciones imaginarias instituidas.

Todo lo anterior, considerando el papel de los atravesamientos institucionales y la multiplicidad de demandas sociales que tienen un soporte en la historia política de estas poblaciones. Aquí es donde el papel del investigador se ve comprometido ya que existe una expectativa en nuestra forma de intervenir, pero también hay limitaciones que pueden ser parte de la dinámica del terreno mismo, ya sea por la institución académica de origen, las ilusiones de los colectivos, la ideología del investigador o barreras creadas por investigadores locales; si bien es cierto que existe una demanda explícita por parte del grupo, también lo es que esta representa sólo una de las varias demandas de la base social que compone el colectivo; en este caso, dicha demanda es la difusión de su cultura local a través de todos los medios posibles. Es entonces donde surge la pregunta ¿Por qué existen pocos estudios académicos respecto a estos pueblos? Esta cuestión no es

cosa menor, pues sus implicaciones a nivel académico, social e histórico son muy interesantes.

3.1 Los investigadores locales y las *curiosidades antropológicas*

El epígrafe con el que se inicia este capítulo es muy relevante, la territorialidad es uno de los principales retos que conlleva realizar un estudio de este tipo para alguien “de fuera”, pues las barreras comunitarias no sólo se expresan en la denominación de originarios y avecindados o por la imposibilidad del uso de espacios rituales por gente ajena a estas poblaciones, la misma forma de intervención despierta suspicacias entre los pobladores, pero también entre los investigadores locales. Al hablar de investigadores, es necesario pensar este término más allá de la academia, en estas poblaciones los procesos investigativos son muy abiertos y no existe una rigurosidad como se esperaría comúnmente, pero representan formas epistemológicas surgidas en su cotidianidad y responden a las formas de autopreservación histórica de las comunidades.

La construcción de la memoria colectiva toma matices diferenciados a los que se desarrollarían por ejemplo con la sistematización de la experiencia o con los métodos derivados de la investigación-acción participativa, los cuales son desarrollados en modelos de intervención comunitaria. Sin embargo, los instrumentos que se desarrollan en estos pueblos para su conservación son muy variados, una fotografía, un poema o un texto escrito con faltas ortográficas representan herramientas de las cuales se valen los investigadores locales para crear su acervo bibliográfico, el cual no sólo lo desarrollan pobladores que se encuentran dentro del mundo académico, estos procesos investigativos también los llevan a cabo los encargados de los museos y bibliotecas locales, personal de la delegación y colectivos culturales; ellos demarcan barreras investigativas en respuesta a los antecedentes que han tenido sus comunidades respecto a la forma en la que son retratados en los estudios, ya sean antropológicos, sociológicos o históricos.

En una charla informal con uno de los encargados de los museos locales²² , comentó que el gran problema de los procesos investigativos que se han desarrollado desde el mundo académico es la concepción que se tiene de los pueblos originarios, pues se les considera aún como indígenas, cuando no lo son. Esto es relevante pues la autopercepción que existe entre los pobladores es que no son indios, son descendientes de ellos, pero los procesos de urbanización les han dado otra autoimagen, son originarios por ser nativos del lugar, pero con una cosmovisión muy diferente a otro tipo de poblaciones. Esta diferenciación es la que ha permeado la dinámica comunitaria, ya no son curiosidades antropológicas²³ son poblaciones que comparten lazos sociales con la zona urbana y rural de la ciudad, territorialmente ubicados entre Iztapalapa y Milpa Alta, el desarrollo urbano de Tláhuac es intermedio, de ahí que sea considerada aún por algunos investigadores como semirural.

Como se mencionó, el papel de los ciclos festivos y rituales en estos pueblos es fundamental en la constitución de su identidad, lo que implica que todo el bagaje histórico y social que de ello se deriva, sea susceptible de ser recuperado y expuesto de diversas formas. Tanto los cronistas como los investigadores locales mantienen una relación de interdependencia con los colectivos, autoridades y personas reconocidas socialmente como poseedoras de acervo histórico. Todo esto genera un proceso de exclusividad en la realización de investigación, lo cual fue uno de los grandes retos a superar para este trabajo, pues al ser perteneciente de otra delegación, la desconfianza con la que recibieron mi investigación fue notoria. Poco a poco al irme incorporando a los recorridos de las comparsas, la gente me empezó a ubicar y con el posterior surgimiento de la FITláhuac me fueron reconociendo como investigador.

La demanda inicial por parte del colectivo fue la del involucramiento de la academia en este proceso, escribiendo todo el proceso de organización y desarrollo de la Fiesta de la Identidad Tláhuac 2017, el medio lo dejaron a mi consideración, ya sea mediante la escritura de un artículo o la recuperación de la memoria. Este encargo nació,

²² Entrevista realizada el día miércoles 6 de junio de 2018, en las instalaciones del museo comunitario Cuitláhuac, en la delegación Tláhuac, al señor Jesús Galindo.

²³ El término de curiosidades antropológicas se escuchó en dos ocasiones durante la realización de este trabajo, de ahí que se rescatara como título de un sub-capítulo, por su potencial heurístico respecto a las aproximaciones academicistas que se han tenido a lo largo de la historia de estas poblaciones.

quizá porque durante las primeras reuniones y en charlas informales después de las mismas comenté que soy estudiante de la MPSGI, implícitamente, quizá el colectivo interpretó mi papel de estudiante-investigador como una oferta de visibilización en el mundo académico de todo este proceso. Aún es muy aventurado desarrollar un análisis al respecto, pero todo parece indicar que esta primera forma de pensarlo no está tan alejada de la realidad, de forma muy somera esta es una primera aproximación a las demandas iniciales por parte del terreno, conforme se desarrolle la investigación quizá salgan más demandas y encargos.

Una de las principales demandas institucionales con las que me he encontrado a lo largo de mi estancia en la UAM Xochimilco es la del diseño de un dispositivo de intervención, sin embargo, las condiciones en las que se desarrolló la FITláhuac me hicieron pensar en este proceso social de forma diferente, pues al final de cuentas el grupo surgió de forma auto-organizada, de ahí que las reuniones, horarios y periodicidad estaban fuera de mis manos. Esto es un reto en una investigación, pues si bien es cierto que cuando se realiza un abordaje en terreno es necesario tener un proceso metodológico bosquejado y articulado para su sucesiva implementación, las peripecias por las que me llevó esta investigación me obligaron a pensar mi papel en este proceso social, los aspectos que se destacarían y cómo entenderlos, fue así que hice un viraje en la propuesta metodológica que tenía pensada antes. El pasaje de la implementación de un dispositivo de intervención a hacer el seguimiento de un analizador social que surgió de forma natural dentro de un contexto específico, representan una nueva forma de concebir el terreno, mi papel, lo que se entiende por conocimiento y su construcción.

3.2 Del dispositivo al Analizador

Considero pertinente conceptualizar lo que estoy entendiendo por dispositivo de intervención, pues teóricamente su principal raíz la puedo identificar a partir de los trabajos de Michel Foucault. A lo largo de sus trabajos no desarrolló una definición exacta sobre este concepto, más bien, yo me apoyaré en el texto *Historia de la sexualidad, tomo 1*.

Me gustaría partir de la definición que desarrolló Gilles Deleuze en su texto *Foucault*, donde desarrolla una definición sobre el concepto de dispositivo:

“Los dispositivos... son máquinas para hacer ver y para hacer hablar. (...) Cada dispositivo tiene su régimen de luz, la manera en que ésta cae, se esfuma, se difunde, al distribuir lo visible y lo invisible, al hacer nacer o desaparecer el objeto que no existe sin ella. Los dispositivos tienen pues, como componentes líneas de visibilidad, de enunciación, líneas de fuerzas, líneas de subjetivación, líneas de ruptura, de fisura, de fractura que se entrecruzan y se mezclan mientras unas suscitan otras a través de variaciones o hasta mutaciones de disposición.” (Deleuze G. , 1989, pág. 155)

En esta definición podemos apreciar en primera instancia que los dispositivos se acoplan a determinados regímenes históricos de enunciación y visibilidad. Estos distribuyen lo visible y lo invisible, lo enunciable y lo no enunciable al hacer nacer o desaparecer a los objetos, porque estos no existen fuera de dichos regímenes, precisamente porque los dispositivos funcionan como líneas de fuerza que forman redes de poder, saber y subjetivación, en ellos se forma una trama de un punto singular al otro. En este mismo sentido, cuando Foucault habla de los dispositivos de la sexualidad, lo hace pensando en una red heterogénea que comprende discursos, instituciones, leyes y medidas administrativas, en donde se encuentran articuladas formas de verdad.

“En todo caso, desde hace casi ciento cincuenta años, está montado un dispositivo complejo para producir sobre el sexo discursos verdaderos: un dispositivo que atraviesa ampliamente la historia puesto que conecta la vieja orden de confesar con los métodos de la escucha clínica. Y fue a través de ese dispositivo como, a modo de verdad del sexo y sus placeres, pudo aparecer algo como la "sexualidad"” (Foucault, 1991, pág. 41)

Precisamente lo que se establece como elemento fundamental es la naturaleza misma del vínculo que existe entre estos elementos heterogéneos; esos discursos pueden aparecer bien como programa de una institución o como un elemento que permite justificar y ocultar una práctica, dándole acceso a un campo nuevo de racionalidad, porque es una formación que responde a una urgencia o necesidad en un momento histórico dado que lo hace emerger.

El dispositivo no es algo externo a la sociedad, pero tampoco esta es externa al dispositivo y de la misma manera hay que pensar la relación entre este y sujeto. Lo correcto sería suponer que los sujetos no son capturados por la red establecida en los dispositivos, sino que están sujetos a determinados efectos de saber/poder dentro de

los mismos. Esto no quiere decir que saber/poder son la misma cosa o, por el contrario, que sean dos cosas distintas, exteriores una de la otra, sino que son elementos constituyentes de las prácticas sociales y cuya relación debe ser entendida a partir de su singularidad. Por ejemplo, un discurso determinado le es asignado a un sujeto por el dispositivo, precisamente para que garantice su validez y autoridad, pues le es investido de derechos adquiridos por competencia, saber, trayectoria, etc.

En este mismo sentido Agamben hace un análisis sobre lo que es el dispositivo, desde Foucault, pero retomando término positividad²⁴, pues aparece en el texto *La arqueología del Saber*, como una primera aproximación de lo que más tarde Foucault denominaría dispositivo.

Efectivamente, según Agamben, el objetivo de Foucault no era el de reconciliar la historia y la razón sino investigar los modos concretos en que los dispositivos actúan en las relaciones, en los mecanismos y en los juegos de poder (Agamben, 2015, pág. 1) Aquí es donde vale la pena explicar cómo define Agamben el dispositivo:

“Generalizándola ulteriormente la ya amplísima clase de los dispositivos foucaultianos, llamaré literalmente dispositivo cualquier cosa que tenga de algún modo la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes.” (Agamben, 2015, pág. 3)

Sólo puede denominarse dispositivo a algo en la medida misma en que tenga la capacidad de orientar las conductas y los discursos de los sujetos, como parte de una red de saber/poder, por sí solos no se les puede denominar como tales, precisamente porque es un mecanismo que produce distintas posiciones en esta red y un sujeto puede ser atravesado por múltiples procesos de subjetivación al mismo tiempo. Es interesante uno de los planeamientos de Agamben, el concepto de “cuerpo a cuerpo entre el individuo y los dispositivos” porque es un elemento que complementa la relación entre los individuos y los dispositivos, en la medida en que se produce a los sujetos en estos

²⁴ El término positividad es utilizado por Foucault en *Arqueología del Saber* para referirse a lo que años más tarde denominaría como dispositivo, pues etimológicamente Agamben argumenta que son muy cercanos “A finales de los años sesenta, más o menos en el momento en que escribe *La arqueología del saber*, y para definir el objeto de sus investigaciones, Foucault no usa el término dispositivo sino aquel, etimológicamente parecido, “positivité”, positividad. De nuevo sin definirlo.”

procesos. No sería aventurado pensar, desde este autor, que el sujeto es el resultado de la relación entre lo humano y los dispositivos, ya que éstos existen sólo en la medida en que subjetivan y permiten la visibilidad de los procesos sociales que los constituyen. Retomando esta idea de los dispositivos como máquinas de visibilidad, Claudia Mónica Salazar propone una forma de pensar los dispositivos de investigación-intervención como *máquinas de visibilidad* en el campo de los procesos sociales.

“La noción de dispositivo en este contexto, es una noción instrumental, quizá una noción “hueca” cuya operación metáfora permite imaginar formas de intervención en el campo de lo social. Se opone, o mejor, se diferencia de los instrumentos metodológicos tradicionales, justamente en su indefinición, en su apertura permanente, en la imposibilidad que afirma, de construir un manual que conduzca paso a paso por el cumplimiento de los requisitos para la correcta acción metodológica, necesaria para intervenir, para investigar” (Salazar, 2004, pág. 11)

Esta perspectiva es interesante ya que abre la pregunta ¿Cómo investigar un proceso colectivo en pleno apogeo? En los métodos clásicos de intervención, se suelen desarrollar metodologías de investigación ponderando la creación de dispositivos grupales como forma de aproximación a los procesos colectivos, sin embargo, para el presente trabajo fue necesario replantear esto, porque en un primer momento se pensó en la construcción de un dispositivo grupal basado en el grupo operativo. La emergencia del grupo organizador de la FITIáhuac me hizo modificar muchas cosas, en específico la naturaleza misma de mi indagación, no sólo por el objeto de estudio sino también porque me hizo replantearme la forma misma en la que lo abordaría. Al respecto de esta cita me parece fundamental algo, todo dispositivo de intervención se desarrolla a partir de la artificialidad, mediante el recorte de un fragmento de la realidad, entonces es necesario partir de que todo conocimiento construido nace de una intervención-investigación que sólo atrapa un trazo de la realidad.

Entonces es que el concepto de analizador se puede articular a la noción de dispositivo, si se piensa en este último como aquello que por su naturaleza misma de artificialidad abre la posibilidad de deconstruir lo instituido, permitiendo ver las relaciones de poder, significaciones y en general los saberes.

“El analizador es intrínseco a los procesos sociales, es una clave de sentido que descubre, que devela el lugar que cada actor ocupa y juega en un periodo y en

un proceso determinados; surge de la lógica misma de los acontecimientos” (Reygadas R. , 2011, pág. 25)

Entonces, para esta investigación es necesario pensar en analizadores contruidos en tanto dispositivos de visibilidad del acontecer social.

“Así, el dispositivo pensado como analizador construido, no sólo valida el propio dispositivo de intervención, sino que opera también como denuncia. Los dispositivos de intervención en tanto analizadores contruidos tienden a poner de manifiesto durante su operación, dimensiones y elementos diversos que normalmente se constituyen como un no-saber colectivo sobre la institución” (Reygadas R. , 2011, pág. 35)

En este caso, vale la pena establecer lo que se entiende por analizador y los tipos que existen.

“A grandes rasgos, podemos decir que el analizador es toda aquella persona, situación, acción, que desconstruye lo instituido de la institución. Y en esta definición encontramos ya una serie de elementos interesantes. El primer elemento en el que podríamos situar la atención es precisamente el que nos señala que lo que realiza el análisis es el analizador. Mas allá de las teorías o conceptualizaciones, el análisis es aquí entendido como el efecto analizador, el análisis es una acción de desconstrucción que tiene efectos mediatos e inmediatos, en función de las relaciones de poder, de autoridad, del saber de los participantes de toda la estructura oculta de la institución, revelada de manera más o menos virulenta por los analizadores.” (Manero, 1990, pág. 140)

Podríamos hablar fundamentalmente de tres tipos de analizadores, el construido, el natural y el histórico.

a) El analizador construido, dispositivos de intervención diversos que tienden a poner de manifiesto, durante su operación, dimensiones y elementos diversos que normalmente se constituyen como un no-saber colectivo sobre la institución.

b) El analizador natural, que al interior de los dispositivos de intervención contruidos irrumpe generando consigo un saber sobre los fundamentos mismos de la institución. La irrupción de lo inesperado, la manifestación de todos aquellos elementos que se encontraban ocultos y cuya invisibilidad sostenía una forma de funcionamiento, se constituyen como analizadores naturales. Estos son los más virulentos, revelando todas aquellas alianzas y relaciones que mantienen una forma específica de implicación del grupo cliente y del staff analítico con la institución.

c) El analizador histórico, situaciones de explosión social, revoluciones movimientos sociales más o menos generalizados que tienden a un Análisis Institucional generalizado al conjunto de la sociedad” (Manero, 1990, pág. 144)

En esta investigación es muy importante el contexto en el que se desarrollan las reuniones, el objetivo de las mismas representa un reto fundamental para su abordaje

pues al ser una formación colectiva en pleno proceso de conformación implica un abordaje un tanto más reflexivo. En el grupo que se formó, los integrantes planean sus reuniones y desarrollan su trabajo a partir de tareas que ellos mismos elaboran, ponen en cuestión la factibilidad de implementar un analizador construido, pues las condiciones sociales, políticas e institucionales han dejado de manifiesto la constitución de un analizador natural, precisamente porque la FITláhuac representa la manifestación de elementos que se encontraban ocultos y cuya emergencia pone en tensión las relaciones de poder, las instituciones establecidas y en general, los usos y costumbres de estas comunidades pero, también la cotidianidad de los habitantes, siendo esta parte fundamental de este trabajo, pues la forma en la que los sujetos han encontrado los medios para poderle dar sentido y continuidad a este proceso social, a pesar de los elementos que atraviesan sus acciones y decisiones es lo más relevante.

3.3 El investigador ante el analizador

Metodológicamente, este trabajo se ha decantado del lado de la etnometodología propuesta por Harold Garfinkel, quien postula en su propuesta la búsqueda empírica de las formas en las que los sujetos dan sentido a su acontecer diario, ponderando las actividades prácticas, particularmente, el razonamiento práctico, ya sea profesional o no.

La etnometodología se aleja de los objetos de estudio tradicionales de la sociología, acercándose más a los postulados del análisis institucional, la fenomenología, el existencialismo y la sociología de intervención, la cual toma como principal premisa que “todos somos sociólogos en estado práctico”, de ahí que todo grupo social es capaz de comprenderse a sí mismo y analizarse. Este último punto es crucial, la conformación del FITláhuac y los demás procesos instituyentes que han surgido en Tláhuac, se derivan de un proceso de autorreflexión de sus habitantes, aunque también intervienen intereses políticos y económicos por parte de los colectivos que participan, sin embargo más allá de los intereses particulares de estos grupos, lo interesante es dar seguimiento al proceso social en sí mismo y dar cuenta de los elementos que de él van surgiendo en un marco meramente aleatorio, siendo esta la riqueza del FITláhuac, nada estaba definido.

“Contrariamente a la sociología, que intenta saber cómo actúan las personas en situaciones previamente definidas y existentes antes de sus encuentros, la Etnometodología tratara de comprender como perciben las personas, como describen y proponen juntos una definición de la situación”. (Coulon, 2005, pág. 22)

Recordemos que esta propuesta de fiesta en un inicio no tenía una definición clara, posteriormente como grupo la fueron definiendo. Las vicisitudes del contexto en el que la desarrollaron tuvieron mucho que ver en esto, pero también los procesos internos la definieron en gran medida. En todo el acaecer estuve presente y fui parte activa en el desarrollo de algunos procesos de definición de lo que se presentaría en el pueblo de San Juan Ixtayopan, al tiempo que acudí con el colectivo a la delegación para presentar el proyecto con el Departamento de Cultura y Turismo, con la idea de que fuese financiado y obtener los permisos necesarios para su montaje.

En el desarrollo de esta formación social, que surge a partir de la capacidad instituyente de los colectivos y comunidades, el lugar del investigador se ve interrogado y puesto en tela de juicio. ¿De qué forma se puede hacer intervención en un proceso que está en formación y que responde a una necesidad de estas comunidades más que a un recorte investigativo específico? En este caso, George Lapassade hace un análisis muy fecundo al respecto, cuando habla del papel del analista en relación con el analizador.

“La ubicación de los analizadores ya forma parte del análisis. Es el trabajo primero y principal de aquellos a los que en las ciencias humanas de hoy se llama analistas” (Lapassade, 1979, pág. 30)

Esto es fundamental, el investigador se ve increpado en su función cuando se conforma un analizador, el mismo recorte representa una obturación de los diversos analizadores que van emergiendo en la dinámica social en la cual se plantea la intervención, en este sentido el analista, más que contribuir al desarrollo de los procesos sociales que se van dando con el acontecer del contexto al que interviene, los obstaculiza. La potencia de sentidos y significaciones que los analizadores naturales tienen *per se* difuminan en la medida misma en que se privilegia una significación.

El papel del investigador-interviniente se ve resignificado en este tipo de procesos sociales que van emergiendo, no se puede pensar en que un saber especializado delimitará el campo de investigación, para esta consideración más bien vale la pena

hablar del terreno de investigación, precisamente porque el campo puede ser delimitado, observado, clasificado y explicado, pero cuando se habla de terreno, este sólo puede ser elucidado en su dinámica misma reconociendo otras realidades que se encuentran opacas y ocultas a la observación, que emergen cuando son escuchadas en los movimientos que se desarrollan. Entonces, de forma directa o indirecta el investigador no sólo observa el desarrollo de los hechos, es parte activa, instituyente de un movimiento social, en la medida en que ampliamos el concepto de instituyente, ya no como integrante de grandes procesos emancipatorios y/o similares, sino en la cotidianidad, como lo describiría Lapassade, el instituyente ordinario, aquel en el que la sociedad se autoinstituye es donde el investigador entiende que el campo permea su cotidianidad.

El acompañamiento no sólo se realizó en Tláhuac y sus dependencias delegacionales, también se realizó vía digital, mediante el WhatsApp y el Facebook. El grupo y su acontecer se desplazó a un espacio en el cual la interacción era diaria, de ahí que el concepto de campo como espacio territorial delimitado sea insuficiente, en especial si es que se quiere dar cuenta de este tipo de formas organizativas, por eso se utilizará el término terreno.

Pensar en terreno implica una tarea de escucha más que de mera observación; escucha de los saberes que se van produciendo en la dinámica social misma, precisamente porque en ella devienen las significaciones imaginarias sociales y surgen las reinterpretaciones de los aspectos que constituyen a estos pueblos originarios.

Los procesos de urbanización y visibilidad social que están teniendo estas poblaciones, han hecho que las nociones tradicionales se vayan abriendo y deconstruyendo. Es entonces que el análisis de la realidad de las poblaciones originarias no sólo se puede pensar a partir de saberes especializados, el reto está en buscar formas de colectivizar el análisis y la construcción de conocimiento; las significaciones imaginarias sociales derivadas de esta colectivización y del efecto de los analizadores no puede entenderse si no se piensa en los diferentes posicionamientos dentro de la base social que constituye a este colectivo instituyente.

Este posicionamiento, pone en tensión dos efectos sociológicos expuestos por Rene Lourau en su libro *Análisis Institucional*, el efecto Lukaks y el efecto Weber.

Los saberes que se han institucionalizado se ponen en cuestión en la medida misma en que el colectivo reinterpreta lo que para ellos es su cultura, partiendo de ahí para reconstruir su identidad como pueblos originarios. Sin embargo, este proceso no está enteramente estructurado en posiciones radicales, ni se escapa al impulso de caer en procesos institucionalizados.

El primer reto es entender cómo abordar una formación grupal que se ha ido construyendo en este tiempo, ¿Cuál es el papel del investigador respecto a estos grupos? En este caso, más que esa pregunta, la primera sería ¿Cómo se está viendo a este tipo de grupos? No se trata de pensar en hipótesis que expliquen al grupo, más bien se intenta pensar en una tipología de los grupos, pues no son el centro mismo del análisis, sino que se les trata de entender en la dinámica fuera de sus fronteras. De ahí es que sea necesario pensar en el análisis institucional (del cual estoy retomando muchos conceptos) como una forma de investigación acción en las instituciones.

“El “socioanálisis institucional” (psicosociología), que se desarrolla a partir de 1966 y que ha sido desarrollado por Lapassade y Lourau como una forma de investigación acción (análisis institucional en situación de acción) que intentaba dar respuesta a la demanda de los centros e instituciones (Lapassade. 1979 y Lourau R. 1976). En esta corriente es donde más influencia ha tenido el modelo lewiniano, aunque enriquecido por los modelos franceses precedentes, ya que en ella es donde se plantea una relación de “petición” y encargo de tipo psicosociológico y de una lógica científica de construcción del saber a partir de la acción en terreno.” (López F. , 2007, pág. 111)

Durante mi estancia en terreno, mi intervención se ha enfocado a una tarea de posicionamiento en los diferentes momentos por los cuales pasó tanto la organización como la puesta en marcha de la FITIáhuac. De eso se trata la colectivización del conocimiento, mi papel no se limita a abordar el terreno desde un saber especializado exclusivamente, se trata de tener la habilidad de entender los procesos por los cuales está atravesando el colectivo e identificar la resonancia que tiene el método de la investigación-acción con mi investigación, en especial porque también es la base sobre la cual se estructura la psicología social de intervención. Esto es fundamental entenderlo

porque mi posición en terreno no es directiva, más bien mi tarea es la de acompañar este proceso y dar cuenta de él desde la experiencia de quienes lo están viviendo.

“En ese sentido, estamos situados más en la lógica de los métodos de investigación-acción, en una lógica intervencionista. Con esto queremos decir que construimos nuestro conocimiento a partir de una intervención del observador en el objeto observado, a partir de la transformación sufrida por el objeto debido a la intervención del observador. Esta intervención, por lo general, se realiza a través de dispositivos de análisis o de investigación, que buscan producir cierto tipo de fenómenos observables pero que, normalmente, son rebasados, desbordados, estallados o desviados por la negatividad del objeto. Así, la intervención debe encenderse como la estructuración o definición de un campo en el cual el sujeto es, a su vez, objeto de conocimiento, a partir de la acción recíproca con el objeto.” (Manero & Reygadas, 1996, pág. 180)

3.2 Caja de herramientas

¿Qué herramientas permitirán dar cuenta de un proceso social de este tipo? Esta fue la primera pregunta que se apareció durante la investigación, en el tiempo que ha durado la misma, un gran abanico de herramientas investigativas se ha hecho presente, sin embargo, las condiciones sociales y el proceso mismo por el que atravesaba el grupo me permitió ir perfilando mi papel en este proceso, pero también me dio idea de las herramientas que me dejarían vislumbrar este proceso sin obturarlo de forma considerable.

La primera opción fue la observación participante, cuando se habla de esta se hace desde la perspectiva de George Lapassade, quien la define de la siguiente manera:

“La observación participante se da pues por tarea descubrir, a partir de la “participación” del investigador en la vida de la gente que estudia, los valores, las normas, las reglas, las categorías que caracterizan a esa gente y a descubrirlas “desde adentro”. Se dice que solamente por este procedimiento, la descripción de los fenómenos sociales se hará desde el punto de vista de los actores y no como en la encuesta por cuestionarios, de aquel de los investigadores.” (Lapassade, 1996, pág. 11))

Este mismo autor define dos tipos de observación participante:

“Se puede distinguir dos roles, que en general no son presentados como tales en la literatura etnográfica: por una parte, el del observador participante externo (O.P.E.) y por la otra el del observador participante interno (O.P.I.):

-El O.P.E. viene de afuera, y es la condición habitual del investigador: viene por un tiempo limitado, el tiempo de su investigación, solicita el derecho de entrar en el terreno, se queda allí durante algunos meses, raramente algunos años, luego deja el terreno y redacta su tesis o su reporte.

-El O.P.I. por el contrario es un investigador que en primer lugar es “actor” en un grupo en el que ya tiene un lugar, en un medio que a continuación va a estudiar o en una institución en la que ejerce una función. Entonces tiene que hacer el camino inverso del O.P.E.: mientras que el observador participante externo tiene en principio un rol definido, estatutario de investigador y que debe por un tiempo instalarse en un rol de actor (de participante), el O.P.I. parte de un rol permanente y estatutario de actor y tiene a partir de ahí que acceder al rol de investigador.” (Lapassade, 1996, pág. 6)

Por otra parte, George Lapassade habla de que dentro del trabajo de observación participante existen tres niveles de implicación.

“Hablar del rol del investigador, de su grado de implicación, de su manera de participar (que puede evolucionar en el curso del trabajo) es describir el trabajo de campo (fieldwork) mismo a partir de su referencia central: el investigador en su relación a la situación.

-La implicación periférica: Los investigadores que escogen ese rol —o esa identidad— consideran que cierto grado de implicación es necesaria, indispensable para quien quiera aprehender del interior las actividades de la gente, su visión del mundo. Participan suficientemente en lo que sucede para ser considerados como “miembros” sin por lo tanto ser admitidos en el “centro” de las actividades. No asumen un rol importante en la situación estudiada. El carácter “periférico” de ese primer tipo de implicación encuentra su origen, en primer lugar, en una elección de orden epistemológico: algunos investigadores estiman que demasiada implicación podría bloquear en ellos toda posibilidad de análisis.

-La implicación activa: El investigador se esfuerza por jugar un rol y adquirir un estatus en el interior del grupo o de la institución que estudia. Ese estatus le va permitir participar activamente en las actividades como miembro al tiempo que mantiene cierta distancia: tiene un pie aquí y el otro en otra parte.

-La implicación completa: La “participación completa” se subdivide ella misma en dos categorías:

Una participación completa por oportunidad. En la que el investigador aprovecha la ocasión de investigar desde adentro que le es dada por su estatus ya adquirido en la situación. El investigador aquí es miembro de la situación.

Una participación completa por conversión. Al respecto, Adler y Adler hacen referencia a Benetta Jules Rosette, quien partió a estudiar a los Bapostolo de

Afrecha, y al contacto se convirtió, adoptó su religión, fue bautizada y cuenta su bautismo.²⁵” (Lapassade, 1996, págs. 3-5)

Son interesantes las clasificaciones que hace George Lapassade, precisamente porque nos muestran que no existe una manera de hacer observación participante, los ritmos que va tomando el terreno definen la forma en la que el investigador se posicionará, además de que tal posición adoptada no es estática ni mucho menos prolongada. En párrafos anteriores mencioné que el reto de esta investigación es precisamente ese, tratar de entender los ritmos del terreno y adoptar posicionamientos que no obstaculicen el trabajo que está realizando el grupo que organiza la FITIáhuac, pensándola como una formación colectiva que está en pleno apogeo en todos los sentidos.

Durante el trabajo en terreno me he ocupado de mirar, de escuchar y conversar con la gente, de recolectar y de reunir la mayor cantidad de información que me ha sido posible. De alguna manera me he dejado llevar por la situación en terreno, con plena consciencia de que es un proceso que está en construcción y que mi presencia es como investigador, pero la posición que asumo en las reuniones trata de ser lo menos intrusiva posible, precisamente porque es un proceso del colectivo y sus integrantes están llevando el trabajo a su ritmo de forma autogestionada.

Mientras pasaba este proceso, se desarrolló mucho del trabajo en los ciclos festivos en Tláhuac. La mayor parte de los recorridos se llevaron a cabo en 4 pueblos, fundamentalmente en Santiago Zapotitlán, San Pedro Tláhuac, San Francisco Tlaltenco y San Andrés Mixquic; también se tuvo presencia en Santa Catarina Yecahuitzotl y San Nicolás Tételco. La principal herramienta de acercamiento fue la charla informal, la cual fue la más fecunda pues la información así obtenida es la que me permitió irme posicionando en el terreno. En realidad, sin las charlas informales no hubiese podido tener conocimiento de la primera reunión del FITIáhuac. En adelante las charlas se desarrollaron en torno a los siguientes tópicos generales.

25 Este fragmento se toma del primer capítulo de la de la segunda parte del libro *Les microsociologies* de G. Lapassade, intitulada *Los dispositivos*. El libro fue publicado en París por la editorial *Anthropos* en 1996, Traducción de Marcelo Carrillo

Mi interés era que los participantes explicaran su experiencia personal, sus impresiones y valoraciones sobre el tema de estudio. La elaboración de la guía que orientó los temas sobre los que preguntar se hizo a partir de la información e impresiones recogidas durante la observación participante y tomando como base los objetivos principales, así como el tema de nuestra investigación. La lógica de estos tópicos era recoger desde distintas perspectivas el eje central de la investigación con temas abiertos que me permitieran dar cuenta de la situación actual de Tláhuac. Los temas tratados se pueden clasificar de la siguiente manera:

- **Ciclos festivos**
- **Historia de Tláhuac**
- **Cultura de Tláhuac**
- **Denominación de pueblos originarios**

A pesar de que parecieran tópicos demasiado ambiguos, me sirvieron para dar cuenta de los procesos internos en cada uno de estos temas, además de que la decisión de partir de estos temas tan amplios se relaciona con que es muy complicado realizar la misma pregunta a un habitante que a un encargado de museo, por esta razón aunque sean temas comunes, la forma en la que se preguntó tuvo variaciones e interrelaciones temáticas que las mismas personas iban haciendo, lo cual también se relacionó con la percepción entre los entrevistados de mi condición de persona ajena a las comunidades, lo cual tuvo resonancia durante mis observaciones en terreno y en la forma en la que ellos quieren ser visualizados dentro de sus comunidades, todo esto se relaciona con la memoria colectiva.

“Algunas de las intervenciones realizadas tienen esta característica común: más que tratarse de procesos de elucidación de problemáticas institucionales, o aún más, de develar o interpretar la presencia de instituciones hasta el momento ocultas, se trata de eventos o acontecimientos cuya importancia fundamental se encuentra en el plano simbólico, impactando básicamente la temporalidad de la institución. Testificamos el ocaso de los antiguos proyectos instituidos, de las instituciones caducas, y somos parteros de nuevos proyectos y perspectivas instituyentes. Evidentemente, no nos demandan el rol de médico o de enterrador. Se trata, más bien, además de una legitimación en el plano político, académico e intelectual, de garantizar un dispositivo que genere un acontecimiento especial un marcaje en la memoria colectiva desde el cual se inicia el tiempo del proyecto nuevo.” (Manero & Villamil , 1997, págs. 209-210)

En este caso lo importante no es encontrar la verdad, más bien es ver cómo van construyendo sus verdades como una forma de recuperación, pues la manera en que las ocuparán no es cosa menor. El sentido que le asignen a este rescate de la memoria será lo interesante, su utilización pondrá de relieve su relación con las formaciones instituidas en sus poblaciones de procedencia, eso es lo que lo vuelve un reto en la medida misma en que la situación por la que van pasando los colectivos, queda marcada por los momentos políticos y desastres naturales (como el temblor de septiembre del 2017) que ponen en tensión la viabilidad de este tipo de recuperación memorística, pues el número de colectivos y las disputas en la relación del grupo organizador del FITIáhuac, me han hecho cuestionarme el momento indicado para comenzar con esta sistematización o encontrar otra forma de hacerla. A partir de ello, surge la pregunta ¿Qué buscará transmitir este colectivo organizador con la colectivización de esta memoria? Es por ello que esta parte de la investigación se encuentra por el momento a la expectativa sobre la viabilidad de implementar dicha labor.

“A partir de lo dicho, se impone una primera distinción: la que hay entre la recuperación del pasado y su utilización subsiguiente. Puesto que es esencial constatar que ningún automatismo vincula ambos gestos: la exigencia de recuperar el pasado, de recordarlo, no nos dice todavía cuál será el uso que se hará de él; cada uno de ambos actos tiene sus propias características y paradojas. Esta distinción, por neta que sea, no implica aislamiento. Como la memoria es una selección, ha sido preciso escoger entre todas las informaciones recibidas, en nombre de ciertos criterios; y esos criterios, hayan sido o no conscientes, servirán también, con toda probabilidad, para orientar la utilización que hacemos del pasado. Sin embargo, desde otro punto de vista, de legitimidad y no de origen, existe una gran discontinuidad: no se puede justificar un uso engañoso por la necesidad de recordar. Nada debe impedir la recuperación de la memoria: éste es el principio que se aplica al primer proceso. Cuando los acontecimientos vividos por el individuo o por el grupo son de naturaleza excepcional o trágica, tal derecho se convierte en un deber: el de acordarse, el de testimoniar.” (Todorov, 1995, pág. 10)

En su texto *Los abusos de la memoria*, Tzvetan Todorov puntualiza de forma muy atinada que el proceso de reconstrucción que ocurre en la memoria es un elemento constitutivo de la identidad colectiva y en muchos casos, es una forma de oposición al poder instituido. Por eso es fundamental conocer el uso que le darán a esta, si será como un almacenaje de recuerdo o como parte de un posicionamiento contrainstitucional y político; en este punto no estoy en posibilidad de pensar en un uso de la misma por el

momento en que se encuentra este proceso, sin embargo, de lo que estoy seguro es que el papel del testimonio es fundamental para su reconstrucción.

En un artículo escrito por Valeria Falleti y Atala Chávez titulado *La vida y el poder de desaparición: Reflexiones a partir de los testimonios sobre los sucesos vividos en Tamaulipas en 2010*, retoman el papel del testimonio como parte de la construcción de la memoria colectiva. A pesar de que fue escrito en un contexto de violencia extrema, lo cierto es que testimoniar es fundamental si es que se piensa en una forma de construcción en colectivo.

“El testimonio tiene en sí mismo un valor intersubjetivo y social dado que el mensaje está dirigido a otros (vecinos, compatriotas, autoridades, periodistas, entre otros posibles interlocutores). Contribuyendo así a la construcción de una memoria colectiva y compartida, pues de otro modo las terribles experiencias vividas quedarían en el olvido, en la impunidad y en una vivencia individual.” (Falleti & Chávez , 2015, pág. 84)

A pesar de los contextos tan diferentes, es interesante ver que el testimonio representa una forma de construcción colectiva a pesar de que, en el artículo citado, este es pensado desde la perspectiva intersubjetiva. Ubicarlo a partir de la subjetividad colectiva me permitirá abordar los diferentes posicionamientos que han tomado estas poblaciones con respecto a los procesos políticos y culturales que los atraviesan, lo cual es el objetivo principal de esta investigación, dar cuenta del proceso de organización de la Fiesta de la Identidad Tláhuac 2017 en los pueblos originarios de esta demarcación, dentro de un contexto de disputa política y cultural. Ese es valor del testimonio ¿Qué están haciendo estos pueblos cuando hablan de identidad?, ¿acaso la conciben a partir de una noción ontológica idealista? O, por el contrario, ¿Parten de una noción de desidentidad?

Con los desarrollos teóricos hasta ahora expuestos y la experiencia misma en terreno, algo que queda en claro es que estos pueblos están reinterpretando y reconstruyendo su noción de identidad, en la medida en que esta nunca es igual, pues la alteridad es la que la constituye en la medida en que responde a las propias condiciones institucionales en cada comunidad, reconociendo que las memorias varían y el otro puede ser integrado. La pertenencia a una cultura no se da por aspectos genéticos o raciales, sino por la introducción de un otro a los elementos de la misma, que

son dinámicos y siempre están confrontados por la alteridad, pues es a partir de esta que se construyen espacios de identificación, donde se constituye la memoria colectiva, esta debe entenderse como varias memorias constituyentes que, para llegar a ese punto, pasan por una selectividad.

De ahí que en esta investigación muchas nociones teóricas se hayan visto movilizadas, teniendo que ser repensadas y articuladas con otras corrientes del conocimiento como la antropología y la sociología en un movimiento multirreferencial que describe este proceso social y hacen que sea necesario entenderlas como nociones implicadas en un terreno en constante devenir, donde se vuelve imprescindible privilegiar el papel de la alteridad para dar cuenta de estos procesos.

CAPÍTULO 4 Momentos analizadores durante el desarrollo de la FITláhuac

Durante la implementación de este dispositivo de intervención, muchas dimensiones de la vida social de Tláhuac han emergido como analizadores que se implican mutuamente. Van desde lo histórico, como los referentes a la reciente inclusión de los pueblos originarios a la constitución de la Ciudad de México, hasta otros como la emergencia misma del FITláhuac, pues aunque nació como un movimiento en apariencia instituyente, también se ha logrado percibir elementos que dan cuenta de prácticas institucionalizadas a través de la política cultural de la delegación. En estas transiciones, se pueden identificar tres etapas:

La primera es el surgimiento del FITláhuac como un movimiento que cuestiona las formas de representación festiva-tradicional en la Delegación.

- En la segunda etapa se pueden identificar algunos elementos que pueden dar cuenta del proceso de burocratización del movimiento, lo que conlleva a la creación de una mesa directiva encargada de los aspectos legales y organizacionales del colectivo, sacando a flote las diferencias entre los integrantes.

- La tercera etapa nos puede dar cuenta de la influencia de los factores históricos, políticos, sociales y académicos en el desarrollo de la fiesta; quizá el último punto (el académico) es uno de los que más ha tenido resonancia, pues en las prácticas sociales, algunas concepciones teóricas se han visto movilizadas y puestas en cuestión.

Estas tres etapas por las que ha atravesado la organización de la FITIáhuac también se pueden analizar a partir de 5 momentos que han tenido gran influencia en las decisiones y en el rumbo que ha tomado la fiesta:

- **Organización de la Fiesta de la Identidad**
- **Sismo septiembre 2017**
- **El cartel de Tláhuac**
- **La política en Tláhuac y la FITIáhuac**
- **El resurgimiento de la fiesta**

Recordemos que la fiesta de la identidad está constituida en un terreno que no sólo se articula por el elemento de la tradición festiva, sino que también hay elementos políticos e históricos que le dan un carácter multirreferencial en la medida en que se ven trastocados conceptos que a lo largo de la historia de estos pueblos han tenido alguna significación; en unos casos, esos significados se ven ampliados y rebasados por los procesos sociales que los configuran.

Se pueden apreciar varios ejes analíticos que están en consonancia con los momentos analizadores, por lo que su orden no es fijo, sino que está en constante construcción dentro de las fuerzas dinámicas que se van generando en la constitución de este evento, por eso preferí desarrollarlos en conjunto. Los ejes analíticos que hasta el momento de esta investigación se han podido identificar, son los siguientes:

- **Formas de construcción identitaria en los pueblos originarios de Tláhuac**

- **Procesos de identificación en la construcción identitaria del FITIáhuac**
- **Los procesos instituyentes en los ciclos festivos**
- **Las comunidades en los pueblos originarios Tlahuaquenses**
- **Procesos de patrimonialización y cultura en Tláhuac**

Cabe mencionar que estos no se pueden disociar de los momentos analizadores, pero si pueden ser muy identificables al realizar el análisis preliminar del trabajo en estas comunidades. En su devenir, estos ejes se han ido constituyendo mediante una relación dialógica entre los conocimientos locales y una estructura teórica que ha orientado la investigación desde el inicio, donde el potencial heurístico se ha visto enriquecido al plantear categorías abiertas que se pueden localizar en las diferentes etapas por lo que la tarea ya no se limita describir conceptos clave dentro de la investigación, sino que desde esta perspectiva, lo interesante es ponderar el proceso social mediante los momentos que arrojan material de análisis.

4.1 Organización de la Fiesta de la Identidad

Como se mencionó al inicio, el hilo conductor de este trabajo es la institución festiva de estos pueblos, donde la alteridad también ha estado presente como parte de la construcción identitaria de los colectivos, siendo siempre relacional con otras formas de cohabitar en estas poblaciones, de ahí es que sea prácticamente imposible hablar de instituciones fijas, por el contrario, en su especificidad, los conceptos de esta envergadura se ven interpelados por el acontecer social, donde la memoria colectiva no puede ser pensada como un almacenaje de recuerdos, pues tiene una utilidad para cada una de estas poblaciones, de ahí que sus habitantes encuentren elementos de identificación para que estas tradiciones festivas no perezcan con el paso del tiempo, sino que adquieran nuevos sentidos.

"El INAH va a ver que son 100 años de carnaval, ellos tienen su propuesta de carnaval, que va más por el camino del relajo, pero nosotros sabemos que en Tlaltenco se tiene otro origen que va más allá del desmadre, lo mismo que para Zapotitlán" (Retomado del diario de investigación con fecha 28 de mayo del 2017, toma la palabra Horacio)

Existen tradiciones festivas establecidas en Tláhuac que han sido estudiadas y tipificadas de forma exhaustiva, ya sea por las instancias de gobierno como parte de su política cultural pero también desde el ámbito académico y en las mismas poblaciones que las viven. Algo que ha aportado el FITláhuac es la posibilidad de reorganizar las formas de representación festiva, el hecho de que se cuestione y se proponga una nueva forma de realización de una festividad que muestre la identidad cultural de estos pueblos, hace necesario repensar el concepto sobre lo instituyente, que a su vez nos remite al de institución, mismos que no se pueden disociar del de cultura, que a su vez está vinculado al de identidad, como lo enuncia Gilberto Giménez.

El concepto de cultura parte de conceptos totalizantes estrechamente emparentados entre sí por su finalidad común, que es el de la aprehensión de los procesos simbólicos de la sociedad, y que por eso mismo se recubren total o parcialmente :ideología, mentalidades [...] De aquí se origina un problema de delimitación de fronteras y de homologación de significados que también han hecho correr ríos de tinta (Giménez G. , 2005, pág. 31)

El papel del símbolo en los procesos institucionales, culturales e identitarios es



otro hilo conductor para dar cuenta del acontecer de la FITláhuac.

"Nuestros pueblos están esparcidos, no hay un sentido de comunidad. En Xochimilco hay una relación estrecha, los pueblos son hermanos, aquí no sentimos esa comunidad ni relación con la delegación, por eso queremos resaltar nuestra identidad y cultura, pero también como apoyo de los pobladores y el turismo. Yo creo que somos una delegación que tiene el potencial de ser una

delegación con mucho turismo, ahorita mismo solo con la feria de Tláhuac me sorprendió ver el nivel de turismo que hay. Si empezamos a denotar la unión de los pueblos, le podemos dar otra cara a nuestra delegación". (Fragmento retomado de una reunión realizada el día 28 de mayo de 2017 en el museo comunitario Cuitláhuac. Quien toma la palabra es el representante del colectivo San Pedro Tláhuac Tradicional)

De esta forma es que se inicia a dar los primeros pasos dentro de la estructura interna de la fiesta de la identidad, con algunos tropiezos. Como se ha podido observar a lo largo de estas páginas, la identidad de las comunidades y colectivos, las prácticas

delegacionales y el sentido de comunidad se encuentran intrínsecamente relacionados a nivel simbólico dentro de estas poblaciones, lo cual se vislumbra en las primeras sesiones del grupo organizador del FITláhuac.

“Ante la falta de museos y la poca difusión de nuestros orígenes, buscamos difundir la historia, costumbres y tradiciones de los siete pueblos originarios de la Delegación Tláhuac durante siete días en un evento que nos reúna en el centro de nuestra demarcación y que, permita conocernos mutuamente en nuestra raíz. Un encuentro entre los pobladores de la demarcación y sus antepasados que fortalezcan el sentido de pertenencia y orgullo por sus pueblos. Se busca realizar un evento de siete días, donde los pueblos, sus costumbres y tradiciones se reúnan junto a material fotográfico o bibliográfico (si es que existe) durante la feria de Tláhuac para que también se reúna gente y nos puedan dar un espacio, en este se presentará una exposición por pueblos en la cual cada uno va a exponer lo más característico (traje típico, gastronomía, fotografías y en general la historia de cada pueblo).” (Retomado del diario de investigación con fecha 28 de mayo del 2017)

Un primer elemento que me permite analizar el proceso que atravesaron estos colectivos es el rescate de lo que ellos consideran su cultura e identidad, si bien la FITláhuac nació como una reconfiguración de las formas de representación festiva, también es cierto que para este momento, el elemento institucional está muy presente pues el primer planteamiento era aprovechar una forma instituida de representación para instituir otra. Es interesante denotar que para que se pueda materializar un intento de construcción colectiva alternativa, es necesario retomar los elementos instituidos.

"En las fiestas que se organizan por parte de la delegación tú ves tenis, cobijas y productos chinos, pero nunca ves cuestiones de los pueblos, las cuestiones tradicionales. Nosotros queremos ser los que abanderemos esta parte, que si bien es cierto nos costará, nada es difícil, estamos los que tenemos que estar, se convocó a las 7 comunidades, solo 4 se interesaron, la haremos quienes tenemos que estar, podemos aplazar, pero seguiremos en las mismas. haremos este primer ejercicio sin quemarnos, para que la gente vea que hay presencia de las comunidades mediante las fiestas, tradiciones y folclor, ese es el propósito de la fiesta” (Retomado del diario de investigación con fecha 07 de julio del 2017)

Quizá como parte del imaginario radical²⁶ de estas poblaciones (o de algunos pobladores), surgió la necesidad de crear una forma de representación de las identidades

²⁶ Existen varios autores que han intentado abordar la cotidianidad, los valores, las creencias, las ideas y las prácticas que se realizan dentro de un grupo social, hay dos teóricos que destacan, son Serge Moscovici y Cornelius Castoriadis, el primero desde su concepción de Representaciones Sociales y el segundo con el Imaginario Social. En la perspectiva de Serge Moscovici las representaciones sociales pueden ser entendidas como un entramado de aspectos individuales y sociales que establecen diversos

que no se sentían representadas en las formas constituidas por la política cultural de estos pueblos. Si bien es cierto que las fiestas nacieron en las poblaciones, también es justo decir que el papel de la delegación en estas fiestas es fundamental, tanto para su estructuración como para su ejecución, en ciertos momentos resulta intrusivas.

“Es importante llegar en grupo y exponérselo a la gente, porque ellos ya planean sus cosas. Es importante decirles que no es por parte de los partidos políticos, pues las fiestas del pueblo iniciaron como iniciativa de los vecinos, la delegación el año pasado se metió y le cambio el nombre a los festejos del Día de muertos por el festival del día de los muertos, cuando a todas luces no es un carnaval e hicieron enojar a la gente. La delegación le invirtió, pero la gente se enojó les dijo no es festival, es tradición” (Retomado del diario de investigación con fecha 28 de mayo del 2017. Quien toma la palabra es el representante de Mixquic)

De esta forma la intervención de la delegación está muy presente en lo que se va construyendo como parte de la cultura en estos pueblos. Ejemplo de esto es la creación del FIDEM (Feria internacional del Día de Muertos). Tradicionalmente ha existido el festejo del día de muertos en Mixquic, posteriormente nace el FIDEM como parte de la política cultural delegacional.

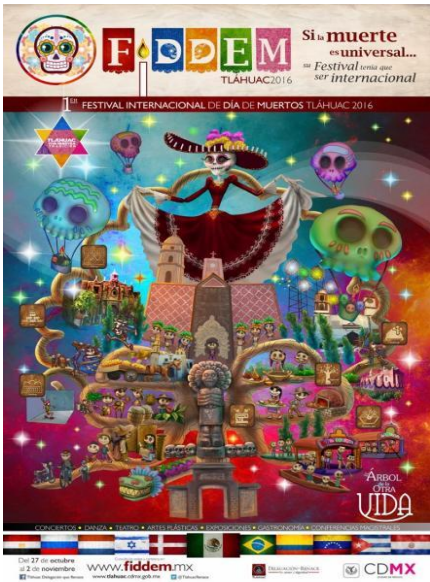
Con el objetivo de exhibir al mundo el patrimonio cultural de Tláhuac y construir una identidad única, la delegación organizó el primer Festival internacional de Día de Muertos (Fiddem) 2016, que de manera gratuita se llevará a cabo del 27 de octubre al 2 de noviembre. (Excélsior 20-10-2016)

rasgos como imágenes, forma de aprendizaje y pensamiento en su función simbólica, moldeando y recortando el mundo social (Moscovici, 1979). A fin de asimilar, enseñar, comunicar y compartir esta realidad a otros como una conciencia colectiva (Pérez & Enríquez, 2016) (Moscovici, 1979). Correspondiendo a un acto del pensamiento en el cual el sujeto se relaciona con un objeto y mediante diversos mecanismos ese objeto es sustituido por un símbolo (León, 2002).

Por su parte, en Castoriadis el imaginario es potencia creadora, siendo un magma de representaciones en la psique y a nivel colectivo, significaciones imaginarias inscritas en el dominio histórico-social (Castoriadis, 1998). De ahí que toda sociedad crea sus instituciones, leyes, tradiciones, creencias y comportamientos, a partir de las significaciones imaginarias sociales en un constante devenir entre lo instituido y lo instituyente (Castoriadis, 1989) (Castoriadis, 2007).

En Moscovici los sujetos interpretan su realidad, transformándola y construyéndola. La representación está asociada al lenguaje y a las prácticas sociales de determinado grupo cultural con usos sociales específicos (Pérez & Enríquez, 2016) (Moscovici, 1979). Sin embargo, en Castoriadis *“no es expresión de la función de la imaginación como reproductora de imágenes, sino que es recuperación de la vis formando a-causal de todo sujeto que es tal, porque está inscrito en lo histórico-social”*. (Pérez & Enríquez, 2016). De ahí la inclinación por ocupar los postulados teóricos de Cornelius Castoriadis en esta investigación.

Este festejo trajo consigo gran suspicacia entre los pobladores y algunos colectivos de Tláhuac. Tuvo gran impacto en la conformación del FITláhuac. El FIDEM estuvo presente en la fiesta de la identidad y fue el principal motor de discordia, se podría decir que es el antecedente más directo en la creación del FITláhuac.



“La primera edición de Festival de Día de Muertos se desarrollará en ocho sedes distintas de los siete pueblos que conforman la delegación: Santiago Zapotitlán, San Pedro Tláhuac, San Francisco Tlaltenco, San Nicolás Tételco, Santa Catarina Yecahuizotl, San Juan Ixtayopan, San Andrés Mixquic y el Bosque de Tláhuac. (Excélsior 20-10-2016)

Como veremos más adelante, la política cultural ha sido fundamental para darle dirección a la realización del FITláhuac, esto incluye las problemáticas derivadas al interior del grupo, pero también la relación con la delegación, pues los aspectos administrativos generaron una relación dialéctica entre la burocracia interna del grupo con lo que ellos querían realizar como parte de la identidad de sus pueblos.

“Una política pública en el campo de la cultura parte naturalmente del agente legítimo capacitado para la toma de una decisión, el cual se ciñe a mecanismos establecidos legalmente para ello y acuerda acciones de carácter vinculante para los diversos agentes sociales implicados en la definición de tal política” (Nivón, 2006, pág. 26)

En este sentido, para poder entender la forma en la que el accionar del Estado mexicano se ve reflejado en las formas de participación de los colectivos de la sociedad civil, es importante dar cuenta del concepto de cultura, pues es el eje fundamental de los procesos por los que atravesó el colectivo del FITláhuac. En una concepción semántica de la cultura²⁷, existen dos posibilidades de concebirla y son clave para entender este proceso de construcción colectiva.

²⁷ Etimológicamente recordemos que el término cultura deriva de la raíz cult, perteneciente al verbo latino colo, colere, cultum = cultivar, significa etimológicamente cultivo. “Cultura, por tanto, no es solamente el proceso de la actividad humana, que Francisco Bacon llama metafóricamente la “geórgica del ánimo” (De dignitate et augmentis scientiae, VII, 1); es también el producto de tal actividad, de tal formación, o sea, es el conjunto de maneras de pensar y de vivir,

Como todo termino sustantivado a partir de un verbo de acción, el termino cultura admite dos grandes acepciones: las que se refieren a la acción o proceso de cultivar (donde caben significados como formación, educación, socialización, paideia ,cultura animi, cultura vitae), y las que se refieren al estado de lo que ha sido cultivado, que pueden ser, según los casos, estados subjetivos (representaciones sociales, mentalidades, buen gusto, acervo de conocimientos, habitus o ethos cultural en el sentido de Bourdieu, etcétera), o estados objetivos (como cuando se habla de “patrimonio artístico, de herencia o de capital cultural, de instituciones culturales, de cultura objetiva, “de cultura material”) (Giménez G. , 2005, pág. 33)

Durante la reunión del día 7 de julio de 2017, después de varias horas en las que los colectivos intentaban llegar a un acuerdo, se logró armar un programa provisional que quedó estructurado de la siguiente manera:

“La fiesta se hará los días 22, 23 y 24 de septiembre. En esta primera etapa pensamos en la explanada, el quiosco y también pensamos en el salón ejidal. Se dividirá el espacio en 8 stands y un escenario central. Los pueblos chinamperos se ubicarán en la entrada en el siguiente orden primero San Pedro, luego San Andrés, san Nicolas y la Ruta Turística, del otro lado estarán el resto de los pueblos. En cuestión al metro tenemos vitrinas del Zócalo, Bellas Artes y Pino Suarez prácticamente el corredor azul es de nosotros

Los elementos que se propusieron para la exposición fueron:

Exposiciones culturales (artistas de cartonería, tapetes de aserrín. Etc.)

Construcción Histórica

Exposición fotográfica

Personajes Ilustres

Gastronomía

Fiestas patronales

Deporte

Artesanías

Música (elencos culturales propios del pueblo)

Danzas (elencos culturales propios del pueblo) "(Fragmento retomado de una reunión realizada el día 16 de junio de 2017 en el museo comunitario Cuitláhuac. Quien toma la palabra es el representante del colectivo San Pedro Tláhuac Tradicional)

Las fechas se decidieron a partir de que se llegó a un consenso de que esta festividad que se intentaba instituir corría el peligro de ser absorbida por los ciclos festivos

cultivadas, que suelen designarse con el nombre de civilización. Así entendida, cultura es un nombre adecuado para aplicarse, sensu lato, a todas las realizaciones características de los grupos humanos". (Altieri, 2001, pág. 15)

de la delegación, pero también porque en esa época existía un vacío de festejos en los 7 pueblos, lo cual serviría para tener visibilidad entre las comunidades. Un emergente en la reunión fue cuando el representante de Deq Dan comenta:

"Yo no quiero esto en la feria de Tláhuac, tampoco que sea en noviembre porque le harán el caldo gordo al delegado, por eso propongo que no sea ni en noviembre ni octubre, sino en septiembre, quizá agosto, pero por las fechas es mejor septiembre"(Fragmento retomado de una reunión realizada el día 21 de agosto de 2017 en el museo comunitario Cuitláhuac. Quien toma la palabra es Horacio)

A pesar de esto, durante la reunión también se mencionó que se recibiría apoyo de la asamblea legislativa de la Ciudad de México y fundaciones que se dedican a apoyar este tipo de proyectos.

"El representante de Deq Dan (Horacio) menciona que es necesario solicitar recursos a la delegación, a la asamblea legislativa, a la Dip. Mariana Moguel, secretaria de Cultura, entre otros para el evento.

También se menciona el realizar una ruta turística por los pueblos y quiénes serán los responsables de atender al turismo en cada pueblo. "(Retomado del diario de investigación con fecha 11 de junio del 2017)

Durante la realización de las primeras reuniones lo que se comentaba es que no querían que se entrara en la dinámica delegacional, de igual forma los elementos materiales para la realización de esta fiesta.

"Se mencionó que hay que tener cuidado con el turismo ya que no se busca que vean a los pueblos como "animales de zoológico" y se generen problemas de consumo de alcohol en la vía pública, basura, etc. Como pueblos no somos solo bonitos si no que atrás hay una historia de conservación y defensa por los entornos naturales, enfatizar que turismo alternativo buscamos".

"Se preguntó si ya se tenía pensado a quien solicitarían el apoyo por lo que el colectivo mencionó que este se gestionaría ante instancias públicas (la delegación) y privadas (fundaciones), lo colectivo comentan que no les gustaría que se metiera más gente" (Retomado del diario de investigación con fecha 28 de mayo del 2017)

En cierto modo, lo que buscaban era alejarse de las lógicas establecidas por los pueblos mágicos en cuanto a prácticas y discursos, sin embargo, en reuniones subsecuentes se puede notar que hay similitudes en la forma de organizarse y los objetivos fueron cambiando, pero la preocupación de que se politice el proyecto fue una de las principales premisas de las cuales buscaban alejarse.

“Finalmente, Horacio comenta sobre la preocupación de que no se politice y no se cuelgue algún candidato el evento, así como la importancia de no mencionar nada a la delegación hasta que esté listo ya que se podrían robar el proyecto” (Retomado del diario de investigación con fecha 11 de junio del 2017)

Esta preocupación es muy interesante, pues la concepción de política que ellos han construido está estructurada a partir de experiencias previas que han tenido a lo largo de su conformación como colectivos, pero también en las prácticas delegacionales que han tenido que sortear para poder obtener los apoyos necesarios y así realizar los proyectos culturales a los cuales se dedican.

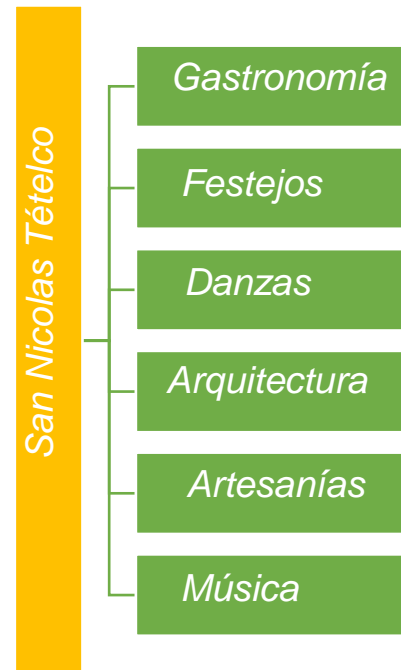
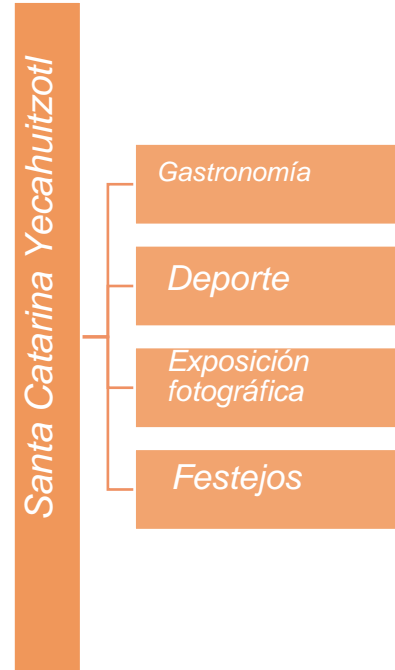
Durante la sesión que se realizó el 25 de junio se comenzaron a concretar los aspectos que se retomaran en la FITIáhuac de la siguiente manera:

“La representante de San Juan Ixtayopan enumera lo que se retomara: "Bueno por nuestra parte retomaremos de la gastronomía el calentito, el zolote y el queso. Se hará una presentación de lo que significa esta gastronomía. En patrimonio cultural hablaremos de las amarguras con los tapetes y fotografías al respecto, con sus respectivas cédulas, la renovación de la Virgen de la soledad. También meteremos el deporte con los pelotaris, fotografías en especial. En la parte física lo que se planea es traer réplicas de piezas prehispánicas. Haremos un video sobre la historia de San Juan. "

El representante de San Pedro Tláhuac dice: “Nosotros no llevaremos piezas. En cuestión de las costumbres hablaremos de los barrios y su pasado prehispánico, ocuparemos vestimentas chinamperas de hombres y mujeres, usaremos vestidos de la señorita independencia inspirados en los braceros ceremoniales, se pedirá apoyo a Las estrellas de San Pedro por las figuras de barro, le pediremos apoyo a Pedro Ortega para adornar nuestro stand”

San Francisco Tlaltenco "Como ya saben nos representa el carnaval, traeremos una cuadrilla del carnaval, haremos comida tradicional de Tlaltenco, sobre historia, Tlaltenco es el más viejo de todos, hablaremos sobre la construcción de la iglesia, la religión y la fe de las personas. Mostraremos la devoción de la gente, las fiestas patronales. Sobre la agricultura nos enfocaremos en la milpa, siembras de amaranto y frijol, aún hay terrenos de cultivo y hacerles un espacio. La historia que abarcaremos será a partir de la revolución mexicana, más que la época prehispánica. realmente no hay mucho de esa época, pero hay leyendas sobre la revolución, como el paso de Zapata por estas tierras, el ferrocarril, el arco era su parada. El terramonte "

A continuación, se presentarán unos esquemas desarrollados por los participantes en la organización de la Fiesta de la Identidad. Son de lo que cada grupo planteaba presentar en un inicio, considerando las posibilidades materiales de cada colectivo y su conocimiento sobre la cultura local de cada pueblo restante.



La realización de estos cuadros se hizo durante las primeras tres sesiones de trabajo en el museo comunitario Cuitláhuac. En ellos participaron los colectivos pertenecientes a los pueblos originarios de San Pedro Tláhuac, San Francisco Tlaltenco, San Andrés Mixquic y San Juan Ixtayopan: Mixmole (San Andrés Mixquic), San Pedro Tláhuac Tradicional (San Pedro Tláhuac), Nosotros por Tlaltenco (San Francisco Tlaltenco), Ruta Patrimonial Turística de la Vida y la Muerte de Tláhuac (San Pedro Tláhuac) y Espejo de Tláhuac (San Pedro Tláhuac). Durante ese periodo aún no se habían logrado contactar colectivos de los pueblos de Santa Catarina Yecahuitzotl, Santiago Zapotitlán y San Nicolás Tételco, por lo que se decidió dividir la representación de los pueblos sin colectivos de la siguiente manera: San Pedro Tláhuac se encargaría de buscar información de Santa Catarina Yecahuitzotl, San Francisco Tlaltenco y San Andrés Mixquic de Santiago Zapotitlán.

La construcción de lo que estos colectivos quieren presentar como parte de su identidad es una interpretación de los elementos instituidos, históricos y sociales que como comunidades les dan sentido; la identidad en estas poblaciones debe de ser percibida como multirreferencial y en constante construcción. El proceso hermenéutico del cual parten es muy rico, pues no se limita a la univocidad establecida, pero tampoco queda abierta a la equívocidad donde no existe un marco de referencia. La identidad es tomada como una actividad analógica, donde intervienen procesos sociales, subjetivos y simbólicos, estos últimos como mediadores del trabajo colectivo creativo de estos grupos.

"Nosotros seremos los que abanderemos esta parte, que si bien es cierto nos costará, nada es difícil, estamos los que tenemos que estar, se convocó a las 7 comunidades, sólo tres se interesaron, la haremos quienes tenemos que estar, podemos aplazar, pero seguiremos en las mismas. Haremos este primer ejercicio sin quemarnos, para que la gente vea que hay presencia de las comunidades mediante las fiestas y folclor, ese es el propósito de la fiesta"(Fragmento retomado de una reunión realizada el día 21 de agosto de 2017 en el museo comunitario Cuitláhuac. Quien toma la palabra es el representante del colectivo San Pedro Tláhuac Tradicional)

El proceso interpretativo que desarrollaron estos pueblos para hablar de sí mismos, pero también de los otros que no tuvieron representación hasta ese momento es muy enriquecedor, es mediante la identidad que ellos van construyendo; identidad y

cultura son fundamentales en este proceso social. El concepto de cultura es un verbo de acción y encuentra una resonancia muy marcada en los postulados de Castoriadis, en lo que se refiere a los procesos de construcción colectiva, los cuales son los que saltaron a la vista en los primeros momentos de esta investigación. Como guía se utilizará el análisis realizado por Gilberto Giménez en la cita anterior, pues efectivamente en el ámbito cultural de estos pueblos se han observado los procesos que él desarrolla gracias a la acción colectiva de estos grupos que conforman el FITIáhuac.

Se iniciará dando cuenta del devenir de la organización de esta fiesta, pues es muestra de los complejos procesos que implica el repensar la tradición festiva en las poblaciones. El grado instituyente y de institucionalización de la acción en estos colectivos es realmente muy relativa, además de que estos dos procesos no se contraponen, por el contrario, son relacionales y complementarios, siendo el elemento subjetivo en la vida institucional del que da cuenta Castoriadis. Cuando este autor habla de cultura lo piensa como “el ámbito del imaginario en sentido estricto, el ámbito poiético, aquello que en una sociedad va más allá de lo meramente instrumental” (Castoriadis, 1996). Lo que este filósofo resalta es la manifestación de lo imaginario, que presenta dos puntos de encuentro: la psique y el dominio histórico-social.

En este caso la concepción de identidad ha tenido una gran resonancia en la organización de esta fiesta, y en general en el trabajo de campo; este concepto está muy presente tanto en las políticas delegacionales como en el discurso de los diversos habitantes de estas poblaciones, varias perspectivas se han construido alrededor de lo que se considera la identidad. Sin embargo, valdría la pena iniciar entendiendo un poco el matiz de lo que el colectivo entiende como tal, aunque muy somero, es interesante cómo varios elementos se entrelazan para darle sentido a lo que ellos quieren presentar como la identidad de sus pueblos.

“Si pones atención al hablar de la identidad hablas de tu comunidad, es una fiesta por todo lo que tiene”. (Retomado del diario de investigación con fecha 28 de mayo del 2017)

Recordemos que desde la década de 1970 podemos ver los primeros acercamientos que se hicieron para entender la gran diversidad cultural en la ciudad de México, fueron desarrollados desde la antropología y la etnografía, las cuales intentaron

encontrar la identidad de “lo indígena”. Décadas después, el horizonte investigativo se centró en tratar de encontrar la identidad de los pueblos que no se ajustaban a esa categorización, donde sus antiguos habitantes conservan una tradición náhuatl, con festividades propias, formas de gobierno y administración particular, pero que ya no son indígenas, es ahí donde nace el apelativo de pueblo originario, en la segunda mitad de la década de los 90. Este término busca englobar a estas poblaciones, diferenciándolas de los pueblos indígenas. Lo anterior ha tenido presencia en la FITláhuac en específico porque recordar el pasado prehispánico de estas poblaciones es uno de los objetivos de la misma.

“Hay un pasado prehispánico que los niños no conocen, tenemos que ir a un museo lejos de nuestra comunidad porque no tenemos un museo digno”.(Fragmento retomado de una reunión realizada el día 30 de julio de 2017 en el museo comunitario Cuitláhuac. Quien toma la palabra es el representante del colectivo Espejo de Tláhuac)

Históricamente, los estudios realizados sobre las poblaciones indígenas u originarias han tenido el interés de encontrar lo esencial de la identidad de los pueblos, recordando el pasado histórico. Donde el intercambio y el paso del tiempo son percibidos como elementos que provocan el desvanecimiento paulatino de la misma. Sin embargo, existen nuevas posturas al respecto, que más allá de intentar encontrar una identidad esencial para cada población, perciben este concepto como una construcción que se va configurando a lo largo del tiempo, puesto que el sentido lo van construyendo las poblaciones a partir de fragmentos de su historia. Un ejemplo de esto se puede encontrar en el texto de James Clifft *El dilema de las culturas*, donde el punto clave es cuestionar la pérdida de la esencia, de eso que se ha construido como el elemento puro que da sentido de identidad a los sujetos, las tradiciones y la cultura misma de una población.

“Las identidades del siglo XX ya no presuponen culturas o tradiciones continuas. Por doquier los individuos y los grupos improvisan realizaciones locales a partir de pasados (re)coleccionados, recurriendo a medios, símbolos y lenguajes extranjeros.” (Clifft, 1995, pág.30)

Esto es importante pues en todos los casos la noción de identidad apela a una construcción donde los aspectos políticos y de motivación psicosocial están en constante interacción, ya sea para reivindicar a una población en específico o como una forma de

instituir una significación imaginaria social sobre alguna cultura. El paso del tiempo más que difuminarla, ayuda para que se vaya configurando en cada contexto, pues los sujetos son creadores de la misma en un posicionamiento activo y no sólo como espectadores que repiten una esencia pura y estática. En el caso de la FITláhuac se puede apreciar este fenómeno de reconstrucción identitaria.

“La Fiesta de la Identidad Tláhuac 2017, es un evento anual que tiene como objetivo mostrar la riqueza, similitudes y diferencias de los 7 pueblos originarios de Tláhuac, por lo cual hemos desarrollado un programa en el que se incluye: un desfile inaugural, la participación de grupos musicales, obra de teatro, rodadas, grupos de baile o danza, ponencias, muestra gastronómica, exposiciones fotográficas, representación de símbolos propios de cada uno de los pueblos, entre otras cosas. El cual, además de ser un evento cultural-familiar fomentará el respeto a las tradiciones, la valorización de los recursos naturales impulsará el comercio local y difundirá nuestros usos y costumbres que caracterizan **nuestra identidad como pueblos originarios**” (Fragmento retomado de un oficio dirigido al jefe delegacional de Tláhuac, con fecha de entrega para el 19 de julio de 2017)

Aparte de su herencia cultural, estos pueblos identifican el espacio territorial como parte de su construcción identitaria.

“Además de esta riqueza cultural, la gran ciudad cuenta también con un buen número de espacios habitados por pobladores que se consideran originarios; es decir, pertenecientes a sus espacios por nacimiento. Vale la pena matizar esta noción de “pertenencia a un espacio”. Cuando los originarios argumentan la idea de haber nacido en determinado territorio, siempre se menciona a las generaciones pasadas que también nacieron y crecieron ahí, se deja claro que tanto la familia directa como la comunidad comparten este hecho, lo destacan como un principio de identidad. (Tovar,2009, pág.47)

En este contexto neoliberal, hay autores que ponen en jaque la noción misma de identidad. En un artículo titulado *Desidentidad y desorden: México en la economía global y en el libre comercio* de Sergio Zermeño, nos dice que las condiciones de libre mercado durante los últimos 30 años han provocado una desidentidad, entendida como un desarraigo y atomización de las comunidades, en un desorden provocado por su letargo tradicionalista y su esteticidad, derivada de las condiciones sociopolíticas de México, que han provocado la destrucción de las identidades colectivas.

“La desarticulación, la depauperación, en una palabra, el desorden social, la desidentidad y la anomia, decíamos, son producto de cambios de ritmo violentos: aceleración en los procesos productivos, estancamiento súbito, catástrofes, intervenciones estatales drásticas, etcétera.” (Zermeño, 1991, pág.17)

El desarrollo urbano ha sido una pieza clave en los procesos políticos y comunitarios en estos pueblos. Este es el caso de los megaproyectos en la zona de Tláhuac, cuyo principal ejemplo es la construcción de la línea 12 del Metro, pues esta se implementó muy cercana de la zona chinampera de esta delegación (a unos escasos 500 metros de la zona conocida como La Ciénega). La problemática principal que acarreó fue el uso de agua tratada para fines diferentes a los agrícolas, lo cual representó una disminución del agua en la zona lacustre, además, se canalizó agua contaminada hacia los canales de Tláhuac, teniendo esto un impacto importante en la misma.

A parte del evidente daño ambiental, los procesos de urbanización han tenido una gran resonancia en las formas de organización en estas poblaciones, lo cual ha generado que se encuentren en un proceso de división, donde se ha perdido el sentido de pertenencia, al menos eso es lo que comentan integrantes del FITláhuac.

“Buscamos difundir la historia, costumbres y tradiciones mediante un evento cultural que reúna a las comunidades originarias que permita reconocernos mutuamente con nuestras raíces, que sea el inicio del reencuentro entre los pobladores de los distintos pueblos y sus antepasados para fortalecer así el sentido de pertenencia y orgullo por ser de Tláhuac” (Fragmento retomado de un oficio dirigido al jefe delegacional de Tláhuac, con fecha de entrega para el 19 de julio de 2017)

Cuando se habla de identidad, se tiene que tener en cuenta que es un concepto muy espinoso, el cual se puede abordar desde diversas perspectivas. En este caso también cabe señalar que no se puede dissociar de los aspectos culturales y comunitarios, pues en este tipo de poblaciones representan una forma de reafirmación identitaria.

“En esta labor, situados en disciplinas como la sociología, la historia, la antropología, la psicología, la ciencia política, los autores coinciden en observar a la identidad como un proceso de construcción simbólica de identificación-diferenciación que se realiza sobre un marco de referencia: territorio, clase, etnia, cultura, sexo, edad”. (Chihu, 2002, pág. 57)

Como se mencionó en apartados anteriores, los conflictos que se pudieron observar de forma nítida durante esta investigación fueron en el momento del desarrollo de los carnavales de Tlaltenco, algunas personas se quejaban por el cierre de calles y los desmanes por lo que en redes sociales hay páginas donde el racismo y la burla a las festividades de este pueblo se hacen notar, en específico la molestia viene de quienes

no participan en ellas y no se sienten identificados, de ahí que el concepto de identidad no se pueda entender sin el concepto de identificación.

“Nos identificamos con aquellos grupos a los cuales sentimos pertenecer. En este sentido, el proceso de identificación conlleva dos significados. Una parte de lo que nosotros somos se debe a la membresía de grupo. Es decir, algunas veces pensamos en nosotros mismos como “nosotros” contra “ellos”, y otras veces pensamos en nosotros como “yo” en relación con “él” o “yo” en relación con “ella”. En algunas ocasiones nos concebimos como miembros de un grupo y en otras nos concebimos como individuos únicos. El primer proceso se refiere a una identidad social y el segundo a una identidad individual”. (Chihu, 2002, pág. 5)

En este caso, al hablar de identidad debemos de tener claro que esta no se limita a una autopercepción individual o de un pueblo, sino que siempre es relacional, la alteridad es fundamentalmente lo que la sustenta. Por eso, el concepto de comunidad está tan ligado, la identidad surge al compartir símbolos y discursos que se vuelven comunitarios, construyen y reafirman fronteras de diferenciación, ya sea mediante las instituciones o prácticas sociales, las significaciones imaginarias están presentes en los usos y costumbres de los pueblos, generando sentidos socialmente sancionados y sostenidos por la base social pero, también generan procesos de afectividad que ellos consideran como parte de su historia y los hacen “sentir orgullosos”; en este proceso se demarcan territorios sociales entre los grupos sociales y los pueblos, que les sirven para diferenciar el mundo propio del ajeno, donde los grupos sociales dominantes son los que determinan estas fronteras respecto a los grupos dominados.

“Los otros pueblos (de Tláhuac) no tienen donde mostrar su historia, es por eso que proponemos un evento anual en donde cada pueblo exponga su historia, sus costumbres, sus tradiciones y todo aquello por lo que se sientan orgullosos” (Fragmento retomado de una reunión realizada el día 28 de mayo de 2017 en el museo comunitario Cuitláhuac. Quien toma la palabra es el representante del colectivo San Pedro Tláhuac Tradicional. En este caso cabe recordar que la gran problemática es que solo hay dos museos en operación uno en San Pedro Tláhuac y el otro en San Juan Ixtayopan)

El hecho de que exista la demanda de espacios museográficos para exponer la identidad de los pueblos por parte del colectivo organizador del FITláhuac, tiene como raíz los diversos procesos de diferenciación y lucha de estas poblaciones por tener un reconocimiento social que se vio expresado en últimas fechas mediante su inclusión en la Constitución de la Ciudad de México, de ahí que varios autores como Fredrik Barth

hablen de estrategias de etnicidad como formas de construcción de fronteras identitarias entre las poblaciones.

Como es sabido, el proceso de autodenominación de pueblos originarios se puede remontar hasta la construcción del Estado Nacionalista postrevolucionario mexicano, con la categorización de indigenismo, a partir de la cual, en la segunda mitad del siglo XX, se lleva a cabo la revolución multicultural, donde se empieza a reconocer el gran crisol cultural del país. Posteriormente, inspirados en la perspectiva intercultural, las poblaciones que no se sentían identificadas con la denominación de *indígena*, pero reconocían un pasado prehispánico, fueron constituyendo sus identidades, en el caso de los pueblos originarios, el primer vestigio lo podemos encontrar a inicios de este siglo.

El hecho de que se llamen pueblos originarios y tengan un reconocimiento social, les permite posicionarse de forma tal que tienen la posibilidad de participar e integrarse de forma activa en la vida política y social del país. De ahí que el proceso estratégico que ocupan estas poblaciones para tener esa visibilidad se pueda entender como estrategia de etnicidad, en la medida en que su articulación con los procesos de urbanización de la zona sur de la Ciudad de México ha sido paulatina desde la segunda mitad del siglo XX, observándose una relación asimétrica material entre las poblaciones *menos desarrolladas*²⁸, o sea las que están más alejadas de las zonas industriales y que aún conservan prácticas *menos urbanas*.

"Combinando la condición de que somos pueblos originarios hay que combinarlo con la cuestión museográfica, de ahí nace la idea" (Fragmento retomado de una reunión realizada el día 28 de mayo de 2017 en el museo comunitario Cuitláhuac. Quien toma la palabra es el representante del colectivo San Pedro Tláhuac Tradicional)

²⁸ Las concepciones de "*menos urbanas*" y "*menos desarrolladas*" hacen referencia a la forma de relacionar los niveles de desarrollo en las poblaciones de Tláhuac respecto al crecimiento de la mancha urbana. Es interesante que esto lo hayan enunciado algunos habitantes de estos pueblos, pues consideran que el desarrollo social y cultural se encuentra en las zonas más próximas a la urbanización, mientras que los pueblos más atrasados se encuentran alejados de "*la civilización*" como es el caso particular de Tételco. Pareciera que varios habitantes equiparen la urbanización con una forma de desarrollo cultural y social mayor, pensando que las comunidades más alejadas de las prácticas ciudadinas se encuentren atrasadas. Todo este planteamiento se desarrolló en la reunión del FITláhuac el día 21 de agosto en las oficinas del edificio Leona Vicario.

Por esta razón, en estas poblaciones se aprecia una marcada delimitación identitaria, fronteras en las cuales los pobladores enarbolan lo que ellos consideran elementos representativos de sus comunidades.

“Las personas pertenecientes a grupos menos industrializados y que tienen un contacto y una dependencia mayores respecto de los bienes y organizaciones de las sociedades industrializadas. En su afán de participación en sistemas sociales más amplios que les permitan obtener nuevas formas de valor tienen a su elección las siguientes estrategias básicas: 1) pueden tratar de introducirse e incorporarse a la sociedad industrial y al grupo cultural preestablecidos; 2) pueden aceptar su status de "minoría", conformarse a éste e intentar reducir sus desventajas como minoría por una concentración. de todas sus diferencias culturales en sectores de no articulación mientras, por otra parte, participan en lo~ otros. sectores de actividad del sistema mayor del grupo industrializado; 3) pueden optar por acentuar su identidad étnica y utilizarla para desarrollar nuevas posiciones y patrones que organicen actividades en aquellos sectores que, o no estaban presentes anteriormente en su sociedad, o no estaban lo suficientemente desarrollados para sus nuevos propósitos.” (Giménez G. , 2002, pág. 5)

En una investigación como esta es muy difícil determinar el tipo de estrategias de etnicidad que han adoptado estos pueblos. Algo que se ha notado es la acentuación de la identidad entre los pueblos con respecto a las delegaciones aledañas, de ahí que la emergencia de la FITIáhuac se pueda vislumbrar como un intento de una parte de la población para demarcar estas fronteras identitarias, que son relacionales y de autoafirmación respecto a las prácticas, usos y costumbre de otras poblaciones. De ahí que los elementos culturales, históricos y sociales que elijan los pueblos para marcar sus diferencias sean una interiorización que los autodenomine como comunidades específicas, lo que a su vez les permite tener una visibilidad al exterior en el espacio territorial que comparten con otros pueblos.

El conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos) a través de los cuales los actores sociales demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás en una situación y en un espacio históricamente específico y social m ente estructurado. Esta definición destaca tres rasgos de la identidad. La identidad requiere de la reelaboración subjetiva de los elementos culturales existentes, es decir, no se deduce únicamente a la presencia de los elementos culturales, sino que se encuentra inmersa en los procesos en los que los sujetos seleccionan entre esos elementos culturales. (Chihu,2002, pág.8)

En esta selección de elementos culturales, deportivos, gastronómicos e históricos, se puede encontrar la forma en que los participantes definieron lo que ellos consideran

como parte de su identidad como pueblos, cabe destacar que mucho de lo que se discutió en las reuniones fue la forma de crear un festejo diferenciado a los que ya se llevaban a cabo. La concepción de identidad que ellos fueron construyendo se puede ver reflejada en lo que al final decidieron que se debía mostrar, no se limitaron a una autoimagen colectiva, sino que retomaron elementos preexistentes, con sus historias particulares, pero siempre en resonancia con la alteridad, que después de todo fue perfilando la forma en la que ellos querían dar cuenta de su identidad mediante este festejo.

“Se acordó que el evento duraría tres días: 22 de septiembre se monta la exposición; 23 de septiembre inicia con un desfile de los pueblos (San Francisco Tlaltenco, Santa Catarina, San Juan Ixtayopan y Santiago Zapotitlán); 24 de septiembre exposición y elencos de los pueblos lacustres (Ruta Patrimonial Turística de la Vida y la Muerte, San Pedro Tláhuac, San Andrés Mixquic y San Nicolás Tételco y cierre del evento).

También se solicita enviar el logo de cada colectivo para diseñar un cartel y para la presentación del FIT.” (Fragmento retomado de una reunión realizada el día 21 de agosto de 2017 en las oficinas del edificio Leona Vicario. Quien toma la palabra es Horacio, representante del colectivo Deq Dan, para informarle a los asistentes que llegaron tarde sobre los acuerdos a los que se llegaron y lo que se busca resaltar como parte de la identidad de estos pueblos, así como cuando se presentará el proyecto ante el departamento de Cultura y Turismo de la Delegación Tláhuac)

Como se puede observar, cuando se habla de identidad, lo que no se puede dejar escapar es la relación en constante tensión con el otro, como lo sugiere Roberto Manero partiendo desde la psicología social, la alteridad es lo que configura la identidad; las condiciones sociopolíticas influyen también en la constitución de la misma, son una parte importante de la reinterpretación de lo que las comunidades delimitan como su identidad, parte de su creación como colectivo.

“La noción dinámica de identidad supone la presencia de la negatividad en el corazón mismo del concepto. La identidad, para constituirse, tiene que negar lo idéntico desde la diferencia, desde la heterogeneidad. Si no entendemos el concepto de identidad en su propia dinámica, en donde está permanentemente desfasado lo que es de lo que puede ser y de lo que está siendo, entonces las identidades, más que llevarnos a un trabajo permanente de reconocimiento de las acciones, y de cómo esas acciones se revierten imaginariamente en lo que somos.” (Manero,2001, pág.10)

La alteridad expresada en la defensa de sus territorios, también es parte constitutiva de sus identidades como poblaciones.

Como pueblos no somos sólo bonitos si no que atrás hay una historia de conservación por los entornos naturales y de defensa, enfatizar qué turismo alternativo buscamos. (Fragmento retomado de una reunión realizada el día 28 de mayo de 2017 en el museo comunitario Cuitláhuac. Quien toma la palabra es el representante del colectivo Espejo de Tláhuac)

En la constitución identitaria de los colectivos se juega un proceso dialéctico, entre lo propio y lo ajeno. Recordando que esta construcción es siempre relacional, lo que se ha podido vislumbrar es que en este proceso de la fiesta el elemento en el cual se enmarca es una reinterpretación de los elementos instituidos previamente dentro de las fiestas de cada pueblo; mientras que el hilo conductor del FIDEM es el día de Muertos, en la FITláhuac el pasado prehispánico, las fiestas y la tradición chinampera están muy presentes. En este marco es imposible pensar en el FIT a partir de la lógica inaugurada por los estudios grupalistas, donde el centro es la actividad del grupo como una totalidad, sin considerar el acontecer social; aquí, por el contrario, como se ha visto, el grupo es atravesado por elementos que lo anteceden y al mismo tiempo lo preceden, pues están en constante comunicación.

“Lo que se interroga es si tal ligadura del grupo con los acontecimientos de la realidad "exterior", se produce sólo cuando lo social adquiere un significativo nivel de turbulencia, o si hace a una constante de su funcionamiento. Más bien podría pensarse que este entramado es constitutivo de lo grupal”. (Fernández, 2002, pág. 159)

De ahí que los acontecimientos grupales no solo son simples representaciones de estructuras subyacentes, sino que son parte de la multiplicidad de sentidos con inscripciones sociales, institucionales y subjetivas. Esto no significa que sea por azar, en realidad es parte de los procesos grupales como coexistencia causal en estos procesos. Por todo lo anterior, en este trabajo se ha considerado retomar el concepto de nudo.

“Quiere resaltarse que las producciones de un grupo nunca dependerán exclusivamente de la particular combinatoria de identificaciones, transferencias, resonancias fantasmáticas, etc., entre sus integrantes. Tampoco será mero reflejo o escenario donde lo imaginario institucional podrá desplegarse. En cada grupo, la combinatoria de sus diferentes inscripciones producirá un nudo propio singular irreductible”. (Fernández, 2002, pág. 162)

Es necesario, al menos para esta investigación, entender que la producción grupal está atravesada por la dimensión institucional (Fernández, 2002) mostrando la necesidad

de reflexionar sobre las formas permanentes de relación entre lo grupal y lo social, siendo dicha dimensión una de las que más han destacado en este trabajo .

En este caso las instituciones festivas de estos pueblos representan un punto de encuentro en donde lo subjetivo y lo material son representados, de ahí que sea pertinente dar cuenta de cómo se ha dado el proceso de construcción teórica de este concepto. Existen varios autores que hablan sobre el concepto de institución, sin embargo, es pertinente comenzar con la definición elaborada por Émile Durkheim, pues sus desarrollos teóricos son los que más resonancia han tenido a lo largo de la investigación sociológica, teniendo influencia en los trabajos desde Mauss hasta Malinowski, con un corte funcionalista.

“Se puede, en efecto llamar institución, a todas las creencias y a todas las formas de constitución, a todas las creencias y a todas las formas de conducta instituidas por la colectividad; la sociología podría, por tanto, definirse: la ciencia de las instituciones, de su génesis y de su funcionamiento” (Durkheim, 1989, pág. 19)

Desde esta perspectiva, las prácticas sociales tienen la posibilidad de convertirse en una institución en la medida misma en la que tengan una sanción social y traducción jurídica; es en la norma donde encuentran el primer elemento para dejar su condición de proto-instituciones, eso las constituye como instituciones. Estas tienen la función de resolver algún tipo de necesidad social específica.

Derivado de estas perspectivas teóricas, se encuentran también los trabajos realizados por Levi-Strauss, quien hace el pasaje del funcionalismo al papel del simbolismo como elemento fundamental de la base social, lo cual se traduce según esta mirada, en que la estructura institucional está basada en el simbolismo institucional.

En este punto, Cornelius Castoriadis hace una crítica muy puntual cuando hace alusión tanto a las perspectivas funcionalistas como a las que trabajan con la idea del simbolismo institucional:

“En ese sentido, estamos de acuerdo con Castoriadis, cuando critica a los “estructuralistas” en la idea del simbolismo institucional. Suponer ese simbolismo nos remitiría a una especie de contenido extrainstitucional que se expresaría en la institución. Toda estructura, todo contenido de la vida social se vuelve institución. No hay un contenido previo que se exprese en la estructura. La estructura es institución” (Manero, 2010, pág. 593)

Castoriadis define a la institución de la siguiente manera:

“La institución es una red simbólica, socialmente sancionada, en la que se combinan, en proporción y relación variables, un componente funcional y un componente imaginario. La alienación, es la autonomización y el predominio del momento imaginario en la institución, que implica la autonomización y el predominio de la institución relativamente a la sociedad. Esta autonomización de la institución se expresa y se encarna en la materialidad de la vida social, pero siempre supone también que la sociedad vive sus relaciones con sus instituciones a la manera de lo imaginario, dicho de otra forma, no reconoce en el imaginario de las instituciones su propio producto” (Castoriadis, 1989, págs. 227-22)

La gran aportación de Castoriadis es pensar en la institución de forma dinámica, sin un fin único, en contraste con René Kaës²⁹ que la teoriza como una formación social con una finalidad que la identifica y la distingue, que se inscribe en la permanencia. Desde la perspectiva Castoridiana, esto implicaría que las instituciones son estáticas y permanentes, pero si estas nacen en función de satisfacer necesidades específicas, entonces no se podría explicar por qué existen necesidades satisfechas sin que el entramado institucional esté de por medio. Además de que esa perspectiva no deja lugar a los procesos de transformación en las instituciones pues, si los sujetos encuentran satisfacción en ellas, entonces no tendrían por qué transformarlas, ni tendrían la necesidad de asumir posicionamientos instituyentes.

Si pensamos en la institución festiva de estos pueblos originarios a la luz del desarrollo anterior, lo primero que salta a la vista es la gran diversidad de festividades en Tláhuac, las cuales tienen varios usos sociales que no se limitan a las fiestas, sino que funcionan como organizadores de sentido entre los pobladores.

Pensar en la institución de forma dinámica a partir de una red simbólica nos pone en posibilidad de reflexionar los procesos internos que se producen en ella donde el contenido simbólico no es extrainstitucional sino producto del potencial creador de los

²⁹ En el libro *La institución y las instituciones*, René Kaës la define de la siguiente manera “La institución es, antes que nada, una formación de la sociedad y de la cultura, cuya lógica propia sigue. Instituida por la divinidad o por los hombres, la institución se opone a lo establecido por la naturaleza. La institución es el conjunto de las formas y las estructuras sociales instituidas por la ley y la costumbre: regula nuestras relaciones, nos preexiste y se antepone a nosotros: se inscribe en la permanencia. Cada institución tiene una finalidad que la identifica y la distingue”. (Kaës, 1989: 23) Por esta razón, cuando Castoriadis habla de creación social alude a algo ilimitado, sin un fin específico, quizá se pueda hablar de una creación de sentido, sin embargo, él nunca habla de una funcionalidad específica, al respecto escribe “en la sociedad esta fabricación y elaboración de información se da como algo virtualmente ilimitado y que va más allá de cualquier caracterización funcional”.

sujetos que la constituyen. Sin embargo, también es cierto que esta creación siempre es referenciada y relacional a los elementos histórico-sociales de cada población, por ejemplo, en lo referente a situaciones que demarcan muchas de las prácticas delegacionales y que tienen resonancia en la forma de actuar en el grupo.

Como se explicitó en párrafos anteriores, el planteamiento castoridiano es fundamental para entender muchas de las prácticas sociales que se encuentran en la dinámica social de estos pueblos. Este autor pone la atención en el concepto de imaginación, el cual no se puede remitir a la creación individual, más bien lo trabaja a partir de la relación que establecen los grupos con las instituciones, y ese es un elemento que nos permite pensar en la forma en la que estos colectivos pertenecientes al FITIáhuac se comenzaron a convocar alrededor de una nueva significación imaginaria social de estas fiestas; hablamos de imaginario en el sentido del potencial creador³⁰ del colectivo anónimo que encontró en la Fiesta de la Identidad una forma de materializar este proceso creativo.

Cuando algo tiene carácter de imaginario impide que se le reduzca a referentes racionales, puesto que la racionalidad es instituida. Tampoco es una idea, pero sí es un elemento que mantiene unidas a varias otras ideas, a los actos, a los afectos y a la sociedad misma. Dentro de las formas de creación imaginaria, existe lo que él denomina como *imaginario radical*, el cual no se puede desvincular del imaginario social, pero al mismo tiempo, no se pueden reducir uno sobre el otro, pues los dos responden a procesos diferenciados, aunque están ligados. La imaginación radical puede ser pensada como la “*capacidad de la psique de crear un flujo constante de representaciones, deseos y afectos. Es radical en tanto que es fuente de creación*” (Erreguerena, 2001, pág.43). Esta capacidad creadora de los individuos es fundamental, puesto que la creación de sentido respecto a su acontecer social, está vinculada a las significaciones imaginarias sociales, por eso es que no se pueden desvincular. Por otra parte, estas creaciones de

³⁰ El concepto de imaginario social no se puede dissociar de lo que Castoriadis denominó como significaciones imaginarias sociales, pues el colectivo siempre evoca significaciones a partir del lenguaje. Es por eso necesario precisar su carácter imaginativo, no como algo especulativo, sino como la capacidad creadora de los sujetos. En este sentido, Castoriadis precisa: “*Llamo imaginarias a estas significaciones porque no corresponden a elementos "racionales" o "reales" y no quedan agotadas por referencia a dichos elementos, sino que están dadas por creación, y las llamo sociales porque sólo existen estando instituidas o siendo objetos de participación en un ente colectivo impersonal y anónimo*”. (Castoriadis, 1988, pág. 68)

sentido están sustentadas en dos elementos fundamentales dentro de la teoría de este mismo autor: el *legein* y el *teukhein*³¹.

Es necesario hacer notar que el concepto de imaginario social no se puede disociar de lo que Castoriadis denominó como *significaciones imaginarias sociales*, pues el colectivo siempre evoca significaciones a partir del lenguaje. Por eso es necesario precisar su carácter imaginativo, no como algo especulativo, sino como la capacidad creadora de los sujetos, que en el caso de estos pueblos es palpable hasta en su misma autodenominación de originarios. Durante las primeras sesiones de trabajo entre los colectivos ellos fueron bosquejando lo que querían presentar como parte de su cultura local, lo que ellos consideran como la identidad de sus pueblos.

En este punto son indisolubles los conceptos de cultura e identidad, al menos es lo manifestado en esta experiencia pues tienen mucho que ver con la historia de estos pueblos y la identidad que han construido, pero también con la que proyectan al exterior. Recordemos que esta siempre es relacional y demarca fronteras entre los pueblos (Giménez G. , 2002) (Manero, 2001) (Chihu, 2002). Asimismo, autores como Pierre Bourdieu contemplan en la noción de cultura un atravesamiento identitario de los colectivos que son activos en luchas sociales y políticas, de ahí que la conciba como una herramienta de diferenciación, una estrategia de los actores sociales, más en este contexto en el que los pueblos originarios ven amenazados sus territorios. (Bourdieu, 1990)

Desde esta perspectiva valdría la pena hacer notar qué se entiende en el concepto de cultura. Retomando la perspectiva de Clifford Geertz y su concepción semiótica de la esta:

³¹El *legein* cumple el papel de signo, "El signo es aquí en calidad de instancia concreta, de concreción material separada de todo el resto, postulada como distinta y definida" (Castoriadis, 1989:89), se podría decir que el *legein* es el decir respecto a las prácticas sociales, las instituciones, y la vinculación entre los individuos dentro de cada sociedad. Por su parte el *teukhein* cumple la función del hacer dentro de las prácticas sociales, en ambos conceptos se pueden rastrear los elementos fundamentales para dar cuenta de las significaciones imaginarias sociales, las cuales no pueden ser objetivadas, sin embargo, las prácticas sociales surgen en el decir y el hacer dentro de cada sociedad. "Para que haya comunicación social (y, además, pensamiento), es necesario y suficiente que haya equivalencia en cuanto al *legein* (y también en cuanto al *teukhein*) de "lo que", en cada quien, corresponde al signo social y que esta equivalencia mediatice el acceso a las significaciones" (Manero, 2001, pág.117)

"La cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos. un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida" (Geertz C. , 1992, pág. 88)

Concebir a la cultura como un sistema simbólico plantea una perspectiva desde la cual esta es susceptible a ser interpretada como un texto. Esto nos permite vislumbrar que Geertz se distancia de las perspectivas que tratan mediante el aislamiento de elementos y la determinación de relaciones internas entre ellos, de determinar a la cultura para luego caracterizarla como un sistema entero a través de alguna forma general, partiendo de un símbolo aislado en el cual subyacerían los otros. Más bien, parte de que los símbolos³² pueden ser cualquier tipo de objeto, acto, acontecimiento o cualidad que sirva para vehicular ideas o significados. De esta forma, en Geertz podemos identificar una noción instrumental de los símbolos, pues sin ellos el ser humano sería "una criatura funcionalmente incompleta", volviendo al *ethos*³³ intelectualmente razonable.

"Al mostrarse que representa un estilo de vida implícito por el estado de cosas que la cosmovisión describe, y la cosmovisión se hace emocionalmente aceptable al ser presentada como una imagen del estado real de cosas del cual aquel modo de vida es una auténtica expresión". (Geertz C. , 1992, pág. 118)

En este punto es válido decir que en Geertz podemos intuir una visión de la cultura más cercana a un modelo que a un medio de expresión y de acción, volviéndolo un texto susceptible a ser decodificado. De ahí que la tarea hermenéutica sea fundamental. Paul Ricoeur plantea el concepto de "inscripción", esto es, la fijación del significado proveniente del flujo de los eventos. Conectando la acción, a su sentido, utilizando la metáfora como una forma de acercamiento a los procesos sociales concretos. Sin embargo, también reconoce las limitaciones que existen en su empleo, una de sus principales debilidades es que la cultura sólo se puede entender en función de su dinámica particular, lo cual conlleva a un relativismo muy marcado.

³² Geertz considera a los símbolos como modelos orientadores para la acción. Escribe Eduardo Nivón sobre la concepción de símbolo en Geertz: "Partiendo de que los símbolos pueden ser cualquier tipo de objeto, acto, acontecimiento o cualidad que sirva para vehicular ideas o significados, los entiende entonces como fuentes de información (suministran un patrón o modelo en virtud del cual se puede dar una forma definida a procesos exteriores) externa (extrapersonal) que los humanos usan para organizar su experiencia y sus relaciones sociales. Son modelos de realidad (interpretaciones y representaciones de la realidad) y modelos para la realidad (que ofrecen información y guía para organizarla)." (Nivón, 1991, pág. 45)

³³

A pesar de que las aspiraciones del trabajo de Geertz no contemplan la verificación ni la predictibilidad, son muy fructíferas para entender la comunicación intercultural entre los pueblos. El texto en que se vuelve la cultura es susceptible a ser interpretado y nos abre la posibilidad de desarrollar un trabajo hermenéutico alejado de los extremos unívocos y equívocos, aspirando a una hermenéutica analógica, pues en su seno alberga a la metáfora junto con la metonimia, las cuales son el soporte para poder dar cuenta de un fenómeno desde este punto.

“Así, la analogía tiende sus brazos y abarca de manera suave los dos sentidos de los textos, el literal y el alegórico, situándose en medio, de modo que puede oscilar hacia el uno o hacia el otro, según se necesite. También hemos visto que la analogía abarca la metáfora y la metonimia, que son los dos polos del discurso humano (la primera, de la poesía, la segunda, de la prosa).” (Beuchot M. , 2015, pág. 15)

Desde este punto de vista, la analogía nos puede ayudar también para entender el pasaje de la multiculturalidad a la interculturalidad durante el siglo XX. Esto a su vez permitió deconstruir la concepción de indigenismo en el proceso de constitución del estado nacionalista mexicano, del cual las poblaciones que no se identificaban con el concepto de indígena adoptaron otras posiciones, como los más recientemente llamados pueblos originarios. Un autor que trabajó este proceso durante el siglo pasado fue Guillermo Bonfil Batalla.

Como antecedente del trabajo de Bonfil Batalla podemos decir que una de sus preocupaciones era la cuestión del indigenismo, precisamente porque en esa concepción, según él, se seguían perpetuando la exclusión de las poblaciones indígenas mediante la implementación de los discursos, las políticas y las instituciones nacionales dirigidas a construir en México una única y homogénea cultura nacional; un proyecto nacional en el que identificó el conflicto y la exclusión de los indígenas y los grupos con culturas populares. A partir de los trabajos de esta corriente crítica de la antropología mexicana se empezaron a impulsar políticas culturales pluriétnicas³⁴, pluriculturales y populares³⁵.

³⁴ Esta nueva perspectiva tuvo resonancia por ejemplo en el plan de gobierno de José López Portillo; ahí se enuncia el principio de que México es una nación pluricultural.

³⁵La concepción de “lo popular” fue uno de los pilares para los primeros estudios antropológicos que veían la posibilidad de poder entender las transformaciones que, en lo social, cultural y político se derivaron de las políticas de

En este caso, tanto la reinterpretación anaclítica como la teoría de control cultural nos permiten entender los procesos sociales por los que atraviesan este tipo de poblaciones. Por una parte, la reinterpretación anaclítica nos remite a los procesos imaginarios, donde si bien es cierto que hay condiciones de asimetría material entre los habitantes de estos pueblos (pues los niveles de desarrollo y urbanización son diversos), lo cierto es que esta no se limita a una creación, más bien va acompañada de un vestigio que le da sustento, de ahí que sea anaclítica en la medida en que la creación colectiva no es meramente pura, sino que está sustentada por una historia y condiciones materiales que le dan sustento.

Por su parte, la teoría del control cultural nos remite a la dimensión política de esta reinterpretación, pues en sí mismo el hecho de que estos colectivos se hayan juntado para crear el FITláhuac ya representa una posición política respecto a las prácticas que han venido realizando. Sin embargo, una de las problemáticas que implica el uso de esta teoría, es que a pesar de que Bonfil Batalla le otorga a los ámbitos de la cultura propia y autónoma una gran importancia, no deja de reconocer las transformaciones que la imposición y la enajenación, producidas por la dominación, provocan en las identidades y culturas de los grupos populares. Ese es uno de los problemas que implica la utilización de un concepto de este tipo, pues está más cercano a las corrientes estructuralistas, las cuales postulan que los procesos sociales están derivados de las estructuras sociales, lo cual ya representa una limitante al momento de pensar en las vías de construcción colectiva, de ahí que si bien es cierto que existen condiciones materiales que posibilitan la creación de estos posicionamientos políticos, el objetivo de esta investigación es ponderar la creación colectiva desde la dimensión imaginaria de estos grupos.

Esta capacidad imaginativa, ya sea expresada como imaginario social o como significaciones imaginarias sociales crea institución; si nos remitimos a los aspectos imaginarios desarrollados por Castoriadis, entonces entenderemos que gran parte de su

modernización que se impulsaron en los años 40. Estas tuvieron un impacto en la industrialización, la urbanización acelerada, las migraciones y los nuevos actores de la sociedad del país que demandaban participar en la vida política de esa época. Además de que se buscaba superar las perspectivas "atomizadoras" de los estudios culturalistas al integrarlos a esquemas analíticos más amplios en la antropología mexicana sin embargo, el uso indiscriminado de este término conlleva a la sobrevaloración de la resistencia o de la dominación, la oposición mecanicista entre lo moderno y lo tradicional, la idealización de los sectores subalternos y la gran oposición entre lo popular y lo hegemónico, lo cual remitía a los estudios con una perspectiva ontológica idealista.

crítica a las posturas “estructuralistas” radica en que, eso que denominan simbolismo institucional alude a una existencia extra institucional, cuando en realidad todo el contenido de la vida social se vuelve institución; precisamente porque deriva de la capacidad creadora de los sujetos, por eso la estructura es institución. De ahí que la autodenominación de pueblo originario les sirva como una forma de posicionamiento político, que surge a partir de un trabajo de autorreflexión sobre su papel en la vida social de este país, donde la categorización posrevolucionaria de indigenismo solo sirvió para eclipsar el gran crisol cultural que ha existido en este país. El trabajo de creación de estas comunidades responde a que no tenían un reconocimiento ante la ley, tampoco una personalidad jurídica que los respaldara.

Recordemos que al final de la revolución mexicana se dio un proceso de unificación en pos de la creación de un estado nacionalista. Esta tendencia tuvo su principal impacto en la cultura local de los diversos pueblos de la Ciudad de México.

A partir del 1900 se abre la fase de institucionalización de la cultura en el sentido político-administrativo. Este proceso puede interpretarse como una manifestación del esfuerzo secular del Estado por lograr el control y la gestión global de la cultura, bajo una lógica de unificación y centralización (Giménez G. , 2005, pág. 37)

Por esta época surgen museos y bibliotecas públicas, así como el concepto de política cultural como instrumento de tutelaje-financiación político-corporativista de las actividades culturales de los pueblos. Esto sirvió para que se pusieran en marcha procesos de censura ideológico-cultural en las poblaciones, de la mano de todo el aparato institucional que se terminó de montar a finales de los años 60. (Giménez G. , 2005) Otra de las aportaciones de Castoriadis fue la de poner en el centro la naturaleza negativa del movimiento instituyente y sus aspectos colectivos, los cuales retomaría Rene Lourau al hablar sobre el proceso de institucionalización que atraviesan estas formas instituyentes, esta idea se desarrollará más adelante.

Es importante hacer la salvedad, sin significaciones imaginarias sociales no hay instituciones, y viceversa, cada sociedad crea las suyas y a su vez se crea un cierre organizativo, donde cada significación e institución son parte de su propio mundo, es lo que Castoriadis denomina como “clausura” y es muy distintivo de las sociedades heterónomas, donde se crean sentidos particulares, puesto que se define lo que para

ellos es real o no lo es, lo instituido y no instituido. En todo caso, cualquier cosa que aparezca en la dinámica social, representa algo para esa sociedad, al respecto Castoriadis comenta:

“Si se analiza cómo funcionan, en una sociedad, el magma de significaciones imaginario-sociales y sus correspondientes instituciones, se puede ver que, en un aspecto, hay una similitud entre la organización social y la biológica: en el ‘cierre’, para usar el término de Francisco Varela. Tanto la organización social como la biológica muestran un ‘cierre’ organizativo, informativo y cognoscitivo. Cada sociedad, al igual que cada ser o especie viviente, establece (crea) su propio mundo, dentro del cual, desde luego, se incluye a sí misma.” (Castoriadis,2005, pág.18)

Por esta razón el concepto de instituyente no debe de ser disociado de las condiciones materiales y estructurales que lo atraviesan; en este caso, la acción colectiva que están realizando está dentro de un plano de prácticas sociales y políticas muy identificables, por esto pensar que los procesos instituyentes responden a la imaginación radical es agotar el potencial heurístico que tiene este proceso social.

En un primer momento se propuso que las prácticas de los pueblos mágicos no deberían de ser retomadas por la fiesta, sin embargo, poco a poco se fue produciendo una traición a esa promesa fundante de hacer diferentes las cosas a las establecidas por la delegación, en cierto modo el hecho de que Horacio no haya comentado que era de la delegación es muy revelador.

“Se conforma la mesa directiva conformada por el representante legal Deq Dan A.C el Lic. Horacio, presidente Erick, secretaria Doris, y Fernanda tesorera. Se solicita el nombre de cada representante que quedará por pueblo.” (Retomado del diario de investigación con fecha 09 de julio del 2017)

La conformación de la mesa directiva fue el inicio para un proceso de burocratización del trabajo de los colectivos, este hecho fue muy revelador pues en un primer momento se mencionó que sería encarnada por representantes de cada colectivo, sin embargo, el control de la misma quedó en manos de sólo 4 personas, se pidió que cada pueblo dijera el nombre de un representante, pero al final solo quedó de esta manera.

El mito fundador de este colectivo del FITIáhuac fue la creación de algo diferente. La colectividad en la toma de decisiones se vio desplazada, en la medida en que,

conforme pasaron las reuniones, la burocratización fue lo que puso en tensión la estabilidad del grupo.

“A la ruta turística le toca la comida y tiene que ver los insumos que necesita con Walmart de México A.C, quien donará los insumos para la elaboración de la comida que consistirá en un itacate tradicional. (Ya se tiene el acuerdo con Walmart de México A. C para insumos). Respecto a las mamparas en el metro para la exposición: Dos mamparas, Zapata y Ermita para la exposición de Nosotros x Tlaltenco. Tres vitrinas –Bellas Artes, Zócalo e Hidalgo para la exposición propusieron que Mixquic una vitrina, otra la FIT.

Horacio comentó que va a donar bicicletas la autoridad de la zona patrimonio, entre 20 y 30, sólo falta por confirmar, se pretende que esta donación se realice de manera simbólica en la fiesta. En un inicio se mencionó que habría un representante por pueblo en la mesa directiva y posteriormente se decidió cómo quedó conformada. Se mencionó que la mesa directiva sería la única encargada de llevar a las instituciones públicas y privadas los oficios, y en caso de ameritarlo, tomar decisiones” (Retomado del diario de investigación con fecha 09 de julio del 2017)

Recordemos que desde la teoría de Castoriadis el proceso de burocratización es inherente al proceso de institucionalización en las sociedades capitalistas³⁶. Es en este momento en donde se ve más marcada la diferencia entre los grupos, pues el presidente de la mesa directiva ha estado ausente, por lo que Horacio tomó el control del proyecto.

“La reunión se llevó acabo en las oficinas del edificio Leona Vicario antes de ingresar con el delegado a la cita a las 6:00 pm, para dar seguimiento al proyecto. Horacio comentó que la ruta se cuece aparte, también comento que Erick no asiste a las reuniones que se requieren para las gestiones para la fiesta y que le dijeron la secretaria y la tesorera que él se quedara como presidente porque él tiene la asociación civil por lo que a través de ella se hacen las gestiones y así la fiesta tenga carácter legal.” (Retomado del diario de investigación con fecha 21 de agosto del 2017)

En la sociedad contemporánea con procesos burocráticos muy marcados respecto a la política cultural delegacional, la intervención en estos procesos sociales de los políticos profesionales, se asocia también con prácticas de dudosa honorabilidad³⁷.

³⁶ En el presentación del libro *Una sociedad a la deriva*, se puede leer; “Este mundo, en su parte desarrollada, se basaba en un equilibrio relativo entre la empresa capitalista, el Estado y las diversas burocracias políticas y sindicales —los “representantes” de los asalariados-.” (Castoriadis, 2006, pág. 8)

³⁷ Castoriadis desarrolla este planteamiento de la siguiente manera “Es lo que expresa la burocratización de todas las instancias de la vida colectiva. Ténganos confianza, somos los expertos, somos los técnicos, somos el partido que defiende sus intereses. Somos el presidente que usted eligió, somos el gobierno que usted llevó al poder; por lo tanto, ténganos confianza y déjenos actuar; ya verá al cabo de cuatro o de siete años. Todo esto alienta la apatía de los individuos, todo esto destruye el espacio público como espacio de actividad colectiva por la cual la gente trata de hacerse cargo de su propio destino” (Castoriadis, 2006, pág. 99).

Este proceso se puede observar entre los grupos de chinamperos de Tláhuac. En un recorrido que se realizó por la zona de san Pedro Tláhuac, lo que comentan es que la intervención delegacional solo ha ocasionado división

A esa situación subyace la profunda crisis de valores que caracteriza a una sociedad a la deriva, como Castoriadis la describe. De ahí que las decisiones y las formas burocráticas heredadas de la política cultural de la delegación encarnadas por Horacio, fue lo que dividió al grupo en dos bandos, los que querían que se hiciera la fiesta sin importar recibir el apoyo delegacional y los que estaban molestos por las acciones tomadas por el autoproclamado nuevo presidente de la mesa directiva,

Como podemos ver hasta este punto, los procesos que vivió el grupo conformado para la organización de la FITláhuac no solo se limitan a procesos internos, sino que implican elementos históricos, políticos y subjetivos. La forma de organización pasó por varios momentos y eventos sociopolíticos que determinaron mucho de su actuar.

4.2 El cartel de Tláhuac

Esto es muy interesante pues en la constitución de lo que ellos consideran como parte de su identidad, ya sea como la que quieren representar en la FITláhuac o como una de vanguardia, se ha visto soportada los por diversos hechos en la vida política de esta demarcación, tanto el surgimiento del Cartel de Tláhuac como el sismo del 19 de septiembre de 2017 fueron fundamentales en la constitución del grupo, me gustaría abordar estos temas de forma cronológica pues es muy interesante su efecto en el colectivo.



Felipe de Jesús Pérez Luna, “El Ojos”, presunto líder del Cártel de Tláhuac en la capital del país, fue abatido por elementos de la Secretaría de Marina y la Policía Federal. (Redacción, 2017)

entre los grupos, en específico cuando estos solicitan alguna ayuda para el cuidado y promoción de la vida chinampera, pues el dinero es un factor de disputa entre los colectivos, cuando el recurso se le asigna a uno solo, lo cual ha impedido que exista más cohesión entre los habitantes y personas interesadas en preservar esta tradición.

El día 20 de julio de este año se dio a conocer la noticia del abatimiento del líder de la banda del cártel de Tláhuac, la cual es una organización del crimen organizado que va desde el narcomenudeo hasta los mototaxistas. En este contexto, días después se dieron a conocer los nexos del delegado de Tláhuac con esta organización criminal.



“De acuerdo con fuentes federales, la Procuraduría General de la República (PGR) y la Procuraduría General de Justicia de la CDMX también buscan determinar las relaciones de otros funcionarios de Salgado y del gobierno central con el narcotraficante que murió el 20 de julio en un operativo de la Secretaría de Marina. También son investigados funcionarios de otras delegaciones de la capital del país. Sobre Tláhuac, las autoridades además rastrean a Ricardo Salgado, hermano del delegado, quien presuntamente tiene una flotilla de mototaxistas a su servicio para actividades de trasiego de droga y de halconeo. Parte de los trabajos de investigación apunta a que Tláhuac era el centro de operación del Cártel de los Hermanos Beltrán Leyva en la capital del país.” (Solís, 2017)

Los primeros reportes indican que los hechos ocurrieron ese jueves, durante un operativo de las fuerzas federales realizado entre las calles Simón Álvarez y Adolfo Unga, en la colonia Conchita Zapotitlán, en la delegación Tláhuac (Redacción, 2017) .En el



operativo también participaron policías de la Secretaría de Seguridad Pública y la Procuraduría General de Justicia capitalinas. *El Ojos* era identificado como el jefe de la distribución de droga en la zona oriente de la capital y su colindancia con el Estado de México.

Por la noche, la Secretaría de Seguridad Pública capitalina informó que, además de los detenidos, otras diez personas fueron capturadas. Siete de ellas por robo y saqueo en una gasolinera y tres por obstruir las vías de comunicación (Ravelo, 2017) Además, fueron aseguradas dos armas de fuego tipo escuadra, cuatro bombas Molotov y 300 gramos de vegetal seco (Vargas C. , 2017) , al parecer marihuana, así como 47 mototaxis que fueron remitidos al depósito de resguardo vehicular. (Roa, 2017)

Esa misma semana hubo narco-bloqueos en las principales avenidas de Tláhuac. Camiones de



volteo y autobuses del transporte público en llamas en las principales avenidas. Muy parecido a los narco bloqueos de Tamaulipas, Guerrero y Michoacán. Esto contradecía las declaraciones del jefe de gobierno de la Ciudad de México, quien meses antes dijo que no existía indicios de que la capital del país fuese centro de operaciones del narco (Fierro, 2017)

El pasado noviembre de 2015, la DEA dio a conocer un análisis llamado "Evaluación de la Amenaza Nacional de Drogas 2015" en los que se identifican en la capital del país a cinco cárteles de la droga, como son: Los Beltrán Leyva, el Cártel del Golfo, el Cártel de Sinaloa, Los Caballeros Templarios (considerada por el Gobierno capitalino como desaparecida luego de atrapar a los líderes), Los Zetas y el Cártel de Tláhuac, así lo informó el portal *Letra Roja* (Redacción, 2017)

El grupo delictivo de El Ojos opera, principalmente, en los límites del municipio de Chalco y de la delegación Tláhuac, sobre todo en las zonas alejadas y que carecen de vigilancia como el corredor conocido como Tláhuac-Chalco, lo que le facilitó el transporte de droga. Utilizan parajes solitarios en Valle de Chalco y la carretera Tláhuac-Chalco

para tirar cadáveres (Redacción, Elecciones 2018: Delegación Tláhuac, CDMX, 2018) Xochimilco, Tláhuac y Milpa Alta se convirtieron en focos rojos debido a la disputa de los grupos criminales que buscan manejar el comercio de droga de la zona y ampliar su distribución, lo que agudizó la violencia en dichas demarcaciones.



El Ojos compró una flotilla de mototaxis y se los dio a jóvenes de Tláhuac e Iztapalapa para que le sirvieran de halcones y distribuidores

de droga, aproximadamente una flotilla de 1,000 mototaxis, distribuidos en Tláhuac, Xochimilco, Milpa Alta y Chalco (Sánchez M. , 2017). De igual forma “El Ojos” cobraba una cuota de \$200.00 por protección a los mototaxistas que no eran de su grupo

En un barrio cercano al lugar donde la Marina derrotó a El Ojos, un grupo de madres solteras, muchas de ellas viudas por la violencia en la zona, luchan por sacar adelante a sus familias. Procuran no caminar nunca solas más de lo necesario, jamás de noche y, cuando es indispensable, toman un mototaxi y se juegan la vida —aseguran que todos los días hay algún accidente—, ya que la mayor parte de las colonias fueron olvidadas por el sistema de transporte público. Muchos de los conductores de estos vehículos improvisados —una moto que arrastra un calandria con espacio para dos personas— no tienen licencia y trabajan de manera irregular. También algunos de ellos estuvieron vinculados al cartel de Tláhuac. En la delegación circulan más de 15.000 unidades, según cifras oficiales. (Reina, 2018)

Las autoridades descubrieron que acostumbraban a usar falsos uniformes de Policía Federal para hacer “operativos” y levantar y asesinar a sus rivales. Desde su llegada a Tláhuac comenzaron los cobros de piso, a las rutas de transporte público y balaceras en colonias de la demarcación a plena luz del día. Aparecieron casas de seguridad en los pueblos y barrios de la zona, enfocaba a su organización criminal a cometer los delitos de extorsión, secuestro y homicidio.

Entonces es cuando vale la pena reflexionar sobre las implicaciones de las acciones emprendidas por el Estado mexicano en Tláhuac, en específico cuando se refiere al combate contra el narcotráfico en una de las delegaciones más pobres de la

ciudad, en la cual el narcotráfico es una práctica desarrollada en la cotidianidad de estos pueblos, pero invisibilizada por el gobierno de la ciudad.

El pasado 20 de julio, todo el imaginario de la guerra contra el narco entró en Ciudad de México. Autobuses y microbuses en llamas bloquearon una de las avenidas más importantes del sur de la ciudad. Detrás de aquel incendio había algo que el Gobierno de la capital no quiso reconocer hasta mucho después, obligado por los acontecimientos: el narcotráfico estaba metido en las entrañas la capital. Un capo de la droga asesinado por los militares, un operativo de la Marina en plena sede de los poderes de la República. Una imagen habitual en el norte, en Reynosa o Matamoros, pero insólita en el núcleo político y económico del país. (Reina, 2018)

El principal antecedente de este proceso inicia en el gobierno Calderonista con la declaración de guerra hecha al narcotráfico. Desde hace dos sexenios la población mexicana ha vivido en un estado de violencia perpetua, producto de que el Estado mexicano tomó el papel de administrador de una máquina de guerra que se encuentra manchada por el uso de la violencia sobre la población civil con la excusa de salvaguardar la paz social. Esta expresión de soberanía nacionalista remite a la necropolítica enunciada por Achile Mbembe, donde el Estado decide quién vive y quién muere, en un contexto de naturalización de la violencia contra delincuentes y sujetos estigmatizados como potencial peligro a la estabilidad nacional. La sociedad civil se ve en medio de esta maquinaria de guerra, que tiene medios poco claros de ejercicio de soberanía y fines muy confusos. Aunque se echó a andar por el gobierno, el ejercicio de este poder difuso no siempre es ejercido por este, sino que los poderes de facto lo aplican

también, como parte de la *economía de muerte*³⁸ en las relaciones de producción, reproducción, ejercicio, de excepción e inmunización³⁹ en estos pueblos.



Analíticamente, la tecnología necropolítica implica una dualidad estructural que se articula como una lógica jerárquico-clasificatoria: estado de excepción (autoridad, lógica jerarquizante) y partición amigo/enemigo (proyección de identidades antagónicas, lógica clasificatoria). El “autoritarismo” excepcionalista –decisión de y desde el estado de excepción– se expresa en el ejercicio del poder de matar, independientemente de cualquier legalidad. La partición

amigo/enemigo se expresa en la proyección de un enemigo “ficcionalizado”, en virtud de un imaginario civilizacional-biológico (racismo) y de un imaginario político-securitario (terrorismo). (Díaz, 2006, p. 5)

La lógica inaugurada por el PRI de negociación con el narcotráfico o narcopolítica, como varios especialistas la denominan, tuvo un viraje hacia una necropolítica, en la que la lucha frontal contra las prácticas del crimen organizado fue violentamente realizada. Sin embargo, en las prácticas de la administración delegacional de Tlahuac existe un

³⁸ La reflexión hecha por Mbembe es muy enriquecedora, explicita muchos de los procesos por los que atraviesan los países en vías de desarrollo o tercermundistas, como lo es el caso de México. Específicamente en el ejercicio del poder de facto, que escapa a las formas estatales, pero que se hacen presentes en contextos como el de Tlahuac. En el prefacio del libro *Necropolítica* de Mbembe, Elisabeth Falomir escribe: “Por tanto, la necropolítica podría definirse como una suerte de contra-biopoder ligado, sin duda, al concepto de necro-capitalismo, tal y como lo entiende Sava Valencia en su ensayo *Capitalismo gore*; es decir, al capitalismo contemporáneo, que organiza sus formas de acumulación de capital como un fin absoluto que prevalece por encima de cualquier otra lógica o meta narrativa” (Mbembe, 2006, p.13)

³⁹ El paradigma inmunitario desarrollado por Espósito está presente en el desarrollo de la tecnología necropolítica Estatal, en la medida que se da la funcionalización de un enemigo en el imaginario político-*securitario*, mediante las prácticas de terrorismo de Estado. Estas prácticas inmunitarias/excepcionales implican el ejercicio de la violencia extrema soberana y discriminatoria entre dignos e indignos; esto forzosamente nos remite al concepto de “Hommo Sacer” desarrollado por Giorgio Agamben. La lógica del Hommo Sacer implica la de la impunidad en el asesinato como un estatuto legal del derecho romano, pero, a la vez, su muerte ritual está prohibida.

En sus textos, Agamben se aboca al concepto de vida desde dos concepciones retomadas de la política griega, el Bios y el Zoe que designan dos formas de concebir la vida. Zoe designa cualquier tipo de vida como hecho natural y Bios designa las formas particulares de vida, remitiéndonos a la esfera política. Esto es fundamental para entender la lógica del necropoder, pues el hommo sacer es privado de su bios, de esas consideraciones políticas particulares que lo definen como miembro de una comunidad, sólo le queda su Zoe, lo cual implica una expulsión de la vida comunitaria.

Este hecho implica que la soberanía de los estados-nación está fundada en una relación de excepción, de ahí que el soberano tenga la capacidad de suspender las leyes, en la medida en que las puede hacer valer, por eso Agamben habla de una “paradoja de la soberanía”, en la medida en que el soberano está dentro y fuera de la ley en el ejercicio del poder. Esa línea que delimita lo legal y lo ilegal se pierde en el ejercicio de la soberanía Estatal, por ejemplo, en la lucha contra el narcotráfico en México.

vínculo muy fuerte con los líderes del narco, el poder económico y político que ejercían eran patentes, no es de extrañar que la influencia de “El Ojos” llegase a la Delegación.

Mención aparte requiere el Cártel de Tláhuac, que es una organización dedicada principalmente al narcomenudeo, cuyo líder Felipe de Jesús Pérez Luna, fue abatido la semana pasada en un aparatoso operativo, y que tiene presencia en seis delegaciones de la Ciudad de México y cuatro municipios del Estado de México (Sánchez M. , 2017)

Este escándalo provocó que la Asamblea Legislativa solicitará la remoción inmediata de Rigoberto Salgado como jefe delegacional en Tláhuac, por sus presuntos vínculos con Felipe de Jesús Pérez, “El Ojos”. Además, la Contraloría General de la Ciudad de México informó que integró dos procedimientos administrativos de investigación, por probables irregularidades administrativas, las cuales pueden derivar en responsabilidades contra Salgado

El presidente de la Mesa Directiva de la ALDF, Mauricio Toledo, mostró pruebas de que familiares del líder del cártel de Tláhuac trabajaron de manera directa con Salgado en la demarcación, por lo que procede su separación del cargo. Enfatizó que los trabajadores de la delegación ligados con Salgado son familiares directos de El Ojos, incluso lo visitaban en su domicilio en avenida Hidalgo 34. La casa del jefe delegacional sobresale de las demás viviendas al tener cinco niveles, puertas eléctricas y siete cámaras de vigilancia. (Valdez, 2017)

En este contexto, la organización del FITláhuac se vio impactada ya que se tuvieron que acelerar algunos aspectos de la fiesta, en específico los referentes a los espacios ya negociados con las autoridades delegacionales, pero también iniciaron algunos colectivos una campaña en la que buscaban comunicar que más allá de los problemas internos de la delegación, hay pueblos con mucha riqueza cultural.

Este hecho permitió vislumbrar la fiesta de la FITláhuac desde otra perspectiva. En un inicio se buscaba dar a conocer la identidad de los pueblos como una forma de enaltecimiento de cada uno a partir del trabajo de los colectivos. Pero, la gran oportunidad que vio el comité organizador para poder presentar la fiesta fue muy interesante, pues en la reunión llevada el día 21 de agosto de 2017 con representantes delegacionales, se dijo:

"Mostrar la situación en la que esta Tláhuac, no todo es malo, no todo es tan satanizado como lo han hecho. Resaltar que Tláhuac también tiene cosas buenas, tiene juventud que se preocupa por ver la difusión cultural, tiene mucho

peso que la edad promedio sea de jóvenes" (Retomado del diario de investigación con fecha 21 de agosto del 2017)

Se había pensado que la fiesta se organizara a inicios de noviembre, por lo que se convocó a una conferencia de prensa para el día 22 de septiembre, pues la intención de los colectivos era la de asegurar los recursos materiales y económicos para la realización de esta pues, por lo que se rumoraba el delegado iba a ser removido de su puesto.

Se puede leer en la página de Facebook del FITIáhuac:

“¡Esto ya empezó y estamos muy emocionados! La FITIáhuac es una cumbre turística cultural creada por y para beneficio de la gente de Tláhuac. Durante 7 años (7 sedes) expondremos la identidad y celebración más significativa de cada pueblo. El camino es largo pero nuestros pueblos lo valen. #FITIáhuac #Mixquic2018” (publicado en Facebook el día 18 de septiembre de 2017)



Sin embargo, el 19 de septiembre se suscitó un sismo en México, lo cual pospuso la separación de Rigoberto Salgado de su puesto, pues la prioridad era la reconstrucción de los pueblos afectados, para ello se reorganizaron los tiempos legislativos. En los días sucesivos se llegó al acuerdo de que independientemente de las problemáticas internas que existían, se necesitaba realizar la fiesta, por lo que se acordó convocar a esta conferencia, se eligió el lugar ya que se esperaba también captar recursos de algunos partidos políticos interesados.

4.3 Sismo septiembre 2017

El día 19 de septiembre tuvo lugar un sismo de alta intensidad en la ciudad de México, el cual tuvo un gran impacto en los pueblos originarios de Tláhuac.


El sismo abrió la tierra en Tláhuac. Enormes grietas atraviesan las calles de la Colonia del Mar de esa delegación. El temblor de magnitud 7.1 del 19 de septiembre partió a la mitad el pavimento y hundió las calles hasta 30 centímetros. (López L. , 2017)

Las afectaciones fueron demasiadas en Tláhuac, en específico las que tienen que

Espejo de Tláhuac
20 de septiembre de 2017 · 🌐

Algunas imágenes que tomamos ayer en San Pedro Tláhuac y sus inmediaciones después del sismo, afortunadamente no supimos de heridos o pérdidas humanas, solo algunas bardas, transformadores y postes afectados. Sin embargo tenemos conocimiento que nuestros pueblos vecinos como San Juan Ixtayopan, Villa Milpa Alta y sobre todo en San Gregorio Atlapulco y Santa Cruz Acapulca están severamente afectados.

Les recomendamos que si quieren brindar ayuda a estos pueblos sea prioritariamente con material médico o herramientas para las labores de limpieza y rescate. También es importante no usar innecesariamente el auto, preferiblemente hacer uso de bicicleta o motos para no congestionar las calles.



... ver con infraestructura. Los vecinos de estas colonias no tenían luz ni agua pues el movimiento rompió tuberías lo que provocó fugas y la aparición de socavones. En toda la delegación hay al menos 25, según lo que reportaron las autoridades durante las primeras 72 horas. Esto sin considerar que hasta ese momento había colonias a las que no se había tenido acceso, lo cual implicaba una dificultad para que los afectados recibieran ayuda.

De acuerdo al delegado, Rigoberto Salgado, en el pueblo de San Juan Ixtayopan, en los barrios La Lupita y La Asunción hay por lo menos 120 casas

afectadas. También viviendas en la UH. Ana Bolena y Villa Centroamericana se tienen registrados daños en algunas viviendas, grietas y fugas de agua. La delegación pidió apoyo de voluntarios para repartir la ayuda. Las donaciones son recibidas en el Puesto de Mando de la explanada delegacional. (López L. , 2017)

Esto sirvió para que los colectivos se comenzaran a unir, en el WhatsApp del FITláhuac se podían leer mensajes de apoyo, pero también empezaron las primeras propuestas de unión para ayudar a los pueblos más afectados, también se propuso ayudar al Estado de Morelos. Sin embargo, otros comentaron que desde el trabajo de sus colectivos comenzarían a ayudar a sus propios pueblos, después se ocuparían de ayudar al exterior.

AVISO IMPORTANTE

Ponemos a sus disposición los albergues

Centro de Fe

Eje 10 sur y Estanislao Ramírez Ruiz San Francisco Tlaltenco, Amp. Selene.

Circulo De Bienestar

Colonia Ojo De Agua Calle Paseo Nuevo, San Francisco Tlaltenco.



**Telefono puesto de mando
5862 3250 ext. 1027**

www.tlahuac.cdmx.gob.mx

Conforme fueron pasando los días, los colectivos empezaron a organizar colectas de víveres en apoyo a los pueblos más afectados, así como recolección de cascajo y labores de derribo de casas que estaban severamente dañadas

**¡Nos ha tocado de todo, pero México se levanta!
¡México está de pie!**

Ayuda nuestros hermanos afectados por el terremoto

| | | |
|----------|-------------------|-----------------|
| AGUA | COBIJAS | ALIMENTOS |
| LÁMPARAS | LAZOS | ENLATADOS |
| PILAS | MATERIAL DE | BOLSAS MEDIANAS |
| GASAS | PRIMEROS AUXILIOS | HERRAMIENTAS |
| VENDAS | MEDICAMENTOS | DE CONSTRUCCIÓN |
| | PARA ALIVIA DOLOR | |
| | (NO INYECTABLES) | |

**A PARTIR DE HOY EN PLAZA CENTENARIO
13:00hrs**



Durante el fin de semana en el que ocurrió el temblor me desplazé a apoyar en los trabajos que se realizaban en la zona de San Juan Ixtayopan a petición explícita del presidente del colectivo Siguiendo Generación A. C., el cual nos va a apoyar con los materiales fotográficos, cartonería y algunos tapetes de aserrín para la exposición.

Durante mi estancia en esta zona, pude platicar con algunos de los habitantes de San Juan, me comentaron su preocupación por que aún hasta esa fecha las autoridades delegacionales no se habían parado por la zona, también me comentaron que el único apoyo que tenían en ese momento nació a partir de la organización de las personas del

pueblo, entre víveres, ropa y comida a las cuadrillas, el apoyo como *comunidad* se estaba viendo reflejado en ese momento.

Las afectaciones en la zona de San Juan eran muy visibles. En la calle La Lupita, hubo muchas casas derrumbadas, tiempo después me enteré que la escuela del pueblo fue derribada y planean reconstruirla. Hubo muchos problemas posteriores por los dictámenes en algunos edificios, por ejemplo, la escuela antes mencionada se quería poner



en funcionamiento, a pesar de su estado, sin embargo, los pobladores hicieron presión para que se derrumbara.

Dos semanas después del temblor los víveres seguían sin llegar a las zonas afectadas de Tláhuac, al menos en las zonas menos urbanizadas como por ejemplo Tételco, Mixquic y el mismo San Juan Ixtayopan, en contraste, en Zapotitlán si hubo más apoyo, pero en la zona que es límite entre Iztapalapa y Tláhuac (colonia del Mar) tardaron más de tres semanas en obtener abastecimiento de agua⁴⁰.

⁴⁰ Vecinos de la colonia Del Mar, en Tláhuac, continúan sin agua. Disponible en: <http://amp.eluniversal.com.mx/amp/note/amp/eluniversal/1001544>



El temblor no sólo causó grandes destrozos en la Ciudad de México, también reveló varias de las prácticas delegacionales para obtener clientelismo político, pues en algunas zonas se condicionaba el acceso a las despensas y apoyos.

A pesar de las prácticas delincuenciales y delegacionales que se pudieron encontrar, algo ineludible

es la conformación del vínculo colectivo entre los habitantes de estos pueblos que no solo se limitó a una interacción entre los habitantes, las prácticas comunitarias se vieron



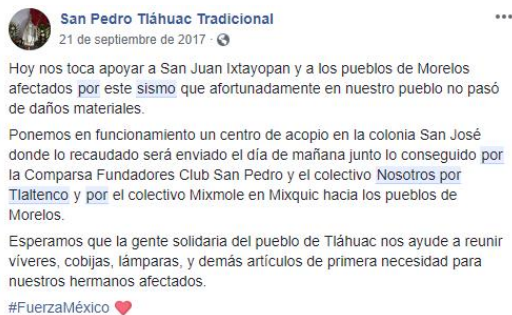
reforzadas por el temblor pero también por la emergencia del Cartel de Tláhuac, pues es interesante que en la constitución de su identidad, estos pueblos buscaran reforzar el sentido de comunidad, ya sea mediante la ayuda mutua ante el desastre o como formas de visibilidad. Con el uso del Hashtag #Tláhuaclo tienetodo y #EstoesTláhuac, lo que buscaban era proyectar una imagen delegacional alejada de los procesos delincuenciales presentes, de ahí que para la consolidación identitaria sea necesario hablar de vínculo colectivo.

La vida de Tláhuac se vio trastornada con este acontecimiento, los ciclos festivos se vieron afectados durante los meses siguientes. Específicamente San Pedro Tláhuac suspendió algunas festividades, como las del barrio de San Miguel Tizic. Además de esto, aún en el mes de noviembre no había suministro de agua en algunas colonias por el desplazamiento de la tierra, lo cual provocó que existiese un colapso en las vías de acceso a las zonas afectadas.

Habitantes de la demarcación enfrentan problemas de inseguridad, movilidad y transporte por el cierre de calles, debido al desplazamiento de suelo y para evitar el colapso de inmuebles luego del movimiento telúrico. (Excélsior 07-10-2017)

Durante los días posteriores al sismo, las muestras de apoyo entre los pueblos fueron patentes, entre los mismos habitantes se organizaron para llevar víveres a los poblados más devastados, en específico a San Juan Ixtayopan, pues de todos los pueblos circundantes a la cabecera delegacional fue el más afectado. A pesar de que existe una marcada rivalidad entre los colectivos de la delegación y las diferencias partidistas entre la población son más que claras, en estos momentos de emergencia el sentido de comunidad y el vínculo estuvieron muy presentes, además de eso, la ayuda no solo vino del interior, algunas personas ajenas a Tláhuac apoyaron en los trabajos de recolección de cascajo. Es entonces donde el concepto de vínculo colectivo nos ayuda a entender estos procesos de unión entre los sujetos

Al respecto, Margarita Baz lo desarrolla a partir de un anudamiento entre



San Pedro Tláhuac Tradicional
21 de septiembre de 2017

Hoy nos toca apoyar a San Juan Ixtayopan y a los pueblos de Morelos afectados por este sismo que afortunadamente en nuestro pueblo no pasó de daños materiales.

Ponemos en funcionamiento un centro de acopio en la colonia San José donde lo recaudado será enviado el día de mañana junto lo conseguido por la Comparsa Fundadores Club San Pedro y el colectivo [Nosotros por Tláhuac](#) y por el colectivo Mixmole en Mixquic hacia los pueblos de Morelos.

Esperamos que la gente solidaria del pueblo de Tláhuac nos ayude a reunir víveres, cobijas, lámparas, y demás artículos de primera necesidad para nuestros hermanos afectados.

#FuerzaMéxico

CENTRO DE ACOPIO



**Ubicado en la Col. San José a un costado de la capilla.
En un horario de 12:30 pm a 8 pm.
Lo recaudado será destinado a San Juan Ixtayopan
y pueblos de Morelos.**

24

3 comentarios 14 veces compartido

... los diversos planos de la subjetividad, donde la creación de un espacio es fundamental.

“Se sostiene la premisa del “anudamiento” entre los distintos planos de la subjetividad, en sus dimensiones tanto de singularidad como del vínculo que nos hace miembros de la sociedad: el vínculo colectivo “(Baz, 2001, pág.56)

El vínculo se presenta como un elemento de la vida social, donde lo singular y lo colectivo, se implican mutuamente, se anudan y derivan en la tensión existente entre lo heterogéneo que se puede encontrar en los grupos. Para profundizar en la constitución del

vínculo social, es necesario hablar de los procesos de imaginación colectiva que aluden

a otra dimensión teórica respecto a lo trabajado por Castoriadis; no son conceptualizaciones que se contrapongan, pero sí explican procesos diferentes. En este caso, la imaginación colectiva representa la dimensión imaginaria de los colectivos, la cual se sostiene mediante la memoria y la conciencia.

Estas conceptualizaciones las trabaja de forma muy amplia Henri Desroche. Cuando habla de memoria colectiva, la piensa como un posicionamiento, a partir del cual se asumirán posturas que giran en torno a la construcción de representaciones, como una forma de liberación de los determinismos sociales.

“Ciertamente, dichas situaciones trenzan un sistema de coacciones que determina esas representaciones, pero este determinismo social es precisamente un peso que la gracia de lo imaginario “des-determina”, en cierto sentido, para fomentar libertades y liberaciones “ (Desroche, 1976, pág. 11)

La memoria y conciencia colectivas son procesos que están en constante interacción, por ejemplo, la memoria por sí misma necesita de la constante creación en colectivo, pero, al mismo tiempo necesita de elementos constituidos para su transformación. En esta concepción, no se puede hablar de una memoria universal sino más bien de dos procesos: la constituida y la constituyente. De este modo, la memoria colectiva necesita de grupos sociales que

mantengan el recuerdo de los lazos sociales; siendo así, la constituida es la de otras generaciones que demuestran los recortes sociales que van generando sentido para su resguardo, puesto que cualquier acción social interpela a la creación de sentido, pero esta se da por los procesos de la memoria colectiva constituyente, porque a pesar de que el recuerdo sea guardado por estos grupos como una memoria oficial, necesariamente debe ser reinterpretada y readaptada a las creencias y necesidades

por los grupos que le dan vida actualmente. Su importancia entre los habitantes es fundamental, pues es la que ha permitido la unión entre los pueblos en pos no sólo de



su patrimonio material sino también de sus vínculos comunitarios, desde los cuales van construyendo la historia que quieren transmitir a través de sus ciclos festivos.

El apego que llegan a generar con sus costumbres, historia, tradiciones y formas de concebir su sociedad se ve actualizado con un acontecimiento de este tipo. En este caso, el analizador del sismo representó un lugar de deconstrucción de varias prácticas sociales, la tendencia ahora fue la unión para el renacer de Tláhuac⁴¹. El sentido de comunidad se vio renovado con los ánimos de los habitantes y los lazos comunitarios se vieron reforzados a partir de la condición subjetiva en estas comunidades.

The image shows a Facebook post from the page 'Nosotros por Tlaltenco', dated September 28, 2017. The text of the post asks if we need help and why, suggesting that therapeutic accompaniment is a solution for emotional scars from an earthquake. It invites people to confirm their attendance at a session at 'Cafetería Los Abuelos o Constelaciones Tlaltenco' with the hashtag #NxTlaltenco. Below the text is a blue flyer for a 'SESIÓN DE ACOMPAÑAMIENTO TERAPÉUTICO'. The flyer lists objectives: to contact with life before, during, and after the earthquake from a safe place; to talk about life; to contact with body sensations; to download and take what each person needs; to create a circle of love for siblings and family members in disaster; and to honor life. The session is on Saturday, September 30, from 11:00 to 14:00 hours at 'Cafetería Los Abuelos' in Tláhuac. It is free of charge and for people aged 15 and over. The flyer features a graphic of hands holding hearts. At the bottom of the post, it shows 34 reactions, 7 comments, and 9 shares.

El sentido de comunidad es el sentimiento de que uno es parte de una red de relaciones de apoyo mutuo, en las que se puede confiar, el sentimiento de pertenecer a una colectividad mayor. (Sánchez, 1996, pág. 15)

Esto es fundamental en el desarrollo de los días posteriores del sismo, las personas apoyaban desde sus diferentes posibilidades, algunos colectivos trabajaban en las zonas afectadas recolectando cascajo, otros organizando a los desalojados y otros apoyando en servicios de apoyo terapéutico y médico. Todo esto nos habla de los procesos de formación de la memoria colectiva, pero también de su reactualización. Existen divisiones muy claras entre los pueblos, fronteras identitarias que les dan sentido en su cotidianidad, pero un evento de este tipo lo que provocó, fue la unión como una forma de revitalización de los lazos sociales, en el éxtasis de la emergencia que marcará la historia de la Delegación.

⁴¹ *Tláhuac, Delegación que renace*, es el slogan delegacional, el cual fue adoptado por varios colectivos después del temblor.

Regresando con las conceptualizaciones, Desroche nos dice que la consciencia



colectiva nace en los momentos en que la acción en colectivo está en su apogeo, en el éxtasis de los movimientos, puede ser tanto constituida como constituyente, porque esa efervescencia hace surgir ideas y representaciones que determinarán el movimiento. En este caso, los colectivos unidos se movilizaron, la prioridad ahora no es la fiesta, sino la reconstrucción de Tláhuac.

Cuando Desroche trabaja estos conceptos, lo hace a partir de los movimientos religiosos, a través de la esperanza religiosa. Habla de dos conceptos centrales para la construcción de representaciones culturales, ligadas a la religión, el eco y el viático. La memoria colectiva toma forma de eco para que sobreviva como recuerdo, pero este recuerdo necesita un viático como ideación del presente; es interesante que, tanto eco como viático, son dinámicos, los dos remiten a la forma constituyente en el proceso de la imaginación colectiva, sus formas son reinterpretadas de forma constante, por ejemplo, en las tradiciones festivas son fuerzas que van ayudando a construir la realidad social.

Por su parte, Maurice Halbwachs nos dice que no existe una memoria universal, en la misma línea que Desroche, habla de que toda memoria que sobrevive es sostenida por un grupo social que guarda y reconstruye los recuerdos.

“La memoria universal no existe. Toda memoria colectiva tiene como soporte un grupo limitado en el espacio y en el tiempo. Sólo se pueden reunir en un único cuadro todos los elementos pasados a condición de separarlos de la memoria de los grupos que conservaban su recuerdo, cortar los lazos con los que se sostenía la vida psicológica de los entornos sociales donde se produjeron y retener solamente su esquema cronológico y espacial. Ya no se trata de revivirlos en su realidad, sino de volver a situarlos en los marcos en los que la historia dispone los acontecimientos, marcos que seguirán siendo externos para los propios grupos, y definirlos por oposición de unos a otros.” (Halbwachs, 2004, pág. 85)

Ambos autores, Halbwachs y Desroche, coinciden en que la memoria no sólo sirve como registro de una experiencia, sino que abre la posibilidad de interrogarse sobre los acontecimientos pasados y tiene la capacidad de crear vínculos sociales. Otro autor que nos ayuda a entender el papel de la memoria colectiva en los procesos sociales es Tzvetan Todorov. En el libro, *Los abusos de la memoria*, nos dice de forma muy atinada que el proceso de reconstrucción que ocurre sobre esta, es un elemento constitutivo de la identidad colectiva, en muchos casos una forma de oposición al poder instituido.

Por eso es fundamental en este proceso el uso que le darán a la memoria, como un almacenaje de recuerdo o como parte de un posicionamiento contra el poder instituido, pero con la conciencia de que todo acto de construcción de la misma, parte de una base de selectividad.

“En primer lugar, hay que recordar algo evidente: que la memoria no se opone en absoluto al olvido. Los dos términos para contrastar son la supresión (el olvido) y la conservación; la memoria es, en todo momento y necesariamente, una interacción de ambos. El restablecimiento integral del pasado es algo por supuesto imposible (pero que Borges imaginó en su historia de Funes el memorioso) y, por otra parte, espantoso; la memoria, como tal, es forzosamente una selección: algunos rasgos del suceso serán conservados, otros inmediata o progresivamente marginados, y luego olvidados. Por ello resulta profundamente desconcertante cuando se oye llamar “memoria” a la capacidad que tienen las computadoras para conservar la información: a esta última operación le falta un rasgo constitutivo de la memoria, esto es, la selección.” (Todorov, 1995, pág. 8)

Para estas consideraciones teóricas, es importante pensar que en los elementos culturales que articulan la producción identitaria, también están en interacción directa con los aspectos políticos, geográficos, históricos y religiosos que datan de la época de la conquista española, donde la tradición católica está fuertemente arraigada en sus fiestas. Más allá de pensarlo como un mero sincretismo, como una simple fusión de elementos culturales, el concepto desarrollado por Mühlmann, reinterpretación anaclítica, es muy importante porque plantea que la consciencia y la memoria colectivas no nacen como una simple mezcla cultural en un pueblo colonizado, sino como una absorción de costumbres, diferente del proceso de aculturación, pues implica pensar en esta tradición festiva como un proceso en construcción, ya que estos pueblos tienen la posibilidad de resistencia y de creación colectiva, donde la religión, por ejemplo, es reinterpretada, y de la misma surgen nuevos sentidos, mediante los procesos de la imaginación colectiva.

“Lo que es más interesante, son las reinterpretaciones anaclítica. Llega a darse en efecto que los grupos, adoptando un material extranjero, los temas bíblicos, por ejemplo, lo consideren pronto como un capital propio [...] La intención es mítica: se trata de una copia, o todavía mejor: de la repetición de un acto mítico original. Esto es más importante que saber si ellos “lo pidieron prestado” o “lo han inventado”. Los temas vienen incontestablemente de los misioneros, pero los indígenas los viven como algo propio. Reelaborándolos, los invisten míticamente; ahora bien, el procedimiento mítico operando en profundidad, el resultado es casi forzosamente vivido como propiedad específica, inclusive como patrimonio original [...] El regreso sistemático a la tradición fundamenta la legitimidad del nuevo movimiento. Al mismo tiempo, se busca anular todo intervalo histórico: la tendencia es anaclítica.” (Mühlmann, 1968, págs. 106-108)

Hablar de reinterpretación más que de sincretismo nos posibilita entender mejor muchas de las prácticas sociales en este pueblo, en específico de estos colectivos, pues si bien es cierto que al tratar de instituir la FITláhuac en sus inicios fueron pensándola como una nueva forma de organización festiva, lo cierto es que la replicación de las prácticas delegacionales ha estado muy presente pero, también la idea misma de la Fiesta de la Identidad es muy representativa, pues para estas poblaciones los ciclos festivos son muy importantes, no sólo por los aspectos históricos y culturales, también por los elementos afectivos y contradictorios que están muy presentes, la subjetividad es un elemento fundamental, no solo a nivel individual y colectivo sino también en lo institucional.

Desde la antigüedad la organización comunitaria, es pieza fundamental como parte de lo que se conoce como pueblo en la ciudad. Dicha organización es la que delimita las prácticas colectivas y la vida, tanto pública (de la comunidad) como privada (del hogar). Cada pueblo de la cuenca de la Ciudad de México cuenta con su propia organización que va de acuerdo a su localización y ubicación, recursos naturales, distribución del espacio, límites territoriales, entre otros aspectos.

4.4 Política Tláhuac

4.4.1 El FITláhuac y la sombra delegacional

Este apartado es uno de los más importantes de la investigación, en él se entrecruzan los procesos políticos actuales en la delegación, prácticas institucionales y comunitarias de los colectivos en Tláhuac. El corporativismo encarnado en estas prácticas ha sido muy patente, teniendo resonancia en las formas de constitución identitaria colectiva del FITláhuac, pues la historia de cada pueblo está presente en su práctica, pero también los hechos que han marcado la historia reciente de la demarcación como lo es la aparición del Cartel de Tláhuac, el sismo de septiembre del 2017 o las recientes elecciones presidenciales. La política (en su más amplio sentido) se vincula a todos los aspectos de la vida social de estas poblaciones, sin excluir al colectivo organizador. La fiesta tuvo su aparición aprovechando la feria principal del pueblo de San Pedro Tláhuac, a través de una muestra fotográfica.

Todos estos elementos se describirán en este capítulo, sin embargo, es pertinente poner en contexto la situación en la que se llevó a cabo la organización de esta fiesta, desde el último semestre de 2017 hasta finales del primer semestre de 2018. A partir de junio del 2017 hasta finales de ese mismo año, en la delegación se vivieron momentos muy tensos, el temblor de septiembre reveló muchas problemáticas delegacionales, como la corrupción y la ineficiencia. El ambiente entre los pueblos era muy tenso.

En este contexto se puede hablar de tres momentos muy particulares de intromisión delegacional que marcaron el rumbo de la FITláhuac, lo cual demuestra que al hablar de este tipo de grupos, el adentro y el afuera son muy relativos, se encuentran separados por una delgada línea. El primer momento fue cuando los colectivos decidían la logística para la fiesta, el segundo tiene que ver con la solicitud de apoyos delegacionales y el último es quizá el más significativo, la apropiación de proyectos creados por los colectivos y puestos en marcha a nombre de la delegación. Este último es el que más resonancia tuvo entre los participantes y es imposible disociarlos, pues son los que en general develaron muchas de las prácticas sociales en estas poblaciones.

Como se comentó en párrafos anteriores, el imaginario social dentro de contextos institucionales trasciende los edificios, al ser parte de una red simbólica implicada en la subjetividad de los sujetos. De esta forma, la figura fantasmática del robo al colectivo “Nosotros por Tlaltenco”, estuvo presente y ordenó varios de los procesos que orientaron el proceder y la estructura del FITláhuac.

“Como comentario, no es que ocultemos la fiesta, pero creo que debemos de tenerla bien consolidada, pues si se enteran allá de que estamos haciendo esto ellos tienen el poder para decirnos saben qué haremos la fiesta de los siete pueblos, pues ellos en un mes si quieren lo pueden hacer. Les platico que el FIDEM era una propuesta de Nosotros por Tlaltenco y el delegado se robó el nombre e hizo todo menos lo que planeábamos hacer, el festejo dl Día de muertos. El concepto era nuestro. Necesitamos tenerlo bien observado ”(Fragmento retomado de una reunión realizada el día 09 de julio de 2017 en el museo comunitario Cuitláhuac. Quien toma la palabra es el representante Nosotros por Tlaltenco)

Este comentario fue lo que ordenó gran parte de la lógica de este grupo y en ciertos momentos, fue lo que los organizó. Siendo un factor para muchos desencuentros.

“En los grupos nuevos personajes investidos de sospechas terroríficas que dan cuenta del profundo entramado de la fantasmática individual y lo imaginario social”. (Fernández, 2002, pág. 104)

Siguiendo la cita, es necesario entender la ligadura entre los hechos dentro del contexto social, para saber su relevancia dentro de la vida grupal, pues estas turbulencias constituyen a los grupos y generaron un texto grupal, que entenderemos de la siguiente manera:

“Al rescatar la dimensión productiva del texto se quiere resaltar, en lo que en un grupo acontece, las formas propias que un grupo produce (en ese sentido, sus escrituras). Como ya se dijo, al eliminar del término texto su significancia verbal-escrita se recupera, para su utilización en el campo grupal, el sentido que le otorga J. Kristeva cuando define al texto por su productividad”. (Fernández, 2002, pág. 149)

Vale la pena reflexionar lo limitado que representa pensar en los grupos solo en su acontecer interno, como islas en las cuales el exterior es ajeno. Ese es uno de los principales retos que conlleva entender la dinámica de un grupo como el organizador de la FITláhuac, pues ellos son un analizador que devela muchas de las formas instituidas en la tradición festiva de Tláhuac. Por esta razón, el aspecto imaginario en la producción grupal es fundamental, de igual forma es impensable hablar de instituciones sin retomar

las formas imaginarias en ellas. Al final de cuentas, la subjetividad permea la actividad de ambas.

Lo imaginario institucional puede promover o incentivar la producción grupal; así, por ejemplo, un grupo de transferencia positiva con la institución en la que inscribe sus prácticas puede operar movimientos grupales que favorezcan o incentiven la productividad del mismo. En sentido contrario, puede observarse que hay grupos que alcanzan sus momentos de mayor despliegue productivo desde utopías grupales fuertemente contrainstitucionales. (Fernández, 2002, pág. 161)

Es pertinente recordar algunos aspectos que dan cuenta de esto último, pues los elementos subjetivos están muy presentes. para empezar las fechas en las que se llevara a cabo la fiesta.

"Del 22 al 24 de septiembre quedará fiesta, ya no se mueve

El primer año es la muestra inauguración

2018 San Andrés Mixquic

2019 Santiago Zapotitlán

2020 San Francisco Tlaltenco

2021 San Juan Ixtayopan

2023 San Pedro Tláhuac

2024 Santa Catarina

2025 San Nicolás Tételco

El evento tenía siete días programado, pero cómo será el piloto se hará por dos días de exposición. A Tláhuac nos toca montar la de Zapotitlán, a Mixquic le toca Tételco y a Tlaltenco le toca Santa Catarina"(Fragmento retomado de una reunión realizada el día 26 de agosto de 2017 en el museo comunitario Cuitláhuac. Quien toma la palabra es Horacio)

Durante las reuniones, los participantes comentaban que era de suma importancia empezar a concretar las fechas para poder seguir avanzando, y aunque la estructura organizacional del grupo ya estaba establecida, la comunicación costaba mucho trabajo. De ahí que en una de las sesiones se ponderara la necesidad de crear una *identidad institucional* para el grupo, una forma de darse a conocer ante las autoridades locales, pero también ante las personas de otros pueblos. Posteriormente se solicitaron fotos

para la publicidad de la fiesta. Ahí se empieza a ver un anhelo por tener una imagen institucional, pues existía desorden al momento de que se hacían las reuniones.

“La libertad de los pueblos es muy cierta, pero tenemos que unificar como nos presentaremos, debemos de tener un solo color. La idea de mostrar las fotos es hacerlo en vinil de 90 por 60. Se planea que sea de 10 a 12 fotos, sobre el tema de cada pueblo, con cédulas de 20 por 40 para que las puedan leer. Este será el uniforme de lo que se presentará. En cuestión de la imagen institucional se incluirá un color y una imagen para todos los pueblos.” (Fragmento retomado de una reunión realizada el día 30 de julio de 2017 en el museo comunitario Cuitláhuac. Quien toma la palabra es Horacio)

El desorden también es un elemento que surgió en repetidas ocasiones. Es como si se tratase de un acto fallido por tratar de mantener el orden, desde la estructura misma de la fiesta hasta la forma de organizarse en los pueblos. Las tareas que se planteaban casi nunca se realizaban con éxito, o se aplazaban, de ahí la necesidad de generar un orden, una estructura que los encaminara.

“Debemos de tener nuestro reglamento interno de participación. pareciera innecesario, pero si funciona, el horario de las reuniones, el tiempo, etc.” (Fragmento retomado de una reunión realizada el día 28 de agosto de 2017 en el museo comunitario Cuitláhuac. Quien toma la palabra es el representante La Ruta Turística)

Los momentos por los que ha pasado esta fiesta no se pueden limitar a la inercia social, el papel de la imaginación ha estado muy presente. Esta capacidad imaginativa, ya sea expresada como imaginario social o como imaginación colectiva, crea institución y si nos remitimos a los aspectos imaginarios desarrollados por Castoriadis, entonces entenderemos que gran parte de su crítica a las posturas “estructuralistas”, radica en que a eso que denominan simbolismo institucional alude a una existencia extra institucional, cuando en realidad todo el contenido de la vida social se vuelve una institución; precisamente porque deriva de la capacidad creadora de los sujetos, la estructura misma es una institución.

Lo mismo ocurre si lo pensamos a partir de la imaginación colectiva y nos remitimos a los trabajos de Desroche, entonces es necesario pensar que todos los movimientos sociales requieren una profundización de la memoria y consciencia

colectivas, porque el proceso de institucionalización implica un trabajo de imaginación colectiva. El efecto Mühlmann, postulado por Rene Lourau; el fracaso de la profecía es en sí mismo una creación de la imaginación colectiva instituyente, una creación en movimiento.

“La institución nace y se desarrolla gracias al fracaso de la “profecía”, pudiendo ser esta última (agreguémoslo) de índole no directamente religiosa. Aquello que la sociología llama la degeneración de las instituciones bajo el efecto de la organización burocrática es de hecho el movimiento mismo de la institución. Desde el punto de vista de la “profecía” inicial, el movimiento, efectivamente, es entrópico. Pero desde el punto de vista del desarrollo de las formas sociales, de lo que debe hablarse es precisamente de una dinámica. La institucionalización no es una “caída”, una enfermedad. Es el resultado de la acción del principio de equivalencia que rige la vida social, y cuyo corolario es el efecto Mühlmann.” (Lourau, 1975, pág. 12)

Por esta razón, el proceso de institucionalización requiere de una movilización creadora, porque tiene que ver con el devenir de los movimientos sociales. Una institución es la acción de la sociedad instituyente que deriva de una encarnación de las significaciones sociales imaginarias que generan diversos sentidos para una sociedad o una comunidad.

Es interesante ver cómo las diferentes fuerzas sociales que existen en estos pueblos se han posicionado respecto a las formas instituidas que históricamente han creado procesos identitarios, y cómo la FITIáhuac es una forma de dar otro sentido a lo que históricamente se ha construido como identidad de estas comunidades y los modos de acción respecto a la instituido, ya sea mediante formas contra-institucionales o no institucionales

El proceso de institucionalización implica al mismo tiempo una negación de esta fuerza instituyente, el fracaso de la profecía es la negación de la misma que dio origen a un movimiento, es la contradicción de esas significaciones imaginarias que en algún momento le dieron origen a un posicionamiento instituyente utópico. Esa emoción colectiva, de la cual habla Mühlmann, que configura su mito, es incorporada a la dinámica institucional, en su dimensión negativa.

Por ello el concepto de identidad es tan relevante en el desarrollo de esta festividad. Al final de cuentas eso es lo que buscan crear, sus identidades como pueblos

originarios, de ahí que sea necesario retomar este término, dando una perspectiva diferente, pues no se trata de buscar lo idéntico en los pueblos, sino que se trata de partir del reconocimiento de la diferencia y la alteridad como parte de la constitución de la identidad y de sus instituciones.

En este acaecer institucional, es importante entender el contexto donde se encuentran las instituciones, por ejemplo, la institución familia no tiene la misma resonancia social en un contexto urbano que en un pueblo originario de cualquier Estado de la república, precisamente porque cada sociedad le asigna significaciones imaginarias sociales a cada institución. Podemos decir que los proyectos en pugna son una parte fundamental del mito que da origen a la institución.

“Los procesos de institucionalización nos ponen frente a esta tensión dialéctica de elementos agonísticos, dramáticos y trágicos entre el destino y el proyecto. Por eso la perspectiva Louroniana de la institución es dramática, es una perspectiva en donde la historia feliz de la adecuación de los fines de la institución más bien es la infeliz historia del fracaso de nuestros proyectos en la institucionalización.” (Manero, 2001, pág.128)

El mito que dio origen al proceso de institucionalización es polisémico en la medida en que no remite a una sola interpretación, pues no nace de un posicionamiento utópico único, ni en una figura imaginaria única, la diferencia y la alteridad están presentes al interior de la institución, por eso René Lourau retoma la dialéctica entre lo instituido y lo instituyente. Esta perspectiva es importante, puesto que implica un reconocimiento de la alteridad, y eso es lo que se busca rescatar en este trabajo, entendiendo el proceso de institucionalización de la FITIáhuac, como aquel que integra a las fuerzas sociales marginales, minoritarias o anónimas, mediante el efecto Mühlmann.

“El efecto Mühlmann, habitualmente descrito en términos de “recuperación” (recuperación) o de “integración”, designa el proceso mediante el cual fuerzas sociales o marginales, o minoritarias, o anómicas (o las tres a la vez), se corporizan, son reconocidas por el conjunto del sistema de las formas sociales ya presentes. Lo instituido acepta lo instituyente cuando puede incorporarlo, es decir, tomarlo equivalente a las formas ya existentes.” (Lourau, 1973, p.15)

Este mito es polisémico, nace a partir de una matriz utópica difusa, la cual es susceptible a varias interpretaciones al interior del movimiento que se ostente como anti-institucional, pero, cuando se encarna en una institución, también se encuentran estos elementos que son polisémicos en la medida en que son aquellos proyectos que

fracasaron, y no se institucionalizaron, se encuentran presentes dentro de la misma institución, como una instancia imaginaria. Tal como lo enuncia George Lapassade, cuando habla de los grupos en instituciones, la instancia anti-institucional en los grupos es meramente imaginaria.

Quiere resaltarse que las producciones de un grupo nunca dependerán exclusivamente de la particular combinatoria de identificaciones, transferencias, resonancias fantasmáticas, etc., entre sus integrantes. Tampoco será mero reflejo o escenario donde lo imaginario institucional podrá desplegarse. En cada grupo, la combinatoria de sus diferentes inscripciones producirá un nudo propio singular irreductible. (Fernández, 2002, pág. 162)

Todo esto toma sentido cuando comienzan los primeros tropiezos en la organización de la comisión representante de la FITláhuac. La mesa directiva ya estaba conformada por cuatro personas: Erick, Horacio, Fernanda y Dory. Durante el periodo en el que se organizaba la fiesta, la mesa directiva enfrentó varias dificultades, también se generaron varios malos entendidos entre la forma de operar de la misma y varios de los colectivos. Esto es parte de los procesos subjetivos que atravesaron los diversos subgrupos. Tres elementos son muy ilustrativos al respecto; comenzaré con la primera polémica que consistió en la apertura de la fiesta a la instalación de artesanos para que vendieran sus productos el día del evento.

“Yo no voy a dejar que otro cabrón gane a costa mía, pero efectivamente no se les va a pedir todo, pero si un porcentaje.” (Fragmento retomado de una reunión realizada el día 16 de julio de 2017 en el museo comunitario Cuitláhuac. Quien toma la palabra es Horacio)

Horacio comentó esto, pues el plan original era dejar que los artesanos pusieran a la venta sus artículos, como una forma de apoyar la economía local de los diversos pueblos, además de eso había varios participantes que tienen conocidos que son artesanos, eso era lo que los motivaba.

“Todo lo que se saque de los porcentajes, que se use para un fondo y sea usado en las siguientes sedes.” (Fragmento retomado de una reunión realizada el día 16 de julio de 2017 en el museo comunitario Cuitláhuac. Quien toma la palabra es el representante del colectivo Nosotros por Tlaltenco)

Como se mencionó, algunos comentaron la posibilidad cobrar un porcentaje a estos artesanos y de esa forma poder obtener un fondo para la realización de las subsecuentes celebraciones. Esto generó gran debate, pues algunos comentaban que los artesanos que se invitarían deberían ser de renombre, otros querían a artesanos locales para darles la oportunidad de exponer su trabajo.

"Tú no le vas a decir a los artesanos de renombre eso porque te van a mandar muy lejos. Hay artesanos que nos van a hacer el favor de acompañarnos." (Fragmento retomado de una reunión realizada el día 16 de julio de 2017 en el museo comunitario Cuitláhuac. Quien toma la palabra es el representante del colectivo Nosotros por Tlaltenco)

De esta forma, el renombre de los artesanos es un elemento que generó una gran discusión, la cual duró horas. En este punto, Erick comenta lo siguiente:

"Hay que someterlo a votaciones, se supone que así se tomaran las decisiones. la propuesta es abrir un espacio para los artesanos y que no se les cobre. ¿Quiénes están a favor?, ¿quién está a favor para que se les cobre?" Fragmento retomado de una reunión realizada el día 16 de julio de 2017 en el museo comunitario Cuitláhuac. Quien toma la palabra es el representante del colectivo San Pedro Tláhuac Tradicional)

Al final el acuerdo al que se llegó es que cada pueblo se encargaría de invitar a los artesanos que decidiera, lo mismo ocurrió con el manejo de los recursos. En ese tenor, la petición de un porcentaje es meramente relativo a la decisión de cada pueblo. Además de esto, otro aspecto que se sometió a consideración es el tipo de artesanos que se invitaría, pues algunos producían artesanías que, si bien son oriundas de cada pueblo, también hay otras que no se relacionan con las tradiciones de los pueblos, de ahí que se solicitó que los artesanos invitados conocieran el concepto de la fiesta y que sus producciones estuvieran de acuerdo a lo que se quería expresar en la misma.

"Hay que traer artesanos, pero saber a quiénes traemos, que vayan con el concepto, que cada pueblo mueva los recursos como quiera. Cada quien sabe a quién invitara" Fragmento retomado de una reunión realizada el día 16 de julio de 2017 en el museo comunitario Cuitláhuac. Quien toma la palabra Horacio)

Este fue uno de los primeros desacuerdos que se tuvieron durante las reuniones, pero, se logró resolver apelando a la forma de organización planteada al inicio de las reuniones y generó mucha confianza entre los participantes, pues al final de cuentas se logró un consenso y se respetó la voz de todos.

“La mesa directiva es para la generación de firmas y representación, pero la toma de decisiones y otros aspectos, será por consenso. Todos debemos de votar y debe de haber una mayoría para darle solución a los problemas ” (Fragmento retomado de una reunión realizada el día 28 de agosto de 2017 en el edificio Leona Vicario de la delegación. Quien toma la palabra es el representante La Ruta Turística)

Este evento fue el presagio de las sucesivas problemáticas que se generaron, como la desorganización de la estructura de la FITIáhuac, la cual se vio reflejada en el cambio de la mesa directiva.

“Se ha cambiado la mesa directiva, porque las muchachas están como peregrinas. El gran problema que se suscitó fue que más, nadie les contesta los mensajes.” (Fragmento retomado de una reunión realizada el día 28 de agosto de 2017 en el edificio Leona Vicario de la delegación. Quien toma la palabra es Horacio)

El gran problema que se suscitó fue que esa decisión se tomó de forma unilateral, pues en teoría no se le avisó al resto de los participantes que se cambiaría de presidente de la mesa. En este caso, Erick dejó de ser el presidente y ahora el cargo lo tomó Horacio, pues alega que él nunca lo acompañó a realizar los trámites, lo secundan la tesorera y la secretaria. Otro aspecto que tuvo resonancia fue el aparente uso discrecional de los formatos de petición por parte de la mesa directiva.

"Porqué si somos representantes de los pueblos y nuestro nombre aparece ¿Por qué no podemos tener una copia de los mismos?" (Fragmento retomado de una reunión realizada el día 28 de agosto de 2017 en el edificio Leona Vicario de la delegación. Quien toma la palabra es la representante de San Juan Ixtayopan)

Este reclamo apareció justo el día en que se presentó el proyecto ante las autoridades delegacionales. La reunión que antecedió a la presentación se llevó a cabo en el edificio Leona Vicario de la delegación, la intención de esta era generar un consenso entre los participantes sobre los aspectos que se retomarían ante las autoridades. Sin embargo, los cambios en la mesa directiva generaron demasiadas suspicacias, de tal forma que la mesa directiva dio la siguiente explicación en voz de Fernanda:

"La copia de los acuses son de la asociación, solo la directiva tiene acceso a esto, por ser delicados. Los nombres oficiales son los de la directiva, los nombres de los representantes están, pero solo nosotros pedimos los recursos. “(Fragmento retomado de una reunión realizada el día 28 de agosto de 2017 en el edificio Leona Vicario de la delegación. Quien toma la palabra es Fernanda)

En este momento de la reunión se sentía tensión entre la mesa directiva y los representantes de los pueblos. Existía mucha confusión con la explicación de la mesa, ya que se solicitaron formatos de petición por pueblo a nombre de cada representante, se pidieron a la mesa directiva y sucesivamente se presentaron ante las instancias debidas, pero al parecer no lograban entender este proceso los participantes, de ahí tomé la palabra:

“Cuando se hace una petición, los nombres de los representantes aparecen, pero los que quedan al frente de todo son la mesa directiva. Ahora, estamos en el entendido de que tu asociación es la que baja el recurso y estás en todo lo legal, puede llegar el momento en que todos los grupos conformen un solo colectivo, pero igual para cuestiones legales y protección del proyecto del FITláhuac ¿ya está registrado legalmente?” (Fragmento retomado de una reunión realizada el día 28 de agosto de 2017 en el edificio Leona Vicario de la delegación. Yo tomo la palabra)

Parece que esta explicación despejó algunas dudas, pues los participantes querían una copia de esos documentos ya que pensaban que su nombre estaba siendo presentado ante la delegación. Sin embargo, la asociación Deq Dan es la que metía las gestiones ante las autoridades y asociaciones debidas. Esto develó la falta de una estructura organizativa más sólida, pues los participantes comentaban la necesidad de que se hicieran formatos especiales para registrar los acuerdos. En este caso la representante de San Juan Ixtayopan presentó una propuesta de minuta, pero no tuvo resonancia entre los integrantes. Además de esto, la falta de comunicación provocó que la mesa directiva trabajara de forma unilateral.

"La propuesta se hizo, se mandaron formatos y nadie escuchó de las personas que debió haber compromiso nadie contestó, el teléfono descompuesto. Eso fue lo que hizo que nos hartáramos y trabajáramos"(Fragmento retomado de una reunión realizada el día 28 de agosto de 2017 en el edificio Leona Vicario de la delegación. Quien toma la palabra es Horacio)

Se propone entonces generar la minuta de la sesión de ese día. La representante de San Juan es la encargada de realizarla y subirla al grupo de Facebook. Ya habían pasado más de 90 minutos y aún no se había llegado al acuerdo de lo que se presentaría durante la reunión con la gente de la delegación.

"Lo que está ya está, no lo podemos cambiar, ahora tenemos que meternos en la cabeza que le tenemos que vender el proyecto a la delegación. Tenemos que mostrarnos bien organizados, su idea va a ser quizá separarnos. Por eso

tenemos que decirle que no queremos que nos mande un achichinle, nosotros sabemos cuál es el fin de esta fiesta y eso no lo cambiaremos. Nosotros lo estamos organizando y sabemos que se hará y que no se hará"(Fragmento retomado de una reunión realizada el día 28 de agosto de 2017 en el edificio Leona Vicario de la delegación. Quien toma la palabra es Fernanda)

Al hablar sobre lo que se presentará en la fiesta, lo que se les diría a las personas de la delegación y su participación para este proyecto, aparece la cuestión de la unidad, de un frente común ante los posibles intentos de querer separar a los integrantes, de ahí que las adscripciones políticas fueron suprimidas, al menos en el discurso oficial de la FITláhuac, pues cada grupo tiene pertenencia a un partido político.

"No se necesita representación política, ahora está un color, luego otro color, cuando menos te das cuenta ya hay otro partido y no sabes qué hacer. Se le permitirá espacio al delegado, solo que no se lo cuelgue ningún partido, cada representante de los pueblos hablará. No hay que colgarnos de los colores o del partido político, sino de que nos apoyen, principalmente el delegado que nos tiene que dar el espacio "(Fragmento retomado de una reunión realizada el día 28 de agosto de 2017 en el edificio Leona Vicario de la delegación. Quien toma la palabra es el representante La Ruta Turística)

Posteriormente inició la reunión con los encargados del departamento de Promoción cultural de la Delegación Tláhuac. Cada uno de nosotros se presentó y comentó algunos puntos que justifican la realización de la FITláhuac, presentando la fiesta de la siguiente manera

"Tenemos planeado realizar las siguientes actividades: La actuación de la Danzonera el día 23 de septiembre de 2 pm a 4 pm. El domingo 24 a las 4pm, espectáculo de los moto ratones. El espacio se dividirá en 8 stands, Cada stand estará dispuesto para que cada pueblo ponga lo que quiera, por ejemplo, Tlaltenco tiene sus vestidos de reinas, carros alegóricos, fotografías. San Juan tiene la exposición de tapetes de aserrín, exposición de Pelotaris, fotografías, cartonería. Mixquic trae una ofrenda, fotografías, alfarería, cartonería. Tláhuac arqueología, ofrendas. La ruta turística tiene la exposición del ajolote, muestra gastronómica e introducción a la vida chinampera. Cada stand está pensado para cada pueblo.

La muestra escénica es por tiempos y pueblo, el primer día lacustres y chinamperos, San Francisco Tlaltenco, San Juan Ixtayopan, Santa Catarina y Zapotitlán. Ese día es la Danzonera, la cuadrilla de Tlaltenco, danza Zapotitlán y santa Catarina. Los otros pueblos en su stand estarán y presentarán. También tenemos acuerdo con las varias fundaciones como Wal-Mart para los insumos de las comidas; la señora de la ruta turística se encargará de la comida. El lunch propuesto es un itacate chinampero, muy de identidad de la Tláhuac, sin queso amarillo ni chocolate. La publicidad del metro quedó organizada así: dos mamparas en Zapata-Ermita, Bellas Artes, Zócalo e Hidalgo. Una vitrina será para Mixquic, pues ellos presentan una para tres pueblos y la otra para tres

pueblos.” (Fragmento retomado de una reunión realizada el día 28 de agosto de 2017 en oficinas de la delegación. Quien toma la palabra es Horacio)

Como antecedente de esta reunión, ya se había visitado la delegación a mediados de agosto. Parte de la comitiva de la FITláhuac fue recibida por el delegado en funciones, de ahí que se tuviera esta reunión. En el primer encuentro, el delegado informó a los participantes que sí les daría los permisos necesarios para poder realizar la fiesta, pero les pidió que asistieran a la reunión con el departamento de promoción cultural para ultimar detalles. La respuesta obtenida en la última reunión no es lo que esperaba la comitiva.

“Yo no les digo que no, es necesario. Sin embargo, no les puedo contestar ahorita, quisiera que me dieran unos días para revisarlo y emitirles una respuesta seria y formal, buscando el positivismo. Déjenme ver esto y nosotros nos comunicaremos con ustedes, si por mi fuera les diría adelante, pero tengo que checar la disponibilidad de los elementos que me están solicitando, no les puedo fallar a la mera hora. No nos podemos quedar a medias, de ser positivo quiero que nos sentemos a que juntos lo revisemos y lo profesionalicemos más, dándole el sentido que ustedes quieren. Denme oportunidad para ello.” (Fragmento retomado de una reunión realizada el día 28 de agosto de 2017. Oficinas de la delegación)

Después de la reunión, el ánimo entre los participantes fue de incertidumbre, pues no sabían el futuro de la fiesta. El término de *profesionalización* tuvo gran resonancia entre los participantes, parece que sacudió la estructura del grupo, ya que en realidad esa fue una limitante que se le puso a la organización del evento. Esto se expresó después de estar en la reunión, en una pequeña asamblea.

“Debemos hacer un sello, para darle formalidad, también hojas membretadas para hacer las invitaciones. con los sellos de los colectivos que participan, para que vean que no somos de la delegación. Se tiene que hacer una invitación por pueblo y un tríptico informativo para que los invitados se enteren de qué va la fiesta” (Fragmento retomado de una reunión realizada el día 28 de agosto de 2017 en el edificio Leona Vicario de la delegación. Quien toma la palabra es Fernanda)

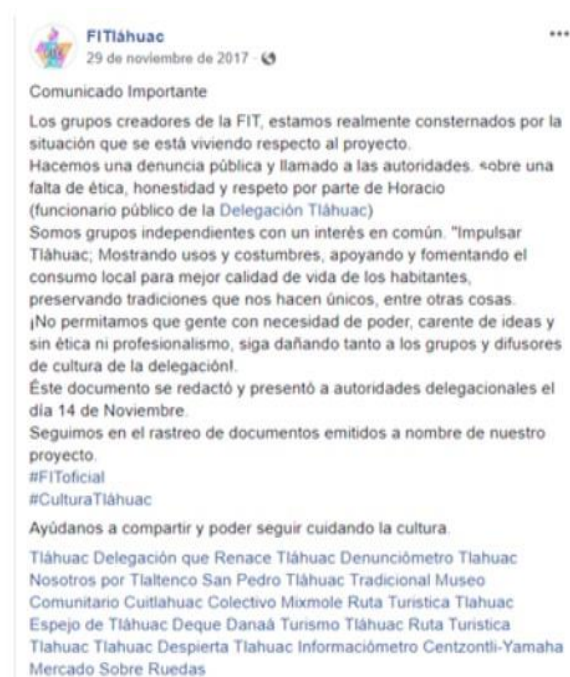
Pasaron los días y Horacio comentó que recibió confirmación para la realización de la fiesta, por lo que se nos comunica que se hará una reunión en Mixquic para ultimar detalles. Sólo confirmaron asistencia San Juan Ixtayopan y el colectivo de Mixquic, los demás no. Esa misma tarde, La Ruta Turística indicó su salida del proyecto, al igual que Espejo de Tláhuac. Explícitamente comentaron que por compromisos laborales tenían que dejar el proyecto. Esto provocó división entre los grupos en dos bandos, por lo que

la reunión se llevó a cabo en Mixquic, en la casa del presidente del colectivo Mixmole A.C.

“La reunión se lleva a cabo en Mixquic, en casa de un integrante del colectivo Mixmole, cabe mencionar que no se presentaron representantes del colectivo Nosotros por Tlaltenco A.C., quienes son miembros de la mesa directiva, solo asistieron Mixmole A.C., Horacio y la representante de San Juan Ixtayopan, no se presentaron los demás grupos.” (Retomado del diario de investigación con fecha 26 de agosto del 2017)

Este hecho hizo que se fragmentara definitivamente el grupo, desde este punto no hubo reuniones, pero, se planea que se haga una a inicios de diciembre. Oficialmente el proyecto sigue en pie, de hecho, se tiene planeada una conferencia de prensa para mediados de enero de 2018. La página oficial del FITláhuac sigue en funcionamiento. Como se puede ver, esta forma diferente de ver la consolidación de la fiesta ha tenido efectos en el grupo. Los aspectos sociales también han influido, desde las formas más instituidas hasta eventos naturales (como el temblor de 19 de septiembre), han sido fundamentales en la constitución de la FIT.

En ese clima de tensiones, el día 29 de noviembre del año pasado, en la página de Facebook del FITláhuac, se publicó un documento con fecha del 14 de noviembre de 2017, con el siguiente mensaje:





14 de noviembre de 2017, Tláhuac, Ciudad de México

Asunto: Carta Informativa y de Solicitud

PRESENTE

Es altamente gratificante el poder dirigirnos a usted, por medio de la presente. La FIT (Fiesta de la Identidad Tláhuac), como es de su conocimiento, es un proyecto creado y organizado por colectivos y miembros independientes de la demarcación, quienes interesados en la difusión y el desarrollo de la cultura y de las usos y costumbres característicos han trabajado en los distintos pueblos de la Delegación Tláhuac, con el mismo fin.

El motivo de la presente es para justamente, defender el proyecto que alguna vez se presentó y del que formaron parte los siguientes grupos:

- San Pedro Tláhuac Tradicional
- Colectivo Nosotros por Tlaltenco
- Colectivo Mixmole
- Ruta Turística Tláhuac
- Espejo de Tláhuac
- Museo Comunitario Cuitláhuac
- San Juan Ixtayopan
- Sociedad Cultural Deq Dan
- Mayordomía del Señor de la Misericordia.

Hoy, 14 de Noviembre del año 2017 la directiva de la Fiesta de la Identidad Tláhuac en representación de los grupos organizadores hacemos de su conocimiento que los últimos dos grupos mencionados "Sociedad Cultural Deq Dan A.C." y "La Mayordomía del Señor de la Misericordia" quedan expulsados y totalmente desvinculados del proyecto por la siguiente causa:

El representante de ambos grupos responde al nombre de Horacio quién es el responsable de mencionada expulsión. Debido a que hizo mal manejo del proyecto y de los logos representativos de cada organización para poder gestionar recursos de apoyo, además de que nunca informó a los demás miembros organizadores sobre los recursos concedidos.

Misma persona, se ofreció para gestionar conjuntos musicales para el desarrollo de la FIT, que después del sismo del 19 de Septiembre y la cancelación del evento en esas fechas, por iniciativa propia y por medio de la Sociedad Cultural Deque Danaá decidió colocar las fechas apartadas en distintos pueblos de la delegación.

Es verdaderamente lamentable para cada grupo organizador informar el engaño a los colectivos, estafa a algunos de los mismos y la difamación conjuntos musicales de gran renombre como lo son "Ensamble Cenzontli Yamaha" y "Banda Sinfónica de la Facultad de Música de la UNAM por parte de dicha persona.

Finalmente, la presente también tiene como objetivo dar a conocer que no nos hacemos responsables de cualquier recurso o documento que haya gestionado o siga en proceso que porte Horacio o la Sociedad Cultural Deq Dan

Sin más por el momento y agradeciendo la atención. Quedamos a sus órdenes.

DIRECTIVA Y GRUPOS ORGANIZADORES
DE LA FIESTA DE LA IDENTIDAD TLÁHUAC.



Recordemos que durante el mes de noviembre los colectivos de Nosotros por Tlaltenco, Mixmole y San Pedro Tláhuac Tradicional tuvieron actividades culturales, por lo que llegaron al acuerdo, con el presidente de la asociación Deq Dan, que él se encargaría de llevar a los conjuntos musicales, esto debido a su trabajo en el FITláhuac, pues él era el encargado de las gestiones, por lo que los colectivos le tenían mucha confianza. Sin embargo, al parecer los defraudó por una cantidad aún no revelada, esta es la razón por la que se decidió que debía ser expulsado del proyecto.

Las gestiones se metían a nombre de su asociación civil, por lo que uno de los temores por parte de los organizadores del FITláhuac era que Horacio registrara a su nombre el evento, aunque al parecer eso no sucedió. Esto hizo que se convocara a una reunión entre los organizadores, y todos los participantes, pues planean seguir con la conferencia de prensa.

Este hecho ha sido fundamental para la unión de los colectivos, pero también revela las prácticas estatales para la disolución de aquellos que se organizan



para atender alguna problemática. Por ejemplo, durante los meses, entre el temblor hasta finales de 2017, tuve la oportunidad de hacer el recorrido por los siete pueblos originarios, en especial en la región lacustre del pueblo de San Pedro Tláhuac, gracias a la invitación del colectivo La Ruta Turística de Tláhuac A. C. Con ellos se ha tenido

contacto después de su salida, recibí la invitación a la presentación de su recetario de comida tradicional chinampera, el día 09 de septiembre en la IV Fiesta de las culturas indígenas, pueblos y barrios originarios, llevada a cabo en el Zócalo de la CDMX. Posteriormente me invitaron a hacer un recorrido por las chinampas de la cabecera delegacional, donde pude platicar con algunas personas.

Se comenta que una de las prácticas delegacionales es que cuando los colectivos deciden organizarse y meter un proyecto productivo, la delegación les exige que el dinero se entregue a una sola persona, esto ha ocasionado que exista división entre los grupos, pues el factor del dinero ha sido detonante para que no se logre la unión entre los pobladores, lo cual ha generado que el desarrollo de las chinampas se vea afectado.



Algo muy claro es que las dimensiones políticas y culturales se encuentran implicadas en la dinámica social de estos pueblos, ya que cuando un grupo decide implementar una propuesta instituyente, en cierto modo las prácticas estatales están en el corazón mismo de dichas propuestas. Eso que Lourau denomina el Estado inconsciente, se ha visto en las prácticas del colectivo organizador de esta Fiesta de la Identidad pero, el actuar de Horacio nos puede dar cuenta de la infiltración de colectivos afines a los poderes establecidos, cuya misión es desestructurar a las nuevas formaciones colectivas y, aunque aún es muy pronto para saber el futuro de esta fiesta, lo cierto es que la FITláhuac fue sacudida por aspectos diversos pero inherentes a los procesos sociales, los cuales responden a factores multirreferencial que la configuran y le dan vida.

Por esta razón, la lógica que guía a los grupos organizados no se debe de dissociar del acontecer sociopolítico que los rodea, pues tiene resonancia en su forma de actuar. De ahí que los acontecimientos grupales no solo son simples representaciones de estructuras subyacentes, sino que son parte de la multiplicidad de sentidos con inscripciones sociales, institucionales y subjetivas. Esto no significa que sea al azar, sino que es parte de los procesos grupales, como una coexistencia causal en estos procesos.

En esta formación colectiva, la figura del grupo como organizador de sentidos no puede dejarse detrás, pues en cierto modo hemos visto el enfrentamiento de dos formas de grupo durante la realización de la FITláhuac, el grupo objeto y el grupo sujeto, ambos son posicionamientos de un mismo proceso. Estas formaciones colectivas no están ensimismadas, por el contrario, el contexto es fundamental para poder entender muchas de sus prácticas al igual que la formación de subgrupos.

La unidad positiva del grupo, de la organización, de la colectividad étnica o política, es destruida por el peso de la negatividad cuando esta última toma la forma del individualismo o del nihilismo, cuando se consideran irreductibles los intereses o las características individuales.

Como se pudo apreciar en párrafos anteriores, la formación de subgrupos al interior del grupo organizador, en gran parte fue por la colisión de posicionamientos con respecto a la forma en la cual se desarrollarían las actividades. De ahí que la unidad

negativa que siempre está presente en todos los proyectos, también tuvo resonancia en los procesos internos de la FITIáhuac. Desde la toma de decisiones, la forma en la cual se realizaría la logística del evento y la forma en la que se mostrarían ante las comunidades, el grupo tuvo grandes diferencias, aunque es cierto que había un objetivo común entre los participantes, pero, los intereses eran diferentes.

“Más allá de la unidad abstracta de la ideología universalista, y más allá de la extrema división basada en las particularidades individuales, se advierte que la unidad de los agrupamientos observables es pluralista y heterogénea. Los individuos yuxtapuestos no constituyen un agrupamiento: lo que da su unidad a la formación, y su forma al agrupamiento, es la acción recíproca, y a menudo oculta, de una multitud de grupos fragmentarios en el interior del agrupamiento. Los individuos no deciden en abstracto vivir o trabajar juntos, pero sus sistemas de pertenencia y sus referencias a numerosos agrupamientos actúan de tal modo, que pueden constituirse nuevos agrupamientos, agregándose así a los sistemas de pertenencia y de referencia ya-ahí que al mismo tiempo niegan en diversos grados, puesto que los sistemas de pertenencia y de referencia anteriores entrañan, en general, oposiciones y criterios exclusivos, los cuales, sin embargo, son obligados a fundirse en la multitud de diferencias. Este carácter singular de los agrupamientos detectado por la intervención socio analítica, toma el nombre de segmentaria.” (Lourau, 1975, pág. 265)

La segmentariedad se hizo presente durante el desarrollo de las actividades, los grupos étnicos y de pertenencia tuvieron un peso decisivo en mucho de lo que se realizó, sin embargo, la necesidad que los convocó en un inicio, fue la de exponer los elementos que ellos consideran como su identidad y siempre estuvo presente, pero, los intereses convergentes tuvieron más peso. Aunque en un primer momento la unidad positiva del grupo se enunciaba siempre que existía algún conflicto en la forma de consensos y votaciones. Al final, la mayoría de las elecciones fueron predominantemente llevadas a cabo por la mesa directiva.

El terror que generaba el antecedente del robo del proyecto FIDEM a uno de los colectivos, fue motor para generar inseguridad entre los participantes. Eso mismo hizo que se plantearan instrumentos que apoyaran la organización del grupo. Lo cierto es que nunca se lograron concretar, parecieron más actos fallidos por parte de los integrantes, que algo a lo que aspiraran tener.

Las practicas delegacionales también fueron parte fundante en el grupo, se tenía un objetivo concreto, sin embargo, para su realización fue necesario retomar muchas de

las formas instituidas para poder montar un espectáculo cultural dentro de Tláhuac. Recordemos que la estructura organizacional de la institución y su materialidad están presentes más allá de las palabras enunciadas por los participantes. Por esa razón, como se pudo apreciar en los párrafos anteriores, la información es canalizada, se actúa de forma unilateral y se racionalizan las ideologías. Como Lourau pone de manifiesto al hacer énfasis en el papel del dinero en este tipo de estructuras organizacionales y en las formas en la que los sujetos se manejan.

Se mantiene bajo silencio, no dicho, y se comunica apenas, es enunciado simbólicamente por la estructura del aparato. Los mensajes del aparato se caracterizan por ser órdenes. No son discutibles, pues como órdenes quedan marcados por la función conativa del lenguaje

Este mismo autor nos dice que muchas de las formas en las que el aparato institucional utiliza el metalenguaje y lo aplica en la disciplina, reencarnando las formas instituidas a las cuales en un inicio se intentó superar, pues saben que el peligro para el funcionamiento institucional son los desviantes. En el caso de la FITIáhuac el desviante organizacional fue lo que tuvo en tensión la forma de operar la mesa directiva.

“Los canales de comunicación concebidos para reducir o suprimir la libre expresión; los sistemas de poder sabiamente disimulados tras un funcionamiento «democrático», la base financiera y material de la organización relegada a lo insignificante ¿no manifiesta todo esto, «de manera alusiva e invertida» (Poulantzas), la estructura común a muchas organizaciones, cualesquiera que sean sus funciones? Ahora bien, esto es lo que el desviante organizacional cuestionaba”. (Lourau, 1975, pág. 282)

Además de la clara intromisión del desviante organizacional, también estuvo muy presente el ideológico durante las reuniones. Como provocadores a las formas ideológicas que se iban adoptando en la organización de la FITIáhuac y que no solo se limitaban a afiliaciones políticas. También remiten a la cosmovisión de los originarios, a formas de entender la descolonialización en nuestros tiempos y a una rememoración por su pasado prehispánico, siendo esto último lo que motivó en un inicio las reuniones.

“Todos estos momentos los podemos entender como analizadores y como un acting-out institucional que, mediante el pasaje a la palabra por parte de todos los participantes (incluido el investigador) en algún momento fungieron como provocadores, pues en cierto modo cuestionaban las estructuras institucionales que atravesaron este proceso. Recordemos que los sujetos analizadores

siempre surgen a partir de una relación dialéctica (en el sentido Hegeliano del concepto) de rivalidad, como una parte de oposición y otra de complementariedad” (Lourau, 1975, pág. 282).

También el desviante libidinal tuvo su aparición en la medida en que ciertos subgrupos se identificaron con las formas instituidas de proceder en la institución festiva. Tal identificación estuvo siempre en tensión y con diversos matices, pues estos mismos grupos que se identificaban en un inicio con las formas estructuradas de la tradición festiva Delegacional, muchas de las veces se apartaban de ellas apelando a una autonomía organizacional, por lo que, al momento de analizar este tipo de procesos sociales, es importantísimo dilucidar la distancia institucional que mantienen los diversos grupos del colectivo con las formas instituidas.

“Se definirá la distancia institucional como el componente objetivo y subjetivo de la conciencia que los actores tienen de su no integración, de la insuficiencia de sus sistemas de pertenencia y, sobre todo, de la falta de transversalidad en la acción del agrupamiento determinado al que pertenecen “. (Lourau, 1975, pág. 167)

La distancia institucional definida de esa manera, se pudo observar en la dinámica de este grupo, fueron pasajes de distancia institucional los que lograron la visibilización de la falta de transversalidad en algunos momentos y conllevaron a su separación y a la replicación de las prácticas gubernamentales.

“El "Grupo sujeto" es aquel que, a diferencia del "grupo objeto", logra conectar al máximo los diferentes niveles de lo institucional transversalizado. La transversalidad, en ese caso, será el producto de una dilucidación, aunque al mismo tiempo es concebida como una "dimensión fundamental". (González, 2002, pág.59)

Lourau distingue dos tipos de grupo objeto, el primero es el que se asemeja a una secta o banda ensimismada, negando toda exterioridad y combatiéndola. Por otra parte, la segunda categoría de grupo objeto se define por su lugar dentro de la institución.

“La estrategia de la secta o de la banda consiste en someter al adversario, o simplemente al vecino; la de un grupo totalmente dependiente consiste en «someterse» ante las instancias superiores (o lo que las reemplaza), y en compensar este sometimiento mediante una racionalización de la polisegmentaridad absoluta, es decir, del individualismo” (Lourau, 1975, pág. 266).

En el grupo del FITláhuac se encuentran momentos de pasaje hacia un grupo sujeto, sin embargo, el grado de interiorización y apego a las formas instituidas por parte de algunos subgrupos, opacan el grado de transversalidad que en ciertos momentos se pudo observar. El saber y desconocimiento del grupo sobre su polisegmentaridad es difuso. El terror hacia las fuerzas instituidas está latente, pero hay una identificación prominente de la acción instituida en la tradición festiva. Las posiciones paranoicas y depresivas tomadas por el grupo en diversos momentos, revelan una aceptación del vacío institucional existente y que se rehúsa a darles los medios para lograr exponer la identidad de sus pueblos y su cultura local.

Esto los deja ante una distancia práctica, misma que debemos entender como el desconocimiento de la función que tiene el sustrato material de toda institución y organización social (Lourau, 1975), siendo en las practicas festivas más evidente, pues en la materialidad inherente a los símbolos, el factor económico es fundamental, aunque su función sea disimulada detrás de un investimento de objetos y elementos materiales. Ejemplo de esto, son los Carnavales, donde los procesos ideológicos normalizan la necesidad económica.

“De los múltiples sentidos que los textos grupales disparan, los movimientos grupales suelen cristalizar algunos dando origen a los mitos, ilusiones y utopías de ese pequeño colectivo. Aun así, esto no significa que se homogenicen los posicionamientos; sólo sugiere que se han puesto en juego dentro del grupo actos de nominación, procesos de producción y apropiación de sentido, narrativas, metaforizaciones, etcétera. Es decir que tal colectivo ha creado las condiciones para los pliegues y despliegues de sus acciones, sus relatos y sus afectaciones; sus invenciones y sus políticas, sus consensos y sus disensos”. (Fernández, 2002, pág. 116)

Como podemos ver, es imposible hablar de grupos ensimismados o hablar de producciones asépticas grupales, la política, economía e ideología juegan un papel decisivo en la toma de decisiones. Las prácticas institucionales son las que generan sentido al grupo, de ahí que las acciones delegacionales constituyan en gran medida la forma de relacionarse que tiene este grupo con su contexto social. En el presente año se llevaron a cabo las elecciones a nivel nacional, en este contexto, también se eligió al jefe de gobierno de la ciudad y delegados/alcaldes.

4.4.2 Proceso electoral en Tláhuac de 2018

Después de lo sucedido con el Cartel de Tláhuac y el sismo del 19 de septiembre de 2017, Rigoberto Salgado inició su campaña para lograr una diputación por Morena, lo que le daría fuero constitucional para esquivar a la justicia, en caso que esta lo persiga.

“Salgado Vázquez y excolaboradores suyos han promovido 120 amparos para saber si son investigados o hay orden de captura en su contra por presuntas ligas con el Cártel de Tláhuac y su líder, el abatido Felipe de Jesús Pérez Luna, El Ojos” (Vela, 2018)

Este personaje fue integrante del equipo de campaña de Claudia Sheinbaum a la jefatura de gobierno, así como aspirante a diputado en el próximo Congreso de la Ciudad de México. También tuvo una comparecencia en este lapso, donde negó cualquier vínculo con el narcotráfico y se dijo perseguido político. A pesar de que entre él y sus colaboradores promovieron 120 amparos desde agosto de 2017, así como la aparente liga entre el gobierno delegacional y las redes de narcomenudeo, según su abogado, los amparos fueron promovidos por presuntos delitos ajenos a este tema, se relacionan al uso indebido de recursos y ejercicio indebido del servicio público. No obstante, varios medios de comunicación revelaron que El Ojos y sus colaboradores se ufanaban de haber contribuido a la campaña del delegado con licencia (Vela, 2018)

“Pido el voto por Rigoberto Salgado candidato a diputado local, se los encargo mucho porque fue muy golpeado, acosado por la mafia del poder y no hicieron nada, pero aquí esta Rigoberto y aquí estamos nosotros” (Zavala, 2018)

Durante la campaña para la elección del nuevo alcalde de Tláhuac, los hechos de corrupción e ineficiencia fueron denunciados por los candidatos; son muchas las problemáticas que existen históricamente en Tláhuac, siendo la pobreza alimentaria la más notoria. El candidato Marco Polo Carballo de la coalición *Por la CdMx al Frente*, a la alcaldía de Tláhuac, denunció que el desvío de recursos por parte del ex delegado ha afectado a estancias infantiles de la demarcación.

“El candidato del Frente aseguró que durante la administración de Salgado se celebraron contratos por 2.6 millones de pesos para la compra de alimentos para estancias infantiles de la demarcación, y un estudio detectó que los precios de estos fueron 'inflados' y solamente se requerían 900 mil pesos.” (Valadez, 2018)

En este periodo, las actividades de los colectivos se dividieron entre sus calendarios festivos y su apoyo a los partidos políticos, lo cual implicó también que se pospusieran las reuniones para organizar la fiesta, aunado a las problemáticas del grupo.

“Al corte de las 9:20 horas, el Programa de Resultados Electorales Preliminares (PREP) ha contabilizado el 92.4 por ciento de las actas capturadas. Así, el resultado favorece al candidato Raymundo Martínez, con 83 mil 428 votos” (Redacción, Elecciones 2018: Delegación Tláhuac, CDMX, 2018)

Al finalizar el proceso electoral, los colectivos seguían con el llamado a realizar la FITláhuac. Se realizó la exposición fotográfica como una forma de dar visibilidad al proyecto que se tenía planeado. esto surgió como iniciativa de los grupos San Pedro Tláhuac Tradicional y Nosotros por Tlaltenco. Se aprovecho la feria de San Pedro Tláhuac, lo cual implicó que todos los materiales expuestos fueran propios de los grupos, no se recibió apoyo de ningún partido político y duró del 23 de junio al 6 de julio de 2018.

4.4.3 El resurgimiento de la fiesta

Durante el mes de enero se propuso la continuación del proyecto. En este caso, la organización corrió a cargo de 4 colectivos que pertenecían a los que originalmente participarían en la Fiesta de la Identidad Tláhuac. Estos son: San Pedro Tláhuac Tradicional, Nosotros por Tlaltenco, Espejo de Tláhuac y la representante de San Juan Ixtayopan.

La propuesta era realizar una exposición sobre los elementos más representativos de los pueblos de San Juan Ixtayopan, San Pedro Tláhuac y San Francisco Tlaltenco.

La organización de este evento se complicó, pues todos los colectivos



tenían actividades programadas, además de que la desconfianza imperaba entre los participantes, pues un tema recurrente era el actuar de la delegación mediante Horacio.

En un inicio se planeó para marzo, pero era la época de carnaval, por lo que el colectivo de Tlaltenco no podría participar. Una vez planeado el evento el problema fueron los días de duración, se decidió al final, por consenso, que se realizará aprovechando la feria de Tláhuac que es a finales de junio.

“Como toda feria, la de Tláhuac también se distingue por una programación de actividades de entretenimiento para disfrutar en compañía de toda la familia. Trascienden atracciones como el evento de elección y coronación de la reina de las fiestas, eventos deportivos y culturales e incluso una muestra de danzas prehispánicas. Para que la diversión sea completa, no pueden faltar los pabellones: comercial, artesanal y el gastronómico, donde la gran variedad de antojitos mexicanos y algunos platillos típicos de la región hacen del recorrido un verdadero festín”. (Donde hay feria, 2018)

Aparte de lo mencionado, hay presentación de grupos musicales, en su mayoría de Banda Sinaloense y Función de Lucha Libre. Esta se llevó acabo del 23 de junio al 8 de julio en honor a San Pedro Apóstol, el santo patrono del pueblo, incluyendo procesiones religiosas y otras actividades litúrgicas en el tempo de San Pedro Apóstol.



Aunque no se le puso un nombre oficial a la exposición, lo que se hizo fue solicitar el salón ejidal de San Pedro Tláhuac, donde se montó una exposición fotográfica, con vestidos de las diferentes comparsas, maquetas de las chinampas de San Pedro y figurillas prestadas por el museo comunitario Cuitláhuac



Se realizó la inauguración a la par de la feria del pueblo, posteriormente la presentación de algunos cronistas locales, quienes hablaron sobre la historia local de los pueblos, sus tradiciones y los ciclos festivos.

El énfasis se puso en el pasado prehispánico de estos pueblos, pero también en la región lacustre de Tláhuac. El día 28 de julio se realizó la clausura a la par que la feria. Aún se planea llevar a cabo La FITláhuac bajo las premisas planteadas en un inicio, cuando se llevaban a cabo las primeras reuniones en el Museo Comunitario Cuitláhuac.



Actualmente la relación entre los colectivos es buena, aunque por las fechas de sus ciclos festivos, el próximo reacomodo de las instancias delegaciones y las actividades de los grupos, se ha pospuesto la reunión con los miembros originales del FITláhuac, aunque la intención de la mayoría es volver a juntarse. Respecto a Horacio no se han tenido noticias, sin embargo, se sabe que aún trabaja en la Delegación. Sigue presente el sentimiento entre los participantes de presentar su identidad comunitaria, pero, como evento colaborativo entre los pueblos y forma de representación de lo que significa ser pueblo originario.

“Lo que pretendemos es un evento colaborativo y regional entre los habitantes de los pueblos, que es también una enseñanza para los habitantes que no pertenecen a estos. En la delegación hay cinco colonias de habitantes migrantes que no pertenecen a ningún pueblo y muchas veces chocan con los habitantes originarios en las ideas y costumbres, por ejemplo (las ferias, los carnavales etc.) con un evento de este tipo ellos van a entender por qué realizamos estas fiestas, por qué en estas fechas, por qué seguimos siendo pueblos originarios”. (Fragmento retomado de una reunión realizada el día 28 de mayo de 2017 en el museo comunitario Cuitláhuac. Quien toma la palabra es una mujer de mediana edad, habitante de Zapotitlán)

Recordemos que, a fin de cuentas, el concepto de pueblo originario nació como un posicionamiento político de estas poblaciones, como una forma de resistencia ante el avance de la mancha urbana la cual es de larga data; teniendo como antecedente la lucha de estos pueblos por más de 500 años, la cual aún vive en la memoria colectiva de los habitantes de Tláhuac, a pesar de los intentos de homogeneización por parte de los gobiernos en turno. Con la llegada del modelo económico neoliberal a México se ha hecho más visible esta resistencia y, como se mencionó antes, la revuelta realizada por el EZLN en 1994 representó un paso hacia adelante para entender que la forma de ejercicio de la política no solo implica el plano partidario, sino que es parte de un proceso global que va más allá de intereses locales y conlleva a una interrelación aún mayor, el sistema-mundo , donde el interés es el aniquilamiento de la diversidad mediante la implementación de un sistema sociocultural y político homogeneizador, que va en detrimento de la identidad de los pueblos .

“Los pueblos originarios enmarcados por el Distrito Federal son un caso privilegiado para analizar cómo se interrelacionan sus autoridades locales con las formas de gobierno constitucional, cómo las oprime el Estado neoliberal y cuáles estrategias despliegan para ejercer una limitada autonomía al menos en materia de sus ciclos festivos anuales “(Ortega & Mora, 2014, pág. 53)

Entonces, el distanciamiento que tomaron al autodenominarse pueblos originarios, es una forma de resistencia a las clasificaciones delegacionales que los tenían ubicados como colonias o barrios, desconociendo sus raíces históricas y culturales que se encuentran asentadas en un pasado precolombino y mesoamericano. Dicha forma de resistencia es muy particular; cuando hablamos de resistencia aludimos a la acción en conjunto, desde un sujeto colectivo que pondera el bien común. Por esta razón, el concepto de resistencia comunitaria es fundamental para entender la forma en la que estos colectivos se defienden.

“Es una estrategia a través de la cual se pueden transformar conflictos e intervenir sobre los efectos de asimetría del poder impuestos a determinados actores, procesos y condiciones comunitarias” (Jaramillo, 2001, pág. 15)

Si pensamos que la resistencia implica la defensa de sus territorios, lo mismo aplica a la forma en la que son concebidos y enunciados. Desde la academia se tiende a hablar de comunidad cuando se refiere a este tipo de poblaciones, esto se ha visto replicado en el léxico de sus pobladores. Existen innumerables trabajos sobre el

concepto de comunidad, por ejemplo, en uno de sus artículos de 2014, Elena Socarrás (antropóloga) la define como:

“[...] Algo que va más allá de una localización geográfica, es un conglomerado humano con un cierto sentido de pertenencia. Es, pues, historia común, intereses compartidos, realidad espiritual y física, costumbres, hábitos, normas, símbolos, códigos” (Socarrás, 2004, pág. 173)

Las definiciones anteriores están encaminadas a homologar las prácticas que se dan en estas comunidades, en ellas se trata de encontrar el elemento que unifique los sentidos que los habitantes les asignan, no se considera la relación que tienen con el otro, con el extranjero, aquello que pone en disputa lo que tienen en común estos pueblos y que es el elemento subjetivo que nos pone ante diversas formas de entender el concepto de comunidad.

“La “comunidad+1”, como signo conceptual, ya no es igual al significante “comunidad” por un lado; pero, además, proponer prácticas comunitarias que acepten el “+1”, la suma del otro significaría que se impulsara la producción deseante de las singularidades sociales, políticas y culturales. La comunidad no estaría en obra para pagar el don deudor que la amarra a su falta. Por lo mismo, creo que las prácticas y los usos de lo comunal no son posibles de unificación totalizante, al contrario, son múltiples. Sin embargo, lo comunal, lo en-común de lo comunal, sí se orienta conceptualmente por ese vector de unificación. Tal y como dice Nancy (y Derrida también), lo importante sería pensar más en lo de lo en-común, que en lo propiamente común.” (García, 2011, pág. 56)

Por esta razón, considero pertinente retomar el concepto de Comunidad +1, donde se privilegia la relación de los sujetos con el otro y no hay una unificación en torno a una significación concreta, sino que los sujetos van creando esos sentidos en su cotidianidad, en los encuentros y desencuentros entre ellos o con lo que consideran exterior a la comunidad, en los que se deja atrás la mistificación que se le ha asignado a la vida dentro de la misma y se vuelca la mirada a los aspectos que los han vuelto una comunidad. Como un proceso singular en constante confrontación, lo cual incluye sus negaciones y conflictos comunales que los alejan y unen en un mismo terreno.

Desde esta perspectiva la alteridad está presente, no se homologa, sino que está en sentido dialógico, pero no para generar una síntesis comunitaria, sino como parte del encuentro y desencuentro cotidiano, donde los sentidos que se generan coexisten y nos permiten pensar que, en las comunidades, la subjetividad está presente y es representada por el sentido de comunidad.

“(El sentido de comunidad) Es una experiencia subjetiva de pertenencia a una colectividad mayor, formando parte de una red de relaciones de apoyo mutuo en la que se puede confiar [...] la percepción de similitud con otros, el reconocimiento de la interdependencia con los demás, la voluntad de mantener esa interdependencia dando o haciendo por otros lo que uno espera de ellos, [y] el sentimiento de que uno es parte de una estructura más amplia, estable y fiable” (Sarason, 1974, pág. 73)

Este elemento subjetivo dentro de las comunidades, ha permitido que ellos mismos delimiten un concepto que los autodefine en su vida comunitaria, el termino comunalidad, se trata de una propuesta teórica nacida en Oaxaca para entender a las culturas originarias y fue formulada por dos antropólogos indios.

“Este concepto no se refiere a un ámbito sino a una característica dentro de ese ámbito, es decir, no se refiere a la vida en el ámbito local, en la comunidad, sino a la forma como se vive y organiza la vida en las comunidades.” (Maldonado, 2015, pág. 152)

Como podemos ver, el concepto de comunidad surge de la necesidad académica de poder dar cuenta de los cambios que se producen a partir de los procesos de industrialización en las ciudades semirurales o rurales, con grandes aglomeraciones humanas. De ahí que los sujetos pertenecientes a estos sectores de la sociedad, vieran en las caracterizaciones una gran deficiencia para dar cuenta de su vida, pero sobre todo de su cosmovisión. Por ello nace la concepción de comunalidad como una forma de resistencia, también como una aportación para entender la coexistencia de estos pueblos y la diversidad que se puede encontrar en un país multicultural, fomentando el dialogo intercultural. El termino comunalidad apela a una cosmovisión indígena y, en el caso de los pueblos originarios de Tláhuac, se han dado procesos de urbanización que han hecho que existan cambios en las formas de entender el mundo.

CAPÍTULO 5 Conclusiones

La influencia del pasado prehispánico de Tláhuac está presente en el contexto de urbanización actual, este se ve reflejado desde sus prácticas sociales, hasta en los nombres que llevan sus pueblos. Sin embargo, el pasado colonial también ha dejado su influencia en las fiestas y costumbres, lo mismo que en sus nombres.

Actualmente, la delegación pasa por momentos muy complicados que van desde los problemas administrativos hasta los que tienen que ver con narcotráfico. Tláhuac es una delegación que se encuentra en transición de un esquema rural a uno urbano, y se ubica entre una delegación completamente urbanizada como Iztapalapa y otra mayoritariamente rural como Milpa Alta. A inicios de la década de 1970, presentaba procesos migratorios reducidos. Estos se intensificaron particularmente en la segunda mitad del siglo XX, debido a las políticas de desarrollo económico empleadas por el gobierno mexicano que provocaron grandes problemas de redistribución urbana.

Aunado a esto, los intentos de homogeneidad cultural por parte del sistema neoliberal en el México contemporáneo, han llevado a los pueblos y organizaciones a luchar en contra de este proceso de aculturación. La Fiesta de la Identidad Tláhuac representa solo una de las muchas manifestaciones de estos procesos de resistencia en estas comunidades. Se dice que son variadas, porque los procesos de resistencia se manifiestan de diferente manera y tienen diferente resonancia dependiendo las condiciones de cada pueblo, por eso la acción instituyente no se puede reducir a los grandes movimientos sociales, si no que en la cotidianidad los sujetos las van transformando.

La relación dialéctica entre lo instituido y lo instituyente nos remite a la dimensión subjetiva de las instituciones. Lo que nos ha mostrado el análisis institucional es que, en la vida cotidiana de las instituciones, la relación dialógica que se mantiene no remite a una encarnación sintética, sino a una coexistencia entre perspectivas contradictorias, que dan origen a lógicas diferentes que vuelven dinámica a la institución, que en este caso es la festiva.

Esta polisemia de sentidos habita en las instituciones y nos posiciona en otra perspectiva derivada de la corriente objetivista de Durkheim y de la orientación estructural-funcionalista de Parsons. No se limita a una realidad que existe, es intocable y heredable. La institución se halla siempre en la dinámica de lo normalizado y lo creativo en el individuo.

“La institución es la producción permanente de la dialéctica que enfrenta al instituyente y al instituido” (Hess, 1975, pág. 79)

La dimensión subjetiva es la que por mucho tiempo ha quedado relegada, cuando se habla de este tipo de poblaciones. Se da por sentado que los elementos instituidos son inmutables y que explican a la institución en su totalidad, olvidando que es precisamente en los conflictos internos, encarnados por las diversas manifestaciones instituyentes, donde se observa la dinámica institucional.

A lo largo de este trabajo se habló de institución como la parte interior de los sujetos, cuyos atravesamientos rebasan las nociones funcionalistas, mismas que se definen como un conjunto de reglas exteriores al individuo y alienantes para él, pues en su dinámica subjetiva aparece siempre el elemento instituyente, donde se enuncian las particularidades de los sujetos que están en su dinámica, pero que a su vez son fragmentos ambulantes de estas.

En su práctica diaria, los colectivos enuncian esta condición. El componente imaginario de las instituciones trasciende los edificios, los grupos, organizaciones y colectivos, se articula a partir de redes simbólicas con componentes funcionales e imaginarios, su visibilidad o presencia en el actuar del colectivo dependerá de varios factores. Entre ellos, podemos decir que las prácticas apoyadas en el discurso institucional son directamente proporcionales al nivel de implicación y/o distancia institucional. No existen grupos ajenos a la vida institucional, como islas y tampoco existen grupos totalmente absorbidos por la vida institucional, pues los grados de transversalidad son relativos a los momentos y efectos del contexto social en el cual se encuentran.

Si se habla de distancia institucional, al dilucidar las divergencias entre la acción y las bases racionales, entonces también tenemos que hablar de las relaciones inconscientes entre los sujetos y la vida institucional, o sea, de la implicación institucional. De nueva cuenta, regresamos a la dialéctica como forma de entender estos procesos, siempre en choque y cohabitando las instituciones.

Si el corolario de la distancia institucional es la implicación institucional. Debemos hablar de la implicación práctica como una de las relaciones objetivas con bases materiales en la institución. La distancia y la implicación institucional están siempre presentes, en diferentes niveles, pero siempre coexisten, son lo que dinamiza a los

grupos y su dimensión institucional. Desde esta perspectiva, en los fenómenos grupales se debe de dar luz a las manifestaciones de la instancia negativa institucional.

En este caso, cuando se habla de negatividad, negación de la negación al momento del proceso de institucionalización, los planteamientos dialógicos desarrollados por Lourau están cercanos a la dialéctica negativa de Adorno, quien se diferencia rotundamente de Hegel y el Marxismo, aunque Lourau retoma a Hegel. Pero, quizá una forma nueva de ver los procesos dialecticos en estas comunidades es desde la propuesta de Adorno. El foco que se pone al plantear que la dimensión subjetiva de la institución es el momento de negatividad, esto es, la coexistencia entre los momentos positivos y negativos del proyecto instituyente, esos que muchas veces se entienden como una síntesis al momento de hablar del triunfo de unos de los múltiples proyectos en pugna, no es más que la coexistencia de los mismos, pues estos proyectos no desaparecen, siempre están presentes en las relaciones internas de las instituciones, como analizadores que emergen durante la dinámica cotidiana, como lapsus que develan las contradicciones presentes en toda institución, organización o grupo.

La Fiesta de la identidad fue precisamente eso, un analizador que emergió de forma natural dentro de la dinámica instituida de las festividades en los pueblos de Tláhuac. Reveló los lapsus institucionales, los conflictos y las contradicciones que existen en la dinámica de estos pueblos, las cuales incluyen los grupos, colectivos, organizaciones e instituciones. Las prácticas delegacionales replicadas por los sujetos en la dinámica diaria, son una forma de ver cómo la implicación institucional actúa, cómo la negación de replicar prácticas corporativistas, se vieron desarrolladas como una forma de tener un sustento material que les permitiera desarrollar su proyecto instituyente. Esa implicación simbólica nos permite vislumbrar los materiales mediante los cuales estas poblaciones crean sus vínculos y relaciones, su forma de coexistir juntos en conflicto. Lourau indica como ejemplo, los sistemas de parentesco simbólico que sobre determinan los agrupamientos sociales.

Similar a esto, podemos hablar de los ciclos festivos como ejemplos muy interesantes en la dinámica de los pueblos originarios, pues no solo se limitan a las fiestas, son referentes para las comparsas, pues articulan y determinan prácticas

sociales específicas en ese contexto festivo que tiene resonancia en las agrupaciones efímeras o permanentes que se encuentran en el contexto de estos pueblos, como las agrupaciones chinamperas, colectivos culturales, la delegación, lugares de reunión o celebración festiva.

Este nivel de implicación se ancla con otro tipo, el paradigmático. Este último lo vemos precisamente al momento en el que el colectivo del FITláhuac estaba a la deriva entre el saber y el no saber acerca de lo que se puede o no hacer en el contexto institucional festivo de Tláhuac, regulando sus acciones; se vio claramente al momento en que el personal experto de la Delegación les retrasó la implementación del FITláhuac por una falta de *profesionalismo* del proyecto. Entonces es cuando el saber producido por los sujetos en situación institucional moviliza lo instituido, el cuestionamiento y el giro que se le puede dar a un precepto es lo que da pie a la vida subjetiva institucional, el autocuestionamiento como capacidad instituyente del colectivo, moviliza a la institución. Recordemos que la institución es una red simbólica, susceptible de interpretación por los sujetos, el acto hermenéutico que estos realizan es lo que pone en tensión los tópicos normalizados en la vida diaria de las comunidades.

La institución festiva como red simbólica está a merced de ser reinterpretada por los sujetos que la instituyen. Recordemos que, si los grupos generan sus textos, también lo hace la institución y la lectura que de ella hagan los actores que en la misma interactúan y las habitan, dependerá del grado de distanciamiento e implicación institucional que tengan. Este punto es importante, pues la tradición festiva ha tenido un proceso de desconstrucción, no limitándose a un sincretismo, pues este último implica una yuxtaposición de términos o referentes. Al hablar de esta, se apela más al sentido que se le da al concepto de reinterpretación anaclítica, pues el acto interpretativo puede ser múltiple de un elemento que trasciende históricamente su sociedad. Esto es importante, porque remite a la forma en la que se entiende el proceso interpretativo, lejos de los antagonismos unívocos y equívocos, se retoma la perspectiva analógica. Sin caer en las nociones ontológicas idealistas de las formas sociales de estos pueblos originarios, tampoco caemos en un relativismo que imposibilite la comunicación entre los pueblos. La perspectiva por la que se decanta esta investigación tiene que ver con un

equilibrio, una coexistencia entre la identidad y la diferencia, una *frónesis*. Cuando se habla de esta última se hace referencia a la proporcionalidad en el actuar humano, donde las contradicciones en los pueblos están presentes de forma constante pero su lectura debe ser equilibrada, sin caer en los polos extremos anteriormente mencionados, sino que abordarlos desde una perspectiva que dé cuenta de las diferencias en forma proporcionada, desde la perspectiva de la hermenéutica analógica.

La lucha por un entendimiento literal o alegórico de la realidad es un punto que ha tenido gran importancia al hablar de estas poblaciones. Ni un polio ni el otro lo han resuelto. Entonces se necesita una perspectiva intermedia, una visión analógica proporcional, donde la interrelación se presenta como una semejanza de relaciones y no de cosas. Como lo puede ser la noción de pueblos originarios. Recordemos que Mauricio Beuchot nos habla de dos formas de hermenéutica analógica proporcional, la impropia y la propia, la última solo la podemos encontrar más en la metafísica⁴² que en realidades concretas, sociales y naturales. Por lo que la concepción de pueblo originario la podemos encontrar más cercana a una analogía proporcional impropia o metafórica. Esto, por su cercanía a la equivocidad, que curiosamente trata de ponderar la multiplicidad, pero el énfasis a lo originario remite a la univocidad. Efectivamente, suele aplicarse a uno de los términos relacionados de forma literal, mientras que el otro lo recibe de forma metafórica, aun así, conserva su carácter analógico en la medida en que esta como elemento intermedio entre la equivocidad y la univocidad. Para estas consideraciones teóricas, ya no se habla de analogía como semejanza sino como punto intermedio de equilibrio y prudencia en una dialéctica de la diferencia, que busca, ya no una síntesis de contrarios sino una coexistencia de estos. Esto lo vemos en el nombre de cada uno de estos siete pueblos, el elemento Prehispánico y español coexistiendo en una tensión constante.

Las fiestas patronales y las comidas chinamperas como marcas de identidad están en constante tensión ante los procesos de urbanización que intenta homologarlos y anexados a la lógica neoliberal, la cual no pueden evitar, pero si se pueden servir de ella

⁴² Mauricio Beuchot (citando al Cayetano) comenta que desde esta Hermenéutica se conocen las entidades y las verdades intrínsecas a las cosas, las cuales no se conocen por una anterior analogía.

como elemento de supervivencia, para lo que ellos han ido edificando como su identidad local.

Cuando se habla de identidad debemos decir que esta se construye en contextos con diferencias muy marcadas, en relaciones asimétricas materiales. Estas mismas constituyen parte de la identidad de estas comunidades y remitan a formas de exaltamiento identitario⁴³, siendo lo último fundamental al momento de hablar de una delegación con diferencias tan remarcadas. La falta de urbanización también es un marcador para la constitución de la identidad local. Por eso, cuando se habla de pueblos originarios en Tláhuac este es un punto importante, pues el elemento originario está presente, pero no es ontológico a estas comunidades, sino que es un elemento de referencia. El enaltecimiento identitario que se observa por su pasado prehispánico y originario no ha sido motivo para que existan procesos de urbanización y que estos mismo se incluyan como elemento identitario en sus fiestas. En otro caso, vemos que la ausencia de urbanización es motivo de orgullo entre los pobladores.

Los casos más representativos de esto los vemos en los pueblos de Santiago Zapotitlán y San Nicolas Tételco, donde las condiciones de vida son muy disimiles, pero los dos se autodenominan como pueblos originarios (al igual que los cinco pueblos restantes) a pesar de que tienen formas de vida muy diferentes, teniendo repercusión en la cosmovisión que han construido. En el caso de los pueblos originarios de Tláhuac, su autodenominación de originarios no la podemos circunscribir a una visión ontológica idealista, esencialista y maniqueísta, pues la realidad concreta nos indica que esta autodeterminación es un posicionamiento activo que les ha permitido mantener un dialogo con otros grupos poblacionales que tienen formas de vida diferentes, lo cual ha

⁴³En este caso, más que hablar de una pérdida en las tradiciones, usos y costumbres de estos pueblos por los embates de la urbanización en la Ciudad de México, lo que se postula es que esas condiciones materiales han permitido que las comunidades vivan en la actualidad un proceso de exaltación de sus repertorios culturales, simbólicos y sociales que les permiten crear su identidad como pueblos, los grupos sociales que le dan soporte a partir de marcos culturales e históricos que les dan un encauce, más no los determinan. De ahí que se insista tanto en pensar las identidades de estos pueblos a partir de una lógica analógica, es decir hablar de identidades analógicas. La urbanización entonces ya no es condición de pérdida para los pueblos, sino es una condición de posibilidad para la construcción de vínculos colectivos en cada comunidad, como formas instituyentes de territorialización. De ahí que se retome el término exaltación identitaria para hablar de este proceso. Tomado de su raíz etimológica latina *exaltare*, que alude a “*eleva algo o alguien*”. Este proceso que se observa en estos pueblos de *eleva su identidad comunitaria* sobre las condiciones de desarrollo urbano que los rodea, los podemos relacionar al contenido gramatical en el prefijo *ex* “hacia afuera” y la palabra *altus* “alto”. Por eso se eligió esta palabra para designar este proceso de posicionamiento de los pueblos originarios respecto a sus identidades y demarcaciones comunitarias.

sido aderezado con la incorporación de personas pertenecientes a otros Estados de la república, los cuales han agregado tradiciones propias. La conformación identitaria entonces no se puede reducir a elementos estáticos, sino que siempre es dinámica, pero tampoco se puede hablar desde una perspectiva relativista, pues precisamente se rompe con toda comunicación intercultural, pues al caer en un subjetivismo tan pronunciado se pierde la posible comprensión situada y contextual, difuminándose los marcos referenciales que permitirían darle un soporte a la identidad de los pueblos. Estos límites nos encaminan (apelando a una indicación o indicador) más que un encauzarnos.

Entonces es necesario repensar la concepción misma de identidad, si bien, siempre es inventiva y relacional, también es cierto que la identidad es el elemento que encausa el devenir de estos pueblos, no es rígida ni estática, pero tampoco es meramente subjetivista. Una de las tantas conclusiones a las que se llega con este trabajo es que al hablar de identidad de los pueblos en condiciones de urbanización es necesario situarse en una dialéctica analógica, de ahí que se proponga pensar en identidades analógicas cuando se habla de estas poblaciones.

Analógicas en la medida en que remiten a un encaminamiento identitario, donde los elementos que la constituyen son susceptibles a ser reinterpretados y permiten incorporaciones del contexto en el que se encuentran, siempre en tensión entre lo literal y lo alegórico, donde se conjuntan la metonimia y la metáfora. Por más que predomine la diferencia, cuando se habla de identidad analógica, lo que se propone es la coexistencia entre lo idéntico y lo diferente, no hay reconciliación entre los opuestos, entre el pasado prehispánicos, español y la ideología neoliberal, pero si existe una coexistencia que precisamente les permite a los sujetos repensar sus instituciones. La identidad que se presenta en este trabajo deriva de una dialéctica de la diferencia. Esta no nace como una síntesis conciliadora, conclusiva u superadora, sino que es devenir constante de las contradicciones, no en una mediación perfecta, pero si en una semejanza de relaciones, más no de cosas. Lo prehispánico y lo español no son lo mismo, pero si son semejantes relacionalmente hablando dentro del contexto de los pueblos originarios. En específico, si nos remitimos al nombre de cada comunidad. Entonces estamos más cercanos a la dialéctica negativa de Adorno, que a su vez tienen

una larga data en diferentes épocas, retomando a Heráclito, Empédocles, Platón, Aristóteles, Schelling, Nietzsche y Freud. Esta tradición se expresa en la dialéctica de la diferencia, como la enuncia Beuchot, a partir de una racionalidad analógica

Todo lo anterior, poniendo énfasis en la no conclusión, no se acaba con el conflicto, si no que esta lucha interna los pueblos la aprovechan para un enriquecimiento mutuo de los opuestos, que paradójicamente, predomina la atención a la diferencia en vez de lo instituido como la identidad, y la semejanza misma que de ella pueda derivar. Una tensión dinámica dentro de ciertos marcos de referencia, conservando el antagonismo de los opuestos, viviendo el uno del otro, no se destruyen, sino que conviven manteniendo sus propiedades antitéticas. Al hablar de identidades analógicas lo que se propone es pensar la diferencia y la identidad a partir de una lógica diferente, no como la sucesión clásica de la identidad en la diferencia, como se solía hacer en los primeros estudios multiculturales, en gran parte de los estudios poscoloniales y en el relativismo de los estudios culturales. Lo que se plantea es pensar la diferencia en la identidad, en constante cambio dentro de un marco de referencia con instituciones dinámicas, la negación de la negación nunca resuelta, en donde la diferencia, el componente subjetivo es el que recorre la vida institucional como cuestionamiento constante a las formas establecidas de vida y cultura. Por eso, esta noción parte de la psicología social, pues a partir de la subjetividad colectiva es donde se dan los sentidos que permiten el desarrollo dialectico de sus repertorios culturales, dinámicos, siempre en construcción.

Lo que los griegos denominaban como *ethos* (literalmente comportamiento) lo podemos ubicar en la forma en que construyen su cosmovisión, su forma de entender al hombre, en relación a las costumbres y valores propios de sus comunidades. A partir de él, se reconstruye y se revalora el ser. Por eso se dice que el *ethos* humano se forma y conserva bajo la *phronesis* (Cerdeira & Chapela, 2010). Ya lo decía Gadamer en *Ethos y ética*, ante la pregunta sobre el bien de la vida, la conexión entre el *ethos* y el *logos* solo se puede ver en el horizonte de la *polis* (Gadamer, 1985). Es decir que en la costumbre que puede derivar de la *phronesis* podemos encontrar la capacidad para pensar (el

arete), la capacidad para comunicarse y auto cuestionarse, es decir, una construcción desde la subjetividad colectiva.

Este cuestionamiento a la cultura instituida nace de una noción hermenéutica de la cultura y esa la podemos encontrar en Geertz. En su antropología simbólica la podemos entender como un sistema compartido de significaciones y sobre todo de símbolos. Esta noción semiótica de la cultura la podemos ver como un texto cultural del sujeto. Con Ricoeur podemos ampliar el concepto de texto, a partir de las acciones significativas, lo cual engloba toda la producción cultural del hombre. El análisis de la cultura siempre está en busca de significaciones. Por eso la cultura posibilita el dialogo, la dialéctica hablante y la escucha de la alteridad.

Bibliografía

- Adorno, T. (1984). *Dialéctica Negativa*. Madrid: Taurus.
- Agamben, G. (2015). *¿Que es un dispositivo?* Madrid: Anagrama.
- Alberoni, F. (1977). *Movimiento e institución*. Madrid: Editorial Nacional .
- Altieri, A. (2001). *¿Que es la cultura ? La Lámpara de Diógenes*, 15-20.
- Álvarez, L. (2011). *Pueblos urbanos Identidad, ciudadanía y territorio en la ciudad de México* . Ciudad de México: Porrúa .
- Aristóteles. (2003). *Metafísica*. Ciudad de México: No Books.
- Baechler, J. (1974). *Los Fenomenos Revolucionarios* . Barcelona : Peninsula .
- Balbi, F. A. (2011). La integración dinámica de las perspectivas nativas. *Intersecciones en Antropología*, 485-500.
- Bauleo, A. (1987). *Notas de psicología y psiquiatría social*. Madrid: Atuel S.A.
- Bauleo, A. (1989). *Contrainstitución y grupos*. Madrid: Atuel S.A. Ediciones.
- Bengoa, J. (2002). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Beuchot, M. (2004). *Hermenéutica, Analogía y símbolo*. Querétaro: Herder.

- Beuchot, M. (2008). *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Beuchot, M. (2015). *La hermenéutica y el ser humano*. Ciudad de México : Titivillus.
- Beuchot, M. (2015). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Beuchot, M. (2016). *Dialéctica de la analogía* . Ciudad de México : Paidós.
- Boas, F. (1993). Algunos problemas de la metodología en las ciencias sociales. En M. Renaud, *Antropología Cultural* (págs. 59-65). Buenos Aires: Centro Editor de América.
- Bojórquez, Y. (2016). *Modernización y nacionalismo de la arquitectura mexicana en cinco voces: 1925-1980*. Guadalajara: ITESO.
- Bonfil, G. (1991). *La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos*. Colima: Universidad de Colima.
- Bourdieu, P. (1990). *Sociología y cultura*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Camargo, A. (2015). ¿Pueblo o ciudad? El análisis de la transformación de los modos de vida como resultado de los procesos de urbanización. San Pedro Tláhuac, Ciudad de México. *XI Jornadas de Sociología* (pág. 17). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Castoriadis, C. (1989). *La institución imaginaria de la sociedad*. Madrid: Tusquets.
- Castoriadis, C. (1996). *Figuras de lo pensable*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Castoriadis, C. (1998). *El ascenso de la insignificancia*. Barcelona: Ediciones Cátedra.
- Castoriadis, C. (2005). *Ciudadanos sin brújula*. Ciudad de México: Ediciones Coyoacán.
- Castoriadis, C. (2006). *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*. Buenos Aires: Katz.
- Castoriadis, C. (2007). *El imaginario social instituyente*. París: Biblioteca Omegalfa.

- Cayetano. (2005). *Tratado sobre la analogía de los nombres*. Oviedo: Biblioteca Filosofía
- Cerda, A., & Chapela, M. (2010). *Ethos, conocimiento y sociedad*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco.
- Chihu, A. (2002). *Sociología de la identidad*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.
- Clavijero, J. (1971). *Historia antigua de México*. Ciudad de México: Purrua.
- Cliffort, J. (1995). *Dilema de la cultura: Antropología, literatura y arte en la perspectiva de la posmodernidad*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Comte, A. (1976). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Coulon, A. (2005). *La etnometodología*. Madrid: Cátedra.
- De Certeau, M. (1999). *La escritura de la historia*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Delegacion Tláhuac. (31 de enero de 2012). *Gaceta Oficial del Distrito Federal*. Obtenido de SIDESO: http://www.sideso.cdmx.gob.mx/documentos/emergentes/gaceta4/2012/tlahuac/1279_RO_tlahuac_ayuda_economica_especie.pdf
- Delegacion Tláhuac. (17 de 07 de 2018). *Independencia*. Obtenido de <http://www.tlahuac.cdmx.gob.mx/independencia/>
- Deleuze, F., & Guattari, F. (1985). *Capitalismo y esquizofrenia: El Anti Edipo*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (1989). *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa.
- Desroche, H. (1976). *Sociología de la esperanza*. Barcelona: Herder.
- Díaz, L. (2013). *La entrevista, recurso flexible y dinámico*. Ciudad de México: UNAM.

- Donde hay feria. (15 de junio de 2018). Feria San Pedro Tláhuac 2018. Ciudad de México, Ciudad de México, México. Obtenido de <http://www.dondehayferia.com/feria-san-pedro-tlahuac-2018>
- Durkheim, E. (1989). *Las reglas del método sociológico*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Erreguerena, M. (2001). Cornelius Castoriadis: Sus conceptos. En *Anuario de investigaciones* (págs. 64-89). Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco.
- Estrada, R., & Hernández, V. (2014). Hermenéutica y epistemología en . *Perspectiva Histórica*.
- Falleti, V., & Chávez, A. (2015). La vida y el poder de desaparición. Reflexiones a partir de los testimonios sobre los sucesos vividos en Tamaulipas en 2010. *Tramas*.
- Femat, M. (1997). Conceptos dinámicos de cultura e identidad. *Anuario de investigación*
- Fernández, A. (1999). *Instituciones estalladas*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Fernández, A. (2002). *El campo grupal: Notas para una genealogía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Fierro, J. (21 de julio de 2017). Narcobloqueos en Tláhuac y muerte de "El Ojos": informe final. *Aristegui Noticias*. Obtenido de <https://aristeguinoticias.com/2107/mexico/narcobloqueos-en-tlahuac-y-muerte-de-el-ojos-informe-final/>
- Foucault, M. (1991). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Freud, S. (1975). *Psicología de las masas y análisis del yo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gadamer, H. (1985). *Ethos y ética. Philosophische Rundschau*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica .
- Gallardo, F. (27 de 06 de 2017). *La brújula. El blog de la metropoli*. Obtenido de NEXOS: <https://labrujula.nexos.com.mx/?p=1363>

- García, F. (2011). Comunidades Aporeticas. *Tramas*.
- Garfinkel, H. (2006). *Estudios en Etnometodología*. Ciudad de México: Anthropos Editorial.
- Geertz, C. (1989). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- Geertz, C. (1992). *La interpretación de las culturas*. Barcelona : Gedisa .
- Giménez, G. (2002). Pradigmas de identidad . En A. Chihu, *Sociología de la identidad* (pág. 202). Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.
- Giménez, G. (2005). *Teoría y análisis de la cultura* (Vol. 1). Ciudad de México: CONACULTA.
- Guattari, F. (1996). La transversalidad. *Revue de Psychothérapie Institutionnel*.
- Guattari, F., & Rolnik , S. (2005). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Petropolis: Vozes.
- Guber, R. (1991). *El salvaje metropolitano*. Buenos Aires: Legesa.
- Halbwachs M. (2004). *Memoria Colectiva*. Zaragoza : Prensas Universitarias de Zaragoza .
- Halbwachs, M. (2004). *Memoria Colectiva* . Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Hernández, G. (1988). *Monografía de la Delegación Tláhuac*. Ciudad de México: Departamento del Distrito Federal .
- INAFED. (18 de 07 de 2018). *Enciclopedia de los municipios y delegaciones de México*.
Obtenido de INAFED:
<http://siglo.inafed.gob.mx/enciclopedia/EMM09DF/delegaciones/09011a.html>
- INEGI. (2015). *Clasificación para Actividades Económicas*. Ciudad de México: INEGI.
- Jaramillo, L. (2001). *¿Qué es Epistemología? Mi mirar epistemológico y el progreso de la ciencia*. Popayán: Universidad de Cauca.

- Jimenez, B., Salazar, C., & Luisa Romero. (2004). *Luces y sombras de la Ciudad de México*. Ciudad de México: Departamento del Distrito Federal.
- Kaës, R. (1989). *La institución y las instituciones: Estudios psicoanalíticos*. Buenos Aires: Paidós.
- Korsbaek, L. (1996). *Introducción al Sistema de Cargos*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Krause, M. (2006). *Hacia una redefinición del concepto de comunidad*, . Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile.
- Lapassade, G. (1979). *El analizador y el analista*. Barcelona: Gedisa.
- Lapassade, G. (1996). *Les microsociologies*. París: Anthropos .
- Lefebvre, H. (1961). *Introducción al Marxismo*. Buenos Aires: Eudeba.
- León, M. (2002). Representaciones sociales: actitudes, creencias, comunicación y creencia social. *Psicología Social*, 367-385.
- Lévi-Strauss, C. (1987). *Antropología estructural*. Barcelona : Paidós.
- libre, M. (22 de 07 de 2009). *Municipio libre*. Obtenido de Municipio libre: <https://municipiolibreac.wordpress.com/2009/07/22/la-historia-de-los-libros-tlahuac-ciudad-de-mexico-parte-i/>
- López, F. (2007). *Historia de la conquista de México*. Caracas : Fundación Biblioteca Ayacucho.
- López, I. (1988). Algunas reflexiones sobre la investigación-acción. *Cuestiones Pedagógicas*.
- López, L. (22 de septiembre de 2017). Sismo abre la tierra en Tláhuac: grietas parten el pavimento en calles de la Colonia del Mar. *Animal Político*. Obtenido de <https://www.animalpolitico.com/2017/09/tlahuac-danos-sismo-grieta-socavon/>
- Lourau, R. (1975). *El Análisis Institucional*. Buenos Aires : Amorrourtu.
- Lourau, R. (1980). *El Estado y el inconsciente* . Barcelona: Kairós.

- Malinowski, B. (1986). *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Manero, R. (1990). Introducción al análisis institucional . *Tramas Subjetividad y Procesos Sociales*(1), 140.
- Manero, R. (1992). *La novela institucional del socioanálisis: Ensayo sobre la institucionalización*. Ciudad de México: Colofón.
- Manero, R. (2001). El concepto de imaginario en la psicología social: Notas para su problematización. *Tramas Subjetividad y Procesos Sociales* (17), 10.
- Manero, R. (2010). Institucionalización y psicología social. *Anuario de Investigación*.
- Manero, R., & Reygadas, R. (1996). La psicología social de intervención. *Perspectivas Docentes*, 2(18), 179.
- Manero, R., & Villamil , R. (1997). Una intervención institucional en la Facultad de Psicología de la Universidad Veracruzana, Zona Poza Rica-Tuxpan. *Anuario de investigaciones* .
- Martínez, A., & Taquechel, I. (1994). *Glosario de promoción y animación socio cultural en el trabajo de comunidades*. Santiago de Cuba: Universidad de Oriente.
- Martínez, B. (diciembre de 2008). *Historia de Tláhuac*. Obtenido de Redvista Electrónica de Cultura Latinoamericana en Canadá: <http://lgpolar.com/page/read/535>
- Medina, A. (2007). Ciclos festivos y rituales en los pueblos originarios: Tláhuac. En A. Medina, *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*. Ciudad de México: Universidad de la Ciudad de México.
- Medina, A. (2007). *La memoria negada de la Ciudad de Mexico*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México .
- Medina, A. (2009). *La transición democrática en la Ciudad de México. Las primeras experiencias electorales de los pueblos originarios*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco.

- Medina, A. (2009). *La transición democrática en la Ciudad de México. Las primeras experiencias electorales de los pueblos originarios*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco.
- Méndez, S., Ortiz, R., Medina, A. V., L. V., Sánchez, L., & Ortega, M. (2006). *Chinampas de México , sitio patrimonio mundial: Biodiversidad y Cultura* (Vol. 2). Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco.
- Mijangos, E. (2011). El problema del indigenismo en el debate intelectual posrevolucionario. *Signos históricos*, 13.
- Morin, E. (1997). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Moscovici, S. (1979). *El psicoanálisis , su imagen y su público*. Buenos Aires: Huemul.
- Mühlmann, W. (1968). *Mesianismos revolucionarios del tercer mundo*. Gallimard.
- Negrete, M. (2000). Dinámica demográfica. En G. Garza, *La Ciudad de México en el fin del segundo milenio*. Ciudad de México: Gobierno del Distrito Federal/El Colegio de México.
- Nietzsche, F. (1990). *La Gaya de la ciencia*. Ciudad de México: Monte Ávila Ediciones.
- Nivón, E. (1991). Para interpretar a Clifford Geertz. Símbolos y metáforas en el análisis de la cultura. *Alteridades* , 40-49.
- Nivón, E. (2006). *Políticas culturales en el tránsito de dos siglos*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- Oehmichen, C. (1992). *Carnaval de Culhuacán: Expresiones de identidad barrial*. Colima: Universidad de Colima.
- Ortega, M. (2007). Sistema de Festejos .Dualidad y rivalidad en Tzapotitlan. En Á. Medina, *La Memoria negada de la Ciudad de México: Sus pueblos originarios* (pág. 50). Ciudad de México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Ortega, M., & Mora, F. (2014). Mayordomías y Fiestas Patronales en Iso pueblos originarios de Santa Ana Tlacotenco y Santiago Zapotitán ,Nahuas del Distrito Federal,México. *Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*, 51-63.

- Pérez, L., & Enríquez, G. (2016). *Imaginario social y representaciones sociales. Teorías sobre el saber cotidiano*. Morelos: Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Perrés, J. (1988). *Algunas reflexiones en torno al concepto de Institución psicoanalítica*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco.
- Portal, A. (2007). Los pueblos y barrios originarios de la Ciudad de México vistos desde sus fiestas y mayordomías. En A. Medina, *Los pueblos originarios de la Ciudad de México: Atlas etnográfico*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Portal, A. (2013). El desarrollo urbano y su impacto en los pueblos originarios en la Ciudad de México. *Revista Alteridades*, 23.
- Portal, A. M. (2013). El desarrollo urbano y su impacto en los pueblos originarios en la Ciudad de México. *Alteridades* (23), 64.
- Ravelo, R. (28 de julio de 2017). Tláhuac: el narco ya es gobierno en el DF. *Sinembargo*. Obtenido de <http://www.sinembargo.mx/28-07-2017/3272030>
- Redacción. (20 de julio de 2017). Fuerzas federales abaten a "El Ojos", líder del Cártel de Tláhuac. *Proceso*. Obtenido de <https://www.proceso.com.mx/495661/fuerzas-federales-abaten-a-ojos-lider-del-cartel-tlahuac>
- Redacción. (03 de mayo de 2017). Identifican zonas de la CDMX con presencia del narcotráfico. *Diario de México*. Obtenido de <https://www.diariodemexico.com/identifican-zonas-de-la-cdmx-con-presencia-del-narcotr%C3%A1fico>
- Redacción. (02 de julio de 2018). Elecciones 2018: Delegación Tláhuac, CDMX. *Grupo Radio Formula*, pág. 1. Obtenido de <https://www.radioformula.com.mx/notas.asp?Idn=738902&idFC=2018>
- Reina, E. (18 de abril de 2018). El narco se disputa las calles de Ciudad de México. *El País*, pág. 1. Obtenido de https://elpais.com/internacional/2018/04/17/mexico/1523998268_672028.html

- Reygadas, R. (2011). *Abriendo veredas. Iniciativas públicas y sociales de las redes de organizaciones civiles*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco.
- Reygadas, R., & Soto, A. (2012). Explorando rutas de la memoria colectiva. *Anuario de Investigación*.
- Roa, W. (27 de 07 de 2017). Yo no sabía de El Ojos: delegado; exageran sobre Tláhuac, dice. *Excelsior*. Obtenido de <https://www.excelsior.com.mx/comunidad/2017/07/27/1178076>
- Romero, M. (2011). Antropología y pueblos originarios de la Ciudad de México. Las primeras reflexiones . *Argumentos* , 22.
- Romero, T. (2009). Antropología y pueblos originarios de la Ciudad de México. *Argumentos*(23), 45.
- Salazar, C. (2004). Dispositivos: máquinas de visibilidad . *Anuario de investigación*.
- San Miguel, R. (2010). *La expansión Urbana en el suelo de conservación en la delegación Tláhuac ,D.F México*. Ciudad de México : FLACSO.
- Sánchez, A. (1996). *Psicología comunitaria.Bases conceptuales y Métodos de intervención*. Barcelona: EUB.
- Sánchez, M. (25 de junio de 2017). Los cárteles que operan en el centro de México. *Animal Político*. Obtenido de <https://www.animalpolitico.com/blogueros-causa-en-comun/2017/07/25/las-organizaciones-criminales-operan-centro-mexico/>
- Sarason, S. (1974). *The psychological sense of community: prospects for a community psychology*. San Francisco : Jossey Bass.
- Sartori, G. (2015). *La política. lógica y método en las ciencias sociales* . Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica .
- Socarrás, E. (2004). Participación, cultura y comunidad. *La participación. Diálogo y debate en el contexto cubano*.

- Solís, D. (28 de junio de 2017). Delegado está en la mira por El Ojos; PGR y CDMX arman investigación conjunta. *Excelsior*. Obtenido de <https://www.excelsior.com.mx/comunidad/2017/07/28/1178294>
- Soto, A. (2003). Apuntes sobre psicología social y grupos. *Anuario de investigaciones* .
- Téllez, M. (2001). Singularidad y vínculo colectivo: consideraciones metodológicas. En M. B. Téllez, *Anuario de Investigaciones* (págs. 50-72). Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco.
- Téllez, M. B. (1999). La dimensión de lo colectivo, reflexiones en torno a la noción de subjetividad en la psicología social. *Anuario de investigaciones* , 1-20.
- Todorov, T. (1987). *La conquista de America :El problema del otro*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Todorov, T. (1995). *Los abusos de la memoria*. Paris: Paris.
- Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos*. Ciudad de México : Siglo XXI.
- Valadez, B. (11 de mayo de 2018). Candidato a Tláhuac denuncia a Rigoberto Salgado ante PGJ. *Milenio*, pág. 1. Obtenido de <http://www.milenio.com/elecciones-mexico-2018/candidato-tlahuac-denuncia-rigoberto-salgado-pgj>
- Valdez, I. (02 de agosto de 2017). 'El Ojos' armó una red de mil 'mototaxis' en Tláhuac. *Milenio*. Obtenido de <http://www.milenio.com/policia/ojos-armo-red-mil-mototaxis-tlahuac>
- Vargas, C. (29 de julio de 2017). "¡Cierren, que habrá operativo!", dijeron marinos. "El Ojos" vivía sus últimos minutos en Tláhuac. *Sinembargo*. Obtenido de <http://www.sinembargo.mx/29-07-2017/3273406>
- Vargas, L. (1997). Sobre el control de los vínculos. *Tiempos de Violencia*.
- Vela, S. (03 de abril de 2018). Con 120 amparos, Rigoberto Salgado inicia su campaña. *El Financiero* , pág. 1. Obtenido de <http://www.elfinanciero.com.mx/nacional/con-120-amparos-rigoberto-salgado-inicia-su-campana>

- Vilar, E. (1990). El grupo como dispositivo analizador en la intervención e investigación social. *Revista Tramas*.
- Villoro, L. (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas* . Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México .
- Villoro, L. (2007). *Los retos de la sociedad porvenir: Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Yanes, P. (2007). *El desafío de la diversidad. Los pueblos indígenas, la Ciudad de México y las políticas públicas del Gobierno del Distrito Federal: 1998-2006*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Zavala, M. (03 de junio de 2018). AMLO defiende a Rigoberto Salgado ;"Le fabricaron delitos". Ciudad de México, Ciudad de México, Ciudad de México. Obtenido de AMLO defiende a Rigoberto Salgado ;"Le fabricaron delitos": <http://www.eluniversal.com.mx/elecciones-2018/amlo-defiende-rigoberto-salgado-le-fabricaron-delitos>
- Zermeño, S. (1991). Desidentidad y desorden: México en la economía global y en el libre comercio . *Revista Mexicana de Sociología* .