

Instituto

Mora

**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
DR. JOSÉ MARÍA LUIS MORA**

“NUEVOS ESPACIOS AUTONÓMICOS URBANOS EN LA
CIUDAD DE MÉXICO: UNA POSIBILIDAD DE DEFENSA DEL
TERRITORIO Y DE LA CULTURA (1995-2022)”

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTORA EN ESTUDIOS DEL DESARROLLO.
PROBLEMAS Y PERSPECTIVAS LATINOAMERICANAS

P R E S E N T A:

FERNANDA ISABEL LARA MANRÍQUEZ

Directora: Dra. Graciela de Garay

Ciudad de México.

Septiembre de 2024.

*Esta Investigación fue realizada gracias al apoyo del
Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías*



Índice

<i>Dedicatoria</i>	7
Agradecimientos	8
Introducción General	12
Presentación del tema, delimitación temporal y espacial	12
Planteamiento del problema	15
Metodología, presentación de fondos y fuentes por utilizar	21
Trabajo en archivo histórico	28
Trabajo de campo	28
Estructura y paradigma general de la tesis	31
Capítulo 1.	37
Hacia una construcción teórica de las autonomías en los pueblos originarios urbanos de Ciudad de México frente a la triple injusticia epistémica	37
Introducción al capítulo	37
1.1 El proceso de urbanización y la triple injusticia epistémica	40
1.1.1 Exposición de etapas espaciales y temporales del proceso de urbanización industrial capitalista de la Ciudad de México	40
1.1.2 La urbanización desde la concepción de los intelectuales con conciencia identitaria y testimonios desde los pueblos originarios urbanos de la CDMX	48
1.1.3 La triple injusticia epistémica hacia los pueblos originarios urbanos de la CDMX	51
1.2 Concepciones de pueblos originarios urbanos de la CDMX	57
1.2.1 Estado del arte del concepto <i>pueblo originario urbano</i> de la CDMX	58
1.2.2 Discusión de la tipología de pueblos originarios de Iván Gomez César	64
1.2.3 Aproximaciones para repensar conceptual y colectivamente sobre estos espacios	67
1.3 Perspectivas autonómicas	80
1.3.1 Estado del arte de la autonomía	81
1.3.2 ¿Es posible teorizar acerca de la autonomía urbana frente a las perspectivas existentes?	89
Reflexiones finales del capítulo	95
Capítulo 2.	98
Breve historia de las formas de representación política en los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México	98
Introducción al capítulo	98



2.1 Formas de gobierno prehispánicas	104
2.1.1 Fundación de los altépetl y calpulli: sesgos epistémicos interpretativos de sus gobiernos locales	104
2.1.2 Organización espacial de los altépetl y los tlaxilacalli	109
2.1.3 Diversidad de calpullis, diversidad de gobiernos locales	110
2.2 Formas de gobierno originarias en el Anáhuac durante el antiguo régimen	112
2.2.1 Percepciones españolas sobre los gobiernos locales en el Valle del Anáhuac	112
2.2.2 La estrategia española de mantener los gobiernos locales prehispánicos.	114
2.2.3 Cambios y permanencias en el pago de tributo en el antiguo régimen.....	121
2.2.4 El proceso de evangelización como estrategia para afianzar la colonización española	123
2.3 Formas de gobierno originarias en el México independiente	126
2.3.1 Contexto general del descontento hacia el antiguo régimen	126
2.3.2 ¿indios ciudadanos?	128
2.3.3 Constitución de Cádiz y autonomía política de los pueblos del Anáhuac... ..	131
2.3.4 Decreto presidencial de 1855 y las leyes de desamortización de 1856, sus impactos en los pueblos del Anáhuac.....	135
2.4 Formas de gobierno originarias postrevolucionarias	139
2.4.1 Indigenismo y revolución mexicana.....	139
2.4.2 El municipio libre	142
2.4.3 Las leyes de reforma agraria, ¿restitución de tierras para los pueblos del Anáhuac?.....	143
2.4.4 Indefinición jurídica para los pueblos del Anáhuac de 1928 a 2018	144
2.4.5 Llegaría la cuarta transformación para los pueblos del Anáhuac.....	150
Reflexiones finales del capítulo	156
Segunda sección	159
Introducción a la segunda sección	159
Capítulo 3. Demandas de autonomía de los Pueblos Originarios Urbanos rurales y semirurales en la zona sur de la Ciudad de México a partir del caso de San Andrés Totoltepec, Tlalpan	171
Introducción del capítulo	171
3.1 Antecedentes históricos y características socioespaciales	173
3.1.1 Origen fundacional	174
3.1.2 Tipos de propiedad de la tierra.....	180



3.1.3 Relación entre los habitantes y el territorio del pueblo.....	185
3.1.4 Sistema de parentesco.....	188
3.1.5 Sistema religioso – Calendario ceremonial.....	191
3.1.6 Autoadscripción de sus habitantes y reconocimiento institucional como pueblo originario urbano.....	195
3.2 Proceso de conformación del Concejo de Gobierno Comunitario	198
3.2.1 Etapa en la que comenzó la urbanización del pueblo	198
3.2.2 Factores detonantes que influyeron en la conformación del Concejo de Gobierno Comunitario.....	208
3.2.3 Lucha epistémica por la conformación de un autogobierno libre de partidos políticos.....	211
3.2.4 Impactos sociales para el pueblo de Totoltepec a partir de la conformación del Concejo de Gobierno Comunitario.....	220
3.3 Problemáticas frente a la alcaldía y frente al gobierno de la Ciudad de México	225
3.3.1 Reconocimiento institucional del Concejo de Gobierno Comunitario por parte de la alcaldía de Tlalpan y del Gobierno de la Ciudad de México	226
3.3.2 Relación entre los miembros del Concejo de Gobierno Comunitario de Totoltepec con funcionarios de la alcaldía Tlalpan.....	231
3.3.3 Presupuestos para ejercer el gobierno de la Ciudad de México	232
Reflexiones del capítulo	235
Capítulo 4. Demandas de autonomía de los Pueblos Originarios Urbanos con una vida comunitaria limitada a partir del caso de La Piedad Ahuehuetlán, Benito Juárez.	242
Introducción al capítulo.....	242
4.1 Antecedentes históricos y características socioespaciales.....	244
4.1.1 Origen fundacional	245
4.1.2 Transformación de Ahuehuetlán en el Santuario de la Piedad, tipo de propiedad de la tierra, actividades económicas y representación política local... ..	247
4.1.3 La fiesta y la peregrinación en honor a la Virgen de la Piedad.....	257
4.1.4 Sistema de parentesco.....	265
4.1.5 Autoadscripción de sus habitantes y reconocimiento institucional como pueblo originario urbano.....	267
4.2 Proceso de conformación del Concejo de Gobierno Autónomo.....	270
4.2.1 Etapa en la que comenzó la urbanización del pueblo y el impacto del despojo de tierras por parte de la Hacienda Narvarte.....	271



4.2.1.1 El entubamiento del Río La Piedad y el desplazamiento forzado de sus habitantes	276
4.2.2 Factores detonantes que influyeron en la conformación del Concejo de Gobierno Autónomo	279
4.2.3 Lucha epistémica por la conformación de un autogobierno: “Nuestro patrimonio lo hicieron su estacionamiento, así de vulgar”	281
4.2.4 Impactos sociales para el pueblo de La Piedad a partir de la conformación del Concejo de Gobierno Autónomo	288
4.3 Problemáticas frente a la alcaldía y frente al gobierno de la Ciudad de México	290
4.3.1 Reconocimiento institucional del Concejo de Gobierno Autónomo por parte de la alcaldía de Benito Juárez y del Gobierno de la Ciudad de México	290
4.3.2 Relación entre los miembros del Concejo de Gobierno Autónomo de La Piedad Ahuehuetlán con funcionarios de la alcaldía Benito Juárez	292
4.3.3 Presupuestos para ejercer el gobierno local.....	294
Reflexiones finales del capítulo	295
Conclusiones generales	299
Anexo 1. Recuperación de otras experiencias autonómicas	315
Cherán K’eri, Michoacán.....	317
Autonomías en China	321
Bibliografía y referencias	324
Cibergrafía	338
Entrevistas	342
Recursos audiovisuales	343
 Índice de cuadros	
Cuadro 1. Aumento y disminución de la población de las alcaldías Benito Juárez y Tlalpan a lo largo del siglo XX	42
Cuadro 2. Aumento y disminución de la población del Distrito Federal con relación a la población migrante durante el siglo XX	44
Cuadro 3. Comparativo sobre el concepto de Pueblo Originario Urbano	59
Cuadro 4. Tipología de pueblos originarios urbanos y sus reclamos de autonomía	64
Cuadro 5. Caminos para repensar la categoría, el espacio, y a los habitantes de los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México	70
Cuadro 6. Población de San Andrés Totoltepec, siglo XX	200
 Índice de ilustraciones	
Ilustración 1. Mapa de localización de San Andrés Totoltepec, Tlalpan. CDMX.	182
Ilustración 2. Ejido de San Andrés Totoltepec.	183



Ilustración 3. Yolanda Sandoval y Marcela Alvarado en la sede del Concejo de Gobierno Comunitario de San Andrés Totoltepec, Tlalpan, CDMX.	183
Ilustración 4. Miembros del primer Concejo de Gobierno de San Andrés Totoltepec (2019-2022). Quiosco de la sede de gobierno. Tlalpan, Ciudad de México.	220
Ilustración 5. Tierras de siembra de Cempasúchil de la familia Paz.	224
Ilustración 6. Asamblea para decidir el presupuesto participativo de San Andrés Totoltepec 2023-2024.	233
Ilustración 7. Localización del antiguo islote Ahuehuetlán en época prehispánica.	246
Ilustración 8. Templo de la Piedad.	252
Ilustración 9. Documento de la SEPI dirigido al presidente de la Piedad Ahuehuetlán.	270
Ilustración 10. Logo oficial del Concejo de Gobierno Autónomo de la Piedad Ahuehuetlán.	280
Ilustración 11. Algunos miembros del Concejo de Gobierno Autónomo de la Piedad Ahuehuetlán.	280
Ilustración 12. Documento oficial del IECM donde se otorga reconocimiento al gobierno de la Piedad Ahuehuetlán.	292



Dedicatoria

A mi madre, María Isabel Manríquez Zamora por su amor, eterna congruencia, fuerza, empatía y lucha. Te amo hasta el cielo por siempre,
Nuni.

A Graciela de Garay, por ser la mejor directora de tesis que este documento pudo tener. Por su gran corazón, congruencia, aportaciones y escucha.

A todas y cada una de las mujeres, niñas, niños y hombres que desde los diversos pueblos y barrios originarios urbanos de CDMX luchan y hacen posible otras formas de vida.

Y finalmente, a Liliana Pérez Manríquez y a Lilia Manríquez Zamora, por su amor y por su solidaridad.

Om namah shivaya



Agradecimientos

Un trabajo de tantos años requiere el apoyo constante de diversas personas y de redes que te sostengan así que estoy agradecida eternamente con tantas mujeres y hombres maravillosos. En primer lugar, quiero agradecer a quiénes con su lucha constante hacen posible esta tesis que se concibe así misma como un esfuerzo anticolonial que inicia con el propio ser y la propia postura de quién la escribe desde una investigación militante. De esta manera agradezco al Frente por la Defensa de los Derechos de los Pueblos y Barrios del Anáhuac por los diversos espacios de lucha, de discusión, de reflexión y de acción que otorgaron a estas páginas un mayor acercamiento entre lo abstracto y lo concreto. Al abogado y militante Alejandro Velázquez Zúñiga, a la historiadora y militante Natalia Lara, a los compañeros de lucha de Iztacalco Alejandra Díez, Isabel Díez, Juan Pablo Chaparro; al pueblo de Xoco, a los colegas Salvador Padilla y Fernando Vargas.

Gracias inmensas también al Concejo de Gobierno Comunitario de San Andrés Totoltepec y al Concejo de Gobierno Autónomo de la Piedad Ahuehuetlán por hacer de la utopía una realidad. De Totoltepec le agradezco su acompañamiento a Marcela Alvarado, a Rosalba Jiménez y a Rocío Paz, principalmente. De la Piedad Ahuehuetlán agradezco no sólo el apoyo sino el cariño y atenciones otorgadas por Doña Olga Herrera quien con mole y los brazos abiertos me recibió en su casa, a Christian Gallegos por cada momento compartido y a todas las concejales de Ahuehuetlán, todas adultas mayores en pie de lucha, un ejemplo de fuerza y de vida.

Agradezco, de igual manera, todos y cada uno de los intercambios en diversas sesiones y seminarios con mis compañeros de generación porque sin duda resultaron estimulantes al tener que iniciar este doctorado aislados en nuestras casas por la pandemia de Covid y por su solidaridad conmigo por las dificultades que se me presentaron con el fallecimiento de mi madre el primer



semestre. Principalmente, gracias a David Sánchez (mi amigo del alma), a Alejandro May, a Angélica García, a Cristina Henríquez, a Ramón Cortés, a Erika Camaño, y a Crithian Cervantes. Gracias por las risas, por la solidaridad y por los espacios de enriquecimiento intelectual. Gracias también a todas las y los profesores, principalmente a Mateo Crossa, a Itzel Mayans, y a Alicia Márquez, pero sobre todo a mi profesor de seminario de titulación, el Dr. Francisco Porras, no alcanzan las palabras para agradecer el invaluable apoyo, escucha, acompañamiento y asesoramiento que me brindó, muchas veces como lector de tesis, y otras tantas hasta como director.

Agradezco, de igual forma a la Dra. Beatriz Rojas por brindarme comentarios y asesoría en aspectos históricos. También valoro las opiniones, lecturas e invitaciones a pensar de manera crítica por parte de la Dra. María Ana Portal Ariosa, así como la orientación del Dr. Baruc Martínez Díaz. De igual manera doy gracias a María Ixmatlahua profesora y traductora de 4 variantes del náhuatl, ella me brindó gran apoyo con traducciones para este documento. Agradezco especialmente al Dr. Saúl Velasco Cruz quien no sólo revisó este documento, sino que ha acompañado mi camino académico desde hace mucho tiempo siendo mi director de tesis de licenciatura.

Mis deudas también son muchas con el Dr. Ernesto Aréchiga, lector de esta tesis, gracias por toda tu paciencia, orientación y enriquecimiento para conmigo y para este trabajo. La revisión minuciosa, detallada y respetuosa por él otorgada hizo posible incorporar bibliografía invaluable para este trabajo, así como mejorar la redacción y el estilo del mismo. Todo mi agradecimiento y admiración también para el Dr. Iván Gomez César, quien fungió como lector de esta tesis y cuyos adelantos en materia de pueblos originarios urbanos son una herramienta teórica y metodológica para la construcción de los cimientos de este trabajo. Gracias también a la Dra. Natividad Gutiérrez Chong por caminar con esta tesis desde que era sólo un proyecto, sus aportaciones teóricas en torno a la autonomía son también punto de partida de esta tesis.



Desde lo más profundo de mi corazón agradezco a la Dra. Graciela de Garay directora de esta tesis por todos los intercambios sostenidos, por su apertura a escuchar, por su empatía y, sobre todo, por sus aportaciones a uno de los campos que más me apasionan, la historia oral, porque para recibir comentarios siempre ha sido importante para mí admirar intelectual y personalmente a quien los vierte. Y por Graciela de Garay siento una admiración profunda y un agradecimiento indescriptible porque cuando todo parecía desvanecerse me sostuvo y me acompañó. Gracias por ser una gran persona y una gran historiadora. Jamás imaginé tener la fortuna de que me dirigiera una tesis, o de poder trabajar juntas.

También estoy profundamente agradecida con el Instituto Mora, porque desde la maestría se ha encargado de mi formación y porque al ser un espacio de alta exigencia me fortaleció como persona y estudiante. Gracias a las mujeres que integran el área de Servicios Escolares, sobre todo a Elsa, Araceli y Aurea, con quienes tuve mayor acercamiento. Gracias al personal de biblioteca, de sistemas, y a la coordinación de este doctorado.

Mis deudas también son muchas con todas las personas que laboran en los diferentes archivos históricos a los que acudí para poder llevar a cabo esta investigación. Principalmente recuerdo la amabilidad y el tiempo compartido con el Sr. Alfredo del área de consulta del Archivo Histórico de la Ciudad de México. Agradezco también el apoyo de mi colega y amigo el Dr. Eduardo Botello quien al laborar en el Archivo General Agrario me ayudó en todo sentido. Gracias a todas las personas que con tanta paciencia y entusiasmo me ayudaron en el Archivo General de la Nación.

Y finalmente, gracias a mi familia y amigos. Todo el proceso de este doctorado resultó sumamente difícil, pero a la vez me mantuvo ocupada frente a la terrible desgracia que viví con el fallecimiento de mi madre. Le agradezco tanto a ella,



María Isabel Manríquez Zamora por ser un ejemplo a seguir como mujer fuerte, determinada y amorosa que fue, tampoco alcanzan las palabras para describir lo que siento al redactar estas páginas de agradecimiento. Gracias por estar siempre conmigo y por haberme acompañado en todas las locuras que se me ocurrían, desde ir juntas a Cherán K'eri precisamente al *Encuentro Nacional de Resistencias Autónomas Anticapitalistas*, gracias por haber sido la mejor amiga que pude tener. Gracias a todas las personas que estuvieron siempre ahí para sostenerme y darme amor cuando ella partió. Gracias por ser mi sol en la oscuridad Zau Téllez. Gracias también a Laura Pujolás, a Fernando Galeana, y a Eduardo Sarmiento Gutiérrez.

Gracias mi familia Manríquez por tanto amor, paciencia, ayuda y comprensión. A Amram Manríquez, a Liliana Pérez Manríquez, a Lilia Manríquez Zamora, a Cárdenas Pérez, a Rosa María Manríquez, a mi abuela adorada Eloísa Zamora Jiménez, la guerrera más grande que conozco. Gracias por tanta ternura y amor. Y, por último, gracias a Marx, no el autor, mi perro, por ser el mejor compañero para escribir esta tesis.

Instituto
Mora



Introducción General

*Lo decolonial es una moda
Lo poscolonial es un sueño
Y lo anticolonial es una lucha
(Silvia Federicci).*

Presentación del tema, delimitación temporal y espacial

El territorio que en la actualidad conforma la Ciudad de México ha sido testigo de cambios constantes a lo largo de los siglos ya se trate desde su propia fundación como asentamiento azteca hasta la gentrificación que actualmente la caracteriza.

A pesar de ello y de la globalización, la Ciudad de México cuenta con peculiaridades que aún la distinguen de otras ciudades capitales del mundo, a saber, la permanencia de sus pueblos originarios urbanos cuyos asentamientos muchas veces coincide con los antiguos territorios que ocupaban los altépetl y calpulli desde época prehispánica.

Por más de cinco siglos, estos pueblos originarios urbanos han sido protagonistas de diversas luchas por permanecer bajo sus propias formas de vida frente a diversos momentos coyunturales que han representado amenazas constantes de etnocidio. Las epistemes y modos de vida de estos pueblos, con los matices debidos, han logrado permanecer de modo dinámico (y nunca estático) aún después de ver pasar por sus territorios la invasión española, el proceso de independendencia, la revolución mexicana, la urbanización industrial capitalista y el proceso de gentrificación, caracterizado actualmente por las amenazas de desplazamiento forzado que implica. Este último también está asociado al hecho que la Ciudad de México es la ciudad de Latinoamérica que alberga la mayor cantidad de nómadas digitales lo que perpetúa las amenazas de desplazamiento forzado a partir del encarecimiento de la vida.

Sin embargo, el periodo de transformación más radical de la Ciudad de México es precisamente al proceso de urbanización, mismo que requería el territorio de los pueblos originarios para la conformación de la categoría espacial de “las colonias”. Este proceso de cambio de las estructuras



espaciales rurales a urbanas de la Ciudad de México, tal como lo refirió Jiménez Muñoz (2012), encuentra sus antecedentes en las primeras conformaciones de empresas fraccionadoras, en la mayoría de los casos de propiedad de extranjeros, que encontraron gran lucro en el negocio inmobiliario de esta ciudad, usualmente a partir del despojo de tierras de sus pueblos originarios urbanos.

Dicha forma de despojo se ha convertido en una tendencia histórica que amenaza la existencia de estos pueblos hasta la actualidad. Recientemente la respuesta de estos últimos ha girado en torno, en algunos casos, a luchas epistémicas que en defensa de sus territorios y culturas encaminan algunos de ellos mediante la conformación de Concejos de Gobierno Comunitarios y/o Autónomos en el año 2018, ello para hacer frente a las amenazas ya señaladas. Dicha comprensión se lleva a cabo a partir de dos estudios de caso tal como se explica a mayor profundidad en el apartado de metodología, cuartillas a continuación.

Si bien estas luchas tienen antecedentes de larga data, como ya se refirió, las luchas epistémicas de las que se ocupa la presente tesis tienen como antecedente inmediato lo acaecido en 1995. Se trata de un antecedente bastante mencionado, estudiado y conocido en la literatura de pueblos originarios urbanos de Ciudad de México y está directamente asociado con la autoadscripción de parte de los mismos como pueblos originarios.

En ese año, conforme lo señalado por Medina (2007), se registra el primer reclamo de autonomía desde los pueblos originarios urbanos, se trataba de un documento redactado por los Comuneros Organizados de Milpa Alta en el cual se reivindica el derecho de ostentar autoridades tradicionales bajo su autoadscripción de pueblo originario.

Después, en 1996 se tiene el Foro de Pueblos Originarios y Migrantes del Anáhuac, también en Milpa Alta (Medina, 2007). Estos dos sucesos dejan ver la estrecha relación entre la autoadscripción como pueblo originario (en tanto categoría concreta, pues vale distinguirla de la abstracta) y el reclamo de autonomía.

No obstante, *de facto* hasta 1997 los pueblos de Xochimilco elegían a sus representantes mediante sus propios sistemas normativos, situación que se replicaba en los pueblos de Tlalpan y Milpa Alta. Sin embargo, esto se modificó derivado de las elecciones del primer gobierno del entonces Distrito Federal, con las cuales se planteó cambiar la forma en la que se elegían los representantes de los pueblos originarios urbanos (Altamirano, 2019; Ortega Olivares, 2010).

Desde el año 2000 comienzan a aumentar los reclamos por autonomía al tiempo que se extienden en más de una alcaldía. En ese mismo año, en Cuajimalpa, en el pueblo de San Mateo Tlaltemango tiene lugar el Primer Congreso de Pueblos Originarios del Distrito Federal, y convoca a 42 comunidades de las alcaldías Tlalpan, Milpa Alta, Tláhuac y Xochimilco (Medina, 2007).

Ya en años más recientes, en 2016 se registra otro reclamo de autonomía desde un espacio diverso al de las alcaldías mencionadas. Se trata del barrio originario urbano San Miguel Amac del pueblo de Iztacalco. Algunos de los habitantes de dicho barrio presentaron una propuesta el 27 de octubre de 2016 como respuesta a la convocatoria que se abrió el 7 de octubre del mismo año para el contenido de la Constitución Política de la Ciudad de México.

La nueva Constitución de la Ciudad de México, vigente desde el 5 de febrero de 2017, trajo consigo que los pueblos de Xochimilco se deshicieran de la figura de los coordinadores territoriales y que regresaran a la elección de sus representantes por medio de sus propios sistemas normativos (Altamirano, 2019). No obstante, desde la fecha en que esta Constitución entró en vigor han ocurrido varios sucesos que demuestran la inconformidad de los distintos pueblos originarios urbanos puesto que, en algunos casos a pesar de ganar terreno en cuanto a derechos reconocidos, en la práctica les ha sido negado incluso el registro de ser pueblos originarios urbanos por parte del propio gobierno de esta ciudad.



A pesar de ello, para el año 2018 San Andrés Totoltepec en Tlalpan logra la conformación y el reconocimiento de su Concejo de Gobierno Comunitario, al tiempo que La Piedad Ahuehuetlán conforma su Concejo de Gobierno Autónomo *de facto* y sin el mismo reconocimiento gubernamental de Totoltepec.

Para el mes de diciembre de 2019 se promulgó la Ley de Derechos de los Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes, pasarían 3 días de su promulgación en la Gaceta Oficial de CDMX, para que varios pueblos, principalmente de Xochimilco, Milpa Alta, Tlalpan y Tláhuac, presentaran un Recurso de Inconstitucionalidad sobre esta ley ante la Comisión de Derechos Humanos de la Ciudad de México (en adelante CDHCM), por violar el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (en adelante OIT) en lo establecido al derecho a la consulta previa, libre e informada, y por considerar su violación al principio de progresividad.

Finalmente, para el año 2022 la Secretaría de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes (en adelante SEPI) hace pública su convocatoria al sistema de registro de los pueblos originarios urbanos. Transcurrido un año, en mayo de 2024, la SEPI da a conocer el listado mediante el cual sólo otorga el registro a 48 pueblos, excluyendo a más de 100. Esto devela así la urgente necesidad de conformar otro registro que contemple la diversidad que caracteriza a dichos pueblos más allá de algunos conceptos que podrían resultar excluyentes, pues a veces llegan a ser esencialistas y positivistas, terminando por bloquear el acceso a sus derechos colectivos.

Planteamiento del problema

Además del conteo y registro que ahora provee la SEPI, existen otros conteos sobre el total de pueblos originarios urbanos que componen el territorio de esta ciudad, además de los barrios originarios urbanos (de estos últimos no se ocupa esta tesis).



En 2017 se elaboró el padrón de pueblos por parte del Consejo de Pueblos y Barrios Originarios de la CDMX, dicho padrón reconocía la existencia de 190 pueblos y barrios originarios urbanos distribuidos en las 16 alcaldías, siendo 132 los pueblos originarios urbanos, una cifra claramente mayor a la otorgada por la SEPI.

Así, en Álvaro Obregón se registraban 9 pueblos y 1 barrio; en Azcapotzalco 22 pueblos y 8 barrios; en Benito Juárez 8 pueblos y 1 barrio; en Coyoacán 6 pueblos y 11 barrios; en Cuajimalpa 5 pueblos; en Cuauhtémoc 2 pueblos y 1 barrio; en Gustavo A. Madero 9 pueblos; mientras tanto Iztacalco es considerado un pueblo en sí mismo, al tiempo que contenedor de 8 barrios originarios urbanos; Iztapalapa 15 pueblos y 9 barrios; Magdalena Contreras 4 pueblos; Miguel Hidalgo 4 pueblos; Tláhuac 7 pueblos; Milpa Alta 12 pueblos; Tlalpan 11 pueblos y 2 barrios; Venustiano Carranza 2 pueblos; y finalmente, Xochimilco 14 pueblos y 17 barrios.

En otras fuentes se registran otras cifras, por ejemplo, para Reyes Martínez (2018) hay un total de 141 pueblos originarios urbanos. Por su parte, el Instituto Electoral de la Ciudad de México (en adelante IECM) tiene el registro de 48 pueblos y barrios originarios, de la mano con el registro de la SEPI. En tanto, en 2007 el Instituto Nacional de Antropología e Historia y el mismo Gobierno del Distrito Federal publicaron un Atlas etnográfico de los pueblos originarios urbanos de esta ciudad, en dicho documento se reconoce un total de 117 pueblos originarios urbanos y 174 barrios originarios urbanos.

Por un lado, esta divergencia en los conteos da cuenta de la urgente necesidad de un entendimiento por parte del gobierno de la Ciudad de México hacia las realidades y particularidades históricas de estos lugares para garantizar que, en efecto, la Constitución de esta urbe se convierta en letra viva en materia de derechos de pueblos originarios urbanos.

Por otro lado, estos diversos conteos no sólo reflejan que los pueblos originarios urbanos son muchos, sino que también dan cuenta que cada uno tiene una trama cultural, simbólica, política, social e histórica peculiar a pesar

de tener un pasado común que los hermana y luchas que coinciden bajo la constante intención de permanecer.

Esta misma diversidad explica el hecho que no todos los pueblos originarios urbanos de Ciudad de México caminen el sendero de la autonomía política, aunque de alguna manera cada pueblo presenta una forma de resistencia y acción colectiva, todos lo hacen a través de la religiosidad popular y el lanzamiento de fuegos artificiales muchas como una costumbre de larga data, y otras como un acto contestatario, tal como se refleja en el capítulo 4 cuando se realiza la peregrinación al Santuario de la Virgen de La Piedad.

Otros pueblos deciden conformar Asambleas Ciudadanas, tal como hizo el pueblo de Xoco para dar frente al gigante de concreto que fue construido en su territorio sin realizarse una consulta previa, libre e informada. Otros pueblos cuentan con sistemas de cargos (Medina, 2007), con mayordomías, con cofradías, y otras formas de organización comunitaria que a su vez representan el sostenimiento de un modo de vida diversa y que a su vez es emblema de la constante existencia de autoridades locales en dichos espacios. La investigación de Botello (2023) da cuenta de la importancia de las autoridades agrarias locales en tres diferentes pueblos del oriente de esta ciudad cuando se disputaban entre la permanencia de sus ejidos y el paso de la urbanización a mediados de siglo pasado. Dicho autor también da cuenta de ciertos grados de autonomía. Estos sistemas de cierta autosuficiencia que se conservan en distintos grados en cada pueblo dan cuenta de una autosuficiencia a veces alimentaria (que incluía hasta los años 70¹ del siglo pasado la autosuficiencia láctea), a veces económica y claramente religiosa.

Esa autosuficiencia económica puede apreciarse a partir del caso de Milpa Alta pues de acuerdo con Gomezcézar (2004) a mediados de la década de los noventa la producción y comercialización del nopal implicó un valor de más de 77 millones de pesos, cifra que, de acuerdo con el autor referido, equivalía al presupuesto de egresos de la alcaldía Milpa Alta.

¹ Cfr. Lara Manríquez (2022), sobre la autosuficiencia de lácteos al oriente de la Ciudad de México entre 1955 y 1975.



Anteriormente el ritmo de urbanización en Milpa Alta había sido lento mientras que en otras alcaldías localizadas al centro, norte, poniente y oriente de la ciudad había sido más acelerado, este factor influye en la cantidad de bienes naturales comunes que los milpaltenses aún pueden preservar y cuidar. En ese sentido, los pueblos de Milpa Alta cuentan con un privilegio sobre los pueblos de otras alcaldías, por ejemplo, de Benito Juárez, de Iztapalapa, y de Iztacalco que fueron despojados de sus bienes naturales comunes y de sus culturas lacustres, en el caso de las últimas dos alcaldías y un tanto de la primera al contar con algunos pueblos ribereños de Río Churubusco y de Río La Piedad. Pero también están los pueblos de Xochimilco, Tlalpan y de Tláhuac que aún conservan parte importante de sus bienes naturales comunes.

Además, en el caso de Milpa Alta ésta se ha visto involucrada con las diferentes luchas por tierra que ha encaminado el zapatismo, desde la revolución mexicana, hasta el neozapatismo con los Acuerdos de San Andrés Larráinzar. Ello ha coadyuvado en la preservación del tipo de tenencia de la tierra que se tiene en esa alcaldía, en su mayoría comunal, a diferencia de la propiedad de los pueblos originarios urbanos de Benito Juárez, de Iztapalapa y de Iztacalco que hace ya varias décadas se convirtió en propiedad privada.

Son precisamente los pueblos de Milpa Alta, Tláhuac y Xochimilco quiénes han presentado el Recurso de Inconstitucionalidad al que se hizo referencia en la sección anterior, por considerar que la Ley de Pueblos y Barrios Originarios en cuestión viola el Convenio 169 de la OIT y viola el principio de progresividad.

Anteriormente, con la promulgación de la nueva Constitución de la CDMX, durante el año de 2017, se le es reconocido a los pueblos y barrios originarios urbanos, así como a las comunidades indígenas residentes, su derecho a la libre determinación, autonomía, así como a ser consultados de manera previa, libre e informada acerca de cualquier acción que afecte sus territorios o culturas. A pesar de ello, para la promulgación de la citada Ley, ninguno de los pueblos y barrios originarios urbanos fue tomado en cuenta, lo

que ocasionó que estos últimos presentaran el referido recurso de inconstitucionalidad.

La Ley señalada hace que se contradigan las pretensiones que ha expresado la presidenta electa Claudia Sheinbaum cuando ocupaba el cargo de jefa de gobierno de esta ciudad pues, desde que se lanzó la convocatoria para el proyecto de la Constitución se hizo hincapié en la autonomía y libre determinación de los pueblos originarios urbanos, y también cuando Sheinbaum tomó posesión como jefa de gobierno de Ciudad de México anunció la creación de la SEPI, teniendo otras secretarías como predecesoras, también refirió que en enero de 2019 se llevaría a cabo una consulta amplia de los pueblos originarios urbanos de la ciudad, para discutir su representación política y saber cuál es la que querían tener, dicha consulta nunca se realizó.

Al mismo tiempo se refirió que esto marcaba un punto de quiebre sobre la política de la Ciudad de México en lo referente a pueblos y barrios originarios urbanos, señaló que se pretendía que los habitantes fueran representados de la manera en que eligieran, así como del rescate de su cultura en lo referente a su lengua, tradiciones, formas de organización y creación artísticas; y también para mejorar los servicios y el derecho al agua de estos pueblos.

En este orden de ideas es relevante mencionar que la Constitución de la Ciudad de México reconoce: 1) a los pueblos originarios como sujetos de derecho público y garantiza sus derechos colectivos (artículo 59 del capítulo sobre derechos de los pueblos indígenas en la Ciudad de México; 2) reconoce la observancia obligatoria de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas (artículo 57); 3) reconoce autonomía para el gobierno de los pueblos originarios y el derecho a la consulta sobre sus tierras, territorios y recursos (art.59); y 4) establece el derecho a la consulta de los pueblos indígenas (residentes) sobre cualquier acto administrativo que les afecte (art. 9).

Empero, como antes se señaló, la Ley promulgada el pasado mes de diciembre de 2019, contiene varios puntos en sus diversos artículos que se contraponen con lo establecido en la Constitución. Por ejemplo, en el artículo

14 del capítulo I, del título tercero “De la Autonomía, participación y representación”, se señala que “los cargos a ocupar tendrán el carácter de honoríficos y no formarán parte de las estructuras administrativas, ni recibirán remuneración alguna por parte de las alcaldías, ni del Gobierno de la Ciudad de México”.

De ello se deriva el lógico cuestionamiento, sobre cuál será el destino del presupuesto que se tenía reservado para esa figura política, y también por qué es que este nuevo representante político del pueblo originario urbano que encamine su autogobierno no puede percibir una gratificación económica ni ser reconocido dentro de las figuras administrativas.

Como el artículo anterior, puede observarse varios a lo largo de la Ley, misma que analizándola tiene mucho que ver con las antiguas políticas indigenistas de gobiernos anteriores, al continuar marcando en artículos como el de Salud que serán reconocidos los médicos tradicionales, pero siempre “bajo la supervisión de la Secretaría de Salud” (artículo 41). Por ello, y a pesar de que se ha referido a la Constitución como única en su tipo por el derecho de autonomía y libre determinación, las políticas encaminadas no han garantizado el acceso a los derechos reconocidos por dicho documento.

Además, los pueblos de las alcaldías mencionadas antes, que presentaron el Recurso de Inconstitucionalidad, han encontrado sus propios medios para informarse acerca de la promulgación de la citada Ley, y de esta manera han hecho presión política.

La conformación de concejos de gobierno autónomos y/o comunitarios en Ciudad de México es relativamente recientes y por ello no abundan los estudios que exploren y contrasten los procesos y pretensiones autonómicas urbanas de los distintos pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México, cuestión que representa parte de la justificación de la presente investigación. La autonomía urbana demuestra peculiaridades en razón de las autonomías que han surgido en espacios rurales y/o en otros estados del país, tal como se revisa en el capítulo 1.

Pero, además de ello, derivado de los bienes naturales comunes que aún abundan en las alcaldías de los pueblos que más han demandado estos derechos, como Milpa Alta, Tláhuac, Tlalpan y Xochimilco, es frecuente encontrar artículos académicos y libros que abonen a dicho tema, delimitado espacialmente a la zona sur de la Ciudad de México.

Sin embargo, hay otros bienes intangibles que defienden de formas distintas los pueblos originarios urbanos del centro, del oriente, del poniente y del norte de la ciudad, y que al no tener estos bienes naturales comunes o formas de propiedad comunal y ejidal los hace aún más vulnerables a la expansión de la urbanización capitalista y la gentrificación, así como el modo de vida que caracteriza ambos procesos.

Metodología, presentación de fondos y fuentes por utilizar

Como puede apreciarse, hay una gran diversidad de pueblos originarios urbanos en la Ciudad de México por lo cual resultaría imposible estudiarlos a todos en esta tesis o si quiera escoger un estudio de caso por cada alcaldía, ello tendrá que quedar para la agenda de investigación. Sin embargo, para poder contrastar la hipótesis comparativa sobre las peculiaridades de los pueblos que han configurado sus concejos de gobierno se toma como herramienta de análisis y de selección de casos, la tipología de pueblos originarios urbanos propuesta por Gomezcézar (2011a).

A partir de dicha tipología se seleccionaron dos estudios de caso de dos tipos diferentes, excluyendo por dos razones los otros dos tipos que componen la tipología citada. La primera razón es lo inherente al tiempo en cualquier investigación, y la segunda se relaciona con el hecho que la selección de casos requiere la existencia de la variable “reclamo de autonomía” del pueblo a estudiar y uno de los cuatro tipos no cuenta aún con estos reclamos hasta donde las indagaciones de este trabajo pudieron dar cuenta. Tampoco se selecciona un caso del tercer tipo de pueblos pues, aunque si hay reclamos de autonomía el tiempo resultó insuficiente, a saber, el caso de San Miguel Amac, Iztacalco.



De esta manera, la presente tesis se plantea a partir de dos estudios de caso que corresponden cada uno a dos tipos de pueblos dentro de la tipología de Gomezcézar (2011a), a saber, la conformación del Concejo de Gobierno Comunitario de San Andrés Totoltepec en Tlalpan y la conformación del Concejo de Gobierno Autónomo de La Piedad Ahuehuetlán en Benito Juárez. Tanto la tipología de pueblos como la selección de casos a partir de esta herramienta y del propio trabajo de campo se explica con amplitud en el capítulo 1.

En este orden de ideas esta tesis tiene claro que una generalización sobre los procesos autonómicos de los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México a partir de dos casos de estudio resultaría imposible. En su lugar, el estudio realizado en este trabajo sí permite dar cuenta de la operativización de las variables a nivel concreto para la existencia de dichos reclamos de autonomía. La metodología de estudios de casos múltiples permite a esta investigación “reforzar generalizaciones analíticas al diseñar evidencia corroborada a partir de dos o más casos (“replicación literal”) o, alternativamente, para cubrir diferentes condiciones teóricas que dieran lugar, aunque por razones predecibles, a resultados opuestos (“replicación teórica”) (Martínez Carazo, 2006: 173).

Contrario a lo que usualmente se les reclama a los estudios de caso acerca de la generalización concreta y abstracta que conllevan, autores como Giménez (2012) y Martínez Carazo (2006) defienden la potencialidad de esta metodología para construir una teoría que pueda ser transferida a otros casos. Así, ambos autores sugieren tener presente que los estudios de caso remiten a la *transferibilidad teórica y lineal*.

De esta manera, el caso de la conformación del Concejo de Gobierno Comunitario de San Andrés Totoltepec en Tlalpan puede ayudar a comprender y a aproximarnos -sin que sea una regla o una norma-, al comportamiento de las variables en el tipo 1 dentro de la tipología de Gomezcézar (2011a). El tipo 1 se refiere principalmente a los pueblos localizados en las alcaldías Milpa



Alta, Xochimilco, Tláhuac, Tlalpan, Magdalena Contreras, Álvaro Obregón y Cuajimalpa.

Por su parte, el caso de la conformación del Concejo de Gobierno Autónomo de La Piedad Ahuehuetlán en la alcaldía Benito Juárez coadyuva a la comprensión del comportamiento de las variables para el surgimiento de reclamos de autonomía del tipo 3 de la misma tipología. El tipo 3 comprende los pueblos localizados en el centro y norte de la Ciudad de México, en las alcaldías Cuauhtémoc, Miguel Hidalgo, Gustavo A. Madero y Azcapotzalco. Originalmente esta tipología incluía a la alcaldía Benito Juárez dentro del tipo 2, sin embargo, a partir del trabajo de campo esta tesis propone incluirla dentro del tipo 3, principalmente debido al avance de la urbanización y al momento histórico en el que dicho espacio contaba con una vida rural. En este aspecto se profundiza en los capítulos 1 y 4.

Así, la **hipótesis** de carácter comparativo que plantea este trabajo es que las características socioespaciales e históricas de los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México influyen, en primer lugar, en el proceso mediante el cual se han construido los Concejos de Gobierno Autónomo y/o Comunitarios; en segundo lugar, en la existencia o en la ausencia de los reclamos de autonomía y autogobierno; y, en tercer lugar, en la manera en la que solicitan este tipo de reivindicaciones.

También las características de estos lugares tienen implicaciones en los modos en los que se genera la acción colectiva, habiendo casos en los que ésta es casi nula y otros casos en los que llega a conformar un movimiento social. Otro aspecto que parece ser coyuntural para que se den los reclamos de autonomía y autogobierno es la existencia de proyectos de infraestructura urbana en los territorios de estos pueblos originarios urbanos. Y, finalmente se plantea que, cuando en un pueblo originario urbano hay una fuerte actividad religiosa (es decir, fiesta patronal, peregrinaciones y festividades religiosas en general), también se reconocen reclamos de autonomía y autogobierno. Esto quiere decir que, la existencia de una identidad colectiva que, muchas veces es construida mediante la actividad religiosa, coadyuva a la configuración de

ciertas acciones colectivas en defensa de una comunidad que tiene una relación simbólica con el territorio.

Así, se considera que el hecho de estar enclavados (también con un pie adentro y el otro afuera) en la trama urbana dificulta estos procesos, sobre todo para los pueblos que han perdido sus aguas y sus tierras, mismos que se encuentran más alejados de la vida rural, como es el caso de los pueblos originarios urbanos de Benito Juárez (entre otros), en contraste con aquellos que aún conservan bienes naturales comunes como los de Tlalpan (entre otros).

En este mismo sentido el presente trabajo se plantea como **pregunta de investigación** ¿qué papel juegan los bienes naturales comunes, el grado de urbanización, la cohesión social, la identidad colectiva y la organización de festividades religiosas para que los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México presenten reclamos de autonomía?

Por su parte, el **objetivo general** es conocer qué factores influyen en que los habitantes de los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México, a partir de los casos de las alcaldías Benito Juárez y Tlalpan exijan su derecho de autonomía y autogobierno desde el año 1995 hasta el año 2022. Esto también implica hacer una indagación sobre las diferentes formas de autonomía y autogobierno que los habitantes de dichos espacios han logrado construir, así como las demandas de autonomía que han planteado. Al mismo tiempo, se tiene por **objetivos específicos**:

- 1) Revisar los cambios y permanencias de las distintas formas de representación política de los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México
- 2) Indagar el proceso de conformación de los Concejos de Gobierno Autónomo de los pueblos originarios urbanos rurales y semirurales en la zona sur de la Ciudad de México, para lo cual se partirá del caso de San Andrés Totoltepec, Tlalpan
- 3) Indagar el proceso de conformación de los Concejos de Gobierno Autónomo de los pueblos originarios urbanos con una vida

comunitaria limitada al centro de la Ciudad de México, a partir del caso de La Piedad Ahuehuetlán, Benito Juárez

Para poder alcanzar los objetivos antes expuestos, así como para poder contrastar la hipótesis, además de los estudios de caso propuestos, esta tesis se apoya fundamentalmente en la **historia oral** en tanto metodología por su potencialidad para recuperar diversas epistemologías y para la propia construcción de la teoría a partir de lo concreto. Coincido con De Garay cuando refiere a “la entrevista de la historia oral como un proceso de comunicación dialógica y escucha reflexiva, encaminando a la construcción conjunta de una verdad de la historia o humana” (2017:94).

La historia oral es una herramienta de gran valía para este trabajo pues, como antes se mencionó, los trabajos ocupados del estudio del proceso autonómico urbano de Ciudad de México se cuentan con los dedos de una mano y, por ende, el registro e investigación tiene como principal fuente de información a quienes viven, dirigen y protagonizan estos procesos. Además, conforme los hallazgos de este trabajo, se trata de procesos sociales del tiempo presente de los cuales aún no hay mayores registros escritos que las tesis, artículos científicos y artículos periodísticos que aquí se citan, otros tantos que están en elaboración.

De igual manera la historia oficial es tendiente a borrar los testimonios de los subalternos en tanto la historia oral tiene una esencia particular de eliminar dichas desigualdades en los registros históricos sobre quién puede otorgar un testimonio legítimo y quién no. No está de más recordar que “en la década de 1980, el uso político de la memoria era ya una práctica regular en infinidad de proyectos de historia oral en el mundo que empujaban la defensa y el empoderamiento de diversas causas y grupos -como las comisiones de la verdad en materia de genocidios, sobrevivientes del holocausto, de las dictaduras, de discriminación racial o de género” (De Garay, 2017:103).

Adicionalmente, la historia oral brinda facilidad de acceso al conocimiento de las epistemologías de los pueblos originarios urbanos en cuestión, y se coloca dentro de la postura ética de quien presenta estas

cuartillas, pues urge hacer de la investigación un espacio sensible que, sin perder el rigor científico (teórico, metodológico y empírico), deje la indiferencia a un lado pues las discusiones en torno a la objetividad/subjetividad han sido superadas por las necesidades sociales que exigen la presencia constante de una investigación social militante y consciente de las implicaciones que tienen las afirmaciones que se hacen desde la investigación social para la construcción de políticas públicas que algunas veces terminan por afectar, en este caso, a los pueblos originarios urbanos.

Historiadores orales como De Garay sostienen que esta metodología y forma de aproximarnos a la realidad mediante la escucha “es imprescindible para superar la indiferencia, la marginación y el autoritarismo [...] supone un ejercicio reflexivo en tiempo real, porque en el diálogo entre entrevistado y entrevistador los participantes exploran la interioridad de sus respectivas subjetividades y las consecuencias externas de la dialéctica intersubjetiva, manifiestas en sus efectos políticos” (2017:104).

De este modo para la elaboración del presente trabajo se realizaron un total de 13 entrevistas en profundidad directamente relacionadas con los dos casos de estudios que se presentan. Se entrevistó a miembros de los concejos de gobierno autónomo y comunitario de La Piedad Ahuehuetlán y de San Andrés Totoltepec. Se entrevistó también a desplazados forzados de Ahuehuetlán que actualmente habitan en la alcaldía Iztacalco desde que fueron reubicados de manera violenta por las autoridades a mediados del siglo pasado para ceder a la urbanización los espacios que habitaban. También se entrevistó a habitantes de una de las vecindades de Ahuehuetlán, habitantes que se conciben como originarios y que fueron replegados y mantenidos ocultos del paisaje en vecindades para dar cabida a colonias de clase media alta. Dichas personas dan testimonio de la forma de operar de lo que ellos mismos llaman *cartel inmobiliario*, en ese relato se da cuenta de cómo a una de las personas entrevistadas le sembraron varios kilos de droga en su casa, en una de las vecindades para hacer presión y quedarse con ese predio para así perpetuar el despojo a los habitantes originarios del lugar.

También se entrevistó a quien en ese momento fuera el director de pueblos de la SEPI, entrevista que se realizó con Fernando Vargas Olvera, antropólogo jurídico que actualmente elabora su tesis doctoral también sobre los procesos de conformación de los concejos de gobierno autónomos en Ciudad de México. Esa entrevista resultó ilustrativa con relación a la racionalidad de los actores gubernamentales en materia de pueblos originarios urbanos, resultó vergonzosa la falta de conocimiento que hay al respecto y la urgente necesidad de que el gobierno capacite profundamente a los funcionarios para garantizar la comprensión sobre los pueblos originarios urbanos y así mismo el acceso a sus derechos colectivos y un trato digno, pues en muchos momentos el funcionario en cuestión se burló abiertamente de los procesos de conformación de concejos de gobierno por parte de los habitantes de estos espacios.

Al mismo tiempo se entrevistó al Dr. Baruc Martínez, especialista en la materia para discutir con él formas de representación política de estos pueblos en época prehispánica.² También se entrevistó a la cronista de la alcaldía Benito Juárez con el objetivo de contar con información adicional sobre la Piedad Ahuehuatlán. Y finalmente, se llevó a cabo un grupo focal con el Concejo de Gobierno Autónomo de Ahuehuatlán, ello permitió incentivar la memoria de las concejales y el presidente del concejo para reconstruir la propia conformación del concejo desde su lucha en contra de la construcción de la parte B de Parque Delta.

Para enmarcar la lucha de estos pueblos con relación a otros pueblos de la misma ciudad se llevó a cabo otra entrevista con el abogado militante Alejandro Velázquez Zúñiga y miembro activo del Frente por la Defensa de los Derechos de los Pueblos y Barrios del Anáhuac.

Por otro lado, se utilizan referencias a otras tres entrevistas realizadas para un trabajo de investigación previo sobre la concepción de la urbanización en habitantes originarios del pueblo San Juanico Nextipac, Iztapalapa.

² Agradezco mucho el apoyo que me brindó el Dr. Baruc, por su disponibilidad para dicha plática, así como las sugerencias bibliográficas.



Trabajo en archivo histórico

A pesar que la fuente principal de investigación de este trabajo son los testimonios orales, fue necesario hacer trabajo en diversos archivos históricos en dos sentidos. Uno de ellos para indagar someramente en las formas de representación política de estos pueblos, desde la invasión española hasta la revolución mexicana. El otro, para conocer la historia del despojo del territorio y del desplazamiento de los habitantes de Ahuehuetlán, principalmente a partir de los expedientes del Archivo General Agrario. Y también, en el mismo archivo y de manera complementaria sobre Totoltepec, pues sobre este último pueblo se ha llevado a cabo más investigaciones en comparación con Ahuehuetlán.

De esta manera se revisaron las actas de cabildo del año 1524 al año 1571 localizadas en el Archivo Histórico de la Ciudad de México con el objetivo de hallar referencias sobre gobernadores indígenas en época colonial. En estas actas se hacía registros diarios relacionados con el manejo judicial de diversos asuntos en la Nueva España, este ejercicio resultó sumamente interesante, entre otros aspectos, al analizar permanencias sobre esa racionalidad española hacia los indígenas y hacer conexiones con la racionalidad colonial del testimonio del funcionario de la SEPI antes citado para con los habitantes de los pueblos originarios urbanos de esta ciudad.

Por otro lado, en el Archivo General de la Nación se revisó padrones de elecciones y títulos de gobernadores indígenas de ambos pueblos en diversos momentos de la historia, algunos de siglo XVIII, otros del XIX y otros del XX.

Y finalmente, con el propósito de articular ambas fuentes con la bibliografía teórica y empírica se llevó a cabo un amplio y profundo trabajo de campo que a continuación se expone.

Trabajo de campo

Mi primera aproximación al campo fue mediante *netnografía* pues aún nos encontrábamos ante la emergencia mundial por Covid-19 aún gran parte del año 2021. Utilicé principalmente la red social *Facebook*.



Así contacté con el Frente por la Defensa de los Derechos de los Pueblos y Barrios Originarios del Anáhuac. A partir de ese momento se me fue facilitando el acceso a campo, desde poder establecer contacto con las y los integrantes de los Concejos de Gobierno cuyos estudios de caso aquí se revisan, al tiempo que pude asistir a diversos encuentros, protestas, y tomas de calles. En ocasiones puse mi trabajo para la defensa de los derechos de los pueblos y barrios originarios urbanos, primero para la redacción de un *Amicus Curiae* colaborando con un equipo de antropólogos, sociólogos, abogados y psicólogos sociales sobre los perjuicios y transgresiones a los derechos de los pueblos por parte de la SEPI y de su sistema de registro de los años 2022 y 2023. Segundo, para colaborar con el mismo equipo en el Peritaje Antropológico y Social del pueblo originario urbano de Xoco frente al conflicto con *Mitikah* y el juicio de amparo 1563/2021 por la violación de los derechos humanos en cuanto a una consulta previa, libre e informada.

De esta manera, participé en varios encuentros organizados por el Frente referido, comencé a asistir desde el mes de diciembre del año 2021 cada mes hasta julio del 2022. Además, asistí también a algunos de los eventos *Debatl*, batalla de hip hop de protesta y de rap de improvisación, organizados para crear conciencia sobre la importancia del cuidado a la tierra y el agua de estos pueblos. Precisamente en noviembre del 2022 se organizó uno de estos torneos de *freestyle* en una de las entradas de *Mitikah* para visibilizar los despojos hacia Xoco, en dicha ocasión me tocó ser juez del torneo en compañía de Silvia Emanuelli, “El Mastuerzo”, y Álvaro Rosales presidente de la Asamblea Ciudadana de Xoco.

En cuanto a los encuentros del Frente pude registrar 7, en cada uno de ellos se expuso diversas problemáticas que, por lo general, tenían el propósito de presentar, en primera instancia, los conflictos que plantean dificultades para el pueblo receptor de cada encuentro. El primero tuvo lugar en San Luis Tlaxialtemalco, Xochimilco el día 4 de diciembre de 2021. El nombre del encuentro lo indicaba todo: “Encuentro por la autonomía”. En este encuentro se presentaron diversas experiencias autonómicas de pueblos originarios de



diversas geografías del país, por ejemplo, Cherán K'eri, Zitácuaro, y otros tantos de Oaxaca. En el lugar se reunieron pueblos originarios urbanos de toda la Ciudad de México, estuvieron de San Lorenzo Huipulco, Santa Cecilia Tepetlapa, Xoco, San Lucas Xochimanca, Santa Rosa Xochiac, San Gregorio Atlapulco, Santa María Tepepan, y Santiago Tulyehualco. Fue importante también la presencia de concejales del Concejo de Gobierno Comunitario de San Andrés Totoltepec, Tlalpan, en dicho encuentro pude comenzar a entablar conversación con ellas y ellos, cabe aclarar que son mayoría de mujeres.

El segundo encuentro se llevó a cabo en Magdalena Atlitlic en la alcaldía Magdalena Contreras el día 15 de enero de 2022, se discutieron las amenazas que representan diferentes proyectos de infraestructura urbana y conjuntos inmobiliarios a sus territorios. En este encuentro pude establecer contacto con el Concejo de Gobierno Autónomo de La Piedad Ahuehuetlán, Benito Juárez.

El tercer encuentro se realizó en el pueblo de Xoco en Benito Juárez el día 19 de febrero de 2022 para divulgar los despojos y afectaciones de parte de *Mitikah*. El cuarto encuentro se organizó en Santa Isabel Tola, Gustavo A. Madero, se denunció las inconformidades con relación al Mexicable por sus afectaciones a la flora y fauna del cerro de San Pedro Zacatenco. El cuarto encuentro incluyó ya a colonias de la ciudad central, se realizó en la Colonia Roma lugar donde se denunció un proyecto inmobiliario anunciado por Sheinbaum, se trata del corredor inmobiliario que se pretende de Glorieta Insurgentes hasta el fin de dicha avenida llegando a la alcaldía Gustavo A. Madero.

El sexto y séptimo encuentros tuvieron lugar en San Jerónimo Lídice, Magdalena Contreras y Santa Úrsula Coapa en Coyoacán, respectivamente. En el sexto se denunció la oposición a un proyecto de la alcaldía con valor de 4 millones de pesos para instalar juegos básicos y luminaria. En el séptimo encuentro se discutieron las afectaciones que este pueblo podría sufrir en cuanto se inicien las obras por remodelación del Estadio Azteca, concesión que entregó el gobierno de la Ciudad de México (2018-2024) a Televisión Vía Satélite, mejor conocido como Televisa. Los habitantes de Santa Úrsula Coapa

señalaron que la metodología de las consultas ciudadanas fue inadecuada intencionalmente.

Posteriormente, el trabajo de campo tanto en Totoltepec como en Ahuehuetlán fue comenzando, esto me llevó a estar presente en asambleas en cada pueblo, además de las entrevistas, y los recorridos por Ahuehuetlán, principalmente. Cabe destacar que derivado al trabajo realizado ya por el antropólogo Fernando Vargas Olvera en su tesis de maestría sobre el concejo de gobierno de Totoltepec, mi trabajo de campo ahí fue mucho menor que el trabajo de campo realizado en Ahuehuetlán en compañía de Christian Gallegos, presidente del Concejo de Gobierno Autónomo. Con él estuvimos también en una asamblea, en la fiesta patronal de Ahuehuetlán del 2023, y en los recorridos por las diversas vecindades en las que habitan aquellos que aún se asumen como originarios de Ahuehuetlán, muchos de los cuales recuerdan la filmación de la película “Los Olvidados” de Buñuel y el Río de La Piedad caudaloso.

Finalmente, hice trabajo de campo en las colonias Ramos Millán, Tlacotal y Bramaderos en Iztacalco, sitios donde varios habitantes originarios de Ahuehuetlán fueron desplazados de forma violenta en camiones de basura cuando se decretó de utilidad pública para urbanización el territorio de Ahuehuetlán en la década de los cuarenta. Ahí pude realizar una entrevista en profundidad y sostener pláticas informales con varias de ellas y ellos.

Estructura y paradigma general de la tesis

Esta tesis se inscribe en el programa de *Estudios del Desarrollo. Problemas y Perspectivas Latinoamericanas*, uno de los planteamientos discutidos en dicho programa son las desigualdades que encuentran su origen en el *desarrollo* bajo las relaciones globales entre países del norte y del sur, caracterizadas por la reproducción de prácticas coloniales. Así, se toma una postura crítica al *desarrollo* y los diversos modelos bajo los cuales se ha implementado a lo largo de diversas décadas en concreto en Ciudad de México, afianzándose



principalmente bajo la transformación del territorio para los procesos de urbanización y de gentrificación.

De esta manera, en la introducción a la segunda sección del presente documento, se expone con mayor profundidad la perspectiva que se tiene sobre este concepto y la epistemología que lo caracteriza. Por ahora es importante anunciar que el paradigma en el que se sitúa el presente trabajo es *decolonial*, con la intención de caminar hacia lo *anticolonial*.

Para Aníbal Quijano (2014) las críticas al pensamiento eurocéntrico comienzan a surgir en América Latina con los análisis de centro/periferia de Prebisch en la década de los sesenta del siglo pasado, ello sentó las bases del debate latinoamericano sobre la colonialidad del poder. Conforme el análisis de Quijano “el eurocentrismo no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente, o sólo de los dominantes del capitalismo mundial, sino del conjunto de los educados bajo sus hegemonías” (2014:287).³

Todo lo anterior se disputa en cinco diferentes ámbitos, conforme el pensamiento de Quijano. Este trabajo se concentra en los ámbitos de la subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; y en el de la naturaleza y sus recursos de producción. Estos ámbitos juegan un papel nodal para la clasificación social⁴, en particular de América Latina y más específicamente para México, por lo que toca a este trabajo, se trata de una clasificación social gestada desde época colonial y reproducida en la actualidad desde la racionalidad eurocéntrica misma que, como ya se dijo, no sólo se espacializa en Europa.

³ Cabe destacar que para Grosfoguel (2023) las ideas de *colonialidad* y *decolonialidad* tienen antecedentes que Quijano no citó nunca. Grosfoguel se refiere particularmente a lo que él llama “los marxismos negros”, específicamente a autores como Cédric Robinson quién para 1983 ya estaba desarrollando sus ideas sobre “capitalismo racial”. También ya desde 1935 el afro-estadounidense W.E.B Dubois exponía su concepto de “casta de color”, en tanto Eric Williams exploraba la idea de raza y esclavitud en África desde los años cuarenta (Grosfoguel, 2023: 403-413).

⁴ En otro texto Quijano expone que “el problema es que en América Latina la perspectiva eurocéntrica fue adoptada por los grupos dominantes como propia y los llevó a imponer el modelo europeo de formación del Estado-Nación para estructuras de poder organizadas alrededor de relaciones coloniales” (2014:823).

En esa relación colonial reside la esencia de las *injusticias epistémicas* que conforman gran parte de la discusión de esta tesis en cuanto a la imposibilidad de que los pueblos originarios urbanos de Ciudad de México sean o hayan sido tomados en cuenta para las diversas transformaciones de sus territorios y que su propio conocimiento y epistemologías hayan sido negadas en beneficio de un pensamiento colonial eurocéntrico dominante para dar lugar a un modelo de urbanización propiamente occidental en un territorio en el que, como ya se señaló, abundan los territorios y habitantes con epistemologías que, aunque han sabido convivir con ese modo de vida, difieren de esas formas de relacionarse con el territorio, de producir y de reproducir el espacio.

En ese orden de ideas, la urbanización capitalista de Ciudad de México va más allá del despojo de tierras y aguas de sus pueblos para dar cabida a otras formas europeizadas de vida, sino también diversos intentos de aniquilamiento de sus epistemologías y pensamientos, que siguiendo a Levi-Strauss (1964) implica el reconocimiento del pensamiento científico propio del centro europeo y el pensamiento salvaje propio de los pueblos originarios. En el limbo queda ese *bricolage*, ciencia primera, más que primitiva que en verdad fue aniquilado, entre otras cosas, el sistema de chinampería de todo el oriente de esta urbe, principalmente de Iztapalapa y de Iztacalco, sistema que bajo muchos años de resistencia sigue existiendo en Xochimilco pero constantemente asediado por el turismo y por diversas obras de infraestructura urbana como lo fue la construcción del puente vehicular periférico Cuemanco (2018-2024), afectando el hábitat del ajolote y el medio ambiente local.

Esto también es parte de lo referido por Todorov pues “nadie les preguntó a los indios si querían la rueda, o los telares, o las fraguas, fueron obligados a aceptarlos; ahí reside la violencia, y no depende de la utilidad que puedan o no tener esos objetos” (1982:134). Esa misma lógica colonial se reproduce con la construcción de obras de infraestructura urbana, de centros comerciales y de conjuntos inmobiliarios sin el consentimiento de quienes

continúan reconociéndose como originarios de los pueblos originarios urbanos de Ciudad de México.

Todorov refiere que desde época colonial “durante casi trescientos cincuenta años, Europa occidental se ha esforzado por asimilar al otro, por hacer desaparecer su alteridad exterior, y en gran medida lo ha logrado. Su modo de vida y sus valores se han extendido al mundo entero” (1982:180).

Dicho proyecto no ha sido logrado en Ciudad de México en su totalidad, pues existen sus pueblos originarios urbanos planteando luchas contrahegemónicas y epistémicas desde la diferencia, siempre con un pie adentro y otro fuera pues es la estrategia que los habitantes de estos espacios han identificado para permanecer en el tiempo a pesar de procesos tan violentos como la invasión española, la lucha por la independencia, la misma revolución mexicana, las luchas agrarias y finalmente la urbanización y la gentrificación.

Para dar cuenta de dos estudios de caso de esas luchas mediante la conformación de concejos de gobierno autónomos y/o comunitarios esta tesis se divide en dos secciones. En la primera sección se aborda el eje teórico e histórico bajo el cual se sitúa esta investigación. Se integra el primer capítulo *Hacia una construcción teórica de las autonomías de los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México en contra de la triple injusticia epistémica*. En dicho capítulo se plantea las implicaciones que han tenido ciertas injusticias epistémicas para los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México, situación que encuentra parte de sus antecedentes en la reproducción de las maneras en que los colonizadores entendieron la realidad de estos pueblos al llegar a sus territorios.

El segundo capítulo *Breve historia de las formas de representación política en los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México* revisa los cambios y permanencias en la historia de las distintas formas de representación política en los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México. Ello hará posible explorar si las relaciones autonómicas y de libre determinación existían previamente en dichos lugares, así como identificar

aspectos coyunturales que incidieron en su desaparición, perpetuando así, las injusticias epistémicas en los lugares referidos.

Con sus respectivas salvedades, transformaciones y continuidades, las autonomías urbanas de Ciudad de México son una relación social permanente en la historia que, aunque ha cambiado de forma, el fondo se caracteriza por permanecer bajo las distintas representaciones locales de manera constante desde época prehispánica hasta el fin del régimen del municipio libre, transformándose en autonomías *de facto* y siendo recientemente retomadas mediante la forma de concejos. También se destacan autonomías políticas, otras autonomías en cuanto a la organización religiosa, y otras relacionadas con las autoridades agrarias. Esta tesis se ocupa de las representaciones locales propiamente políticas que se han conformado recientemente bajo la forma de concejos de gobierno sin embargo ello no implica que las representaciones políticas de dichos espacios sean siempre bajo esa figura, si algo demuestra la revisión histórica realizada para esta tesis es el hecho de la plasticidad y flexibilidad que tienen dichas figuras a lo largo de los siglos, recayendo a veces en una persona y otras en un concejo, que en algunas ocasiones puede estar presidido y otras no.

Ahí radica la libre determinación que los caracteriza, es decir, la posibilidad de conformar la representación política que consideren conveniente, apegada a sus epistemologías y cosmopolíticas, muchas veces ininteligible al pensamiento positivista que caracteriza a las instituciones y secretarías de esta ciudad, algunas veces se trata de falta de comprensión, otras de corrupción y algunos otras de falta de interés o de voluntad, tal como se expone en los siguientes capítulos.

Por otro lado, esta tesis se divide en una segunda sección en la cual se redacta otra introducción para poder establecer un diálogo entre la sección teórica-histórica y la sección propiamente empírica a partir del análisis de dos estudios de caso, cada uno abordado en el capítulo 3 y en el capítulo 4, respectivamente.

Así, el tercer capítulo *Demandas de autonomía de los Pueblos Originarios Urbanos rurales y semirurales en la zona sur de la Ciudad de México a partir del caso de San Andrés Totoltepec, Tlalpan* aborda la conformación del concejo de gobierno comunitario de dicho pueblo por parte de algunos de sus habitantes, y a pesar de también contar con oposición como cualquier gobierno a cualquier nivel geográfico, pues ningún proceso democrático es abarcativo a la totalidad. Tan sólo las elecciones federales de 2018 en México tuvieron una participación del 63.42% de la población, sólo votaron 55 039 913, de los cuáles 30 113 483 votaron por Andrés Manuel López Obrador. Para las elecciones presidenciales de 2024, el padrón electoral fue de 100 033 050, de los cuales 35.9 millones votaron por Claudia Sheinbaum, es decir, alrededor de un 30%. Estas tendencias de participación en las elecciones y en la vida política se replica a nivel local en los pueblos originarios urbanos de Ciudad de México y otras latitudes, razón por la cual la conformación de concejos de gobierno comunitarios y/o autónomos no ha contado con la participación y aceptación total de las respectivas poblaciones. Sin embargo, dichas oposiciones no son objeto de estudio de esta tesis, en su lugar, esta tesis se ocupa de la conformación de dichos concejos.

De igual manera, con simpatizantes y opositores se conformó el concejo de gobierno autónomo de La Piedad Ahuehuetlán, cuestión que se aborda en el cuarto capítulo *Demandas de autonomía de los Pueblos Originarios Urbanos con una vida comunitaria limitada a partir del caso de La Piedad Ahuehuetlán*. Cabe destacar que la redacción de dicho capítulo conllevó el doble de tiempo con relación al que se ocupa de la conformación del Concejo de Gobierno Comunitario de Totoltepec. Esto es así puesto que hacía falta una indagación histórica más profunda sobre las transformaciones de Ahuehuetlán desde época prehispánica, en gran parte debido a que casi no había tantas investigaciones que indagaran por periodos de tiempo prolongados el lugar referido. Por ello esta tesis también tiene como aporte el ampliar una exposición de larga data sobre las transformaciones espaciales y sociales de Ahuehuetlán desde época prehispánica.

Capítulo 1.

Hacia una construcción teórica de las autonomías en los pueblos originarios urbanos de Ciudad de México frente a la triple injusticia epistémica

“El conocimiento surge de procesos de interacción social y es en esencia un producto conjunto del encuentro de la fusión de horizontes” (Long, 2007).

Introducción al capítulo

El objetivo del capítulo en cuestión es plantear las implicaciones que han tenido ciertas injusticias epistémicas para los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México, situación que encuentra parte de sus antecedentes en la reproducción de las maneras en que los colonizadores entendieron la realidad de estos pueblos al llegar a sus territorios.

Estas injusticias epistémicas han conducido a otro tipo de desigualdades, mismas que van desde la reducción espacial de los territorios de pueblos originarios urbanos de esta urbe, hasta la misma imposibilidad para estos últimos de sostener libremente sus propios modos de vida. Las injusticias epistémicas que se tratan aquí, tienen también el riesgo de conducir al epistemicidio, cuestión que pone en riesgo la propia existencia de estos grupos sociales, restringiendo intencionalmente la viabilidad de construir sus propios gobiernos mediante sus sistemas normativos.

De esta manera, la epistemología occidental se ha encargado, de manera paulatina y a lo largo de cinco siglos, de erigirse como la dominante frente a otras epistemologías que amenazan la superestructura de las sociedades occidentales, a saber, la economía, mediante el modo de producción capitalista que le es propio.

La razón por la que las epistemologías de los pueblos originarios urbanos representan una amenaza a este modo de producción y epistemología occidentales, se debe a que este último encuentra a la ciudad como el centro de reproducción del capital. Esta reproducción se ha erigido con mayor intensidad desde inicios del siglo pasado con el avance de la



urbanización industrial capitalista, misma que para lograr su expansión espacial, fue tomando el territorio de los pueblos originarios del Anáhuac que ocupan a este trabajo, reduciéndolos y dejándolos enclavados e interrelacionados con la trama urbana e históricamente oprimidos por la cultura dominante.

Todo ello se relaciona con el propio surgimiento de empresas fraccionadoras desde mediados de siglo XIX. A propósito, Jiménez refiere que “la historia urbana de la capital de la república registró en los mismos nombres de su participación territorial -fraccionamientos y colonias- el complejo origen de sus tribulaciones. Fueron los fraccionadores de los bienes del clero y de la propiedad agrícola general [la mayoría de propiedad de los pueblos originarios urbanos], así como los deslindadores de terrenos y creadores de colonias agrícolas para extranjeros quienes a partir de mediados de siglo XIX iniciaron los negocios inmobiliarios y dieron nombre al crecimiento urbano que se generó a partir de esa época, aunque los antecedentes de estas actividades se remontan a los albores de la consumación de la Independencia (2012:11).

Por su parte, los pueblos originarios urbanos son portadores epistémicos de modos de vida que no son enteramente compatibles a los intereses del capital, en tanto sus cosmovisiones consideran a sus territorios, sus bienes naturales comunes, sus pasados históricos, y sus identidades como el núcleo de sus culturas y como superestructura de sus sociedades. Esta última situación los ha hecho plantear diversas estrategias para la defensa del territorio, mismas que, en muchas ocasiones, representan oposiciones a la construcción de desarrollos inmobiliarios y la implementación de grandes proyectos de infraestructura urbana.

Así, desde diciembre del año 2021, la estrategia que estos pueblos originarios urbanos han comenzado a explorar es la búsqueda de autonomía y libre determinación para continuar existiendo siendo ellos mismos y para proteger sus territorios de la expansión espacial del capitalismo. Ello lo han realizado con los propios derechos que les han sido conferidos desde la episteme occidental, estratégicamente siendo esos “originarios” y “étnicos”

que occidente ha definido, a través de la diferencia, desde hace más de 500 años.

Thuller (citado en Mardones y Ursúa, 1982) definía a la epistemología como aquella que busca entender la génesis y la estructura de los conocimientos, es a partir de ello que, en esta tesis, se recupera las epistemologías de los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México, entendiendo a la epistemología como la génesis de sus conocimientos y cosmovisiones, cuestión que tiene implicaciones en que las injusticias epistémicas hacia ellos, surjan.

De esta manera, y para alcanzar el objetivo propuesto, este capítulo se divide en tres apartados. En el primero se expone el proceso de urbanización por el cuál han pasado las alcaldías a las que pertenecen los pueblos que se estudiarán en esta tesis. Se sostiene que este proceso se implementó sin tomar en cuenta las epistemologías de los habitantes de estos espacios, al tiempo que redujo sus pueblos y barrios de forma considerable, e hizo que sus habitantes no fueran tomados en cuenta sobre el modelo de urbanización, así como de los cambios que condujo.

En el segundo apartado, se revisa cómo las injusticias epistémicas referidas han tenido implicaciones también en la misma manera en la que se han conceptualizado estos espacios, por lo que se propone repensar otras formas de entenderlos a partir de aspectos que frecuentemente han sido dejados de lado en la literatura sobre dichos espacios.

Finalmente, en el tercer apartado se revisa el estado de la cuestión de la idea de autonomía, al tiempo que se expone cómo la autonomía y la libre determinación han sido reclamadas por algunos de estos pueblos. Esta situación se comprende aquí como la estrategia que han tomado para hacerle frente a las injusticias epistémicas de las que han sido sujetos, lo que implica una posibilidad de defensa, y hasta una especie de blindaje, de sus territorios y culturas. También, se presenta la correlación entre los reclamos de autonomía y la etapa de urbanización de las alcaldías en las que se localizan los pueblos en cuestión.

1.1 El proceso de urbanización y la triple injusticia epistémica

Este apartado tiene el propósito de plantear la relación que existe entre el proceso de urbanización y la triple injusticia epistémica en cuanto a las implicaciones que tienen en la vida y en los territorios de los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México.

Tal como se expone a continuación, las injusticias epistémicas a las que se enfrentan los habitantes de estos espacios han sido las causales de la falta de participación y toma de decisión sobre el destino de sus territorios, esto es, decidir colectivamente cualquier transformación espacial. Esta situación coloca a los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México en una posición social de subordinación sobre el rumbo de su historia, misma que, hasta el momento se decide desde las instituciones de gobierno, los capitales inmobiliarios y las empresas dedicadas a la construcción de obras de infraestructura urbana. Sin embargo, hay procesos de resignificación de sus identidades, así como de su defensa a partir de la acción colectiva de los pueblos originarios urbanos.

1.1.1 Exposición de etapas espaciales y temporales del proceso de urbanización industrial capitalista de la Ciudad de México

Este subapartado expone las transformaciones espaciales que se dieron en las alcaldías de Tlalpan y Benito Juárez en la Ciudad de México a partir del fenómeno de urbanización industrial capitalista. Ello se realizará de forma breve y con el propósito de comparar temporalmente dichas transformaciones en estas dos alcaldías para así comenzar a develar la influencia que tiene esta variable para la existencia de reclamos de autonomía y libre determinación en los pueblos originarios urbanos de San Andrés Totoltepec, Tlalpan y La Piedad Ahuehuetlán en Benito Juárez.

Así, este tipo de urbanización ha sido caracterizada por Garza (1990) en dos etapas temporales y en cuatro etapas espaciales. En cuanto a las etapas temporales, Garza (1990) plantea que la primera puede entenderse por

su ritmo lento y va de los años 1900 a 1940, dentro de este periodo se da la transformación de la alcaldía Benito Juárez. También en 1900 se inaugura el tranvía eléctrico de Tlalpan (Secretaría de Educación del DF, 2007). Respecto a la segunda etapa, de ritmo acelerado, que va de 1940 a 1980 se comienza a dar la urbanización de una pequeña parte de Tlalpan.

En cuanto a las etapas de urbanización analizadas por su expansión espacial, Garza (1990) reconoce una primera que se da en el núcleo central, y va de los años 1900 a 1930. Para 1908 surge la Colonia del Valle en lo que actualmente es la alcaldía Benito Juárez pero que anteriormente conformaba la municipalidad de Mixcoac en el territorio que antes era reconocido como Ciudad de México, dentro de la demarcación del Distrito Federal (Secretaría de Educación del DF, 2007). En el año 1900 Tlalpan tenía ya 12 618 habitantes.

De esta manera, en el cuadro siguiente se exponen el aumento y la disminución de la población de las alcaldías que son de interés para este trabajo. Por su parte, el incremento de la población de la alcaldía Benito Juárez entre las décadas de 1920 y 1930 es de grandes dimensiones, sin embargo, esta situación obedece a que hasta 1928 esta demarcación deja de llamarse Mixcoac y se transforma en los cuarteles que integraban a la ciudad central, misma que antes se reconocía como Ciudad de México que, a su vez, integraba la demarcación del Distrito Federal. Así, conocer certeramente su población conlleva cierta complejidad, por lo cual este capítulo presenta un cálculo aproximado a partir de la suma de los cuarteles que se localizaban en la actual ubicación de dicha alcaldía. Esta cuestión también explica el aumento de su población a partir del periodo señalado, debido a que su territorio también incorporó otros lugares, así como sus habitantes. De esta manera, la tendencia de crecimiento poblacional en Benito Juárez se mantuvo al alza hasta la década de los setenta, comenzando a disminuir a partir de 1980, situación que se mantuvo hasta el año 2000.

En la alcaldía de Tlalpan, se dio un incremento poblacional abrupto entre las décadas de 1920 y 1930, cuestión que obedece a las incorporaciones territoriales que tuvo la demarcación en dicho periodo.

Cuadro 1. Aumento y disminución de la población de las alcaldías Benito Juárez y Tlalpan a lo largo del siglo xx

Alcaldía	Población por décadas												
	1853	1900	1921	1930	1940	1950	1960	1970	1980	1990	2000	2010	2020
Benito Juárez	N/D	9,988	28,489	325,595	307,342	365,531	552,420	617,682	563,996	407,811	350,281	385,439	434,153
Tlalpan	19,629	12,618	10,541	115,009	19,249	32,767	61,195	130,719	321,323	484,866	567,872	650,567	699,928

Elaboración propia con base en datos de los censos de INEGI, y la bibliografía, principalmente Espinosa López (2003) y Garza (1987 y 1990).

Nota 1. Benito Juárez formaba parte de Mixcoac, misma que integraba la Ciudad de México.

Entre los años 1900 a 1910 “la tendencia de crecimiento urbano [...] fue hacia el poniente, donde la mancha urbana creció uniformemente hacia los cuarteles VII y VIII y un poco menos en el cuartel VI” (Espinosa López, 2003:137). El espacio referido por este autor es el que actualmente se conoce como la alcaldía Miguel Hidalgo.

Dicha tendencia de expansión urbana tuvo ciertas variaciones para el año 1918, puesto que las mayores transformaciones se registraron, además del poniente, en el suroeste y el norte de la ciudad central, comenzó a extenderse hacia el sur y permaneció casi intacta hacia el oriente (Espinosa López, 2003).

Para 1929 las tendencias de urbanización cambiaron más, casi toda la transformación se dio hacia el norte de la ciudad y comenzaron a darse incipientes cambios urbanos hacia el oriente de la urbe, el cambio más notable fue hacia el sur de la ciudad con algo de crecimiento hacia el poniente (Espinosa López, 2003).

Ahora bien, la segunda etapa de expansión espacial que reconoce Garza (1990) como de expansión periférica, se da entre los años 1930 y 1950. En 1941, Tlalpan contaba con 19 249 habitantes (Espinosa López, 2003). En esa misma década de los cuarentas, la tendencia de crecimiento de la ciudad



de México, continuaba siendo hacia el norte, manteniéndose igual en el poniente.

Para 1950, la población de Tlalpan prácticamente se mantiene sin cambios. Se forman también y por primera vez, 11 zonas industriales localizadas en el norte y centro de la ciudad, con tendencias de crecimiento hacia el sur (Espinosa López, 2003). Es en esa misma década de los cincuenta que, de acuerdo con Garza (1990), da inicio la tercera etapa de expansión espacial de la urbanización, y se detiene en 1980.

En la década de los sesentas, las tendencias de crecimiento fueron al sur de la ciudad central, es decir, en lo que ahora se conoce como la alcaldía Benito Juárez (Espinosa López, 2003). En la década de los setentas se establece una zona de veda en el Distrito Federal, lugar que estaba integrado, entre otras alcaldías, por Tlalpan. Esto implicaba una barrera a la expansión urbana, misma que, procuraba la conservación de áreas rurales de dicha zona, se trata de regular la construcción de fraccionamientos y de obras de infraestructura urbana. También en los setentas se reconocen las 16 delegaciones a los mismos territorios que actualmente se denominan alcaldías (Espinosa López, 2003).

Finalmente, se da la cuarta y última etapa de expansión espacial de la urbanización, misma que Garza (1990) establece como la emergencia de la megalópoli y va de 1980 al año 2010. Para los ochentas, el crecimiento urbano se dio en todas direcciones, extendiéndose, incluso hasta la zona conurbada del Estado de México, y hacia el norte, mientras que la urbanización comienza a llegar a Tlalpan con mayor intensidad (Espinosa López, 2003).

De esta manera, puede notarse que de las alcaldías que son de interés para este trabajo, Benito Juárez se urbanizó primero, y después vino el proceso de transformación en Tlalpan. Dentro de estas dos alcaldías existe ya el Concejo de Gobierno Comunitario de San Andrés Totoltepec en Tlalpan, y el Concejo de Gobierno Autónomo de La Piedad Ahuehuetlán en Benito Juárez. Lo anterior permite comenzar a contrastar la correlación entre grado

de urbanización y procesos autonómicos, conforme lo apunta la hipótesis de esta investigación.⁵

Antes de pasar al subapartado siguiente, es importante recuperar la importancia que tuvo la migración interna hacia la Ciudad de México en el crecimiento de su población a lo largo del siglo XX, tal como se muestra en la tabla siguiente.

Cuadro 2. Aumento y disminución de la población del Distrito Federal con relación a la población migrante durante el siglo XX

Indicador	Año													
	1895	1900	1910	1921	1930	1940	1950	1960	1970	1980	1990	2000	2010	2020
Población migrante	474,860	263,491	297,321	129,882	215,055	820,894	1,385,037	1,631,078	2,269,117	2,533,256	1,990,652	1,827,644	1,679,045	1,679,063
Población total	913,162	540,478	694,881	906,063	1,229,576	1,757,530	3,050,442	4,870,848	6,874,165	8,831,079	8,235,744	8,591,309	8,900,000	9,209,944
Porcentaje de población migrante	52%	48.75%	42.78%	14.34%	18.34%	46.70%	45.40%	33.48%	33%	28.68%	24.17%	21.27%	18.86%	18.2%

Elaboración propia con base en revisión de censos de INEGI.

Como puede apreciarse, la tendencia de migración hacia el entonces Distrito Federal se mantuvo en un promedio de 50% del año 1895 hasta la década de 1950, a excepción del periodo de 1921 a 1930, cuestión que se relaciona con el proceso de la revolución mexicana. No obstante, a partir de la década de 1960 la tendencia de migración se modificó hacia la baja hasta 2020.

Conforme a lo referido por Partida Bush (1987) se confirma dicho comportamiento en la migración hacia el Distrito Federal, el autor señala que el crecimiento demográfico de la capital del país ha agregado un alto crecimiento social o migración neta (exceso de inmigrantes sobre emigrantes). Al mismo tiempo refiere que “el impacto de la migración en el crecimiento de la Ciudad de México ha sido tan intenso que contribuyó con 35% del crecimiento medio anual total entre 1950 y 1980, es decir, agregó 50% al incremento natural” (Partida Bush, 1987:134).

En coincidencia con el autor anterior, así como con la revisión y el análisis de los censos del siglo XX que hace este trabajo, Corona, Chávez y

⁵ Este aspecto sobre los diferentes elementos que han influido en la conformación de luchas epistémicas en búsqueda de autonomía y libre determinación, serán tratados en la segunda sección de esta tesis.



Gutiérrez (1999) afirman que la tendencia migratoria hacia el Distrito Federal se mantuvo hasta la década de los cincuenta, observándose una baja a partir de 1965, señalan que esta urbe se transformó en una ciudad expulsora de población para los años ochenta, cuando anteriormente había sido una ciudad de atracción.

De acuerdo con sus cifras, entre 1965 y 1970 emigraron 474,766 personas del Distrito Federal, mientras que de 1985 a 1990 la cifra aumentó a 1,035,758 individuos, mismo caso en el periodo de 1990 a 1995 con un total de 1,059,242 partiendo de dicha ciudad (Corona; Chávez; y Gutiérrez, 1999).

En el periodo de 1960 a 1980, en Benito Juárez, el porcentaje de migrantes fue de 17.3. Tlalpan tuvo un porcentaje de migración de 9.2 (Partida Bush, 1987). El presente y breve análisis sobre la migración de la capital de México se llevó a cabo con el propósito de comprender la importancia de este fenómeno en el aumento de la población de dicha urbe, mismo crecimiento que no se dio únicamente de manera natural.

En este mismo orden de ideas, incorporar las décadas de 2010 y 2020 al análisis ya realizado por Garza (1990) permite reconocer esta etapa como una quinta etapa espacial de la urbanización y una tercera etapa temporal de la urbanización que va de 1980 a la actualidad. Esta quinta etapa espacial de la urbanización la podríamos reconocer como la de mayor expulsión de sus habitantes en comparación con la década de la revolución mexicana⁶, aunado a un proceso de repoblación subalterna a partir de la pandemia por Covid-19 a partir de la cual se triplicó la llegada de olas de *nómadas digitales*, lo que obliga una reconfiguración espacial para atender dicho mercado en su forma híbrida de turismo al estar en México más de tres meses sin pagar impuestos, alojados en inmuebles que se alquilan a través de Airbnb, compañía que debe varios millones de pesos a México en impuestos. Y a pesar de que faltan estudios más profundos al respecto, hay una concentración espacial de esos

⁶ Cfr. En el cuadro 2. (Pero también es una cifra que puede deberse a decesos producto de la revolución armada).

nómadas digitales en Colonia Roma y en Colonia Condesa.⁷ No obstante, muchos de ellos, a partir del descenso del costo del dólar americano han reducido sus ingresos e incluso ellos están teniendo dificultades para poder sostener esos costos de renta. Esta situación parece comenzar a expulsarlos hacia otras alcaldías, principalmente hacia Benito Juárez y Coyoacán lo cual ocasiona un proceso de re-desplazamiento forzado de sus habitantes debido al respectivo aumento de costos de servicios y de predial. Por ello mucha población de estas alcaldías está comenzando a partir a otras alcaldías como Tlalpan, Iztapalapa, siendo Iztacalco la más buscada dada su localización más cercana a la ciudad central.

Este proceso está estrechamente relacionado con la cantidad de esos *nómadas digitales* que se concentran en Ciudad de México, Guadalajara y Monterrey. Se estima que a nivel global Estados Unidos es el país con mayor número de *nómadas digitales*, albergando alrededor de 15 millones. En América Latina el país que aloja mayor cantidad de *nómadas digitales* es México, se estima que viven 1,600,000 estadounidenses en México.⁸

No obstante, es peculiar de esta etapa de urbanización que no se registra grandes aumentos de población en la Ciudad de México desde 1980 hasta 2020, tal como puede apreciarse en el cuadro anterior. Además del hecho que el aumento de población en las alcaldías Tlalpan y Benito Juárez se relaciona también con procesos de migración entre alcaldías, en tanto los porcentajes de emigración desde la Ciudad de México continúa incrementando pues en 2010 el porcentaje de población emigrante fue de 60.6% en tanto en 2020 fue de 53.8%.

En resumen, este trabajo analiza la existencia de una tercera etapa temporal de la urbanización de la Ciudad de México que va de 1980 a la actualidad, etapa que sigue siendo de ritmo acelerado, pero no debido a un crecimiento de la población de esta urbe, sino derivado del ritmo de expulsión

⁷ Cfr. "México es el país de Latinoamérica con más *nómadas digitales*", disponible en <https://www.forbes.com.mx/mexico-pais-america-latina-mas-nomadas-digitales/> Consultado el 11 de mayo de 2024.

⁸ Cfr. *Ibidem*.



de sus habitantes, siendo éste de 60.6% en 2010 y de 53.8% en 2020. Es decir, la Ciudad de México sigue siendo una ciudad expulsora de habitantes durante los últimos 40 años. Al mismo tiempo se identifica una quinta etapa espacial de la urbanización de la Ciudad de México en la cual hay una reconfiguración espacial que conlleva la transformación de los espacios donde se asientan los nómadas digitales en espacios globales, o sea que estamos viviendo su transformación paulatina en ciudad global donde se pretende que no exista la diferencia y se cristalice por fin el espacio homogéneo del capital. Es decir, se trata de un intento de despojo de ese *sentido del lugar* del que habla Cresswell (2004) y del que las sociedades occidentales carecen. Es una etapa en donde hay un asedio constante a los espacios locales, entre otros, los *espacios sacralizados memotópicos* (conceptos acuñados por Portal Ariosa, 2009 y 2022) de los pueblos originarios urbanos de Ciudad de México.

Estas transformaciones asociadas a la estancia temporal de los *nómadas digitales*, dio inicio en la alcaldía Cuauhtémoc, después comenzó a expandirse a las alcaldías Benito Juárez y Coyoacán, y parece estar comenzado en Iztapalapa, Iztacalco, y Xochimilco; entre otras. En la primera, el cable bus y los murales de los techos de las casas se han convertido en atracción del turismo internacional, así como la inauguración de museos y Utopías. Por su parte, en Iztacalco, las inmobiliarias utilizan como marketing la cultura de los barrios originarios a los que están desplazando y a los que están despojando de sus aguas, en conjunto con las refresqueras. En tanto en Xochimilco ya hay experiencias que se venden a turistas internacionales para que hagan y prueben la comida de la chinampa, incluso arrendamientos de Airbnb para la estancia de dicho turismo.

De ahí la emergencia de defender la diferencia, defensa que protagonizan los pueblos originarios urbanos de Ciudad de México. En esta etapa la urbanización ocasiona efectos similares a los de una guerra armada en cuanto al desplazamiento forzado de sus habitantes mediante el aumento de los servicios, impuestos y, en general, el valor del suelo.

1.1.2 La urbanización desde la concepción de los intelectuales con conciencia identitaria y testimonios desde los pueblos originarios urbanos de la CDMX

Ahora bien, la urbanización en tanto fenómeno socioespacial y económico ha sido tratada principalmente desde la concepción de teóricos que tienden a construir el conocimiento a partir de diferentes indicadores que se encaminan a medir la urbanización como un problema de investigación puramente cuantitativo y como un síntoma de desarrollo. Estos indicadores suelen relacionarse con la cantidad de población de cierto territorio, disponibilidad de bienes y servicios, vivienda, y en general, estructura urbana, como carreteras.

En particular, Garza (1985) con una perspectiva marxista y crítica hacia la urbanización, la define como:

Un proceso de transformación secular de las estructuras rurales en urbanas. Según esta concepción, la urbanización se caracteriza por el desarrollo incesante de la división social del trabajo, que transfiere la fuerza laboral agrícola hacia actividades secundarias y terciarias; la modernización tecnológica de los procesos de producción; la creciente diferenciación política y social entre los sectores rural y urbano; y por dar origen a la ciudad estimulando la multiplicación de su número y el aumento del tamaño de las urbes existentes (Garza, 1985:9).

En este orden de ideas, es importante pensar a la ciudad como el espacio en el que se reproduce el capital, en ella se da aquello que Garza (1985) reconoce como el lugar en el que se da la creación de *las condiciones generales de producción*, entendiéndolas como la “construcción de obras de infraestructura indispensables para que se realice el proceso productivo y se satisfagan las necesidades de la población” (Garza, 1985:15).

Es precisamente a la permanente creación de *las condiciones generales de producción* a la que se oponen ciertos pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México, tal como se verá en la segunda sección de este trabajo. A partir de dicha oposición se construyen también las diferentes concepciones que los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México tienen sobre el fenómeno de urbanización industrial capitalista.

Es a través de esta oposición, tanto actualmente, como en otros momentos de la historia, que ciertos pueblos originarios urbanos han sido

persistentes en advertir los riesgos de este tipo de urbanización y, en algunos casos, han aportado al conocimiento desde sus propias perspectivas.

Por ello, es necesario diversificar las concepciones de la urbanización para poder explicar la manera en la que los sujetos sociales perciben y viven este fenómeno, y así intentar una co-construcción del conocimiento desde las propias perspectivas de los sujetos. Y aunque en estas cuartillas hay gran coincidencia con la postura marxista que plantea Garza (1985 y 1990) acerca de la urbanización, aquí se propone revisar la exposición de Benjamín Maldonado (2002), mismo que ha sido reconocido bajo la denominación de *intelectual indígena*.

A grandes rasgos, Maldonado (2002) reconoce a la urbanización industrial capitalista como un proceso de colonización de lo real y de lo imaginario, refiere que:

la dinámica propia había llevado a crear ciudades en las que se concentraba el culto, el comercio, el poder y los conocimientos especializados de las élites mientras que la mayoría suburbana o rural atendía y resolvía sus problemas sin más intervención del Estado al que pertenecían o al que estaban sometidos. Con la llegada de los españoles, la urbanización adquirió la característica de reducción masiva de indios a pueblos y fue un proceso forzado, fundamental para los intereses de los colonizadores (Maldonado, 2002:95).

Así surgió, desde el propio proceso de colonización, la construcción de la idea de urbanización como un centro de avanzada en el que las poblaciones originarias no tenían cabida por ser consideradas como “atrasadas” y pertenecientes a lo rural, espacio concebido clásicamente como lo indeseable desde lo urbano por considerarse contrario al desarrollo.⁹

Por lo anterior es que para Maldonado (2002) el aspecto mental es importante de atender dentro de este proceso de urbanización concebido como uno de carácter colonizador. Esto devela a la urbanización como “un hecho mental que modifica el imaginario social al significar un reemplazo de imágenes de lo ideal” (Maldonado, 2002:99).

⁹ Se profundiza en torno a la idea de desarrollo en la introducción de la segunda sección de esta tesis, siendo el principal interés resaltar la manera en la que se espacializa el desarrollo a partir del propio proceso de urbanización.

Dicho aspecto puede identificarse en algunos testimonios de ciertos habitantes de pueblos originarios urbanos, tales como San Juanico Nextipac, en Iztapalapa. Por ejemplo, Vitorio Sánchez Ramírez¹⁰ a quien entrevisté próximo a su cumpleaños número 100, refiere que el trabajo en el campo, en las chinampas de Iztapalapa con su padre, no representaba un buen ingreso y era mucho trabajo, a él le parecía mejor comenzar a trabajar como albañil, pues le pagaban mejor y era un empleo que él consideraba como signo de progreso y logro personal con relación a la trayectoria familiar campesina de la que él provenía.

Otro ejemplo es el de Rosa García¹¹, habitante también de San Juanico Nextipac, para ella el hecho de que su padre dejara el trabajo en el establo con su abuelo, significa el acceso a una vida mejor, con mayores ingresos para su familia. Empero, para otros habitantes del mismo lugar, como Yeredith García Gutiérrez¹², la urbanización en sí misma no representaba una mejora de las condiciones familiares, sino una razón por la cual buscar sortear la pérdida de ingreso que vino aunado al crecimiento urbano y con ello a la desaparición del agua y chinampas del pueblo. Ella refiere que su familia entró en una crisis económica muy fuerte puesto que sus abuelos “no siguieron el negocio porque cambió la urbanidad de la vida cotidiana, se quitan las chinampas, se quita agua, pues entonces qué vas a hacer [...]”.

Tal como puede verse, y a pesar que Maldonado (2002) habla de la urbanización a partir del caso de Oaxaca, se puede reconocer, por un lado, y a partir de los testimonios de Vitorio Sánchez y Rosa García, la transformación de la mentalidad señalada por Maldonado (2002), y por otro lado, una postura como la de Yeredith García que comparte con dicho autor en tanto que este proceso de transformación socioespacial representó un reto de subsistencia familiar al perder las tierras de siembra con las que contaban.

¹⁰ Entrevista a Vitorio Sánchez Ramírez, realizada por Fernanda Isabel Lara Manríquez, el 14 de noviembre de 2019. San Juanico Nextipac, Iztapalapa, ciudad de México.

¹¹ Entrevista a Rosa García Rodríguez, realizada por Fernanda Isabel Lara Manríquez, el 5 de octubre de 2019. San Juanico Nextipac, Iztapalapa, ciudad de México.

¹² Entrevista a Yeredith García Gutiérrez, realizada por Fernanda Isabel Lara Manríquez, el 13 de marzo de 2020. San Juanico Nextipac, Iztapalapa, ciudad de México.

Casos como este último son muy comunes en los diversos pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México, se suman cada vez más pueblos de diferentes alcaldías a una lucha epistémica que se pronuncia en contra de la expansión urbana a través de la construcción de megaproyectos de infraestructura urbana y de grandes conjuntos inmobiliarios en territorios de dichos pueblos. Para dar cabida a esa ciudad global que responda al mercado internacional bajo la demanda de los *nómadas digitales* y la peculiar transformación espacial que ello requiere.

Lo anterior no es un indicador de rechazo a la urbanización como tal, sino a la manera en la que se ha implementado, pues “el proceso de urbanización de la comunidad rural puede ser controlado y positivo si no implica la negación de lo propio, es decir, la transformación de la mentalidad y características de la sociedad rural por las de la sociedad urbana” (Maldonado, 2002:102).

Esto quiere decir que la urbanización puede ser concebida de modos diferentes y, tal como también lo refiere Maldonado (2002) ser conducido por los propios pueblos originarios y no estar en manos de los actores gubernamentales y económicos, sino desde el propio pueblo originario. Se trata de una reivindicación epistémica que sólo pueden buscar y desear los propios pueblos, tal como se aborda en el siguiente subapartado.

1.1.3 La triple¹³ injusticia epistémica hacia los pueblos originarios urbanos de la CDMX

Partiendo de la postura que considera como una característica de estos espacios el haber perdido territorio y recursos naturales, así como de su variación tipológica¹⁴ (mismo que depende del avance de la urbanización en

¹³ (C.J. Hernández Cervantes, comunicación personal, 24 de febrero de 2022). En un inicio se planteó elaborar a partir de la idea de “doble injusticia epistémica”, sin embargo y gracias al comentario y aporte del compañero Cristhian Jesús Hernández Cervantes durante el Seminario de Gobernanza, Política Pública y Desarrollo, correspondiente a los semestres terminales del Doctorado en Estudios del Desarrollo. Problemas y Perspectivas Latinoamericanas, es que este trabajo incorpora una tercera injusticia epistémica, la cual se localiza en el campo de la producción de conocimiento, es decir, el espacio de la academia.

¹⁴ Esta tipología se discute en el apartado 1.2.2, en las siguientes cuartillas.



cada alcaldía), aquí se retoma que el proceso de urbanización se ha llevado a cabo sin tomar en cuenta a los habitantes de los pueblos originarios urbanos.

Lo anterior se analiza a partir de la *injusticia epistémica* de Fricker (2017). Ésta se desarrolla pensándola a partir de dos variantes, por un lado, la *injusticia testimonial* y, por el otro, la *injusticia hermenéutica*.

La autora referida considera estas dos formas de *injusticia epistémica* por el hecho de que consisten en causarle un mal a alguien. En el caso de la *injusticia testimonial* “se produce cuando los prejuicios llevan a un oyente a otorgar a las palabras de un hablante un grado de credibilidad disminuido” (Fricker, 2017:18). En lo que respecta a la *injusticia hermenéutica* refiere que “se produce en una fase anterior, cuando una brecha en los recursos de interpretación colectivos sitúa a alguien en una desventaja injusta en lo relativo a la comprensión de sus experiencias sociales” (*Ídem*). Por ejemplo, el hecho de no reconocer la autonomía como una relación que desde época prehispánica han sostenido los pueblos originarios urbanos de Ciudad de México con otros niveles de gobierno más allá del local, por el hecho que no se le había llamado “autonomía” textualmente hasta que los europeos comenzaron dichas discusiones del marxismo y que ya tenía representaciones similares a las aztecas, por ejemplo, en la India.

Respecto a esta *injusticia epistémica* hacia los pueblos originarios, Sandra Anchondo Pavón (2022) reflexiona sobre las diversas injusticias a las que se enfrentan estos grupos sociales desde una perspectiva epistémica partiendo de los planteamientos de Fricker (2017).

Lo anterior lo lleva a cabo a partir del análisis de tres ejemplos: 1) la medicina tradicional; 2) la educación; y, 3) la consulta indígena. Ésta última tiene que ver con la dominación del “discurso oficial acerca del desarrollo, haciendo así que los testimonios y peticiones de los afectados por megaproyectos en comunidades indígenas”¹⁵ y también sus cosmovisiones contrarias a estos modelos del desarrollo queden invisibilizadas.

¹⁵ *Ídem*.



Es con relación a esta *injusticia epistémica* hacia los pueblos originarios, que en estas cuartillas se reflexiona en torno al hecho que los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México sufren una **triple injusticia epistémica** respecto a los pueblos originarios. Esto se debe a que estos últimos no son cuestionados (al menos no tan visiblemente) sobre su etnicidad y su pasado el cual se enaltece por su clara pertenencia identitaria a un grupo étnico originario con una herencia única que ha sobrevivido a los distintos procesos de fusión cultural incorporando nuevos elementos sin perder la esencia de sus núcleos culturales -tal como más adelante se analiza a partir de la *adaptación de la tradición* de Hobsbawn y de Ranger (1983).

El *prejuicio identitario* que genera la *injusticia epistémica* hacia dichos grupos sociales tiene que ver con su no pertenencia al grupo social dominante de este país, pero, de algún modo su etnicidad juega un papel primordial tanto para la existencia de este prejuicio como para la defensa de sus modos de vida con los propios argumentos legales que ha creado Occidente, por ejemplo, el Convenio 169 de la OIT y los derechos que les son reconocidos en la Constitución mexicana. Aunque en ningún momento su etnicidad es cuestionada, desde el discurso oficial, representa en muchos aspectos la causa de su discriminación histórica.

En contraste, a los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México sí se les cuestiona su etnicidad, su pertenencia a un grupo social particular distinto a los que conforman los habitantes de las colonias de esta ciudad. A esta situación se le reconoce aquí como la segunda injusticia epistémica hacia estos grupos sociales. Incluso los mismos habitantes de estos espacios que se reconocen como integrantes de un pueblo, algunos refieren “no ser indios”, pero con orgullo se saben parte de un prestigioso pasado prehispánico, del que han logrado preservar elementos culturales particulares que los distinguen de los modos de vida de las personas que habitan en las colonias de la urbe en cuestión.

Ahora bien, ¿qué implicaciones tiene el cuestionamiento sobre su identidad, ya sea por su etnicidad o por su pertenencia a un grupo social

distinto al dominante? ¿De qué manera lo anterior hace que la *injusticia epistémica* que sufren sea más profunda respecto a la de los grupos indígenas en lo referente a la defensa de sus culturas y sus territorios? Y, finalmente, ¿En qué aspectos de la vida social de los pueblos originarios urbanos se manifiestan las consecuencias de esta segunda *injusticia epistémica*?

Una de estas consecuencias, se encuentra relacionada con la serie de bloqueos a los que se enfrentan los habitantes de dichos espacios para conseguir una representación política acorde a sus propios sistemas normativos. Esta cuestión ha ocasionado la germinación de diversas luchas epistémicas de distintos pueblos originarios urbanos en la Ciudad de México en búsqueda de autonomía y de libre determinación.

Pero antes de profundizar al respecto, es relevante destacar la tercera injusticia epistémica, de tipo hermenéutica, que se enunciaba con antelación. Ésta remite al espacio académico y a la producción de conocimiento en Ciencias Sociales. En específico, y como se verá más adelante en el apartado 1.3 intitulado “Perspectivas Autonómicas”, únicamente tres fuentes bibliográficas elaboran en torno a las autonomías urbanas de los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México. En cuanto a la primera, se trata de la obra de Gilberto López y Rivas (2004), quien fuera alcalde de Tlalpan.

Durante el proceso de búsqueda de bibliografía se localizaron también dos participaciones de Consuelo Sánchez, sin embargo, al haber sido diputada de Morena e integrante de la Constituyente de la nueva Constitución de la Ciudad de México, su enfoque es principalmente narrativo y descriptivo, con un claro sesgo partidista que dificulta la comprensión de las particularidades que tiene la autonomía en estos espacios con relación a lo que realmente puede considerarse cuando se realiza un trabajo de campo profundo sin fines partidistas, en contraste con la autonomía de otros lugares que se localizan en territorios con características más cercanas a lo rural, cuestión última que es diversa para los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México.

Adicionalmente, hay una clara preferencia entre los científicos sociales dedicados al estudio de pueblos originarios por decantarse a la investigación

relacionada con pueblos cuya etnicidad no es frecuentemente cuestionada en tanto utilicen tajes típicos y hablen una lengua indígena, por ejemplo, los wirrárikas, los rarámuris, los quechuas, y un amplio etcétera. Ello mientras los especialistas en pueblos originarios urbanos se pueden contar con los dedos de las manos, tal como se verá en los siguientes párrafos. Aunque cabe aclarar que recientemente es cada vez más común dar cuenta de tesis tanto de licenciatura, maestría y doctorado ocupados de las formas de vida de los pueblos originarios urbanos de Ciudad de México.

De esta manera, y con efectos de concluir el presente apartado, aquí se sostiene que las tres injusticias epistémicas a las que se enfrentan los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México consisten en que: 1) históricamente no han sido tomados en cuenta del proceso ni del modelo de urbanización, desde la época colonial hasta la actualidad; 2) sus etnicidades son cuestionadas por el hecho que sus territorios se encuentran enclavados en la Ciudad de México, lo que a su vez entraña una injusticia epistémica de tipo hermenéutica hacia el concepto de territorio (vivido más por sus habitantes como un *espacio sacralizado* o una *memotopía*¹⁶ que como un espacio de control solamente), al tiempo de la falta del reconocimiento epistémico desde las ciencias sociales de la existencia de relaciones autonómicas desde época prehispánica en los aspectos político, económico, social y cultural erigidos por los habitantes de estos espacios); y, finalmente que, 3) las características de dichos espacios y de las poblaciones que los habitan, no han conseguido la misma atención y problematización teórica que los grupos étnicos del país por parte de los científicos sociales dedicados a líneas de investigación relacionadas con marcos analíticos situados en la etnicidad de la Ciudad de México, mismos que a su vez no deben confundirse con la línea de investigación sobre las y los indígenas residentes.

Lo anterior tiene diversas implicaciones en la vida de los habitantes de estos espacios, ello puede ir desde el hecho de no ser reconocidos ante el

¹⁶ Los conceptos de espacio sacralizado y de memotopía fueron acuñados por María Ana Portal Ariosa en sus obras de 2009 y de 2022 respectivamente, y serán recuperados con mayor profundidad en el siguiente apartado,



Instituto Nacional Electoral (INE) como pueblo y ser registrados como colonia, mismo caso con el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), así como de la Secretaría de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes (SEPI) de la Ciudad de México.

Al mismo tiempo, dicha falta de reconocimiento institucional hacia algunos de estos pueblos tiene consecuencias en la vulnerabilidad de sus territorios, cuestión última que representa una amenaza de reducción espacial. Este reconocimiento fue reclamado por estos pueblos como solicitud de registro, puesto que “el reconocimiento nos lo damos nosotros mismos”¹⁷.

De esta manera, las implicaciones más graves de las injusticias epistémicas hacia los pueblos originarios urbanos pueden terminar en el etnocidio y epistemicidio de estos y, por ende, del modo de vida de sus habitantes con el avance permanente de la urbanización.

Finalmente, es importante señalar que estas injusticias epistémicas tienen larga data, se las puede identificar desde la propia llegada de los colonizadores, no obstante, estas relaciones de desigualdad epistémica se han reproducido históricamente y hacen que el modo de vida dominante impida que otros modos de vida se desenvuelvan sin opresión.

Esto último dificulta la construcción de una conceptualización apegada a la realidad de dichos pueblos originarios urbanos puesto que también se han

¹⁷ Fragmento del discurso pronunciado por Christian Gallegos, presidente del Concejo de Gobierno Autónomo del pueblo originario urbano La Piedad Ahuehuetlán (Benito Juárez, ciudad de México), en el marco del segundo Encuentro de Resistencias en Defensa del Territorio, el día 15 de enero de 2022.

Para el 30 de mayo de 2022, la SEPI publicó la convocatoria para el “Sistema de Registro de Pueblos y Barrios Originarios Urbanos y Comunidades Indígenas Residentes”, el documento planteaba una serie de características que los habitantes de dichos espacios debían cubrir para ser registrados y reconocidos a través del criterio de originalidad, entre esas características los pueblos y barrios tenían que expresar la lengua indígena que hablan, así como indicar la variante lingüística a la que pertenece, al mismo tiempo que debían hacer un censo sobre su población y entregar actas de nacimiento que comprobaran su “originalidad”. El tiempo que el gobierno otorgó para la entrega de la documentación iba desde la publicación de la convocatoria hasta el 30 de agosto de 2022, dando únicamente 3 meses para que los pueblos recabaran toda la información requerida. Derivado de ello los pueblos de diferentes alcaldías presentaron recursos legales ante diversas instancias de gobierno, entre ellas, el Tribunal Electoral de la Ciudad de México. De igual manera, han llevado a cabo varias protestas sociales pacíficas en oposición a dicho sistema de registro por considerarlo racista y discriminatorio. La lucha epistémica en contra de dicha acción de gobierno, continúa.

intentado definir desde perspectivas teóricas y posturas epistémicas que los pretenden concebir, en algunos casos, como iguales a los pueblos originarios en términos de una etnicidad clásica. Esta cuestión representa todo un reto que bien podría sortearse mediante la co-construcción de un concepto que provenga desde las propias posturas de los habitantes de estos espacios, obedeciendo al criterio de autoadscripción e, incorporando aspectos que vayan más allá de la caracterización que hacen las conceptualizaciones actualmente existentes, tal como se verá a continuación. Por demás está decir que una tarea de esas dimensiones requiere un profundo trabajo de campo en cada uno de estos lugares.

1.2 Concepciones de pueblos originarios urbanos de la CDMX

Este apartado presenta las diferentes concepciones que se han realizado en torno a los asentamientos territoriales (y a sus habitantes) que no reciben el nombre de colonias dentro de la Ciudad de México. Principalmente, se trata de conceptualizaciones elaboradas desde la antropología y la etnología.

Al mismo tiempo, se expone la tipología de pueblos originarios urbanos desarrollada por Gomezcézar (2011a), misma que permite identificar las diferencias que existen entre estos espacios, y plantea una posibilidad para una construcción conceptual heterogénea.

A partir de lo anterior, este apartado cierra con la propuesta de replantear dichos conceptos partiendo de la autoadscripción de sus habitantes, del fenómeno de urbanización industrial capitalista (incluidas las perspectivas que los habitantes de estos espacios tienen hacia este fenómeno), de la cuestión política de sus habitantes, y finalmente, la invitación de repensar “lo original” y “lo étnico” alejándonos de nociones positivistas, reificadas y esencializadas, sobre todo en cuanto al *territorio* y a la *autonomía*.

1.2.1 Estado del arte del concepto *pueblo originario urbano* de la CDMX

El concepto de pueblo originario urbano, ha sido el centro de un debate entre varios autores¹⁸, algunos de ellos pueden ahora considerarse clásicos dentro de esta línea de investigación, algunos refieren que la forma correcta de llamarlos es pueblos urbanos y, otros tantos coinciden en designarlos como pueblos originarios. También están aquellos que consideran que lo que mejor los define es la categoría de pueblos originarios urbanos, en mi caso, hasta el momento en que realicé mi tesis de maestría, esa misma era mi postura, puesto que consideraba que la categoría de *pueblos originarios urbanos* “hace alusión al pasado étnico¹⁹ y prehispánico de sus espacios, así como de sus modos de vida, al tiempo que remarca su ubicación geográfica en la urbe, y hace posible entender que estos espacios están en constante contacto e intercambio bajo diversas circunstancias con el entramado urbano” (Lara Manríquez, 2020:54). Siendo esta última una relación, a veces, conflictiva y otras armoniosa en forma de adaptación más que de aceptación.

En general hay coincidencia en que se les puede reconocer como espacios que se caracterizan por su sistema religioso contando con un Santo Patrón a través del cual se organiza y sanciona la vida social local (Portal Ariosa, 2001), pues esto los distingue de otros espacios de la ciudad, al tiempo que comparten rasgos identitarios con su pasado prehispánico y étnico, aunque no se asuman como indígenas, y a pesar de ello, algunos sí se autoadscriben como *pueblos originarios urbanos*, otros como *pueblos originarios del valle del Anáhuac*²⁰ y otros como *pueblos y barrios de la Ciudad de México*. La mayoría de las familias que habitan estos lugares, lo han hecho en promedio por 3 o 4 generaciones, así que pueden encontrarse grupos de familias que comparten apellidos, lo que los autores revisados refieren como

¹⁸ Entre ellos: Portal Ariosa (1995, 2001 y 2013), Ochoa (2014), Trejo (2015), Medina (2007), Mora (2007), Álvarez y Portal Ariosa (2011), Cruz Rodríguez (2011), Gomezcesar (2011), y Reyes (2016).

¹⁹ El hablar de lo “étnico” conlleva complicaciones considerables al estudiar un tema relacionado con grupos que han sido históricamente designados como diferentes, profundizo al respecto en las siguientes cuartillas.

²⁰ Comunicación personal con Christian Gallegos, presidente del Consejo del Gobierno autónomo del pueblo originario urbano, La Piedad Ahuehuatlán, Benito Juárez.



un sistema de parentesco fungiendo como eje de la organización colectiva, y el hecho de que estas familias se identifiquen como originarias.

Estos espacios pueden definirse en parte por las particularidades de sus territorios, a través de las características de sus calles o por los restos de los bienes naturales comunes que los conformaban en su origen, además de la historia de su ordenamiento territorial (Cruz Rodríguez, *et. al.*, 2011). Algunos aún conservan espacios con nombres nahuas, mientras el resto conserva en su toponimia su nombre en nahua compuesto con el nombre de su santo patrón (por ejemplo, San Juanico que alude al nombre del santo patrón, seguido de Nextipac que en nahua quiere decir “sobre las cenizas”), otros conservan algunos recursos naturales [bienes naturales comunes], y otros muchos no (Portal Ariosa, 2001).

En el siguiente cuadro se sintetizan las denominaciones que se han hecho a estos espacios, así como las características que se les confieren. Se expone también la tipología de pueblos que distingue Iván Gomez César (2011a), misma que se discutirá con mayor profundidad en el siguiente subapartado.

Cuadro 3. Comparativo sobre el concepto de Pueblo Originario Urbano

Autor/Autora	Características de los Pueblos Originarios Urbanos
María Ana Portal Ariosa (1995, 2001, 2013) Utiliza el concepto de <i>Pueblo Originario</i> .	<ul style="list-style-type: none"> • Origen Prehispánico • Pérdida del territorio y recursos naturales • Vínculo religioso con la tierra • Sistema de parentesco como eje de la organización colectiva • Familias que se identifican como originarias • Sistema festivo religioso que tiene como eje un Santo Patrón, este sistema organiza y sanciona la vida social local • Parajes que conservan nombres nahuas • Poseen terrenos agrícolas o forestales en forma de ejidos • Fiestas religiosas que generan liderazgos para ejercer cargos



Cuauhtémoc Ochoa (2014) Utiliza el concepto de <i>Pueblo Originario Urbano</i> .	<ul style="list-style-type: none"> • Realidad social y cultural <i>sui generis</i> que permite el mantenimiento de su diferencia cultural desde hace siglos
Marco Antonio Trejo (2015) Utiliza el concepto de <i>Pueblos Originarios</i> .	<ul style="list-style-type: none"> • Descendientes de los pueblos ribereños e isleños (en específico los pueblos de Iztapalapa) • La identidad de estos pueblos cuenta con los elementos del reconocimiento, la pertenencia, y la permanencia
Andrés Medina (2007) Utiliza el concepto de <i>Pueblos Originarios</i>	<ul style="list-style-type: none"> • Comunidad corporada • Patrón de asentamiento • Toponimia • Sistemas agrícolas de tradición mesoamericana • Núcleo de familias troncales • Organización comunitaria • Calendario Ceremonial • Memoria Histórica • Cultura comunitaria • Articulación con diversos circuitos ceremoniales
Teresa Mora (2007) Utiliza el concepto de <i>Pueblos Originarios</i> .	<p>Retoma el término pueblos originarios como reconocimiento del contexto social y político en el que fue propuesto, advirtiendo que no todos los actores han asumido esa denominación, pero considera que este concepto refleja el origen prehispánico de sus poblaciones al tiempo que las ubica como integrantes de la CDMX.</p> <p>Refiere que su presencia es parte del proceso de urbanización de la metrópoli, pero su dinámica no logra desarticular estas unidades identitarias con su carga histórica, territorial, económica, política y sociocultural.</p>
Álvarez y Portal Ariosa (2011) Utilizan el concepto de <i>Pueblos Urbanos</i> .	<ul style="list-style-type: none"> • Además de los aportes de ambas autoras sobre este concepto en otras obras recuperadas en este mismo cuadro, en el capítulo redactado por ambas en 2011, retoman las características descritas por Gomezcesar (2011a) que aparecen en el mismo libro, pero en otro capítulo
Cruz Rodríguez, <i>et. al.</i> (2011) Utilizan el concepto de <i>Pueblos</i> .	<ul style="list-style-type: none"> • Historia de la conformación de estos territorios. • Señalan que el INEGI no reconoce dentro de las figuras de poblamiento

	<p>a los pueblos y barrios, lo que los homologa con las colonias y fraccionamientos</p> <ul style="list-style-type: none"> • La lógica de su ordenamiento territorial responde a su historicidad (antecedentes prehispánicos y coloniales que imponen sus rasgos en el proceso de metropolización a partir de la primera mitad del siglo XX)
Gomezcésar (2011) Utiliza el concepto de <i>Pueblo Originario</i> .	<p>Este autor presenta la siguiente tipología de pueblos originarios en un esfuerzo por distinguirlos en sus etapas de urbanización:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Pueblos rurales y semirurales en la zona sur y superponible del Distrito Federal 2. Pueblos urbanos con un pasado rural reciente 3. Pueblos urbanos con una vida comunitaria limitada 4. Pueblos de otros orígenes que se han asimilado a la forma de organización de los pueblos <p>Características de los pueblos originarios:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Conjunto de familias autoidentificadas como originarias • Espacios de uso comunitario y un sistema festivo que tiene como elemento central un santo patrón o santa patrona • Festividades religiosas y cívicas que cumplen la función de generar liderazgos en torno a los nombrados para ejercer los cargos, lo que genera nexos duraderos con otros pueblos a partir del santo patrón
Daniela Reyes (2016) Utiliza el concepto de <i>Pueblo Originario Urbano</i> .	<p>Retoma las tipologías y características señaladas por Medina, Mora, Gomezcésar, Álvarez y Portal Ariosa, sin embargo, utiliza el concepto de Pueblo Originario Urbano, a diferencia de los anteriores que los refieren como originarios o urbanos</p>
Baruc Martínez Díaz (2016). Utiliza el concepto de pueblos mesoamericanos.	<ul style="list-style-type: none"> • Son todos aquellos sujetos colectivos que tuvieron un lejano origen, el cual, de uno u otro modo,

	<p>estuvo ligado al inicio mismo de la civilización mesoamericana.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Son conglomerados humanos que basaron su establecimiento sedentario, antes o después de la llegada de los europeos, en un elemento primordial que extiende sus orígenes con el inicio mismo de la remota historia mesoamericana: el complejo de la milpa, es decir, la asociación de varios cultivos en donde el eje central lo conforma la siembra del maíz.
--	--

Elaboración propia con base en la bibliografía y un análisis previo en Lara Manríquez (2020:55).

Tal como puede notarse con la revisión de la diversidad conceptual actualmente existente sobre los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México, la comprensión que tienen los distintos autores y autoras varía en función de sus intereses de investigación, así como de la disciplina desde la cual se construyen estos conceptos, siendo la mayoría antropólogos y etnólogos.

Puede reconocerse que, con mayor frecuencia, la vía para abordar y abstraer estos espacios ha sido mediante descripciones etnográficas que conceptualizan dichos lugares por sus características, mismas que son definidas mediante la diferencia y la comparación con las colonias de la ciudad de México y de los modos de vida de quienes las habitan. Esto supone el riesgo de continuar reproduciendo las relaciones de poder y de colonialidad en el ámbito del pensamiento social, cuestión que tiene implicaciones también en la conducción de las acciones de gobierno hacia los pueblos en cuestión puesto que las caracterizaciones son retomadas por el gobierno para el diseño de políticas pública tales como el “sistema de registro” de la SEPI.

Esta manera de abordarlos encuentra su origen en cómo los propios colonizadores a su llegada entendieron estos lugares mediante las diferencias sociales, culturales, económicas y políticas. Sin embargo, ello se pensó desde una postura en la que el modo de vida deseado era el de los colonizadores, en tanto que los modos de vida, las cosmovisiones y las epistemologías de los

pueblos colonizados eran indeseables y debían transformarse y “evolucionar” conforme el modelo de vida occidental y sus respectivas ideas de “desarrollo”.

Por ello, las reflexiones de Aréchiga Córdoba (2003) resultan relevantes. Aunque el autor referido se concentra en la noción de *barrio* originario, su aporte es un pensamiento desde una perspectiva que toma en consideración las formas de entendimiento de las personas que habitan estos espacios, así como las maneras en que los nombran “según quieran reivindicar un pasado específico o una identidad, ya sea indígena, de marginación, de comercio, o de religión” (Aréchiga Córdoba, 2003:43).

Además de tomar en cuenta la importancia de la comprensión de los habitantes de estos lugares para la conceptualización de los mismos, Aréchiga Córdoba (2003) invita también a tener presente la variedad de estos espacios, y ello no es cosa menor. Esto se debe a que, con la manera colonial de abordar teóricamente a estos espacios, como diferentes al modelo de vida occidental, se los homologa como si fueran un conjunto de poblaciones iguales categorizándolos mediante los elementos en común, dejando de lado sus diferencias para, así, ordenarlos dentro de un mismo grupo y una misma categoría, cuestión que puede reconocerse como reduccionista.

Al mismo tiempo, reflexiona cómo “cada investigador está obligado a construir su objeto de estudio, a construir su barrio mientras realiza su trabajo” (Aréchiga Córdoba, 2003:53). Esto implica, como el mismo autor refiere, que la manera en cómo se entienden los barrios, y en este caso también, los pueblos, es “siempre maleable y dúctil, varía en cada estudio” (*Ibidem*: 71).

En este orden de ideas, abordarlos mediante las diferencias existentes entre ellos puede representar una buena ruta para comprender su variedad y para evitar entenderlos como un solo grupo social homogéneo que habita en diferentes espacios con elementos en común. Este aspecto se aborda a continuación.

1.2.2 Discusión de la tipología de pueblos originarios de Iván Gomezcézar

En el siguiente cuadro se retoma de nueva cuenta la tipología planteada por Gomezcézar (2011a), al tiempo que se incorpora, en cada tipo, los estudios de caso que trata este trabajo, así como la existencia de reclamos de autonomía.

Cuadro 4. Tipología de pueblos originarios urbanos y sus reclamos de autonomía

Tipología de Gomezcézar (2011a)	Estudio de caso	Situación actual de reivindicación autonómica y/o forma presente de representación política
<p>1) Pueblos rurales y semirurales en la zona sur y superponente del Distrito Federal. Reconoce 50 pueblos dentro de este grupo, distribuidos en Milpa Alta, Xochimilco, Tláhuac, y otros en Tlalpan, Magdalena Contreras, Álvaro Obregón y Cuajimalpa. Resalta la importancia de este tipo de pueblos para el abastecimiento de legumbres y flores para la ciudad. Sus economías se basan en sus bienes naturales comunes.</p>	<p>1) San Andrés Totoltepec, Tlalpan.</p>	<p>Tiene ya 5 años (casi 6) de haber conformado su autogobierno y, actualmente tienen luchas internas, y luchas con la alcaldía, así como con el gobierno de la CDMX para continuar con un gobierno basado en sus propios sistemas normativos²¹.</p>
<p>2) Pueblos urbanos con un pasado rural reciente. En este tipo de pueblos, el autor ubica a 30 aproximadamente, que están localizados en Iztapalapa, Coyoacán, Iztacalco, Benito Juárez y Venustiano Carranza. Son pueblos que perdieron su carácter rural y agrícola</p>	<p>No se retoma ningún caso, sin embargo, a través de mi trabajo de campo pude identificar en Iztacalco reivindicaciones autonómicas.</p>	<p>Reclamo de autonomía en 2016.</p>

²¹ Información basada en el testimonio de Marcela Alvarado, miembro del Concejo de Gobierno Autónomo de San Andrés Totoltepec, mediante entrevista realizada por Fernanda Isabel Lara Manríquez el día 17 de diciembre de 2021 en la cabecera del gobierno del Pueblo San Andrés Totoltepec, Tlalpan, Ciudad de México.



<p>en las últimas 4 o 5 décadas.²² Conservan una vida comunitaria, especialmente en sus celebraciones. Muchos de estos pueblos muestran un proceso de fortalecimiento.</p>		
<p>3) Pueblos urbanos con una vida comunitaria limitada. Son alrededor de 30 pueblos ubicados en el centro y norte del Distrito Federal, en las alcaldías Cuauhtémoc, Miguel Hidalgo, Gustavo A. Madero y Azcapotzalco, cuya existencia como comunidades era más precaria desde hace más de un siglo. Presentan la voluntad de seguir existiendo, cuestión que es notable mediante su participación de festividades y peregrinaciones hacia otros pueblos.</p>	<p>2) La Piedad Ahuehuetlán, Benito Juárez.</p>	<p>Conformación de autogobierno. Surge a partir de la oposición a la construcción de la parte B de Parque Delta. A partir de mi trabajo tanto en Ahuehuetlán como en Xoco, puedo proponer la integración de los pueblos de la alcaldía Benito Juárez dentro del tipo 3 de esta tipología, en lugar de la propuesta original del autor Gomezzcésar (2011a) bajo la cual los pueblos de dicha alcaldía se encontraban en el tipo 2, esto último se debe al hecho que estos pueblos tienen más de 5 décadas de no contar con un pasado rural. Cabe acotar que el hecho que no cuenten con un pasado rural reciente no debe ser una razón de excluirlos o limitarles el acceso a sus derechos colectivos de pueblo originario bajo el injusto cuestionamiento de su “originalidad” o “etnicidad”.</p>
<p>4) Pueblos de otros orígenes que se han asimilado a la forma de organización de los pueblos²³</p>	<p>No se propone ningún caso para este tipo de pueblo pues se trata de grupos</p>	

²² Véase, por ejemplo: Lara Manríquez, Fernanda Isabel (2022). “Autosuficiencia de lácteos en Iztapalapa: el caso del rancho San Cristóbal en Nextipac (1955-1975)” en *Revista Secuencia* (113), mayo-agosto. México. Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. El caso revisado en dicho artículo expone cómo en el año 1975 desaparece el rancho San Cristóbal, tras las medidas que tomó el gobierno de Luis Echeverría para la creación de la cuenca lechera en Tizayuca, Hidalgo. El año 1975 representó una segunda etapa de mayor urbanización para el lugar, convirtiéndose las tierras de siembra del rancho en una escuela, en espacios habitacionales, al tiempo que le fueron expropiadas tierras para la construcción de eje 6. Estas fechas coinciden con lo señalado por Gomezzcésar en su tipología para este tipo de pueblos (2011a).

²³ Conforme a lo señalado por Gomezzcésar (2011a), son pueblos que comparten muchas de las características y que incluso son considerados como tales, algunos son producto de desplazamientos antiguos de otras entidades y están establecidos desde hace más de un siglo, por ejemplo, San Juan de Aragón, en Gustavo A. Madero. Otros que se conformaron con asentamientos recientes y están habitados por población que no procedían de pueblos ni comunidades similares, como Tepepan en Xochimilco, pero son resultado de un proceso de asimilación cultural con los pueblos originarios vecinos. Adicionalmente, se encuentran conformados por sociedades campesinas e indígenas que emigraron a la ciudad, son de diversas etnias y comparten muchas características culturales y comunitarias.

	<p>sociales que son ajenos a los intereses de esta investigación puesto que no se tiene registro de ningún reclamo de autonomía por parte de este tipo de pueblos.</p>	
--	--	--

**Elaboración propia con base en tipología de Gomezcézar (2011a) y datos empíricos.*

Con relación a los primeros tres tipos de pueblos propuestos conceptualmente por Gomezcézar (2011a), es importante destacar que a pesar de sus diferencias

es claro que comparten las tres características que los definen como pueblos originarios, a saber: todos cuentan con un claro origen prehispánico o colonial; están constituidos por grupos de familias que poseen una noción de territorio originario y se nuclean alrededor de una o varias organizaciones comunitarias que garantizan la continuidad de sus principales celebraciones (Gomezcézar, 2011a: XII).

Así, la tipología propuesta por el autor referido es un excelente punto de arranque para resaltar que, aunque son espacios con aspectos en común, es destacable las diferencias existentes entre ellos, tal como antes se señalaba. Esta tipología coadyuva a la comprensión de la diversidad de los más de 100 pueblos y barrios originarios urbanos que aproximadamente²⁴ existen en la Ciudad de México, pero dicha clasificación es un tanto limitada pues deja algunos aspectos de lado, principalmente la cuestión política y autogestiva que siempre ha estado presente entre los habitantes de dichos espacios, pero que recientemente se ha intensificado.

Esta tipología es importante para ordenar de forma abstracta dichos lugares, pero debe contrastarse empíricamente con más casos que incorporen

²⁴ “El Instituto Electoral de la Ciudad de México tiene el registro de 48 pueblos y barrios originarios; la Secretaría de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes de la Ciudad de México estima un patrón de 193 pueblos y 56 barrios originarios, en 2023 esta misma Secretaría reconoció como originarios a 48 pueblos dejando fuera arbitrariamente y anticonstitucionalmente a los pueblos de Iztapalapa, Iztacalco, Benito Juárez, y Coyoacán, entre otros. En 2007 el Instituto Nacional de Antropología e Historia y el Gobierno del Distrito Federal publicaron un Atlas etnográfico de los pueblos originarios de la Ciudad de México, [...], en el que se asienta un total de 117 pueblos y 174 barrios originarios. Por su parte, en febrero del 2017, el Consejo de los Pueblos y Barrios Originarios del Distrito Federal publicó una lista de pueblos y barrios originarios en la que se identificaron 139 y 58, respectivamente” (Pérez Galicia y Delgado Campos; 2020).



los hechos recientes, ello con el propósito de conocer cómo estos espacios se distinguen entre sí, sin que ello implique que algunos sean más “originarios” o “étnicos” que otros.

En este sentido, lo que se buscará hacer aquí, es comprender el resurgimiento reciente, y cada vez más constante, de reclamos de autonomía en los espacios que ocupan a este trabajo. La organización de estos espacios en tipos permite también replantear las formas en que se les ha conceptualizado y, por ende, abonar al debate que anteriormente se refirió. Como pudo notarse, el concepto de *pueblos originarios* de Gomezzcésar (2011a) no se aleja de los planteamientos de los otros autores y autoras revisadas, su aportación es precisamente plantear y reconocer, además de sus aspectos comunes, aquello que los distingue, principalmente a partir de la caracterización de sus territorios en rurales, semirurales y urbanos, cuestión que se relaciona con las diferentes etapas de urbanización de la Ciudad de México, antes revisadas. Además de aportar la problematización del concepto de territorio como uno de tipo originario desde las propias epistemes de sus habitantes. En este sentido, y como se verá más adelante, se propone una complejización del territorio de los pueblos originarios urbanos de Ciudad de México a partir de dos conceptos que son muy importantes en la literatura de este campo del conocimiento y a los cuales no se les ha puesto la debida atención, a saber, el de *espacio sacralizado* y el de *Memotopías* (ambos conceptos propuestos por Portal Ariosa 2009 y 2022, respectivamente).

1.2.3 Aproximaciones para repensar conceptual y colectivamente sobre estos espacios

Por lo anterior, se hace necesario replantear la manera en la que se conciben estos lugares. Se propone hacerlo mediante tres posibles caminos que, evidentemente, están sometidos a discusión.

El primero tiene que ver con el criterio de autoadscripción de los habitantes de estos espacios. Este criterio, para la presente investigación, va más allá de reconocerse a sí mismos como originarios derivado de la definición

que se les ha otorgado históricamente, y desde una distinción epistemológicamente occidental. Por ello, aquí se plantea la necesidad de repensar estos espacios (probablemente como *espacios sacralizados* y *memotópicos* siguiendo a Portal Ariosa, 2009 y 2022) mediante la perspectiva de sus propios habitantes, situación que podría enriquecer el debate que anteriormente se refirió.

Tal propuesta no implica olvidar el trabajo que hasta ahora han hecho los diversos especialistas citados, sino, precisamente reflexionar desde dónde se escribe sobre estos espacios y, sobre todo, reconocer el impacto que tiene el pensamiento antropológico y sociológico en la implementación de políticas públicas y acciones gubernamentales hacia dichas poblaciones.

El segundo tiene que ver con la necesaria y urgente reflexión hacia “lo originario”, y “la etnicidad”. Al respecto, los planteamientos desde las *nuevas etnicidades*, resultan relevantes para esta discusión. En esta línea de pensamiento y siguiendo a Stuart Hall, mismo que acuñó el concepto de *nuevas etnicidades*, Martínez Arias (2009) propone ir en contra de las nociones reificadas y así reconocer

las múltiples formas de tráfico cultural generado por los procesos de globalización, así como a la convergencia de geografías transnacionales y transculturales de identificación a través de la apertura de nuevas redes diaspóricas de comunicación, entendiendo a los grupos étnicos de un modo mucho más plural y matizado, como portadores y creadores de entidades múltiples y transversales (Martínez Arias, 2009:102-103).

En este orden de ideas, Engelman (2014) también plantea la dificultad de abordar, (en el caso que él estudia, sobre comunidades indígenas localizadas en la periferia de Buenos Aires, Argentina), la etnicidad en espacios urbanos. Al respecto, considera que lo étnico ha sido reconocido en el ámbito rural, cuestión que refleja una “imagen ahistórica y esencializada” (Engelman, 2014:68). Esto ocurre con la percepción que se tiene desde la SEPI, cuestión que puede constatarse en el último listado de pueblos originarios que dicha Secretaría reconoce como tal a partir de la existencia de tierras comunales y ejidales, eliminando así del listado a los pueblos que tienen sólo propiedad privada.

Al mismo tiempo, y en la misma línea que estas cuartillas, propone potenciar lo teórico, lo etnográfico, y lo epistémico para repensar la complejidad y dinámica actual de los grupos sociales por él referidos, para así ir más allá de definiciones que los entienden como un conjunto de características (Engelman, 2014).

Todo ello conduce al tercer camino sugerido, y tiene que ver con los elementos que no han sido identificados e incorporados en las concepciones que se han realizado sobre estos espacios. Y esto se propone reconociendo que las líneas de investigación sobre pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México son realmente contemporáneas, y es difícil encontrar trabajos bajo estas perspectivas, antes de los años noventa del siglo pasado cuando el levantamiento del EZLN surtió efectos para la defensa del territorio de los pueblos de Ciudad de México y sus respectivos levantamientos, así como el surgimiento de la autoadscripción de sus habitantes como originarios (conforme lo señalado por diversos especialistas)²⁵, cuestión última que dio mayor auge a esta línea de investigación.

De tal manera, aquí se han podido identificar otros elementos que se consideran necesarios para repensar las realidades de estos espacios y de sus habitantes. Lo anterior versa, principalmente sobre tres cuestiones, a saber:

- 1) el momento de urbanización de los pueblos y por ende una reconceptualización de sus “territorios”, ello ya fue abordado en el primer apartado de esta tesis, pero es necesario recordarlo para la reconstrucción de la conceptualización planteada. También Gomezcézar (2011a) pone énfasis en este aspecto, y un tanto lo hacen Cruz Rodríguez, *et. al.*, (2011).
- 2) La cuestión política. Ello sólo se ha abordado en tanto organización comunitaria para la creación de fiestas religiosas y cuidado de los cementerios de los pueblos, o a través de los cargos de mayordomías

²⁵ Cfr. Apartado “1.2 Concepciones de pueblos originarios urbanos de la CDMX” en el que se recupera diversos autores que se consideran en este trabajo como especialistas en el tema en cuestión.

y cofradías, más no en tanto la capacidad de agencia política y en la autosuficiencia que caracteriza a algunos habitantes de los pueblos originarios urbanos de manera diversa y particular para cada tipo de pueblo, y en cada uno de sus territorios.

- 3) La cuestión de la “originalidad” y/o “la etnicidad” con una postura reificada y esencializada bajo la cual el único territorio que se pueda considerar “étnico” sea el de tipo rural y geográfico, sin tomar en cuenta que los propios procesos de despojo los han hecho ceder su territorio rural para la configuración del territorio urbano de esta ciudad, tal como antes se señaló y que entonces habría que complejizar al territorio conceptualmente como un *espacio sacralizado* y *memotópico*.

El siguiente cuadro expone los rubros que, se considera, integran estos elementos, mismos que se revisarán a partir de los casos de San Andrés Totoltepec y La Piedad Ahuehuetlán con la intención de ser capaces hacia las conclusiones generales de esta tesis de proponer un concepto de estos espacios que vaya más de la mano con los procesos que actualmente viven y protagonizan:

Cuadro 5. Caminos para repensar la categoría, el espacio, y a los habitantes de los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México

Camino	Etapas en la que se urbanizó	Cuestión Política	“Originalidad” y/o “eticidad”
Rubro 1	Localización	Tipo de gobierno y formas de representación política (tanto actuales, como históricas).	Repensar las variables de la lengua indígena y del territorio rural como criterios excluyentes de definición de lo original y lo étnico. Para ello se propone repensar el territorio de los pueblos originarios urbanos de Ciudad de México como espacios sacralizados memotópicos (tomando como punto de partida las conceptualizaciones de Portal Ariosa



			(2009 y 2022), más allá de si se trata de territorios rurales, urbanos o semirurales. Esta manera de vivir el territorio y apropiarse del espacio es una de las razones principales por las cuales diversos pueblos luchan por preservar su territorio (y espacialidad) y no dar más cabida al avance de la urbanización, así como al proceso de la gentrificación, lo cual terminaría por desaparecer sus modos peculiares de vida.
Rubro 2	Extensión territorial (pérdida de territorio)	Presencia o expulsión de partidos políticos Mecanismos de elección de sus representantes políticos, ¿son designados por ellos mismos o por el alcalde en turno?	Repensar la vestimenta tradicional como criterio excluyente de originalidad y de etnicidad
Rubro 3	Posturas de los habitantes respecto a la urbanización	Existencia/ausencia de reclamos de autonomía	Su origen se aborda por su antecedente prehispánico, colonial o postcolonial. Se sugiere en su lugar plantear esta cuestión mediante cambios y permanencias en sus modos de vida
Rubro 4	Desarrollos inmobiliarios existentes y en proyecto de construirse	Grados de anomia para la participación de las movilizaciones sociales relacionadas con los espacios que habitan	

Rubro 5	<i>Condiciones generales de producción</i> ²⁶ y proyectos de infraestructura urbana	Capacidad de agencia y luchas epistémicas	
Rubro 6	Servicios (agua potable, educación, servicios de salud, por ejemplo)	Se trata de sistemas sociales que históricamente han contado con cierta autosuficiencia, misma que se manifiesta de diversas formas en los distintos pueblos que integran esta ciudad. Históricamente, se ha tratado de autosuficiencia alimentaria, otras de autosuficiencia económica en la organización de las fiestas de sus calendarios religiosos, y latentemente, las apariciones de sistemas políticos con rasgos autonómicos, que con sus respectivas salvedades y matices ha cambiado y permanecido desde época prehispánica hasta la actualidad, tal como se analiza en el siguiente capítulo).	
Rubro 7	Tipo de propiedad de la tierra (entendiendo que el hecho de haber perdido tierras comunales y/o ejidales durante el proceso de despojo asociado a la urbanización, la industrialización, la configuración del estado nación y la colonización, no es un criterio excluyente que niegue la autoadscripción colectiva originaria). Se sugiere repensar los pueblos originarios urbanos de		

²⁶ Recuérdese concepto de Garza (1985), referido en el apartado 1 de este capítulo.

	la Ciudad de México desde las perspectivas de la Nueva ruralidad.		
--	---	--	--

Elaboración propia a partir de trabajo de campo y de la revisión del estado del arte de las diversas concepciones de pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México.

Como puede apreciarse, se trata de una tarea amplia de la cual este trabajo sólo puede presentar pequeños adelantos, lo que presupone la incorporación de otros elementos a la tipología antes propuesta por Gomez César (2011a), a partir del estudio de los casos expuestos en los capítulos tercero y cuarto de la presente tesis.

Las variables expuestas en el cuadro anterior permiten una aproximación a la comprensión del surgimiento de los reclamos de autonomía, mismos que, como puede apreciarse, van más allá de la localización del pueblo que presenta dichos reclamos, sino que también tienen que ver con la existencia de una coyuntura detonante que empuje o impulse los sentimientos colectivos que conducen a la lucha epistémica tras la oposición a algún proyecto de infraestructura urbana, comercial o inmobiliario. Ello hace necesario reconceptualizar los territorios de estos pueblos y entenderlos como *espacios sacralizados memotópicos* con efectos de distinguir el tipo de territorio que los integra y que no puede reducirse ni confundirse con el territorio de los pueblos originarios de otros estados de la república mexicana precisamente por el fenómeno de urbanización de la Ciudad de México que ha complejizado aún más la delimitación de los territorios de estos pueblos, los cuales a su vez se cuestionan si no cuentan con rasgos rurales o semirurales.

Ahora bien, estos dos conceptos propuestos por Portal Ariosa, el *espacio sacralizado* y las *Memotopías*, son conceptos fundamentales para comprender el territorio de estos pueblos independientemente del tipo del que se trate dentro de la tipología de Gomez César (2011a), son conceptos que pueden ayudar a distinguir el territorio de estos pueblos del territorio de los pueblos originarios de otras entidades de la nación mexicana. Esto último contribuyendo a la reflexión de la necesaria reformulación de las conceptualizaciones de las diversas instituciones de la Ciudad de México sobre los pueblos originarios urbanos que integran su territorio para, a su vez,



garantizar el acceso a sus derechos colectivos de pueblos originarios urbanos, de los cuales no se les puede privar mediante la puesta en duda y la incredulidad de sus características identitarias de pueblo originario urbano ni de las elementos que los integran, principalmente las peculiaridades de sus espacios.

En cuanto al espacio *sacralizado*, Portal Ariosa (2009) explica que la apropiación del espacio entre los pueblos originarios urbanos de Ciudad de México se da como un proceso mediante el cual se significa el espacio al tiempo que se le da sentido mediante elementos que favorecen su identificación y pertenencia, ello ocurre mediante la práctica religiosa pero también a través de la construcción social e histórica de *lugares de memoria*.

Al mismo tiempo refiere que “la práctica religiosa en México es un quehacer ancestral. Sin embargo, en el espacio urbano representa una forma culturalmente específica de apropiación del territorio en donde el concepto de lo sagrado juega un papel central” (Portal Ariosa, 2009:63).

En cuanto a los *lugares de memoria* se trata de “aquellos espacios públicos que adquieren un significado no sólo por su ubicación o por su uso, sino porque a través de ello se favorecen en la construcción de identificaciones sociales que alimentan las identidades locales” (Portal Ariosa, 2009:66). Además, se trata de “entidades de naturaleza material o simbólica que a partir de la voluntad y el trabajo colectivo se constituyen en elementos simbólicos de la memoria comunitaria. Son espacios en los que la memoria social y cultural se cristaliza” (*Ibidem*).

Una de las manifestaciones más fuertes de lo anterior han sido las festividades religiosas, pues se configuran como esos elementos simbólicos de memoria, allí “se anclan los recuerdos de las comunidades, generando profundas conexiones entre el pasado y el presente, en donde lo primero adquiere sentido a partir del segundo” (*Ibidem*).

Estos *lugares de memoria* considerados aquí como fragmentos de esos *espacios sacralizados* fueron después desarrollados con mayor detalle por la misma Portal Ariosa (2022) reconociéndolos como *Memotopías*. Las

memotopías urbanas son consideradas por su autora como “un neologismo que hace referencia a una de las múltiples formas que puede asumir la memoria; aquella que se asocia con los lugares. En este caso, con lugares urbanos” (Portal Ariosa, 2022:9).

Esto es de suma relevancia para efectos del acceso al derecho colectivo de la libre determinación pues el territorio no siempre se puede conceptualizar como uno geográfico pues, “hay lugares geográficos físicamente delimitados y simbólicamente apropiados, pero también hay lugares con otro tipo de materialidad (no geográfica), los cuales son significados y apropiados desde la memoria. En este sentido, la memoria, se ancla al lugar y ocupa el lugar” (Portal Ariosa, 2022:15).

No obstante, hay formas en las que varios pueblos originarios urbanos delimitan geográficamente su territorio, sólo que la base de dicha delimitación es enteramente religiosa y estrechamente vinculada a las rutas de peregrinación de las festividades religiosas. Como lo refiere Portal Ariosa, “uno de los usos de estos lugares sacralizados es marcar un territorio y brindar seguridad” (2009:66).

Lo anterior se puede identificar a través de altares en diversos puntos de la ciudad, tal como dio cuenta el trabajo de campo de Portal Ariosa (2009). Estos altares tienen dos elementos interesantes de analizar conforme lo señalado por la misma autora, se trata de las *fronteras de pertenencia* y a las formas en que se llena de significado los *espacios intersticiales* de la ciudad (Portal Ariosa, 2009). Lo central para esta autora es la *liminaridad*, es decir, “lo liminal de una frontera o lo liminal de lo que no tiene significado propio” pero que al mismo tiempo “es una protección que se vincula con el marcaje del adentro y del afuera” (*Idem*:70-71).

Lo anterior nos remite a las propias concepciones de la urbanización, ese estar dentro de enclaves espaciales de la misma urbe, con un pie adentro y otro afuera, aceptando algunos rasgos del modo de vida urbano sin perder otros tantos de un modo de vida con una identidad diferenciada a partir de estos ejercicios constantes de memoria que le dan sustento a la vida social.

Pero no sólo eso, también de la vida política necesaria para la defensa constante de ese *espacio sacralizado memotópico*, a veces visible en configuraciones de Concejos de Gobierno Autónomos o Comunitarios, a veces en forma de autoridades religiosas tales como las mayordomías, otras tantas bajo figuras agrarias para el caso de los pueblos originarios urbanos de Ciudad de México de tipo 1 con territorios rurales que preservar, la reciente reconfiguración de ciertos actores locales como líderes de lucha social dedicados a la defensa de la tierra y el agua de los pueblos del sur, y un amplio etcétera de diversos liderazgos que se generan a partir de la necesidad de la defensa de esos territorios, y de los cuales esta tesis se ocupa de los que se orientan a la configuración de concejos de gobierno locales.

Esta misma defensa del *espacio sacralizado memotópico* de estos pueblos es un acto de *memoria colectiva* cuestión que también rige el centro de la vida de los mismos. Como bien ya señaló Portal Ariosa (2022) una de las formas en las que se manifiesta la magnitud de la memoria para estos pueblos son los lugares de memoria, sin embargo hay diversos aspectos centrales para la comprensión de la memoria en dichos espacios, de entre los cuales destacan esas *revalorizaciones de documentos* de Womack (2017), *lo residual* de Williams (2000), *la adaptación de la tradición* de Hobsbawm (1983), pero también como símbolos de legitimación identitaria a partir de su transformación personal y colectiva como actores de lucha social, es decir, esa *infrapolítica* que refiere Scott (2000) y que también se refleja en búsqueda constante de diversos cargos sociales importantes, ya sea en las mayordomías, cofradías o en los concejos de gobierno; entre otros. A su vez, son una serie de relaciones que se practican en el espacio y que le dan significado que siguiendo a De Certeau (1980) remite a lo *creíble*, lo *memorable* y lo *primitivo*.

En primer lugar, los pueblos originarios urbanos muestran una constante búsqueda de legitimación identitaria a partir de la frecuente revalorización de documentos históricos, tal como lo analiza Womack (2017) a partir del caso de Anenecuilco y los títulos de tierras del tío de Emiliano

Zapata.²⁷ Esto puede identificarse también en San Andrés Totoltepec, Tlalpan y La Piedad Ahuehuetlán, Benito Juárez, como se podrá confirmar en los capítulos de la segunda sección de esta tesis pues se trata de los dos estudios de caso que analiza puntualmente este trabajo.

Para el caso de San Andrés Totoltepec, Tlalpan como herramienta de defensa del territorio se utiliza una referencia constante sobre los títulos primordiales otorgados por el mismo Hernán Cortes en el año de 1529, ello con el interés de fijar los límites geográficos de su territorio, como una especie de legitimación que va aumentando con cada siglo, como ese testimonio de confianza y probidad que refiere Womack (2017) una probidad por lograr permanecer con modos de vida diferenciados de larga data y para defender esa liminaridad que es identificada por Portal Ariosa (2022), ello para estratégicamente lograr un diálogo y una convivencia permanentes con los procesos espaciales y modos de vida dominantes de la Ciudad de México caracterizada por la urbanización de diversas estructuras de su vida social. Del mismo lado, se hace referencia constante durante las entrevistas realizadas en Totoltepec para este trabajo sobre la autoadscripción de ascendencia tepaneca en cuanto a la reivindicación de un pasado guerrero característico de esa sociedad en época prehispánica y sus ya legendarias batallas con los aztecas.

²⁷ Womack refiere que es tan importante la legitimidad de un pueblo a través de la documentación histórica puesto que representa un “testimonio de constancia y probidad” (2017:328). De la misma manera que para el caso de Totoltepec y Ahuehuetlán, “los títulos de tierras que el tío de Zapata le entregó a este en septiembre de 1909 eran documentos casi sagrados. No constituían un mero haz de derechos, sino que eran el testimonio reunido de todos los jefes de Anenecuilco que lo habían precedido, el fideicomiso acumulado de todas las generaciones pasadas del pueblo. Esta era su responsabilidad y cuando un año y medio más tarde decidió lanzar al pueblo a la reunión, enterró los títulos en una caja fuerte” (Womack, 2017:328). Al parecer la lucha por defender el territorio de Anenecuilco resucitó para 1934 a través de Francisco Franco como continuador de la lucha por dotación de tierras para Anenecuilco, y con los mismos documentos legales, es decir los títulos. Esto ocurre también en Totoltepec en cuanto a la defensa actual del territorio sobre lo señalado en las mercedes de 1529, práctica que se llevó a cabo mediante las luchas agrarias referidas por Álvarez (2015). Pero, lo más importante: “estos documentos demostraban la historia del pueblo, podrían probar su derecho a existir, lo que, no era meramente su derecho político a la autonomía sino también al derecho social de sus naturales a vivir decorosamente en el lugar en que habían nacido” (Womack, 2017:337).



Para el caso de la Piedad Ahuehuetlán se recurre frecuentemente a documentos localizados en archivo histórico que refieren el lugar bajo la categoría de pueblo, así como cuestiones relacionadas con la biografía del nahuatlato Juan González y García, tal como se expone en el último capítulo.

En ese mismo sentido, en la Piedad Ahuehuetlán y también en San Andrés Totoltepec existen esas memotopías que le dan sustento a su vida social y a las relaciones comunitarias basadas en la concepción de pertenecer e identificarse con la historia de esas memotopías. Para Ahuehuetlán es el lugar que ahora ocupa la parte B de Parque Delta, lugar emblemático pues alberga vestigios arqueológicos que dan cuenta de un pasado prehispánico, ocupa también un espacio en el que antes se localizaba el primer santuario de la Virgen de la Piedad, así como el edificio Art D'eco de la Octava Delegación de Policía. Por su parte, en Totoltepec algunos de esos lugares de memoria remiten a los espacios de siembra y convivencia que ahí se daba no hace mucho tiempo, práctica social que algunas familias han logrado conservar. Se trata precisamente de aquello que Williams (2000:144) reconoce como *lo residual*, entendiendo que “cada cultura incluye elementos aprovechables de su pasado [...] no sólo como un elemento del pasado, sino como un efectivo elemento del presente”.

Este análisis remite también a las dificultades de “verificación” de esos significados y experiencias por parte de la cultura dominante no obstante “son vividos y practicados sobre la base de un remanente cultural y social sobre la base de alguna formación o institución social y cultural anterior [que prevalece en diversidades organizaciones e identidades diferenciadas de la cultura dominante]” (*Ibidem*).

Y es precisamente esta relación entre lo dominante y lo residual lo que también puede entenderse como *adaptaciones de la tradición* a partir de Hobsbawm y Ranger (1983). Esta adaptación consiste en los usos nuevos de estructuras, modelos o elementos viejos, es recurrir a su revitalización constante para el mantenimiento de una identidad diferenciada y de sus epistemes diversas. No se trata pues de tradiciones inventadas dentro de los

pueblos originarios urbanos de Ciudad de México, se trata de modos de vida que aún existen y que han incorporado y adaptado elementos de otras formas de vida, recordando que la pureza no existe en las formas elementales de la cultura. El cambio y la permanencia son, en su lugar, los elementos constantes sin que ello represente una pérdida cultural, es en sí misma una adaptación.

Se trata de una serie de adaptaciones culturales que frecuentemente se reflejan en esos *espacios sacralizados memotópicos* que los pueblos de Ciudad de México habitan, apropian y otorgan significado en tanto se significan socialmente, son además espacios de resistencia pues, en su postura de grupos subordinados de esa cultura dominante “crearán y defenderán a escondidas un espacio social en el cual podrán expresar la disidencia marginal al discurso oficial de las relaciones de poder” (Scott, 2000:19). Para Scott dichas prácticas forman en su conjunto una *infrapolítica* que se expresa de diversas formas, es “una lucha sorda que los grupos subordinados libran cotidianamente” (*Idem*:217). Estas formas de expresión de una cultura diferenciada pueden identificarse entre los pueblos originarios urbanos de Ciudad de México, de diversas maneras, esta tesis se ocupa de la infrapolítica existente para la conformación de concejos de gobierno autónomos o comunitarios, pero existen variedades como la religiosidad popular; entre otras.

De la mano con Scott (2000), De Certeau (1980:101) coadyuva a la comprensión de las formas de apropiación y reproducción del espacio en los pueblos de la Ciudad de México en tanto se distingue el espacio geométrico o geográfico de las formas de vida que remiten a otras espacialidades “una experiencia antropológica, poética y mítica del espacio”. Y en coincidencia también con Portal Ariosa (2009 y 2022) construye el espacio desde esa perspectiva bajo la cual los grupos subordinados culturalmente lo crean a partir de la memoria.

Pero también son espacios vividos con nostalgia, coincido con De Certeau cuando refiere que “los lugares vividos son como presencias de ausencias” (1980:121), ausencias que para los pueblos de Ciudad de México

se conciben a partir del despojo histórico de diversos elementos materiales y simbólicos de sus modos peculiares de vida.

A partir de Cresswell (2004) se puede pensar también los espacios de dichos pueblos a partir del *sentido del lugar* como una especie “de apego emocional y subjetivo que las personas tienen hacia el lugar” (Cresswell, 2004:8). Esto último es de suma importancia y pocas veces es comprendido de parte de las autoridades de esta urbe, es un factor de incompreensión constante en su historia política, pues como refiere Cresswell (2004) las sociedades occidentales no logran la construcción social del *sentido del lugar* debido precisamente a las características de los espacios de la globalización, ciudades que no cuentan con territorios culturalmente diferenciados, las fuerzas de la globalización son “tendientes a erosionar las culturas locales y producir espacios globales” (2004:8). La Ciudad de México vive históricamente las disputas espaciales entre esa fuerza de la globalización y la fuerza de las permanencias de rasgos cultural e identitariamente diferenciados, de la cual son portadores sus pueblos originarios urbanos.

Ahora bien, es necesario reconsiderar la configuración del territorio de dichos pueblos como un espacio sacralizado memotópico en cuanto a las dificultades que ello representa para el acceso y garantía a sus derechos colectivos, principalmente el de la libre determinación. Para ello es necesario revisar lo que se ha elaborado abstractamente al respecto de la idea de autonomía, asociada a un territorio geográfico que frecuentemente, si no es que siempre, se concibe como una relación posible únicamente en territorios con rasgos rurales.

1.3 Perspectivas autonómicas

En este apartado se abordan los dos aspectos que se consideran fundamentales para comprender las peculiaridades de las autonomías urbanas que los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México reclaman mediante diversas luchas epistémicas que han tomado mayor fuerza colectiva desde el año 2018.

Estos dos aspectos remiten, en primer lugar, al surgimiento de la idea de autonomía como emancipación desde el marxismo, así como un estado del arte de lo que se ha discutido en cuanto a autonomía en México. En segundo lugar, se propone el estudio de la autonomía en la espacialidad urbana, en tanto que el fenómeno que esta tesis estudia es único en el mundo puesto que la población que reclama su libre determinación y autonomía, tiene también características únicas, ya que no se trata de grupos sociales ni urbanos, ni rurales, pero tampoco “indígena” (en sus definiciones clásicas que les exigen usar ropa típica y hablar una lengua indígena), ni mestiza.

Finalmente, este apartado se complementa con el contenido del Anexo 1, en el que se recuperan otras experiencias autonómicas en dos contextos socio-espaciales que se distancian entre sí, ello con el objetivo de plantear que la autonomía no es siempre la respuesta exclusiva para reducir las desigualdades socio-espaciales, políticas y económicas a las que se enfrentan las sociedades que son distintas al grupo social homogéneo de cada Estado-nación. La comparación del caso autonómico chino²⁸ y del caso autonómico de Cherán se plantea así, para evitar cualquier especie de romantización hacia la idea de autonomía. De dicha manera, se expone un cuadro comparativo que permite distinguir entre ciertas variables de ambos procesos autonómicos, tales como, los actores que iniciaron las autonomías, así como las intenciones bajo las cuales se dieron ese tipo de transformaciones políticas y espaciales; entre otras.

1.3.1 Estado del arte de la autonomía

En una especie de genealogía del concepto de autonomía, Modonesi (2011) presenta los debates que se han originado en torno a la autonomía en el centro del marxismo y retoma también los planteamientos indiciales que hicieron Marx y Engels.

²⁸ La autonomía regional china se revisa a partir de la investigación elaborada por Gutiérrez Chong (2001). Por su parte, el caso de Cherán se revisa a partir de mi investigación para la tesis de licenciatura (2016), de mi trabajo de campo en el lugar y de bibliografía adicional citada en el anexo mencionado.



De esta manera, Modonesi (2011) reconoce al marxismo como uno de los lugares de pensamiento principales en los que la autonomía encuentra sus antecedentes teóricos y políticos. Al mismo tiempo refiere como los otros dos antecedentes de este concepto al pensamiento y al movimiento anarquista, así como a la filosofía kantiana.

No obstante, se concentra en rastrear el origen de la idea de autonomía en la tradición del pensamiento marxista, al tiempo que reconoce que “la presencia y la utilización del concepto de autonomía en el marxismo es, sin duda, difusa y variada” (Modonesi, 2011:20). De acuerdo con lo señalado por Modonesi (2011), Marx y Engels apoyaban la autonomía social e individual, pero refiriéndose a ella como comunismo.

Es de entender que la autonomía pensada desde el marxismo de Marx y Engels versaba sobre la emancipación de la clase obrera, pero también como emancipación de la sociedad en su conjunto, como liberación de las desigualdades multidimensionales generadas en el centro del modo de producción capitalista (Modonesi, 2011).

No obstante, el mismo Marx (1853) al elaborar sobre el dominio británico de la India analiza y refiere el *sistema de aldeas* que “permitía que estas pequeñas poblaciones llevaran una vida singular con una *gestión independiente*” (Espinoza Pino, 2013:290).

Y ese sistema de aldeas recuerda mucho al funcionamiento de los pueblos originarios urbanos de Ciudad de México, con las debidas reservas, similitudes como la existencia en origen de tierras cultivables, erigiéndose como comunidades corporativas estructuradas. Al mismo tiempo contaban con un sistema político de tipo local, así como autoridades locales de diversos modos incluidos los religiosos, por ejemplo, la figura hindú del *brahmín*.

La autonomía, como idea dentro del marxismo, generó debates entre dicha tradición de pensamiento y el anarquismo, así como discusiones al interior del marxismo, como ya se anunció. Una de estas disputas se generó entre Rosa Luxemburgo y Vladímir Ilich Uliánov (Lenin), según apunta Gutiérrez Chong (2001).

De acuerdo con la exposición que hace Gutiérrez Chong (2001) acerca de este debate, Luxemburgo se oponía a la autodeterminación por influencia del propio Marx, mientras que Lenin apoyaba dicha idea. La oposición de Luxemburgo, según lo referido por Gutiérrez Chong (2001), versaba en torno a la consideración de la imposibilidad de lograr dicho proyecto de autodeterminación. Empero, “este debate fue estimulado por los marxistas austriacos provenientes de imperios multinacionales, en donde las reivindicaciones de las minorías nacionales eran impuestas permanentemente” (Gutiérrez Chong, 2001).

No obstante, y en oposición a lo señalado por Gutiérrez Chong (2001), Modonesi refiere que Rosa Luxemburgo era “una -sino la principal- fuente de inspiración de las corrientes marxistas que con mayor énfasis incorporarán la idea de autonomía como emancipación” (2011:26). En ese mismo sentido Ouviaña (2019), expone la inclinación de Luxemburgo hacia la autonomía, pensada como emancipación al decir que hacía una “exigencia de la libertad de la cultura nacional polaca y en un plano más amplio la igualdad de todas las nacionalidades que habitan el imperio ruso, con garantía de libertad de su desarrollo cultural, escuela nacional y libertad de uso de la lengua materna” (Luxemburgo, citada en Ouviaña, 2019:181).

Al respecto es relevante resaltar que tanto para Modonesi (2011), como para Ouviaña (2019) las ideas de autonomía, emancipación y autogobierno con bases marxistas representan una posibilidad para la liberación de los pueblos originarios latinoamericanos. Sin embargo, a partir de la experiencia China, Gutiérrez Chong plantea que “la adaptación teórica a geografías no europeas [ha] concluido en una importante reflexión sobre el carácter táctico y estratégico que conlleva la aplicación marxista de influencia soviética a las realidades multiétnicas no occidentales” (2001:72).

Aquí se considera que las bases teóricas autonómicas marxistas representan posibilidades de emancipación y configuración de autogobiernos y libre determinación para los pueblos originarios y también para los pueblos originarios urbanos, tal como lo han demostrado experiencias como la del

municipio autónomo Cherán K'eri. No obstante, aquí se reflexiona en que las autonomías y autogobiernos de estos pueblos se deben conseguir mediante movimientos sociales encaminados por ellos mismos, más no por el Estado, como ocurrió con la experiencia China.²⁹ Además, como se verá en el próximo capítulo, las relaciones autonómicas no son un invento conceptual puramente occidental puesto que los pueblos originarios urbanos históricamente han tenido representaciones políticas locales, así como cierta autosuficiencia alimentaria y una autoorganización colectiva en torno a diferentes aspectos.

Esto quiere decir que aquí se sostiene que, las desigualdades que perseveraron entre los grupos étnicos autonómicos chinos y la población dominante (*han*) se debe a que el Estado-nación chino no permitió la libre determinación de los mismos, sino que los gobiernos de dichos territorios autónomos respondían al gobierno central, más no a que el marxismo no aporte bases sólidas para las luchas epistémicas que conducen a la libre determinación de los pueblos originarios de Latinoamérica, al tiempo que estos pueblos aportan avances teóricos al marxismo desde sus propias experiencias, conforme se recupera en el siguiente capítulo.

Siguiendo a Gutiérrez Chong (2001) el hecho que una teoría y una tradición de pensamiento como la marxista construyera sus bases en un contexto espacio-temporal específico resulta necesario que para imaginarla en otro espacio geográfico y otra dimensión temporal sea repensada, y ello ha sido un arduo trabajo elaborado por una amplia tradición de pensamiento marxista latinoamericano, cuestión última en la que aquí no se reflexionará.³⁰

En particular, en México, la línea de investigación sobre libre determinación, autodeterminación, autogobierno y autonomía se encuentra

²⁹ Cfr. Anexo 1 de la presente tesis.

³⁰ Para profundizar al respecto se sugiere la revisión de "La teoría social latinoamericana. Textos escogidos" Tomos I, II y III de Ruy Mauro Marini y Mária Millán (1994), publicado por el Centro de Estudios Latinoamericanos de la FCPyS, UNAM. Se trata principalmente de autores latinoamericanos que repiensen el marxismo en el contexto de la región a partir de las problemáticas que encuentran sus orígenes en el proceso de colonización, algunos de estos autores son: Ramiro Guerra, José Carlos Mariátegui, Víctor Raúl Haya de la Torre, Sergio Bagú, Pablo González Casanova, Ruy Mauro Marini, Theotonio dos Santos, Aníbal Quijano, Vania Bambirra, Agustín Cueva, Enrique Semo, Ernesto Guevara, y René Zavaleta Mercado; entre otros.

más vinculada con el tema de la etnicidad y de los pueblos indígenas pertenecientes a zonas rurales, o localizados en otros estados de la república mexicana, tales como Chiapas con el movimiento neozapatista, como Oaxaca y el reconocimiento de autogobiernos con los diversos sistemas normativos de sus ayuntamientos, o como Michoacán, a través del caso del pueblo purépecha Cherán K'eri y la conformación de su autogobierno; entre otros.

Entre los sociólogos y teóricos en general que más se han ocupado de trabajar esta línea de investigación se encuentran Natividad Gutiérrez Chong (2001, 2003, 2008, 2015 y 2019); Saúl Velasco Cruz (2003, 2004); Raúl Zibechi (2008); Héctor Díaz-Polanco (1991 y 2008); Consuelo Sánchez (2004, 2008 y 2021); y, Araceli Burguete (2008). Gilberto López y Rivas (2013), también ha trabajado esta línea de investigación, no obstante, ha revisado la importancia y viabilidad de un proyecto autonómico de los pueblos originarios urbanos de Tlalpan, alcaldía de la que él mismo fue gobernante. De estos autores, Sánchez (2004 y 2021), al igual que López y Rivas (2013), se ocupa de la autonomía de los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México.

En el caso del abordaje elaborado por Gutiérrez Chong (2019), la autonomía se presenta ligada al tema de la etnicidad, al tiempo que permite afirmar que los procesos autonómicos requieren una transformación profunda del Estado, elevando la democracia y haciéndolo más plural. En estos términos “la autonomía supone el tránsito del reconocimiento de derechos culturales y lingüísticos de una pluralidad de comunidades, propio del multiculturalismo, a los derechos, propiamente políticos, a disponer de un ámbito propio, sólido y garantizado de decisión” (Gutiérrez Chong, 2019:55).

En cuanto a la relación entre la autonomía con la etnicidad es interesante conocer que de acuerdo a la revisión que hace Gutiérrez Chong (2019) acerca de lo planteado por Abundio Marcos, la autonomía es una forma de ejercer las diversas cosmovisiones de los distintos pueblos indígenas. Esto además hace comprensible el hecho de que entre los pueblos indígenas existe también una amplia diversidad que se refleja en muchos aspectos de su modo de vida, entre los cuales se puede identificar la forma de regular su vida política



interna, así como su representación y relación política respecto a los gobiernos estatal y federal.

Otro aspecto, que de igual forma es considerado por varios de estos autores como un elemento relevante para hacer de la autonomía un proyecto viable es el **territorio**. Para Zibechi (2008) la autonomía debe necesariamente ser, además de política, material, y reconoce al territorio como la primera base sobre la que se construye la autonomía. Para Gutiérrez Chong, “la recuperación de territorio y la defensa de los recursos naturales proporcionan en gran medida, la estructura de las demandas autonomistas” (2008:14). Pero, al mismo tiempo está vinculada con la **identidad**, en específico con la diferencia que produce esta última:

Los pueblos indígenas necesitan de la autonomía para proteger su cultura, su cosmovisión, su mundo, como algo distinto y diferente al mundo hegemónico [...] la autonomía no es una concesión de una de las partes (el Estado), sino una conquista del sector social que necesita proteger y potenciar su diferencia para poder seguir existiendo como pueblo (Zibechi, 2008:137).

Por ello es que la autonomía representa a su vez una posibilidad para la defensa, sí de las culturas, modos de vida y epistemologías de los pueblos originarios y todo lo que ellas implican, pero también para la defensa de la diversidad natural que estos pueblos preservan, es decir, sus territorios, sus bosques, y el agua; entre otros.

Esto tiene que ver con el hecho de que la autonomía es además una forma de acceder a la justicia social para los pueblos indígenas de México (Gutiérrez Chong, 2008:10). Pero no sólo una justicia social, sino también es una manera de conseguir justicia espacial, pues en caso de no existir, genera y perpetúa injusticias sociales como el racismo, la pobreza y la desigualdad, así como el desprecio por lo diferente y la imposibilidad general de no poder simplemente vivir conforme a sus propias cosmovisiones y epistemologías. Por esta razón la justicia espacial es considerada por Soja (2010) como una lucha por la geografía, en este caso, por el territorio. La injusticia espacial,

según lo referido por Fainstein en la “Ciudad Justa” (2010)³¹, explica los orígenes de los conflictos en la ciudad, son luchas por la equidad en el acceso al espacio, a un espacio digno. Podría considerarse a la injusticia espacial como una de las dimensiones de las injusticias epistémicas desarrolladas en el primer apartado de este capítulo.

Por otro lado, Gutiérrez Chong (2008), identifica diferentes factores que intervienen en el proceso de autonomía en América Latina, de entre los que se encuentran la dominación colonial de corte histórico, el agotamiento del Estado autoritario y la transición democrática expresada por la vía de los partidos políticos, y finalmente, la visibilidad de las identidades diferenciadas y su reconocimiento.

Al mismo tiempo, cabe tomar en cuenta que no existe un tipo ideal de autonomía ni una serie de “requisitos” que se deban cubrir para acceder a este derecho social, tal como lo refieren varios de los autores revisados. En el caso particular de lo planteado por Máiz (2008) en sus “XI tesis para una política de la autonomía”, de las diversas tesis que sostiene, una de ellas expone que la autonomía postula la unidad en la diversidad y refiere que

la autonomía produce y reclama, a su vez, un tipo específico de identidad colectiva, una identidad plural y compleja. La autonomía se desarrolla y ayuda a desarrollar identidades superpuestas, compatibles, solapadas [...] La igualdad entre las comunidades, la tolerancia activa, el respeto al otro (Máiz, 2008:26).

Esto último tendría serias implicaciones al plantear un análisis sobre la viabilidad de la autonomía para los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México, sobre todo en lo relacionado a la convivencia que la población de estos espacios tiene con las sociedades que habitan en las colonias vecinas, pues en la mayoría de los casos no hay conocimiento de las segundas acerca

³¹ Desde una postura radical y crítica Musset (2015) refiere a la “Ciudad justa” de Fainstein (2010) como un mito y remite a la idea de que jamás en la historia ha existido verdaderamente un asentamiento de tipo urbano que pueda considerarse justo.

de las particularidades históricas, sociales, culturales y hasta económicas que estos asentamientos tienen desde hace varios siglos.³²

De igual manera es importante hacer mención de otros aspectos teóricos sobre las diversas concepciones que existen en torno a la autonomía. Díaz-Polanco (2008), identifica 7 mitos que se han erigido alrededor de este concepto, señala que es un mito que la autonomía provoca separación o disolución, tampoco busca restaurar el pasado de los pueblos indígenas, ni es el reconocimiento de lo que ya existe o de lo que es actualmente, sino que se trata de reconocer a los pueblos indios la autonomía que ya tienen, la autonomía tampoco intenta preservar intacto el sistema socio-cultural indígena, y tampoco plantea que la comunidad sea la única escala en la que la autonomía pueda darse, ni puede limitarse al mundo indígena.

Al respecto de los niveles geográficos en las que las autonomías pueden construirse, Velasco Cruz (2003) abona al entendimiento de que las autonomías comunales no se contraponen a la autonomía regional, en dado caso son niveles geográficos de autonomías que permiten un diálogo permanente entre la diversidad que existe de pueblos indígenas, por ejemplo, en el caso de Chiapas.

Acerca de los pueblos de Tlalpan, López y Rivas (2013) sostiene que estos pueblos son “la última barrera a la invasión de la reserva ecológica, lo cual es, en los hechos, una parte importante de la **sustentabilidad futura de la ciudad**. Defender a los pueblos de Tlalpan, es defender la zona de reserva del sur de la ciudad” (López y Rivas, 2013:34).

Pero en el caso de los pueblos originarios urbanos de Benito Juárez, como La Piedad Ahuehuetlán y Xoco, que ya no cuentan prácticamente con bienes naturales comunes visibles, lo que queda por defender es el territorio³³

³² Por ejemplo, el hecho de que los habitantes de las colonias vecinas encuentren molestos los fuegos artificiales que los vecinos de los pueblos originarios urbanos hacen sonar para anunciar que tienen fiesta; costumbre que tiene larga data.

³³ En el caso particular de San Juanico Nextipac, en la alcaldía de Iztapalapa, recientemente se ha cambiado el nombre de las calles y su pertenencia, dejando de formar parte de este pueblo originario urbano a ser parte de la Colonia El Sifón, la cual ya ha tomado de este pueblo todo el territorio que la conforma, situación que conlleva y perpetúa la pérdida constante de

y la cultura. En el caso de los pueblos indígenas se trata de una etnicidad reconocida la cual también está por defenderse, entre otras vías, por la autonomía, pero ¿qué ocurre con los pueblos originarios urbanos cuya etnicidad se complejiza o se hace visible mediante otros elementos menos tangibles que la lengua y la vestimenta? Dicha situación tiene relación con la segunda injusticia epistémica señalada con antelación y con la cuestión de repensar “lo original” y “lo étnico”, al mismo tiempo que hace necesario replantear que las autonomías originarias no están restringidas al espacio rural.

1.3.2 ¿Es posible teorizar acerca de la autonomía urbana frente a las perspectivas existentes?

La autonomía, así como la libre determinación de los pueblos, ha sido relacionada en la mayoría de las fuentes consultadas con los pueblos indígenas y con las concepciones convencionales de etnicidad, también se le ha vinculado clásicamente con territorios y poblaciones rurales.

Ello puede deberse, entre otros factores, a que la mayoría de los movimientos sociales en búsqueda de autonomía en América Latina se han encaminado por los pueblos indígenas de la región localizados en la ruralidad. No obstante, ha habido ejemplos de luchas autonómicas en espacios urbanos de las grandes ciudades de Latinoamérica. Algunas de estas luchas son rescatadas por Zibechi (2008) y por Ouviaña (2011), sin embargo, y debido a las particularidades de cada ciudad en Latinoamérica, y a su diversidad, hay ciertas distinciones que se pueden hacer para los procesos que encuentran una posibilidad de reivindicación a través de la autonomía en las ciudades de la región.

En este orden de ideas, tanto Zibechi (2008), como Ouviaña (2011) plantean ejemplos en búsqueda de autonomía en espacios urbanos que se distinguen en varios aspectos del espacio urbano de la Ciudad de México, y,

territorio de este pueblo ante la urbanización, cuestión que tiene antecedentes desde inicios del siglo xx (Lara Manríquez, 2020).

por ende, de la manera en la que se entiende la autonomía urbana. Principalmente, estos últimos dos autores citados, se concentran en exponer experiencias autonómicas urbanas que se localizan en las periferias de las ciudades latinoamericanas y que no son encaminadas por pueblos originarios, sino por desplazados forzados de otras provincias de sus países y de trabajadores, en general.

Sin embargo, debido a la historia de su territorio, la Ciudad de México hace necesario reconsiderar el tipo de territorio que se le ha conferido a las autonomías de los pueblos originarios latinoamericanos. Y esto es así debido a que, como antes se señaló, esta metrópoli se compone por alrededor de 190 territorios³⁴ con autoadscripción e historia de pueblos o barrios originarios urbanos, territorios que, en conjunto con los territorios reconocidos como colonias, conforman las 16 alcaldías de esta urbe.

Así, los movimientos sociales en búsqueda de autonomía que se han dado en la Ciudad de México provienen de las demandas de algunos pueblos originarios urbanos que la integran. Tal es el caso del pueblo originario urbano San Andrés Totoltepec en la alcaldía de Tlalpan, mismo que consiguió su autonomía después de una lucha epistémica que inició en el año 2013.³⁵ Como se verá en el capítulo 3 “Demandas de autonomía de los pueblos originarios urbanos rurales y semirurales en la zona sur de la Ciudad de México”, los habitantes de este pueblo encaminaron una lucha epistémica en búsqueda de una autonomía que se concebía posible únicamente si iba acompañada por un autogobierno conformado por sus propios habitantes y distanciado de cualquier partido político.

El caso de Totoltepec es recordado en este apartado con el objetivo de ilustrar la distancia que hay en la comprensión de la autonomía urbana que

³⁴ Como antes se señaló, el número total de pueblos y barrios originarios urbanos que componen el territorio de la Ciudad de México varía de acuerdo con la fuente. Actualmente, parte de los reclamos de los habitantes de estos espacios es que todos sean registrados ante el Instituto Nacional de Estadística y Geografía, ante el Instituto Nacional Electoral, y ante la Secretaría de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes.

Cfr. Nota al pie de página número 18.

³⁵ Marcela Alvarado, entrevista citada.



plantean Zibechi (2008) y Ouviaña (2011), los cuales son los autores que este trabajo identificó como aquellos que han explorado la idea de autonomía en el espacio urbano.

De esta manera, y haciendo una revisión al respecto, no es únicamente a nivel abstracto que el fenómeno de autonomías y autogobiernos urbanos encabezadas por pueblos originarios no se ha explorado en México por alguien más además de López y Rivas (2013) y de Sánchez (2004, 2008, 2016 y 2021), sino que, a nivel concreto la única experiencia similar en Latinoamérica es la del Pueblo Kitu Kara en la capital de Ecuador, Quito.

Esto es, no hay en el mundo experiencia alguna que combine la existencia de autonomías y autogobiernos de pueblos originarios urbanos en la capital de su país, tal como ocurre en México, y tal como comienza a discutirse en Ecuador, siendo por demás un fenómeno social que sigue sumando más pueblos, en el caso de la Ciudad de México.³⁶

De esta manera, una realidad tan compleja y particular como la que plantean los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México, exige al pensamiento social replantear la idea de “autonomía urbana”, al tiempo que hace necesario reconsiderar lo que se entiende por “urbano” y por “rural”. Anteriormente, he sostenido que los pueblos originarios urbanos de la capital mexicana no deben considerarse como espacios urbanos ni como espacios

³⁶ Sin embargo, en el caso del Pueblo Kitu Kara en Quito, se trata de un pueblo indígena cuya etnicidad no es cuestionada de la forma en la que anteriormente se refería, es decir, utilizan vestimenta típica y cuentan con una lengua común, la Kichwa, conforme a las concepciones de la etnicidad reificada y esencializada. Este pueblo originario, se ha constituido en comunas y comunidades indígenas con el objetivo de reconstruir la organización social que le es propia ancestralmente. Y, aunque desde el año 2015 lograron recuperar sus formas de gobierno tradicionales mediante sus propios sistemas normativos, consiguiendo cierta libre determinación y autonomía, es también una situación que se distancia de la que viven los Pueblos y Barrios Originarios Urbanos de la CDMX, puesto que los segundos no se reconocen como indígenas, pero pueden comenzar a tejerse puentes teóricos entre las experiencias de autonomías urbanas de estos dos países.

Panamá, por ejemplo, cuenta con una categoría territorial que lleva por nombre “Comarcas indígenas”, dicho país cuenta con 6 territorios de este tipo, sin embargo, no son autónomos, ni gobernados por los pueblos originarios que los habitan, ni se localizan en la capital de esta nación.

rurales, sino a partir de las características que plantea la nueva ruralidad (Lara Manríquez, 2020).

En síntesis, la propuesta que aquí se hace tiene que ver con el hecho de no pensar las transformaciones espaciales de manera binaria, esto es así al menos en la Ciudad de México, en la que no se puede afirmar ni la existencia de un territorio enteramente urbano ni la existencia de uno de tipo enteramente rural. Aún si quisiéramos caracterizar a la periferia como semi rural y a la ciudad central como urbana, esto resultaría erróneo.

Con ello quiero decir que, a pesar de que un territorio refleje todas las características que la urbanidad o que la ruralidad, nos presentan, hay rasgos en el aspecto socio-espacial que hacen posible comprender que en la Ciudad de México hay lugares, como los pueblos originarios urbanos, que están dotados de ciertas características que plantea el enfoque de la nueva ruralidad.

Lo anterior remite particularmente a las formas de relacionarse, a los modos de vida, a la organización social y familiar, así como a las festividades religiosas y el vínculo con el pasado prehispánico que tienen los Pueblos y Barrios Originarios Urbanos de la Ciudad de México.

En general, la nueva ruralidad puede comprenderse como un enfoque que pretende entender un proceso y no caracterizar un territorio (Ramírez, 2003).³⁷ De esta manera,

los estudios urbanos son tendientes a brindar explicaciones acerca de la transformación de los espacios rurales a través de la expansión del espacio urbano mediante factores como: 1) la diversificación de la división social del trabajo de ocupaciones de la población en el sector primario a los sectores secundario y terciario; 2) la aglomeración de los grupos sociales, la concentración del capital, centros de trabajo y servicios (educación, salud, entretenimiento; entre otros); y, 3) la transformación tajante e interna del uso del suelo de agrario a comercial, industrial y de servicios (Lara Manríquez, 2020:48-49).

Y aunque varios pueblos y barrios originarios urbanos de la CDMX han sido testigos de estos cambios, son guardianes de un modo de vida que prevalecía

³⁷ Para profundizar en el enfoque de la nueva ruralidad véase Lara Manríquez (2020) Pp.48-53, ahí se recupera a los principales exponentes de dicha escuela.



antes de la llegada de la urbanización industrial capitalista. Con base en ello, estos pueblos, en tanto diversos entre ellos, como ya se expuso, responden a características urbanas y otros tantos a rasgos rurales, algunos más que podrían categorizarse como rururbanos. Pero, más allá de esto último, todos comparten el hecho de hacer permanecer en el espacio social y en el territorio ciertos rasgos que clásicamente se han nombrado como rurales.

A partir de todo lo anterior es que aquí se reconoce que el reflexionar en torno a los “nuevos espacios autonómicos urbanos” hace posible enunciar que se trata de un fenómeno social que en abstracto puede plantear a las autonomías como *nuevas autonomías urbanas*, entendiendo que su localización es en un espacio reconocido como la ciudad número cinco más grande del mundo, pero que, a su vez, cuenta con espacios que responden al enfoque de la nueva ruralidad, es decir, que tienen rasgos tanto urbanos, como rurales.

También es importante hacer la acotación que con “lo nuevo” se hace alusión a lo abstracto del fenómeno y a su historicidad en este siglo. Sin embargo, y como se verá en el próximo capítulo “Breve historia de las formas de representación política y de la organización espacial de los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México”, la existencia de autogobierno y cierta autonomía puede ubicarse en etapas históricas previas a la independencia y revolución mexicana. Por ende, es un fenómeno nuevo, sólo en este siglo.

Como puede notarse, ni los planteamientos teóricos de Zibechi (2008), ni los de Ouviaña (2011) parten de experiencias de autonomías urbanas en las que haya autogobiernos en cuanto al derecho de libre determinación, cuestión que se distancia del tipo de autonomías urbanas de las que aquí se trata. Eso se debe que la población de la que estas cuartillas se ocupa no es indígena (en términos positivistas y clásicos), pero tampoco es enteramente mestiza ni urbana en cuanto a sus conciencias, sus cosmovisiones y sus epistemologías.

Ahora bien, las autonomías urbanas que esta tesis busca entender son muy diversas entre ellas y buscan reivindicaciones algunas distintas y otras

que se hermanan, tal como se verá en los próximos capítulos. Pero, por ahora, se puede distinguir frente a lo planteado por Zibechi (2008) y Ouviaña (2011), que el *espacio en el que se localizan* los reclamos por autonomías y autogobierno, así como los dos autogobiernos originarios ya constituidos³⁸ no se restringe a la periferia de la Ciudad de México. Éstas se localizan tanto en la periferia, como en el centro (la ciudad central), el oriente y el sur de dicha urbe.

Además, su territorio responde más, como una constante en todos los pueblos de la Ciudad de México, a un *espacio sacralizado memotópico* que hace posible la permanencia de sus habitantes en un territorio que no muchas veces tiene límites geográficos claros pero cuya memoria y liminaridad son las constantes (Portal Ariosa, 2009 y 2022). También es pertinente señalar que no siempre es un espacio con características rurales ni con características urbanas, sino que las estructuras de un modo vida se han entrelazado históricamente con otros modos de vida dando lugar a adaptaciones culturales que hacen posible el mantenimiento de un modo de vida diferenciado, lo cual representa uno de los ejes rectores de otras culturas distintas a la dominante, es decir, la lucha por la permanencia y de la existencia.

Y es precisamente el hecho de estar enclavados en una de las ciudades más grandes del mundo lo que hace más difícil la legitimación de un territorio originario que tiene características que lo distinguen del territorio urbano y que no a simple vista se distinguen, por lo que es urgente que los gobiernos comprendan la diferencia conceptual y concreta que esta situación conlleva para la garantía de sus derechos colectivos. Pues si el gobierno mismo no reconoce sus territorios como espacios sacralizados memotópicos, no habrá diálogo que garantice la defensa de otras formas de concebir a la ciudad más allá de su función de commodity, en la que se termine por expulsar a sus habitantes mediante su gentrificación.

³⁸ Son los casos de los pueblos originarios urbanos de San Andrés Totoltepec y de La Piedad Ahuehuatlán, localizados respectivamente en las alcaldías de Tlalpan y Benito Juárez.

En cuanto al tipo de población que encamina dichos reclamos, es importante reiterar que se trata de grupos sociales que oscilan entre lo mestizo y lo indígena, principalmente debido a la organización social comunitaria que nace de las festividades religiosas, así como del orgullo de vivir en un territorio con un pasado prehispánico sin desvincularse de las relaciones sociales urbanas ni de su identidad originaria.

De esta manera, la reivindicación general que buscan estos pueblos originarios urbanos es por seguir existiendo tal como lo han hecho hasta ahora y habitando los territorios en cuestión, al tiempo que puedan defender estos territorios frente a la expansión de la urbanización industrial capitalista.

Los detalles de cada una de estas luchas epistémicas, así como las posturas de cada pueblo serán rescatadas en la segunda sección de esta tesis, en cuyos capítulos se tratan las particularidades de cada caso, mismos que se caracterizan por su orientación autonómica urbana.

Reflexiones finales del capítulo

Así, con base a lo expuesto anteriormente se pueden plantear dos reflexiones finales generales. La primera consiste en comenzar a reconocer las implicaciones que tiene el grado de urbanización de cada alcaldía en la que se localiza Totoltepec y Ahuehuetlán como estudios de caso que se retoman en esta tesis.

Dichas implicaciones consisten en: 1) la reducción de sus territorios; 2) la pérdida paulatina de sus bienes naturales comunes; 3) el grado de participación en la realización de sus festividades religiosas, fiestas patronales, y peregrinaciones; y, 4) la existencia de reclamos de autonomía y libre determinación.

El análisis hasta ahora llevado a cabo, ha hecho posible comprender que los reclamos de autonomía urbana no sólo se deben a la localización del pueblo que presenta el reclamo, y tampoco depende únicamente de la existencia de bienes naturales comunes, tales como bosques, agua, y tierras para la siembra. Los reclamos de autonomía deben su existencia, de igual

manera, a la oposición que plantean los pueblos frente a la realización de proyectos de infraestructura urbana, así como a la construcción de grandes conjuntos inmobiliarios y/o de centros comerciales que implican el despojo del territorio de estos espacios, al tiempo que amenaza con transformar los modos de organización social de dichos lugares.

Lo anterior conduce a exponer la segunda reflexión final a la que se llega a partir de lo planteado en este capítulo. Partiendo de la perspectiva teórica sobre la urbanización que se recuperó del intelectual con identidad originaria que se revisó con antelación, así como de los testimonios recuperados de los habitantes de algunos de estos pueblos, se reconoce que no sostienen una postura que se oponga totalmente a la urbanización.

En su lugar, su oposición radica en haber sido negados epistémicamente de este proceso y de este tipo particular de urbanización, se trata de recuperar su capacidad de agencia mediante lo que podría reconocerse como luchas epistémicas. Son luchas por seguir existiendo conforme sus propias epistemologías, antes de ser movimientos sociales en búsqueda de autonomía y libre determinación para defender sus territorios y sus culturas, tal como se abordará en la segunda sección de esta tesis.

A partir de todo lo anterior, también se reflexiona en la importancia de replantear los conceptos y los espacios sociales en donde se les reconoce, a saber, la autonomía únicamente en el espacio rural o periférico, pero también, “lo originario” y “lo étnico” de igual manera en el espacio rural, periférico, o residente, mismo caso con la esencialización de la oposición de lo rural y lo urbano. Así como de entender el territorio más a nivel de espacio sacralizado y memotópico, siguiendo a Portal Ariosa (2009 y 2022).

En resumen, puede sostenerse que la autonomía urbana que reivindican algunos habitantes en ciertos pueblos originarios de la Ciudad de México se puede reconocer tanto en territorios que cuentan con propiedad privada, propiedad comunal y/o propiedad ejidal, y que su territorio corresponde más que a un límite geográfico a los espacios sacralizados y sus memotopías urbanas, que a veces responden a un pasado prehispánico. Los

casos que en esta tesis se analiza demuestran que las reivindicaciones autonómicas de Ciudad de México pueden adquirir la peculiaridad de defender esas memotopías más que un territorio geográfico, aunque sus habitantes originarios sí reconozcan sus límites, que se manifiestan durante las rutas de las peregrinaciones de sus festividades religiosas. Ese tipo de autonomía urbana se hace patente a partir del caso de Ahuehuetlán, entendidas aquí como autonomías urbanas de la memotopía, mientras que el caso de Totoltepec hace vigente un tipo de autonomía más clásica con relación a la que podría reivindicar a Cherán donde aún hay bienes naturales comunes que defender, además de la propia defensa de la memotopía urbana que representan.

Finalmente, y para concluir este capítulo, queda mencionar que la búsqueda de autonomía y de libre determinación de los pueblos que aquí se explorarán no es tan nueva como podría pensarse y tampoco es una relación que exista a partir de la episteme occidental, se trata de formas de representación política y organización social previas a la llegada de los colonizadores en el siglo XVI. En su lugar se trata de una injusticia epistémica de tipo hermenéutica pues al no haber un término prehispánico para identificarse con la autonomía se le niega su existencia previa tal como existió³⁹, es decir, como una relación entre gobiernos locales de estos pueblos y de otros niveles de gobierno. Así, el siguiente capítulo se orienta a hacer una revisión histórica de esa relación que cumple con las características de las relaciones autonómicas pensadas desde latitudes occidentales también.

³⁹ Tal vez el término *tlaxtocayotl* explicado por el Dr. Baruc Martínez en comunicación personal sea el más adecuado para referir esta relación autonómica previa al contacto con los europeos. Esto se recupera y se analiza en la introducción a la segunda sección de esta tesis.

Capítulo 2.

Breve historia de las formas de representación política en los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México

“¿Con qué he de irme?
¿Nada dejaré en pos de mí sobre la tierra?
¿Cómo ha de actuar mi corazón?
¿Acaso en vano venimos a vivir,
a brotar sobre la tierra?
Dejemos al menos flores
Dejemos al menos cantos”
Nezahualcōyōtl

Introducción al capítulo

El presente capítulo tiene por objetivo revisar los cambios y permanencias en la historia de las distintas formas de representación política en los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México. Ello hará posible explorar si las relaciones autonómicas y de libre determinación existían previamente en dichos lugares, así como identificar aspectos coyunturales que incidieron en su desaparición, perpetuando así, las injusticias epistémicas en los lugares referidos.

Son de resaltar las continuidades (permanencias) de ciertos rasgos de sus gobiernos prehispánicos que se hacen visibles en: 1) los planteamientos actuales de regresar a la raíz en cuanto a sus maneras de representación política conforme sus propios sistemas normativos; esto en el caso de los pueblos que luchan por acceder a su derecho a la libre determinación, y; 2) los Concejos de Gobierno que han logrado consolidar algunos pueblos del Anáhuac, tales como San Andrés Totoltepec y La Piedad Ahuehuatlán.

Es importante retomar que el interés tanto del presente capítulo como de esta tesis, reside en un nivel geográfico estatal, atendiendo así los cambios y permanencias en las formas de representación política de los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México en una escala de análisis general, puesto que si bien las relaciones autonómicas y la forma de gobierno que ocupa a este trabajo se reflejan en un nivel geográfico local, dichas relaciones se dieron a nivel estatal en el territorio que ahora conforma la Ciudad de México. La revisión de los dos estudios de caso de los próximos capítulos se hará partiendo de la base histórica común que permite construir el presente



capítulo, atendiendo así a la permanencia de dichas formas de relación autonómicas locales. Es decir, los casos que se revisarán no interesan por sí mismos ni como realidades particulares aisladas en la Ciudad de México, sino como el germen de varias luchas epistémicas tendientes a la recuperación contemporánea de las relaciones autonómicas de los pueblos del Anáhuac.

Este capítulo permite demostrar que las relaciones autonómicas no son puramente constructos occidentales, y tampoco únicamente una manera en la que los pueblos originarios urbanos puedan relacionarse con el Estado para respetar así la diversidad étnica. La investigación histórica realizada para este capítulo (a través de bibliografía, de las crónicas y de las actas de cabildo) ha podido identificar que, desde época prehispánica hasta la revolución mexicana, los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México contaban con gobiernos locales y con cierto grado de autonomía.⁴⁰

Es claro que el concepto de autonomía como tal no existía en el Valle del Anáhuac en época prehispánica ni en época colonial, en ese sentido sí se trata de un concepto occidental, pero las relaciones políticas, geográficas, culturales y sociales que había en el periodo de tiempo referido pueden reconocerse como autonómicas, por llamarle de un modo que sea inteligible al lenguaje teórico contemporáneo. Se debe tener presente que, aunque el término de autonomía no fuese utilizado, ello no implica que las relaciones autonómicas no existieran, como se verá, el mismo origen fundacional de los pueblos del Anáhuac se basa en la conformación de un gobierno local, de otra manera un pueblo (antes *calpulli* o *altépetl*) no podía fundarse sin un territorio propio, un Dios propio, y un gobernante propio.

Así, teniendo un marco de análisis general y a un nivel geográfico estatal, es necesario precisar que la elaboración del presente capítulo no busca exponer las particularidades de gobierno de cada pueblo de manera

⁴⁰ Al respecto es importante destacar que, adicional a este trabajo, existen otras fuentes que identifican la existencia de autonomía como una forma de relación política entre españoles y los habitantes de los pueblos del Valle del Anáhuac. *Cfr.* Gonzalbo Aizpuru (2017), en la sección final titulada “Algunas reflexiones”, dicha autora refiere en varias ocasiones el grado de autonomía de las parcialidades de indios y de los pueblos y barrios, tanto en la etapa colonial, como en época prehispánica.

local a través del tipo de pueblo del que se trate conforme a la tipología y las concepciones revisadas en el apartado 1.2 titulado “Concepciones de Pueblos Originarios Urbanos de la CDMX” del capítulo previo. Esto es así puesto que, independientemente de la historia fundacional de cada pueblo, ya sea de fundación prehispánica, colonial o poscolonial, hasta llegada la revolución mexicana la posibilidad de ejercer sus propios sistemas normativos no dependía de su origen fundacional, sino que era una relación política que podían sostener todos los pueblos del Anáhuac y que permaneció con ciertos matices aproximadamente hasta la época de la revolución.

Por otro lado, para poder analizar los cambios y las permanencias en un periodo de tiempo tan largo, (que abarca la circunstancia política de estos pueblos antes de la llegada de los españoles hasta mediados del siglo XX), se requiere una revisión que, aunque es muy específica, plantee la concepción teórica y metodológica histórica en la que se apoya este capítulo para el estudio de las formas de representación política en un tiempo histórico tan prolongado en la Ciudad de México.

Lo anterior es necesario puesto que las formas tradicionales de concebir la historiografía son tendientes a enfocarse en grandes procesos históricos, en grandes personajes, y en niveles geográficos nacionales o más amplios. No obstante, a través de dichas visiones sobre los objetos de la Historia, es frecuente la ausencia de planteamientos estatales-locales, cuestión que dificulta comprender la diversidad de sucesos y experiencias por las que pasan los habitantes de espacios que no alcanzan la escala geográfica nacional.

Tal es el caso de los pueblos y barrios originarios de la Ciudad de México, cuya historia ha sido abordada desde la experiencia nacional como si se tratara de una nación homogénea, situación que se analiza en cada apartado de este capítulo. El análisis histórico que exige cada uno de los grandes sucesos de la historia mexicana, como lo fue el proceso de invasión española, la independencia del país, la revolución de la nación, y la urbanización industrial capitalista, es un tipo de análisis que remite a la “unidad de comprensión” de Simmel (2008).

Con dicho concepto, Simmel (2008) apunta sobre la cuestión que cada acontecer histórico es infinito por su relación con otros contenidos históricos anteriores, perspectiva que coadyuva al entendimiento de los cambios y permanencias sociales, pues hace posible comprender que todo hecho histórico está relacionado con acontecimientos históricos pasados y también con sucesos futuros.

Dicha postura sobre la Historia puede considerarse parte del conocimiento teórico y metodológico que se ha gestado desde la Sociología Histórica, misma que potencializa los dos aspectos que caracterizan tanto a la Sociología como a la Historia, a saber, el análisis y la narración, respectivamente, tal como lo ha señalado Ramos Torre (1995).

En general, las posturas de la Sociología Histórica van encaminadas al análisis de los procesos históricos entendiéndolos más allá que como simples “átomos históricos”. Simmel (2008) pugnaba por una comprensión histórica de la totalidad y de la relación permanente entre diferentes acontecimientos.

La Sociología Histórica permite incorporar al análisis y a la narrativa, la comprensión (tanto espacial como temporal) (Ramos Torre, 1995), atiende a otros niveles espaciales y temporales, permitiendo profundizar en el conocimiento de grandes fenómenos sociales de niveles geográficos mundiales y nacionales, teniendo presente siempre niveles geográficos regionales y locales.

Así, bajo dicha perspectiva del tiempo y del espacio es que se construye el presente capítulo. Se trata de comprender cómo los pueblos originarios de la Ciudad de México fueron perdiendo el poder de ejercer sus formas de gobierno conforme sus propios sistemas normativos a lo largo de más de cinco siglos, lo que requiere pensar el proceso de colonización, de independencia, de revolución y de urbanización industrial capitalista como una unidad de comprensión histórica, en la que cada suceso en conjunto terminó por reducir por más de 50 años las relaciones autonómicas que los habitantes de dichos espacios sostenían con otros regímenes de gobierno a niveles geográficos que iban más allá de lo local.

Como se verá a lo largo de este capítulo, hasta el año 1928 los pueblos originarios urbanos de diferentes latitudes de la Ciudad de México pudieron ejercer sus autogobiernos y cierto grado de autonomía, aún durante la colonización, y los primeros cien años de independencia del país. Ello se transformaría una vez llegada la revolución, misma que, contrario a lo que se pensaría, vendría a minar los territorios y las formas de organización política al interior de estos pueblos, con efecto de dar cabida a un proyecto de nación en el que se privilegiaba la identidad mestiza.

La Sociología Histórica hace posible comprender el cambio y permanencia social de las formas de gobierno prehispánicas más allá de la coyuntura que implican diferentes acontecimientos históricos llamativos. Ir a las actas de cabildo con perspectiva sociohistórica permite comprender la racionalidad española, occidental, que con el paso de los siglos se fue afianzando en la racionalidad mexicana desde la colonización hasta el momento de decidir el proyecto de nación que configuraría a México como un país independiente y posrevolucionario, en el que los “indios” no tenían cabida. Finalmente, la Sociología Histórica permite comenzar a responder por qué los pueblos de la Ciudad de México perdieron su autonomía y autogobierno desde 1928, tampoco tenían cabida sus Dioses, al tiempo que sus formas de vida resultaron incompatibles con las pretensiones de “progreso” que tenían los héroes mestizos del país.

En cuanto al aspecto metodológico, es de resaltar las fuentes históricas a las que se recurrió. En primer lugar, la construcción de este capítulo se apoya en los aportes que han hecho varios autores para comprender, más allá de la visión española (occidental) cómo eran las formas de representación políticas prehispánicas. En segundo lugar, se revisaron las actas de cabildo que se escribieron en los primeros cincuenta años desde la invasión española, ello con el objetivo de comprender la relación política que tuvieron los originarios con los españoles. En tercer y último lugar, se recurrió al contraste de bibliografía histórica que aborda la historia mexicana a nivel nacional, frente a

libros y artículos que se ocupan de la realidad histórica de los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México.

En este sentido, el capítulo se divide en cuatro secciones. En el primer apartado, titulado “Formas de gobierno prehispánicas”, se aborda los modos en los que los antiguos *altépetl* se relacionaban con sus *calpullis*, favoreciendo siempre las relaciones autonómicas, a pesar del tributo que pagaban los segundos a los primeros, y contrario a la mayoría de las descripciones que los españoles hacían sobre las formas tradicionales de gobierno, pues sus percepciones iban marcadas por el sesgo que les imponía su epistemología occidental.

En el segundo apartado se aborda cómo los españoles quisieron extender la forma de relacionarse entre los *altépetl* y los *calpullis* durante todo el antiguo régimen, preservando los *calpullis* cierto grado de autonomía, y aumentando el tributo económico y el tributo que entregaban en fuerza de trabajo. Se plantea lo anterior como una estrategia política y económica que los españoles tomaron para poder controlar y gobernar el territorio de la Nueva España, pues eran insuficientes en número para lograrlo sin los gobiernos locales de los *calpullis*, al tiempo que consolidarían la opresión de los antiguos habitantes, pues al dotarlos de la autonomía que habían gozado en tiempos prehispánicos evitaban que la relación entre originarios e invasores se tensara de manera descontrolada.

Por otro lado, en la tercera sección, se revisa cómo el movimiento por la Independencia vendría a ser esa coyuntura en el tiempo histórico que con los antecedentes de la concepción española sobre los originarios se consolidó la percepción de una nación en la que los “indígenas” debían comprender que la vía para construir un país independiente sería dejando de lado sus propios sistemas normativos para dar pie a modos de gobierno occidentales, en el que las particularidades culturales no eran valoradas por sí mismas, sino sólo para la consolidación de una cultura nacional homogénea.

Esa sección y ese periodo histórico, con las transformaciones que se expondrán a continuación, dieron lugar a la revolución de independencia,

entendida como un proceso dirigido por la población mestiza en situación de privilegio, dando lugar a un país en el que los originarios debían aculturarse o morir. Ello se revisa en la sección cuarta del presente capítulo, en donde, a su vez, se hace un recuento sobre los cambios jurídicos e institucionales llevados a cabo por el actual gobierno de la Ciudad de México (2018-2024).

2.1 Formas de gobierno prehispánicas

Las fuentes bajo las cuales se hizo posible la construcción del presente apartado son cinco, siendo las obras principales, la de Aguirre Beltrán (1991) y la de Navarrete Linares (2012), ambos autores hacen una profunda revisión de diversos códices prehispánicos, privilegiando la perspectiva que tenían los antiguos habitantes sobre su propia realidad, con el objetivo de trascender ciertas falsas apreciaciones que tuvieron los españoles a su llegada, tergiversando así, entre otros aspectos, la organización política de estos pueblos.

Como fuentes de apoyo se recurrió a Escalante (2010) quien indagó también en diversos códices, tanto de origen prehispánico como colonial, al tiempo que recurrió a los documentos redactados por los cronistas españoles. De igual manera, se revisó, para este apartado, el documento redactado por De Zorita (ca. 1512-1585) quien sería oidor de la corona en la Nueva España, ello para ilustrar parte de las visiones de los españoles sobre la organización política prehispánica misma que, lleva a las interpretaciones erróneas que antes se señaló. Finalmente, se analizó lo planteado por Velásquez García (2010) quien, fundamentalmente recurre a fuentes secundarias, de cualquier modo, permitió conocer un aspecto adicional a los develados por las otras fuentes.

2.1.1 Fundación de los altépetl y calpulli: sesgos epistémicos interpretativos de sus gobiernos locales

Durante las migraciones de los primeros habitantes que llegaron a la Cuenca del Anáhuac, Navarrete Linares (2012) pudo identificar que los mexicas no

eran gobernados por un *tlatoani* hasta que lograban establecerse. Con anterioridad al asentamiento en sus respectivos territorios, los mexicas tenían como principal figura al *teomama* (en plural *teomamaque*) cuyo significado es “cargador de dios”, “estos personajes llevaban a cuestas el *tlaquimilolli*, ‘envoltorio sagrado’, donde vivía el dios patrono” (Navarrete Linares, 2012:183).

De esta manera, no había un linaje de gobernantes durante el proceso migratorio, ello afectó el destino de los mismos y dificultó la fundación del altépetl, de acuerdo con la perspectiva de Navarrete Linares (2012). Este proceso es interesante puesto que representaba la compañía de dios durante la migración, misma que tenía por objetivo elegir un lugar para la construcción de un templo y un altar para colocar su *tlaquimilolli*, cuestión última que dotaba de identidad al altépetl o calpulli al que pertenecían (Navarrete Linares, 2012).

Una vez asentados en un territorio determinado, el dios contenido en el *tlaquimilolli* se transformaba en el dios del *calpulli* o del *altépetl*, según fuera el caso, en tanto que se erigía la figura política del *tlatoani*. Pero antes de adentrarse en quienes ejercían los cargos políticos en el Valle del Anáhuac antes de la colonia, es necesario explorar la división espacial que predominaba en aquella época.

Así, Aguirre Beltrán (1980) hizo una lectura importante en documentos provenientes principalmente del Archivo General de la Nación. Su planteamiento y exploración principal es a partir de los *calpullis* de México-Tenochtitlán y de los mayas. Esta indagación tuvo sus dificultades para Aguirre Beltrán (1980), pues tal como él mismo refiere, las descripciones hechas por los españoles en los documentos que pudo encontrar en archivo histórico tienen el sesgo epistémico occidental, por lo que gran parte de las visiones españolas respecto a las formas precoloniales de gobierno deben contrastarse con la información disponible en otras fuentes, por ejemplo, los códices.

En el caso de la Confederación de Tribus Azteca, esta distorsión a la que hace referencia dicho autor tuvo implicaciones en cómo ésta fue “presentada como un auténtico imperio; que los consejos tribales fuesen

transformados mágicamente en senados; que los jefes de los *calpultin* quedaran convertidos en señores, y la jurisdicción de las tribus indias en reinos y señoríos” (Aguirre Beltrán, 1980:25).

Un ejemplo de lo anterior es la perspectiva que expone De Zorita (1512-1585), quien fuera oidor durante el antiguo régimen, refiere que “entre estos naturales había e hay comúnmente (donde no los han hecho) tres señores supremos en cada provincia, y cada uno de estos señores tenía su señorío y jurisdicción conocida e apartada de los otros; e había otros señores inferiores, a quien comúnmente llaman caciques”.⁴¹

A partir de reflexiones provenientes de los españoles, es que también para Aguirre Beltrán (1991), era la propia subjetividad feudal de los españoles lo que hizo que se reprodujera esta misma imagen feudal de las formas de gobierno indígena. Sin embargo, varios de los documentos encontrados por el autor referido sí proveen diversos datos que permiten dar cuenta de la organización política y el mecanismo electoral existente en la antigua Tenochtitlán.

En el caso particular de lo que Aguirre Beltrán (1991) reconoce cómo el Imperio Azteca, mismo que se componía de los asentamientos de México, Texcoco y Tlacopan (ahora Tacuba), se trataba más que de monarcas, de jefes militares que eran elegidos por un consejo de jefes. Es de destacar también que esta confederación de tribus es considerada de igual forma como “la agrupación más compleja ideada por indígenas mexicanos como **patrón cultural** para regir grandes contingentes humanos ligados, no sólo por una cultura básicamente igual, sino también por **lazos de parentesco que los**

⁴¹ Se trata de un documento perteneciente al siglo XVI mismo que el autor redactó entre los años 1512-1585 y lo tituló como *Relación de los señores de la Nueva España*. Era un documento que representaba el informe de indagación sobre las tierras del antiguo México que realizó De Zorita e iba dirigido al Rey Felipe. Anteriormente el documento sólo podía ser consultado en archivo histórico, ahora puede revisarse de manera remota en el sitio: <https://www.biblioteca-antologica.org/es/wp-content/uploads/2018/05/ZORITA-Relaci%c3%b3n-de-los-se%c3%b1ores-de-Nueva-Espa%c3%b1a.pdf>

hacían descender de un mítico antepasado común” (Aguirre Beltrán, 1991:26).⁴²

Toda esta organización política, social, económica y cultural, giraba en torno a una institución de relevancia, a saber, el *calpulli*. A dicho tipo de territorio, los españoles lo denominaron **barrio**. Pero, resulta interesante que a pesar de que la manera de nombrar estos espacios era diferente, sí había un reconocimiento de parte de los españoles que la gente que habitaba esos barrios era gente conocida con **linaje antiguo** y con propiedad de tierras muy antigua también, se trataba de un grupo de **familias emparentadas por lazos de consanguinidad**, con un antepasado divino y un mismo nagual. Es de resaltar que cada *calpulli* tenía su **propio dios**, su **propio nombre** y su **propio gobierno** (Aguirre Beltrán, 1991).

Por su parte, Navarrete Linares (2012) coincide con dichas características de los *calpullis*, él mismo describe estos espacios como grupos corporativos parecidos a un clan, los cuales estaban emparentados entre sí, al tiempo que contraían matrimonio entre sus propios miembros. De igual manera, controlaban su propio territorio y decidían su repartición de manera interna, pagaban su tributo como comunidad corporada (no a manera individual), tenían un oficio común⁴³, contaban con un liderazgo interno con legitimidad propia, y veneraban un **dios patrono particular considerado el antepasado**.

En su análisis, Escalante (2010) también coincide con varios de estos elementos que caracterizaban a los *calpullis*, describe que los de tipo agrícola dividían sus tierras en dos tipos, por un lado, las parcelas familiares, y, por otro lado, las parcelas comunales. Confirma que los *calpullis* contaban con su

⁴² Negritas propias. Se resaltan tanto el aspecto del patrón cultural, como el de lazos de parentesco puesto que estos dos elementos han permanecido en las reivindicaciones de representación política que actualmente realizan algunos habitantes de los Pueblos Originarios Urbanos de la Ciudad de México.

⁴³ Este elemento tuvo continuidad por un largo periodo histórico, aún a mediados del siglo pasado se observaba cierta especialización en los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México, por ejemplo, los pueblos de Iztapalapa, donde se localizaban amplias extensiones de chinampas, sus habitantes comerciaban con hortalizas y alfalfa, mientras que otros, como los de Xochimilco, eran floricultores, y varios de ellos continúan siéndolo.

propia autoridad local, misma que representaba al *calpulli* frente al *altépetl*, y era precisamente con lo obtenido mediante las parcelas comunales, que cada *calpulli* pagaba su tributo al *altépetl* al que pertenecía.

Esta caracterización de los *calpullis* da cuenta de la **continuidad** de varios de sus elementos en los que ahora conocemos como Pueblos Originarios Urbanos, como se vio en el capítulo anterior, persiste la convivencia de familias emparentadas en estos lugares, mismas que se autoadscriben como originarios que, si bien no cuentan con su propio dios, si tienen su propio Santo Patrón. Conservan también su propio nombre, cuya toponimia va compuesta de su nombre original en náhuatl y el de su Santo Patrón. Y, de estos aspectos, la lucha presente de los habitantes de algunos estos pueblos, va en torno a recuperar su propio gobierno, como parte de una misma lucha en la cual, la defensa del territorio y de la cultura se hace mediante la búsqueda de un gobierno propio pero que, al mismo tiempo, representa en sí misma una reivindicación aparte, pues la autonomía y el autogobierno son también parte ancestral de las culturas de los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México, pues los dotaba de una identidad propia que se legitimaba al ser contada y aceptada de inicio por los gobernantes y habitantes de otros *altépetl* y *calpullis* (Navarrete Linares, 2012), tal como se verá a continuación.

Con relación al hecho de que cada *calpulli* tenía su propio dios y actualmente los pueblos rigen su vida ceremonial en torno a un Santo Patrón, es importante mencionar cómo, desde la hagiografía, se ha podido dar cuenta del largo proceso mediante el cual las diosas y dioses aztecas fueron sustituidos por santos católicos a los que se les atribuían las mismas bondades. Por ejemplo, la sustitución de Tláloc por San Miguel Arcángel (Sierra Carrillo, 2004) derivado de las creencias en torno a ambos sobre sus capacidades relacionadas con la lluvia y la cosecha.

2.1.2 Organización espacial de los *altépetl* y los *tlaxilacalli*

Ahora bien, estos *calpullis*, también conocidos como *tlaxilacalli*, pertenecían a una organización más amplia, conocida como *altépetl* (que quiere decir “cerro de agua”). De acuerdo con Navarrete Linares (2012), un *calpulli* podría llamarse *tlaxilacalli* cuando ya contaban con un territorio bien definido. De igual manera, Escalante (2010) confirma que los *calpullis* podían existir sin territorio y ello se debía a los propios procesos migratorios, una vez establecidos e integrados a un *altépetl*, eran designados como *tlaxilacalli*. Los *calpullis*, como grupos corporativos y subordinados tenían también su propio gobierno (Navarrete Linares, 2012).

Por su parte, el *altépetl* “era una entidad política independiente, generalmente del tamaño de una ciudad-Estado, es decir, estaba constituido por un centro de población y sus territorios aledaños. En el siglo XVI existían probablemente más de cincuenta *altépetl* en el Valle de México, todos ellos política y étnicamente autónomos” (Navarrete Linares, 2012:24).

Altépetl quiere decir “cerro de agua”, y era precisamente el elemento agua lo que significaba la primera parte integrante que el asentamiento debía cumplir puesto que hacía posible la existencia de la agricultura. Como segundo elemento, el *altépetl* era en sí mismo un centro sagrado, pues en él habitaba la deidad patrona y los antepasados (Navarrete Linares, 2012).

Cada *altépetl* tenía un gobernante, el *tlatoani*, mismo que era “coronado, y perteneciente a un linaje reconocido como legítimo por su propia población y también por los linajes de gobernantes que regían los *altépetl* vecinos” (Navarrete Linares, 2012:25). Este aspecto es de suma relevancia, de inicio porque la principal manera en la que los antiguos habitantes de esta ciudad transmitían las historias y los mitos fundacionales de sus *calpullis* o *altépetl* era oral. Estos encuentros demostraban que cada uno de los *calpullis* y/o *altépetl* reconocían las historias y los orígenes de sus vecinos, tanto como la propia, y que su construcción social e identitaria se daba a partir de la aceptación de la existencia de los otros y de la diversidad que los componía, a pesar de pertenecer a un origen común. Por ende, existía también, un

profundo respeto hacía el dirigente político de cada uno de estos territorios, lo cual configuraba ese gobierno tan centralizado del que habla Velásquez García (2010) con efecto de construir y preservar una unidad política mayor, pero siempre respetuosa del autogobierno de cada territorio (Escalante, 2010).

Los *calpullis* y/o *altépetl* que se encontraban subordinados a un *altépetl* mayor conservaban cierta autonomía, así como la posibilidad de fundar sus templos, sin embargo, el desear conformarse en un *altépetl* independiente provocaba enfrentamientos directos (Navarrete Linares, 2012). Para Escalante, “como contingentes aglutinados en un proceso migratorio, o como barrios urbanos de una metrópoli, los *calpullis* siempre fueron la unidad de agrupación básica, y los gobiernos de los señoríos tenían que reconocer y aceptar su autonomía” (2012:156). La única injerencia que había por parte de los gobernantes del señorío⁴⁴ Tenochtitlán era el nombramiento de jueces, en algunos barrios, con efecto de supervisar que las leyes se cumplieran, pero ello no afectaba la autonomía con la que contaban los *calpullis*, principalmente en cuanto a la distribución del suelo habitable, a la organización de la producción, a la práctica religiosa local, a las reuniones y deliberaciones en la casa comunal (Escalante, 2010).

2.1.3 Diversidad de calpullis, diversidad de gobiernos locales

Es interesante resaltar que la diversidad misma que caracterizaba a los *calpullis* y *altépetl* representaba también la variedad de autoridades locales existentes (Escalante, 2010). En cuanto a la división social interna de cada *calpulli*, Escalante (2010) también refiere que no había estratificación interna, la única diferencia existente se daba para el jefe del barrio, sin embargo, sus responsabilidades justificaban dicha diferencia, de acuerdo con la perspectiva de este último autor citado.

⁴⁴ El término “señorío” fue la manera en la que los españoles nombraron a los *altépetl* a su llegada, Escalante (2010), los reconoce como “principados” debido a la existencia de una cabeza visible, linajes de gobernantes y términos jurisdiccionales o territoriales más o menos delimitados.

El resto de la población de cada *calpulli*, los comuneros, recibían el nombre de macehualtín, y en muchas ocasiones el tributo se pagaba no solo en especie, sino que también lo hacían trabajando en obras públicas y, en algunas ocasiones eran convocados para combatir en las guerras (Escalante, 2010). Tanto la preservación de la autonomía local de cada *calpulli*, como el pago de tributo en especie y en mano de obra, fueron continuidades que se visibilizaron en la etapa colonial, pero el tributo sería rendido directamente a la corona y no más al *altépetl*.

Las actas de cabildo⁴⁵ dan cuenta de ello, entre otros documentos coloniales. Por ejemplo, el día 23 de marzo de 1534 se menciona en las actas de cabildo que “este día mandaron y cometieron a los diputados que hagan a los indios destapalapa adobar la carnesceria y el matadero, y hechar el suelo de cal de manera que la carne que se matare este limpia”.⁴⁶ Como ese, hay otros ejemplos en los que los indios de Iztapalapa, y de otros lugares, pagaban su tributo a los españoles mediante su fuerza de trabajo, laborando en obras públicas, muchas veces reparando las antiguas acequias y otras tantas levantando la cosecha: “E luego acordaron que todo el cabildo haga a ello e señalaron yr lunes primero que viene para arrancar lo que tubiere sembrado”.⁴⁷

De esta manera, el próximo apartado pretende explorar los cambios y continuidades de los modos en los que se relacionaron política y económicamente los españoles con los antiguos habitantes del Valle de México a partir de dos elementos: el gobierno de los *calpullis* y *altépetl*, y del tributo.

⁴⁵ El leer algunas actas de cabildo tuvo el propósito de comprender, a través de una fuente de primera mano, la manera en la que los españoles comprendieron las formas de representación política de los antiguos *altépetl* y *calpulli*. El tiempo resultó insuficiente para revisarlas todas, pero la lectura de varias de ellas hizo posible comprender, en conjunto con las otras fuentes históricas aquí recuperadas, las razones por las cuales el antiguo régimen prefirió dar continuidad a los gobiernos locales indígenas, aunque con ciertas restricciones.

⁴⁶ Archivo Histórico de la Ciudad de México. Actas de Cabildo. Tercer Libro (1533-1535). Tomo impreso 632 A. La cita a la que se hace referencia se transcribe en el mismo español antiguo en el que fueron redactas originalmente, de ahí las variaciones de escritura del lenguaje de la época.

⁴⁷ *Ídem*.

2.2 Formas de gobierno originarias en el Anáhuac durante el antiguo régimen

Las primeras cuartillas de este apartado se plantean a partir de la revisión de las actas de cabildo de la Nueva España del año 1524 al año 1571, ello permitirá dar cuenta de la percepción que tenían los españoles sobre los originarios de la Cuenca de México, así como de la manera en que ambos se relacionaron políticamente durante aquella etapa colonial, lo que finalmente ayudará a comprender las acciones que los españoles llevaron a cabo en cuanto al gobierno local en los antiguos *calpullis*, mismos que nombraron pueblos de indios.

Lo anterior dará oportunidad a exponer las perspectivas que sobre dicho aspecto han planteado los autores revisados para esta sección, los cuales basan sus afirmaciones en documentos también pertenecientes a la época colonial de este país.

2.2.1 Percepciones españolas sobre los gobiernos locales en el Valle del Anáhuac

Así, lo relatado en las actas de cabildo de 1533 da cuenta de las primeras alusiones a la cuestión de las formas de gobierno de los antiguos habitantes del Valle de México, en dicho documento se refiere lo siguiente:

Este día dixieron que por quanto este dia vinieron a este cabidlo ciertas personas bezinos desta ciudad e informaron que por quanto Fray Domingo de Betanzos Frayle de la Orden de Santo Domingo abia informado, a su magestad y en su consejo de las yndias que los yndios naturales destas partes no eran capaces para se gobernar por si según la costumbre y policia de los españoles e que asi mismo no eran capaces para imprimir en ellos la santa fee católica, los señores presidente e oidores con el parecer de algunos frayles franciscanos an escrito á su magestad informándole lo contrario, e porque sobre lo suso dicho es justo informar a su magestad de la verdad pues que tanto importa para la conservación desta tierra que abran su acuerdo sobre lo quel dicho Gerónimo López e bezinos desta ciudad an propuesto e harán en todo lo que con derecho deben.⁴⁸

⁴⁸ Archivo Histórico de la Ciudad de México. Actas de cabildo. *Óp. Cit.*

Esto permite conocer que los propios frailes, a pesar de su búsqueda continua de evangelización, reconocían que los originarios sabían en efecto gobernarse, cuestión que los convertía en sus aliados políticos. Por supuesto que esta actitud de los religiosos para con los mal llamados “indios” no era en absoluto apreciada por el resto de los españoles, tal como sucedió con Fray Bartolomé de las Casas. Sin embargo, con el pasar de los años, los invasores españoles valorarían la importancia de las autoridades locales indígenas para la preservación de la relación colonial.

Otra de las preocupaciones de los españoles de aquella época era la disminución de los originarios, principalmente ello obedecía a los conocimientos de estos últimos sobre el espacio del Valle de México, sobre todo con lo relacionado a la agricultura y al manejo del agua, elementos que resultaban fundamentales para la supervivencia del sistema colonial que los españoles buscaban afianzar. Para el año de 1529 las actas de cabildo lo anuncian de la siguiente manera: “Entiendese que los dichos procuradores no an de pedir nueva merced de su magestad de la perpetuación y repartimiento de indios pues ya su magestad lo tiene concebido a suplicación desta nueva España, sino que muy brevemente manda que se haga el dicho repartimiento antes que vengan los indios en más disminución”.⁴⁹

Asimismo, resultaba preocupante para los españoles el hecho que algunos de ellos se hicieran pasar por conquistadores para despojar de sus tierras a los originarios, y conforme consta en las actas de cabildo de 1529 a 1532 fue una ordenanza real vigilar que esto no siguiera ocurriendo. Esas mismas actas dan cuenta que en muchas ocasiones les fueron compradas las tierras a los originarios, también conforme a ordenanza, tal como lo demuestra el siguiente párrafo:

Este día de pedimento y suplicación de Alonso de Contreras le hicieron merced de dos suertes de tierra para plantar de bides y plantas de castilla encima de la estancia del factor Gonzálo de Salazar que se dice tlaquipa con tanto que sea sin perjuicio de lo que tiene Etor Mendez platero allí y sin perjuicio de otro tercero yndio ni español y dieronle

⁴⁹ Archivo Histórico de la Ciudad de México. Actas de Cabildo. Libro segundo (1529-1532). Tomo impreso 631 A.

licencia para que pueda comprar la dicha tierra a los indios cuyo fuere y les pague el derecho que tuvieren a la tierra que cayere en las dichas dos suertes conforme a lo que su magestad manda.⁵⁰

Esta preocupación puede notarse mediante el aumento de espacios en los que los originarios habitaban, siendo 1 000 pueblos a nivel nacional para 1550, conforme a lo señalado por García Martínez (2010), y 1 248 tan sólo en el Valle del Anáhuac para 1800, según las cifras de Tank y Marichal (2010). Esto es así debido a que, en efecto, los españoles tenían la preocupación de la disminución de los originarios -asociado al etnocidio por ellos cometido durante los primeros años de consolidación de la dominación, abusos y vejaciones que cometieron-, así que los mismos peninsulares fomentaron la concentración espacial de los indios con efectos de repoblación para a su vez poder contar con productos provenientes de sus tierras y para disponer de su mano de obra. Pero también porque pretendían mantenerlos fuera del centro de la Cuenca de México con el objetivo de cercarse en el territorio de Tenochtitlán y así evitar los efectos de cualquier levantamiento que los originarios llevaran a cabo, e incluso sólo convivir con los indios bajo los cimientos de una relación desigual de poder y de explotación, más no de cohabitación.

Por otro lado, y a pesar de que, como antes se mencionó, a los ojos de los españoles (a excepción de varios frailes) los originarios eran incapaces de gobernarse, hay diversas menciones a indios con cargos políticos en diversos días registrados en las actas de cabildo. En una de ellas, de fecha 28 de noviembre de 1533 se hace mención a “Don Pablo”, refiriéndolo como “indio gobernador” de México, se trataba de una petición que hacía dicho personaje directamente al Rey, a través del cabildo para que un tianguis no fuese reubicado.

2.2.2 La estrategia española de mantener los gobiernos locales prehispánicos
De igual manera, se encuentran otras referencias que permiten afirmar que había reconocimiento por parte de los españoles hacia ciertas figuras políticas

⁵⁰ *Ídem.*



de los originarios, por ejemplo, se observan mandatos sobre notificaciones que debían de hacerse a “los señores indios” de México y Tacuba, pues el cargo del *tlatoani* fue reconocido por los españoles como “señores”, de la misma manera que los *altépetl* de mayor importancia fueron nombrados “señoríos”, y otras ocasiones “pueblos de indios”. Dichas notificaciones eran distintas, una de ellas hacía alusión a que se avisara a los *tlatoque* de México y Tacuba que no sembraran más y que no hicieran más acequias por un periodo de ocho días, aunque no se explican los motivos de dicha notificación.

En este mismo sentido, pudo localizarse un auto sobre la provisión de alcaldes correspondiente al día 30 de junio del año 1534, se trata de una instrumentación dictada por el rey, en ella mandaba a la real audiencia (entre otros mandatos) que “los pueblos pongan sus alguaziles al tiempo que se eligieren los alcaldes ordinarios que en ellos ade aber”.⁵¹ En otros fragmentos del año 1537 se hace mención a “los alcaldes indios”, y para el 19 de febrero de 1560 se les vuelve a aludir de la siguiente manera:

y importa al bien general que ansy se haga para lo qual siendo su señoría servido podrá nombrar dos personas indios principales del barrio de mexico y otros dos del barrio de Santiago por regidores desta ciudad para que en ella no haya más de un ayuntamiento de cibdad y en el se provean en general todas las cosas que al buen gobierno de la rrepublica e para la execución de la justicia como el día de año nuevo de cada año se elegían en el dicho ayuntamiento alcaldes españoles se elijan también alcaldes indios los que sean necesarios para ambos barrios México y Santiago y siendo su señoría servido de mandallo prober ansy lo sea ansy mesmo de suplicar a su magestad lo confiere y apruebe.⁵²

Y de la misma manera que hacía alusión a la necesidad de dichos procesos, también se encuentran referencias a otros “indios gobernadores”, tales como Don Cristóbal quien fuera “indio gobernador” de México y Don Hernando Pimentel “indio gobernador” de Texcoco, Don Antonio de Tacuba, y Don Diego de Mendoza de Tlatelolco y Santiago, espacios a su vez reconocidos por los españoles como las cuatro cabezas de la provincia.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Archivo Histórico de la Ciudad de México. Actas de Cabildo. Libro sexto (1550-1561). Tomo impreso 635 A.

Para enero de 1562 es el propio cabildo quien reconoce la necesidad de contar con mayor participación de originarios en el gobierno de las dos repúblicas de indios, por convenir al orden y por el deseo que los indios y españoles fueran tratados de igual manera y reconocidos como hijos de la propia nación española. Por ello consideraban imperioso que el rey

Sea servido de mandar que los rregimientos desta ciudad sean veinticuatrías y sobre los rregidores que al presente hay se provean otros españoles a cumplimiento de diez y ocho y los seis rrestantes a veynticuatro se provean de indios principales y honrrados desta ciudad escojidos en ella los tres del barrio de México y los otros tres del barrio de Santiago pues como es notorio que quando los rreyes católicos de gloriosa memoria ganaron el rreyno de granada provelleron en aquella ciudad veinte y quatro moriscos y los ha habido y ay después aca y ansy los debe haber en esta indios para que las tres rrepublicas sean una y se rrijan y gobiernen por un ayuntamiento.⁵³

Así, las acciones que los españoles tuvieron con relación a la representación política de los originarios frente a la corona, pueden comprenderse mejor a la luz del análisis que plantean tres fuentes consultadas para el presente trabajo, en ellas hay coincidencia con la afirmación general que el hecho de mantener a los originarios con ciertos cargos políticos, y por ende, con cierta autonomía y autogobierno, se debía a una estrategia política que servía para perpetuar el régimen colonial, ya fuera mediante el tributo de diversos productos o de mano de obra; entre otras formas de explotación económica.

Lo anterior es referido por Aguirre Beltrán como un sistema de dominio indirecto (*indirect rule*), pues “los corregimientos de indios fueron puestos siempre en manos de españoles” (1991:33). Era, para Aguirre Beltrán (1991) el interés de explotar debidamente a los originarios lo que condujo a la restauración de las formas de gobierno indígenas. En algunas ocasiones, incluso, se les otorgaba a los originarios el mismo cargo político que tenían antes de la llegada de los españoles. También de acuerdo con Aguirre Beltrán (1991) esta estrategia política-económica fue replicada por Cortés en otros pueblos originarios, periodo en el que él mismo designaba a los jefes políticos

⁵³ Archivo Histórico de la Ciudad de México. Actas de Cabildo (1562-1571). Tomo impreso 636 A.

originarios, cuestión que cambiará después a un mecanismo de elección en el que cada pueblo decidía quien lo representaría políticamente.

Al respecto es importante recordar que tanto en época prehispánica como en la época colonial el *altépetl* sólo podía existir donde había un *tlatoani*. El *altépetl* debía contar con un templo principal que, además era símbolo de su soberanía, y que se conformaba como toda una estructura social, espacial, religiosa y política que también era el recinto de un Dios étnico especial, así como un mercado central (Lockhart, 1999).

Por otro lado, una vez asentados los españoles en la antigua Tenochtitlán era frecuente que los nahuas vivieran en las calles designadas a los españoles, incluso en los mismos edificios, pero en condiciones totalmente desiguales (Gonzalbo Aizpuru, 2017). Esta convivencia en cuanto a compartir viviendas o habitar cercanamente entre españoles y nahuas perduró en el centro de la Ciudad de México hasta el año 1692 cuando tuvo lugar una revuelta de los antiguos habitantes de Tenochtitlán (Gonzalbo Aizpuru, 2017). Así, para evitar nuevas revueltas, y para prevenir la convivencia entre aquellos que profesaban la fe cristiana, y para atender la problemática del aumento de la población tanto originaria como española, ambos grupos sociales fueron segregados y se consideró fundamental que tanto un grupo como otro habitaran en espacios designados únicamente para ellos (Gonzalbo Aizpuru, 2017).

De alguna manera ello fortalecería los lazos comunitarios entre los habitantes de los antiguos pueblos del Anáhuac al tiempo que sentaría las bases de la permanencia de este tipo de asentamiento humano con el fuerte vínculo de territorialidad que los une al espacio que habitan. De ahí la importancia que tenía la agrupación espacial de los mismos en parroquias, se trata de segregar a la población sobre la base del conocimiento o la ignorancia de la doctrina (Gonzalbo Aizpuru, 2017), sin que ello implicara la necesaria creación española de nuevos pueblos, es decir, se tomaría como base la estructura espacial existente que sería transformada conforme la campaña de evangelización requería, tal como se verá más adelante.

Con relación a las formas de representación política con la que contaban los ahora llamados “pueblos de indios”, Tank y Marichal (2010) desarrollan la idea que en la etapa virreinal de la colonia las razones por las cuales el régimen español permitió que los originarios conservaran cierta autonomía política, tenía como principal motivación el aspecto económico. Como puede verse, los españoles fueron hábiles al observar la importancia que había para los pueblos originarios entre la autonomía política y la rendición de tributo antes del encuentro con los conquistadores. Estos últimos notaron así la importancia que tenía el dotarles a estos pueblos un gobierno con autoridad local propio para así, poder preservar el tributo tanto económico como el tributo pagado con mano de obra, principalmente para la siembra y para las obras públicas que sólo los indígenas, por su conocimiento del medio ambiente de la Cuenca de México podían hacer. Estas obras eran, en primer lugar, las relacionadas con la cuestión hidráulica, y esto se debía a la preocupación que los españoles tenían por las frecuentes inundaciones de dicho espacio.

De igual manera, García Martínez (2010) comparte dicha perspectiva sobre la estrategia política-económica de dominio indirecto perseguida por la corona española. Señala que la esencia de la conquista radicó precisamente en dicha estrategia, de este modo refiere que

los señoríos subsistieron como cuerpos políticos y unidades corporativas durante la época colonial, y tanto los tlatoque como los nobles permanecieron en sus posiciones de privilegio, recibiendo los tributos y servicios que les correspondían (y que se contaban aparte de los que se pagaban a los dominadores) durante todo el siglo XVI y aún después (1980:176).

Así, a pesar de que se permitió durante la colonia la conservación de ciertos cargos políticos indígenas, en un inicio la elección de quienes se encargarían de ejecutar dichos cargos quedaba en manos de los españoles. Por ello, Aguirre Beltrán (1991) reconoce que este proceso en el que había reconocimiento hacia dichas figuras indígenas era en realidad una occidentalización de sus formas de representación política, y ello se hace visible con el cambio de nombre a “ayuntamiento”. Sin embargo, también había

pueblos que no alcanzaban dicha categoría a ojos de los españoles, y estos últimos no tenían acceso a la construcción de un ayuntamiento, en su lugar, fueron organizados bajo el nombre de “el común” (Aguirre Beltrán, 1991).

Ahora bien, los funcionarios del común tenían las mismas funciones que los antiguos ejercían, no obstante, hubo modificación de los nombres y del tiempo en que podían gobernar, para los originarios los cargos políticos duraban toda la vida, pero los españoles modificaron dicho periodo por el de un año, siendo los funcionarios los siguientes: mayordomos, escribanos, alguaciles, alcaldes y regidores (Aguirre Beltrán, 1991).

La elección de sus propios funcionarios volvió a estar en manos de los mismos originarios como resultado de las violentas resistencias que estos encaminaron en oposición a los mecanismos de elección de los españoles, principalmente porque los originarios deseaban mantener la costumbre que la persona que los representara políticamente tenía que pertenecer al grupo social al que pretendiera representar.

De acuerdo con Aguirre Beltrán dicha situación cambiaría a favor de los originarios puesto que “la resolución virreinal del 13 de enero de 1622 estatúa que en lo que toca a las elecciones de oficiales de República, las hagan los indios libremente sin que se hallen en ellos los dichos religiosos y ministros de doctrina” (1991:40).

Fue así como perduraron los mecanismos de elección indígena, a saber, mediante consejo, aquellos en quienes recaía la elección eran los mismos jefes de la familia extensa, los ancianos, mismos que en época colonial fueron nombrados como indios cabezas. Para los originarios sólo podían ser electos los nobles, sin embargo, los españoles modificaron dicho precepto haciendo realidad que los macehuales fueran electos también. De igual modo es importante destacar las funciones del gobierno de los originarios durante la etapa colonial, mismas que consistían en el cobro de la tributación y la vigilancia de su respectivo pueblo, a manera de policía (Aguirre Beltrán, 1991).

En ese mismo orden de ideas, Tank y Marichal señalan que estos funcionarios originarios eran “elegidos por los nativos, representaban a los pueblos ante las autoridades gubernamentales, recaudaban el tributo, administraban justicia para crímenes menores, financiaban celebraciones, manejaban los fondos municipales y supervisaban las tierras comunales” (2010:333). Como puede observarse, estos últimos dos autores identifican más funciones en los gobiernos locales de originarios, sin embargo, es importante mencionar que los gobernadores de los nativos no tenían la capacidad de decidir sobre la distribución de las tierras, en caso de hacerlo podían ser acreedores a diversas sanciones, tal como pudo identificarse en las actas de cabildo antes mencionadas.

Por otro lado, es interesante un aspecto rescatado por Tank y Marichal (2010) en cuanto a las estrategias de defensa que encaminaron los originarios de la Cuenca de México, sobre todo por la permanencia de esa misma estrategia entre estos pueblos en la actualidad, tanto en la Ciudad de México, como en otros estados de la república. Dichas estrategias se dirigían, principalmente, en cuanto a lo relacionado con el territorio, tal como ahora se realiza.

Así, Tank y Marichal (2010) mencionan que los originarios litigaban en los tribunales, tanto para la defensa del territorio como para tratar aspectos de sus elecciones, y también para denunciar abusos de los curas y de las autoridades españolas, proponían repartimientos de tierras y hacían peticiones de indultos. Para ello solicitaban directamente el apoyo del rey, por ello, esta estrategia de defensa es interpretada por Tank y Marichal (2010) como una forma de participación política de los originarios en la época colonial.

Adicionalmente, desde 1697 se permitió que los originarios ocuparan puestos eclesiásticos, y hasta militares, y pudieron fundar instituciones religiosas y educativas (Tank y Marichal, 2010). Es aún más peculiar el hecho que “de 1750 a 1800, por lo menos 40 indígenas estudiaron durante cada década en la Universidad y el Seminario Diocesano de México, de los que algunos recibieron el grado de doctor, otros se licenciaron en teología y en

derecho civil, y otros más alcanzaron el grado de bachiller en filosofía” (Tank y Marichal, 2010:339).⁵⁴

2.2.3 Cambios y permanencias en el pago de tributo en el antiguo régimen

Una vez hecho el necesario paréntesis previo, resta mencionar ciertas transformaciones que se dieron en torno a la forma de rendición del tributo, mismo que iba totalmente de la mano del gobierno local de cada pueblo durante la etapa colonial, y que conservó la esencia del tributo indígena prehispánico.

El garantizar el pago del tributo de cada pueblo para la corona española era labor precisamente del *tlatoani*, ahora nombrado cacique o “señor indio”, para García Martínez “la supervivencia de los señoríos y sus gobernantes era esencial para el sistema financiero, pues los españoles no tenían otro modo de ejercer un gobierno, pues eran pocos” (2010:179). Muchos pueblos tenían también la representación de un encomendero y un doctrinero, en ocasiones, la corona mandaba jueces (corregidores) a los pueblos que no tenían encomenderos o que estaban adjudicados directamente al rey. Sus funciones consistían, principalmente, en la vigilancia del pago del tributo que le correspondía al gobierno central, es decir, al rey (García Martínez, 2010).

⁵⁴ Estas estrategias de defensa, en cuanto a las acciones para “negociar” con los diferentes actores políticos que han ejercido dominio sobre estos pueblos desde dicha etapa colonial, hasta la actualidad, así como el hecho de estudiar la licenciatura en derecho, son ambos rasgos que han permanecido en el núcleo duro de las diversas culturas originarias, tanto en el Valle del Anáhuac, como en el resto del país.

Por ejemplo, varios jóvenes wirrárikas durante el gobierno federal de Felipe Calderón Hinojosa (2006-2012) comenzaron a estudiar la licenciatura en derecho con el objetivo de tener las herramientas occidentales necesarias para proteger su territorio ancestral y sagrado de las concesiones mineras otorgadas por el expresidente en cuestión, logrando así suspender las concesiones (Lara Manríquez, 2016).

La misma estrategia comienza a hacerse presente entre los habitantes actuales de los Pueblos y Barrios Originarios Urbanos de la Ciudad México. Tómese como ejemplo el caso de Marcela Alvarado, entrevistada para esta investigación y antigua integrante del primer Concejo de Gobierno Comunitario del pueblo San Andrés Totoltepec, Tlalpan, del que es originaria. Desde la perspectiva de Marcela, era imperioso que estudiara derecho para poder defender su pueblo, ser integrante y fundadora del Concejo de Gobierno Comunitario de su pueblo no era suficiente para ella, así al momento en que se escriben estas cuartillas, ella se encuentra estudiando dicha licenciatura para cumplir el objetivo señalado.

La forma en que cada gobernante indígena decidiera cobrar y distribuir la carga del tributo en su pueblo conservaba autonomía total pues a la corona le interesaba el cumplimiento del pago, más no el modo de recaudarlo. A su vez, estos gobernantes tenían derecho de impartir justicia y de otorgar tierras. La estructura social indígena también tuvo ciertas transformaciones, sobre todo para la clase noble de los originarios. Esto es así debido a que los españoles modificaron las reglas de sucesión, cuestión que desdibujaba las diferencias anteriormente existentes, ahora todos eran nombrados “principales”, alterando así los matices anteriores que los distinguía de los guerreros y de los religiosos (García Martínez, 2010).

Y, aunque se conservó la forma del tributo indígena, éste se incrementó a la llegada de los españoles, y adicionalmente, estos crearon “las cajas de comunidad” mismas que, significaban un aumento considerable y adicional al proveniente de los tributos. Estos fondos llegaron a significar un 20% anual respecto al total del ingreso del tributo indígena, dinero que la corona tomó prestado o donado de los pueblos para financiar sus guerras (Tank y Marichal, 2010). “De los 21 millones de pesos entregados al monarca, las cajas de comunidad de los indios contribuyeron con un 9%” (Tank y Marichal, 2010:336).

De acuerdo con la explicación que brindan Tank y Marichal (2010) las cajas de comunidad de los pueblos de indios tenían la función de ser una especie de cajas de ahorro para cuando hubiera carestía de alimentos y para cuando surgieran epidemias, se trataba de nada menos de un ahorro de la mitad del ingreso de cada pueblo, al cual se le añadían los tributos que estos debían de pagar. Cuando estas cajas de ahorro no eran tomadas por los españoles en préstamo o donación para el financiamiento de sus guerras, se les devolvía a los pueblos de indios, toda vez cubierto cierto trámite burocrático (Tank y Marichal, 2010).

Y así como los españoles optaron por la estrategia de “permitir” la continuidad de cierta autonomía política de los pueblos indios con efecto de facilitar la explotación económica mediante el tributo y el despojo de tierras,

así como de bienes naturales comunes, los habitantes originarios de la Cuenca de México tomarían como estrategia el traspasar “sus tierras comunales y su ganado a las cofradías para evitar la fiscalización y para tener la protección de la iglesia” (Tank y Marichal, 2010:335). Esto era así puesto que las cofradías eran para los españoles una excelente herramienta para continuar con el proceso de evangelización.

2.2.4 El proceso de evangelización como estrategia para afianzar la colonización española

Así, antes de concluir este apartado es necesario profundizar brevemente sobre el papel que jugó el proceso de evangelización para el afianzamiento de la colonización española. De esta manera Gibson (1980) explica la importancia que tuvo el cristianismo al configurarse como la estrategia principal de colonialismo, apunta que, aunque “es claro que la Iglesia, al perseguir sus propios fines, alimentó y preservó las formas comunales de vida entre los indígenas” (*Ibid.*:137).

Adicionalmente, el cristianismo se erigió como la forma de colonialismo más aceptable entre los antiguos habitantes de estos pueblos pues hacía posible preservar la comunidad indígena (Gibson, 1980) que desde tiempos prehispánicos se había construido en torno a la creencia de un Dios patrono desde la propia fundación de cada *calpulli* y *altépetl*.

Este Dios prehispánico de cada comunidad fue transformándose paulatinamente y sustituido por un Santo Patrón local que, muchas veces, es compartido por diversos pueblos, como es el caso de San Juan Bautista, venerado en San Juanico Nextipac y en Coyoacán; entre muchos otros pueblos de la Ciudad de México. Sustituyendo así la creencia en Tláloc por la veneración a San Juan Bautista (Lara Manríquez, 2016). Por ello, esta “concepción española del Santo Patrón fue adoptada con entusiasmo por las comunidades indígenas [...] la Iglesia tocó, pero no transformó sus hábitos” (Gibson, 1980:137).

Y aunque “los intereses de la comunidad indígena fueron obligados a coincidir con el cristianismo y a ser expresados en términos cristianos, éste aparece como una fuerza de cohesión, que no siempre desplaza, sino que constantemente pone en vigor y favorece las preferencias indígenas de organización comunal” (Gibson, 1980: 137).

Por otro lado, este proceso de evangelización fue fundamental para la transformación conceptual de los *altépetl* y de los *calpullis* en pueblos de indios, y en los diferentes nombres que los españoles utilizaron para categorizar y reconfigurar el espacio del Valle del Anáhuac, pero sin impactar las divisiones geográficas de los antiguos habitantes pues éstas prevalecieron y de cierta manera aun prevalecen (Gibson, 1980), además que “la forma en que los españoles usaron y aprovecharon el *altépetl* satisfizo las expectativas e interés a corto plazo de los nahuas” (Lockhart, 1999:626). De esta manera, las misiones de evangelización

exigían jurisdicciones geográficas y nuevas delineaciones de fronteras. La jurisdicción parroquial colonial era llamada diversamente doctrina, curato, partido y parroquia, siendo preferido por lo general en el primer período el término doctrina y más tarde el término curato. Una doctrina consistía en un pueblo principal llamado cabecera (o cabeza) de doctrina, donde estaban localizadas la iglesia y la residencia clerical y un núcleo de pueblos alrededor llamados visitas (Gibson, 1980:107).

Debe tenerse presente que estas reconfiguraciones espaciales requeridas para la propagación de la fe cristiana se llevaron a cabo sobre la base territorial y la localización de los pueblos de indios, al tiempo que, en inicio se caracterizaba por ser una misión dirigida a “la clase alta indígena que después ocuparía altos puestos en su propia sociedad” (Gibson, 1980:102).

Esto también permite entender la paulatina transformación del cargo político-religioso de *tlatoani* al de “señor indio” y posteriormente a “gobernador indio”, cargos que, en inicio, serían solamente ocupados por miembros de esa clase alta, situación que se fue transformando, haciendo posible que algunos *macehuales* ocuparan dichos cargos, pues la movilidad social fue algo que también caracterizó a la sociedad indígena en la época colonial (Gonzalbo Aizpuru, 2017).

En este sentido, lo planteado por Gibson (1980) permite reconocer a la colonización española en México, y particularmente en el Valle del Anáhuac, como un proceso que no sólo perseguía la acumulación de riquezas para la Corona Española, sino que también se erigió como una misión cristiana en sí misma, para la propagación de la fe de dicha religión. Esto ayuda a comprender por qué “todos los aspectos de la colonización hispánica se convirtieron en tema de interpretación cristiana y subordinados a una función cristiana [...] se trataba de un amplio programa dentro del cual la educación cultural y la reforma social eran secundarios sólo a la propagación de la fe” (Gibson, 1980:101).

Finalmente, además de la existencia de las categorías espaciales mencionadas e instauradas por los españoles para renombrar y reconfigurar cristianamente a los *altépetl* y a los *calpullis*, se encuentra la delimitación socioespacial de la *encomienda*. Tanto Gibson (1980), como Lockhart (1999), coinciden en afirmar que varios *altépetl* eran transformados muy fácilmente en encomiendas sin que ello implicara “un cambio en sus fronteras y de sus partes constitutivas, podían ser además de encomienda, parroquia y después una organización municipal de tipo español” (Lockhart, 1999:48).

Así, el papel de la encomienda y también el del corregimiento era la creación de nuevas cabeceras (Gibson, 1980), mismas que serían fundamentales para mantener el control político y religioso de los pueblos sujetos de las cabeceras para, a su vez, fortalecer el régimen colonial. En resumen, puede comprenderse que

Fue precisamente la jurisdicción de los *tlatoque* la que se convirtió en cabecera, sería la unidad más importante del primer período colonial, de la que derivaba directamente la encomienda, la iglesia misionaria, el cacicazgo y las exacciones tributarias y laborales. La cabecera prevaleció sobre otros principios de organización de mayor o de menor amplitud. Puede suponerse que esto sucedió en parte por el papel que desempeñó el *tlatoani* en la sociedad indígena, continuamente ratificado por los acontecimientos históricos anteriores a la conquista. Pero fue también la consecuencia de las relaciones entre españoles e indios (Gibson, 1980:413).

Otro elemento de permanencia durante la etapa colonial, además de la localización de los *altépetl* y de los *calpullis*, con los matices antes expuestos,

fue la posibilidad que algunos pueblos que no contaban con su propio *tlatoni* se convirtieran en cabeceras (Gibson, 1980), dando continuidad a dicha práctica prehispánica en la que, al fundarse un nuevo *calpulli*, se fundaba también su propio gobierno, emanado del *tlaquimiloli*.

De acuerdo con Lockhart (1999:47), la encomienda era además para cada español “una recompensa por su participación en la conquista [...] la única posibilidad era depender inicialmente de las unidades indígenas sin importar la forma en que estuvieran constituidas en un área determinada”. Al mismo tiempo estas encomiendas también eran denominadas “pueblos”.

Como puede notarse a partir de la exposición previa, cierta autonomía local y autogobierno de la época prehispánica fue conservada por los indígenas durante la etapa colonial. No obstante, es importante resaltar el hecho que esa autonomía local colonial no fue extensiva al aspecto económico, pues como se señaló previamente, los pueblos de indios entregaban la mitad de sus ingresos para las llamadas cajas de comunidades, adicional al pago de tributo, en contraste con la autonomía económica que tenían en la etapa prehispánica, a pesar de pagar tributo al *altépetl* al que pertenecieran. Cabe aclarar que en inicio el propósito de las cajas de comunidad era en efecto para cada pueblo, sin embargo, debido a los conflictos armados que la Corona española sorteó con otros países europeos se comenzó a despojar a los pueblos de sus cajas de comunidad para contribuir al financiamiento de dichos conflictos. Una vez señalado lo anterior, pasemos a explorar las transformaciones y permanencias que se dieron en torno al aspecto de la autonomía local en un contexto en el que México pasó a ser un país independiente.

2.3 Formas de gobierno originarias en el México independiente

2.3.1 Contexto general del descontento hacia el antiguo régimen

Desde finales del siglo XVIII y hacia la primera década del siglo XIX, las inconformidades hacia el régimen colonial fueron aumentando cada vez más. Por una parte, se planteaba la necesidad de mayor participación política de la

población criolla, y por otra, el rechazo hacia el aumento de las recaudaciones fiscales.⁵⁵

Con dicho aumento de las recaudaciones fiscales, aunado a la crisis agrícola de la época, se hizo necesario, por parte de los campesinos, recurrir a créditos que ya no funcionaban (Ávila y Jáuregui, 2010).

No obstante, las reivindicaciones buscadas por aquellos bandos independistas que dirigían e iniciaron el movimiento privilegiaban a la población criolla como líder de la lucha. Sus descontentos tenían que ver con que “los cargos más altos de la administración colonial les estaban vedados: nunca hubo un virrey criollo y tuvieron que luchar mucho para lograr la alternancia con los españoles en el desempeño de los rangos más altos de la jerarquía religiosa” (Bonfil Batalla, 1990:145).

A ellos se sumarían campesinos e indígenas bajo el objetivo de conseguir esa equidad siempre buscada y basada en demandas que principalmente versaban sobre el acceso a tierras, el pago de menos tributos, y finalmente, el derecho a gobernarse conforme sus propias tradiciones, costumbres y epistemologías. Ortiz Escamilla hace mención sobre la exigencia indígena de “la restitución de tierras y el fin del arrendamiento de éstas por los subdelegados, la desaparición de las cajas de comunidad, del servicio personal y del tributo” (2014:15).

Sin embargo, y sin saberlo, campesinos, indígenas y las personas pertenecientes a los estratos “más bajos” de la sociedad estarían a cargo del movimiento armado, en tanto que la sociedad criolla se contentaba, en su mayoría, con dirigir la ideología y las acciones de la lucha, de ahí que las reivindicaciones a futuro sólo cambiarían la situación de los criollos, más no las condiciones de explotación a las que estaban sujetos los indígenas, y mucho menos, la percepción que de ellos se tenía, por lo que se continuaba mirándoles hacia abajo. Así, serían los curas de los pueblos quienes

⁵⁵ Éstas “se multiplicaron por cuatro entre 1770 y 1808, pero fueron insuficientes para contribuir a los elevados gastos de la monarquía, por lo que también se recurrió a préstamos y donaciones, tanto de corporaciones como de individuos e incluso de los pueblos de indios” (Ávila y Jáuregui, 2010:357).

encabezarían la rebelión, pero “no se trató de un movimiento articulado, a gran escala y bajo un mismo liderazgo, sino de rebeliones locales encabezadas por gobernadores indígenas, clérigos, negros esclavos y libertos, castas, rancheros y campesinos” (Ortiz Escamilla, 2014:57).

El hecho que los curas fueran quienes incentivaron el levantamiento hacía más factible la participación de los indígenas debido a la gran influencia que tenían los primeros sobre los segundos, sobre todo por la cuestión religiosa tan arraigada en los pueblos de la Ciudad de México y en toda la nación, tanto en aquella época, como en la actual.

Durante la guerra de Independencia que Ortiz Escamilla (2014) ubica entre los años 1808 y 1825, la Constitución de Cádiz, vigente entre 1812-1814 y 1820-1821, hacía posible la continuidad de cierta autonomía política y económica entre los pueblos del Anáhuac. Sin embargo, la propia guerra crearía un ambiente de inestabilidad, tanto política como social, que dificulta vislumbrar la continuidad de las políticas y acciones del gobierno estatal y nacional hacia los pueblos de la Ciudad de México.

2.3.2 ¿indios ciudadanos?

En ese contexto bajo el cual se buscaba la redefinición de la vida de la nación independiente, se pondría en la discusión quiénes debían ser ciudadanos. Tanto Aguirre Beltrán (1991), como Bonfil Batalla (1990) se ocupan de la percepción que los originarios tendrían sobre ser “indios ciudadanos”. Aguirre Beltrán insistió que cuando se convirtieron en ciudadanos, “¿Cuál era la respuesta de los indios?, ¿cuál la de los directamente afectados? Su acción primera fue de protesta: exigieron de sus libertadores el reconocimiento del derecho a gobernarse por sí mismos de acuerdo con sus patrones tradicionales” (1991:52-53). También hay autores que afirman que, una vez lograda la independencia, el gobierno decretaría que ya no había indios, como una premisa necesaria para la legitimación del nuevo orden que se pretendía igualitario (Gonzalbo Aizpuru, 2017).

Sin embargo, para 1810, el 60% de la población mexicana era indígena (Bonfil Batalla, 1990), por lo que también era urgente una definición y una estrategia política de lo que se haría en materia de pueblos originarios una vez consumada la independencia. Exponer al “indio” como ciudadano, aún con la oposición del mismo a serlo, implicaba para los independentistas el riesgo de seguir viéndolos como enemigos, pues tal como refiere Bonfil Batalla a los indios no se les reconoce “como naciones también independientes (y menos cuando hacerlo sería renunciar al control sobre las enormes extensiones de tierra que ocupaban): o son mexicanos y se someten a las leyes del país o son rebeldes que ponen en riesgo la soberanía nacional y, por tanto, enemigos y traidores a la patria” (1990:150).

En este mismo orden de ideas, y refiriéndose a los pueblos originarios, Lira recuerda que una vez consumada la Independencia lo que se buscó fue la construcción de “una sociedad y una historia nuevas, y tal propósito se fue topando con viejos grupos que no podían encaminarse a nuevos proyectos” (Lira, 1995:55).

Así, durante los primeros años del siglo XIX bajo el contexto de la lucha por la Independencia mexicana, los pueblos originarios de la Ciudad de México conservaban en gran parte sus autogobiernos, situación que se afianzaría aún más pues debían reorganizarse para la defensa militar de sus territorios, lo que finalmente daría pie a la reconfiguración de la estructura de gobierno, misma que favorecería la autonomía provincial y local, así como una mayor participación de toda la sociedad (Ortiz Escamilla, 2014).

Sin embargo, la postura política que tomarían los pueblos originarios frente a las acciones libertarias sería complicada de definir, pues bajo ese contexto estos pueblos debían asegurar no resultar más afectados de lo que ya se encontraban, por ejemplo, “los indios de Monte Alto, del partido de Tacuba, se mantuvieron ligados al gobierno realista, pero luego se insurreccionaron” (Ortiz Escamilla, 2014:57).

Empero, el hecho que los pueblos no pudieran definir una postura clara por temor a represalias resultaría finalmente una estrategia positiva para ellos

mismos, pues el gobierno de la corona, mediante la Constitución de Cádiz buscaría pacificar a la población para mantener aliados y, al mismo tiempo, evitar mayor oposición al antiguo régimen. “Así se formaron los autogobiernos dirigidos por subdelegados comandantes (regionales y locales), las milicias para la autodefensa de ciudades, villas y pueblos, y las juntas de seguridad, de abasto y de arbitrios” (Ortiz Escamilla, 2014:157).

Los cambios políticos en España, con las modificaciones encaminadas por las Cortes el 6 de agosto de 1811, conllevarían el fin de los antiguos señoríos, y con ello dejarían de existir ciertos cargos políticos que fungían como intermediarios entre el rey y sus súbditos. Con esa medida se crearían también los municipios, para posteriormente dar cabida a los ayuntamientos dictados por la Constitución de Cádiz, con efecto de favorecer la existencia de un gobierno descentralizado, situación que daría pie a una representación política local mayor, y por ende plural (Ortiz Escamilla, 2014).

A partir de lo anterior, es importante insistir sobre la diversidad que caracterizaba a los ayuntamientos en su conjunto pues, cada uno contaba con sus propias particularidades desprendidas de los propios rasgos culturales y sociales de cada espacio gobernado. Había ayuntamientos urbanos y rurales, criollos, mestizos, e indígenas. “Cada comunidad impuso su propia dinámica, por ejemplo, la cultura política indígena utilizaba prácticas totalmente distintas a las urbanas de los españoles o a las mestizas” (Ortiz Escamilla, 2014:160).

Además de facilitar la administración en las localidades, la Constitución de Cádiz implicaría una reconfiguración del territorio para dar cabida a jurisdicciones autónomas, liberando a los pueblos de antiguas sujeciones, pues ahora eran ellos los encargados del manejo de sus bienes de comunidad, aunado al reconocimiento de otros órdenes del gobierno, tales como los jefes políticos y las diputaciones provinciales. Asimismo, contribuiría a la eliminación de toda forma de tributo y se instauró el pago de un impuesto único para todos los ciudadanos, cuya forma era de contribución directa (Ortiz Escamilla, 2014).

De igual manera, Ávila y Jáuregui (2010) reconocen la importancia que tuvo la Constitución de Cádiz para el manejo de los gobiernos locales, y la

multiplicación del número de ayuntamientos, siendo más de 1 000. Sin embargo, también desaparecerían “muchas repúblicas de indios, conformando comunidades que estarían sujetas a cabeceras municipales que podían ser interétnicas o simplemente contraladas por blancos” (Ávila y Jáuregui, 2010).

Algo particular ocurriría con las parcialidades de San Juan (Tenochtitlán) y Santiago (Tlatelolco), pues de acuerdo con Ávila y Jáuregui (2010), éstas quedarían sujetas al ayuntamiento criollo de la Ciudad de México. Empero los gobernantes de dichas parcialidades podían ser indígenas, y en ocasiones, contaban con más funciones de las previstas en la Constitución gaditana, tales como la administración de justicia de sus parcialidades (*Ibid.*).

No obstante, para los pueblos originarios de la Ciudad de México no todo era miel sobre hojuelas durante las dos etapas en las que la vida política se rigió por la Constitución de Cádiz, y esto es así puesto que no todos los pueblos cumplían con el requisito constitucional de contar con al menos 1 000 habitantes, aunque varios los establecieron de facto, tal como expone Ortiz Escamilla (2014). Esta situación también es reconocida por Serrano y Vázquez (2010), pues desde su perspectiva varios pueblos que tenían antes su cabildo, sin límite de habitantes se habían conformado en ayuntamientos constitucionales, quedando varios de ellos supeditados a los ayuntamientos multiétnicos.

2.3.3 Constitución de Cádiz y autonomía política de los pueblos del Anáhuac

Al respecto es interesante recuperar la perspectiva planteada por Marino Pantusa en cuanto a la manera en que la Constitución de Cádiz logró establecer “la igualdad jurídica de todas las personas, terminando sólo en papel, con la distinción entre república de indios y república de españoles, anuló la prohibición de convivencia y los regímenes jurídicos diferenciados. Estableció ayuntamientos por elección ciudadana en los pueblos” (2006:122).

Y a pesar de haber logrado con la Constitución de Cádiz, la continuidad de cierta representación política propia para los pueblos originarios, la carta

magna reforzaría un cambio que se dio sobre la estructura de gobierno originaria, pues de acuerdo con Ortiz Escamilla (2014), los cargos hereditarios de los indígenas desaparecerían y con ello se daba cierta pérdida del patrimonio familiar.

De igual manera, es importante resaltar la conformación de los ayuntamientos por parte de los pueblos del Valle de México, lo cual los separaba de la administración de la capital o de sus cabeceras de partido, y quedaban subordinados a la diputación y al jefe superior político. Los ayuntamientos que se conformaron en el periodo de 1812 a 1814 y de 1821 a 1822 fueron: Iztacalco, Mexicaltzingo (integrado por Santa Martha Acatitla; entre otros), Culhuacán, Xochimilco (que incluía Milpa Alta, San Gregorio Atlapulco y Xochimilco), y finalmente, Tacuba (compuesta por Azcapotzalco, Mazatla, San Pablo de las Salinas, Santa Cecilia, Tacuba, Tecpan, Tepetlacoalco, y Tultitlán) (Ortiz Escamilla, 2014).

Así, siguiendo el camino de cierta autonomía política seguida por los pueblos con ayuda de la Constitución de Cádiz, y toda vez consumada la Independencia, con el Plan de Iguala firmado el 24 de febrero de 1821 los pueblos originarios de la Ciudad de México insistían en la defensa de sus formas de gobierno y la lucha histórica por autonomía (Ortiz Escamilla, 2014).

En ese sentido, las manifestaciones de descontento seguían presentes en varios sectores, al menos en la Ciudad de México, pues se insistía en la expulsión de los españoles. Así, para 1828 los indígenas de Santiago Tlatelolco y San Juan Tenochtitlán se levantaron una vez más (Serrano y Vázquez, 2010:411).

Debido al descontento generalizado entre los pueblos y barrios del Anáhuac se conformó en 1835 la administración de parcialidades concentradas en San Juan Tenochtitlán y Santiago Tlatelolco (Lira, 1995).⁵⁶

⁵⁶ Como ya se revisó, este descontento, se debía, a la restricción que cada pueblo debía contar con al menos 1 000 almas para ejercer su autogobierno, lo cual era contrario a las formas ancestrales de gobierno indígena. Además, se había disuelto el juzgado de indios que, era el organismo clave en la separación jurídica y social de los indígenas, les aseguraba un fuero judicial, les daba acceso a juicios sencillos, en el tribunal se sentenciaba, sin pruebas y

Además, la administración de las parcialidades se encontraba en riesgo de desaparecer, con ello se perdería la posibilidad de sostener los gobiernos indígenas, lo cual representaba la amenaza mayor de poner en riesgo las formas indígenas de organización política, económica y social.

Otro aspecto que urgía a los pueblos del Anáhuac a defender la dirección de sus gobiernos locales era la excesiva explotación de los bienes locales, por ejemplo, durante la epidemia de 1813, “el ayuntamiento echó a mano de 3 000 pesos y a principios del periodo independiente, en noviembre de 1821, se sustrajeron de los fondos de parcialidades 12 054 pesos, 1 real y 3 granos para el mismo ayuntamiento de la Ciudad de México” (Lira, 1995:41).

Ello coadyuvaría a que varios pueblos se decantaran por apoyar el movimiento independentista, tal es el caso de Iztacalco que, de acuerdo con Lira (1995), fue un pueblo que supo jugar sus cartas a su favor, apoyando la instauración del nuevo régimen, cuestión que facilitó la continuidad de su autogobierno.

El descontento se avivaría más con la llegada del decreto del 27 de noviembre de 1824, el cual confirmaba la separación del Distrito Federal y del Estado de México, quedando a cargo del segundo la administración de las parcialidades de San Juan Tenochtitlán y de Santiago Tlatelolco (Lira, 1995).

Por todas las inconformidades y situaciones anteriormente planteadas, es que se refuerza la administración de las parcialidades de Tenochtitlán y Tlatelolco, la cual tuvo vigencia del año 1835 al año 1849. Además, se trataba de una recuperación identitaria, no sólo una reivindicación política, puesto que quienes estarían a cargo del congreso de las parcialidades, según lo referido por Lira (1995), serían nada más y nada menos que los herederos de Cuauhtémoc.

De esta manera se decretó que cada parcialidad debía tener un apoderado que fungiría como administrador, puesto que la administración general quedaba suprimida (Lira, 1995). Esto no era cosa menor, pues

procedimientos, a verdad sabida. Se vigilaba la integridad de tierras y bienes comunes, donde se revisaban periódicamente las cuentas de las cajas de comunidad (Lira, 1995)

además de que se fortalecían los gobiernos locales, se sostenía también que el mecanismo de elección sería interno, es decir, los propios habitantes de las parcialidades elegirían a sus representantes políticos.⁵⁷

Es importante hacer énfasis en que “los cambios asumidos con la municipalización del territorio en muchos casos quedaron en la superficie, o afectaron sobre todo la relación de las cabeceras con los centros superiores de poder” (Marino Pantusa, 2006:120).

⁵⁷ No obstante, Ferrer (1998) insiste en vislumbrar la desigualdad que durante la administración de las parcialidades persistía entre quienes las habitaban. Esto es así puesto que los habitantes de pueblos originarios que se encontraban en vulnerabilidad económica no tenían representación política, sus ingresos les impedían recibir el título de “indio ciudadano”. Para ser ciudadano, había que cumplir los requisitos del artículo 18, mismo que establecía que un ciudadano era aquel que disfrutara de “una renta anual de doscientos pesos por lo menos, procedente de capital físico, industria o trabajo personal honesto, susceptible de ser modificada en su cuantía por los congresos constitucionales” (Ferrer, 1998:93). Pero, no sólo eso, además, el artículo 18 establecía que el ciudadano era aquel que sabía leer y escribir, rubro que la mayoría de los indígenas no cubrían.

En contraste, Marino Pantusa (2006) refiere que tanto la Constitución de Cádiz, como la Constitución liberal tenían la dificultad de definir la categoría de “ciudadano”, en su lugar fue más frecuente la referencia a la categoría de “vecino”. Ello se debía a la conformación de los municipios pluriétnicos en los que se transformaron los pueblos de indios, luego de la independencia, estos municipios eran de clara mayoría indígena pero gobernados por un ayuntamiento blanco-mestizo (Marino Pantusa, 2006).

Lo anterior tomó el rumbo señalado puesto que, con la creación de los municipios pluriétnicos, tanto mestizos, como criollos e indígenas se convertían en vecinos de los pueblos, obteniendo derechos políticos y acceso a los bienes comunes (Marino Pantusa, 2006). De esta manera, la definición de quién era ciudadano, así como los requisitos que éste debía cumplir para ser considerado como tal, quedaba en manos de “las comunidades locales -a través de las juntas electorales de Parroquia” (Marino Pantusa, 2006:122).

Ahora bien, para ser considerado vecino de un municipio pluriétnico (antes pueblo de indios), era necesario “mostrar antigüedad de residencia, un modo honesto de vivir, y gozar del respeto de su comunidad. Se extendió la vecindad a los indígenas, y así, los pueblos de indios se ampararon en la legislación liberal para construir ayuntamientos y así seguir controlando el acceso a los recursos comunales y su distribución. Incluso los pueblos sujetos, que así buscaron romper su relación de dependencia con las cabeceras” (Marino Pantusa, 2006:123). En este contexto en el que la ciudadanía se obtenía por vecindad, y no por adscripción étnica, es posible afirmar que en los municipios pluriétnicos con mayoría de españoles o mestizos estos fueran quienes manejaban el gobierno local, misma situación en los municipios pluriétnicos con mayoría indígena en los que el gobierno local y el manejo de los bienes quedaban en manos de los indígenas (Marino Pantusa, 2006).

2.3.4 Decreto presidencial de 1855 y las leyes de desamortización de 1856, sus impactos en los pueblos del Anáhuac

Por otro lado, los indígenas ganaban algunas reivindicaciones en otros aspectos, principalmente en cuanto a reparto de tierras. Sorprendentemente, durante las diferentes etapas de gobierno de Antonio López de Santa Anna, no solo se entregaría gran parte del territorio nacional para pasar a formar parte del territorio del país vecino del norte, sino que también el presidente en cuestión sería un aliado para estos pueblos, puesto que él trabajaría en el reforzamiento de la propiedad comunal (repartiendo tierras entre los indígenas), además de la administración de las parcialidades.⁵⁸

Sin embargo, las quejas de los habitantes de la Ciudad de México, ajenos a las realidades de los pueblos y barrios de la misma urbe, comenzaron a proliferar. Desafortunadamente para los pueblos del Valle de México, conforme al decreto del 25 de agosto de 1849, se disolvía la administración de las parcialidades. Esto comenzaba a vulnerar la propiedad de las tierras de los pueblos de la Ciudad de México, no obstante, ante la falta de autoridad y personalidad del Distrito Federal, estos pudieron regirse más por las normas internas de sus comunidades, antes que por el decreto (Lira, 1995).

Sin embargo, ese cierto grado de autonomía política y económica con la que contaban los pueblos del Anáhuac durante la administración de las parcialidades llegaría a su fin por dos factores, por un lado, el decreto de Santa Anna del 17 de marzo de 1855, y, por otro lado, la ley de desamortización de bienes de 1856. El decreto de 1855 encontraba su razón de ser en la revolución bien organizada a la que se enfrentaba Santa Anna, se suponía que “en las municipalidades formadas por indígenas, se encomendará la administración sólo a intendentes sustitutos; y no se establecerían consejos municipales sino cuando se encuentren, por lo menos, veinte individuos que sepan leer y escribir” (Lira, 1995:189).

⁵⁸ El régimen de Santa Anna pretendía así “mantener la propiedad comunal de los indígenas para evitar conflictos sociales que minaron la actividad y el poder de los gobernantes anteriores” (Lira, 1995:188).



En cuanto a la desamortización de tierras, se trataba ya de un proyecto de ley entregado por el nuevo presidente Ignacio Comonfort el 25 de junio de 1856, se planteaba de nueva cuenta la importancia de incentivar la propiedad privada por sobre la propiedad comunal, cuestión que evidentemente afectaba en primer lugar a las corporaciones civiles y religiosas, y por supuesto, a los pueblos del Valle de México, así como al resto de las poblaciones indígenas del país (Lira, 1995).

Sin embargo, para conducir las adjudicaciones de esas tierras se requería de la existencia de representantes en los pueblos y parcialidades, motivo por el cual la administración de las parcialidades de Tlatelolco y Tenochtitlán se restablecieron una vez más. Pero la elección ya no sería entre los habitantes de dichos espacios, sino que ahora los responsables administradores de ambas parcialidades fueron directamente nombrados por el ministro de Hacienda. Faustino Galicia Chimalpopoca estaría a cargo de la parcialidad de Tenochtitlán, mientras que Manuel Pizarro representaría la parcialidad de Tlatelolco (Lira, 1995). Debido a dicho proceso de desamortización, muchos pueblos de la Ciudad de México perdieron tierras que jamás pudieron recuperar.⁵⁹

Por ello, las leyes de desamortización representan un aspecto coyuntural y fundamental para comprender las desigualdades a las que se enfrentan actualmente los habitantes de estos espacios, puesto que desde ahí

⁵⁹ Tómese como ejemplo el caso de San Juanico Nextipac, Iztapalapa. De esas tierras conocidas como Potrero de Apatlaco, que le fueron despojadas a Nextipac, y a sus barrios Atlazolpa y Aculco, se formó el territorio que ahora se conoce como Campamento 2 de octubre, cuya configuración se afianzó en los años setenta del siglo pasado.

Se trataba de un espacio compuesto enteramente de chinampas, mismas que representaban el medio de vida de los nextipecos, eran el sustento económico de las familias al tiempo que formaban parte del propio linaje chinampero de la gente del lugar, fungían como ejes para la construcción de los lazos entre las familias de la comunidad, pero también entre los miembros de cada familia, pues no sólo los padres de familia trabajaban en ellas, sino también los niños que muchas veces lo tomaban como un juego (Lara Manríquez, 2020).

Si bien, se trata de un despojo paulatino que iniciaría desde los comienzos del siglo XVIII, las leyes de desamortización afectarían la propiedad que sobre este terreno tenían los habitantes originarios de Nextipac. Y, como se verá en el siguiente apartado, ni siquiera con los procesos generados por la reforma agraria en cuanto a restitución y dotación de tierras, se resarciría la pérdida de tierras de dicho pueblo, caso que se replicó en varios pueblos y barrios originarios de la Ciudad de México.

comenzó a afianzarse un proceso que vendría a reducirlos aún más espacialmente, a saber, la urbanización industrial capitalista que llegaría a finales del siglo XIX, y se afianzaría en el siglo XX.⁶⁰

De esta manera, según la recopilación presentada por Lira (1995), los pueblos y barrios de la parcialidad de Tenochtitlán que resultaron afectados fueron: Magdalena Mixiuca, San Esteban Huellotitlan, San Matías Ixtacalco (con una propiedad valuada en \$70 226.29); Santa Anita, Mexicaltzingo, Atlitxco, Tultengo, Nextipac y sus barrios de aquel entonces conocidos como Magdalena Atlaxolpa y Aculco (actualmente son reconocidos como pueblos originarios independientes de Nextipac), San Cristóbal Romita, Zoquipa, Oxoloacan, Candelaria Atlampa, y al menos 23 pueblos más que resultaron afectados por dicha medida. El valor total aproximado de las tierras que estos pueblos y barrios perdieron es superior a los \$250 000 pesos de aquella época (Lira, 1995).

En cuanto a la parcialidad de Tlatelolco ese mismo valor oscilaría entre los \$115 000 pesos, y resultarían afectados los siguientes pueblos: Magdalena de las Salinas, Coltongo, Atepetlac, San Bartolo Alcahuacatongo, San Miguel Nonoalco, San Andrés Apango (Peralvillo), Los Reyes Capotitlan, Concepción Tequipeuhca, y Tepito; entre otros (Lira, 1995).

Así, los pueblos del Anáhuac quedarían concentrados, durante todo este periodo, en buscar todos los artificios posibles para la defensa de sus tierras (las cuales siempre se han visto desde el aspecto identitario, como ya se ha demostrado al inicio de este capítulo), ello los distraía de demandas previas, tales como la recuperación de sus gobiernos locales.

⁶⁰ Con la reducción de sus territorios comenzaba también a construirse un argumento al que actualmente los actores gubernamentales recurren para cuestionar la “etnicidad” de estos pueblos y así negar los derechos colectivos a los que tienen acceso, sin tierras que sembrar, sin lengua indígena que hablar y sin ropa típica que vestir, el “indio ideal” comienza a desaparecer ante la escasa visión de los dirigentes políticos de aquella época en la que se prefería, cuando así convenía, llamarles “ciudadanos”. Dicha cuestión se replicó también actualmente cuando la Secretaría de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes (SEPI) sustituyó la categoría de pueblos y barrios del Anáhuac, por la categoría de “grupos sociales”, situación que claramente vulnera la identidad colectiva de los habitantes de estos espacios, tal como se verá en último apartado de este capítulo.

Con la llegada de las leyes de desamortización, y a pesar de la reconstrucción de la administración de las parcialidades, los pueblos de la Ciudad de México, habían sido despojados del manejo de los bienes de sus comunidades.⁶¹

A partir de 1870, el ayuntamiento de la Ciudad de México se haría cargo de los capitales y restos de los bienes de las parcialidades, situación por la cual, ahora el ayuntamiento debía garantizar los recursos necesarios para las escuelas y gastos de beneficencia (Lira, 1995).⁶²

Y, como el estado se había declarado ya laico, el ayuntamiento de la Ciudad de México no se haría cargo de la entrega de los bienes necesarios para sostener el eje rector de la vida de estos pueblos, a saber, la religiosidad popular y con ello, las fiestas vinculadas a los santos. De este aspecto se encargaban los representantes de cada pueblo, así como los administradores de las parcialidades cuando estos eran legitimados por los habitantes de esos espacios (Lira, 1995).

De esta manera, el siglo XIX cerraba de la peor manera para los pueblos del Valle de México, además vendría un proceso que, en lugar de beneficiarlos, conforme lo esperado, los perjudicaría más, se avecinaba la llegada de la revolución mexicana en un país donde la epistemología que cada

⁶¹ Empero es relevante exponer que, de acuerdo con lo señalado por Marino Pantusa (2006), las leyes de desamortización no alteraron por sí mismas la autonomía comunal vía desamortización, sino a través de la legislación electoral y municipal y ello radicó en el concepto de ciudadanía mediante la vecindad a la que se hizo referencia con anterioridad. A su vez es necesario contrastar la idea sobre la oposición de los pueblos del Anáhuac a la desamortización puesto que no en todos los pueblos fue así. Cuando inició la oposición “fue sobre todo de parte de las comunidades existentes a fraccionar los ejidos de usufructo colectivo, pues los indígenas disfrutaban ya individualmente de los que habían sido parcelas de común repartimiento, si bien no tenían, en su mayoría, títulos formales de propiedad” (Marino Pantusa, 2006:230).

⁶² Esto no ocurrió así en la mayoría de los espacios en cuestión, por ejemplo, en San Juanico Nextipac no se contó con escuela hasta el año 1940, a principios de siglo, el encargado de la impartición de las clases era el propio cura del pueblo en un pequeño cuarto que la iglesia San Juan Bautista destinó para dicho fin. Sería hasta el gobierno del presidente Lázaro Cárdenas (1934-1940) que, a petición de los nextipecos, se instaló la escuela del pueblo, setenta años después de cuando se suponía que el gobierno estatal se encargaría de garantizar la educación de los pueblos, por supuesto se trataba, al igual que hoy día, de un modelo educativo que buscaba la integración de los indígenas a la epistemología mestiza-occidental (Lara Manríquez, 2020).



vez se afianzaba más era la del “progreso a la occidental”, donde para Porfirio Díaz, ni los ríos, ni los canales, ni los “indios” tenían cabida en el paisaje urbano francés que pretendía erigir.

Las últimas dos décadas del siglo XIX serían el preludio necesario para dar entrada al agresivo proceso de urbanización industrial capitalista que daría pie a las transformaciones que vivieron los pueblos del Anáhuac y en las que se profundizará en el siguiente apartado. Ello devino, en un inicio, de la reforma a la ley juarista de colonización y terrenos baldíos, es decir, el decreto federal de 1883 (Marino, Pantusa, 2006).⁶³

Sin embargo, y como Lockhart (1999:88) ha señalado, durante el siglo XIX hasta iniciada la revolución mexicana “todavía podía discernirse los principales lineamientos de las estructuras de los altépetl grandes originales”. De la misma manera, Marino Pantusa insiste en que, a pesar de los repetidos intentos del Estado por disolver a los pueblos originarios, estos siguen “existiendo como tales y siguen autogobernándose en maneras toleradas, aunque no reconocidas por el Estado de derecho” (2006:6).

2.4 Formas de gobierno originarias postrevolucionarias

2.4.1 Indigenismo y revolución mexicana

Una vez entrado el siglo XX, las transformaciones que se vivieron en los pueblos originarios de la Ciudad de México serían más radicales, y las continuidades en las estructuras de gobierno indígena serían, aparentemente, cada vez menores, dificultando así, desde comienzos de dicho siglo, la dirección de gobiernos originarios conforme sus propios sistemas normativos.

⁶³ Este marco hacía abundantes las denuncias sobre terrenos baldíos, tenía como propósito la transformación del territorio nacional a un tipo de propiedad privada, para ello se creó el Registro Nacional de Propiedad (Marino Pantusa, 2006). Este registro tenía por objetivo “construir definitivamente una propiedad moderna e individual, lo que dejaba evidentemente fuera a los pueblos” (Marino Pantusa, 2006:221). Ello haría posible la conformación de las primeras colonias de la Ciudad de México, las cuales, en su gran mayoría se conformaron mediante el despojo de las tierras y territorios de los pueblos del Anáhuac.

Lo anterior se puede comprender apuntando al sector de la sociedad que, en primer lugar, ideó la revolución mexicana. Así, autores como Bonfil Batalla (1990) comprenden este proceso como un proyecto mestizo.

Este mismo autor, analiza la revolución mexicana como un proyecto que pretende construir una nación a partir de lo que él concibió como “el México imaginario”. Ello quiere decir que se buscó sustituir el desarrollo de la civilización mesoamericana, negándola, rechazando a ese “México profundo”, tratando de desaparecerlo para dar entrada a ese “México imaginario” (Bonfil Batalla, 1990). Sin embargo, ese México imaginario se erigiría a partir de los símbolos, identidades e historias prehispánicas para dar cabida a la construcción de una identidad nacional, donde “lo étnico” debía ser únicamente un síntoma de orgullo por el pasado de las gloriosas culturas prehispánicas, pero ello no expresaba una intención de mantenerlas vivas, sino sólo dejarlas en el lugar que se pensaba debían tener, es decir, el ayer.

Es entonces a partir de la revolución que se consolida un pensamiento de redención de lo originario, integrándolo a la vida nacional, cuestión que requería eliminar lo epistémico de “lo étnico” para dar entrada a una sociedad “moderna”. El propósito de la revolución es así, erigirse como una nación que pueda formar parte de la civilización universal, apropiándose de los símbolos de ese México profundo para construir la imagen de país mestizo que se deseaba (Bonfil Batalla, 1990). Bajo ese contexto surge el indigenismo en tanto postura teórica que tendría fuertes impactos en la conducción de acción políticas hacia los pueblos originarios de la Ciudad de México.⁶⁴

⁶⁴ Bajo el famoso lema de “primero son mexicanos, luego indios”, uno de los principales exponentes del indigenismo mexicano, Manuel Gamio, influía en las mentes de otros indigenistas como José Vasconcelos, quien rechaza enfáticamente la enseñanza de lenguas originarias y cualquier modelo educativo diseñado para los pueblos originarios, optando así por un sistema de educación homogéneo a nivel nacional (Bonfil Batalla, 1990). La revolución mexicana, se configuró en una coyuntura que daría pie, entre otras cosas, al surgimiento del *indigenismo* en México, como un proyecto político que requería de fundamentación teórica (Bonfil Batalla, 1990). De acuerdo con Del Val y Zolla, “el indigenista tiene puesto su interés en la nación como una globalidad y no en el indio como una particularidad. Esto es preciso tenerlo siempre en cuenta porque a menudo se confunde al indigenista con el indianista cuya atención está enfocada en el indio” (2014:31). Para los inicios de dicha postura teórica y de la política que la acompañó, autores como Aguirre Beltrán se ocupaban de la categorización conceptual de “lo indio”, y lo entendían como aquel que

Se consolidaban las bases de lo que Bonfil Batalla reconoció como un sistema de control cultural que pretendía

decidir qué parte del patrimonio cultural de los pueblos indios es útil y para quiénes y cuál otra debe ser erradicada. Se trata de anular la capacidad de decisión de los pueblos indios e incorporarlos a un sistema de control cultural en el que las decisiones se toman en ámbitos ajenos a las propias comunidades. Al cumplir esto se habría cumplido la tarea revolucionaria del indigenismo (Bonfil Batalla, 1990:175).

No había lugar para la existencia de un sistema democrático que no fuera occidental. Los mecanismos de elección de los habitantes de los pueblos del Anáhuac, sus formas de participación política, y sus formas de gobierno no se consideraban ni legítimas, ni democráticas, ni adecuadas para la nueva sociedad “emancipada” que surgía del proceso revolucionario.

Surgiría así, otra forma de representación política que buscaba fortalecer la autonomía de los municipios y estaba encaminada hacia el federalismo y la descentralización del poder político y económico, a saber, el municipio libre. Si bien, era un proyecto que se había discutido con antelación, fue decretado el 25 de diciembre de 1914 por Venustiano Carranza. Algunos autores coinciden en afirmar que dicha política implicó la pérdida total de autonomía (también política y, a la vez económica) de los pueblos del Anáhuac, en tanto otros autores sostienen que el municipio libre permitió la autonomía de estos mismos espacios.

Por lo anterior es necesaria una investigación profunda que analice en expedientes provenientes de archivo histórico, e incluso mediante testimonios orales, cual fue la experiencia real para estos pueblos con relación a la implementación del “municipio libre”, cuestión que sería imposible realizar aquí. Por ahora, lo que se puede hacer es plantear las posturas de los autores revisados con relación a este punto.

desciende “de la población originalmente americana que sufrió el proceso colonial que, en las regiones de refugio, se ha prolongado hasta nuestros días” (citado en Del Val y Zolla, 2014:53). Además, el indigenismo se caracterizaba por tener presente la importancia de una representación política para los indígenas, pero siempre bajo un sistema tutelar en el cual la visión del tipo ideal de política estaba expuesta en la Constitución nacional, más no en los diversos sistemas normativos de los pueblos originarios. Se buscaba así, la lealtad de los indígenas para con el proyecto nacional (Bonfil Batalla, 1990).



2.4.2 El municipio libre

Para Aguirre Beltrán, con el régimen del municipio libre, vigente hasta el año 1928, “desapareció la poca autonomía que pudiera haber al dejar las funciones de gobierno en jefes políticos, éstos eran designados por el gobernador estatal que tenía a su cargo una o varias comunas y eran ellos, y no los ayuntamientos, los responsables del manejo de la res-pública” (1991:54). En resumen, para Aguirre Beltrán (1991), el régimen del municipio libre solo llegó para negar a las comunidades indígenas la posibilidad de autogobernarse, desapareciendo así el acceso a su autodeterminación.

El municipio libre era visto desde la revolución como una forma de gobierno ideal, tanto en el ámbito rural como en el urbano (*Ibíd.*). Aguirre Beltrán (1991) rescata los principios del municipio libre, redactados en aquel entonces en el artículo 115 de la Constitución mexicana, en la que se señalaba: “los Estados adoptarán para su régimen interior la forma de gobierno republicano representativo popular, teniendo como base de su división territorial y de su organización política y administrativa, el municipio libre”. Las bases de esa nueva forma de hacer política en México eran las siguientes:

Inciso 1º. Cada municipio será administrado por un ayuntamiento de elección popular directa y no habrá ninguna autoridad intermedia entre este y el gobierno del Estado

Inciso 2º. Los municipios administrarán libremente su hacienda, la cual se formará de las contribuciones que señalen las legislaturas de los Estados que, en todo caso, serán los suficientes para atender a sus necesidades

Inciso 3º. Los municipios serán investidos de personalidad jurídica para todos los efectos legales (Aguirre Beltrán, 1991:54).

En contraste, para Ortega Olivares (2010), el municipio libre parece haber otorgado autonomía a las comunidades indígenas, contrario a lo señalado por Aguirre Beltrán (1991), pues el primero señala que “desde 1928 se diluyó el régimen municipal en el Distrito Federal, y por ende sus habitantes perdieron, entre otros, el derecho a elegir a sus representantes o autoridades municipales, incluyendo las de los pueblos originarios” (Ortega Olivares, 2010:91).

Ese régimen en el que las municipalidades estaban dotadas de autonomía convivió con la administración de las parcialidades de Tlatelolco y de Tenochtitlán, del año 1914 al 1919, fecha en la que se decretó la desaparición definitiva de dichas parcialidades (Lira, 1995). Con ello, y con el fin del régimen de municipio libre, los pueblos del Anáhuac perderían ese cierto grado de autonomía que habían mantenido medianamente y de forma intermitente durante los siglos previos al proceso de colonización, durante la propia invasión española, y hasta cierto punto durante el siglo XIX.

2.4.3 Las leyes de reforma agraria, ¿restitución de tierras para los pueblos del Anáhuac?

Por otro lado, surgía con la revolución mexicana otro proceso que colocaría una amenaza adicional a los pueblos originarios de la Ciudad de México, a saber, la repartición de tierras expresada en las leyes de reforma agraria, pues contrario a lo esperado, estas acciones los perjudicarían más. De por sí ya había ocurrido un proceso que Bonfil Batalla (1991) identificó como de “reducción del espacio social” de los pueblos de la ciudad, situación que impedía “el desarrollo” de sus habitantes, así como de sus formas de vida, y la reforma agraria vendría a enfrentarlos a su cruda realidad, cuya historia de despojo los había transformado en campesinos sin tierra.⁶⁵

⁶⁵ Así ocurrió, por ejemplo, a los habitantes de San Juanico Nextipac, Iztapalapa, que ni aún con los juicios que interpusieron para restitución de tierras, lograron recuperar su condición de campesinos. Incluso, interpondrían otras acciones agrarias adicionales a la restitución, tales como dotación y ampliación, aunque de cualquier manera perderían todo el territorio que haría posible el surgimiento de la actual Colonia El Sifón (Lara Manríquez, 2020). De esta manera, los habitantes de San Juanico Nextipac se debatirían en una batalla legal de casi ochenta años, periodo en el cual se llevaron a cabo varios censos agrarios en los que paulatinamente, y a falta de tierra que sembrar, los campesinos cambiaban de actividad productiva, cuestión que era necesaria para poder acceder a la restitución de tierras que demandan, pero que no podrían recuperar sin comprobar ser campesinos. Durante dicho periodo, este tipo de situaciones se replicarían en otros pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México, sobre todo los pueblos del oriente. Esto era así debido a que, en dichos espacios, sus habitantes aún podrían considerarse campesinos, principalmente chinamperos, hasta la década de los sesenta, algunos incluso hasta los setenta del siglo pasado. Y también se debía a que la segunda etapa de urbanización se espacializaría al oriente de la urbe.



Las acciones agrarias interpuestas por los pueblos del Anáhuac llegarían a su fin con desventaja para estos pueblos, pues mientras se debatían en las batallas legales para resarcir los daños a que fueron sujetos por las leyes de desamortización de 1856, vendría otro proceso que los afectaría más en cuanto a sus identidades, territorios, y, por ende, sus propias formas de gobierno. Este proceso es el de la urbanización industrial capitalista.⁶⁶

2.4.4 Indefinición jurídica para los pueblos del Anáhuac de 1928 a 2018

Briseño Benítez (2014) hace un análisis profundo sobre la figura del subdelegado en los pueblos originarios del sur, en particular, en las alcaldías de Milpa Alta, Tlalpan, Tláhuac y Xochimilco. A su vez, presenta un recorrido histórico de dicha figura, así como de las continuidades de sus funciones entre los años 1977 y 2011. Ello permite comprender los antecedentes históricos de la política encaminada por el régimen que se ha autonombrado “cuarta transformación”, el cuál desde mi perspectiva ha disfrazado una política de derecha y conservadora bajo un falso discurso populista y de izquierda, periodo en el que profundizaré en el siguiente apartado.

De esta manera, Briseño Benítez (2014) identifica el surgimiento de los consejos consultivos como una figura de representación local y por debajo de la escala de la delegación para el año de 1970. Dicha figura se mantuvo hasta los años 1994-1995 cuando surge el Consejo Ciudadano en el Estatuto de Gobierno del DF, de igual manera como representación local (Briseño Benítez, 2014).

⁶⁶ Ese proceso continúa y se hace visible con el aumento de obras de infraestructura urbana, de centro comerciales y de grandes conjuntos inmobiliarios en territorios de estos pueblos sin que los gobiernos lleven a cabo ningún tipo de consulta indígena adecuada entre los ciudadanos directamente afectados. La expansión espacial del capitalismo se erige, cada vez, como el mayor enemigo al que los pueblos y barrios de esta ciudad se hayan enfrentado, motivo por el cual, hacia finales de la década de los noventa del siglo pasado, los pueblos del Anáhuac comenzaron a buscar diversas reivindicaciones, dentro de las cuales insistían en autoadscribirse públicamente como originarios, como pueblos del Anáhuac.



Para el año de 1996 se instauran las elecciones de jefe de gobierno para la Ciudad de México, éste mismo sería el encargado de designar a los delegados de cada alcaldía, mientras que en un cuarto nivel se mantenía la figura del Consejo Ciudadano (Briseño Benítez, 2014).

A partir de ello se intentaría sustituir los sistemas normativos originarios “por un voto en urnas que se presupone sería más democrático, desde entonces [...] se ha desencadenado procesos electorales donde los pueblos se quebrantan en fracciones con colores partidistas que compiten con intensidad entre sí y dividen a las comunidades” (Ortega Olivares, 2010:91).

Como resultado de las reformas electorales de 1997, el proceso de elecciones en los pueblos originarios de la Ciudad de México tomó un giro conforme lo establecido por el entonces Instituto Federal Electoral. Primero “se emite una convocatoria por parte de la Delegación Política o un Consejo Electoral local, [...] se inscriben los candidatos mayores de 18 años con credencial de elector, [...] el voto del pueblo es libre y secreto, en el conteo de los votos participan los representantes de los candidatos, se publica el número de votos y se da a conocer al ganador, quien gobernará por tres años” (Ortega Olivares, 2010:101).

Con dichas transformaciones se transgrede los sistemas normativos originarios en cuanto a la duración de sus gobiernos y las formas de elección de sus representantes. Incluso el hecho que la representación política de cada pueblo recaiga sobre un individuo, es contrario a las costumbres pues la tendencia o búsqueda contemporánea de los habitantes de estos lugares es la construcción de gobiernos con varios representantes.

No obstante, y a pesar de los impactos de la legislación sobre los pueblos del Anáhuac es de destacar la permanencia de diversos rasgos de su organización política, pues “ejercen formas de autonomía limitadas de acuerdo con sus usos y costumbres para la solución de conflictos secundarios, mismos que han mantenido su eficacia de hace muchos años” (Ortega Olivares, 2010:89). Muchos habitantes de diversos pueblos originarios se han organizado, en las últimas décadas, para escribir y publicar sus historias,



asistiendo a cursos y concursos para ganar los presupuestos necesarios para preservar y transmitir el orgullo de todos los símbolos y significados que les dota de identidad colectiva.⁶⁷

Sería hasta el año 1998 en donde se comienzan a hacer elecciones sobre representaciones políticas de cuarto nivel para los pueblos originarios de Ciudad de México, pero tampoco conforme sus propios sistemas normativos, se trata de las elecciones de comités vecinales, sobre los cuales resultaron electos 1352 para el año de 1999 (Briseño Benítez, 2014).

Con base en la investigación de Briseño Benítez (2014), entre 1991 y 2011 en los pueblos de Ciudad de México desaparece la figura de subdelegados y surgen los coordinadores territoriales. Ahora bien, el surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994 y la firma de los tratados de San Andrés Larráinzar en 1996⁶⁸ marcarían un parteaguas para las reivindicaciones y posturas de lucha social por parte de los pueblos del Valle del Anáhuac. Esta fecha coincide con la autoadscripción de pueblos originarios durante el Primer Foro de Pueblos Originarios y Migrantes del Anáhuac (Ortega Olivares, 2010).

Ya desde 1989 se había dado la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo⁶⁹ por México en 1989. Esto los colocaba bajo el amparo del Convenio 169, a pesar de que dicho convenio

⁶⁷ Sin embargo, y siguiendo a Bonfil Batalla (1990) esta estrategia desde el Estado, puede comprenderse como una práctica de control cultural.

⁶⁸ Los acuerdos de San Andrés Larráinzar están disponibles en <https://www.ilo.org/public/spanish/region/ampro/mdtsanjose/indigenous/sandres.htm> Consultados el 6 de febrero de 202

⁶⁹ Entre otros aspectos, el Convenio 169 establece el derecho colectivo de los pueblos indígenas a ser consultados de manera libre, previa e informada sobre cualquier transformación o proyecto de transformación sobre el espacio que habitan, además de reconocer el derecho internacional que tienen los pueblos indígenas de autoadscribirse. Ambos derechos colectivos son fundamentales para los pueblos del Anáhuac, entre otros pueblos originarios de otros espacios, pues como se señaló, representa cierta protección hacia sus culturas y territorios en un contexto internacional. El Convenio 169 se encuentra disponible en https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf Consultado el 6 de febrero de 2023.

tenía como sujetos a los pueblos indígenas y no menciona el concepto de originarios (Ortega Olivares, 2010).⁷⁰

Para el año de 1999 surge la Casa de los pueblos originarios del D.F., en tanto que para el año 2001 se conforma el Consejo de Consulta y participación indígena del Distrito Federal el cual estaba a cargo de la Secretaría capitalina de Desarrollo Social, ello daría lugar a la existencia del Programa de Apoyo a Pueblos Originarios (PAPO) (Briseño Benítez, 2014).

En el año 2002 se publica el *Diagnóstico de las Funciones y facultades de los Coordinadores de Enlace de las delegaciones del sur del Distrito Federal*⁷¹. Conforme la investigación de Briseño Benítez (2014) a partir del caso de Santa Ana Tlacotenco, Milpa Alta, las funciones del subdelegado o coordinador de enlace consisten en tres niveles de acción. Por un lado, la mediación y resolución de conflictos, por otro lado, la gestión local de obras y servicios; y finalmente, la relación política hacia adentro y hacia afuera de la comunidad.

Cuando aún existía este cargo se enfrentaba a diversos retos. Un aspecto era el relacionado con la baja remuneración que se tenía al tomar dicho cargo político⁷², además de la subordinación que hay hacia el delegado (ahora alcalde) al que pertenezca el pueblo originario, además que no se cuenta con ningún presupuesto⁷³ y tampoco con un reconocimiento jurídico (Ortega Olivares, 2010).

⁷⁰ No obstante, y de manera contemporánea varios habitantes de estos pueblos originarios se autoadscriben como indígenas. Tal es el caso de Marcela Alvarado, integrante del primer Concejo de Gobierno Comunitario de San Andrés Totoltepec, Tlalpan, y de Álvaro Rosales, presidente de la Asamblea Ciudadanía del pueblo Xoco, Benito Juárez.

⁷¹ El documento está disponible en el siguiente enlace: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgiclfefindmkaj/https://cpbox.files.wordpress.com/2019/01/diagn%C3%B3stico-funciones-y-facultades-de-los-coordinadores-1.pdf> Consultado el 12 de enero de 2024.

⁷² Uno de los testimonios recabados por Ortega Olivares (2010) en Tlacotenco refiere que “el cargo es como el de un tlatoani, el líder moral, político y social del pueblo. Ser coordinador es como una manda, se percibe un salario, pero lo que tiene más peso no es el término social, ni el político, sino el religioso” (Ortega Olivares, 2010:101).

⁷³ Otro testimonio de otro pueblo, San Pedro Mártir, señala que “como subdelegados no contamos con ningún recurso, hacemos gastos culturales, folclóricos, deportivos, y en muchas ocasiones la mayor parte del dinero sale de mi bolsa” (Ortega Olivares, 2010:99).



Conforme la reflexión de Briseño Benítez (2014) este contexto dio pie a que las funciones de los coordinadores de enlace se restringieran a coordinar el PAPO, cuestión en la que coincido, pues esta situación se ha replicado en los pueblos del oriente de la Ciudad de México, principalmente en Iztapalapa, de lo que he sido testigo particularmente en San Juanico Nextipac durante mi investigación de campo para la tesis de maestría entre 2018 y 2020. Reduciendo, de esta manera, la política local de pueblos a proyectos culturales con apoyo gubernamental, tales como documentales, revistas, libros y exposiciones fotográficas, alejándolos del ejercicio de su derecho a la libre determinación.

Para el año de 2007 se reemplaza al Consejo anterior por el Consejo de Pueblos y Barrios Originarios del Distrito Federal, en ese mismo año se crea la Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades (SEDEREC), al tiempo que comienzan las iniciativas de ley para los pueblos originarios urbanos (Briseño Benítez, 2014).

Conforme lo señalado por Briseño Benítez (2014), esta ley no se aprobaría, y tal como se verá adelante sería hasta el año 2019 cuando se verían iniciativas relacionadas con la promulgación de una ley en atención a la población de los pueblos y barrios originarios de Ciudad de México. Por su parte, la SEDEREC (a cargo de la delegación metropolitana de la CDI) sería el primer antecedente para la creación de otra Secretaría cuya existencia resultaría sumamente polémica, como se revisa en el siguiente apartado.

Para el año 2010 surge el Consejo de Pueblo como figura de representación política de cuarto nivel directamente en los pueblos originarios urbanos, las funciones serían similares a las de los subdelegados y coordinadores de enlace (Briseño Benítez, 2014). No obstante, en varios pueblos con ausencia de reconocimiento hacia su diferencia identitaria se contaría con la misma figura que en las colonias, a saber, las Comisiones de Participación Comunitaria (COPACO) del IECM, mismas que se han caracterizado por su trabajo en pro de los intereses de los partidos políticos y



no para los pueblos originarios, esto puede notarse principalmente en Iztapalapa e Iztacalco.

Por su parte, Ortega Olivares (2010) pudo reconocer, a partir de 34 entrevistas que llevó a cabo entre 2004 y 2005 a representantes políticos de los pueblos del Anáhuac, que dicha figura recibe el nombre de subdelegado, subdelegado auxiliar, coordinador, coordinador territorial o enlace territorial. Aunque continúan siendo electos por los pueblos, se encuentran subordinados al alcalde, como se verá más adelante a través del caso de San Andrés Totoltepec, Tlalpan.

En este sentido, resulta atinado comprender el funcionamiento que hasta la fecha tienen los gobiernos locales de los pueblos del Anáhuac como resultado de choques y confluencias de tres elementos, tal como lo analiza Ortega Olivares (2010). Para dicho autor “la forma que adopta la autoridad local en los pueblos originarios resulta de los choques y confluencias entre a) el sistema consuetudinario de cargos indígenas; b) el régimen de municipio libre [...]; y c) la indefinición jurídica de la autoridad territorial en la actual⁷⁴ legislación capitalina” (Ortega Olivares, 2010:90). Esto último lo reconoce Briseño Benítez (2014) como un caminar entre la ley y la costumbre.

Esto es así puesto que, en cuanto a los derechos consuetudinarios de los pueblos originarios de la Ciudad de México, muchas veces los representantes políticos han participado antes en las mayordomías (Ortega Olivares, 2010), o en cualquier otra actividad social, cultural o religiosa que sea de relevancia en cada pueblo. Además, el nombramiento como autoridad local, en cada pueblo, aún encuentra las bases sobre la diversidad de cada pueblo originario y las costumbres que todavía se mantienen. Por ejemplo, es común que para ser candidato se deba ser originario del pueblo que se pretenda representar políticamente, por más de tres generaciones, también es

⁷⁴ Tómesese en cuenta que la publicación a la que se hace alusión está fechada en 2010, motivo por el cual, cuando se refiere a época actual, se remite al año 2010. Como se verá más adelante, hubo cambios significativos en la legislación en el año 2018, no obstante, la indefinición en diversos aspectos del papel del representante político de cada pueblo puede identificarse en el presente.

frecuente observar que se requiera “a) comprobar ser respetuoso de los valores comunitarios; b) haber cumplido con los cargos en las mayordomías; c) ser originario del pueblo; d) tener una buena conducta; 3) contar con recursos suficientes para soportar los gastos del cargo” (Ortega Olivares, 2010:109).⁷⁵

Así, ese grado de autonomía a la que hace referencia Ortega Olivares (2010), tiene que ver con la dirección de estos proyectos culturales a los que se hacía alusión, además de otro aspecto con mayor visibilidad, a saber, la organización de las fiestas patronales y todo el ciclo festivo, así como la participación comunitaria en proyectos de mejora y cuidado del territorio de sus pueblos. Por ejemplo, la búsqueda de presupuesto para la instalación de portadas a la entrada de sus pueblos. Las propias luchas sociales que varios de estos pueblos han encaminado en contra de proyectos de infraestructura urbana, centros comerciales y conjuntos habitacionales (es decir, de las *condiciones generales de producción*, referidas en el capítulo anterior) son una muestra de la orientación que tienen hacia la construcción de sistemas sociales con particularidades culturales e históricas a partir de las cuales se erige su identidad.

2.4.5 Llegaría la cuarta transformación para los pueblos del Anáhuac

La falta de acceso a los derechos a la libre determinación, autonomía y autogobierno bajo la cual los cambios en las legislaciones sumergieron a los

⁷⁵ Como puede apreciarse, los incisos a, b y c se plantean como aspectos que permanecen sobre la elegibilidad al cargo en cuestión, en comparación con quiénes eran elegibles en época prehispánica. Recuérdese que, conforme a lo señalado en el primer apartado del presente capítulo, para ser tlatoani había que ser primero teomama, figura encargada de llevar consigo el tlaquimilolli (el envoltorio sagrado en el que viajaba el Dios durante la migración hasta la fundación del pueblo que lo honraría).

Este aspecto es similar, a la situación contemporánea de primero ser mayordomo, guardián de los asuntos divinos en la tierra, antes de convertirse en representante político del pueblo. Cabe aclarar que esto no es así en todos los pueblos originarios, hay algunos en los que el subdelegado no ha sido mayordomo antes de tomar su nuevo cargo político.

También en época prehispánica era necesario ser habitante del pueblo originario, entonces altépetl o calpulli, que se pretendiera gobernar. Mismo caso, con el aspecto de ser respetuoso con los valores comunitarios del lugar, pues en época prehispánica era necesario conocer la historia fundacional del espacio a gobernar, así como ser capaz de transmitir dicha historia, ya que era la base en la que se relacionaban entre los diversos calpulli y altépetl.

pueblos del Anáhuac parecía tomar un giro cuando, en sus discursos de campaña, la entonces candidata del partido político morena a la gubernatura de la Ciudad de México, Claudia Sheinbaum anunciaba que una de sus primeras acciones sería llevar a cabo una consulta entre los habitantes de los pueblos del Anáhuac para conocer la manera en la que ellos decidieran ser representados políticamente.

Una vez ganadas las elecciones y después de su toma de protesta como gobernadora de la Ciudad de México, Claudia Sheinbaum nunca realizaría la consulta prometida, empero y bajo este contexto, 2018 sería un año de parciales avances jurídicos para los pueblos del Anáhuac, al menos en la documentación legal, aunque en la práctica las problemáticas de representación política y de indefinición jurídica de sus gobiernos locales aún prevalecen. Un año antes, en 2017 se haría posible que la Ciudad de México contara por primera vez con su propia Constitución Política⁷⁶, misma que contempla y reconoce la existencia y los derechos colectivos de autonomía, autoadscripción y libre determinación de los pueblos originarios del Anáhuac, al tiempo que reconoce a la urbe que habitan como una Ciudad Pluricultural.

Lo anterior dio pie a la creación de la Secretaría de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes (SEPI) teniendo como antecedente a la SEDEREC, antes mencionada, así como a la expedición de la ley de Derechos de los Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes de la Ciudad de México el 20 de diciembre de 2019. Con relación a la SEPI, su página web señala que

es la dependencia de la administración pública de la Ciudad de México que tiene como responsabilidad establecer y ejecutar políticas públicas y programas en favor de los pueblos y barrios y comunidades indígenas residentes. El objetivo rector de la SEPI es promover la visibilización, la dignificación, y el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos colectivos de derecho, así como garantizar su derecho a la participación política”.⁷⁷

⁷⁶ La Constitución Política de la Ciudad de México se encuentra disponible en https://www.infocdmx.org.mx/documentospdf/constitucion_cdmx/Constitucion_%20Politica_CDMX.pdf Consultada el 7 de febrero de 2023.

⁷⁷ Información disponible en <https://www.sepi.cdmx.gob.mx/secretaria/acerca-de> Consultada el 7 de febrero de 2023.



Respecto a la Ley de derechos de los pueblos y barrios originarios y comunidades indígenas residentes de 2019, se refiere en su artículo primero que

La presente ley es reglamentaria de las disposiciones en materia de interculturalidad y de pueblos y barrios originarios y comunidades indígenas residentes que contempla la Constitución Política de la Ciudad de México. Es de orden público, interés social y de observancia obligatoria en el territorio de la Ciudad. Tiene por objeto reconocer, proteger, promover, y garantizar los derechos colectivos e individuales de los pueblos indígenas y sus integrantes; definir a los sujetos titulares de derechos; así como establecer sus principios de interpretación y medidas de implementación”.⁷⁸

A su vez, en su artículo tercero, capítulo cuarto se refiere a las autoridades representativas como aquellas que sean electas y reconocidas por los pueblos, barrios y comunidades de conformidad con sus propios sistemas normativos y prácticas históricas. No obstante, dicha ley anunciaría también la constitución del Sistema de Registro y Documentación de Pueblos, Barrios y Comunidades Indígenas Residentes.⁷⁹

Así, conforme a lo estipulado por esta ley de 2019, el 30 de mayo de 2022 la SEPI daría a conocer la Convocatoria al Sistema de Registro.⁸⁰ A grandes rasgos y conforme lo señalado en dicha convocatoria, se le refiere como una solicitud de identificación y registro para que un pueblo originario o barrio originario pueda ser reconocido como tal, violando así el derecho colectivo a la autoadscripción, motivo por el cuál, el Sistema de Registro ocasionó mucha oposición social entre los pueblos, mismos que incluso se negaron a pasar por dicho proceso de convocatoria e incluso encaminarían

⁷⁸ Este sistema de registro, se señala en la ley, deberá mantener actualizado en todo momento. Los pueblos, barrios y comunidades, por conducto de sus asambleas y autoridades representativas, podrán registrar los antecedentes que acreditan su condición, los territorios y espacios geográficos donde están asentados, los sistemas normativos propios mediante los cuales eligen a sus autoridades o representantes; sus autoridades tradicionales y mesas directivas; el registro de personas integrantes de las asambleas con derecho a voz y voto; la composición de su población por edad y género, étnica, lengua y variantes, y cualquier indicador relevante que, para ellos, deba considerarse. La ley referida puede revisarse en https://paot.org.mx/centro/leyes/df/pdf/2020/LEY_DER_PUE_BARRI_ORI_COMU_INDI_RE_S_CDMX_20_12_2019.pdf Consultada el 7 de febrero de 2023.

⁷⁹ *Idem.*

⁸⁰ La Convocatoria al Sistema de Registro de la SEPI puede consultarse en extenso en <https://sepi.cdmx.gob.mx/storage/app/uploads/public/629/4b8/fd2/6294b8fd224b4643162585.pdf> Consultada el 7 de julio de 2022.



diversos juicios que se encuentran pendientes de resolución al momento de escribir estas cuartillas.

Para ser registrado e identificado como pueblo originario ante la SEPI, se exige cumplir con los siguientes criterios:

- 1) Residencia en un asentamiento humano indígena precolonial en el territorio actual de la Ciudad de México
- 2) Ser descendiente y comprobar continuidad histórica del grupo social actual con la población precolonial asentada en el lugar o lugares que acreditan (por ejemplo, documentos de Bienes Comunes)
- 3) Contar con una territorialidad colectiva
- 4) Entregar y elaborar un plano o croquis con referencias de localización y espacio geográfico del asentamiento de los integrantes del grupo social
- 5) Que conserven instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, tradición histórica y cosmovisión precoloniales o parte de ellas
- 6) Que cuenta con sistemas normativos tradicionales; para lo cual presentarán los documentos o antecedentes que lo acreditan o demuestran los sistemas normativos de la asamblea comunitaria, procedimientos de toma de decisiones colectivas y otros, tales como mayordomías, fiscalías, comisiones de festejos, patronatos u otros
- 7) Que cuente con autoridades tradicionales históricamente electas; para lo cual presentarán los documentos o antecedentes que acrediten la existencia y antigüedad del sistema normativo tradicional de elección
- 8) Registro de personas integrantes de la asamblea comunitaria con derecho a voz y voto
- 9) Censo y listado de las personas integrantes del pueblo o barrio originario, indicando datos de identificación individual, tales como lengua materna que habla y grado de escolaridad
- 10) Estimación del número de habitantes no originarios que residan en el espacio geográfico identificado por el grupo social que se trate
- 11) Indicación del pueblo indígena al que pertenece el grupo social

De los anteriores criterios pueden expresarse algunas reflexiones que para efectos de este capítulo y de esta tesis son relevantes. Primero, con relación al último punto, el que los habitantes de los pueblos originarios pueden autoidentificarse como integrantes de algún pueblo indígena es complejo debido a las propias transformaciones que han vivido en el interior de sus pueblos derivado de los diferentes momentos históricos revisados en este capítulo.

Es decir, los procesos de colonización, de independencia, de revolución y de urbanización han generado cambios y permanencias en estos pueblos, cuestión que dificulta determinar a qué pueblo indígena pertenecen, sobre

todo, tomando en cuenta que por más letrados que sean los habitantes de estos pueblos no cuentan con las herramientas teóricas y metodológicas que tiene un investigador social para determinar lo que solicita la SEPI, cuestiones propias del conocimiento antropológico, histórico y sociológico. Además, que cada vez son menos los habitantes de los pueblos del Anáhuac que hablan alguna lengua indígena, ello debido a los impactos ocasionados por los procesos antes referidos, a pesar de encontrarse diversas permanencias en sus sistemas sociales.

A su vez, esto se relaciona con la problemática de la esencialización de “lo originario” y “lo étnico” como conceptos positivistas, la cual se revisó en el capítulo anterior, de ahí la necesaria y urgente revisión del concepto que sobre “pueblo originario” tienen las autoridades de la Ciudad de México.

Tanto la ley de 2019, como la SEPI, y la Constitución de la Ciudad de México entienden a los pueblos originarios como

aqueellos que descienden de poblaciones asentadas en el territorio actual de la Ciudad de México desde antes de la colonización y del establecimiento de las formas actuales, que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, sistemas normativos propios, tradición histórica, territorialidad y cosmovisión, o parte de ellas; cuentan con autoridades tradicionales históricamente electas de acuerdo con sistemas normativos propios; y tienen conciencia de su identidad colectiva como pueblo originario.⁸¹

Este último aspecto, aunado a los criterios sexto y séptimo del listado de registro de la SEPI, antes resaltados, llevan a esta necesidad de replantear el concepto de pueblo originario conforme lo comprendido actualmente por las autoridades a cargo del diseño de políticas públicas y acciones dirigidas para los pueblos originarios del Anáhuac. A partir de ello, podría reconocerse que los actores gubernamentales de la Ciudad de México reflexionan a los pueblos originarios como asentamientos cuyos habitantes se han mantenido estáticos desde la época prehispánica hasta nuestros, sin haber vivido ningún cambio ni haber sufrido ningún impacto de los diferentes sucesos que se ha narrado en este capítulo.

⁸¹ *Ibíd.*:11. El subrayado es mío.



A lo largo de estas cuartillas se ha demostrado cómo, de manera paulatina, y a lo largo de más de cinco siglos, las formas de representación política originarias han sido constantemente amenazadas en su esencia tendiente a establecer relaciones autonómicas, y a pesar de mostrar permanencias de diversos elementos, ha habido transformaciones, mismas que los actores gubernamentales de la Ciudad de México no deberían dejar de lado al pretender que para ser reconocidos como pueblos originarios, estos deban demostrar la permanencia en la “pureza” de sus formas de representación política, cuestión que resulta incluso irrisoria, al tiempo que trágica.

Una de las preguntas que se podría plantear es ¿Cómo podría mantener intacto un pueblo originario su autoridad tradicional o su concejo de gobierno prehispánico ante las diferentes medidas y cambios en las legislaciones desde 1521 hasta 2022 para así comprobar que es un pueblo originario? Ante este cuestionamiento puede comprenderse la complejidad jurídica a la que se enfrentan los pueblos originarios, así como su oposición al citado Sistema de Registro. Únicamente 25 pueblos y 15 barrios de la Ciudad de México solicitaron ser registrados como tal⁸², es decir, aproximadamente más de 100 pueblos y barrios quedaron fuera de este proceso debido a la oposición al mismo.

En múltiples protestas sociales y manifestaciones frente a distintas dependencias del gobierno de la Ciudad de México, los habitantes de pueblos originarios han dejado clara su postura de rechazo hacia la SEPI y también hacia la manera en la que se pretende desconocer los derechos colectivos de los pueblos originarios urbanos, mediante el propio registro de quién si es

⁸² El 27 de septiembre de 2022, la SEPI atendió la solicitud de información realizada por el Frente por la Defensa de los Derechos de los Pueblos y Barrios del Anáhuac, en la que se solicitaba “conocer cuántos y cuáles pueblos y barrios originarios solicitaron registrarse como pueblo o barrio”, la respuesta fue un listado de 25 pueblos y 15 barrios que solicitaban su registro. Información obtenida mediante comunicación personal con Alejandro Velázquez Zúñiga, abogado especialista en pueblos originarios de la Ciudad de México e integrante del Frente por la Defensa de los Derechos de los Pueblos y Barrios del Anáhuac.



originario y quién no lo es, vale reiterar, violando el derecho colectivo a la autoadscripción.⁸³

Reflexiones finales del capítulo

A partir de lo anteriormente expuesto, son varias las reflexiones que puede plantearse. En primer lugar, se puede expresar algunos comentarios de corte metodológico y teórico. En segundo lugar, es posible apuntar algunos aspectos en cuanto a una de las mayores injusticias epistémicas que los pueblos originarios de la Ciudad de México han vivido. En tercer lugar, se resaltan las permanencias que se pudieron identificar en las formas de representación política de los pueblos del Anáhuac. En cuarto lugar, se recupera un elemento, que se considera, queda pendiente para la agenda de investigación.

Con relación al primer aspecto es necesario ahondar acerca de la perspectiva bajo la cual se hizo posible la realización de este capítulo. El planteamiento recuperado de Simmel (2008), acerca de comprender el acontecer histórico como una unidad de comprensión hizo posible estudiar las formas de representación política de los pueblos del Anáhuac a partir de sus cambios y permanencias.

Esto, a su vez, encaminó el análisis por la vía *comprehensiva* del tiempo histórico que se nos plantea desde la Sociología Histórica, bajo la cual la narración de la historia y el análisis sociológico se potencializan haciendo

⁸³ La siguiente sección de la tesis, a partir de los capítulos que la componen, se encamina a reflexionar en torno a las acciones que han llevado a cabo los pueblos del Anáhuac para hacer frente a las dificultades que un marco legal que se erigía como defensor de sus derechos, ha minado más que otras reformas legales o cambios en la jurisprudencia, tanto que ahora se niega incluso el reconocimiento como pueblos originarios y se restringe a diversos criterios que el Frente por la Defensa de los Derechos de los Pueblos y Barrios del Anáhuac ha calificado de racistas y discriminatorios. La revisión que está próxima a plantearse en la siguiente sección, se lleva a cabo a partir de dos casos de estudio, sobre dos pueblos originarios de distintas alcaldías. Estos casos de estudio se plantean, a su vez, como el resultado de luchas sociales que se comprenden a la luz de sus propias epistemologías, es decir, se las trata en tanto luchas epistémicas, conforme a las injusticias epistémicas planteadas en el capítulo anterior desde el aspecto teórico y recuperadas en este capítulo a partir de su aspecto histórico.

posible la *comprensión* de cómo los pueblos originarios de la Ciudad de México han permanecido a pesar de los diferentes embates que han vivido a partir de los diferentes sucesos históricos retomados a lo largo de este capítulo, entendiéndolos en su conjunto como esta *unidad de comprensión*, más allá de entenderlos como “átomos históricos” aislados.

Adicionalmente, la revisión histórica realizada bajo esta perspectiva teórica y metodológica permite ilustrar un hecho que cada vez es más claro desde el pensamiento social pero que parece ser un vacío en la comprensión de quiénes ejecutan políticas públicas y acciones gubernamentales hacia los pueblos del Anáhuac, a saber, la comprensión que ninguna cultura es estática, así como el hecho que los pueblos del Anáhuac han encontrado, en cada suceso histórico aquí referido, los mecanismos de lucha social y las estrategias políticas necesarias para permanecer en el tiempo, aunque adaptándose al entorno político, cultural, económico y social que los rodea, de la misma manera que incorporando cambios en sus sociedades.

Lo anterior conduce a plantear el segundo aspecto de estas reflexiones finales, el referido a las injusticias epistémicas que viven estos pueblos. Esta injusticia epistémica es la de haber perdido la posibilidad de configurar sus representaciones políticas locales conforme sus propios sistemas normativos, desde 1928 que terminó el régimen del municipio libre hasta el año 2018, tiempo en el que, al menos en papel, hay un reconocimiento estatal formal sobre los derechos colectivos de estos pueblos sobre sus libres determinaciones, aunque el Sistema de Registro de la SEPI parecería ir en sentido opuesto a ese reconocimiento.

En este capítulo, a partir de todas las fuentes históricas que lo sostienen, hace posible aseverar que, a pesar de que la autonomía no existía como vocablo en etapas históricas previas, las formas en que los pueblos de la Ciudad de México se han relacionado con los distintos regímenes que los han oprimido a lo largo de la historia, han tenido las características que, ahora desde el pensamiento occidental, se plantean bajo las ideas de libre determinación y de autonomía.

Así, este último planteamiento permite revisar la tercera reflexión final a la que se llega en el presente capítulo acerca de las permanencias que se pudieron identificar.

Los pueblos y barrios del Anáhuac han sido perseverantes en insistir sobre la importancia de recuperar sus formas de organización política conforme sus propios sistemas normativos, tanto para la defensa de sus culturas, como para la defensa de sus territorios. Sin embargo, es importante tener en cuenta que dichas defensas no solo benefician la permanencia de dichas sociedades en el tiempo y en el espacio, sino que hacen posible la existencia de diversas epistemologías y modos de vivir bien que resultan contra hegemónicos a la idea de “desarrollo occidental” que se plantea desde los centros de pensamiento occidental y capitalista que entienden el territorio como fuente de acumulación de riquezas.

En este sentido es relevante comprender que, aunque los pueblos y barrios hayan dejado, en su mayoría, de hablar una lengua indígena, ello no significa que pierdan la posibilidad de identificarse y autoadscribirse como originarios. Su etnicidad se hace visible, entre otros aspectos, en sus constantes luchas por permanecer. Esto será más comprensible a partir de los procesos que dieron pie a los Concejos de Gobierno que actualmente han construido los pueblos originarios de San Andrés Totoltepec en Tlalpan y La Piedad Ahuehuatlán en Benito Juárez.

Finalmente, y para concluir este capítulo, se considera un aspecto que deberá quedar pendiente para futuras investigaciones, a saber, un estudio histórico profundo que permita comprender mejor la forma en la que los pueblos del Anáhuac se relacionaron y se representaron políticamente durante el régimen del municipio libre. Esto es así, puesto que como se revisó en el subapartado “2.4.2 El municipio libre”, no hay consenso entre los dos autores que han investigado sobre el tema y que este trabajo pudo identificar. Mientras un autor alude a la autonomía de estos pueblos durante dicho régimen, el otro autor niega que hayan establecido relaciones autonómicas durante dicha etapa histórica.

Segunda sección

Introducción a la segunda sección

Esta segunda sección tiene el objetivo de plantear los estudios de caso a partir de los cuales se contrasta la hipótesis comparativa propuesta para la presente tesis. Ésta propone que *las características socioespaciales e históricas de los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México influyen, en primer lugar, en el proceso mediante el cual se han construido los Concejos de Gobierno Autónomo y/o Comunitario; en segundo lugar, en la existencia o en la ausencia de los reclamos de autonomía y autogobierno; y, en tercer lugar, en la manera en la que se solicitan este tipo de reivindicaciones.*

Como se identificará a partir de los estudios de caso de los pueblos originarios urbanos San Andrés Totoltepec en Tlalpan, y La Piedad Ahuehuetlán en Benito Juárez, la configuración del Concejo de Gobierno Comunitario del primer pueblo, así como la construcción del Concejo de Gobierno Autónomo del segundo pueblo, surgen a partir de la oposición a proyectos capitalistas que transgreden sin límites sus territorios, tales como la instauración de un verificentro, y la construcción de un centro comercial como Parque Delta; respectivamente.

En este sentido, en el primer apartado “El proceso de urbanización y la triple injusticia epistémica” del primer capítulo de esta tesis, titulado “Hacia una construcción teórica de las autonomías en contra de la triple injusticia epistémica en los pueblos originarios urbanos de Ciudad de México” se planteó que el proceso de urbanización industrial capitalista en el Valle de México se ha llevado a cabo bajo el despojo del territorio de varios de sus pueblos y barrios originarios, sin tomar en cuenta sus epistemologías. A partir de ello, se sostiene en estas cuartillas que la urbanización industrial capitalista se ha erigido desde las concepciones de desarrollo provenientes de la epistemología occidental, la cual, choca con las epistemologías de los pueblos y barrios originarios del Anáhuac en cuanto a los usos y apropiaciones socioculturales e históricas del espacio, conforme las maneras que se expondrá en los

próximos dos capítulos empíricos de esta sección. Estos choques, a su vez, generan una conflictividad constante, son enfrentamientos que se analizan aquí como luchas epistémicas.

Para comprender lo anterior es necesario plantear brevemente cómo se concibe el desarrollo desde occidente, así como los lugares a los que remite “lo occidental”. Debe aclararse que el aspecto que resulta relevante sobre las discusiones del *desarrollo*, por lo que a esta tesis respecta, es en cuanto a la manera en la que se operativizan las visiones del desarrollo en concreto con las transformaciones del espacio y de sus usos sociales. Es decir, por un lado, los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México plantean formas de relacionarse con el territorio desde la espiritualidad (la religiosidad popular) lo que conlleva ritualidad por aquello que reconocen como su territorio ancestral, y la construcción de relaciones comunitarias con redes de solidaridad. Por otro lado, desde una epistemología occidental, los actores gubernamentales concretan, mediante obras de infraestructura urbana, construcción de complejos inmobiliarios, y grandes centros comerciales, sus visiones de desarrollo. Así, lo que interesa expresar sobre las discusiones de desarrollo, es cómo ello se vincula con el propio proceso de urbanización en la Ciudad de México del siglo pasado (ya revisada en el primer capítulo de la primera sección de esta tesis), bajo la injusticia epistémica de haberse planeado sin tomar en cuenta la diversidad cultural que caracteriza a esta urbe, y, por ende, sin tomar en cuenta los usos y apropiaciones del espacio que ejercen los pueblos originarios urbanos.

Así, Cowen y Shenton (1996) recuerdan que, en su origen clásico, y no sólo en la antigua Grecia, el desarrollo era entendido como un proceso natural en el que las fases de renovación, expansión, contracción y descomposición se siguen una a la otra secuencialmente y de acuerdo con un círculo recurrente de forma perpetua. También explican que, en el mundo moderno, el desarrollo se refiere a un proceso discontinuo en el que la destrucción y la renovación son simultáneos, así como secuenciales.

Por su parte, Rist comprende al *desarrollo* “como un término para describir el cambio social que deriva de un proceso económico en la medida en que tiene ya una variedad de significados cercanos, ligados a la expansión y al crecimiento” (2000:38). De igual manera que Cowen y Shenton (1996), Rist (2000) coincide en que las percepciones de desarrollo descansan sobre la analogía de relacionar a un fenómeno social con un fenómeno natural, es decir, considerar que el desarrollo del mundo natural es transferible al mundo de lo social, para finalmente sostener que hay una etapa máxima dentro del proceso del desarrollo al que todas las sociedades deberían aspirar alcanzar para convertirse en sociedades desarrolladas.

En ese mismo sentido, Rist (2000:40) ubica el *desarrollo* en un lugar especial dentro de la ideología naturalista porque “se extiende a todo lo largo de la historia occidental”. El desarrollo encuentra sus antecedentes desde los postulados de Aristóteles⁸⁴, en las doctrinas sansimonianas, en el pensamiento positivista del progreso del sociólogo Augusto Comte y también de Darwin y sus postulados sobre la evolución, aunque trasladados al mundo social (Cowen y Shenton, 1996). Son notables los antiguos orígenes de las concepciones del desarrollo, este se ha transformado a lo largo de los siglos del pensamiento filosófico y social, es un largo recorrido al que diferentes teóricos y filósofos occidentales han aportado, y sería imposible exponer aquí la genealogía y la historia de dicho concepto. Además, el primer capítulo de la presente tesis expone a detalle cómo se llevó a cabo el proceso de urbanización industrial capitalista, entendiéndolo como un proceso que surge desde la racionalidad occidental del desarrollo, y que es el aspecto central de interés de esta tesis, es decir, la manera en la que se espacializan las concepciones del desarrollo en el territorio. Lo que interesa aquí es retomar la esencia del concepto, así como su lugar de origen, y los espacios desde los cuales se le sigue concibiendo como el camino que deben perseguir todas las sociedades sin importar sus epistemologías.

⁸⁴ Principalmente en cuanto a cómo cada ser tiene asignado por naturaleza un estado final, al igual que, conforme al pensamiento aristotélico, cada comunidad originaria tendría como fin el establecimiento de un Estado (Rist, 2000).



Como puede observarse, el concepto de desarrollo tiene sus orígenes en el centro espacial que dio origen a la civilización y cultura occidental, a saber, el continente europeo. A partir de diversos procesos sociales tales como la invasión de países europeos durante el siglo XVI a otras geografías del mundo, tales como América Latina, así como la globalización, la modernización y la expansión del capitalismo, las ideas “desarrollistas” han ido penetrando y han hecho metástasis en el pensamiento de los actores políticos al implementar planes, programas y políticas públicas hasta hoy día.

Por ello, cuando aquí se hace alusión al pensamiento occidental o a la epistemología occidental, se alude precisamente a las ideas que habitan el pensamiento de los actores políticos de la Ciudad de México, cuyas racionalidades se han ido conformando por influencia del pensamiento occidental, ejecutando acciones gubernamentales desvinculadas a la realidad social, histórica, política, cultural y **epistémica** de los habitantes de esta urbe, caracterizada por su propia constitución política local, como una ciudad pluricultural.

Así, lo que aquí interesa es analizar el aspecto destructivo del desarrollo, toda vez que ya se ha explicado en el capítulo primero de la sección anterior las injusticias epistémicas para los pueblos originarios a partir del desarrollo occidental mediante su expresión espacial a partir de la urbanización. Este aspecto destructivo del desarrollo, al que antes se hacía alusión, se enfrenta a las epistemologías originarias de la Ciudad de México que entran en conflicto y que están en disputa permanente con la manera en la que las ideas occidentales del desarrollo buscan espacializarse concretamente en sus territorios, muchas veces aprendiendo a negociar con la forma de vida occidental para así lograr **permanecer** en sus territorios.

En muchas ocasiones, las luchas que surgen de la oposición a la expansión espacial del capitalismo en las ciudades son analizadas bajo la perspectiva de la geografía urbana marxista, principalmente a partir del difundido libro *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana* de David Harvey. Tales explicaciones son de suficiente utilidad cuando

se trata de otro tipo de ciudades, con sociedades que se distinguen a las que habitan la Ciudad de México, sin embargo, esta urbe y las características históricas de sus pueblos, conforme lo señalado en el capítulo anterior, así como las características sociales y culturales contemporáneas de estos pueblos, tal como se verá a partir de los casos revisados en los próximos dos capítulos, requieren un análisis que supere las explicaciones occidentales y colonialistas sobre la esencia de estas oposiciones que aquí se reconocen como **luchas epistémicas**.

Antes de profundizar al respecto es importante precisar por qué se considera aquí necesario y urgente salir de esas explicaciones teóricas coloniales que tienden a dejar de lado el aspecto epistemológico, y con ello la diversidad cultural que permanece en la Ciudad de México. Se trata de profundizar en los espacios **heterotópicos** que, a partir de Lefebvre, Harvey (2013) reconoce como aquellos espacios “de diferencia que sirven de caldo de cultivo para los movimientos revolucionarios” enfrentándose así a los espacios **isotópicos**, entendidos como aquellos que configuran “el orden espacial cumplido y racionalizado del capitalismo y el estado” (Harvey, 2013:9).

De acuerdo con la explicación recuperada por Harvey (2013), “la diferencia isotopía-heterotopía sólo se puede entender dinámicamente, los grupos anómicos construyen espacios heterotópicos que acaban siendo reabsorbidos por las praxis dominantes” (*Ibíd.*:15). A través de esta explicación podría abordarse a los pueblos originarios de la Ciudad de México como esos espacios **heterotópicos**. No obstante, éstos no han sido reabsorbidos en su totalidad por las praxis dominantes, tienen influencias, pero se resisten a ser absorbidos y **permanecen** de diversos modos, tal como se demostrará más adelante, y como se ha demostrado en diversas investigaciones retomadas ya en la primera sección de esta tesis.

Adicionalmente, Harvey (2013) aborda estas oposiciones desde una perspectiva marxista en la cual, la pugna se da entre clases sociales, lo refiere así:

la absorción del excedente mediante la transformación urbana tiene empero un aspecto aún más tenebroso, ha supuesto repetidas rachas

de reestructuración urbana mediante una ‘destrucción creativa’ que casi siempre tiene una dimensión de clase, ya que suelen ser los más **pobres** y los **menos privilegiados**, los marginados del poder político, los que más sufren en esos procesos (*Ibíd.*:36).

En estas cuartillas me ocupo de ese casi siempre que no es abordado por Harvey (2013), pues las luchas epistémicas que aborda este trabajo no se basan puramente en enfrentamientos de clase únicamente, sino también de epistemologías. Aquí se considera que esas luchas epistémicas tienen su origen en el concepto de desarrollo y de cómo se le operativiza desde las acciones conducidas por el gobierno de la Ciudad de México, de sus alcaldías y de diversas instituciones como la SEPI, frente a pueblos originarios en cuya lengua náhuatl correspondiente a sus orígenes fundacionales que ahora reivindican, el concepto de desarrollo simplemente **no existe**.

Aunque en varios de estos pueblos originarios ya no se habla más las variantes del náhuatl del Valle del Anáhuac, hay otros en diversas alcaldías que aún las preservan y las mantienen vivas, y aunque la lengua no permanezca viva en varios de ellos, esto no implica que las concepciones en oposición al desarrollo occidental en cuanto al territorio se hayan desvanecido. “Por eso es tan relevante conocer la lengua porque ahí es donde se encuentra el fundamento filosófico y epistémico de la cultura” (De la Cruz Hernández, *et al.*, 2014:30).

Durante la entrevista con el especialista en pueblos mesoamericanos de la Ciudad de México, el Dr. Baruc Martínez Díaz,⁸⁵ él refirió que el concepto de desarrollo se encuentra ausente en la variante del náhuatl de Tláhuac de la que él mismo es hablante. Según refirió Baruc Martínez en la variante náhuatl que él habla, existe un vocablo que hace alusión al bello vivir, a la calidad de vida, se trata del **tocualnemiliz**. Existe también la concepción de **cuallinemiliztli** “la lucha por una buena vida”, de **tlalticpactli tehuaxca oyeya tocolhuantzitzihuah** que remite a “la recuperación del territorio ancestral”, también de **totlalticpacnantzi mihtoa patria** que quiere decir “defensa de

⁸⁵ Entrevista Baruc Martínez Díaz, realizada por Fernanda Isabel Lara Manríquez, el 15 de febrero de 2023, vía telefónica.



nuestra respetable madre tierra, la que se dice patria”, y finalmente, de **huel nelli cualli altepechanehqueh** que quiere decir “actuar para ser buenos habitantes de los pueblos”.

Por su parte, María Julia Ixmatlahua Coyohua, hablante de 4 variantes del náhuatl, refiere que

en náhuatl no hay manera de traducir desarrollo, es decir, no hay nada como tal. Entonces, buscando lo más parecido a desarrollo, sería crecimiento o progreso como avance. De ahí que la palabra **Izcaltiliztli** se refiere a crecer algo, en este caso un pueblo, sabemos que hoy en día los pueblos están tratando de avanzar en muchas formas. Lo que antes en las sierras se carecía de electricidad y otros servicios. Entonces quiero creer que nuestras autoridades están volteando hacia esos lugares, tratando que crezca y que no quede rezagado. Pero en ese avance también están otras cosas, por ejemplo, en cuanto al ecosistema, la contaminación y todo eso. Y la palabra **Ajcoquitzalitzli** quiere decir “sobresalir” o “estar arriba”, “avanzar”, ¿por qué digo que son sustantivos? Porque si los tradujera, entonces sería diferente, pero como estamos tratando de que es un pueblo por eso estoy usando los sustantivos.⁸⁶

Al preguntarle a María sobre el posible origen del uso de estos sustantivos su respuesta fue:

no creo que hayan existido desde el principio, hay palabras que se vinieron a implementar desde el tiempo de la conquista para acá en cuanto al crecimiento y al avance de los pueblos pues, tenían su forma de gobernarse entre ellos mismos, a lo mejor no había quién viniera y les dijera, este pueblo tiene que crecer, tiene que salir, tiene que avanzar.⁸⁷

El desarrollo es pues una idea occidental, que de encontrarse actualmente en el náhuatl bajo otras traducciones como avance o progreso se debe al contacto entre la civilización occidental y los diversos pueblos originarios a lo largo de los siglos.

⁸⁶ Entrevista a María Julia Ixmatlahua Coyohua, realizada por Fernanda Isabel Lara Manríquez el 15 de febrero de 2023, vía telefónica. María es originaria de Tlecuaxco, Tequila, Veracruz, nacida en 1970, y habitante vecindada del pueblo originario San Lorenzo Tlacoyucan de Milpa Alta. El recorrido geográfico que María ha hecho a lo largo de su vida le ha permitido hablar las 4 variantes del náhuatl que maneja, primero el de su lugar de origen, y posteriormente incorporar el náhuatl de Guerrero, del norte de Puebla y, finalmente, el de Milpa Alta, lugar al que llegó hace más de 30 años. Actualmente imparte clases de estas variantes del náhuatl en una de las casas comunales de Milpa Alta, es indígena migrante, al tiempo que ha vinculado su identidad con el pueblo de Milpa Alta que habita.

⁸⁷ Entrevista a María Ixmatlahua, entrevista citada.

Las cosmovisiones de los pueblos originarios de la Ciudad de México parten de una consideración distinta de la naturaleza, así como la relación que construye el ser humano con ella es muy distinta de la que se construye desde la episteme occidental. Especialistas en el estudio de las cosmopolíticas aztecas entre los que se encuentran Alfonso Caso (1971) y Enrique Florescano (2022) han señalado que la superestructura de dichas sociedades se regía por la religión, y con sus debidos matices ésta es una de las permanencias principales que aún se observan en el modo de vida de los pueblos originarios urbanos, sobre todo a partir de la religiosidad popular y la adoración a santos relacionados con la siembra y la cosecha que, por demás, sustituyeron la adoración de Dioses prehispánicos.

Alfonso Caso (1971) insistió en reconocerlos como el pueblo del sol, desde mi perspectiva fue asertivo al apuntar que, entre los antiguos habitantes de la cuenca del Anáhuac, no existían pretensiones de desarrollo. Empero se entendía la reproducción de la vida social a partir de la satisfacción de los dioses, “por la falta de un ideal constantemente progresivo que los hiciera concebir la vida como algo diferente a la repetición, invariable y minuciosa, de las ceremonias para honrar a los dioses” (Caso, 1971:125).

Florescano coincide con dicha afirmación, refiere que “la guerra, según el mito de la creación del Quinto Sol, era el medio necesario para obtener la sangre que alimentaba al sol [Tonatiuh] y aseguraba la estabilidad del cosmos” (2022:385). Para los antiguos habitantes de la Cuenca del Anáhuac, la “muerte y la resurrección eran pasajes de un ciclo inmutable que regulaba el orden cósmico” (Florescano, 2022:414).

Evidentemente, esta concepción en torno al sacrificio humano para los dioses se ha desvanecido, sin embargo, son notables dos permanencias sobre dicha epistemología azteca en los pueblos originarios que actualmente habitan la Ciudad de México. En mi consideración estas permanencias se observan en la concepción de esa estabilidad que aún persiguen los pueblos del Anáhuac y que refiere Florescano (2022) frente a la búsqueda del cambio constante a partir de las concepciones de desarrollo de occidente.

Intelectuales con conciencia identitaria de la Cuenca del Anáhuac que recientemente han estudiado sus propias problemáticas lo refieren así:

Hay un reconocimiento a los saberes de los mayores que se expresa en diferentes momentos, hay expresiones de las formas de relación con la comunidad, de forma que ésta llega a cobijar a cada uno de sus miembros, los forma, les provee apoyo y esparcimiento, les brinda valores. Estos principios contrastan con otras concepciones de civilización, centradas en el utilitarismo, el consumo, y el extractivismo (De la Cruz Hernández, *et.al.*, 2014:137).⁸⁸

Así, anteriormente se refería que el desarrollo conlleva siempre destrucción, la destrucción de cualquier orden previo para erigir el nuevo. Se decía también que, a partir de esos procesos de destrucción, que también menciona María Ixmattlahua en su testimonio, surgen oposiciones diversas. Para Harvey (2013:19) estas oposiciones buscan siempre la reivindicación del derecho a la ciudad, entendido como

algo más que un derecho de acceso individual o colectivo a los recursos que ésta almacena o protege, es un derecho a cambiar y reinventar la ciudad de acuerdo con nuestros deseos. Es, además, un derecho más colectivo que individual, ya que la reinención de la ciudad depende inevitablemente del ejercicio de un poder colectivo sobre el proceso de urbanización.

No obstante, la oposición de los pueblos originarios urbanos trasciende la búsqueda del derecho a la ciudad en tanto **reinventar** la ciudad en los términos referidos por Harvey (2013), se trata, en su lugar, de recuperar ciertas estructuras originarias para detener el avance de la urbanización capitalista, misma que actualmente incorpora elementos más agresivos de segregación espacial como parte integral del proceso de gentrificación en miras de configurar una ciudad global. Esto es así, puesto que, como ya se apuntaba antes, los pueblos originarios urbanos no son una clase social en sí mismos, son sociedades portadoras de epistemologías diversas con un origen común, y que se distinguen de varias posturas de la epistemología occidental, principalmente en lo referido a las formas de representación política, y a su

⁸⁸ Quienes escriben en este libro citado (*Cosmovisión Indígena Contemporánea*) son habitante de pueblos originarios de la Ciudad de México, en esta obra comparten las epistemologías locales de los pueblos que habitan.



relación entre ellos mismos, así como con el medio ambiente y con los bienes naturales comunes, dependiendo del tipo de pueblos del que se trate.

Por ello es que aquí más que intentar explicar estas pugnas a través de una postura teórica desvinculada en gran medida de la realidad de estos pueblos originarios urbanos, como lo sería la explicación del derecho a la ciudad, se las entiende como **luchas epistémicas**. Desde el punto de vista de Icaza y Vázquez (2013), pensar las luchas sociales como luchas epistémicas es una invitación no tanto a estudiarlas como objetos, sino a reconocer las preguntas que éstas plantean para nuestras formas de entendimiento. A partir de ello, buscan instigar un compromiso con las luchas sociales que incluya, no sólo su relación con las formas de dominación política y económica, sino también su capacidad de generar conocimientos y de revelar los límites de nuestros marcos académicos (Icaza y Vázquez, 2013).

Para dichos autores, “las luchas epistémicas buscan romper las jerarquías y exclusiones relacionadas con las representaciones dominantes de lo real. Estas luchas vienen acompañadas de la realización colectiva de la imposición histórica de valores, conocimientos y cosmovisiones” (Icaza y Vázquez, 2013:685).

A su vez, coinciden con la postura que aquí se sostiene acerca de cómo estas luchas trascienden los márgenes de oposición, de resistirse a la modernidad, también conllevan vías para entender que, no pertenecen a la genealogía de las formas de representación moderna o que, desobedecen al sentido común dominante. Al mismo tiempo afirman que las luchas epistémicas “no pueden ser entendidas adecuadamente a través de la misma racionalidad que subraya los procesos con los que estas luchas quieren romper. Son preguntas abiertas al pensamiento dominante y al orden de lo real. Estas luchas retan la hegemonía epistémica y la modernidad” (Icaza y Vázquez, 2013:683). Más que plantear *alternativas al desarrollo*, buscan recuperar aspectos intrínsecos de sus epistemologías, particularmente con lo relacionado a la toma de decisión de cualquier proyecto que se planee en sus

territorios ancestrales, en específico a partir del ejercicio de sus autonomías, y autogobiernos, a través de sus diferentes **cosmopolíticas**.

Para María Ixmatlahua, “los pueblos se resisten a ese desarrollo, o a ese supuesto desarrollo, quieren conservar sus costumbres, sus tradiciones, su forma de gobernar, tener esa libertad, que se les respete, ellos quieren autogobernarse”.⁸⁹ Buscan su autonomía política, entendida en náhuatl, conforme lo señalado en entrevista por María Ixmatlahua como **san yehuan kipejpena ken monauatizque noso kenin motlanahuatizque**, y por Baruc Martínez como **tlaxtocayotl**, es decir, el gobierno local vinculado con un territorio con un modo de vida peculiar, el territorio llamado tlaxilacalli, conforme lo revisado en el capítulo anterior sobre las diferentes formas de representación política de los pueblos originarios urbanos.

Esto es así puesto que para aquellos que se autoadscriben como pueblos originarios de la Ciudad de México

el pensamiento occidental a través de diferentes momentos históricos, de sus instituciones y de su proyecto de nación, ha negado la civilización mesoamericana en la cual se fundamentan muchas de las prácticas de nuestros pueblos [...]. Si se continúa negando la participación de los pueblos y comunidades indígenas; las políticas públicas, los programas y las acciones sociales seguirán siendo parciales, en beneficio de un sector de la sociedad (Meza Zendejas, 2014:90).

Ahora bien, estas reivindicaciones autonómicas, pueden ser entendidas también como diversas **cosmopolíticas** que cobran formas particulares en cada territorio de cada pueblo originario que persigue el establecimiento de representaciones políticas adecuadas a sus epistemologías y modos de vida.

Así, la cosmopolítica remite al cosmos a

lo desconocido de esos mundos múltiples, divergentes; articulaciones de las que podrían llegar a ser capaces, contra la tentación de una paz que se quisiera final, ecuménica, en el sentido en que una trascendencia tendría el poder de exigirle a lo que diverge que se reconozca como una expresión meramente particular de lo que constituye el punto de convergencia de todos (Martínez Ramírez y Neurath, 2021:136).

⁸⁹ Entrevista a María Ixmatlahua, entrevista citada.



En este sentido, aquí se recupera la existencia de **cosmopolíticas** entre los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México que buscan erigirse mediante **luchas epistémicas** para recuperar su autonomía y su libre determinación. Así, a partir de lo antes señalado en cuanto a las epistemologías originarias de la Ciudad de México, la autonomía puede ser entendida como una posibilidad de construir propuestas contrahegemónicas al desarrollo, es además una vía para sostener las epistemologías que han sido negadas por la epistemología que se ha erigido como dominante en los últimos cinco siglos en la Ciudad de México. Los siguientes dos capítulos se orientan a explorar las luchas epistémicas de San Andrés Totoltepec, Tlalpan, y de La Piedad Ahuehuetlán, Benito Juárez.



Capítulo 3. Demandas de autonomía de los Pueblos Originarios Urbanos rurales y semirurales en la zona sur de la Ciudad de México a partir del caso de San Andrés Totoltepec, Tlalpan

“Que os sirva con humildad y llaneza.
Tened por bien que rija y gobierne
Vuestro señorío que ahora le habéis
Encomendado con toda prudencia
Y sabiduría” (Cruz Bencomo; 2019,
Oración a Tezcatlipoca para que
el señor indio recién electo haga bien
su oficio).

Introducción del capítulo

El objetivo de este capítulo es indagar el proceso de conformación de los Concejos de Gobierno Comunitarios de los pueblos originarios urbanos rurales y semirurales en la zona sur y superponiente de la Ciudad de México, para lo cual se tomará como estudio de caso, la conformación del Concejo de Gobierno Comunitario de San Andrés Totoltepec, en Tlalpan, Ciudad de México.

Siendo éste el primer capítulo empírico de la presente tesis es necesario exponer ciertos elementos que permitirán comenzar a contrastar la hipótesis planteada, así como articular la revisión teórica e histórica de la sección primera de esta tesis.

De esta manera la hipótesis plantea que *las características socioespaciales e históricas de los pueblos y barrios originarios urbanos de la Ciudad de México influyen, en primer lugar, en el proceso mediante el cual se han construido los Concejos de Gobierno Autónomo; en segundo lugar, en la existencia o en la ausencia de los reclamos de autonomía y autogobierno; y, en tercer lugar, en la manera en la que se solicitan este tipo de reivindicaciones.*

Así, en este capítulo se expone un primer apartado en el que se revisan las características socioespaciales, así como los antecedentes históricos del pueblo de San Andrés Totoltepec, para conocer si esta primera caracterización se relaciona con la manera en la que se ha conformado el Concejo de Gobierno Comunitario. Para ello, la organización de los pueblos del Anáhuac bajo la tipología de Gomezcézar (2011a) da cuenta, por un lado, de si este

primer tipo de pueblos es tendiente a reivindicar su derecho a la libre determinación, y, por otro lado, a replantear la propia tipología en cuanto a este primer tipo de pueblos que se revisa a partir del caso de Totoltepec.

Además, los aspectos que se revisan en el primer apartado son los ejes bajo los cuales se han estudiado los pueblos originarios del Anáhuac. Presentarlo de esta manera es importante para esta tesis debido a que el contraste final de la hipótesis, a partir de los dos casos a estudiar, podrían dar cuenta de ciertas esencializaciones y reificaciones que se han hecho hacia la conceptualización de *pueblo originario urbano*, cuestión que comienza a plantearse desde la exposición del primer capítulo de esta tesis.

Luego, en el segundo apartado, sobre el proceso de conformación del Concejo de Gobierno Comunitario, se retoma brevemente el proceso de urbanización en Totoltepec, siendo un aspecto de relevancia para comprender un antes y un después de las identidades originarias de los habitantes del pueblo, así como identificar los diferentes aspectos por los cuales algunos habitantes de Totoltepec consideraron otra forma de representación política como una vía para sostener y hacer permanecer su propia epistemología, mediante la defensa de su cultura y su territorio.

Se hace especial énfasis en el propio proceso de urbanización pues se considera que es principalmente este factor en el que se requiere profundizar en materia del conocimiento de pueblos del Anáhuac, puesto que, como se verá, este proceso implica el mayor rompimiento del vínculo con la tierra para estos pueblos. Adicionalmente, es un elemento de análisis que hace más inteligible la necesaria separación y distinción conceptual entre los pueblos indígenas de otros estados de la república, y los pueblos originarios del Valle del Anáhuac. Los provocados sincretismos socioculturales, espaciales y económicos, producto de la urbanización, requieren análisis que aborden este proceso desde las perspectivas de sus habitantes y con objetividad respecto a las posturas de desarrollo enunciadas en la introducción de esta segunda sección. Sobre todo, tomando en cuenta que el propio proceso de urbanización ha incrementado su tendencia a segregar espacialmente a los grupos sociales

en conjuntos que incrementan el distanciamiento social entre quienes se autoadscriben como originarios o tienen una identidad diferenciada y entre quienes no lo hacen, uno de los ejemplos que ha atraído la atención pública es el conflicto derivado de la construcción de Mitikah en el pueblo de Xoco.⁹⁰

Finalmente, en el tercer apartado se revisa las complejidades a las que las y los concejales de los dos primeros concejos de gobierno comunitario se han enfrentado cuando tienen que resolver asuntos locales a través de funcionarios públicos pertenecientes a otros niveles de gobierno, como la alcaldía, el IECM o la SEPI. La entrevista realizada para esta tesis al director de pueblos de la SEPI hace comprensible también la racionalidad que habita en los funcionarios a cargo de dicha secretaria, de especial relevancia para todos los asuntos relacionados con los pueblos de la Ciudad de México; entre otros.

3.1 Antecedentes históricos y características socioespaciales

Este apartado tiene el propósito de explorar los elementos bajo los cuales se ha estudiado clásicamente el pueblo originario San Andrés Totoltepec, es decir, conforme a los elementos que regularmente se revisan en todos los pueblos originarios de la Ciudad de México. Así, conforme a la revisión del estado de la cuestión tanto de Totoltepec como de la manera en la que se estudian los otros pueblos del Anáhuac, destacaron las características que los definen a través de su origen fundacional, los tipos de propiedad de la tierra, la relación entre los habitantes y el territorio del pueblo, el sistema de parentesco de sus habitantes, el sistema religioso junto con el calendario ceremonial y el papel del santo patrón, y, finalmente la autoadscripción como originarios desde aquella reunión en Milpa Alta para el año de 1996, ya famosa en la literatura de pueblos del Anáhuac, y mencionada en la introducción de esta tesis.

⁹⁰ En el siguiente enlace puede visualizarse un video corto documental que resume la situación a la que se enfrentó el pueblo originario de Xoco en Benito Juárez con la construcción de "Mitikah. Ciudad Viva". <https://www.nmas.com.mx/nmas-focus/programas/nmas-focus/videos/ciudad-sin-agua-pueblo-contra-gigante-concreto>



A partir de lo anterior, es necesario volver a la revisión de dichas características por lo que respecta a Totoltepec en dos sentidos. Primero para comprender el tipo de pueblo del que se trata conforme a lo señalado por Gomezcézar (2011a) en su tipología con el objetivo de revalorarla, así como de replantearla. Segundo para analizar la manera en la que el proceso de conformación del Concejo de Gobierno Comunitario incorpora otras variables al estudio de los pueblos del Anáhuac, siendo resultado de la lucha epistémica en contra del boom inmobiliario y la expansión espacial del capitalismo al interior de San Andrés Totoltepec.

Agrego el aspecto de la autoadscripción de sus habitantes basándome en una de las máximas del derecho mexicano actual, el cual consiste en que la autoadscripción de los habitantes de un pueblo como originarios es un elemento vasto y suficiente para reconocer un asentamiento humano como pueblo originario contando con todos los derechos que respaldan a las poblaciones indígenas del país, así como de los originarios de la Ciudad de México. La autoadscripción de los originarios de Totoltepec ha cambiado en las últimas décadas, antes de los ochenta se decían orgullosamente indígenas, a la llegada de la nueva ola de discriminación asociada a la urbanización industrial capitalista dejaron de manifestar su orgullo originario e indígena, sin embargo, la conformación del Concejo de Gobierno Comunitario daría lugar a un proceso de relegitimación de lo originario y hasta de lo indígena.

3.1.1 Origen fundacional

Entre los habitantes del pueblo originario urbano de San Andrés Totoltepec existe el conocimiento sobre el origen fundacional del espacio que por varias generaciones han habitado. Esta información les es transmitida de generación en generación gracias a la memoria colectiva que históricamente ha caracterizado las relaciones internas en los pueblos originarios urbanos del Anáhuac, no sólo en Totoltepec.



A su vez, varios de sus habitantes se han dedicado a investigar sus orígenes como parte de una reivindicación a sus identidades colectivas derivado del proceso de conformación de su Concejo de Gobierno Comunitario, así como de la elaboración de su Estatuto de Gobierno. En ocasiones el origen fundacional de Totoltepec remite a la antigua cultura cuicuilca y en otras a la tepaneca, pues tal como afirma Portal Ariosa

resulta interesante señalar que en la memoria de la comunidad se reconocen claramente por lo menos tres orígenes colectivos: en primer lugar, el tepaneca prehispánico; en segundo, el de la fundación del pueblo -durante el siglo XIX- cuando sesenta y tres familias compraron las tierras de la exhacienda de Xoco a sus antiguos dueños; y un tercer origen de refundación, representado por el momento en que debido a la Revolución de 1910, todos los pueblos de la región fueron abandonados por el saqueo y la quemazón que emprendieron los ejércitos contrincantes, para posteriormente ser repoblados por sus antiguos habitantes (1997:138).

Pérez-Rocha (2008) reconoce a Totoltepec como uno de los 14 barrios sujetos al señorío tepaneca de Coyoacán para inicios de siglo XVI. De acuerdo con su investigación estos barrios brindaban servicios personales, específicamente para la construcción de la Iglesia del monasterio de Santo Domingo. Para esas fechas existían 114 casas en Totoltepec.

A su vez, la investigación de Pérez Rocha (2008), en conjunto con los documentos localizados en el Archivo General de la Nación (AGN), permite dar cuenta de la representación política local en Totoltepec, principalmente durante el antiguo régimen, al tiempo que los expedientes del AGN dan cuenta de dicha representación aún a inicios del siglo pasado.

Conforme lo presentado en el análisis de Pérez-Rocha (2008:18), para el año de 1410 Coyoacán tenía su propio gobernador, se trataba aún de uno de los descendientes de la dinastía de gobernadores y guerreros tepanecas, a saber, Maxtla. De acuerdo con su descripción, aún durante el antiguo régimen, el hecho de que Coyoacán contara con un señor propio presupone mayor independencia y poder de decisión, cuestión que se replicaba en Tacubaya, territorio sujeto a Coyoacán.

Pero lo más relevante para el caso de Totoltepec, la organización política tepaneca era “una serie de pueblos y señoríos que, si bien formaban



parte de Coyoacán, gozaban de cierta independencia y funcionaban como entidades con poder y decisión propias..." (Pérez-Rocha, 2008:20). Posteriormente, a pesar de la derrota tepaneca en manos aztecas, y aún con la invasión española "el gobierno local se mantuvo, aunque el gobernante fue designado por los mexicas, fue el caso del designio del hijo Tzutzumatzin por Ahuizotl, después de matar a su padre tepaneca" (Pérez-Rocha, 2008:23).

Las autoridades indígenas se hacían ver incluso en casos de visitas de los oidores, como fue el caso de la visita de Gómez de Santillán del 8 de mayo de 1553, en la cual como parte del proceso de legitimación debían estar presentes el gobernador indígena, el alcalde indígena o alcaldes, regidores indígenas y los principales (Pérez-Rocha, 2008).

Adicionalmente, quienes se encargaban directamente de la recaudación y tasación de los tributos eran el gobernador, alcalde y regidores indígenas. Pérez-Rocha (2008) reconoce que Totoltepec era del barrio de Tlalnáhuac perteneciente a Coyoacán, refiere que cada barrio tenía sus principales, quienes a su vez tenían a su cargo indios tributarios.

En ese mismo orden de ideas, otro documento fundamental para sostener la continuidad histórica de una representación política local en Totoltepec con cierta autonomía y con ciertas irrupciones en el tiempo, como se verá más adelante, es el título de gobernador de Totoltepec por un año a favor de Domingo de Santiago que en esta investigación se localizó en el Archivo General de la Nación fechado en el año 1591.⁹¹ Sin embargo, la investigación de Pérez-Rocha (2008) parece indicar que Domingo Santiago tuvo un cargo político como gobernador indígena por más de 30 años pues, aparece como uno de los principales de Coyoacán para el año de 1553.

También hay registros de una representación política local en Totoltepec para el año de 1579, aunque bajo la figura de corregidor, el documento refiere su obligación de encargarse de "averiguar la causa de

⁹¹ AGN. Indios, Vol. 3, Exp. 740.

haber regresado del destierro Francisco Jacobo, hombre inquieto y revoltoso”.⁹²

Y, finalmente pude localizar varios expedientes más, a partir de 1905⁹³ y hasta 1911, años previos a la revolución sobre la figura de representación política local en Totoltepec, de jueces de paz, cuyas funciones serían muy similares a las de los subdelegados, descritas en el capítulo anterior a través de las investigaciones de Briseño Benítez (2014) y Ortega Olivares (2010).

Por otro lado, y de continuidad con el aspecto de origen fundacional, la cercanía de Totoltepec con la pirámide principal de Cuicuilco da cuenta de su origen fundacional, también el cráter del volcán Xitle ha formado parte de su territorio, se trata de uno de los asentamientos más antiguos en la Cuenca del Valle del Anáhuac (*Ídem.*). El Estatuto de Gobierno de Totoltepec revela las diversas intervenciones por parte de distintos grupos sociales en Totoltepec “primero por los tepanecas, posteriormente por los mexicas y después fue utilizado por los españoles para traer sus impuestos y los productos de la Nao de China” (*Ídem.*)⁹⁴

Al respecto es interesante cómo, desde la memoria colectiva y desde sus propias investigaciones históricas, algunos habitantes de Totoltepec reivindican sus orígenes tepanecas. Rocío Paz se reivindica así al expresar que

nosotros descendemos de la cultura tepaneca, los primeros asentamientos, según lo que hemos encontrado en la historia, es un pueblo de guerreros, se dice que eran unos guerreros bravos y se

⁹² AGN. General de Parte, Vo. 2, Exp. 251.

⁹³ AGN. Secretaria de Justicia, Vol. 525, Exp. 11.

⁹⁴ En otras fuentes se plantea que “los primeros pobladores de San Andrés Totoltepec salieron de Aztlán para poblar la zona lacustre del cerro del Ajusco, fueron los Tecpanecatl. Habitaron toda la zona sur poniente de la zona lacustre, el centro de su señorío estuvo en Azcapotzalco, donde se encuentran las raíces de Totoltepetl [...] que existía antes de la llegada de los españoles” (Colindres, 2016:27). (Para este párrafo me apoyo en la tesis que para obtener el grado de Maestro en desarrollo rural presentó Luis Alberto Colindres Espinosa bajo la dirección del Dr. Armando Bartra, defendida en el año de 2016. Sin embargo, cito dicha tesis con diversas reservas en cuanto a la forma de citar sus fuentes, pues dado mi análisis del estado de la cuestión sobre Totoltepec, Tlalpan pude encontrar varios párrafos idénticos, y sin citar, a los redactados originalmente por su autora, María Ana Portal Ariosa (1997)). (Al respecto, hice lo que consideré ético haciéndole saber a la autora sobre dicha situación).

asentaron en esta parte de la Cuenca del Valle de México, hacía el sur.⁹⁵

Desde mi perspectiva esta reivindicación y reconocimiento de descender “de guerreros” tepanecas marca un viraje en la construcción identitaria colectiva de los habitantes de Totoltepec, sobre todo de aquellos que pertenecieron al primer Concejo de Gobierno Comunitario.

Concibo así lo anterior puesto que, como se verá en los próximos apartados, los habitantes de Totoltepec se han convertido en luchadores sociales, recordando su pasado “guerrero”, cuando desde 2013 comenzaron a luchar una vez más por la defensa de su cultura y de su territorio, evitando la instalación de un verificentro. Ello como parte de una epistemología que nos plantea algunas coincidencias, pero, sobre todo, cierto distanciamiento con la epistemología occidental.

Parte de dicha epistemología contrahegemónica se materializa en la cosmogonía de sus habitantes y en su transmisión histórica, ahora reforzada por el propio proceso de conformación de su gobierno comunitario, alejado de partidos políticos. “Tenían una cosmogonía propia, que consistió en la adoración de los cerros, que representaban los protectores del poblado y garantizaban el buen tiempo para las cosechas” (Colindres, 2016:152). Al respecto Rocío Paz comenta que

nuestra iglesia está alineada con algunos puntos en el 21 o 20 de diciembre, justo sale el sol arriba del Popocatepetl y pasa por nuestra iglesia, atraviesa nuestra calle principal, calle reforma, y va a dar más adelante de la entrada del pueblo que es donde está el arco, el que se llama tres cruces y se alinea, es el solsticio de invierno, si no me equivoco, es una cosa muy bonita [...] somos un pueblo bendecido, somos un pueblo que nuestros antepasados sabían bien dónde se estaban colocando a vivir porque es una línea astral, se podría decir.⁹⁶⁹⁷

⁹⁵ Entrevista a Rocío Paz y Rosalba Jiménez, ex concejales de la comisión de Administración y Finanzas del primer y segundo Concejo de Gobierno Comunitario de San Andrés Totoltepec, Tlalpan. Entrevista realizada por Fernanda Isabel Lara Manríquez el día de 13 abril de 2023. Vía zoom.

⁹⁶ Entrevista a Rocío Paz y Rosalba Jiménez, entrevista citada.

⁹⁷ Este fenómeno natural, que se embellece mediante la intervención humana a partir de la construcción de la iglesia y del establecimiento de la calle principal alineada con los astros y los volcanes, es también recuperado con orgullo en el estatuto de gobierno antes citado (*Óp. Cit.*), al tiempo que se consolida como elemento configurador de la identidad colectiva en



Por otro lado, desde su fundación, Totoltepec ha gozado del reconocimiento como asentamiento humano identitariamente diferenciado de los regímenes con los que se ha relacionado a lo largo de la historia. El propio Hernán Cortés en 1529 reconocería cuatro caballerías que posteriormente serían legitimadas en una Merced de tierras en el año 1548 a los indios principales de Totoltepec (Concejo de Gobierno Comunitario, 2017:8).⁹⁸

A lo largo de cinco siglos, Totoltepec ha vivido diversos cambios socio espaciales, culturales, económicos, y políticos, sin embargo, una de las características más notables es la permanencia de diversos rasgos en distintos elementos de su vida cotidiana, algunos transmitidos oralmente de generación en generación. Uno de estos elementos, es la permanencia de una identidad vinculada al territorio, la cual ha sido analizada por diversos especialistas, aunque con mayor amplitud por María Ana Portal Ariosa (1997).

No obstante, dicha identidad se ha reforzado y ha incorporado aspectos adicionales, mismos que en mi análisis se consolidaron con el proceso mediante el cual se conformó una identidad política comunitaria derivado de la conformación de su Concejo de Gobierno Comunitario. Hay un vínculo identitario que rebasa la triada Dios prehispánico, ahora Santo Patrón-territorio-pueblo, al que se reintegra el autogobernarse, desde mi perspectiva esta relación identitaria se transforma y resignifica como territorio-pueblo-

Totoltepec. El cerro de Xochitepec “era de mucha importancia para los pueblos prehispánicos, ya que servía de marcador solsticial. A la fecha puede observarse cómo, en el solsticio de invierno, desde la cumbre del cerro, sale el sol en la punta del cráter del volcán Popocatepetl” (Concejo de Gobierno Comunitario, 2021:7). El lazo identitario establecido históricamente con los cerros se reivindica con la propia toponimia de Totoltepec, cuyo significado es “cerro del guajolote o cerro de aves, en la aglutinación de las palabras náhuatl *totolli* (guajolote, ave) y *tepetl* (cerro) (Vargas Olvera, 2021:96).

⁹⁸ Pérez-Rocha (2008) revisa con profundidad el papel de los barrios sujetos de Coyoacán en cuanto a los tributos que pagaban, a veces en especie y otras tantas mediante su propia mano de obra. Como ya se mencionó, entre estos barrios puede identificarse a San Andrés Totoltepec.

De acuerdo con Colindres (2016:30), “San Andrés Totoltepec era en 1532 un barrio perteneciente a la jurisdicción de San Agustín de las Cuevas, así como todos los pueblos de origen agrícola de la actual delegación [ahora alcaldía] Tlalpan”. Para el año de 1560 se reconocieron 780 hectáreas a Totoltepec para ganado menor, así como para poblar en mayor cantidad al lugar, las licencias de las tierras les fueron otorgadas a Baltasar Cuautli y a Diego Temecatzin, antiguos habitantes del pueblo (*Ídem*).

santo patrón-autogobierno, tal como se explica en los siguientes apartados. Para ello es necesario revisar el tipo de propiedad de la tierra del lugar, así como el vínculo identitario con el territorio construido por sus habitantes a lo largo de la historia y de generación en generación.

3.1.2 Tipos de propiedad de la tierra

En este trabajo se pudo identificar la tesis doctoral de Claudia Álvarez (2015) como la investigación que ha tenido las mayores aportaciones en cuanto al estudio de las relaciones que los comuneros y ejidatarios de Totoltepec han establecido a lo largo de la historia con el territorio a través de su trabajo en el campo, pero, sobre todo, de la resignificación del territorio a partir de la lucha social en su defensa.

No obstante, dicha lucha social es aquella que nos remite a los procesos agrarios iniciados en diversos pueblos originarios de la Ciudad de México a partir de distintas acciones agrarias, mismas que era posible iniciar gracias a los logros de quienes se movilizaron socialmente durante la revolución mexicana.

De esta manera, San Andrés Totoltepec es uno de los pueblos originarios urbanos que aun preservan propiedad social a través de la conservación de dos tipos de propiedad de la tierra, a saber, comunal y ejidal (Álvarez Pérez, 2015). Tal como consta en el Estatuto de Gobierno de San Andrés, tanto el Ejido San Andrés Totoltepec como el Ejido Colonia Héroes de 1910 le fueron reconocidos derivado de un proceso de lucha agraria (Concejo de Gobierno Comunitario, 2021).⁹⁹

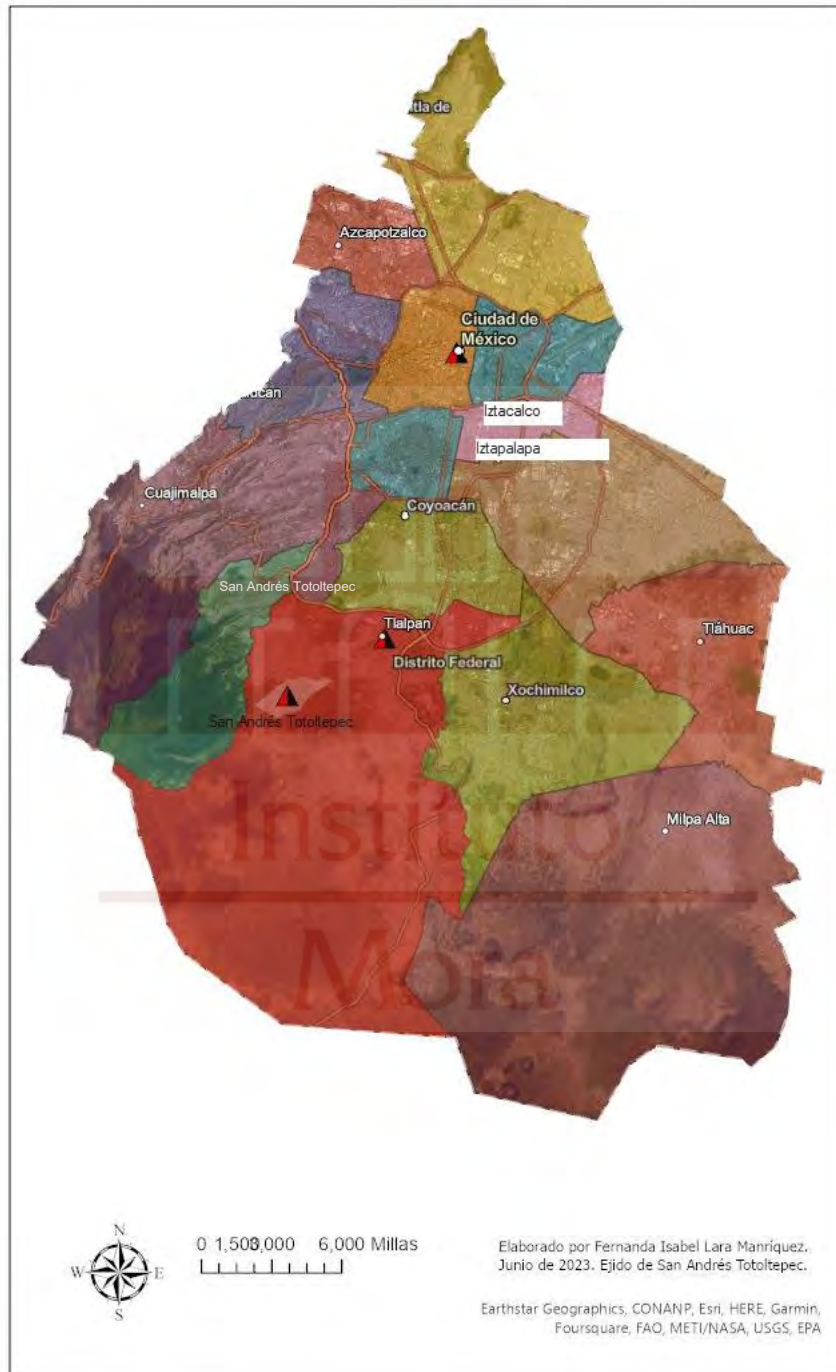
⁹⁹ Dichos aspectos son bien conocidos entre los habitantes del pueblo en cuestión, y están constantemente presentes en sus memorias colectivas, de ahí las constantes reivindicaciones realizadas por sus habitantes hacia ese pasado prehispánico en el que su población se caracterizaba por ser “guerrera” (Entrevista a Rocío Paz y Rosalba Jiménez, entrevista citada). Marcela Alvarado, ex concejal del primer Concejo de Gobierno Comunitario de Totoltepec, recuerda lo anterior así: “Tenemos tres tipos de propiedad, que es el ejido, el área comunal, que no tiene que ver con esto [refiriéndose a la propiedad privada]. Si nos basamos en las mercedes de tierras, todo en su origen era comunal. Posteriormente ha habido cambios de las dotaciones que se han hecho, pero este es el caso del pueblo, después la poligonal del centro del pueblo también y éstas, lo comunal y lo ejidal. Es uno de los pueblos que tiene este tipo de propiedad, que todavía tiene este territorio, porque es muy grande” (Entrevista a Marcela Alvarado, entrevista citada).

En el siguiente mapa de localización de San Andrés Totoltepec puede apreciarse que el pueblo se encuentra rodeado de muchos espacios que aún conservan bienes naturales comunes, al tiempo que se puede apreciar que también se compone de espacios urbanos. Además, se presenta el mapa del ejido de Totoltepec disponible en el Padrón e Historial de Núcleos Agrarios del Registro General Agrario.



Ilustración 1. Mapa de localización de San Andrés Totoltepec, Tlalpan. CDMX.

Mapa de localización de San Andrés Totoltepec, Tlalpan, Ciudad de México



Elaboración propia.

Ilustración 2. Ejido de San Andrés Totoltepec.



Mapa disponible en <https://phina.ran.gob.mx/index.php> Consultado el 23 de junio de 2023. Se puede apreciar en tono gris los asentamientos humanos y en tono verde los espacios que se componen de los bienes naturales que componen el ejido. Este mapa es un acercamiento al polígono representado en el mapa de localización de la página anterior.

Ilustración 3. Yolanda Sandoval y Marcela Alvarado en la sede del Concejo de Gobierno Comunitario de San Andrés Totoltepec, Tlalpan, CDMX.



Fuente 3. Fotografía tomada por Galileo Arias después de la entrevista realizada a Marcela Alvarado en compañía de la Sra. Yolanda Sandoval, también ex concejal del primer Concejo de Gobierno Comunitario de Totoltepec. 17 de diciembre de 2021.

Álvarez Pérez (2015:17) distingue entre el tipo de propiedad comunal y ejidal al referir que los primeros se obtenían “vía restitución, es decir el reconocimiento y devolución de tierras a las comunidades que demostraran la posesión previa con documentación colonial. Mientras que los bienes ejidales se hacían vía dotación, pudiendo afectarse propiedad privada en beneficio de los más necesitados”.

De igual manera, en su investigación de 1997, Portal Ariosa identifica alrededor de 2 470 hectáreas que integraban el territorio de Totoltepec, de las cuales 1 400 eran de pequeña propiedad, 470 de uso ejidal, 399 de propiedad comunal, 200 pertenecían al fundo legal, mientras que 5 son la colonia Héroes de 1910.

Para 2015, estas cifras se modificaron con un total de 289.3 hectáreas de tierra ejidal, divididas entre el ejido de San Andrés (con 284 hectáreas) y el ejido de Héroes de 1910 (con 5.3 hectáreas). El primero cuenta con una asamblea constituida por 10 ejidatarios titulares, mientras que el segundo está conformado por 207 ejidatarios (Vargas Olvera, 2021).

Por su parte los bienes comunales están conformados por 399 hectáreas que están en posesión de la comunidad desde tiempos ancestrales, sustentado en tres Mercedes Reales de fecha 1547, 1560 y 1609 y son tierras para uso agrícola, principalmente, tal como se hace constar en el Estatuto de Gobierno (Concejo de Gobierno Comunitario, 2021). En las tierras comunales se siembra maíz de temporal, jitomate, distintas flores y plantas de ornato de invernaderos que son comercializados en distintos mercados, principalmente en Xochimilco (Álvarez Pérez, 2015). Al respecto es interesante tener presente que aún para el año 1921 había mil quinientos propietarios aproximadamente, se trataba de los nietos de los sesenta y dos peones que compraron la antigua hacienda de Larraudi (Portal Ariosa, 1997).

Con relación a la propiedad privada, Vargas Olvera (2021) refiere su integración por casas, comercios, la parroquia San Andrés Obispo, así como el edificio del Concejo de Gobierno Comunitario. A su vez, otros autores remiten a la existencia de 31 colonias o parajes como parte de la propiedad privada (Álvarez Pérez, 2015).

También, en el Estatuto de Gobierno se refiere a la propiedad privada de Totoltepec como aquella en la que encuentra el fundo legal o el casco del pueblo, así como una fracción de tierras de la ex Hacienda de Xoco, siendo su uso tanto público, como urbano y agrícola, se encuentra integrado por 23 colonias (Concejo de Gobierno Comunitario, 2021).



De esta manera, los tres distintos tipos de propiedad existentes en Totoltepec marcan la identidad colectiva que han construido sus habitantes a lo largo del tiempo, el siguiente subapartado se orienta a explorar dicha construcción identitaria, así como la propia concepción del territorio con la cuentan los habitantes del pueblo.

3.1.3 Relación entre los habitantes y el territorio del pueblo

El día 19 de febrero de 2022 el Frente por la Defensa de los Derechos de los Pueblos y Barrios del Anáhuac organizó un encuentro en el pueblo de Xoco en la alcaldía Benito Juárez, ello en protesta por la construcción de “Mitikah. Ciudad Viva” y las afectaciones sociales culturales, ambientales y espaciales que dicho proyecto capitalista ocasionaría a los habitantes de dicho pueblo.

Durante el encuentro, un joven habitante de Xoco alzó la voz para expresar, con lágrimas en los ojos, su estado de tristeza provocado por las afectaciones de Mitikah hacía su pueblo. En su discurso mencionó su preocupación por las agresiones a su casa, refiriendo que su casa se extendía a su pueblo, a su comunidad, de la cual, sus vecinos forman parte y los ve como una extensión de su familia.¹⁰⁰

Esta postura en la que el territorio del pueblo habitado es una extensión del hogar habitado por la familia nuclear, es compartido por originarios de otros pueblos de la Ciudad de México. Uno de ellos es precisamente San Andrés Totoltepec. La propia concepción de territorio presentada por el Concejo de Gobierno Comunitario del pueblo da cuenta de ello al referir que

el territorio está ligado a nuestras tradiciones, festividades y cultura, al desarrollo de la vida de los habitantes y al cultivo de la tierra para la producción de alimentos. **Es el espacio de resistencia y de permanencia como pueblo originario**, lo que nos impulsa a seguirlo defendiendo a pesar de la invasión de la mancha urbana, de los fraccionadores, de los detractores y demás proyectos que ponen en riesgo su integridad (Concejo de Gobierno Comunitario, 2021:42).

Con lo anterior se puede reflexionar en torno a la resignificación del territorio a partir de la politización de los habitantes de San Andrés Totoltepec en torno a

¹⁰⁰ Notas de diario de campo. Abril de 2022.



la lucha epistémica conducida para la conformación de su Concejo de Gobierno Comunitario. El territorio trasciende ahora los márgenes del espacio social de convivencia para el mantenimiento de la religiosidad popular y de la siembra, así como de la construcción de relaciones sociales comunitarias en cuanto al territorio como extensión del hogar de la familia nuclear.

Esto es, se convierte además en un espacio social de convivencia y de creación de una identidad comunitaria que incorpora a la memoria colectiva las formas tradicionales de representación política mediante dicha politización de sus habitantes. Se le reconoce como ese *espacio de resistencia* y de *permanencia* que se menciona en el Estatuto de Gobierno citado.

A lo anterior se incorpora de nueva cuenta el autorreconocimiento de sus habitantes sobre un pasado “guerrero” heredado por los fundadores de Totoltepec, los tepanecas, así como el relato sobre el solsticio de invierno y su alineación territorial-astral, tal como lo mencionó Rocío Paz en su testimonio antes citado.¹⁰¹ Esto quiere decir que, adicionalmente, el territorio ahora trasciende lo que los autores clásicos en asuntos de pueblos del Anáhuac nos remiten en cuanto a la relación puramente divina con el territorio.

Así lo explicaba Portal Ariosa al decir que “en el caso de San Andrés Totoltepec una de las significaciones más importantes del territorio tiene su origen en la relación que establece el hombre con la divinidad” (1997:76). Además, lo trascendía más allá del significado espacial por el conjunto simbólico de puntos establecidos por el contacto con lo sagrado, así como con la representación de la síntesis de una memoria colectiva (*Ídem.*). Es lo que la misma autora años después designaría como *espacio sacralizado*, que “en el espacio urbano representa una forma culturalmente específica de apropiación del territorio en donde el concepto de lo sagrado juega un papel central” (Portal Ariosa, 2009).

Al respecto puede decirse también que a partir de la politización de los habitantes originarios de Totoltepec mediante su lucha epistémica, el vínculo con el territorio se ha transformado recientemente, a partir de la conformación

¹⁰¹ Entrevista a Rocío Paz y Rosalba Jiménez, entrevista citada.



de su Concejo de Gobierno Comunitario, incorporando así este vínculo de defensa desde la lucha de sus habitantes, con todos los elementos relacionados con la religiosidad popular y la divinidad, revisados ya por Portal Ariosa (1997), además del vínculo relacionado con el campo (la siembra, la milpa), así como del jurídico y de las construcciones simbólicas de los comuneros, estudiadas por Álvarez Pérez (2015).

Apoyándose en la metodología de construcción del conocimiento que implica la historia oral, Álvarez Pérez (2015) recupera la manera bajo la cual los comuneros de Totoltepec construyen su identidad colectiva en torno al territorio de una manera peculiar. Para dicha autora “los comuneros reconocen con orgullo saberse descendientes de los naturales de San Andrés, es decir construyen una filiación cierta desde el siglo XVI al presente, sacando a la luz la idea de un tiempo inmemorial, que ha trascendido hasta sus días en la lucha por la tierra” (Álvarez Pérez, 2015:39).

Así mismo, los comuneros han construido una memoria colectiva de un espacio imaginario a partir de los documentos históricos que son de su conocimiento y que, a su vez, coinciden con las formas de relacionarse socialmente en el espacio social de la milpa (Álvarez Pérez, 2015). Así, “el patrimonio de la tierra es sinónimo de seguridad, posesión, propiedad, poder y prestigio, sustentadas en intereses producto de experiencias, motivaciones, pensamientos y emociones, desde donde se ha construido una memoria de ser comunero” (*Ibíd.*:170). Pero sobre todo ello, la tierra y el territorio otorgan *permanencia*, elemento esencial de la vida comunitaria de Totoltepec y otros pueblos originarios urbanos de Ciudad de México.

Por otro lado, el Concejo de Gobierno Comunitario de Totoltepec reconoce diferentes sitios ceremoniales, tales como el Volcán del Xitle, el Volcán Chictonli, el cerro Cuauzontle, el Tepexi, el cerro de Totoltepec, el cerro de Xochitepec, tres cruces, el río San Buenaventura, el río San Juan de Dios, además de sus barrancas, afluentes, parajes y el puente de Ayuhualco (Concejo de Gobierno Comunitario, 2021).

Para Portal Ariosa (2009) estos elementos pueden considerarse entidades -de naturaleza material o simbólica- que a partir de la voluntad y el trabajo colectivo se construyen en elementos simbólicos de la memoria comunitaria. Son espacios en los que la memoria social y cultural se cristaliza” (2009:66). No obstante, y aunque estas entidades cambian al tiempo que la expansión espacial del capitalismo se abre paso en dichos lugares, la *permanencia* en la memoria colectiva de cómo eran estas entidades o cómo han cambiado es lo que otorga, junto con las relaciones comunitarias basadas en ese *espacio sacralizado* y ahora autónomo, una identidad con el territorio ya sea que conserve más rasgos rurales que urbanos o viceversa. Es decir, la identidad colectiva de los habitantes de Totoltepec no depende de un territorio rural pues, con la expansión espacial del capitalismo mediante la urbanización varios espacios de este tipo se han perdido y otros han permanecido, pero la relación con el territorio es más abstracta, simbólica e histórica que las características del mismo. Sin embargo, sus luchas recientes son por la conservación del territorio tal como se encuentra ahora y evitar una mayor expansión de la urbanización al interior de su territorio.

Es ahora, a partir de la lucha epistémica por la conformación del Concejo de Gobierno Comunitario, que la relación con el territorio incorpora la variable de construcción colectiva como un espacio de disputa, de lucha y de politización de sus habitantes para la defensa de todas las demás significaciones y símbolos que adquiere el territorio en torno a la vida comunitaria de Totoltepec, en diversos aspectos tales como la religiosidad popular, la milpa, y el mismo hecho de reconocerse como “nativos”, “originarios”, y más recientemente como “indígenas”.

Lo anterior también tiene sus implicaciones en un elemento adicional sobre la sociedad que habita Totoltepec, esto es, el propio sistema de parentesco y la pertenencia a un linaje de familias originarias, tal como se revisa en el siguiente subapartado.

3.1.4 Sistema de parentesco



Para Álvarez Pérez (2015) este autorreconocimiento de ser originario como sinónimo de ser nativo, se traduce en la red social de lazos de parentesco y compadrazgo, a lo que algunos investigadores denominan linajes. En el caso de Totoltepec, sus grupos de poder mantienen alianzas que se sustentan en la red social parental consanguínea e imaginaria, al vincular un sentimiento de cercanía con Antón de la Cruz y Nicolás Tolentino, con aquellos hombres que lucharon por su tierra y triunfaron en el siglo XVI (*Ídem.*).

En este mismo sentido, si para el tiempo en que Álvarez Pérez (2015) analizaba los grupos de poder en Totoltepec había una fuerte relación con el sistema de parentesco y linajes, ello se ha recrudecido desde que inició el proceso de lucha en Totoltepec. Esto también se pudo rescatar en los testimonios recabados para la elaboración de esta tesis, así como en la elaborada por Vargas Olvera (2021), desde el 2013 hasta el año 2023 ha habido una fuerte presión, control social y nepotismo aplicado por una de las familias del pueblo, familia a la que pertenece un hombre que ha fungido como representante de los pueblos originarios de Tlalpan y como subdelegado¹⁰² de

¹⁰² En el *Diagnóstico de las funciones y facultades de los coordinadores de enlace territorial de las delegaciones del sur del Distrito Federal* publicado por el Gobierno del entonces Distrito Federal, se señala que el subdelegado auxiliar o el enlace territorial “es una autoridad tradicional de los pueblos originarios que realiza, en los hechos, funciones administrativas y facultades municipales de carácter rural. La figura, sin embargo, carece del reconocimiento jurídico que establezca y valide los ámbitos y facultades de su competencia”. Al mismo tiempo, se les reconocía en ese documento como los encargados en primera instancia de la solución de conflictos entre vecinos que no requieren la participación de algún órgano jurisdiccional, como son: organización de fiestas religiosas, autóctonas y cívicas; impulso y promoción de trabajos colectivos de beneficio común; la organización de comisiones de trabajo comunitario y desarrollo cultural; el establecimiento de acuerdos entre los vecinos para resolver conflictos que pudieran desembocar en el Ministerio Público, el Juzgado Cívico o el Juez. En el caso particular de Tlalpan, “los subdelegados auxiliares tienen como función representar a las autoridades delegacionales en sus respectivos pueblos; la actividad primordial del subdelegado auxiliar es coadyuvar en la atención de la demanda ciudadana, mantener y consolidar el diálogo permanente entre la comunidad y la autoridad delegacional para orientar de mejor forma las acciones de gobierno”.

A la luz de este documento oficial puede comprenderse; entre otros aspectos, la confusión del Director de Pueblos de la SEPI en cuanto al reconocimiento del subdelegado auxiliar como una autoridad tradicional, desde mi perspectiva la función de representar a las autoridades delegacionales no se vincula con una continuidad histórica de las autoridades tradicionales de los pueblos del Anáhuac, puesto que las autoridades tradicionales de los pueblos, antes de 1928 había sido siempre representar los intereses de los habitantes de los pueblos y defender estos intereses frente a otras autoridades (por ejemplo los alcaldes). Una autoridad tradicional con continuidad histórica de los pueblos del Anáhuac responde antes que nada al establecimiento de relaciones autonómicas frente a otros niveles de gobierno, tales como el



Totaltepec para la alcaldía de Tlalpan antes de que existiese la actual figura de gobierno integrada como órgano colegiado conforme a sus propios sistemas normativos.

Además, otro de los hermanos de dicha familia también ha fungido como subdelegado ante la alcaldía, al tiempo que se vieron involucrados en la autorización del proyecto del verificentro sin haber consultado mediante asamblea a los habitantes de San Andrés Totaltepec.

Adicionalmente, la pertenencia a las familias troncales de Totaltepec se convierte en un elemento para la definición de lo originario en el pueblo en cuestión. En el caso de Marcela Alvarado Santillán, ex concejal del primer Concejo de Gobierno Comunitario, además de mencionar en repetidas ocasiones su autoadscripción como indígena en pláticas informales durante el trabajo de campo, se dice orgullosamente parte de una de las familias troncales, por su segundo apellido, Santillán.

En el mismo orden de ideas, Rocío Paz y Rosalba Jiménez, ex concejales del primer y segundo Concejos de Gobierno Comunitario respectivamente, reconstruyeron su lazo familiar a partir de sus incorporaciones al concejo. Durante la entrevista que sostuve con ellas en el mes de abril de 2023, ambas hicieron notar los pasados de sus infancias comunes cuando la abuela de Rocío Paz llevaba comida a la milpa para la abuela de Rosalba Jiménez, las cuales eran hermanas. Ellas también reconocen con orgullo pertenecer a otras familias troncales del pueblo originario San Andrés Totaltepec.¹⁰³

Es a partir de los análisis de los investigadores dedicados al estudio de los pueblos del Anáhuac, ya mencionado en el capítulo 1 de esta tesis, que se concibe con mayor frecuencia el sistema de parentesco dentro de estos

de las alcaldías, relaciones autonómicas que los procesos ya señalados y encaminados por diversos gobiernos en distintas etapas temporales desde 1928 han buscado desaparecer en cuanto a la epistemología política de los pueblos del Anáhuac, por demás tendiente a la autonomía.

¹⁰³ Entrevista a Rocío Paz y Rosalba Jiménez, entrevista citada.



pueblos a través de su participación en las festividades religiosas mediante diversas mayordomías.

3.1.5 Sistema religioso – Calendario ceremonial

Conforme a lo revisado en el capítulo anterior, “Breve historia de las formas de representación política de los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México”, la fundación de un *calpulli* y de un *altépetl* se concebía en un territorio que tuviera agua y tierras para poder asentar al Dios que se cargaba durante la migración, convirtiéndose el cargador en el futuro gobernante del asentamiento recién fundado. De esta manera, en Totoltepec se realizaban ceremonias al sol y otras relacionadas con rituales de fertilidad, así como adoraciones a Tláloc en época prehispánica en el cerro de Xochitepec (Concejo de Gobierno Comunitario, 2021).

La adoración a Tláloc sería sustituida de manera paulatina por la adoración a San Andrés toda vez que se consolidó la invasión española en Totoltepec (Colindres, 2016).¹⁰⁴

La importancia ritual de los cerros que tan abundantemente rodean a Totoltepec sería también trasladada a San Andrés. Pues como señala Colindres (2016:152), “sustituyó al cerro como el protector y juez de la comunidad [...] se le atribuyen milagros del buen tiempo, las buenas cosechas y la salud en la comunidad [...] a través de la realización de ceremonias y rituales en los que se le rinde culto y se le hacen ofrendas”.

Es de destacar también la fuerte relación que varios santos españoles tenían con el agua, cuestión que hacía más factible la adoración por parte de los antiguos habitantes de la cuenca del Anáhuac al caracterizarse por un paisaje enteramente lacustre. Al respecto, Portal Ariosa (1997:122) menciona que “según la Biblia, San Andrés Apóstol nacido en Galilea, era pescador, hijo

¹⁰⁴ Este proceso es repetitivo en varios pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México, tal como ocurrió en San Juanico Nextipac, Iztapalapa y su respectiva adoración a su Santo Patrón, San Juan Bautista, así como a los santos representantes de sus dos barrios, a saber, el Señor Santiago y el Divino Salvador. Cfr. Lara Manríquez y Juárez Becerril (2023). *De canales, ríos y santos en San Juanico Nextipac, Iztapalapa*.

de Jonás y hermano de Pedro Simón. Fue el primer apóstol que siguió a Jesucristo, y junto con su hermano le llamaron ‘pescador de hombres’”.

Uno de los testimonios recabados por Portal Ariosa (1997) da cuenta de la importancia de San Andrés en cuanto a su relación con el agua y la cosecha al referir que “la fiesta de Corpus Christi empezó porque hubo una sequía terrible, no había una gota de agua, el campo estaba seco. Íbamos a perder las cosechas. Se pensó que el santito nos podía ayudar. Se hizo un recorrido con el Santísimo por todas las calles; se le rezó mucho a San Andresito y empezó a llover”.

De esta manera, es interesante entender al santo patrón no sólo como una figura religiosa que sustituyó las creencias y adoraciones al Dios prehispánico Tláloc, sino como un elemento de cohesión y organización social que garantiza la permanencia en el tiempo y en el espacio de la comunidad mediante la memoria colectiva bajo la cual se organiza año con año la fiesta patronal, generando lazos comunitarios peculiares a través del sistema de cargos (Portal Ariosa, 1997).

Así, el asumirse como originario de San Andrés Totoltepec, rebasa la pertenencia geográfica para trasladarse al ámbito de la adscripción sagrada: “le pertenezco a un santo específico” (*Ibíd.*:86). Esto a su vez coadyuva a la configuración de redes de religiosidad popular¹⁰⁵ que facilitan e incentivan la cohesión social con otros pueblos de Tlalpan bajo la adscripción de estos a otros santos. Adicionalmente fortalece la identidad comunitaria de los habitantes de cada uno de estos pueblos al contar con una identidad colectiva cuyo diferenciador es el santo patrón y cuán grande organicen sus fieles sus fiestas (*Ídem*).

Dicha organización de las principales fiestas religiosas de Totoltepec, así como en otros pueblos, se organiza conforme lo que los estudiosos clásicos de pueblos originarios del Anáhuac han reconocido como “sistema de cargos”. Este aspecto de la sociedad totoltepeca ha sido estudiado a mayor

¹⁰⁵ Portal Ariosa (1997:128), entiende a la religiosidad popular como aquella “síntesis de la cosmovisión prehispánica y la occidental, en la cual se entretrejieron en la experiencia práctica elementos simbólicos particulares, lo cual generó una nueva concepción de lo sagrado”.



profundidad, primero por Portal Ariosa (1997) y después por Colindres (2016). Habiendo casi 20 años de diferencia entre una investigación y otra es lógico el cambio que ahora puede notarse dentro de este sistema de cargos.

Así, hasta el momento en que Portal Ariosa (1997:156) llevó a cabo sus indagaciones en Totoltepec, el sistema de cargos estaba “constituido por sólo dos jerarquías que se ejercían en ciclos anuales: los fiscales y los mayordomos, completadas por asociaciones y otras formas de agrupación públicas y privadas”. De acuerdo con su propio análisis, el principal elemento que garantizaba la existencia y perpetuidad de la religiosidad popular de Totoltepec era el hecho que los cargos de este sistema estaban reservados a los originarios del pueblo, impidiendo que cualquier persona avecindada o recién llegada se encargara de los asuntos religiosos.

Por su parte, para el momento en que Colindres (2016:117) presenta su investigación, casi 20 años después, ya sólo existían las mayordomías, pues “la fiscalía desapareció cuando la iglesia se convirtió en parroquia, y a partir de ese momento se cuenta con un sacristán, quien se encarga de darle mantenimiento a la iglesia”. Por su parte, la mayordomía, como parte integrante del sistema de cargos, también es considerada como una organización social de las festividades en torno a San Andrés, estas fiestas garantizan su permanencia como grupo cultural, toda vez que se logran los objetivos de la reproducción de las fiestas y de la organización social en torno a ellas (Colindres, 2016).

Al respecto es relevante la distinción de las funciones que tiene el sistema de cargos totoltepeco, así como de la mayoría de los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México, frente a otros pueblos indígenas del país. Así, las funciones de los mayordomos se alejan de otras funciones civiles, es decir, hay una separación ente lo cívico y lo religioso, “a diferencia de los casos indígenas, en que generalmente notamos que los cargos religiosos implican la toma de decisiones sobre aspectos de la vida comunitaria, en el caso urbano la persona que ocupa un cargo normalmente

no tiene vínculo alguno con las decisiones políticas sobre la comunidad” (Portal Ariosa, 1997:177).

En Totoltepec existen las mayordomías de castillo, salva, música, danzas (Chinelos y Santiagueros), así como de portada, adorno y la capa del santo (Colindres, 2016). La fiesta principal es la fiesta patronal en honor a San Andrés, pero también se lleva a cabo la fiesta de Corpus Christi, la cual es reconocida como la fiesta chica, se realiza un jueves del mes de junio, aunque la fecha es variable, se trata de una fiesta para la exaltación universal del Santísimo Sacramento, la Eucaristía, que simboliza el cuerpo y la sangre de Cristo (*Ídem*). A diferencia de los resultados de la investigación de Portal Ariosa en 1997, Colindres en 2016 reporta un aumento en la aportación monetaria para las fiestas religiosas por parte de personas que no son originarias, sino vecindadas que poco a poco fueron empatizando con la religiosidad popular del pueblo.

La religiosidad popular en Totoltepec, así como en otros pueblos de la Ciudad de México, es comprensible a la luz del sincretismo de elementos católicos y de elementos prehispánicos dando lugar a un calendario festivo que incorpora ciertos rasgos del calendario ritual prehispánico (Colindres, 2016). Hasta el año 2000 había 58, 296 habitantes en Totoltepec, de los cuales el 90% profesaba la religión católica, el 10% restante divide sus fieles entre la iglesia anglicana, pentecostés, evangélica, así como testigos de Jehová (Álvarez Pérez, 2015).

Desde mi perspectiva, es precisamente la religiosidad popular y la adoración de un santo patrón, en este caso, San Andrés, lo que configura uno de los tres elementos que han garantizado la permanencia del asentamiento humano que ha representado Totoltepec por casi siete siglos. Ello sin ignorar los cambios que se han producido al interior de la comunidad por diversas influencias externas provocadas, primero por la invasión española, y después por las transformaciones derivadas de la revolución de independencia, la revolución mexicana y, con mayor intensidad, la urbanización industrial capitalista iniciada desde el siglo pasado.

3.1.6 Autoadscripción de sus habitantes y reconocimiento institucional como pueblo originario urbano

Para diversos pueblos originarios de la Ciudad de México la falta de reconocimiento institucional ha sido una constante, sobre todo para aquellos que no cuentan con bienes naturales comunes, tales como tierras ejidales, tierras comunales y, por ende, espacios propicios para la siembra, por ejemplo, La Piedad Ahuehuetlán en la alcaldía Benito Juárez, del que este trabajo se ocupa en el siguiente capítulo.

No obstante, para pueblos originarios del tipo *Pueblos rurales y semirurales en la zona sur y superponible* que integra San Andrés Totoltepec, conforme la tipología de Gomezcézar (2011a), ha sido más sencillo conservar el reconocimiento de las instituciones de gobierno como pueblo originario. Esto es así puesto que cumple con características que los actores gubernamentales y estudiosos de la materia en cuestión utilizan frecuentemente para analizarlos y para reconocerlos. Totoltepec puede entenderse a partir de la tipología de Gomezcézar (2011a) como un pueblo cuya importancia radica en el abastecimiento de legumbres y flores para la ciudad, en tanto su economía se basa en sus bienes naturales comunes.

Y aunque, como se verá más adelante, en las últimas décadas la economía de Totoltepec se ha ido transformado a partir del propio proceso de urbanización industrial capitalista, aún hay un fuerte arraigo hacia la tierra, sobre todo de parte de los ejidatarios y comuneros, así como de sus hijas e hijos que en ciertas ocasiones pueden liberarse de sus propios empleos.

De esta manera, San Andrés Totoltepec es reconocido institucionalmente como uno de los pueblos originarios de la alcaldía Tlalpan, así como de la Ciudad de México. Cabe la aclaración, conforme se revisa en los siguientes apartados que, dicho reconocimiento institucional es también consecuencia de la lucha epistémica que originó la conformación del Concejo de Gobierno Comunitario.

Sin embargo, hay un aspecto que debe distinguirse, se trata de la discriminación frente a diversos grupos sociales que vivieron hace no mucho tiempo los habitantes de Totoltepec al reconocerse como indígenas. La entrevista que sostuve con Rocío Paz y Rosalba Jiménez¹⁰⁶ fue ilustrativa al respecto.

En este sentido, al compartir recuerdos de su infancia Rocío Paz reflexionó en torno a ser una niña indígena de Totoltepec en Tlalpan. Para ella, como para otros niños parte de su rutina acompañar a sus madres a las tierras de siembra familiares para llevar la comida a sus padres y a sus peones toda vez que regresaban de la escuela. Durante esos trayectos su memoria la lleva a recordar momentos en los que peyorativamente se burlaban de ellos por ser indígenas, indios, “ahí vienen los indios de Totoltepec”.

Conforme Rocío fue creciendo, al mismo tiempo que Totoltepec se urbanizaba durante la década de los ochenta con mayor intensidad, ella fue perdiendo el impulso de continuar reconociéndose como indígena. Adicionalmente, su contacto con la ciudad central en la Ciudad de México fue un elemento que dificultó esa autoadscripción bajo el deseo de no seguir siendo discriminada por dicha condición.

Rocío Paz forma parte de la primera generación de su familia que ya no trabajó más en el campo bajo la perspectiva de ser su fuente de ingresos principales, cambiando así su ocupación a un trabajo como funcionaria pública en la Secretaría de Gobernación. Su trayectoria profesional y personal es un proceso interesante por sí mismo puesto que, con sus propias palabras “la salvaje que en mí vivía se durmió”, ello cambió cuando la oportunidad de ser concejal del primer Concejo de Gobierno Comunitario en Totoltepec la permitió para legitimar de nueva cuenta su identidad indígena. Ahora Rocío Paz se autoadscribe como indígena originaria de Totoltepec.

Este es el caso de más personas, como Marcela Alvarado, exconcejal también del mismo Concejo de Gobierno Comunitario. Marcela se ha

¹⁰⁶ Entrevista a Rocío Paz y Rosalba Jiménez, entrevista citada.



autoadscrito en múltiples ocasiones como indígena.¹⁰⁷ Rosalba Jiménez también se asume como tal.¹⁰⁸ Por su parte, Álvarez Pérez (2015:133) coincide con las afirmaciones previas al referir que revisando “la experiencia de los comuneros sanandreseños, es clara la idea que se tenía de ser pueblo desde fuera y en el mismo pueblo, ser indio tenía un carácter peyorativo, debía ocultarse de alguna u otra forma el origen social; esto obedecía también a un contexto de ese antes de la Ciudad de México, San Andrés pertenecía a las localidades de la periferia”.¹⁰⁹

Por otro lado, tuve oportunidad de asistir en calidad de “invitada especial” a la Asamblea para decidir el presupuesto participativo del pueblo el día 16 de abril de 2023, y uno de los proyectos presentados para discutir el destino de los fondos económicos disponibles iba precisamente orientado al aspecto cultural en cuanto a la cosmovisión de Totoltepec materializado en su sistema de escritura y medicina tradicional a través de talleres para la difusión de la filosofía totoltepeca sobre la conjunción espíritu-mente y emociones.

El proyecto anterior no resultó ganador, sin embargo, dio cuenta de un proceso de relegitimación de lo indígena y de lo originario en Totoltepec a partir del proceso de conformación de su autogobierno, tal como se revisa en el siguiente apartado. En resumen, puede comprenderse la conformación del Concejo de Gobierno Comunitario como un evento coyuntural en la identidad

¹⁰⁷ Durante la elaboración de esta tesis participé de una reunión realizada en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México el día 15 de diciembre de 2022. Se trató de una reunión de la que participamos distintos estudiosos sobre pueblos y barrios originarios de la Ciudad de México con el objetivo de discutir en torno a la situación del pueblo originario Xoco de la alcaldía Benito Juárez y de sus problemáticas frente a la construcción de la Torre Mitikah. Al mismo tiempo se planteaba la discusión sobre cómo se percibían así mismos diversos y diversas habitantes de dichos espacios. En esa reunión se encontraba presente Marcela Alvarado de San Andrés Totoltepec, al preguntarle sobre cómo se reconocía identitariamente mencionó ser indígena, su autoadscripción fue compartida por otros habitantes de otros pueblos, principalmente de integrantes de la Asamblea Ciudadana del pueblo Xoco.

¹⁰⁸ *Óp. Cit.*

¹⁰⁹ El testimonio de Ignacio Álvarez, recabado por Álvarez Pérez (2015:134) recuerda que “caminando para concluir mis estudios, tenía que pasar por humillaciones, discriminaciones de compañeros, hasta de los mismos maestros, por el hecho de ser hijo de campesino y el trayecto de ir a la escuela era aproximadamente de tres a cuatro kilómetros, recorriéndolo a pie, que éramos unos mariachis porque llevábamos nuestros sombreros, nos decían indios, nos trataban muy mal”.

colectiva de los habitantes originarios de Totoltepec, marcando un antes en el que la discriminación de agentes externos al pueblo impedía el orgullo de reconocerse como indígena, y un después en el que la autoadscripción originaria se convierte de nueva cuenta en un orgullo.

3.2 Proceso de conformación del Concejo de Gobierno Comunitario

En este apartado se da cuenta del proceso mediante el cual se conformó el Concejo de Gobierno Comunitario de San Andrés Totoltepec en Tlalpan. Para ello se expone la etapa en la comenzó la urbanización del pueblo en cuestión pues la urbanización es pieza clave para comprender parte de las inconformidades que dieron lugar a la recuperación de un gobierno erigido mediante su sistema normativo originario frente a la representación política con la que anteriormente se contaba.

Al mismo tiempo, se revisa la lucha epistémica que encaminaron los habitantes originarios de Totoltepec para la defensa de su cosmopolítica con el objetivo de garantizar su permanencia como pueblo originario, protegiendo su territorio y su epistemología. Finalmente, se expone los impactos sociales que se derivaron de la consolidación de su autogobierno.

3.2.1 Etapa en la que comenzó la urbanización del pueblo

Conforme lo revisado en el primer capítulo de la presente tesis *Hacia una construcción teórica de las autonomías en contra de la triple injusticia epistémica en los pueblos originarios urbanos de Ciudad de México*, la urbanización industrial capitalista se dio en diferentes etapas espaciales y temporales dentro de esta urbe, convirtiéndose en un proceso diferenciado temporalmente en cada uno de los pueblos del Anáhuac.

Para el caso de la alcaldía Tlalpan, espacio en el que se localiza San Andrés Totoltepec, su urbanización comenzó dentro de la segunda etapa temporal de este proceso dentro de la Ciudad de México, es decir, de los años 1940 a 1980. En cuanto a las etapas de expansión espacial, la urbanización

de Tlalpan es reconocida por Garza (1990) dentro de la etapa de la emergencia de la megalópolis, la cual va de 1980 a 2010.

Por lo que respecta al caso particular de Totoltepec sus habitantes reconocen mayores cambios e impactos provocados por la urbanización industrial capitalista a mediados de los setenta, pero con mayor intensidad en los años ochenta, luego de la expropiación de tierras para la construcción del Colegio Militar.

Empero, este proceso de urbanización tuvo como antecedente la instalación de diversas industrias en la zona desde finales del siglo XIX y principios del XX, tal como refiere Portal Ariosa (1997), reconociéndolo como el momento en el que el proceso de desarrollo se consolida en Tlalpan, principalmente a partir de empresas textiles.

Desde mi perspectiva, aunque la urbanización en Totoltepec llega con mayor embate en las etapas ya referidas, este proceso de desarrollo es uno de los antecedentes que vulnera la propiedad de la tierra para su posterior urbanización, ocurre lo mismo con los antecedentes de cesión de tierras a particulares en siglos previos a estos procesos. Portal Ariosa (1997) abona a la comprensión de este aspecto puesto que en su investigación logró identificar que a partir de 1609 comienza la cesión de tierras a particulares, sobre todo para haciendas.

Posteriormente, las leyes de desamortización afectaron a los pueblos originarios en el sentido de pérdida de tierras de siembra, y no solo a las haciendas y las corporaciones eclesiásticas.

Vale recordar que muchos pueblos del Anáhuac rentaron varios espacios de sus tierras de siembra, por demás abundantes en agua, con la desamortización de tierras éstas comienzan a perderse bajo la defensa de muchos hacendados que las asumían como propias gracias a contar con contratos de arrendamiento entre ellos y los que llamaban “naturales”. Muchas veces, estos contratos superaban los 80 años de antigüedad, con ello muchos hacendados pretendían acreditar la propiedad de las tierras que en realidad eran arrendadas, y en varias ocasiones lograron apropiarse de esas tierras.



Con ello comenzaría el cambio de propiedad de la tierra, y aunque como ya se revisó a partir del trabajo de Álvarez Pérez (2015) sobre las luchas agrarias en Totoltepec desde 1923, este proceso configuraría su espacio para su posterior urbanización paulatina.

Totoltepec forma parte de la alcaldía Tlalpan desde el año 1928, año en el que se suprime el municipio libre y se crean las 12 delegaciones (ahora alcaldías) de la Ciudad de México (Portal Ariosa, 1997). De acuerdo con la revisión de datos censales sobre la población de San Andrés Totoltepec, el mayor crecimiento poblacional comienza a registrarse en los años noventa, tal como se muestra en la siguiente tabla.

Cuadro 6. Población de San Andrés Totoltepec, siglo XX

Año	Población de San Andrés Totoltepec
1900	888
1910	1 192
1920	811
1930	968
1940	1 396
1950	1 999
1960	2 592
1970	4 640
1980	N/A ¹¹⁰
1990	22 321
2000	58 296

Elaboración propia con base a los datos censales del Archivo Histórico de localidades de INEGI, y con apoyo de la información aportada por la bibliografía, en específico Portal Ariosa (1997) y Álvarez Pérez (2015).

Los aumentos poblaciones registrados de cada década dan cuenta de la irrupción de la urbanización industrial capitalista de diversas maneras, este aumento es una manifestación de este largo proceso, al tiempo que permite observar disminuciones de la población a principios de siglo pasado.¹¹¹

¹¹⁰ Motivo de la lucha agraria registrada por Álvarez Pérez (2015), durante los ochenta un expediente desapareció, se trataba de un periodo en el que el clima político era difícil para sus habitantes, sobre todo para los comuneros y ejidatarios que aún perseguían la ejecución de diversas acciones agrarias pendientes, de ahí que se dificulte la localización de la información censal del pueblo en dicha década.

¹¹¹ Portal Ariosa (1997) da cuenta del abandono de Totoltepec por parte de sus habitantes derivado de la revolución mexicana, para luego de finalizada volver al espacio que habitaban.

Es después de la revolución mexicana que los habitantes de Totoltepec comienzan sus luchas colectivas por la recuperación de sus tierras, el primer registro encontrado por Álvarez Pérez (2015) es del año 1923, cuando se plantea el despojo de tierras por parte de la Hacienda El Arenal.

Es importante resaltar que la relación con las tierras antes del proceso de urbanización presentaba distinciones asociadas al género, cuestión que no sólo se observa en Totoltepec, sino también en otros pueblos del Anáhuac. Así con base a los testimonios de Rocío Paz y Rosalba Jiménez el trabajo realizado por las mujeres estaba más vinculado al hogar en comparación con las relaciones familiares sostenidas en la actualidad en Totoltepec. Rocío Paz, nacida en 1969 recuerda que las mujeres se casaban para estar en su casa, criar hijos y aguantar lo que tuvieran que aguantar.¹¹²

Sin embargo, además del trabajo del hogar algunas mujeres formaban parte de la fuerza de trabajo del campo pues comerciaban los productos de las cosechas de las tierras familiares. Por ejemplo, la abuela de Rosalba Jiménez era comerciante, en su relato mencionó que la abuela de Rocío Paz

le llevaba de comer a mi abuela porque mi abuela era comerciante, mi abuelo tenía un molino, el primer molino de San Andrés Totoltepec, entonces se dedicaba al comercio en el primer molino de San Andrés, su abuelita le llevaba de comer a la mía, le llevaba frijoles quebrados, le llevaba comidas ricas, y mi abuelita estaba enamorada de que le llevara comida porque pues estaba despachando en sus terrenos que luego le fueron expropiados para la construcción del Colegio Militar.¹¹³

Antes de las expropiaciones de tierras de siembra para el Colegio Militar tendrían lugar otros procesos de expropiación de la tierra, principalmente para la construcción de la carretera federal México-Cuernavaca en el año de 1952 y en 1966 la construcción de la autopista México-Cuernavaca representó una pérdida de 17 hectáreas para el pueblo San Andrés Totoltepec (Colindres, 2016).

Este proceso da cuenta también del arraigo y apego a su territorio de una manera más simbólica que material, lo cual explica parte de la tendencia de volver al origen.

¹¹² Entrevista a Rocío Paz y Rosalba Jiménez, entrevista citada.

¹¹³ *Ídem*.



En 1962 se expropiaron tierras de nueva cuenta, tanto de Totoltepec como de San Pedro Mártir, con dichas tierras se conformarían las colonias Los Volcanes y Pedregal de San Andrés (*Ídem*). Para “1972 se expropiaron otras 83 hectáreas para la construcción de hospitales de la Secretaría de Salubridad y Asistencia” (Portal Ariosa, 1997:107).

Ya para el año de 1974 se publicaría el decreto oficial sobre la expropiación de 153.8 hectáreas de tierras de Totoltepec para la construcción del Colegio Militar, se trataba de tierras de pequeña propiedad cuyo uso era el cultivo (Colindres, 2016). Para las fechas en las que se decreta la expropiación de las tierras para la construcción del Colegio Militar, el abuelo de Rosalba Jiménez había fallecido dejando a cargo de las tierras a su abuela, cuestión que no era bien vista en el pueblo, su experiencia a partir de la trayectoria personal-familiar da cuenta de otros aspectos que serían de difícil acceso de no ser por los recuerdos compartidos para la recuperación de la historia oral.

Rocío Paz apunta

Entonces ella ya no puede hacerlo porque aparte no está bien visto que una mujer siga sembrando con sus peones porque se expone, se expone incluso a una falta de respeto. La abuelita de Rosalba dice ‘bueno me van a expropiar, me van a dar un dinerito, y me van a dar un puesto en las flores, por el mercado, donde sea, prefiero porque esto ya no es para mí’, porque ya no estaba su esposo, porque ya ella no puede, aunque hubiese querido sostener esta parte de las tierras pues no hubiera podido porque estaba muy señalado, como crees que tú vas a hacerte responsable de 10 o 15 peones para sembrar.¹¹⁴

Por su parte, Rosalba Jiménez también recuerda que fue un momento en el que los habitantes de Totoltepec sí se opusieron a las expropiaciones, sin embargo, como es el caso de su abuela, había otros factores, como el fallecimiento de su abuelo, que incidieron en la decisión de ceder sus tierras mediante la expropiación sin oponerse. Adicionalmente, los peones, en su mayoría provenientes de Puebla, insistían en aumentos salariales, lo cual dificultaba la continuidad de la siembra como un sustento familiar vía la autosuficiencia alimentaria con la que contaban. Rosalba relata que

Fue un tiempo, un momento en el que mi abuelita tuvo que sacar un carácter muy fuerte, tuvo que ponerse al tu por tu con los campesinos,

¹¹⁴ Entrevista a Rocío Paz y Rosalba Jiménez, entrevista citada.



con los del molino, porque se quedó con las dos hectáreas de allá arriba del centro de salud, allá tenía dos hectáreas de un lado y abajo tenía pedazos, ella tenía eso y sembraba, pero pues también estaba sola, era una mujer sola, mi papá tuvo un accidente y tampoco ya no le pudo ayudar, nosotros éramos cinco hermanos, mi mamá tuvo la necesidad de trabajar y ahí vienen pues las carencias y a la vez vienen cosas nuevas porque pues ya teníamos que caminar de diferente manera porque ya tienes que salir adelante, porque estábamos solos como niños, y realmente el estar esperando a la siembra, poco a poco se fue delimitando y también los tiempos, porque ya la gente no se quería alquilar. Hubo un tiempo que ya no se alquilaban porque pedían más pago, ya no querían venir los trabajadores, y entonces ya fue cuando mi abuela decide vender ese terreno, un terreno muy grande.¹¹⁵

Al mismo tiempo, tanto Rocío Paz como Rosalba Jiménez recuerdan los primeros años del Colegio Militar como un momento en el que se vivía mucha agresividad en Totoltepec, los soldados generaban presión, tenían miedo a ser baleados porque se escuchaban muchos balazos.

Tanto las expropiaciones como la expansión espacial de la urbanización continuaron hasta finales de los años noventa, primero con el crecimiento de la zona de Los Cipreses en la década de los ochenta, seguido de la pérdida de 485 hectáreas que pertenecían a Totoltepec y pasaron a formar parte de la zona prioritaria de preservación y conservación del equilibrio ecológico, se declara Área Natural Protegida (Colindres, 2016). Adicionalmente, se establecería una reserva ecológica entre 1990 y 1993 para la que le fueron expropiadas de nueva cuenta 700 hectáreas a Totoltepec (Portal Ariosa, 1997). También para la década de los noventa se da la expansión urbana de varias zonas aledañas a Totoltepec con límites a San Miguel Xicalco y La Magdalena Petlalcalco (Colindres, 2016).

Así, para algunos autores como Colindres (2016), las primeras manifestaciones de la urbanización en Totoltepec se encuentran en 1960, basan dicha afirmación debido a la instalación de la red de agua potable¹¹⁶, no

¹¹⁵ *Ídem.*

¹¹⁶ Con base en mi investigación para la tesis de maestría en Estudios Regionales titulada *Los cambios en el modo de vida de San Juanico Nextipac y su relación con el agua (1930-1990)*, pude identificar que en el año 1964 Ernesto Peralta Uruchurtu, ex regente de la Ciudad de México, mandó a clausurar todos los pozos artesianos del Distrito Federal, basándose en un estudio hidráulico que él mismo ordenaría y cuyos resultados arrojaron el hundimiento de la ciudad por la existencia de los pozos artesianos, dejando de lado el propio proceso de urbanización, así como su impacto en el hundimiento de la urbe. Como medida gubernamental



obstante, y como puede apreciarse la etapa coincide con las definidas por Garza (1990), es decir, con fuertes antecedentes a partir de 1970, y con mayor intensidad para la década de los ochenta.

Al respecto de este largo proceso de expansión urbana, los testimonios de Rocío Paz y Rosalba Jiménez son sumamente ilustrativos para comprender desde las propias experiencias, sentires y pensamientos de sus habitantes los impactos que este fenómeno, propio de la epistemología occidental, ha ocasionado en espacios como Totoltepec. Es decir, espacios que, si bien ya han tenido muchas influencias de esa epistemología occidental, conservan varios elementos de una epistemología originaria, principalmente en cuanto a la forma de relacionarse con la tierra, con el territorio, y con el medio ambiente, así como con su comunidad.

Para Portal Ariosa (1997) este proceso de expansión espacial de la urbanización irrumpe con un Totoltepec que, en su análisis, hasta finales de la década de los cincuenta era una comunidad agrícola en la que se cultivaba maíz, frijol, haba y cebada. Así como flores, en específico clavel, rosa, gladiola, alhelí y nube. Lo caracteriza como un pueblo productor de diversas frutas tales como manzana, durazno, higos y peras. En tanto que distintos espacios se utilizaban para que las vacas y las cabras pastaran, de igual manera que era frecuente ver puercos cuyo destino era el consumo en los hogares originarios (*Ídem*). Dicha autora también recupera las memorias de un Totoltepec abundante en bosques y flora silvestre como ahuacales blancos y amarillos, árnica y amapolas de campo; entre otras (*Ídem*).

Sus amplias extensiones de tierras hacían posible el abundante cultivo de magueyes, y hasta 1940 había aproximadamente quinientas mil plantas y al menos diez pulquerías. Se trataba también de un pueblo en el que la producción de leche era abundante e incluso se exportaba por todo Tlalpan y Coyoacán, ello como parte de la autosuficiencia alimentaria con la que contaban, así como de la importancia de este tipo de pueblos para el

se tomó la acción de instalar tomas de agua en los domicilios particulares para así poder regular tanto el consumo como las tarifas, no obstante, el hundimiento de la ciudad seguiría (Lara Manríquez, 2020).

abastecimiento de perecederos en el resto de la ciudad (Portal Ariosa, 1997).¹¹⁷

Así, para Portal Ariosa (1997:91) “el que antes era un pueblo teñido de rojo por los extensos sembradíos de rosas y claveles, además de una población concentrada en la ladera de la montaña y en el centro del pueblo, es ahora un poblado cada vez con menos predios agrícolas y más casas habitación que desbordan los antiguos límites poblacionales, con pocos sembradíos comerciales y algunos predios en los que aún se cultiva milpa”.

No obstante, los testimonios de Rocío Paz y de Rosalba Jiménez dan cuenta de múltiples permanencias de ese paisaje y esa forma de vida rural que rescata Portal Ariosa (1997). Es decir, a pesar de haber un proceso de irrupción en su forma de vida por parte del propio proceso de urbanización, se conservan diversas permanencias en las infancias de Rocío y Rosalba, aproximadamente a finales de los setenta y hasta los ochenta, e incluso varias de esas permanencias rurales se perciben hoy, tanto en el espacio, en el modo de vida, así como en sus estructuras mentales a partir de su memoria colectiva.

Por ejemplo, para cuando Rocío Paz y Rosalba Jiménez eran niñas de entre 8 y 10 años, es decir para los años 1979 y 1981 (pues ambas nacieron en 1969), recuerdan todavía un paisaje con pocas casas, algunas de adobe con tejamanil, no predominaban las calles con banquetas, sino las veredas de piedra, por las que no transitaban autos, sino vacas, caballos, borregos, animales de cultivo para la siembra, para la yunta. Ambas comparten relatos en los que sus abuelos siempre sembraban, principalmente maíz, para el caso del abuelo de Rosalba Jiménez, y contaba con su yunta de bueyes, no había carros ni televisiones.¹¹⁸

Con relación a las transgresiones del tejido social provocadas por la urbanización, tanto Rocío como Rosalba detectan cambios entre las formas de relacionarse comunitariamente, distinguiendo un antes y un después de la urbanización al que se suma cambios adicionales a partir del proceso de

¹¹⁷ Cfr. Lara Manríquez (2022), sobre la autosuficiencia de lácteos al oriente de la Ciudad de México de 1955 a 1975.

¹¹⁸ Entrevista a Rocío Paz y Rosalba Jiménez, entrevista citada.

conformación del Concejo de Gobierno Comunitario, con el que se vuelven a consolidar los lazos comunitarios, tal como se revisará a continuación.

Así, antes de la etapa más intensa de urbanización, las casas eran bien reconocidas entre los habitantes de Totoltepec, se conocía bien a todas las familias por apellidos, se sabía entre quiénes se podían casar, y eran conscientes de sus posibilidades en cuanto a terreno, educación, y respeto. Ambas tuvieron una infancia rodeada de convivencia con la naturaleza, con la milpa, con la siembra.

Rosalba relata cómo acompañaban a su abuela “a la rosa”, refiriéndose a las tierras de siembra familiares de rosa, y de clavel, aún en los años ochenta, flores que después su abuela comerciaba en otros mercados, como el de Jamaica, un mercado que históricamente ha fungido como espacio de encuentro para los intercambios comerciales de los pueblos de la ciudad.

Al respecto, Rocío Paz recuerda que “nuestro pueblo era un gran productor de maíz. Entre el clavel, el huauzontle, la flor de muerto, nuestro pueblo era floricultor. La única avenida asfaltada era la entrada de nuestro pueblo, por donde entraba el camión de la ruta 100, pero era un guajolotero”.¹¹⁹

En consecuencia, las infancias tejían lazos comunitarios diferenciados en cuanto a la convivencia con un paisaje más rural, jugaban con los olotes a partir de los cuales hacían casitas con sus respectivos corralitos. Adicionalmente, se percibía mayor confianza entre los habitantes originarios de Totoltepec, pues al conocerse bien había credibilidad en la palabra de los vecinos, incluso no se firmaban contratos, los tratos eran de palabra, de compromiso.¹²⁰

De esta manera, la generación a la que pertenecen Rocío Paz y Rosalba Jiménez se encuentra marcada por el hecho de poder contrastar ese paisaje, esa forma de vida y esos lazos comunitarios tanto previos como

¹¹⁹ *Ídem.*

¹²⁰ “Te vas a encontrar con contratos de compraventa, casi nadie tiene escrituras en todo lo que viene siendo los pueblos porque se basaban en contratos de compraventa o cesiones de derecho. Y con eso era más que suficiente para ser respetados”. Testimonio de Rocío Paz. *Ídem.*



posteriores al proceso de urbanización del pueblo San Andrés Totoltepec. Ellas vivieron el proceso interno de distinción social a partir de asumirse hijas de campesinos frente a los niños que eran hijos de quiénes tenían trabajos con características urbanas.¹²¹

De esta manera, y a pesar de las divisiones sociales provocadas por el propio proceso de urbanización y que ya se detectaban en aquellos años, pueden apreciarse cambios en el modo en que personas externas al pueblo llegan a habitarlo, sobre todo si se toma en cuenta que para los años ochenta lo más frecuente era detectar construcciones de casas habitación, a diferencia de lo detectado por sus propios habitantes en la actualidad. Ahora, el tipo de construcción para casa habitación es del modelo vertical, en condominio, situación que ocasiona que cada vez más familias lleguen a habitar a Totoltepec, incrementando las afectaciones que por la urbanización viven, tales como pérdida de disponibilidad de metros cúbicos de agua potable, pérdida de espacios naturales al transformarse de tierras de siembra a viviendas modernas, y lo principal, con la llegada de personas ajenas a la cultura del lugar y a su modo de vida, es posible que la construcción de los lazos comunitarios se vea amenazada derivado del propio modo de vida ciudadano tendiente al individualismo, frente a la comunalidad característica de los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México.

De acuerdo con los testimonios de Marcela Alvarado, Yolanda Sandoval, Rocío Paz y Rosalba Jiménez, las fechas en las que comienzan a aumentar las construcciones de conjuntos inmobiliarios verticales, sin autorización ni consulta hacia los originarios de Totoltepec son la antesala temporal de la conformación de su Concejo de Gobierno Comunitario. El siguiente subapartado se orienta a explorar cuáles fueron los factores

¹²¹ El testimonio de Rocío Paz da cuenta ello, “sí, entonces los que éramos del campo, y que nuestros papás se dedicaban al campo, porque vamos a decirlo, también ya había familias que pues tenían un trabajo en la ciudad o el gobierno. Pues ellos iban allá, a la escuela del centro de Tlalpan, nosotros a la escuela Cajeme, que era de las primeras, y el jardín de niños Cuauhtémoc”. *Ídem*.

detonantes que impulsaron la recuperación de un gobierno propio conforme los sistemas normativos de Totoltepec.

3.2.2 Factores detonantes que influyeron en la conformación del Concejo de Gobierno Comunitario

A partir de los testimonios recabados para este trabajo, así como del trabajo de campo realizado y conforme la revisión bibliográfica, reconozco como un suceso coyuntural que reactivaría la lucha epistémica de los habitantes de San Andrés Totoltepec su oposición a la implementación de un verificentro, de la proliferación de construcciones de conjuntos habitacionales, así como del hartazgo de la población de Totoltepec hacía la figura de presentación política de subdelegado, con las implicaciones de las injerencias partidistas que ello implica.

En cuanto al verificentro, fue un proyecto implementado por el ex subdelegado de Totoltepec frente a la alcaldía Tlalpan, a saber, Toribio Guzmán Aguirre. De acuerdo con los testimonios, se había autorizado un verificentro que se localizaría en el centro del pueblo, se calcula que pasarían alrededor de 3 500 autos por semana, lo que generaría una ganancia de al menos 108 millones de pesos anuales, no contando las calcomanías 0, ni otros ingresos de dudosa procedencia.

Ante el riesgo de ver invadido su territorio, y amenazada su forma de vida, además del enojo por lo que consideraban una traición adicional por parte de su exrepresentante político, Toribio Guzmán,¹²² varios habitantes del

¹²² De acuerdo con los testimonios, Toribio Guzmán formó su carrera política en gran medida por el propio acercamiento que su abuela, Doña Sabina, tenía con la delegación (hoy alcaldía) y con el PRD. De acuerdo con los relatos, la abuela de Toribio era presuntamente vista en la alcaldía otorgando detalles sobre los predios y sus dueños a los funcionarios. Conforme los testimonios, Toribio comenzó su carrera política aproximadamente hace 15 años. Por mucho tiempo los habitantes de Totoltepec desconocían lo que reconocen como “sus fechorías”, entre el presunto robo de predios, así como vínculos con secuestradores, según refieren algunos testimonios a partir de pláticas informales durante mi trabajo de campo, existen varias carpetas de investigación abiertas derivado de las acciones de Toribio.

Conforme los testimonios, antes que Toribio se convirtiera en subdelegado auxiliar recuerdan otros subdelegados, por ejemplo, Gonzalo Gamboa Álvarez, él era cronista de Totoltepec y uno de los pocos médicos que había en el pueblo. Desde la memoria colectiva lo recuerdan positivamente, así que la relación del pueblo con los subdelegados no tendía al

pueblo impugnaron la instalación del verificentro ante el Tribunal Administrativo, la Procuración Ambiental y del Ordenamiento Territorial de la CDMX (PAOT), y la Secretaría de Desarrollo Urbano y Vivienda (SEDUVI), ganaron el juicio. De acuerdo con los testimonios, Toribio Guzmán presuntamente recibió alrededor de 4 millones de pesos como agradecimiento por haber autorizado un proyecto con el que la mayoría de los habitantes de Totoltepec no estaban de acuerdo.

En oposición a dicho verificentro, los habitantes de Totoltepec iniciaron, desde el año 2013, una impugnación frente al Tribunal Electoral fue así como los vecinos se empezaron a organizar, ya se habían reunido por motivo de la constituyente de la Ciudad de México. Lograron detener el proyecto un mes antes que se inaugurara, ya estaban instaladas las máquinas, y aun así consiguieron su objetivo de detener la entrada de la empresa “Powercar” a su territorio.

Derivado de todas las reuniones que sostuvieron en diversas instancias del gobierno, entre ellas, con diversos magistrados, los habitantes de Totoltepec decidieron que la representación política mediante un subdelegado conforme a las estructuras de gobierno verticales ya no les funcionaba, además de considerarla como una estructura de gobierno más vulnerable a actos de corrupción por recaer sólo sobre una persona. Así, externarían ante los magistrados su preocupación, al tiempo que mencionarían su deseo de contar con una representación colegiada, la respuesta de los magistrados fue orientada hacia su derecho a la libre determinación, a la autonomía y a insistirles en su derecho a cambiar su representación política.

Esta oposición al verificentro fue en efecto uno de los factores que condujo a la conformación de un Concejo de Gobierno Comunitario, pero como ya se mencionó, éste fue un proceso multifactorial localizado temporalmente a partir del presente siglo, pero con antecedentes desde el año 1928 que, como

conflicto y a la inconformidad, sin embargo, habría que indagar más al respecto de dicha figura más allá de las personas de Toribio y Gonzalo. No obstante, no es objetivo de este trabajo, por lo que deberá quedar para la agenda de investigación.



ya se vio en el capítulo anterior, representó la pérdida de cierto grado de autonomía con la que aún contaban los pueblos originarios de la Ciudad de México, fue además el momento en el que surgiría la figura de representación política de subdelegado en los pueblos (también llamado enlace territorial en otros pueblos de la CDMX). Como también ya se indicó había oposición e inconformidades con la forma de representación política a cargo de esta figura de subdelegado. Así, desde el análisis planteado por Vargas Olvera

durante el proceso de elección del subdelegado en 2016 [...] la principal controversia fue que los partidos tenían bastante ensayado el performance del proceso electivo, al punto de utilizar el voto de las colonias como una forma repetitiva de victoria en las urnas. Contra dicho voto corporativo, los originarios consideraron estrategias judiciales de impugnación para que su minoría poblacional tomara predominancia en el proceso electoral de sus autoridades (2021:99).

Dicha impugnación fue ganada por los originarios de Totoltepec. Al respecto, Marcela Alvarado refiere cómo se simplificó el cumplimiento de esa sentencia por tratarse de un momento políticamente coyuntural en el que se preparaban las candidaturas a la gubernatura de la Ciudad de México, siendo Claudia Sheinbaum Pardo la alcaldesa de Tlalpan, al tiempo de ser en quien recaía el cumplimiento de dicha sentencia bajo el riesgo de ser multada por incumplimiento.¹²³

Adicionalmente, otra de las inconformidades y parte también del hartazgo hacia la figura del subdelegado se relacionan con otros delitos que presuntamente y conforme la información recabada en las entrevistas, cometía el propio subdelegado, Toribio Guzmán, mismo que posteriormente intentaría pasar el cargo de subdelegado, mediante elecciones y procesos políticos amañados a su propio hermano, Tomás Guzmán. Dentro de los delitos presuntamente cometidos por Toribio Guzmán, el de despojo fue comentado por las entrevistadas.¹²⁴

¹²³ Entrevista a Marcela Alvarado, entrevista citada. Este testimonio se refuerza con los testimonios de Rocío Paz y de Rosalba Jiménez, coincidiendo sobre las causales que dieron lugar al proceso de conformación del Concejo de Gobierno Comunitario Totoltepeco.

¹²⁴ Le decía a la gente, por ejemplo, un ancianito: 'ayúdame a sacar mi escritura, ayúdame a arreglar mis papeles', no, pues Toribio se quedaba con sus papeles. Y él lo que hace es demandar muertos. O sea, haz de cuenta, tú le traes tus papeles, pero él demanda al abuelo, pues obviamente no se va a presentar al juicio, se va por rebeldía, hacen un juicio de

Por su parte, el testimonio de Rosalba Jiménez refiere también ese hartazgo hacia la figura política del subdelegado, “estaba cansada, cansada de ver que había una autoridad que era la misma y la misma, y ver que siempre estaba él [Toribio Guzmán] o su familia, estaba gobernando él o su familia, y cansada de ver esto dije, yo también tengo que estar presente”.¹²⁵

Adicionalmente, y desde la perspectiva que compartieron las entrevistadas para esta tesis, ha habido oposición a la figura del subdelegado por considerarla más vulnerable a actos de corrupción mediante autorizaciones a proyectos como el verificentro sin consultar a la población de Totoltepec mediante asamblea, tal como ahora procede el Concejo de Gobierno Comunitario. Además, y como ya comenzó a enunciarse en el subapartado anterior, el proceso de urbanización en Totoltepec continúa, y las autorizaciones a conjuntos habitacionales también se llevaban a cabo sin consultar a los habitantes del pueblo, incluso con su oposición se realizaban. Desde antes que comenzara la lucha epistémica, con las particularidades que se abordan en el siguiente subapartado, los intentos de construcciones de conjuntos habitacionales no cesan, ello continúa generando inconformidad entre los habitantes del pueblo y generando conflictos internos en los que la alcaldía prefiere no involucrarse, o en ocasiones, tomar partido a favor de Toribio Guzmán, Tomás Guzmán, y de los otros detractores del Concejo de Gobierno Comunitario.

3.2.3 Lucha epistémica por la conformación de un autogobierno libre de partidos políticos

En las cuartillas introductorias a esta segunda sección, expuse a partir de Icaza y Vázquez (2013:685) que “las luchas epistémicas buscan romper la jerarquías y exclusiones relacionadas con las representaciones dominantes de lo real. Estas luchas vienen acompañadas de la realización colectiva de la

prescripción positiva, una tercera persona, que nada tiene que ver con el pueblo, y después esa persona, se lo vende a otra, y esa persona demanda de manera penal. Y, ahorita están por sacar a tres personas originarias del pueblo, de sus propiedades, y les invade. *Ídem.*

¹²⁵ Entrevista a Rocío Paz y Rosalba Jiménez, entrevista citada.



imposición histórica de valores, conocimientos y cosmovisiones”. Ahora, y a partir de lo expuesto en este capítulo, este subapartado explica las particularidades de la lucha epistémica que, mediante etnografía, análisis de los testimonios de las entrevistadas y de otras investigaciones, he podido identificar en Totoltepec.

Dentro de las investigaciones que pude identificar con relación al proceso de conformación del Concejo de Gobierno Comunitario de San Andrés Totoltepec se encuentran la tesis de maestría de Fernando Vargas Olvera (2021), así como el artículo de Atzimba Alejos (2020). La tesis de Vargas Olvera (2021) se enmarca bajo la línea de conocimiento de la antropología jurídica, por lo que provee una perspectiva interesante sobre la lucha jurídica que los habitantes de este pueblo encaminaron, ello se realiza a partir del análisis de los enfrentamientos entre el derecho consuetudinario¹²⁶ y el derecho constitucional (propriadamente occidental). En cuanto a la investigación de Atzimba Alejos (2020), Defensora Pública Electoral para Pueblos y Comunidades Indígenas del Poder Judicial de la Federación, se trata de un aporte también interesante desde el derecho para comprender la lucha que llevó a cabo el pueblo de Totoltepec, lucha en la que la misma abogada Atzimba Alejos fue una actriz social clave en su papel de defensora pública.

En este sentido, el aporte de este trabajo es comprender la lucha de los habitantes de Totoltepec como una lucha epistémica que se expresa, entre otros aspectos, en la lucha jurídica y en la lucha propriadamente social que han encaminado para la conformación de su Concejo de Gobierno Comunitario, y así hacer frente a las injusticias epistémicas vividas, entre otros factores, por la representación política de la figura del subdelegado que, como ya se expuso, realizaba autorizaciones contrarias al interés de los habitantes de Totoltepec.

¹²⁶ Ortega Olivares (2010:92), a partir de lo planteado por Villoro (1994) comprende al derecho consuetudinario como “la costumbre arraigada no sin razón, al tiempo que ésta es definida como ocupando el lugar de la ley. Porque si las leyes no nos obligan más que por haber sido recibidas por decisión popular, es justo que lo aprobado por el pueblo sin escrito alguno también obligue a todos, pues ¿qué más da que el pueblo declare su voluntad por el sufragio, o por sus propios hechos?”



Abordar esta lucha como una lucha epistémica implica también trasladar lo concreto de la lucha social y la lucha jurídica a un nivel más abstracto para comprender aquello que Touraine (2006) denominaba el *enjeu* de las luchas sociales, es decir, aquello que está en juego. Así, el *enjeu* de la lucha epistémica de San Andrés Totoltepec encierra la defensa de una epistemología que se enfrenta de manera constante con la epistemología dominante, es decir, la occidental. Esto considerando que la cultura occidental se ha consolidado de manera particular, al menos en la ciudad de México, incorporando también elementos culturales de los pueblos del Anáhuac, así como ciertas transformaciones (tanto culturales, como políticas, económicas y sociales) relacionadas con procesos históricos que no son de interés para este trabajo.

Hoy día, la lucha epistémica se puede identificar en el ámbito de lo político, propiamente en el tipo de representación política que estaba disponible para los habitantes de Totoltepec, pero que representó las problemáticas y los hartazgos referidos en el subapartado anterior. Pero en otros momentos de la historia de Totoltepec la lucha epistémica se ha identificado en lo concreto a partir de la defensa de la tierra mediante la búsqueda de ejecución de acciones agrarias, tal como lo estudió Álvarez Pérez (2015) en su propia tesis doctoral.

Al respecto es importante tener presente que la lucha epistémica de Totoltepec ahora toma la forma de reivindicar su derecho a la libre determinación y, por ende, a la autonomía y a la configuración de su autogobierno, comprendida por los habitantes de Totoltepec que dieron pie a este proceso, como una vía para defender su cultura y su territorio. Esto no quiere decir que aquí se considere que los habitantes de Totoltepec se opongan a todos elementos que caracterizan el modo de vida occidental. Se trata de comprender que hay un aspecto central en el que radica la lucha epistémica de la que este capítulo se ocupa, a saber, la relación que los pueblos originarios urbanos establecen con la naturaleza y con el territorio a



partir de las epistemologías bajo las cuales han conformado sus identidades colectivas, ese es el *enjeu* de esta lucha epistémica.

En ese sentido, la lucha epistémica puede identificarse en concreto cuando se analiza la postura de los habitantes de Totoltepec frente a dos situaciones. Primero, que la urbanización industrial capitalista no es despreciada en su totalidad, es rechazada y no deseada en su territorio cuando genera procesos de disminución de agua, de transformación espacial y también de transformación social en el sentido que la llegada de nuevos habitantes ajenos a su modo de vida, puedan modificar o transgredir lo que hasta antes de conformar su propio gobierno representaba el mayor elemento de cohesión y de identificación colectiva, a saber, la religiosidad popular aunada a la relación de las tierras ejidales, a las tierras comunales y a su origen prehispánico. Segundo, no contar con una representación política que coadyuve al sostenimiento del modo de vida de Totoltepec ni a su permanencia, cuestión de suma importancia para los originarios de pueblos de la Ciudad de México, y también para San Andrés Totoltepec.

De esta manera, ya se han tratado las cuestiones por las cuales se dio la conformación del Concejo de Gobierno Comunitario de Totoltepec relacionadas con la oposición de más construcciones de unidades habitacionales y de proyectos (como el del verificentro) que ponían en riesgo la permanencia del modo de vida de Totoltepec. Ahora es necesario explorar el propio proceso de conformación del concejo, para así comprender también la manera en la que la lucha epistémica enfrentó las dos epistemologías en cuestión, por un lado, la que se da desde la defensa del derecho consuetudinario y, por el otro, la que se da en el ámbito del derecho constitucional, situación que hace visible las posturas que se tienen en torno a cómo se relacionan tanto las personas como las sociedades con el territorio.

Como ya se planteó a lo largo del capítulo 2 de este trabajo, los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México perdieron cierto grado de autonomía con la eliminación del régimen de municipio libre en 1928, año en el que se sientan las bases para el surgimiento de la figura de representación

política de “subdelegado”. Para el caso de San Andrés Totoltepec, Álvarez Pérez (2015), Alejos Arredondo (2020) y Vargas Olvera (2021) han revisado los mecanismos de elección, así como las formas de representación política con las que los habitantes originarios de dicho pueblo han contado desde 1928 hasta la conformación del Concejo de Gobierno Comunitario en 2018. Siempre bajo la confrontación epistémica entre sus sistemas normativos, propios del derecho consuetudinario, y el derecho constitucional. A partir de ello puede identificarse:

cuatro formas electivas [...] La primera forma fue la designación que realizó el delegado de Tlalpan, desde 1928 hasta la década de los noventa. En 1968, la población organizó una elección por filas por la cual fue elegido el subdelegado, esta forma electiva fue solicitada por petición del candidato a subdelegado. La tercera forma, por mano alzada, ocurrió en 1966, esta forma de votación fue respaldada por un conjunto de vecinos que coordinaron la elección. Una cuarta y última forma fue la elección por voto universal, bajo la coordinación de la Junta Cívica formalmente operante desde la elección del 2001 (Vargas Olvera, 2021:212).

Estos procesos electivos son analizados a detalle, desde la emisión de las convocatorias hasta las respectivas tomas de protesta de cada representante por Alejos Arredondo (2020) y por Vargas Olvera (2021). Los análisis de ambos autores demuestran que de 1928 a 2018 las formas de representación política en Totoltepec han incorporado en cada etapa histórica diversos mecanismos de elección y de representación relacionadas con los cambios y permanencias asociadas al propio proceso de urbanización, adaptándose a ella sin dejar de lado su propia *cosmopolítica* transmitida de generación en generación y recuperada mediante la propia indagación que sobre su propia historia han hecho los fundadores (originarios de Totoltepec) del Concejo de Gobierno Comunitario.

Una manera de dar cuenta de ello es revisando las elecciones llevadas a cabo en 1968 mediante el mecanismo de votación a mano alzada, la cual Vargas Olvera relaciona “con las autoridades agrarias y la conformación de los ejidos y bienes comunales. Sin embargo, para los originarios, este método electivo está articulado a su sistema normativo; en la memoria de los entrevistados, la asamblea comunal es parte de una historia común de los



pueblos originarios, por lo cual existen aún formas de organización electiva con reminiscencias prehispánicas y características comunales que sobrevivieron a la colonización” (2021:47).

Por otro lado, y partiendo de las luchas agrarias de Totoltepec revisadas por Álvarez Pérez (2015:173), desde 1994, el movimiento del EZLN dejó huella inscribiéndolos “como nuevos sujetos sociales en la escena de las autonomías”. La palabra “autonomía” comenzaba a ser incorporada en el lenguaje de los pueblos originarios urbanos del Anáhuac, como una vía para la defensa de la cultura y del territorio a partir de la recuperación de las relaciones autonómicas (con los matices presentados en el capítulo 2 de esta tesis) que habían sostenido con los regímenes políticos con los que se habían relacionado antes de 1928 cuando cesó el régimen de municipio libre.

Desde el año 2000 a la fecha puede identificarse la existencia de diversos grupos de poder y, por ende, de una conflictividad política particular que se encuentra situada en los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México y que está asociada al relacionamiento de esos grupos de poder con diversos partidos políticos. Estos grupos de poder son reconocidos por Álvarez Pérez (2015) como integrantes de comités vecinales representantes de las 13 colonias aledañas que han establecido vínculos con el PRD, el PRI, el PAN, el PANAL y ahora, agregaría yo, MORENA.

Ahora bien, las inconformidades hacia la figura del subdelegado por parte de los habitantes originarios de Totoltepec eran compartidas desde el año 2003 por sus homólogos de los otros pueblos originarios de Tlalpan, motivo por el cual se funda en dicho año la Unión de los Pueblos de Tlalpan (UPT) misma que promovía la creación de la delegación número 17 del entonces Distrito Federal. Se pretendía que en dicha demarcación se encontraran únicamente los ocho pueblos originarios de Tlalpan (Álvarez Pérez, 2015).

A partir de ello, ubico este escenario como el antecedente político inmediato para la conformación del Concejo de Gobierno Comunitario de Totoltepec debido a la búsqueda de la recuperación de su identidad originaria,



así como de la defensa de su sistema normativo. Al respecto, para Álvarez Pérez (2015) la conformación de la UPT no solo se relacionaba con hacer valer su voto para la elección del subdelegado, sino también para designación del coordinador de los pueblos de Tlalpan, como enlace entre la alcaldía y cada pueblo (*Ídem*).

Así, con los antecedentes políticos anteriores, aunados a sus inconformidades relacionadas con el proyecto del verificentro, la proliferación de construcciones de conjuntos habitacionales (horizontales y verticales, unos de lujo, otros más sencillos y de interés social), y del hartazgo hacia la figura del subdelegado auxiliar personificado en Toribio Guzmán, el año 2016 sumaría el último engranaje que configuraría el proceso mediante el cual se conformó el Concejo de Gobierno Comunitario, a saber, las elecciones de junio de 2016 para la designación del subdelegado para el periodo de 2016-2019, elecciones de las que da cuenta Vargas Olvera (2021).

En dichas elecciones, el subdelegado y coordinador de los pueblos de Tlalpan, Toribio Guzmán, quiso pasar el cargo a su hermano Tomás Guzmán para el periodo 2016-2019, cuestión que generó molestias (Vargas Olvera, 2021). Al mismo tiempo un grupo de habitantes de Totoltepec quisieron proponer un candidato propio que obedeciera a los intereses del pueblo originario, con tal reivindicación, pero a través del partido político oficial, MORENA (Vargas Olvera, 2021). En junio de 2016 se presenta la primera demanda por impugnación por parte de sus habitantes:

Los agravios por la impugnación fueron: a) las irregularidades durante la asamblea pública de elección de la Junta Cívica; b) la omisión de revisión en los requisitos de elegibilidad de los candidatos; c) la indebida publicación de la convocatoria, en términos de tiempos y medios de difusión y, d) la violación a su derecho a la consulta previa e informada como comunidad indígena nahua (Vargas Olvera, 2021:109).

Estas elecciones de 2016 resultarían en la afirmación del candidato del PRD, no obstante, se detectarían prácticas clientelares para la obtención de los votos (*Ídem*). Entre 2016 y 2018 se llevarían a cabo juicios promovidos por los habitantes de Totoltepec que ya se habían organizado con anterioridad, dando como resultado la conformación del Concejo de Gobierno Comunitario de San

Andrés Totoltepec, mediante una sentencia de la Sala Regional que resultó favorable para la reivindicación originaria, así como de su sistema normativo. Este proceso judicial es rescatado a detalle por Vargas Olvera (2021), otorgando una reflexión valiosa al respecto:

Mediante la movilización social en Totoltepec, la judicialización llevó a transformaciones y nuevas producciones en la arena política, en forma de: a) un proceso de consulta ciudadana, normativizada por la legislación local, a un ejercicio de consulta previa libre e informada, respaldada por los tratados internacionales; b) el método de voto universal a uno colectivo, llevado por asamblea comunitaria; c) la figura del subdelegado, como autoridad unipersonal, a un Concejo de Gobierno Comunitario, formado por 14 concejalías y 12 suplentes (Vargas Olvera, 2021:103).

Así, el proceso de conformación del Concejo de Gobierno Comunitario de San Andrés Totoltepec puede comprenderse mejor a la luz del proceso judicial estudiado por Vargas Olvera (2021), puesto que una vez definido un gobierno colegiado alejado de partidos políticos, mediante asamblea, fue necesario conseguir la legitimidad a través de diversos juicios. Al respecto, Vargas Olvera (2021) logró identificar distintos momentos clave, primero, un juicio principal de impugnación, luego la emisión de la sentencia y finalmente un juicio administrativo secundario.

En cuanto al juicio principal, Vargas Olvera (2021) lo señala como aquel primer lugar de enunciación contemporánea en el que los habitantes de Totoltepec expresaban su memoria histórica sobre su identidad originaria vinculándola con los derechos a los que tienen acceso por ser pueblo originario. En primera instancia el juicio fue desechado por el Tribunal Electoral del Distrito Federal, posteriormente el mismo juicio llegaría a la Sala Regional del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, lugar en el cual el juicio resultaría favorable para los habitantes originarios de Totoltepec, exigiendo así a la Delegación y al Instituto Electoral local una consulta ciudadana para elegir una nueva forma de elección (Vargas Olvera, 2021).

Finalmente, bajo el cumplimiento de dicha sentencia se lograría el cambio de mecanismo de elección, pero se lograría también la conformación del Concejo de Gobierno Comunitario, modificando así la figura política del

subdelegado (Vargas Olvera, 2021). Este proceso de reivindicación de las relaciones autonómicas que han establecido históricamente se consolidaría bajo un contexto legal que facilitaba el acceso a su derecho a la libre determinación; entre otros, todo ello gracias a los elementos legales otorgados por la Constitución Política de la Ciudad de México (2018), así como la Ley de Pueblos, Barrios y Comunidades Indígenas Residentes, tal como también analiza Vargas Olvera (2021). Por último, la estrategia legal sería sumar al reclamo de cambios en el mecanismo de elección, el derecho a la libre determinación, para así poder conformar el Concejo de Gobierno Comunitario, ello fue gracias a las controversias interpuestas por Atzimba Alejos de la Defensoría Pública Electoral (Vargas Olvera, 2021).

A partir de ello, el día 2 de septiembre de 2018 se llevaría a cabo la asamblea comunitaria como parte del proceso de consulta indígena para poder conformar el Concejo de Gobierno Comunitario, a la asamblea asistirían 400 personas de Totoltepec. De acuerdo con el testimonio de Rocío Paz, la reunión de las personas en la Iglesia resultaría clave para lograr el cuórum mencionado en esa primera asamblea. Agustín Pérez sería para Rocío Paz uno de los personajes centrales para lograrlo, así como Yolanda Sandoval, pues durante las misas insistían a los asistentes sobre la urgente necesidad de organizarse, de alzar la voz y de decir “no más”.

Actualmente puede reconocerse al Concejo de Gobierno Comunitario como “un órgano colegiado de gobierno emanado de una asamblea comunitaria, con carácter ciudadano, colegiado y honorífico, ajeno a cualquier partido político, funcionario público, representante popular y/o institución gubernamental” (Concejo de Gobierno Comunitario, 2022:26).

El cargo es ejercido por 3 años, periodo en el que cada Concejo determina las comisiones en las que se apoyará para lograr un mejor gobierno, el primer Concejo de Gobierno, del año 2019 al año 2022 tuvo a bien la creación de la Comisión de Control y Seguimiento, la Comisión de Administración y Finanzas, la Comisión de Honor y Justicia, la Comisión de Seguridad y Protección Civil, la Comisión de Servicios Urbanos y Movilidad, la

Comisión de Concertación Poblacional y Política, la Comisión de Educación, deporte y Patrimonio Cultural, la Comisión de Medio Ambiente, la Comisión de eventos cívicos y religiosos, la Comisión del Panteón Comunitario, la Comisión de Comunicación y Difusión, la Comisión de Impartición de Justicia y la Comisión de Salud.

Ilustración 4. Miembros del primer Concejo de Gobierno de San Andrés Totoltepec (2019-2022). Quiosco de la sede de gobierno. Tlalpan, Ciudad de México.



Fotografía compartida para esta tesis por Rocío Paz, ex concejal del primer Concejo de Gobierno Comunitario de San Andrés Totoltepec.

Una vez finalizada la gestión del primer Concejo de Gobierno Comunitario se presentaba la dificultad de darle continuidad a esta forma de representación política con el mecanismo de elección mediante asamblea y a mano alzada teniendo aún la oposición de grupos cercanos a la alcaldía de Tlalpan bajo el liderazgo de quien fuera subdelegado del pueblo, a saber, Toribio Guzmán. A pesar de ello, se logró el establecimiento del segundo Concejo de Gobierno Comunitario para el periodo 2022-2025.

3.2.4 Impactos sociales para el pueblo de Totoltepec a partir de la conformación del Concejo de Gobierno Comunitario

A partir de la conformación del Concejo de Gobierno Comunitario he podido identificar varios impactos sociales que se extienden más allá del pueblo originario urbano San Andrés Totoltepec. Es gracias a las entrevistas realizadas y al trabajo de campo que he podido notar las implicaciones que ha tenido este proceso en Totoltepec tanto de manera interna como externa, y en aspectos que tocan varias estructuras de la vida social, tanto en lo político, lo

cultural, y posiblemente en lo económico.¹²⁷ Para la exconcejala Marcela Alvarado:

fuimos el primer pueblo en la Ciudad de México en tener un autogobierno, fue un caso emblemático, en cuanto a jurisprudencia, y de lograr la aprobación de este estatuto, seremos el primer pueblo en la Ciudad de México con un estatuto de gobierno que es como nuestra constitución en chiquita. Este estatuto de gobierno lo elaboramos con la ayuda de abogados. Se contrataron tres abogados para la asesoría, y dos abogados de aquí del pueblo. Fue un trabajo de mucho tiempo, nosotros lo iniciamos, fue un compromiso con el pueblo.¹²⁸

Al ser precisamente el primer pueblo originario urbano de la Ciudad de México en configurar un gobierno colegiado, de base y alejado de los partidos políticos, el primer impacto que he podido identificar es la manera en que, para otros pueblos del Anáhuac, Totoltepec se ha convertido en un referente visibilizando la posibilidad de ejercer el derecho a la libre determinación con el que cuentan todos los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México. A partir de ello, cuando se habla de autonomía, autodeterminación y libre determinación en los encuentros del Frente por la Defensa de los Derechos de los Pueblos y Barrios de la Cuenca del Anáhuac se cuenta con la participación principal de los concejales de Totoltepec, además de los de Cherán K'eri; entre otros.

Adicionalmente, identifiqué: 1) cambios en las relaciones sociales a partir de los roles de género; 2) recuperación del orgullo por reconocer una identidad colectiva originaria e indígena; 3) recuperación de la acción política-colectiva, así como el restablecimiento de sus asambleas comunitarias; 4) la recuperación de la cohesión política.

En cuanto al primer impacto, sobre los cambios en las relaciones sociales a partir del género, los testimonios de las tres exconcejalas me permiten dar cuenta de la reconfiguración de la identidad personal que como

¹²⁷ Con relación al aspecto económico, me refiero en particular a la posibilidad de decidir el ejercicio sobre el presupuesto participativo con el cuentan como pueblo originario por parte del Instituto Electoral de la Ciudad de México. Profundizo al respecto a partir de la etnografía realizada en la asamblea de presupuesto participativo llevada a cabo el mes de abril del año 2023. Esta revisión la planteo en las próximas cuartillas, en el apartado 3.3.3 *Presupuestos para ejercer el gobierno de la Ciudad de México*.

¹²⁸ Entrevista a Marcela Alvarado, entrevista citada.

mujeres tuvieron a partir del ejercicio de sus cargos políticos y honoríficos en el Concejo de Gobierno Comunitario. Antes de la consolidación de su autogobierno ninguna mujer había sido representante política en Totoltepec, además, vale decir que aún con la oposición de su esposo una de ellas decidió participar del concejo. El testimonio de Rosalba Jiménez es ilustrativo al respecto:

A mí me interesó mucho, fijate que cuando se hizo la asamblea del concejo y que fue a mano alzada, yo estuve presente, yo entré también por curiosidad, y estaba cansada, cansada de ver que había una autoridad que era la misma y la misma, y ver que siempre estaba él [Toribio Guzmán] o su familia, y cansada de ver esto dije, yo también tengo que estar presente. A mi esposo nunca le ha gustado que yo participe en esto porque a él no le gustan estas cosas, en primera él es de Ajusco, él aquí no se siente protegido, más bien se siente rechazado, él es de Ajusco, él dice que este no es su pueblo y que no le gustan los problemas, pero él viene de una familia que se defiende. Él me dice, mira yo no quiero problemas, no vayas, pero yo me escapo y veo la asamblea y me emociona, y me levanto, es bien bonito, cuando tú estás en una asamblea y ves todos los cambios, algo que ves desde su nacimiento.¹²⁹

Sin embargo, identifico que aún hay varios retos referentes a la construcción de relaciones de género equitativas, sin duda el Concejo de Gobierno Comunitario se ha convertido en un parteaguas con relación a este aspecto.

Respecto a la recuperación del orgullo de reivindicarse como originarios y al mismo tiempo como indígenas, desde mi perspectiva se logra a partir del posicionamiento político de Totoltepec frente a otros pueblos del Anáhuac y también frente a otros espacios de la Ciudad de México. Esta admiración hacia la consolidación de un proceso político iniciado desde 2013, ha sido fundamental para no seguir ocultando su pasado indígena, y para dejar de lado la vergüenza que les causaba ser del campo debido a los actos de discriminación que habían vivido.

Con relación a este punto, Rocío Paz recordó en entrevista la manera en la que “esa niña salvaje” que fue, desapareció por mucho tiempo hasta que fue electa como representante de las mujeres para el primer Concejo de Gobierno Comunitario, momento en el que reivindicarse como indígena dejaba

¹²⁹ Entrevista a Rocío Paz y Rosalba Jiménez, entrevista citada.

de ser vergonzoso y no representaba más la amenaza de ser discriminada.

Ella refiere lo siguiente:

Pues yo, la verdad estoy orgullosa de ser de Totoltepec porque aquí están mis raíces, está la parte que hace de mí, de Rocío Paz, lo que estás viendo, me gusta, a la fecha te voy a decir que mi papá es un señor de 82 años, pero sigue sembrando. Y como bien comenta Rosalba ya no hay mano de obra para ir a cortar, a cosechar. Por ejemplo, el 30 o 31 de octubre yo voy y corto con mi papá, y entonces el estar en las flores de cempasúchil, el contacto con la tierra, el contacto con mi padre, con mi madre, que es disfrutar y remontarme a mi infancia de cuando era niña, y comernos un taco en las brasas, a mí me llena de orgullo. Y yo te puedo decir que así como estoy hablando contigo, yo he hablado con secretarios como Creel, Blake Mora, porque he sido representante en otros espacios, y que a mí me llena de orgullo decir que soy indígena, que pertenezco a un pueblo que tiene cultura, que tiene raíces, y que tengo historia, tengo cultura, a lo mejor es lo de menos, y que tengo una familia que conozco y que está bien enraizada en mi tierra, y que no me importa que antes cuando íbamos a la escuela nos decían indios, mugrosos, era muy peyorativo ser indígena antes, te decían que te bajaban del cerro a tamborazos. Ahora yo puedo decir 'soy indígena' y estoy orgullosa de serlo.¹³⁰

Instituto
Mora

¹³⁰ *Ídem.*



Ilustración 5. Tierras de siembra de Cempasúchil de la familia Paz.



Archivo fotográfico de la familia Paz. Esta fotografía fue compartida para esta tesis por Rocío Paz.

Por otro lado, en cuanto a la recuperación de la acción política-colectiva de los habitantes originarios de Totoltepec, ha sido relevante durante mi trabajo de campo, notar el cúmulo de emociones reflejados en sus rostros cuando participan en diversos espacios académicos en los que se aborda la conformación de su gobierno, así como cuando llevan a cabo sus asambleas comunitarias. El cuórum y las propuestas que expresan en estas asambleas son muestra de ello, con mi presencia en alguna de estas asambleas pude notar la reconfiguración de una acción colectiva que, de cierta manera, es un elemento que caracteriza el modo de vida de los habitantes de pueblos originarios urbanos en la Ciudad de México, y que ahora se radicaliza mediante la acción política y no sólo una acción colectiva ejercida para la permanencia de la religiosidad popular. Profundizo detalladamente sobre mi experiencia en la asamblea de presupuesto participativo de abril 2023 en las próximas cuartillas.

Finalmente, con relación a la recuperación de la cohesión política entre los habitantes originarios de San Andrés Totoltepec vale decir que, a pesar que existen diversos grupos con distintas posturas políticas, así como un grupo opositor encabezado por Toribio Guzmán a través de su filia partidista; existen otros grupos que refuerzan la cohesión política, tanto a través de la participación en las mismas asambleas comunitarias, como en el deseo de pertenecer al concejo, aún con todas las dificultades y riesgos personales que ello ha implicado para varios y varias concejales del gobierno comunitario.

El siguiente apartado se orienta a explorar los retos a los que se han enfrentado los concejales del gobierno comunitario frente a autoridades de otros niveles de gobierno, desde el local, a cargo de la alcaldía de Tlalpan, hasta el estatal a través de diversas instituciones tales como la SEPI, el IECM, y hasta el propio gobierno a cargo de la Dra. Claudia Sheinbaum Pardo, misma que, como se verá en el próximo apartado ha sido renuente a involucrarse en las distintas problemáticas que los concejales le han comunicado en ciertas ocasiones.

3.3 Problemáticas frente a la alcaldía y frente al gobierno de la Ciudad de México

En este apartado se aborda la relación que los miembros del Concejo de Gobierno Comunitario de San Andrés Totoltepec han establecido con la alcaldía y con distintas instituciones de gobierno en diferentes momentos, desde el propio proceso de su conformación hasta la elección de los concejales que tendrían a su cargo el segundo Concejo de Gobierno, todo ello siempre bajo la conflictividad creada por grupos de poder, tal como que podido dar cuenta a través de mi trabajo de campo, al tiempo que lo han reconocido Álvarez Pérez (2015) y Vargas Olvera (2021).

Este clima de oposición y conflictividad al que actualmente se enfrenta el Concejo es ocasionado, en gran medida, por las acciones de acoso y de impugnaciones legales por parte del ex subdelegado del PRD Toribio Guzmán, y su familia, conforme se ha hecho constar en los testimonios de las

entrevistadas y en pláticas informales con otros habitantes. En múltiples ocasiones, tanto los ex concejales como los concejales actuales han denunciado las violencias físicas que han padecido por parte él, siendo sus acciones toleradas por las instituciones locales, así como por la alcaldía.

Para exponer lo anterior, este apartado se divide en tres subapartados en los que abordo el reconocimiento institucional hacia el Concejo de Gobierno Comunitario, la relación de sus miembros con diferentes instancias del gobierno, desde la alcaldía, el Instituto Electoral de la Ciudad de México, y la ex jefa de Gobierno de la Ciudad de México, Claudia Sheinbaum.¹³¹ Finalmente, narro mis impresiones al haber asistido a la asamblea de presupuesto participativo del mes de abril del año 2023, en calidad de observadora e invitada por el propio Concejo de Gobierno de Totoltepec.

Al respecto es importante señalar que la entrevista que sostuvimos con el Ing. Moisés Reyes,¹³² director de pueblos de la SEPI, en compañía del colega, el antropólogo jurídico Fernando Vargas Olvera, fue ilustrativa para comprender que la percepción de las instituciones clave para estas problemáticas en la Ciudad de México es limitada y poco acertada con relación a la comprensión de los derechos a la libre determinación de los pueblos, así como un vacío de entendimiento hacia su derecho a la autoadscripción.

3.3.1 Reconocimiento institucional del Concejo de Gobierno Comunitario por parte de la alcaldía de Tlalpan y del Gobierno de la Ciudad de México

Como ya se mencionó en páginas anteriores, el día 1 de noviembre de 2019, la alcaldía Tlalpan reconoció formalmente el autogobierno de Totoltepec, cuyo Concejo de Gobierno Comunitario se conformó desde el 29 de noviembre de

¹³¹ Claudia Sheinbaum presentó su renuncia a su cargo como jefa de gobierno de la Ciudad de México en el mes de junio de 2023 con efectos de preparar su candidatura a la presidencia del país para el periodo 2024-2030. Sin embargo, deja varios asuntos y aclaraciones pendientes en materia de pueblos y barrios originarios urbanos. Deja las inconformidades asociadas al llamado “Sistema de Registro” sin acceder a realizar una consulta adecuada conforme al convenio 169 de la OIT y conforme a lo solicitado por varios pueblos y barrios del Anáhuac; entre otros asuntos relacionados.

¹³² Entrevista a Moisés Reyes, director de pueblos de la SEPI. Entrevista realizada por Fernanda Isabel Lara Manríquez y Fernando Vargas Olvera el 19 de mayo de 2023 en la SEPI, Ciudad de México.

2018. Todo este proceso de conformación de su autogobierno, como ya se dijo, tiene como uno de sus antecedentes la lucha en contra de la instalación del verificentro, esto ocurrió cuando Claudia Sheinbaum Pardo era alcaldesa de la demarcación en cuestión, esta situación incide en una larga relación política entre los habitantes originarios de Totoltepec y Sheinbaum.

Por ello, la conflictividad tiene larga data. De acuerdo con el testimonio de Marcela Alvarado, desde 2016 habían ganado ya la sentencia de impugnación por el proyecto del verificentro, “estaba la Dra. Claudia Sheinbaum de delegada y, el Tribunal le hace una llamada, la multa por no dar cumplimiento a la sentencia, y ella hace caso omiso, la vuelve a multar y hace caso omiso. Y la tercera, el tribunal le ordena que en 40 días tiene que darle cumplimiento a la sentencia, en caso de no dar cumplimiento sería destituida de su cargo, pero ella partió antes para su candidatura a la gubernatura de la Ciudad de México.”¹³³ Dicha sentencia sería finalmente cumplida por el alcalde interino.

Posteriormente y a pesar de contar con el reconocimiento y legitimidad mediante documentación oficial, los testimonios dan cuenta que a pesar de ello hay un desconocimiento e incluso cuestionamientos sobre la legitimidad hacia el Concejo del Gobierno Comunitario de Totoltepec por parte de Claudia Sheinbaum, así como de parte de la SEPI, en su calidad de ser la institución encargada de atender todos los asuntos relacionados con los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México.

En cuanto a la relación directa con Claudia Sheinbaum, Marcela Alvarado recuerda que

apenas tuvimos una reunión la semana pasada, precisamente solicitando apoyo hacia nuestra seguridad derivado de la violencia física ejercida por Toribio Guzmán, siendo la seguridad nuestra una de las atribuciones de la SEPI. Si te lo quiero decir sinceramente, y de manera respetuosa para la SEPI y para el INPI, pueden ayudar para proyectos culturales, de ahí logramos ganar el proyecto para la elaboración de nuestro estatuto de gobierno. Pero que digas, ‘le van a entrar’, yo los he cuestionado, porque cuando vino Claudia Sheinbaum que se reunió aquí, vinieron con toda su comitiva, vino SEPI, vino INPI, vino concertación política, vino un diputado, y no nos pidieron darle la

¹³³ Entrevista a Marcela Alvarado, entrevista citada.



bienvenida a la doctora Sheinbaum, por no contradecir a Víctor Manzanares [Congreso Popular Social y Ciudadano de la Ciudad de México] y su gente. Y yo sí me molesté, porque la Dra. Sheinbaum no reconoció al concejo de gobierno, siendo que ya había sentencia de reconocimiento para nuestro Concejo de Gobierno” Por eso cuando ella bajó, la recibí y le dije, ‘buenas noches doctora, mi nombre es Marcela Alvarado, soy parte del Concejo de Gobierno, es una pena que su equipo no nos haya permitido darle la bienvenida, es una pena que no respete nuestra autoridad, sin embargo, le damos la bienvenida.’¹³⁴

Por otro lado, la SEPI se había comprometido a trabajar de la mano con el primer Concejo de Gobierno, no obstante, parecería un apoyo condicionado cuando la entonces funcionaria de la SEPI, Donají Hernández mencionara la necesidad de que el concejo de gobierno autorizara un pozo que había sido previamente autorizado por Claudia Sheinbaum, un pozo al que se oponían los habitantes de Totoltepec. Se trataba de un pozo de agua para 160 casas que se construían, como parte de un proyecto de Antorcha Campesina. Se trataría de un proyecto autorizado por parte de Claudia Sheinbaum sin llevar a cabo ninguna consulta al pueblo.

Por otro lado, la entrevista que realizamos en conjunto el Mtro. Fernando Vargas Olvera y yo, el día 19 de mayo de 2023 en las instalaciones de la SEPI al Ing. Moisés Reyes, director de pueblos, fue ilustrativa para comprender la manera en la que dicha institución está comprendiendo el autogobierno de Totoltepec, con aseveraciones preocupantes en cuanto a las amenazas que representa para el ejercicio de los derechos de los pueblos de la Ciudad de México.

Durante la entrevista, el funcionario hizo alusión a los antiguos gobernantes indígenas que, en época prehispánica, como ya se señaló, se reconocían mediante la figura del tlatoani, a partir de ello el funcionario refirió que los pueblos de la Ciudad de México deben comprobar continuidad histórica en sus formas de gobierno para así ser reconocidas sus autoridades como tradicionales, y finalmente ser reconocidos como pueblos originarios.

Si bien, San Andrés Totoltepec es uno de los 50 pueblos originarios que resultaron reconocidos por la SEPI mediante su polémico sistema de registro

¹³⁴ *Ídem.*



(2022), el Ing. Moisés alegó que el concejo de gobierno de Totoltepec no corresponde a las figuras tradicionales de gobierno de los pueblos originarios, puesto que son un concejo y no tienen la representación unipersonal del tlatoani, cuestión que lo hace concluir que el concejo de gobierno totoltepeco no es una autoridad tradicional, en términos de su continuidad histórica, para él es la figura del subdelegado la que da cuenta de la continuidad histórica. Desconociendo que dicha figura nace con la eliminación del municipio libre en la Ciudad de México, al tiempo que es una figura de representación que resultó del sincretismo entre una representación de derecho constitucional y de la tendencia a establecer las relaciones autonómicas por parte de los pueblos del Anáhuac para con otros niveles de gobierno.

Al respecto es importante reflexionar en torno a la visión estática que sobre los pueblos originarios de la Ciudad de México tiene la institución con más injerencia en relación a este tema, la SEPI.

Varios procesos históricos que han vivido los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México han influido en que la forma de gobierno que reivindican ahora vaya más allá de la figura de una representación unipersonal, en su lugar lo que se reivindica es su derecho a determinarse libremente, es decir, a erigir un gobierno que mejor convenga a sus intereses, ya sea mediante un concejo, o mediante una representación personal, pero en mi perspectiva, ahí no radica el reconocimiento de un pueblo y tampoco puede pensarse que las autoridades sean estáticas y que los pueblos ahora reivindiquen el gobierno de un Huey tlatoani. Tan sólo las luchas agrarias del siglo pasado incorporaron otro tipo de autoridades tradicionales, es decir, las autoridades agrarias, estas representaciones se incorporan en el Concejo de Gobierno Comunitario de San Andrés Totoltepec.

Así, con una visión sumamente limitada para su cargo, el Ing. Moisés cuestiona lo tradicional del concejo de gobierno de Totoltepec, refiriendo que es una copia del gobierno de Cherán K'eri: "en ese tiempo estaba la calentura de hacer lo mismo que Cherán. Algunos conocí y supe que fueron a Cherán, se presentaron con ese gobierno derivado de muertes, derivado de matanzas

a los esposos de las señoras que se levantan en armas y es como levantan este proceso. Sus cuatro fogatas. Te puedo decir que lo sé. Por eso el concejo se me hace muy exquisito en la discusión”.¹³⁵

Como puede apreciarse, además del desconocimiento profundo sobre el proceso de emancipación de Cherán K’eri¹³⁶, hay una interpretación peculiar de la historia por parte del director de pueblos de la SEPI. En mi perspectiva, los pueblos originarios no deben comprobar una continuidad histórica de sus autoridades desde época prehispánica hasta la actualidad, ello resultaría imposible por la cantidad de sucesos que han impactado tanto en la transformación como en la permanencia de sus autoridades tradicionales.

Desde mi análisis, la continuidad histórica que sí tienen los pueblos originarios, y ahora en particular, San Andrés Totoltepec, es su tendencia histórica, ahora sí, desde época prehispánica, hasta la actualidad, por establecer relaciones autonómicas con los regímenes políticos con los que sus autoridades se han relacionado a lo largo de la historia, con los matices ya referidos en el capítulo segundo de esta tesis. Es ese derecho, el de la libre determinación, así como la recuperación de sus relaciones autonómicas, lo que varios pueblos reclaman ahora, dependerá de ellos, conforme a derecho estatal, nacional e internacional, si sus autogobiernos recaerán en una sola persona o en un concejo, es una decisión que corresponde a cada uno de ellos, y va más allá de su reconocimiento institucional. Todo ello radica en su derecho a la autoadscripción.¹³⁷

¹³⁵ Entrevista al Ing. Moisés Reyes, entrevista citada.

¹³⁶ Cfr. En el anexo número 1 de esta tesis.

¹³⁷ Como parte de mi trabajo de campo, pude vincularme con otros estudiosos sobre los pueblos y barrios originarios urbanos de la Ciudad de México. Compartimos nuestra preocupación sobre las implicaciones que tiene el sistema de registro y por ende de reconocimiento institucional hacia los pueblos por parte de la SEPI. Por ello, elaboramos un “amicus curiae”, entendido como “amigos de la corte”, en dicho documento, cinco especialistas en el tema, entre abogados, sociólogos y antropólogos, expresamos nuestra preocupación por la violación al derecho de autoadscripción, amenazado por los criterios requeridos para ser reconocido como pueblo y/o barrio originario. El documento puede revisarse completo en https://www.academia.edu/99658542/AMICUS_CURIAE_AUTOADSCRIPCION_PUEBLOS_ORIGINARIOS_DE_LA_CIUADAD_DE_MEXICO_Y_SISTEMA_DE_REGISTRO_SCM_JDC_18_2023 Dicho documento tuvo como intención apoyar en su decisión a los magistrados de la Sala Regional sobre el expediente SCM-JDC-18/2023.



3.3.2 Relación entre los miembros del Concejo de Gobierno Comunitario de Totoltepec con funcionarios de la alcaldía Tlalpan

Ahora bien, desde que se conformó el Concejo de Gobierno Comunitario de San Andrés Totoltepec hasta la conformación del segundo concejo de gobierno, sus concejales han establecido relaciones conflictivas con los funcionarios de la alcaldía, con base a sus testimonios ello radica en los intereses partidistas de conservar la figura del subdelegado, al tiempo que el ex subdelegado ha demostrado trabajar para los intereses propios, así como los de la alcaldía. Así, cada acción conducida desde el Concejo de Gobierno Comunitario de Totoltepec es impugnada por Toribio Guzmán, sus familiares o sus aliados políticos, esto ha representado mayores retos para la consolidación del autogobierno de este pueblo del sur de la Ciudad.

Además, Toribio Guzmán no es solamente el ex subdelegado de Totoltepec por Tlalpan, sino que, a pesar de tener varias denuncias penales¹³⁸ en su contra, sigue siendo subdirector de la Coordinación con los pueblos originarios por parte de la alcaldía Tlalpan, a cargo de la perredista Alfa Magallanes.

En resumen, hay un reconocimiento formal, institucional y jurídico hacia el Concejo de Gobierno Comunitario de Totoltepec, sin embargo, cada acción debe ser sumamente cuidada por cada uno de sus concejales pues están constantemente bajo el escrutinio y persecución por parte de Toribio Guzmán. “ya está en papel, pero en la práctica es otra cosa, no nos respetan ni los derechos, ni la autonomía, ni la libre determinación, y mucho menos la gente misma del gobierno. Los compañeros de San Luis Tlaxialtemalco [Xochimilco] la están pasando igual, ellos están peor con el alcalde”.¹³⁹

Desafortunadamente, la relación entre los miembros del Concejo de Gobierno Comunitario y los funcionarios de la alcaldía Tlalpan, queda un tanto reducida a la figura de Toribio Guzmán en su papel de subdirector de la

¹³⁸ Entrevista a Marcela Alvarado, entrevista citada.

¹³⁹ *Ídem.*



coordinación de pueblos para la alcaldía. Así, para cualquier acción jurídica, o acción social, incluso para su propia seguridad, los concejales han tenido que recurrir a otras instancias de gobierno y a otras instituciones, por ejemplo, en cuanto a presupuesto participativo por medio del IECM.

3.3.3 Presupuestos para ejercer el gobierno de la Ciudad de México

El día 16 de abril de 2023 se llevó a cabo la asamblea deliberativa en la explanada de la sede de gobierno, con base a la información proporcionada por el Instituto Electoral de la Ciudad de México. Dicha asamblea tuvo como objeto el elegir los proyectos a los que se destinaría el presupuesto participativo del ejercicio 2023 con un monto de \$2,812,763.00 y para el ejercicio de 2024 un monto al que se le sumaría un 4% adicional.

Al respecto, Marcela Alvarado compara los presupuestos de Cherán K'eri y de Totoltepec, refiriendo que

ellos [los de Cherán] ya tienen su presupuesto directo, ellos tienen una población entre 2,500 y 3,000 personas y su presupuesto es de arriba de 100 millones al año. Eso no incluye el presupuesto participativo, y es lo que yo les digo, nosotros tendríamos que decidir qué se hace y que no se hace, porque la alcaldía siempre maneja, a través de constructoras, de terceras personas el presupuesto, y hacen lo que quieren, como quieren. Aquí tenemos en el pueblo, ingenieros, simplemente, en frente, los hijos de la maestra Goyita, tienen una empresa de construcción, y ¿por qué no ese dinero que se entregue? y si hay otro que tiene una empresa pues que entre a la licitación, que se haga, pero con la gente del pueblo, y que se dé trabajo al pueblo.¹⁴⁰

De mi parte, tuve oportunidad de acudir a dicha asamblea por invitación de mi colega Fernando Vargas Olvera, y con la venia de los concejales de gobierno con mi participación en calidad de observadora del proceso, en conjunto con dos personas del IECM, entre otras personas, lo cual dio como resultado un total de 9 invitados especiales.

Para la asamblea se convocó a los vecinos de Totoltepec a las 11 a.m., yo llegué alrededor de las 10:30 a.m. por lo que pude observar los momentos en los que fue llegando más gente, así como el movimiento de la policía que había sido solicitada por los propios miembros del Concejo de Gobierno como

¹⁴⁰ *Óp. Cit.*



prevención en caso que el grupo opositor de Toribio Guzmán llegara a la asamblea y se creara un conflicto.

Para las 11:40 había no más de 8 asistentes a la asamblea, pero para las 12:20 ya se habían juntado alrededor de 65 personas, y fue con esa asistencia con la cual se llevó a cabo la asamblea.¹⁴¹ En cuanto al mecanismo de elección, se llevó a cabo a mano alzada para lo cual se entregó a los asistentes una cartulina del tamaño de un tercio de hoja de papel tamaño carta, era de color azul. Una vez que votaron por el proyecto de su elección se les retiraba la cartulina para que no pudieran volver a votar.

Ilustración 6. Asamblea para decidir el presupuesto participativo de San Andrés Totoltepec 2023-2024.



Fotografía tomada por Fernanda Isabel Lara Manríquez. Abril 2023, San Andrés Totoltepec, Tlalpan, Ciudad de México.

En dicha asamblea los habitantes de Totoltepec presentaron cinco proyectos a elegir. El primero presentaba el cambio de imagen urbana de la calle

¹⁴¹ Conforme a pláticas informales que pude sostener ese mismo día, la manera en la que ha disminuido el cuórum para las asambleas de Totoltepec es una preocupación en cuanto que se considera que este aspecto podría poner en riesgo la legitimidad del Concejo de Gobierno. No obstante, habría que indagar las razones por las cuales se ha reducido la participación de los habitantes de Totoltepec en las asambleas, ello puede deberse a muchos factores, además que la baja participación política no es un fenómeno endémico de Totoltepec, sino que puede identificarse en otros espacios del país, tal como ocurrió recientemente en las elecciones a la gubernatura del Estado de México, en el que la población del estado que participó no fue más de un 49.9% de asistencia del electorado (*cfr.*: <https://elpais.com/mexico/2023-06-05/asi-votocada-municipio-en-las-elecciones-del-estado-de-mexico.html>).

Reforma, que es la avenida principal, se proponía la adecuación y ampliación de las banquetas, puesto que son muy reducidas y difíciles de transitar. El segundo proyecto presentado planteaba el embellecimiento del Foro del Concejo de Gobierno Comunitario, incluía la realización de un mural que exprimiera la cultura del pueblo, así como un baño público, la remodelación del escenario, así como captación del agua pluvial.

El tercer proyecto proponía un drenaje pluvial para el aprovechamiento del agua, así como para la reducción de inundaciones y enfermedades relacionadas con el agua contaminada. La cuarta propuesta iba en torno al uso de la sede de gobierno comunitario para la promoción y prevención de la salud mental de los habitantes de Totoltepec, contemplando el bienestar integral a través de diversos talleres conducidos por jóvenes profesionales en temas de salud asociados a los efectos de la pandemia por Covid-19, estrés, violencia, ansiedad y depresión.

Finalmente, el quinto proyecto era de índole cultural, se planteaba la realización de talleres educativos relacionados con la enseñanza y la recuperación de su cultura, así como su cosmovisión, su sistema de escritura, medicina tradicional, y difusión de su filosofía integrada por el espíritu, la mente y las emociones. Dicho proyecto fue propuesto por Reyes Ramírez, personaje del pueblo que tiene ya una trayectoria vasta en cuanto a la documentación y difusión de la cultura de Totoltepec.

Con 40 votos a favor, ganaría el primer proyecto relacionado con la remodelación de las banquetas de la Calle Reforma. En la misma asamblea se conformaría la comisión de seguimiento. Una vez concluida la asamblea, me aproximé a Tania Benítez, concejal del segundo Concejo de Gobierno Comunitario de Totoltepec, con efecto de felicitarla por el proceso que yo acababa de presenciar. Su respuesta me alarmó, la asamblea ya había sido impugnada por el propio ex subdelegado del pueblo y subdirector de la coordinación de pueblos de la alcaldía Tlalpan, Toribio Guzmán.

Ahora el pueblo de Totoltepec se encuentra luchando bajo la vía jurídica por el reconocimiento de la decisión colectiva que tomaron el pasado 16 de



abril de 2023. Ello también da cuenta del testimonio presentado por Marcela Alvarado, antes citado, en cuanto a las implicaciones que tiene el ser reconocido en su gobierno de manera jurídica sin que su gobierno sea respetado en la práctica.

Más allá de ello, el ejercicio político colectivo que desde su propio sistema normativo realizaron los habitantes originarios de Totoltepec da cuenta de la organización colectiva que han logrado y que cada vez se consolida más, al tiempo que hace de su proceso más emblemático de lo que ya era, pues su asamblea se realizó pacífica y respetuosamente, consiguiendo el fin perseguido, es decir, decidir sobre el destino de los fondos designados a su pueblo en la forma del presupuesto participativo del IECM. Quedará pendiente para la agenda de investigación el indagar sobre la disminución de participación política, misma que considero una práctica generalizada en todo el país y no un fenómeno endémico bajo el cual se pueda explicar la disminución de asistencia en las asambleas de Totoltepec.

Reflexiones del capítulo

A partir de la exposición realizada a lo largo de este capítulo, es posible comenzar a plantear ciertas conclusiones vinculadas con el contraste de la hipótesis.

Como se anunció desde la introducción general de esta tesis, para poder contrastar parte de la hipótesis tomo como herramienta metodológica la tipología de pueblos originarios urbanos que Gomezzcésar (2011a) desarrolló, ocupándose no sólo de los elementos que éstos comparten entre sí, sino también siendo uno de los pocos trabajos en las presentes líneas de investigación en indagar aquello que los distingue. Conforme lo propuesto por dicho autor, San Andrés Totoltepec pertenecería al tipo de pueblos que él mismo reconoce como *pueblos rurales y semirurales en la zona sur y superponente del Distrito Federal*. De acuerdo con Gomezzcésar (2011a), hay 50 pueblos dentro de este grupo, distribuidos en Milpa Alta, Xochimilco, Tláhuac, y otros en Tlalpan, Magdalena Contreras, Álvaro Obregón y

Cuajimalpa. Como ya se hizo mención en el capítulo 1 de la presente tesis, dentro de este tipo de pueblos resalta la importancia que estos tienen para el abastecimiento de legumbres y flores para la ciudad. Sus economías se basan en sus bienes naturales comunes (Gomezcésar, 2011a).

De esta manera, puede apreciarse conforme a lo expuesto a lo largo del presente capítulo que San Andrés Totoltepec sigue siendo un pueblo originario que conserva su papel de abastecedor de legumbres y flores para la ciudad, aunque en menor medida y, en ocasiones, sólo en fechas especiales del año, como día de muertos, o Navidad con las flores de cempasúchil y las de nochebuena, respectivamente. Pero también hay mercados a lo largo de la Ciudad de México en donde se venden, principalmente, lechugas, espinacas, y acelgas de Totoltepec.

Por otro lado, como pudo apreciarse, el modo de vida económico de San Andrés Totoltepec ha cambiado con mayor intensidad desde finales del siglo pasado a la fecha, décadas en las cuales el proceso de urbanización capitalista llegó, de igual manera, con mayor intensidad.

Sin embargo, siendo Totoltepec un pueblo que conserva tres tipos de propiedad, entre ellos, de uso ejidal y comunal, ha habido permanencia de ocupaciones económicas asociadas a la tierra, aunque no directamente a la siembra y a la cosecha. Por ejemplo, hay varios habitantes de Totoltepec que continúan vendiendo sus flores y sus legumbres, y aunque ello represente ingresos económicos que no permiten cubrir las necesidades familiares, refuerzan sus estrechas relaciones familiares a partir de y con el campo, además que logran hacerlas permanecer. No obstante, la economía del lugar ha tenido sus transformaciones y ello conlleva replantear la tipología propuesta por Gomezcésar (2011a) a partir de este caso. Este tipo de pueblos sigue conservando, parcialmente, su vínculo con la tierra, aunque ahora se reivindica de una manera mucho más simbólica puesto que no hay mayor vínculo entre la economía del lugar y la conservación de la siembra en ciertas temporadas del año.

Sin embargo, estas afirmaciones deberán ser contrastadas con otros pueblos, tales como los pertenecientes a Xochimilco, Tláhuac, La Magdalena Contreras, y Milpa Alta, aspectos que quedarán pendientes para la agenda de investigación. Es probable que ésta última alcaldía resulte la excepción en cuanto a las implicaciones económicas por la producción del nopal, tal como dio cuenta Gomezcézar (2004).

No obstante, sí encuentro una relación entre la expansión espacial del capitalismo y las reivindicaciones de derechos asociados a sus libres determinaciones partiendo de la recuperación de su identidad originaria conforme a su tendiente necesidad de proteger sus tierras y territorios (incluidos los espacios sacralizados y memotópicos) bajo el sentido de la construcción comunitaria conforme su propia epistemología.

Todo lo anterior toma en consideración que a sus propias perspectivas el avance de la urbanización hacia su territorio implicaría severas amenazas hacia su modo de vida, caracterizado conforme lo revisado en el primer apartado de este capítulo en cuanto a las implicaciones socioculturales que tiene el saber su origen fundacional, así como conocer y reproducir mediante la memoria colectiva, aspectos identitarios prehispánicos tales como el solsticio de invierno, y su alineación astral. Así mismo, la realización de sus festividades religiosas, cuestiones todas para reivindicar un autogobierno tradicional, a manera de un tlaxtocayotl, conforme a la explicación de Baruc Martínez Díaz¹⁴², un gobierno local vinculado a un espacio con un modo de vida peculiar, que impida que la expansión espacial del capitalismo termine por desplazarlos tal como ocurrió con varios habitantes originarios de La Piedad Ahuehuatlán en Benito Juárez, conforme lo que se revisará en el siguiente capítulo.

Además, particularmente el Concejo de Gobierno Comunitario de San Andrés Totoltepec permite demostrar que hay una continuidad histórica entre, al menos, este tipo de pueblos del Anáhuac y su tendencia a relacionarse de manera autónoma con los niveles de gobierno local y estatal con los que se

¹⁴² Baruc Martínez Díaz, entrevista citada.



han relacionado históricamente. Esto ayuda a comprender por qué, contrario a lo que las autoridades locales como el Ing. Moisés Reyes de la SEPI afirman, la continuidad histórica de las autoridades tradicionales de los pueblos del Anáhuac, no responden a una figura de representación histórica estática en el tiempo del Huey Tlatoani, sino que se da cuenta de la incorporaciones de autoridades diversas frente a distintos eventos coyunturales en el tiempo, tales como la colonización, la época del México recién independizado, la revolución mexicana (integrando autoridades agrarias), y el propio proceso de urbanización al que dio lugar la figura de representación unipersonal de *subdelegado*, al menos por lo respectivo a San Andrés Totoltepec.

Pero hay investigaciones que actualmente se realizan sobre los pueblos de Xochimilco como San Luis Tlaxialtemalco, lugar en el que los habitantes, principalmente las mujeres son quienes conducen estas luchas epistémicas de reconstrucción de gobiernos comunitarios que permitan proteger sus territorios frente a la expansión de la urbanización capitalista.

En particular, en Totoltepec, resultó coyuntural, aunque no fue el único factor, las amenazas que representaba el funcionamiento del verificentro, asociadas al aumento del tránsito vehicular adentro del pueblo. Identifico así, que al menos por lo que toca a San Andrés Totoltepec hay una tendencia a defender su territorio asociada a la memoria colectiva de habitar un espacio con un origen fundacional prehispánico, además de una epistemología particular, contando incluso con la memoria colectiva de una forma de escritura propia.

Ello hace reflexionar en torno a la tendencia por conformar concejos de gobierno comunitarios y/o autónomos frente a proyectos que transformen su territorio, tales como el verificentro, en el caso de Totoltepec. Además, que el saberse luchadores sociales por la defensa de su gobierno comunitario permite reivindicar el aspecto de autoadscribirse como descendientes de los antiguos guerreros tepanecas.

Contrastando esta oposición al verificentro, así como al aumento en los proyectos de construcción de conjuntos inmobiliarios, frente al proyecto que

resultó ganador en la asamblea por presupuesto participativo, citada en el último apartado del presente capítulo, puede apreciarse que no hay una oposición radical a la urbanización del territorio de Totoltepec, sino a la manera en la que ésta se lleva a cabo y sin la participación política (de manera histórica) de los propios habitantes del pueblo, representando este aspecto una de las tres injusticias epistémicas expuestas en el primer capítulo de la sección pasada. Esto se ha detenido a partir de la organización de los habitantes originarios de Totoltepec, lo que dio pie, finalmente, a la conformación del Concejo de Gobierno Comunitario. Es precisamente a partir de dicha forma de gobierno que han encontrado la manera de continuar organizados bajo la posibilidad de continuar participando activamente de la toma de decisiones asociadas a su comunidad.

Además, el Concejo de Gobierno Comunitario ha buscado la cohesión con otras autoridades, como las agrarias y ejidales, a partir de lo cual es posible darle permanencia a una forma peculiar de relacionarse con la tierra y el territorio, identidad que ostentan los pueblos originarios del Anáhuac. Es decir, conservar una relación comunitaria con la tierra, siendo un vínculo difícil de conformar en pueblos que cuentan con mayor cantidad de propiedad privada, tal como se revisará conforme al caso de La Piedad Ahuehuetlán en el siguiente capítulo.

En resumen, San Andrés Totoltepec, dentro del tipo de *pueblos rurales y semirurales en la zona sur y superponente de la Ciudad de México* dentro de la tipología propuesta por Gomez César (2011a), demuestra parte de la hipótesis planteada en este trabajo. Es decir, los pueblos que disponen de mayor diversidad de bienes naturales comunes son tendientes a reivindicar un gobierno propio mediante su derecho a la libre determinación. A partir de este caso, también se reconoce una reivindicación por participar políticamente de la toma de decisión sobre los usos de sus tierras y territorios.

Así mismo, dentro de las características espaciales, especialistas en el tema, como Portal Ariosa (1997) han demostrado un trinomio epistémico que permite reconocer a un pueblo originario en el Anáhuac, a saber, el vínculo

integrado por la triada *Santo Patrón* (anteriormente dios prehispánico), *territorio*, y *pueblo*. Desde mi perspectiva y a partir del caso de San Andrés Totoltepec, diría que dicha relación ha comenzado a transformarse desde el año 2018, año en el que se conforma el Concejo de Gobierno Comunitario, quedando esta relación así: *Santo Patrón, territorio, pueblo y autogobierno*. Recuperando así un elemento cultural, que, desde mi perspectiva, ha caracterizado históricamente a los pueblos del Anáhuac, a saber, la tendencia por establecer históricamente relaciones autonómicas con los gobiernos de otros niveles con los que han interactuado.

A partir de lo señalado con anterioridad y para concluir el presente capítulo, los *pueblos rurales y semirurales en la zona sur y superponible de la Ciudad de México* son tendientes a presentar reivindicaciones a su derecho a la libre determinación, cuestión que pude verificar durante mi trabajo de campo en diferentes encuentros del Frente por la Defensa de los Derechos de Pueblos y Barrios Originarios de la Cuenca del Anáhuac. Además, demuestran que las formas de gobierno concretas que los pueblos originarios puedan proponer plantean su continuidad histórica en cuanto a sus relaciones autonómicas frente a otros niveles de gobierno, más no en cuanto a la figura política ancestral del *Huey Tlatoani*, al tiempo que se reivindica un gobierno local vinculado al territorio con un modo de vida peculiar.

Finalmente concluyo con la siguiente propuesta de incorporación de elementos de análisis para el primer tipo identificado por Gomezcézar (2011a) para así dar entrada al análisis del tipo de *pueblos urbanos con una vida comunitaria limitada*, a partir del caso de La Piedad Ahuehuetlán en la alcaldía Benito Juárez.

Entonces, Totoltepec, del tipo *pueblos rurales y semirurales en la zona sur y superponible de la Ciudad de México*, replantea la caracterización de la siguiente manera, son pueblos que pueden seguirse localizando en Milpa Alta, Xochimilco, Tláhuac, Tlalpan, Magdalena Contreras, Álvaro Obregón y Cuajimalpa. Todavía tienen importancia, aunque la han perdido, para el abastecimiento de legumbres y flores para la ciudad. Sus economías ya no se

basan en sus bienes naturales comunes, ello dejó de ser así toda vez que la etapa de expansión periférica de la urbanización llegó a su territorio, sin embargo, se conservan tierras ejidales y comunales, así como un fuerte vínculo con el territorio y con el espacio sacralizado memotópico. Este tipo de pueblos son tendientes a reivindicar su derecho a la libre determinación y a la reivindicación de su tendencia histórica de relacionarse autónomamente con otros niveles de gobierno. Son pueblos cuya oposición a la urbanización es parcial, empero, hacen frente a la injusticia epistémica que históricamente han vivido en cuanto a ser excluidos de la toma de decisiones clave sobre sus tierras y territorios. También son pueblos que hasta finales de los setenta e inicios de los ochenta del siglo pasado, contaban con cierta autosuficiencia alimentaria.



Capítulo 4. Demandas de autonomía de los Pueblos Originarios Urbanos con una vida comunitaria limitada a partir del caso de La Piedad Ahuehuetlán, Benito Juárez.

“Las grandes ciudades modernas, [...], esconden tras sus magníficos edificios, hogares de miseria que albergan niños malnutridos, sin higiene, sin escuela. Semillero de futuros delincuentes [...] México, la gran ciudad moderna, no es la excepción a esta regla universal [...]” (Película “Los Olvidados” de Luis Buñuel; 1950).

Introducción al capítulo

El objetivo de este capítulo es indagar el proceso de conformación de los Concejos de Gobierno Autónomos de los pueblos originarios urbanos con una vida comunitaria limitada al centro de la Ciudad de México, a partir del caso de la Piedad Ahuehuetlán, Benito Juárez.

Conforme la tipología conceptualizada por Gomez César (2011), hay alrededor de 30 pueblos que integran este tipo en la Ciudad de México. Regularmente se les localiza en el centro y norte de dicha demarcación, en las alcaldías Cuauhtémoc, Miguel Hidalgo, Gustavo A. Madero y Azcapotzalco, de acuerdo con este autor la existencia de estos lugares era más precaria desde hace más de un siglo (Gomez César, 2011). Adicionalmente, se trata de pueblos que demuestran la voluntad de seguir existiendo, cuestión que es notable mediante su participación de festividades y peregrinaciones hacia otros pueblos (Gomez César, 2011).

De esta manera, hacia las conclusiones del presente capítulo se desarrolla la propuesta de integrar a este tipo de pueblos, los localizados en la alcaldía Benito Juárez, principalmente a la Piedad Ahuehuetlán, puesto que su realidad corresponde más a este tipo de pueblos que aquellos que cuentan con un pasado rural reciente, cuestión que proponía Gomez César (2011) en su tipología.

Para comprender lo anterior, así como para alcanzar el objetivo de este capítulo, y para seguir contrastando la hipótesis propuesta, a continuación, se

desarrollan tres apartados. En el primero se exponen algunos antecedentes históricos del lugar, así como los cambios y permanencias en las lógicas de convivencia de Ahuehuetlán a partir de la instauración del Santuario de la virgen de la Piedad. Al mismo tiempo, se discute sobre la autoadscripción de sus habitantes como originarios y el sistema de parentesco.

En dicho apartado se retoma también la fiesta y la peregrinación en honor a la virgen de la Piedad, como se verá, es uno de los elementos principales que cohesiona a sus habitantes, al tiempo que se ha convertido en un símbolo de la resistencia de la identidad al continuar peregrinando a pesar de haber sido desplazados de manera forzada de su territorio para dar paso a la urbanización acelerada de la década de los cincuenta del siglo pasado.

Por otro lado, en el segundo apartado, se aborda la importancia que ha tenido la defensa de espacios que cuentan con alto valor simbólico para que algunos habitantes de la Piedad Ahuehuetlán se hayan organizado para intentar frenar la acelerada urbanización, al tiempo que han conformado un Concejo de Gobierno Autónomo con el mismo objetivo de defender su territorio. Para ello se relata la lucha agraria que tuvo el pueblo de los años cuarenta del siglo pasado frente a los propietarios de Hacienda Narvarte, así como el decreto oficial mediante el cual se declaró de utilidad pública el territorio de la Piedad para la urbanización de la Ciudad de México.

No obstante, el despojo de tierras a los habitantes originarios de la Piedad Ahuehuetlán tiene larga data. Autores como Jiménez Muñoz (2012) dan cuenta de la conformación de personajes cercanos a la élite porfiriana como los primeros fraccionadores, cuyas primeras tierras lotificadas fueron precisamente las de Hacienda Narvarte; entre otras. Todo ello encuentra sus antecedentes desde fines de siglo XIX cuando “estos empresarios advirtieron que el negocio inmobiliario era una inversión altamente lucrativa en México y se dedicaron a ella” (Jiménez Muñoz, 2012:12).

Pero incluso muchas de las empresas fraccionadoras que se conformaron durante el porfiriato tenían como antecedente a la primera fraccionadora, la “Flores Hermano” cuya constitución fue en 1865, dentro de



las propiedades que dicha empresa adquirió se encontraba la hacienda de Santa Catarina del Arenal, alías la Hacienda Condesa, con sus respectivos ranchos anexos El Ahuehuate, y Potrero de En Medio, antes potreros de siembra precisamente del pueblo de la Piedad Ahuehuetlán. A dicho fraccionamiento le darían continuidad los Escandón, amigos cercanos de Porfirio Díaz, dicha familia también conformaría su propia empresa fraccionadora de terrenos (Jiménez Muñoz, 2012).

Finalmente, en el tercer apartado se expone las problemáticas que ha enfrentado el Concejo de Gobierno Autónomo de la Piedad Ahuehuetlán frente a la alcaldía y frente al gobierno de la Ciudad de México, desde su conformación en el año 2018. A su vez, se reconoce también que estas dificultades se encuentran asociadas a la propia negación identitaria por parte de la SEPI, así como lo que el propio Concejo de Gobierno Autónomo reconoce como el “cártel inmobiliario”, conforme lo que se desarrolla a continuación.

En ese sentido, este capítulo hace posible continuar con el contraste de la hipótesis tal como se hizo a partir del capítulo empírico anterior. Así, la hipótesis supondría que las reivindicaciones y configuraciones de concejos de gobierno autónomos y/o comunitarios se darían en territorios de pueblos pertenecientes al tipo 1, conforme la tipología de Gomezcézar (2011), no obstante, este capítulo permite dar cuenta que hay otros procesos, más allá de las características socioespaciales puramente materiales, que generan reivindicaciones al derecho colectivo de libre determinación.

4.1 Antecedentes históricos y características socioespaciales

En este apartado se expone las primeras descripciones que se tiene sobre el modo de vida en la Piedad Ahuehuetlán en el siglo XVI cuando el lugar comenzó a tomar gran importancia para la iglesia católica, situación que implicó diversas transformaciones sociales y espaciales.

De igual manera, se aborda el tipo de propiedad de la tierra, y las actividades económicas que caracterizaban Ahuehuetlán, principalmente durante el siglo XIX. Al mismo tiempo se hace alusión a los diferentes

documentos hallados, principalmente en el Archivo Histórico de la Ciudad de México (en adelante AHCDMX) y en el Archivo General de la Nación (en adelante AGN), en los cuales se encontraron diferentes referencias a representantes políticos a nivel local en el pueblo de la Piedad.

Por otro lado, se recupera la importancia que desde finales del siglo XVI ha tenido la fiesta en honor de la virgen de la Piedad, siendo una de las permanencias más representativas encontradas en dicho pueblo. Asimismo, se analiza el sistema de parentesco de los habitantes del lugar, para después revisar cómo se conciben identitariamente ellos mismos, así como la ausencia del reconocimiento a su identidad por parte de ciertas instituciones gubernamentales de la Ciudad de México.

4.1.1 Origen fundacional

Las descripciones más antiguas que se han encontrado de la Piedad Ahuehuetlán o Atlexuca están intrínsecamente relacionados con los relatos de los invasores españoles cuando llegaron a este pueblo para fundar el santuario de la virgen de la Piedad. No obstante, los vestigios arqueológicos encontrados durante las excavaciones para la construcción de uno de los estacionamientos (para mil vehículos) de Parque Delta son muestra de un claro asentamiento prehispánico.

A cinco metros y 50 centímetros de excavación se encontraron fragmentos de vasijas, incensarios, cajetes, vasos y una diversidad de elementos de los periodos Xolalpan tardío y Metepec. También se encontraron fosas hechas de adobe con alrededor de 20 entierros.¹⁴³

En época prehispánica Ahuehuetlán era un islote que se localizaba entre la Ciudad de México y Coyoacán. Su nombre otorga un significado que puede dar cuenta del paisaje, Ahuehuetlán significa “junto a los sabinos” (Mora

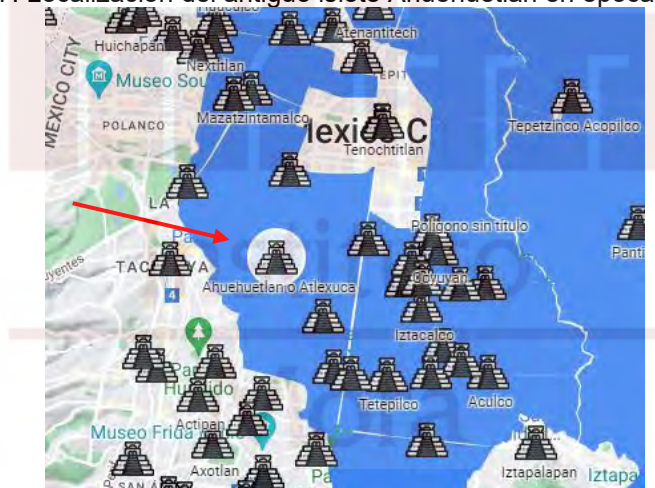
¹⁴³ González Alvarado, Rocío y Ángel Bolaños Sánchez (25 de septiembre de 2014). “Encuentran y destruyen vestigios prehispánicos en lo que fue la octava”. Disponible en *La Jornada*, Capital <https://www.jornada.com.mx/2014/09/25/capital/039n1cap> Consultado el 27 de septiembre de 2023.



Reyes, 2015). De acuerdo con una descripción rescatada por Mora Reyes (2015:36) de cuando se estableció el primer recinto católico de Ahuehuetlán, se trataba de un barrio “donde había 70 indios vecinos. Este lugar a un cuarto de legua de la ciudad era ameno y apacible, con ciénegas y pantanosos, abundante en flora y aunque en tiempo de lluvias se cubría casi todo de agua [...]”.

Otros autores como Herrera (2015) reconocen la existencia de Ahuehuetlán como un islote en época prehispánica. Gomezcézar (2017:374) refiere la aparición del sitio “en el mapa del arquitecto González Aparicio como una de las poblaciones existentes a la llegada de los españoles y en la construcción de varias obras se han encontrado vestigios prehispánicos que muestran su larga data”.

Ilustración 7. Localización del antiguo islote Ahuehuetlán en época prehispánica.



Captura de pantalla de mapa "Lago de México-Tenochtitlán". Disponible en https://www.google.com/maps/d/viewer?mid=1DrfcZvovcv7v1J3sWSWI_R09bDw8&hl=en_US&ll=19.407154737492473%2C-99.22834559009851&z=12 Consultado el 7 de noviembre de 2023.

A su vez, documentos encontrados en el AGN que datan de inicios de siglo XIX dan cuenta de la existencia de dos barrios, todavía con nombre en náhuatl, que pertenecían a Ahuehuetlán, a saber, el barrio de Nocotitlán y el barrio de Mapoxochitla.¹⁴⁴

¹⁴⁴ Archivo General de la Nación. Instituciones coloniales. Padrones. Vol.100 Año. 1800. Se indica la pertenencia de la Piedad a la municipalidad de Tacubaya, así como el nombre de los barrios que integraban el territorio del pueblo.

Por otro lado, no se ha encontrado información acerca de la cosmovisión de los habitantes del lugar en época prehispánica, realmente solo existe una investigación con enfoque de pueblos originarios urbanos acerca de este lugar, es decir, la de Gomezcézar (2017) y ahora, la presente tesis. Existen diversas fuentes de investigación acerca del lugar, pero con enfoques ajenos al mencionado, y que tratan de la construcción del primer templo de la Piedad en el siglo XVI; la construcción del cementerio francés de la Piedad en el siglo XIX; injusticias que vivieron los indios de la Piedad en el primer cuarto del siglo XIX; y finalmente, investigaciones breves acerca del entubamiento del río de la Piedad a mediados del siglo XX.

Por lo anterior, hace falta una indagación profunda sobre esta época que dé cuenta de mayores aspectos relacionados con el modo de vida del lugar, así como de las epistemologías de sus habitantes, cuestión que quedará para la agenda de investigación. Pero gran parte de la cosmovisión y memoria histórica que ahora reviven en sus relatos los habitantes originarios de Ahuehuetlán, datan de los poderes milagrosos del agua que brotaba en el espacio donde se localizaron los vestigios prehispánicos, poderes que fueron otorgados por Juan González y García, peninsular y nahuatlato habitante del pueblo en cuestión. También se ha construido identidad colectiva en torno a los múltiples milagros que se le han atribuido a la patrona del lugar, es decir, la virgen de la Piedad. Se profundizará al respecto en el siguiente apartado.

4.1.2 Transformación de Ahuehuetlán en el Santuario de la Piedad, tipo de propiedad de la tierra, actividades económicas y representación política local
En *400 años del Santuario de La Piedad* de Pérez y Fuentes (1994:4) se describe que “el santuario y el convento de la Piedad tenían un gran huerto, se localizaban en el mismo lugar donde estuvo antes la ermita que, en 1564, levantó el venerable Juan González y García, quien murió en 1590”.

Cabe mencionar que la localización del santuario es la misma en la que se encontraron los vestigios prehispánicos mencionados en el subapartado anterior, este espacio tiene gran valor simbólico, histórico e identitario para los

habitantes originarios de Ahuehuetlán, se ubica en Obrero Mundial y Cuauhtémoc [antes Camino a la Piedad y Calzada de la Piedad, respectivamente. Conforme lo señalado por Pérez y Fuentes (1994)]. Más adelante sería ocupado como cuartel militar y posteriormente daría lugar a la construcción de la Octava Delegación¹⁴⁵, misma que sería demolida para la construcción del estacionamiento de Parque de Delta y para su área de descarga de aguas negras, cuestión esta última, sumamente ofensiva para sus habitantes, pues antiguamente se trataba de una fuente subterránea que emanaba agua con poderes curativos otorgados por el mismo Juan González y García (Puente Camacho, 1946; Mora Reyes, 2015; Fuentes Martínez, 2019).¹⁴⁶

De acuerdo con Christian Gallegos, presidente del Concejo de Gobierno Autónomo de la Piedad Ahuehuetlán, Juan González y García “llegó a la edad de 15 años a Tenochtitlán y cuando tenía como 50 años deja los hábitos para llevar una vida a la usanza de los naturales de Ahuehuetlán”¹⁴⁷.

Mora Reyes (2015) rescata cómo González y García intercedió ante Dios para que el agua de la zona se volviera dulce, era considerada de las mejores aguas de la zona y los enfermos la bebían de manera terapéutica pues se consideraba que era capaz de curar cualquier mal. Conforme lo expuesto por Pérez y Fuentes (1994) Ahuehuetlán era un sitio nahua que, al desecarse la laguna, se convirtió en un asentamiento ribereño del río de la Piedad, siendo un espacio en donde había milpas.

Siguiendo a Sánchez Reyes (2019), la primera fundación fue en 1584, se trataba de la Visita de la Parroquial del Señor San José de los indios. Y, posteriormente, a un costado de la antigua habitación de Juan González y García se encontraba una ermita, se trataba de la Visitación de Nuestra

¹⁴⁵ En la película “Los Olvidados” de Buñuel se puede apreciar esta edificación cuando se encontraba en obra negra. Agradezco al Dr. Iván Gomezcesar Hernández, lector de esta tesis, la sugerencia de revisar dicho recurso audiovisual para la reflexión de la presente investigación.

¹⁴⁶ Entrevista a Christian Gallegos [presidente del Consejo de Gobierno Autónomo de La Piedad Ahuehuetlán] realizada por Fernanda Isabel Lara Manríquez el día 9 de mayo de 2022 en la Piedad Ahuehuetlán, Benito Juárez, Ciudad de México.

¹⁴⁷ Entrevista a Christian Gallegos, entrevista citada.



Señora, era un convento franciscano, cinco años después de la muerte de González y García, el 12 de marzo de 1595, el convento se convierte a la orden dominica (Fuentes Martínez, 2019).

Desde 1595 que se instauró el santuario y el convento de la Piedad, Ahuehuetlán tomaría cada vez más relevancia, siendo la festividad de la virgen, así como la peregrinación un evento de la misma importancia que ahora sólo tiene la celebración de la guadalupana en el mes de diciembre. Esto se debe a que, conforme lo refieren diversas fuentes consultadas, la Ciudad de México estaba protegida en sus cuatro puntos cardinales por cuatro advocaciones de la virgen católica durante el antiguo régimen, entre las que se encontraba la virgen de la Piedad, además de las vírgenes de Guadalupe, de los Remedios y de la Bala¹⁴⁸ (Fuentes Martínez, 2019). Dichas advocaciones de la virgen se consideraban baluartes, es decir, estructuras de defensa de la ciudad.¹⁴⁹

Sería a finales del siglo XVII, que Ahuehuetlán comenzaría a nombrarse como el pueblo de “Nuestra Señora de la Piedad” (Mora Reyes; 2015), nombre bajo el cual se le identifica en diversos documentos localizados en el AGN y en el AHCDMX. Aquí se considera este suceso como uno de los primeros despojos de la identidad prehispánica del pueblo, dado que en documentos oficiales el nombre de Ahuehuetlán dejó de aparecer, no obstante, en documentos oficiales de la última década del siglo pasado, así como en fechas recientes y también en la memoria de los habitantes originarios se le sigue nombrando como “La Piedad Ahuehuetlán”.

Por otro lado, el pueblo tomó gran relevancia durante todo el siglo XVII, no sólo por los milagros recibidos por el agua ya mencionada, sino también por los milagros que le fueron reconocidos por la propia iglesia católica y por

¹⁴⁸ Ruiz Jaramillo (2008) explica que la virgen de la Bala adquirió dicho nombre debido a que su imagen recibió una bala que fue disparada por un hombre hacia su esposa. El autor menciona que esa situación fue considerada un milagro y así comenzó el culto a dicha imagen misma que, en un inicio, se localizaba en San Lázaro en la capilla del hospital para leprosos y finalmente se instaló en Iztapalapa en el Santuario del Señor de la Cueva, teniendo tan sólo 30 centímetros de altura.

¹⁴⁹ A su vez, era una manera de “posicionar a la Ciudad de México como notable y principal dentro del virreinato novohispano” (Fuentes Martínez, 2019:8).



los mismos creyentes a la virgen de la Piedad. El primer milagro que se le reconoce a la virgen es el hecho de haber completado su propia imagen en el tránsito de Europa a México cuando a Fray Cristóbal de Ortega le fue encomendado traer la imagen para el nuevo santuario. Cuentan diversas fuentes cómo la imagen fue traída a México sin ser terminada y al llegar a nuestro país se encontraba enteramente terminada (Puente Camacho, 1946; Fuentes Martínez, 2016).

Conforme las mismas fuentes escritas que fueron consultadas y siguiendo los testimonios orales recabados para esta tesis, los milagros otorgados por la virgen de la Piedad siguen ocurriendo para sus fieles, se tiene registro de los primeros milagros para el año de 1602¹⁵⁰, y como se verá más adelante, aún en el año 2020 Ahuehuetlán vivió otro milagro durante la fiesta patronal en el mes de abril.

Así, para el 2 de febrero de 1652 se construye el nuevo templo (Puente Camacho, 1946) mismo que funcionaría entre mediados y finales del siglo XIX cuando comenzarían a asentarse en el atrio del templo batallones de la Secretaría de Guerra y Marina y diversos cuarteles militares, mismos que hicieron cambios en la estructura del recinto lo que en conjunto con el desbordamiento del río de la Piedad, ocasionó un deterioro paulatino del templo (Pérez y Fuentes, 1994; Sánchez Reyes, 2019).

Por estas mismas fechas, el 18 de septiembre 1871 termina la instalación del primer cementerio de la Piedad, se localizaba en la calle de Pestalozzi esquina con Camino a la Piedad (ahora Obrero Mundial), sitio en el que en años posteriores también se localizaron vestigios aztecas, desde entierros, esqueletos, restos de alimentos, huesos de animales y muestras de diversos rituales (Pérez y Fuentes, 1994).

Asimismo, en 1872 se inaugura el cementerio francés durante el gobierno de Benito Juárez, siendo resultado del aumento poblacional francés en México, asociado a las dos invasiones del siglo XIX (Silva Estrada, 2015; Gomezcesar, 2017). Cabe señalar que dicho cementerio se instaló en los

¹⁵⁰ Cfr. Puente Camacho (1946:18-25).



terrenos de dos potreros de la Piedad Ahuehuatlán, a saber, “El Ahuehuete” y “En Medio” (Silva Estrada, 2015). De esta manera, se puede entender también que el cementerio francés es resultado del despojo de tierras de siembra de la Piedad Ahuehuatlán para mediados de siglo XIX.

Sánchez Reyes (2019) menciona que es en el último cuarto del siglo XIX cuando el templo sería finalmente demolido, sin embargo, otras fuentes como Gomez César (2017) ubican la demolición del templo para el año de 1915. Por esos mismos años y hasta 1922 la capilla del pueblo de Romita sería el recinto sagrado provisional para la virgen de la Piedad y para sus fieles, hasta que se construiría una pequeña edificación de madera de nueva cuenta en Ahuehuatlán para su virgen (Gomez César, 2017). Varios objetos del santuario de la Piedad fueron trasladados, cuando este resultó afectado, al convento de Churubusco, tal como refieren los documentos revisados.¹⁵¹

Otras fuentes mencionan que el antiguo convento sería demolido hasta el 23 de diciembre de 1942 cuando por decreto¹⁵² oficial se decidió transformar el sitio en la Octava Delegación de policía (Pérez y Fuentes, 1994). Pero ya para esos años y desde 1937 con la llegada de Darío Pedral, un párroco que fue muy querido por todos los habitantes de la Piedad inició planes para la construcción de un templo digno de la imagen de la virgen, que es el mismo templo que actualmente se puede observar, su construcción fue del año 1942 a 1957 (Pérez y Fuentes, 1994).

¹⁵¹ AGN. Instituciones Públicas y Bellas Artes. Caja 115, expediente 68. Año 1920.

¹⁵² De acuerdo con lo referido en dicho decreto los límites del pueblo de La Piedad eran “al norte, por el río de la Piedad: al oriente por el límite oriente el Parque Deportivo Necaxa, volteando hacia el poniente por la Calzada de la Casa del Obrero Mundial, hasta su intersección con las calles de Xochicalco, continuando hacia el sur por estas últimas calles Esperanza, siguiendo hacia el sur por las calles Uxmal, volteando hacia el poniente, por el Boulevard Morena hasta su intersección con la prolongación de la Calzada de la Piedad, volteando hacia el sur, siguiendo la Calzada de la Piedad hacia su intersección con la Avenida San Antonio, para voltear hacia el Poniente por las calles de Xola, hasta su intersección con la Avenida San Antonio, para voltear hacia el Poniente por las Calles Xola, hasta su intersección con las calles Enrique Rebsamen, volteando hacia el norte, tomando estas últimas calles hasta su intersección con la Calzada de la Casa del Obrero Mundial, volteando hacia el poniente, siguiendo esta última calzada hasta su intersección con las calles Juan Sánchez Azcona, para voltear finalmente, hacia el norte, tomando la prolongación de las calles Monterrey, hasta el río de la Piedad”.

Olga Herrera es una de las habitantes de la Piedad que recuerda dicho momento de la siguiente manera: “yo era niña, el padre Darío Pedral puso la primera piedra. Me acuerdo que yo subí de arriba de unas piedras, él puso una moneda de Cuauhtémoc otra de Hidalgo y otra de a peso, las 3 monedas en la primera piedra”.¹⁵³

Ilustración 8. Templo de la Piedad.



Fotografía tomada por Fernanda Isabel Lara Manríquez, el 1 de abril de 2023. Templo de la Piedad durante la fiesta patronal, en primer plano se observa los danzantes aztecas.

El terreno que actualmente ocupa el templo, fue donado por Amelia Zamacona (Pérez y Fuentes; 1994), sin embargo, los testimonios recabados mencionan que en esos años el terreno estaba ocupado por asentamientos irregulares de varios habitantes originarios de Ahuehuetlán, por lo que se reconoce ese momento como el inicio contemporáneo del desplazamiento forzado de los habitantes del lugar, quiénes de manera paulatina comenzaron a ser expulsados de su lugar de origen mientras algunos quedaron viviendo en la calle hasta que pudieron distribuirse en diversas vecindades, algunas de las cuales aún existen.¹⁵⁴

¹⁵³ Entrevista a Olga Herrera realizada por Fernanda Isabel Lara Manríquez el día 4 de octubre de 2023 en la Piedad Ahuehuetlán, Benito Juárez, Ciudad de México.

¹⁵⁴ Entrevista a Christian Gallegos, entrevista citada.

Entrevista confidencial realizada por Fernanda Isabel Lara Manríquez el 29 de septiembre de 2023 en una de las vecindades de la Piedad Ahuehuetlán, Benito Juárez, Ciudad de México.

Por otro lado, para los años de 1823 a 1824 el huerto mencionado del santuario de la Piedad sería motivo de disputa, tal como lo resalta en su investigación Miranda Pacheco (2010). Con dicha investigación se da cuenta de los antecedentes del desplazamiento forzado de los naturales de Ahuehuetlán, pues fueron perdiendo sus tierras y viviendas debido a la presión y a la gran influencia que tenía la iglesia en este pueblo, y “encaminaban sus pasos a la cercana ciudad de México en busca de sustento, la cual para 1822 ya era sede de una muchedumbre empobrecida” (Miranda Pacheco, 2010:408).¹⁵⁵

Conforme la investigación de Miranda Pacheco (2019), muchos otros naturales de Ahuehuetlán se resistían a dejar su pueblo y comenzaron a dar servicios personales al convento en el huerto citado en forma de pago por el arrendamiento de las tierras con efecto de poder sembrar y tener un hogar. Sin embargo, el prior del convento exigió a los indios doblar sus servicios, situación por la cual el regidor del pueblo, Eligio Flores Guerrero¹⁵⁶ sería quien promovería la causa en defensa de los originarios. Esto permite dar cuenta del tipo de ocupaciones y propiedad de la tierra que había en Ahuehuetlán, y sobre todo hace posible confirmar la existencia de una representación política local en los pueblos originarios de la Ciudad de México aún en el México independiente, situación en la que se profundizará en los próximos apartados.

Desde 1825 no se ha podido comprobar la propiedad del terreno a favor de la iglesia (Miranda Pacheco, 2019). En este sentido, el conflicto citado da cuenta de las labores de siembra en las que se ocupaba la población en

¹⁵⁵ Miranda Pacheco (2010) hace especial énfasis en cómo se transformaron los derechos de propiedad comunal a propiedad privada, en gran parte por la legislación establecida en la Constitución de Cádiz de 1812, esta forma de propiedad y legislación se retoma también en la Constitución de 1824. De esta manera dicho autor explica cómo a partir de lo anterior se transformaron las estructuras sociales de la ciudad y también las de la sociedad en su conjunto. Pero principalmente esto afectaría los derechos a la propiedad desde el modo de vida indígena, occidentalizando las formas de tenencia de la tierra. Por supuesto que esta situación afectaría en mayor medida a los pueblos como Ahuehuetlán cuyos espacios urgían para el nuevo proyecto urbanizador de la capital de país.

¹⁵⁶ Además de la referencia a este regidor en Miranda Pacheco (2019), pude localizar su nombre en un expediente del archivo general de la nación en donde se indica que su oficio era arenero, y viudo de Anastasia Valeriana, no tuvieron hijos. AGN. Instituciones coloniales. Padrones. Vol. 100

aquellos años, es decir, eran campesinos. Adicionalmente se tiene registro de una época en la que había caza de patos en el lugar, así como en otras zonas salitrosas de la Cuenca del Anáhuac, esto para mediados de siglo XVII (Mora Reyes, 2015).

A su vez, la Piedad Ahuehuetlán cobró tanta importancia porque ahí se localizaba una de las garitas principales de la Ciudad de México hacia los años de 1867, se trataba de la garita del sur, en esa época existía también la garita de San Lázaro, la de Belén y la de Peralvillo, en dichos sitios se cobraban alcabalas e impuestos para la introducción de mercancías a la capital, tal como informa Pérez y Fuentes (1994). De esta garita se tiene registro desde 1821 conforme algunos documentos localizados en el AGN¹⁵⁷, expediente que da cuenta de la cantidad de piezas que pasaron por la garita de la Piedad, así como el tipo de los mismos, entre los que destaco el azúcar y el aguardiente de caña.

En general podría afirmarse que todavía hasta finales del siglo XIX, en la Piedad Ahuehuetlán había tierras comunales donde se sembraba principalmente maíz, era un lugar en el que era costumbre llevar a pastar al ganado y era frecuente ver caballos, mulas y, sobre todo, burros (Sánchez Reyes, 2019). Todavía en la década de los 40 del siglo XX Ahuehuetlán era bien conocido por sus burros y era frecuente que los habitantes bebieran su leche, acto que vive en la memoria de Olga Herrera¹⁵⁸ y cuyo registro quedó plasmado en la película “Los Olvidados” de Buñuel.

Los documentos localizados en archivo histórico dan cuenta también del tipo de vida rural del poblado, de las ocupaciones de sus habitantes y de cómo estas tierras eran utilizadas por los abastecedores de carne para que sus animales pastaran. Pero también existen documentos en los que se señala la importancia que tenía el pastar de los animales para la manutención de los naturales, en estos documentos se encuentran también ordenanzas para que

¹⁵⁷ AGN. Instituciones Coloniales. Real Hacienda. Caja 5321, expediente 033. Año 1821

¹⁵⁸ Entrevista a Olga Herrera, entrevista citada.



no se les impidiera a los naturales de Ahuehuetlán que sus animales pastaran.¹⁵⁹

A su vez se localizó un padrón de la Piedad Ahuehuetlán fechado en 1800, este expediente, además de dar cuenta de las ocupaciones y estado civil de sus habitantes, hace posible confirmar que el pueblo en cuestión tenía dos barrios, a saber, Nocotitlán [aparece también como Xocotitlán y como Cocotitlán en otros documentos] y Mapaxochitla.¹⁶⁰

Este padrón es relevante para esta tesis puesto que da cuenta de la pertenencia de Ahuehuetlán al curato de Tacubaya, así como a la parcialidad de San Juan que, a su vez contaba con su propio gobernador indio, al tiempo que el pueblo contaba con los dos barrios ya mencionados, mismos que también tenían cada uno a su propio alcalde, tal como dan cuenta los documentos del AGN. Para ese año se habían oficiado 151 bautismos, 20 matrimonios y habían fallecido 27 adultos y 35 niños.

Adicionalmente, el padrón da cuenta que los habitantes de Ahuehuetlán eran arrieros, ladrilleros, areneros, albañiles, empedradores y tlachiqueros. De igual manera se hace referencia ya a la existencia de la Hacienda de Dolores Narvarte adentro del territorio de la Piedad Ahuehuetlán, siendo el propietario de la hacienda, Juan José Baxbexi. Se señala que los trabajadores de la hacienda eran gañanes de oficio, compartiendo apellidos con los habitantes de los barrios mencionados, lo cual ayuda a comprender que varios originarios despojados de sus tierras ya trabajaban en la hacienda en cuestión.

En otro documento del AGN se da cuenta de los tributos que pagaron ambos barrios, así como del hecho que quienes entregaron el tributo al gobernador de la parcialidad de San Juan para el año de 1788 fueron los alcaldes de cada barrio. Pablo Ángel fungía como alcalde del barrio de Mapaxochitla, mientras Domingo Santiago era el alcalde de Nocotitlán. Para años siguientes se refiere como alcalde del pueblo a Félix Julián.¹⁶¹

¹⁵⁹ AGN. Instituciones colonias. Tierras. Vol. 2718 expediente 24. Año 1738.

¹⁶⁰ AGN. Instituciones coloniales. Padrones. Vol.100. Año: 1800.

¹⁶¹ AGN. Instituciones coloniales. Real Hacienda. Tributos. Vol. 23, expediente 6. Año: 1788.



De igual manera y para cerrar el presente subapartado, es importante señalar que del año 1827 al año 1884 hay 7 expedientes¹⁶² que pude localizar en el AHCDMX en los cuales se hace referencia a la representación política de cuarto nivel, todo lo cual puede comprobar la existencia de diversas autoridades locales dotando de cierta autonomía a este pueblo aún durante el México Independiente. No obstante, cabe precisar que en muchas ocasiones este tipo de cargos no les garantizaba beneficios en cuanto a autosuficiencia alimentaria o incluso laboral sobre la posesión y trabajo independiente en la tierra, como fue el caso del conflicto expuesto anteriormente a partir de la investigación de Miranda Pacheco (2019), ya fuera por la coacción de la iglesia católica o por la coacción de los hacendados.

De estos expedientes me concentraré en los relacionados a las elecciones locales que se realizaron y de las que se tiene registro, a saber, los correspondientes a los años 1870 y 1873, respectivamente. En el caso del padrón de elecciones de 1870, hay otros detalles valiosos por expresar, se contemplaba ya quiénes sabían o no sabían escribir, así como la incorporación de otros oficios y ocupaciones que se distinguen de las citadas en el correspondiente al año 1800 localizado en el AGN. El padrón de 1800 fue legitimado por Remigio Martínez. Se trataba del “padrón formado para las próximas elecciones del ayuntamiento”, en la municipalidad de Tacubaya, pueblo de la Piedad.¹⁶³

El padrón estaba integrado por 99 electores. Sus oficios eran comerciantes y jornaleros, mientras que las ocupaciones que se destacan en este padrón son el de sastre, tlachiquero, albañil, carpintero, hortelano, vaquero, labrador, doméstico y talabartero.

¹⁶² AHCDMX. Municipalidades, sección Tacubaya, serie oficios, caja 301, expediente 19. Año: 1827

AHCDMX. Municipalidades, sección Tacubaya, serie ayuntamiento, caja 10, expediente 24. Año: 1864

AHCDMX. Municipalidades, Tacubaya, elecciones, caja 87, expediente 2. Año: 1870

AHCDMX. Municipalidades, Tacubaya, elecciones, caja 87, expediente 13. Año: 1873

AHCDMX. Municipalidades, Tacubaya, ayuntamiento, caja 13, expediente 67. Año: 1874

AHCDMX. Municipalidades, Tacubaya, ayuntamiento, caja 5, expediente 18. Año: 1882

AHCDMX. Municipalidades, Tacubaya, elecciones, caja 88, expediente 7. Año: 1884

AHCDMX. Municipalidades, Tacubaya, elecciones, caja 87, expediente 2. Año: 1870.



Para el caso del “padrón que firma el que suscribe [Lorenzo Alcántara] de los ciudadanos que en las referidas elecciones tienen derecho a votar en las próximas elecciones del Ayuntamiento del Distrito de Tacubaya” de fecha 5 de diciembre de 1873, se trata de 123 personas consideradas.¹⁶⁴ Cabe aclarar que en este padrón ya se considera a los trabajadores y habitantes de Hacienda Narvarte.

De igual manera, en otros expedientes puede distinguirse la existencia de una representación política local de diversos cargos, por ejemplo, en 1882¹⁶⁵ se remite al prefecto político del distrito de Tacubaya y a jueces de paz de la Piedad Ahuehuetlán, mientras que el expediente de 1884¹⁶⁶ hace del conocimiento otro padrón electoral local en el que sí se expone el nombre de la persona que resultó electa, Basilio Yta.

4.1.3 La fiesta y la peregrinación en honor a la Virgen de la Piedad

Desde finales del siglo XVI y hasta la actualidad, la vida religiosa de Ahuehuetlán gira en torno a la virgen de la Piedad. Se trata también de una de las fiestas de mayor antigüedad de la Ciudad de México, al tiempo que se encuentra totalmente relacionada con el establecimiento del santuario de esta virgen. Esta fiesta, al igual que el pueblo homónimo, ha encontrado mecanismos para permanecer en el tiempo y en el espacio a pesar de haber presentado transformaciones desde el siglo XVI hasta el presente siglo XXI.

Entre 1600 y 1650 la fiesta era tan grande que los ingresos del pueblo aumentaban, los habitantes debían incluso enfocarse en otorgar servicios de comida, bebida y hospedaje (Mora Reyes, 2015). Gomezcézar también hace referencia a la importancia que esta fiesta tomó durante el antiguo régimen, señala que se trataba de “una de las festividades más concurridas durante la Colonia [...] asistían muchos capitalinos a celebrar, junto con los lugareños, los aniversarios de la imagen milagrosa que ahí se veneraba” (2017:375).

¹⁶⁴ AHCDMX. Municipalidades, Tacubaya, serie elecciones, caja 87, expediente 13. Año: 1873

¹⁶⁵ AHCDMX. Municipalidades, Tacubaya, serie ayuntamiento, caja 5, expediente 18. Año: 1882

¹⁶⁶ AHCDMX. Municipalidades, Tacubaya, serie elecciones, caja 88, expediente 7. Año: 1884

Silva Estrada (2015) identifica que el desfile de dicha fiesta se lleva a cabo desde el año de 1947, fecha que coincide con la década en la cual iniciaron los desplazamientos forzados de los habitantes originarios de Ahuehuetlán. Para Gomezcézar (2017) es también un desfile que coincide temporalmente con el entubamiento del río Piedad, proceso que fue parcialmente causal de la expulsión de los habitantes del pueblo del mismo nombre, y algunos de ellos fueron reubicados al Barrio Buenos Aires.

En mi observación de la fiesta patronal¹⁶⁷ destaco a cuatro grupos que participan de la organización: 1) Grupo Piedad (del que únicamente sobrevive Olga Herrera, mismos que se encargan de la participación de los danzantes)¹⁶⁸; 2) el Concejo de Gobierno Autónomo del pueblo; 3) el Grupo “Nueva Generación”¹⁶⁹ (que son los desplazados forzados que vienen desde las colonias de Iztacalco); y, 4) los asistentes, sobre quienes observo una preponderancia de avecindados del pueblo, es decir, quienes se asumen como vecinos de la colonia Narvarte y que poco a poco han ido desplazando de su propia fiesta a los habitantes del pueblo, haciendo así que quienes son originarios y ahora viven en calidad de refugiados en las vecindades, no asistan a la fiesta, conforme se describe en las siguientes cuartillas.

También se reconoce que la peregrinación se realiza por devoción a la virgen de la Piedad (Mora Reyes, 2014), no obstante, al entrevistar a María Guadalupe Reyes Ramírez (en adelante, Pachita), integrante del Grupo

¹⁶⁷ Cabe resaltar que el trabajo de Mora Reyes (2014) es de gran valía, pues son contadas las investigaciones que se han ocupado de la descripción de ciertos aspectos de la vida del pueblo de la Piedad Ahuehuetlán. Esta autora hace una descripción etnográfica de la fiesta en las mismas fechas que se publica su investigación, no obstante, no la recupero aquí debido a que he encontrado diferencias entre sus observaciones y las mías, derivada de mi propia etnografía de la fiesta de este año (abril de 2023), así como de los testimonios recabados, todo ello debido a los propios cambios que se han dado a lo largo de esta década. Por ejemplo, Mora Reyes (2014) menciona la existencia de tres actores, primero, el Grupo Piedad, seguido del grupo de peregrinos de Iztacalco, y finalmente, el grupo de danzantes.

¹⁶⁸ Olga Herrera, integrante del Grupo Piedad mencionó que fue ella misma la encargada de llevar por primera vez a los danzantes a la fiesta de la virgen de la Piedad hace más de 40 años. Entrevista a Olga Herrera realizada por Fernanda Isabel Lara Manríquez el día 4 de octubre de 2023 en la Piedad Ahuehuetlán, Benito Juárez, Ciudad de México.

¹⁶⁹ El nombre del grupo de peregrinos desplazados forzados me fue proporcionado en entrevista por Pachita. Entrevista a María Guadalupe Reyes Ramírez realizada por Fernanda Isabel Lara Manríquez en la Colonia Ramos Millán, Iztacalco a 20 de septiembre de 2023.

“Nueva Generación” es notable que la peregrinación es una correspondencia a la virgen de la Piedad por haber sanado de una epidemia que azotó a los habitantes desplazados de Iztacalco, fue una promesa que le hicieron a la virgen si les cumplía el milagro de devolverles la salud.¹⁷⁰ Es devoción pero sobre todo, es el agradecimiento y la fidelidad por haber cumplido el milagro solicitado.

Así, de acuerdo con el testimonio de Pachita, el grupo “Nueva Generación” se conformó tanto con los iniciadores de la peregrinación de Iztacalco a la Piedad Ahuehuetlán, como de los hijos de los iniciadores, es decir, los desplazados forzados. La organización comienza con tres meses de anticipación.¹⁷¹

Es interesante observar el grado de identificación y agradecimiento que se tiene hacia la virgen de la Piedad, agradecimiento que se extiende a los hijos y a los nietos de los desplazados forzados pues son quienes actualmente aportan más recursos y tiempo, incluso sin haber nacido en la Piedad, es así un ejercicio que refleja la fuerza de la identidad a partir de la reconstrucción de la memoria colectiva sobre la pertenencia a la virgen y al pueblo que le da hogar.

En cuanto a la ruta de la peregrinación Pachita mencionó que se lleva a cabo la reunión de todos los peregrinos en Oriente 106 y Río Churubusco. Posteriormente pasan a la colonia Tlacotal, de ahí se dirigen a Plutarco para incorporarse a Coyuya. Se camina hacia el Barrio de la Cruz, de ahí avanzan hasta Santa Anita para pasar por el desnivel de Tlalpan y poder cruzar al otro lado de Viaducto Tlalpan. Continúan caminando por un camellón, se incorporan a la calle de Morena, cruzan avenida Cuauhtémoc y ahí los reciben algunos familiares vecinos. Se calcula que en el año 2023 la cantidad de peregrinos era entre 80 y 100 personas, pero antes de la pandemia aún eran alrededor de 200 peregrinos.

¹⁷⁰ Entrevista a María Guadalupe Ramírez Reyes. Entrevista citada.

¹⁷¹ Entrevista a María Guadalupe Ramírez Reyes. Entrevista citada.



Los peregrinos salen del punto de encuentro a más tardar a las 3:40 a.m. de la mañana y llegan a la Piedad Ahuehuetlán a las 7 de la mañana, son en promedio 3 horas de peregrinación. Durante la peregrinación, la señora Guadalupe Carrillo les regala dulces, principalmente a los niños. Ella nació en la Piedad Ahuehuetlán, su familia fue desplazada en un camión de basura de su pueblo natal, allá por la década de los cuarenta del siglo pasado, año con año ha regalado dulces a los niños peregrinos.¹⁷²

Durante todo el recorrido se lanzan fuegos artificiales, pero hace algunos años los vecinos de la Narvarte (territorio de la Piedad Ahuehuetlán) comenzaron a quejarse, Pachita calcula que fue hace como siete años que comenzaron las quejas. En alguna otra ocasión se han presentado dificultades similares, sin embargo, los peregrinos buscaron el diálogo con los habitantes de otra colonia que se oponían al lanzamiento de fuegos artificiales y lo que en su momento sería una molestia, terminó siendo la suma de más peregrinos, pues en varias ocasiones, los que antes se quejaban ahora se han sumado a la peregrinación de la virgen de la Piedad.

Una preocupación adicional, además del asedio de quienes desprecian el lanzamiento de fuegos artificiales, es la propia continuidad de la fiesta. Para Pachita, el aspecto de la peregrinación está resuelto, pues de parte de sus hijas si hay deseo de continuar con la organización de la misma. Sin embargo, de parte de los integrantes de Grupo Piedad, hay dificultades de dar continuidad, debido al fallecimiento de Sabino y de Víctor, así como el delicado estado de salud de Olga Herrera, siendo la única integrante viva del grupo.

La peregrinación concluye alrededor de las 9 a.m., toda vez que se da por finalizada la misa, así como el desayuno, regresan en el transporte alquilado que, anteriormente era un camión un tanto más grande y sofisticado, actualmente se alquila un microbús. Los peregrinos ya no se quedan a la feria y tampoco asisten a ver a los danzantes.

¹⁷² Plática informal con Guadalupe Carrillo, vía telefónica. Solamente en los últimos tres años no ha podido continuar su tradición puesto que ha tenido complicaciones de salud, y a su vez, por las propias dificultades relacionadas con la pandemia por Covid-19.

Cabe resaltar la importancia que ha tenido a lo largo de muchos años la danza azteca en la fiesta de la virgen de la Piedad. Tómese en consideración el mismo hecho que uno de los principales exponentes de la danza prehispánica en la Ciudad de México es originario de la Piedad Ahuehuetlán, a saber, Felipe Aranda Hernández.

Sin embargo, la danza azteca se incorpora a la fiesta de la Piedad en el año de 1974 en un esfuerzo conjunto entre Olga Herrera y Roberto Mejía - quien habitaba en una de las vecindades de Ahuehuetlán, lamentablemente ha fallecido. Conforme el testimonio de Olga Herrera, en 1980 durante la fiesta patronal la virgen de la Piedad les otorgó a sus fieles otro milagro, hubo lo que doña Olga reconoce como “una multiplicación de pollos”.¹⁷³

Fue precisamente cuando finalizaron los danzantes su ritual cuando se servía el mole que por tantos años ha preparado doña Olga, según su relato faltaba darle de comer a varios danzantes cuando se percató que la olla solo tenía 5 o 6 piezas de pollo restantes. Así que le pidió a su amigo Pepe que fuera a comprar, aunque fuera unos pollos rostizados para que alcanzaran a comer todos los asistentes, tardó largo rato en regresar, pero regresaría con las manos vacías pues no pudo conseguir pollo en ningún lugar. Doña Olga le pidió a Pepe que le ayudara a contar cuantos faltaban de comer, eran 35 personas. Mientras tanto seguían sirviendo los platos hasta que todos terminaron de comer, “¿de dónde salió el pollo? Llorábamos, llorábamos de darle gracias y calentábamos las tortillas que había entre el comal, y nos embarrábamos de mole con los huesos de los alones, y comimos todos”.¹⁷⁴

Cuando era niña, la madre de doña Olga falleció, ella refiere que se le “fue la vida y encontré el pañuelo en la virgen. Ella fue mi pañuelo de llorar desde los 5 años y me agarré de ella, iba yo y pues mi viejita era cieguita, yo me crie con mi abuelita cieguita. Ella era muy católica, aprendí las oraciones por ella”.¹⁷⁵

¹⁷³ Entrevista a Olga Herrera. Entrevista citada.

¹⁷⁴ Entrevista a Olga Herrera, entrevista citada. Durante la entrevista doña Olga volvió a llorar al compartir este relato.

¹⁷⁵ Entrevista a Olga Herrera, entrevista citada.



Si bien, como ya se mencionó, la peregrinación de los desplazados forzados originarios de Ahuehuetlán inició en 1951, doña Olga recuerda la peregrinación que se llevaba a cabo antes de la expulsión de los habitantes.

El padre Darío Pedral hacía las peregrinaciones, nos citaba a las 6 de la mañana y dábamos la vuelta a lo que es todo Viaducto, pero por Monterrey, aunque nos dábamos vuelta hasta Cuauhtémoc. Y nos íbamos a lo que es ahorita Obrero Mundial y nos dábamos la vuelta hasta donde está la Esperanza, llegábamos a la Piedad a las 7 de la mañana y ya estaba todo listo para cantarle las mañanitas a la Santísima Virgen.

Y aunque en los testimonios recabados se hizo notable la disminución de la fiesta y de la peregrinación, tanto en número de asistentes como en recurso, sigue siendo notable la fidelidad y amor hacia la virgen de la Piedad, así como el deseo de seguirse organizando para la realización de la fiesta, a pesar de tantas dificultades y de diversos problemas al interior del pueblo entre diversos grupos. La iglesia estaba enteramente repleta para la fiesta de abril de 2023, no había más asientos libres, incluso había mucha gente de pie; entre peregrinos, habitantes originarios de la Piedad, vecindados, y visitantes de otros lugares, como el Barrio Buenos Aires.

Este año [2023] doña Olga se encontraba muy mal de salud y no le fue posible hacer el mole, a pesar de ello se encargó de las mañanitas. El mole de doña Olga es muy querido, tanto así que la receta fue rescatada en el *Recetario tradicional del Distrito Federal* por el chef Mauricio Ávila (2019) quien es también originario de la Piedad Ahuehuetlán.

Doña Olga compra, desde hace muchos años, la pasta del mole, y lo arregla incorporando diversidad de especias, chocolate, bolillo y tortilla. Se pedían, alrededor de 20 kilos de mole. En ocasiones se llegaron a pedir hasta 100 kilos de pollo para la fiesta, recientemente se ha llegado a un promedio de 30 kilos.

Previo a 2023 se hacían alrededor de 15 kilos de arroz. De igual manera Doña Olga elaboró tortas hasta antes de la pandemia, tenían mucha importancia pues prácticamente marcaban el inicio de la fiesta y era el recibimiento para los peregrinos.

“Llegaron a ser 600 tortas [...] Felipe iba a Jamaica a traer las cajas de plátanos [se les da a los peregrinos como recibimiento]. Las hijas de Pavón se iban a la panadería, la Ideal, y traían las teleras, lo demás yo lo recaudaba con las personas del pueblo, les pedía el kilo de frijol para las tortas, y me lo traían ya refrito. Uno abría las teleras, otro le echaba la mayonesa, otro el frijol, y otro, los chiles y así cada cosa, nos prestaban unos huacales grandotes y se ponía papel de estraza, poníamos una camada y otra, y otra. Nos poníamos en línea y cada quién hacía una labor para que saliera cada torta. Cuando llegaban los peregrinos, había los mariachis, luego la misa, se bajaban y se formaban, ya se les daba su torta, su plátano y su bizcocho”.¹⁷⁶

Ahora bien, Grupo Piedad se conformó en 1975. Como ya se mencionó, de sus fundadores solo sobrevive Olga Herrera. En años recientes también lo integraban Víctor Pavón y Sabino Trejo (ambos fallecidos durante la pandemia por Covid). Con anterioridad estaba integrado por Felipe Reyes, Roberto Mejía, Roberto Rodríguez, y otras dos personas más de las que doña Olga no recuerda sus apellidos, a saber, Ignacio y Daniel.

Por otro lado, se encuentra la participación del Concejo de Gobierno Autónomo de la Piedad Ahuehuetlán, de reciente conformación en el año de 2018. Dos de sus integrantes, ya sea el presidente del Concejo, Christian Gallegos o la consejera Alma Yáñez se encargan de llevar el pastel para la fiesta. Es una participación limitada en tanto el propio Concejo de Gobierno Autónomo considera que su papel debe restringirse al ámbito político y teniendo alejamiento de aspectos religiosos.

Para los integrantes del Concejo de Gobierno resulta un tanto irónico que dentro de la propia plaza que generó tanta oposición y que de cierta manera dio origen al propio Concejo (como se verá más adelante), se les dona un pastel para la fiesta a la que se ha opuesto el conjunto comercial Parque Delta. Así, año con año, Christian o Alma acuden a Liverpool, establecimiento que les dona un pastel de considerable tamaño para la fiesta.

Por otro lado, y para concluir este apartado, resta reflexionar en torno al cuarto grupo que integra la fiesta de la Piedad, es decir, a aquellos

¹⁷⁶ Entrevista a Olga Herrera, entrevista citada.



habitantes originarios de Ahuehuetlán que viven a la sombra de la colonia Narvarte en las vecindades que aún quedan como testigos ocultos del desplazamiento forzado de la década de los cuarenta.

En entrevista confidencial con un habitante de las vecindades mencionadas, se otorgó testimonio sobre la melancolía y falta de deseo de participar en la fiesta, siquiera como asistentes, ya no se diga de la organización. Esto se debe a la constante discriminación que aún persiste hacia ellos, siendo un prejuicio muy similar al que menciona Gomezzcésar (2017) en su investigación del barrio Buenos Aires, en donde sigue muy vivo el estigma de seguir considerando a los habitantes del lugar como delincuentes. Debido a ello, la persona que fue entrevistada de manera confidencial, no tiene más deseo siquiera de asistir a la fiesta.¹⁷⁷

No obstante, tiene constantes recuerdos del amor que le tenía a la fiesta, como fiel de la virgen. La persona entrevistada recuerda que

anteriormente nos juntábamos todos los de la edad y a agarrarnos a harinazos llegábamos todos llenos de harina, de huevo. Un día nos mandaron a los policías y se fueron bañados de harina. Pero el 'Tinlarín' sacó dinero y les dijo que no tuvieran problema que él les pagaba la tintorería de sus trajes. Ahora no nos permiten nuestra tradición de los harinazos.¹⁷⁸

De igual manera, conforme este testimonio, fue el párroco quien prohibió la quema de castillos, incorporándose así a la serie de tradiciones de las que han sido despojados en Ahuehuetlán. Este mismo grupo, recibía a los peregrinos el día de la fiesta patronal, las mujeres se vestían de blanco para celebrar su llegada.

De esta manera y conforme lo anteriormente expuesto, a pesar de la considerable disminución de la asistencia a la fiesta, ésta sigue siendo un elemento fuerte para la cohesión de la Piedad Ahuehuetlán, y una manera de

¹⁷⁷ Entrevista confidencial realizada por Fernanda Isabel Lara Manríquez el 29 de septiembre de 2023 en una de las vecindades de la Piedad Ahuehuetlán, Benito Juárez, Ciudad de México.

¹⁷⁸ Entrevista confidencial. Entrevista citada. Si bien la costumbre de los harinazos desapareció de la fiesta de la Piedad, se observa en la fiesta del barrio de la Buenos Aires, a la que asistí el pasado mes de agosto de 2024 gracias al aviso del Dr. Gomezzcésar. Yo misma viví la tradición de que se me aventara harina y espuma.

mantener una identidad colectiva. Vale decir que si la fiesta ha disminuido es debido al asedio, a la discriminación y a la constante persecución por parte de autoridades (tanto políticas como eclesiásticas) y vecindados que impide el libre ejercicio de la religiosidad popular.

4.1.4 Sistema de parentesco

Conforme lo expuesto en el capítulo primero de corte teórico, uno de los elementos que las autoras y los autores han referido para definir a los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México es precisamente el sistema de parentesco, cuestión que se confirma en la mayoría de ellos. Ello pudo notarse a partir del caso de San Andrés Totoltepec, revisado en el capítulo tercero. Sin embargo, en la Piedad Ahuehuetlán, lugar en el que el despojo de tierras fue intenso un siglo antes en comparación con Totoltepec, así como el propio proceso de urbanización fue muy acelerado y también anterior al de Totoltepec, remitirse a un sistema de parentesco para reconocer a la Piedad Ahuehuetlán como un pueblo originario urbano se convierte en una utopía teórica, metodológica y empírica.

Esto es así pues, como ya se mencionó, el desplazamiento forzado con mayor intensidad de Ahuehuetlán comienza a cobrar notoriedad desde los años 1823 a 1825 (Miranda Pacheco, 2019), pero a dicho éxodo de habitantes le siguen otros más relacionados con el entubamiento del río de la Piedad, la construcción del nuevo templo y la construcción de la octava delegación de policía, todo ello a mediados de siglo XX.

Empero, a pesar de los múltiples embates que causaron el desplazamiento forzado de varias familias originarias de Ahuehuetlán, es notable la permanencia de lo que en los estudios con enfoque de pueblos originarios urbanos se reconoce como familias troncales.¹⁷⁹ Sin embargo, estas familias habitan a la sombra de la colonia Narvarte asediados por intentos constantes de la negación a una identidad originaria que vive en su

¹⁷⁹ Cfr. Capítulo primero de esta tesis.



memoria colectiva, así como de los peregrinos desplazados que habitan en las colonias Tlacotal, Bramaderos y Ramos Millán en la alcaldía Iztacalco.

No obstante, gracias a la revisión de los padrones electorales revisados en archivo histórico, pueden apreciarse ciertas permanencias en los apellidos de los habitantes de las vecindades y de los desplazados forzados en Iztacalco. Esto puede constatarse también a través del documento *cincuenta peregrinaciones al santuario de nuestra señora de la Piedad (1951-2000)*¹⁸⁰ disponible en la parroquia de la Piedad, documento en el que se enlistan los nombres y apellidos que han formado parte de la organización de dichas peregrinaciones, año con año.

Por ejemplo, en el padrón fechado en el año 1870, antes citado, destacan dos personas de apellido Islas, a saber, Vicente y Pedro, mientras que en el documento que celebra 50 años de peregrinación en el año 2000 es notable el nombre de Ernesto Ramírez Islas. Mismo caso con Vicente González y su relación con Gonzalo y Dámaso González. Ocurre lo mismo con varias personas de apellido Juárez, Sánchez, y Ortiz.

Ahora bien, con el trabajo de campo realizado para esta investigación me fue posible identificar permanencias con los González, tanto en peregrinos como en habitantes de las vecindades citadas. Pero considero que todo ello carece de importancia con lo relacionado al reconocimiento de Ahuehuetlán como pueblo originario urbano. Esto se debe a que sin importar si son descendientes por tres o más generaciones ocurre un proceso sumamente interesante que no es endémico en Ahuehuetlán, sino que se replica en los diversos pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México.

Me refiero al proceso de construcción de una identidad colectiva que se extiende más allá de la virgen de la Piedad y que tiene que ver, si con la propia organización de la fiesta, pero también con otros aspectos identitarios, tales como recordar la octava delegación, los murales de la glorieta SCOP, recordar

¹⁸⁰ Agradezco a Olga Herrera haberme prestado este documento.



a las canelitas¹⁸¹, la propia vida popular y las relaciones sociales cercanas que se extienden más allá del núcleo familiar, por ejemplo, el futbol en “nahualandia”.¹⁸² De igual manera el estadio de béisbol era muy relevante para estos efectos de construcción de lazos comunitarios, y no sólo el estadio de béisbol que fue demolido para la edificación del centro comercial Parque Delta, sino al mismo estadio de madera que existía antes de ese estadio demolido, y cuyo nombre era Parque Delta.¹⁸³

Todos los anteriores, espacios de convivencia y de construcción de lazos comunitarios se extienden más allá de la religiosidad popular. “Nahualandia” se convirtió en el espacio central de convivencia para jóvenes y niños, incluso algunos adultos, que vivieron esos años miseria ocasionados del desplazamiento forzado de varios de ellos, que los colocó largo tiempo en situación de calle, antes de poder habitar las vecindades. Hay registro de familias cuya cabeza eran mujeres viudas con varios hijos, incluso bebés, que se vieron en situación de calle.

Además, hay familias como la Reyes que se asentaron en Ahuehuetlán a principios de siglo xx, pero cuyos descendientes son los más activos actualmente para la organización de la peregrinación, este es el caso de Agustín Olvera Reyes y de María Guadalupe Ramírez Reyes [Pachita].¹⁸⁴

4.1.5 Autoadscripción de sus habitantes y reconocimiento institucional como pueblo originario urbano

En los testimonios recabados para este trabajo el factor común en cuanto a autoadscripción es la diversidad. Por ejemplo, Olga Herrera se refiere a la

¹⁸¹ Las canelitas eran mujeres que en diversos espacios de Ahuehuetlán vendían el famoso “té por ocho”, del que surge el adjetivo “teporocho”, eran bebidas que llevaban un poco de alcohol, sólo si el cliente lo prefería.

¹⁸² “De hecho, el terreno de donde está la secundaria [esquina Morena y Pitágoras], ese era un terreno que estaba bardeado y baldío, le decíamos ‘nahualandia’. Ahí nos juntábamos a jugar futbol adentro del terreno, con ratas y todo. Y ahí teníamos un amigo al que le decíamos el nahual, entonces ahí nos pusieron los nahuales a todos, era nahualandia porque de ahí no salíamos, todos los días ahí estábamos jugando futbol, sábados y domingos”. Entrevista confidencial, entrevista citada.

¹⁸³ Profundizaré al respecto en las próximas cuartillas.

¹⁸⁴ Entrevista a María Guadalupe Ramírez Reyes, entrevista citada.



Piedad, sólo como la iglesia, mientras reconoce el territorio aledaño como colonia Narvarte, por su parte, entre los habitantes de las vecindades hay quienes refieren al pueblo y otros a las colonias. En el caso de algunos peregrinos se sigue haciendo referencia al pueblo de la Piedad, tal es el caso de Guadalupe Carrillo y de Agustín Olvera, mientras que Pachita, descendiente de los desplazados forzados en primera generación, hace referencia al territorio en cuestión como la colonia Narvarte.

Por otro lado, al preguntarles a los miembros del Concejo de Gobierno Autónomo de la Piedad Ahuehuetlán sobre qué elementos consideran que los hacen originarios, algunos se remitieron al aspecto legal, en tanto otras al hecho de haber visto nacer a sus hijos en este pueblo. En ocasiones incluso, el mismo beisbol fue referido como un elemento para considerarse originarias de Ahuehuetlán.¹⁸⁵

Otro de los vínculos que mencionan los miembros del Concejo de Gobierno Autónomo con el territorio son los espacios de convivencia con que contaban y que, a su vez, configuraban los lazos comunitarios. Principalmente recuerdan el café “Tonali” (que ya desapareció), el ahuehuate y el centro cultural que habían conformado todos los miembros del Concejo de Gobierno, principalmente Alma Yáñez y el presidente del Concejo, Christian Gallegos.¹⁸⁶

A través de las entrevistas, por ejemplo, con Olga Herrera, he identificado que otra de las razones de mayor peso para considerarse originario de Ahuehuetlán es haber participado en la construcción del nuevo santuario de la Piedad o de haber conocido al Padre Darío Pedral, mismo que fue quién colocó la primera piedra de la edificación. Para Olga Herrera es la memoria de haber participado y presenciado el hecho mencionado, mientras que para Olga Pasten es conocer a quién puso la primera piedra, el padre

¹⁸⁵ En el caso de la señora Alma Yáñez, su testimonio permite identificar una identidad construida en torno a este deporte, pues en su lugar de nacimiento, el beisbol también tenía cierta importancia. “El nacimiento del parque de beisbol, eso me hace sentir que estoy en mi pueblo, que estoy viviendo lo del pueblo porque en el pueblo se hacía eso. Y era que todo el mundo llegaba al parque”. Entrevista grupal al Concejo de Gobierno Autónomo de la Piedad Ahuehuetlán, entrevista citada.

¹⁸⁶ Profundizaré en torno a este conflicto en el subapartado “3.2.3 Lucha epistémica por la conformación de un autogobierno”.

Pedral, “entonces, para mí la iglesia de la Piedad es como si hubiera nacido ahí”.¹⁸⁷

Finalmente, para Christian Gallegos, presidente del Concejo de Gobierno Autónomo de Ahuehuetlán la identidad originaria de quienes habitan el territorio del pueblo en cuestión, tiene fundamentos legales, además de ser una identidad que tiene más de 500 años luchando por acceder a sus derechos. Christian Gallegos se identifica como originario de Ahuehuetlán por tercera generación, además indica que es su derecho, conforme los artículos 57, 58 y 59 de la Constitución de la Ciudad de México el poder autoadscribirse y autodeterminarse.

No obstante, conforme el antes citado resultado del sistema de registro de la SEPI, publicado en mayo de 2023, Ahuehuetlán no fue reconocido como pueblo originario urbano. Por su parte, en el mes de septiembre del mismo año 2023 el Instituto Electoral de Ciudad de México publicó el estado final del mapa de circunscripciones¹⁸⁸ de la alcaldía Benito Juárez, mapa en el que sí se reconoce el territorio de la Piedad Ahuehuetlán dentro del territorio de la quinta circunscripción.

Ello es una muestra también de la falta de diálogo entre las distintas instancias gubernamentales de la Ciudad de México en cuanto al reconocimiento de pueblos originarios, en este caso entre la SEPI y del IECM con relación a la Piedad Ahuehuetlán.

Hay otros documentos del IECM en los que, de manera oficial y contemporánea, la Piedad Ahuehuetlán ha sido reconocido, cuestión que pude constatar en un documento fechado en 23 de junio de 2017.

De igual manera, y con anterioridad, en el año 2022 se encuentra un documento oficial de la SEPI en el cual no sólo se reconoce al pueblo de la Piedad Ahuehuetlán, sino también el cargo de su presidente y la existencia de

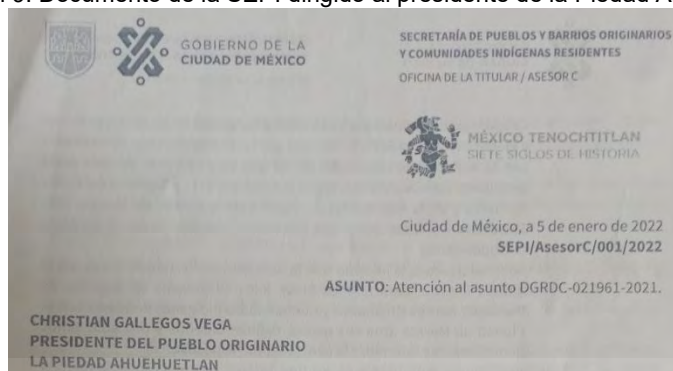
¹⁸⁷ Testimonio de Olga Pasten, entrevista grupal al Concejo de Gobierno Autónomo de la Piedad Ahuehuetlán, entrevista citada.

¹⁸⁸ De acuerdo con el Instituto Electoral de Ciudad de México, se trata de un producto cartográfico que representa la división electoral del territorio.



su Concejo de Gobierno local. Ello un año antes de desconocer su existencia conforme el padrón de pueblos dado a conocer en mayo del año 2023.

Ilustración 9. Documento de la SEPI dirigido al presidente de la Piedad Ahuehuetlán.



Copia facilitada por Christian Gallegos.

Así, a lo largo de todo este apartado se ha expuesto los diferentes elementos a través de los cuales, mediante la memoria colectiva, se construye una identidad originaria en Ahuehuetlán a partir del conocimiento de sus derechos como pueblo originario urbano, así como de las transformaciones socioespaciales del territorio que habitan, y del conocimiento de las injusticias epistémicas cometidas hacia su población desde época colonial hasta los años recientes. En este orden de ideas será interesante reflexionar el proceso de conformación de su Concejo de Gobierno Autónomo, teniendo lo anterior como antecedente, pero también el fuerte proceso de urbanización que inició con el mismo siglo pasado, dificultándoles a los entonces naturales de Ahuehuetlán conseguir cualquier reivindicación agraria durante el cardenismo, a diferencia de otros pueblos de la Ciudad de México.

4.2 Proceso de conformación del Concejo de Gobierno Autónomo

En este apartado se da cuenta del vínculo entre la expansión urbana, los despojos relacionados con dicho proceso y el impacto que tiene en la memoria colectiva de los habitantes de la Piedad Ahuehuetlán, elementos que hacen posible, primero, la reconstrucción de la acción colectiva, y segundo, la conformación de un Concejo de Gobierno Autónomo.

De esta manera se hace un breve recorrido histórico que inicia en 1934 con la solicitud de dotación de ejidos de los campesinos sin tierra de la Piedad Ahuehuetlán, hasta la demolición de la octava delegación de policía en el año 2017. Ello para dar cuenta de un proceso de urbanización que ha implicado un despojo paulatino y de larga duración que, a su vez, encuentra sus antecedentes desde el siglo xvi. También se da cuenta de los antecedentes históricos de una forma de representación política local, cuestión que pudo apreciarse mediante los documentos provenientes del AGN, antes citados.

4.2.1 Etapa en la que comenzó la urbanización del pueblo y el impacto del despojo de tierras por parte de la Hacienda Narvarte

El despojo de tierras por parte de Hacienda Narvarte tiene larga data a pesar que la lucha agraria entre sus dueños y los campesinos de la Piedad Ahuehuetlán se haya dado entre 1934 y 1973.¹⁸⁹ Tal como se expuso en apartados anteriores, a través de diversos expedientes disponibles en el Archivo General de la Nación, se tiene registro de la entonces llamada Hacienda Dolores de Narvarte, propiedad de Baxbexi desde el año 1800.¹⁹⁰ Al mismo tiempo, sus trabajadores comienzan a aparecer en los padrones del pueblo desde el año 1873.

A diferencia de otros pueblos originarios urbanos del territorio que ahora conforma la Ciudad de México, sobre todo en la zona sur, sur oriente y sur poniente, la Piedad Ahuehuetlán nunca recibiría ninguna dotación, restitución o implementación de ejidos conforme a las leyes y acciones agrarias, producto

¹⁸⁹ A manera de antecedente, la zona comenzaba a fraccionarse desde inicios de siglo, cuando el fraccionador Atenor Sala, muy cercano a Porfirio Díaz, comenzó a lotificar los terrenos aledaños a la Piedad Ahuehuetlán y al Barrio Buenos Aires (Silva Estrada, 2015:198). Sería precisamente Atenor Sala quien en varias ocasiones intercambiaría correspondencia con Emiliano Zapata para proponerle su *Sistema Sala* frente al *Plan de Ayala* el cual consistía precisamente en la expropiación de las tierras en general como una causa de utilidad pública.

¹⁹⁰ Tesis como la de Romero (2011) refieren aún más años de registros de propiedad de Hacienda Narvarte, da cuenta de al menos diez y ocho traspasos que se remontaban hasta el año 1630. Dicho documento narra más sucesos y traspasos a lo largo de la historia de Hacienda Narvarte que por cuestiones de espacio aquí sería difícil presentar.

de la revolución mexicana, que se activaron durante el cardenismo (1934-1940).¹⁹¹

Pero no sólo eso, a este último embate contra la identidad campesina de los habitantes de Ahuehuetlán, se suma una serie de despojos antes citados, los potreros de “El Ahuehuate” y “En Medio” para la construcción de un panteón para los extranjeros franceses es ilustrativo al respecto, pero también lo es la propia construcción del nuevo santuario de la Piedad, finalizado en 1957, en cuyo terreno había diversas familias habitando en asentamientos irregulares, de los cuales, algunos consiguieron un espacio para habitar en las vecindades, mientras otros quedaron en situación de calle.

Antes de aquel desplazamiento, los habitantes podrían haber recuperado espacios de siembra, tan necesarios en los treinta del siglo pasado. Así que para 1934 se hace del conocimiento público el aviso de solicitud de ejidos No. 15, documento en el que se da la categoría de poblado a la Piedad y se publica en el Periódico Oficial. En el documento se solicita la acción de dotación de ejidos sobre la Hacienda Narvarte cuyos propietarios habían sido los Escandón¹⁹² desde 1863, año en el que, de acuerdo con los testimonios escritos de los campesinos de la Piedad, habían adquirido esas tierras de manera ilegítima. Para 1934 los descendientes de la familia Escandón seguían siendo dueños parciales de la hacienda mencionada.¹⁹³

No obstante, desde 1924 José Landa Escandón vendería parcialmente la hacienda a un cúmulo de extranjeros, en su mayoría estadounidenses que integraban la Compañía “Fraccionadora Cía. De Terrenos Narvarte y Anexas,

¹⁹¹ En San Juanico Nextipac, Iztapalapa ocurrió algo similar, a pesar que las autoridades agrarias ordenaron dotación de tierras al pueblo, la dotación se hizo sobre tierras que ya estaban en su posesión, a saber, el Potrero de Apatlaco, mismo que compartían con San Andrés Tetepilco, Aculco y la Magdalena Atlazolpa. Por ello puede asumirse una deuda agraria hacia ambos pueblos, que a diferencia de otros pueblos no recibieron en realidad ninguna dotación de tierras.

¹⁹² Conforme lo referido por Romero (2010) los Escandón, y otras selectas familias estaban estrechamente ligadas, como élite económica, con sus empresas fraccionadoras de terrenos y otras empresas con el régimen de Porfirio Díaz y desde entonces mantuvieron vínculos importantes con el poder político surgido en la revolución mexicana.

¹⁹³ Archivo General Agrario, en adelante AGA. Dotación de ejidos. Expediente 23/18259, foja 5.



Sociedad Civil por Acciones, S.A. de C.V.”¹⁹⁴. Entre los accionistas estaba Edward L. Smead con una participación de 9%, entre otros estadounidenses.¹⁹⁵

Escandón vendería la Hacienda Narvarte en diferentes fracciones. Una de estas equivalía a 4 133 733 metros cuadrados, la cual fue vendida a la compañía Fraccionadora antes citada, el 29 de julio de 1924, siendo el precio de venta el 50% del producto líquido que los accionistas obtuvieran por la venta de los terrenos fraccionados y que percibiría Escandón.¹⁹⁶

Sería principalmente Edward L. Smead, quien se encargaría de combatir directamente la lucha agraria que desde 1934 comenzaron los campesinos sin tierra de la Piedad Ahuehuetlán. Combatiría su lucha agraria deslegitimando sus peticiones al decir que no eran campesinos, que no eran del lugar, que eran militares retirados y, lo más grave, siendo ciudadano de Estados Unidos de América, refiriendo que la Piedad Ahuehuetlán no era un pueblo, era, desde su desconocimiento de extranjero y desde su perspectiva de empresario, una zona urbana.

Cabe aclarar que para 1934, la Piedad Ahuehuetlán ya había cambiado de jurisdicción, ahora se localizaba en el VIII cuartel de la Ciudad de México, en tanto que hasta 1903 perteneció a Tacubaya y de 1904 a 1930 a Mixcoac

¹⁹⁴ De acuerdo con lo señalado por Jiménez (2012:290-291), “**Herbert p. Lewis** fue un estadounidense nacido en Indiana en 1876, llegó a México en 1898. Fue socio de sus tíos, Cyrus y William, negociantes de oro y refinadores de metales. Estuvo asociado con éstos en la National Metal Company. Como accionista y representante de dicha compañía inició sus actividades inmobiliarias en la ciudad de México con la S. Pearson and Son Limited a principios de siglo. Fue accionista de la Nacional Compañía de Seguros Sobre la Vida, S.A. [...] Su esposa Eva Hill de Lewis formó la Compañía de Terrenos de Narvarte que fraccionó la colonia Narvarte [...] Fue un activo masón, llegando a obtener el grado 33, siendo miembro del Anezeh, Temple of the Mystic Shrine”.

¹⁹⁵ Las actividades a las que dicha compañía fraccionadora se dedicaba eran la compra, venta, hipoteca, arrendamiento y enajenación de bienes raíces, fraccionamiento, explotación y colonización de tierras agrícolas y urbanas, construcción y reedificación de casas, así como aprovisionamiento de aguas, en ocasiones incluso teniendo acceso al uso de bienes nacionales, tales como las aguas del Río Magdalena, permiso concedido también por Escandón. Los documentos históricos refieren que el capital de dicha compañía fraccionadora consistía en 1 millón de pesos divididos en 10 mil acciones de 100 pesos cada una AGA. Dotación de ejidos. Expediente 23/18259, foja 31 a 33.

¹⁹⁶ *Ibidem* fojas 313 a 315.



(Sánchez Reyes, 2019). Esta información sería precisamente la utilizada por Smead para deslegitimar la lucha agraria de los campesinos de Ahuehuetlán.

La insistencia de Smead por señalar que Hacienda Narvarte no era afectable, así como los argumentos utilizados para deslegitimar a los campesinos de la Piedad Ahuehuetlán no serían de extrañar sobre todo pensando en las características del lugar y de su valor monetario. Tan solo el casco de la Hacienda Narvarte tenía un valor de 50 mil pesos (de aquella época), con una superficie de 8 754 metros cuadrados, contaba con corrales, trojes, huerta y diversos anexos, un total de 17 hectáreas localizadas junto al río de la Piedad, y esto era únicamente el casco de la Hacienda Narvarte.

Sin embargo, tanto los campesinos sin tierra, como los trabajadores de la Hacienda Narvarte, todos originarios de la Piedad Ahuehuetlán indicaban en su solicitud de dotación de tierras: “[...] careciendo de las tierras necesarias en donde trabajar para vivir de su cultivo y garantizar nuestra independencia económica y haciendo uso del derecho que a los pueblos de estar en condiciones conceden [...]”.¹⁹⁷ Lo anterior se configuraba en un reclamo legítimo y natural en cuanto a las características del modo de vida de los ahora pueblos originarios urbanos y su tendencia a la autonomía, no sólo política, sino también en términos de buscar cierta autosuficiencia alimentaria y abastecimiento de sus necesidades propias de manera local desde sus propios territorios.

A pesar de los argumentos de Smead en contra de la lucha agraria de los campesinos de Ahuehuetlán, se ordenaría llevar a cabo el respectivo censo agrario del pueblo para determinar si eran sujetos de ser dotados de tierras. El resultado del censo realizado desde el 4 de abril de 1935 reflejaría 780 habitantes, 190 jefes de familia, y 98 individuos capacitados. Como ya se mencionó, Smead utilizaría como argumento el hecho que ya no eran campesinos porque no tenían tierras y que había muchos pensionados militares, ambas situaciones que encuentran sus explicaciones en despojos de desde el año 1800 incluso por parte de la propia hacienda que él defendía

¹⁹⁷ *Ibidem*, foja 17. Subrayado propio.



y también debido a las dos invasiones de los cuarteles militares en el propio santuario durante el siglo XIX y otros ex soldados de la revolución refugiados en la Piedad.

La respuesta de los habitantes de la Piedad Ahuehuetlán a dichos argumentos irían en el tono siguiente:

hay varios Militares Pensionados domiciliados en este pueblo que los hemos considerado con el mismo derecho al beneficio de la tierra. Por consiguiente, al referirnos a los primeros, algunos campesinos y jornaleros al carecer de tierras para conseguir su **independencia económica optaron por dedicarse al comercio pequeño con un capital miserable y otros consiguieron el empleo de jardineros y barrenderos para ganarse la vida honradamente y sostener a sus familiares por ese solo hecho, aun teniendo la condición de proletarios en dicho censo quedaron excluidos y sin el derecho a la tierra.** Al referirnos a los compañeros militares pensionados, considerados con derecho a parcela han quedado también excluidos del censo por el solo hecho de tener de nuestro gobierno a su muy digno cargo una pensión merecida por sus servicios prestados a la Revolución que es la causa del proletariado nacional. Pedimos influya ante la Comisión Mixta Agraria a efecto de que esos compañeros que mencionamos y que constan en el Censo respectivo se les considere con el derecho a la parcela.¹⁹⁸

Dado que la otra razón según la cual Smead, en su calidad de extranjero, sustentaba que los campesinos de la Piedad no debían recibir tierras era que su territorio ya era considerado zona urbana pues se encontraba en el VIII cuartel de la Ciudad de México, y al resultar no afectable de dotación la Hacienda Narvarte, los vecinos de la Piedad solicitaron que General Anaya o Mixcoac se convirtieran en delegaciones foráneas para poder así recibir ejidos para Ahuehuetlán.

La resolución de la solicitud de dotación para la Piedad Ahuehuetlán sería que no existían tierras afectables alrededor y que Hacienda Narvarte ya había dotado de muchas tierras a otros pueblos, tales como Xoco, Ticomán, Santa Cruz y Nativitas, perdiendo así la hacienda alrededor de 70 hectáreas de temporal y 60 hectáreas de pastizales. Así, el territorio de la Hacienda Narvarte, se convertiría desde 1934 hasta la fecha y de manera paulatina en

¹⁹⁸ *Ibidem*, foja 116.



lo que hoy conocemos como las colonias Piedad Narvarte, Narvarte Oriente, y Narvarte Poniente.

Los peones que trabajaban en la Hacienda recibieron amenazas de sus patrones por pedir dotación de tierras, recibieron el ultimátum de que serían expulsados. Y finalmente, la ley agraria determinaría la creación de un nuevo ejido fuera de la Ciudad de México, en cualquier estado de la República para estas familias. El nuevo centro ejidal no se creó jamás, dejando así una deuda agraria para Ahuehuetlán y consolidando un despojo que se configuraba desde el año 1800.

4.2.1.1 El entubamiento del Río La Piedad y el desplazamiento forzado de sus habitantes

Durante la etapa de 1934 a 1973 en que se dio la lucha agraria de Ahuehuetlán tuvo lugar el decreto bajo el cual se declaraba sujeto de urbanización el pueblo de la Piedad, al tiempo que se ordenaba el entubamiento de su río homónimo, así como su transformación en avenida.¹⁹⁹

El decreto presidencial de 1942 vendría a colocar el espacio de Ahuehuetlán y de sus habitantes en riesgo de transformarse visiblemente en un espacio urbano para clases medias y de ser expulsados, respectivamente. El decreto oficial dictado bajo el mandato del ex presidente Manuel Ávila Camacho y fechado en 23 de diciembre de 1942, ordenaba la declaración de “utilidad pública la planificación del pueblo de la Piedad, consistente en la apertura de nuevas vías públicas, en la rectificación, prolongación, ampliación y mejoramiento de las vías existentes, dentro de la zona limitada”.

Pero aunado a lo anterior vendrían los planes para el entubamiento del río de la Piedad, mismo que, quedaría totalmente entubado y transformado en el Viaducto Miguel Alemán para el año 1950 (Gomezcésar, 2017). Este suceso, así como el decreto de 1942 marcan la expulsión de la mayor parte de los habitantes del lugar a las colonias Ramos Millán, Bramaderos y Tlacotal

¹⁹⁹ De acuerdo con Romero (2011:23), para 1899 “el Río de la Piedad servía de límite entre la municipalidad central y las de Mixcoac e Ixtacalco”.



en Iztacalco, convirtiéndolos en desplazados forzados para incentivar la urbanización y la llegada de una clase social que pudieran comprar una de las nuevas viviendas de lujo.

Y, aunque las fuentes disponibles del Santuario de la virgen de la Piedad refieren que “fueron reubicados por intervención del Lic. César M. Cervantes y trasladados en transportes del departamento central del D.F., a su destino” (*Cincuenta peregrinaciones al santuario parroquial de nuestra señora de la Piedad 1951-2000*), las fuentes orales provenientes de testimonios directos de quienes fueron expulsados, señalan que fueron desalojados de forma violenta y en camiones de basura, otros quedaron en situación de calle y algunos se mantuvieron en vecindades, tres de las cuales aún existen. Cabe aclarar que ninguno de los entrevistados y desplazados a las colonias de Iztacalco fueron ubicados en terrenos y/o casas propias, simplemente fueron arrojados en terrenos baldíos.

Si bien, el río de la Piedad no tenía usos sociales tales como ir a lavar, y también se desbordaba constantemente y desde época colonial causando diversas inundaciones que afectaban a la población aledaña, las razones de su entubamiento responden a un plan de urbanización de la zona, conforme se señala en el decreto presidencial de 1942, así como a un entubamiento y desecación general en toda la Ciudad de México sobre ríos y canales existentes para privilegiar el tránsito de automóviles, así como el desplazamiento de trabajadores desde la periferia hacia la ciudad central.²⁰⁰

²⁰⁰ Puede afirmarse que la desecación y entubamiento de ríos y canales, así como la urbanización de las distintas alcaldías (antes delegaciones, y antes cuarteles y municipalidades) en Ciudad de México se dio con similitud en cuanto a etapas espaciales y temporales. Así, el río de la Piedad se entuba, como ya se señaló en un momento en el que la expansión urbana se intensifica en la zona en la que se localiza la Piedad Ahuehuetlán, tal como ocurrió con el entubamiento de río Churubusco (Lara Manríquez, 2020:176). Todo ello resultado de una racionalidad de los actores gubernamentales de mediados del siglo pasado que encuentra sus antecedentes y explicaciones epistemológicas en las concepciones higienistas del porfiriato, racionalidad de larga data, e identificable desde las propias reformas borbónicas durante el siglo XVIII. A grandes rasgos, se trata de una racionalidad que desde el siglo XVIII hasta nuestra actualidad se fue afianzando de manera paulatina en las acciones gubernamentales, y que concibe a las fuentes naturales de abastecimiento de agua como focos de infección que producen enfermedades.

Recientemente ocurrió una situación similar durante el gobierno de Claudia Sheinbaum (2018-2023), cuando en 2018 la ex mandataria de Ciudad de México ordenó



Al respecto, Legorreta (2006) menciona que Carlos Contreras fue un personaje clave para la continuación del entubamiento de los ríos, proyecto que había iniciado con la propia llegada de los españoles y que había tenido continuidad hasta la década de los cuarentas e incluso hasta la actualidad. Así, Carlos Contreras “en 1938 propone edificar un anillo o boulevard de circulación sobre los ríos de la Piedad, Consulado y la Verónica [...] fue el primero que planeó en el siglo XIX la construcción de un viaducto para resolver el problema de la insalubridad de los ríos convertidos en desagües; esto es, un ducto de agua negra y sobre él pasar una vía para el transporte” (Legorreta, 2006:155). Dicho proyecto se detendría durante el gobierno del ex presidente Lázaro Cárdenas y se retomaría para los siguientes periodos de gobierno, siendo el año de 1952 el que vería la inauguración del Viaducto Miguel Alemán.

La insalubridad era la razón que los actores gubernamentales y el mismo Carlos Contreras darían para el entubamiento del Río de La Piedad (aunque todo ello respondía fundamentalmente al proyecto de urbanización occidental y capitalista de Ciudad de México), para los años cuarenta del siglo pasado, no hay testimonios que remitan usos sociales del agua, más allá del juego de las niñas y de los niños. De acuerdo con el testimonio de Olga Herrera, cerca del año 1940

el río de la Piedad llevaba agua sucia y cuando llovía mucho se desbordaba. Tocaban las campanas y salíamos, te digo que, en cubetitas, nos poníamos en una hilera de a 10 personas para sacar el agua de la iglesia [del antiguo santuario], sacábamos el agua de la cripta para acá para Cuauhtémoc, pero era un desbordamiento terrible.²⁰¹

A pesar del entubamiento, los testimonios dan cuenta de la continuidad de las inundaciones, incluso en años recientes, y ello se asocia a la falta de mantenimiento del sistema de drenaje. Olga Herrera recuerda también que los niños jugaban a las orillas del río, espacios en donde también era frecuente

substituir por cemento el subsuelo de Canal Nacional, afectando así el ecosistema del lugar y transgrediendo prácticas comunales de limpieza, bajo la misma lógica higienista. Además, el Canal Nacional es el último canal prehispánico que se puede apreciar en Ciudad de México (Diario de campo).

²⁰¹ Entrevista a Olga Herrera, entrevista citada.



divisar muchos burros. Otro relato de Doña Olga, cuando tenía 8 años de edad, cerca del año 1947 hace remitirse a cuando la mandaban por carbón “a ‘la Zorra’, era lo mero mero de lo que ahora es Vertiz y el eje 3. Allí había carbón y hasta allá iba yo por el carbón. Con una cubeta y una bolsa para cocinar. Sí, entonces yo me regresaba por el bordo del río y volteaba yo para abajo y estaba el Panteón Francés”.²⁰²

Esa caminata originaría la costumbre de Doña Olga por rezar, puesto que le daba miedo ver el Panteón Francés desde lo alto del bordo del río de la Piedad, les rezaba a los muertos, a las ánimas,

porque ahí les decía yo, no vayan a salir muertitos, espérenme tantito. Le decía yo a un muertito que en su tumba tenía un florero rojo, ‘te voy a rezar el padre nuestro, pero ayúdame y cuídame’. Y todo el día, al caminar, rezaba yo el padre nuestro al de las flores. Yo iba arriba del bordo y yo veía el Panteón Francés, fíjate qué altura tenía el bordo. Y así seguía hasta Monterrey. Ahí es donde estaban las casitas chiquitas. Pero así con ladrillo y todo, pero tapadas con láminas, con tablas, con las lonas y todo, muchas familias vivían ahí”.²⁰³

4.2.2 Factores detonantes que influyeron en la conformación del Concejo de Gobierno Autónomo

De esta manera, desde la década de los cuarenta del siglo pasado hasta la actualidad, la urbanización no ha cesado en la alcaldía Benito Juárez, antes octavo cuartel de la Ciudad de México. No obstante, esta urbanización ha tenido sus propias transformaciones pues, de construirse casas para familias, es decir, un crecimiento horizontal, se ha pasado a construcciones verticales, cuyas primeras apariciones datan de la década de los setentas.

Así, en dicha demarcación puede identificarse un mayor aumento poblacional de 1960 y 1970 cuando la población pasó de 365 531 habitantes en 1950 a 552 420 en 1960 y a 617 682 en 1970. De esta última década a la actualidad la población ha ido disminuyendo en la alcaldía Benito Juárez, en el año 2020 INEGI registró un total de 434 153 habitantes, es decir, una población menor en comparación con el año 1960.

²⁰² *Ibidem.*

²⁰³ *Ibidem.*

En particular, en la Piedad Ahuehuatlán la construcción del centro comercial Parque Delta, parte de este proceso de urbanización y de gentrificación, representó un parteaguas en el que la memoria colectiva de ser un pueblo originario urbano, así como el continuo desplazamiento de su territorio se conjuntaron para la configuración de un Concejo de Gobierno Autónomo.

Ilustración 10. Logo oficial del Concejo de Gobierno Autónomo de la Piedad Ahuehuatlán.



Logo facilitado por Christian Gallegos el 21 de mayo de 2023.²⁰⁴

Ilustración 11. Algunos miembros del Concejo de Gobierno Autónomo de la Piedad Ahuehuatlán.



Fotografía tomada por Alejandro May Guillén. 18 de septiembre de 2023.

En palabras de Christian Gallegos, presidente del Concejo de Gobierno Autónomo

hay una larga historia de despojo en Ahuehuatlán [...] El más reciente es el de la octava delegación de policía, donde no habíamos reclamado porque se usaba como hospital, porque se usó para la policía, se usó para Juez Cívico, para Ministerio Público. Eran actividades que le

²⁰⁴ El centro del logo es un Ahuehuete, alusivo al nombre náhuatl del pueblo que quiere decir “lugar donde pare el agua, donde nace el agua”, conforme el testimonio de Christian Gallegos [En otros lugares se reconoce que Ahuehuatlán quiere decir junto a los ahuehuetes (De Olaguíbel, 1898); en el lugar aún se puede observar algunos Ahuehuetes]. Por su parte, cada copa simboliza una consejería; entre las cuales se encuentra la de cultura, la de protección civil, la secretaría del Concejo y la presidencia del Concejo. Entrevista a Christian Gallegos, entrevista citada.

servían a la sociedad, pero cuando nos enteramos primero de que se destruía ese patrimonio para dar paso a la construcción de un centro comercial, de Parque Delta, pues fue un despertar de este sentimiento de otro despojo más en la modernidad, pasando por encima de nuestro sentir y de nuestros derechos.²⁰⁵

No obstante, fue en el particular la parte B del proyecto de construcción del centro comercial Parque Delta lo que generó la mayor resistencia de los habitantes de Ahuehuetlán, y fue también lo que se configuró como el principal elemento de lucha epistémica para la conformación de un gobierno con sistemas normativos propios y alejado de los partidos políticos.

El proyecto Parque Delta se divide en dos partes, la parte A, cuya inauguración fue en 2005 y se construyó en el terreno donde se localizaba el estadio de beisbol, y cuyo nombre bautizó también al centro comercial. Cabe destacar que el estadio era de gran importancia económica y social para el pueblo de la Piedad Ahuehuetlán. Por su lado, se encuentra la parte B que corresponde a las construcciones realizadas en el terreno que correspondía a la Octava Delegación de Policía, y a todas las demás construcciones ya mencionadas que estuvieron en el mismo sitio.

4.2.3 Lucha epistémica por la conformación de un autogobierno: “Nuestro patrimonio lo hicieron su estacionamiento, así de vulgar”

Sería el 5 de diciembre de 2013 que Christian Gallegos vio la demolición de la Octava delegación de policía. Meses antes había platicado con el ex titular de CONACULTA, Tovar y de Teresa, pues se encontraba francamente preocupado por el destino de este edificio Art Deco derivado de la construcción de la parte A del centro comercial Parque Delta. Además, ya había rumores sobre el interés de construir en el predio mencionado. Después de la plática, Christian Gallegos habría quedado tranquilo puesto que el ex titular se comprometió a que el inmueble no sería tocado pues estaba catalogado como inmueble con valor artístico ante el INBA (Instituto Nacional de Bellas Artes) y requerían un permiso que él no estaba dispuesto a otorgar.²⁰⁶

²⁰⁵ Entrevista a Christian Gallegos, entrevista citada.

²⁰⁶ Entrevista a Christian Gallegos, entrevista citada.



Para el pueblo Ahuehuetlán el inmueble tenía gran valor simbólico e histórico, así como el espacio que ocupaba, puesto que era un lugar que por más de cinco siglos había sido ocupado por diversas construcciones y edificaciones que construían parte de la identidad de los habitantes del lugar en diferentes etapas históricas y que, desde la memoria colectiva construían de cierta manera la red de relaciones sociales simbólicas del lugar y de sus habitantes (y aún lo hacen, desde la memoria del despojo).

Por su parte, este terreno tenía gran valor también para la empresa propietaria de Parque Delta, a saber, el Fideicomiso Fibra Uno. Esto se debe a que el centro comercial no cubría el requisito gubernamental sobre el número de lugares de estacionamiento que debía tener para su operación, y ello se debía hacer dentro del mismo predio. Por ello se construyó un puente que conectara ambas partes del centro comercial, es decir, la parte A y la parte B. Con ello cubrían el requisito gubernamental sobre los estacionamientos, pero se violarían los derechos colectivos de un pueblo originario urbano, y se pasarían por alto otras reglamentaciones, por ejemplo, la de demoler un inmueble Art Decó que estaba protegido o incluso resguardar las piezas arqueológicas que ahí fueron encontradas; entre otras leyes que se pasaron por alto.²⁰⁷

En Ahuehuetlán, la lucha epistémica y su respectiva lucha social tuvo un alto costo para sus habitantes. A Christian Gallegos, presidente del Concejo de Gobierno Autónomo se le vincularía a proceso y su casa sería invadida en

Sánchez, Luis Carlos (2014). "Derriban la Octava, inmueble protegido" disponible en <https://www.excelsior.com.mx/expresiones/2014/01/11/937724> Consultado el 20 de noviembre de 2023.

²⁰⁷ Fibra Uno es un fideicomiso que repitió esta misma práctica varios años después en la misma alcaldía y en el territorio de otro pueblo originario urbano al que también se le cuestiona su identidad. Casi 10 años después de la violencia ocasionada en Ahuehuetlán, el 20 de noviembre de 2022, se inauguró en el pueblo de Xoco la torre Mitikah, propiedad de Fibra Uno, pasando también por encima de los derechos colectivos de los habitantes del lugar, algunos a los que me pude acercar cuando participé brevemente en el peritaje antropológico que se hizo para el juicio que pretende el resarcimiento de la Calle Real de Mayorazgo, la cual les fue despojada para construir una especie de "lobby" a la entrada del conjunto que también llaman "Ciudad Viva". El mismo día de la inauguración se llevó a cabo una protesta mediante un debate de hip hop urbano, se trató de la segunda edición de "Debatl" del cual tuve el honor de ser juez.

diversas ocasiones. A Alma Yáñez, consejera del gobierno autónomo, adulta mayor de más de 80 años le costaría graves agresiones con violencia física que terminarían en la pérdida de un ojo y el atrofiamiento de todo el lado izquierdo de su cuerpo. Ocurriría de la siguiente manera.

Cuando la demolición de la octava delegación ya era del conocimiento de todos los habitantes de Ahuehuetlán comenzaron las protestas y la toma de calles, producto de la oposición a la demolición y a la construcción de un estacionamiento de Parque Delta en dicho espacio. En repetidas ocasiones exigieron el ingreso al predio porque ya había rumores sobre vestigios arqueológicos hallados, pero los obreros, por órdenes de sus patrones, insistían en no dejarlos pasar y en que no había vestigios ni piezas arqueológicas. Empero, uno de los trabajadores, a quien Christian Gallegos reconoce como indígena residente, se percató que sí había vestigios arqueológicos y a discreción le avisó a Christian. Los vecinos se organizaron para volar un dron y verificar desde lo alto el predio, confirmarían sus sospechas, el video aún puede verse en YouTube.²⁰⁸

Le exigieron al INAH (Instituto Nacional de Antropología e Historia) una respuesta, después de varios intentos se les notificaría la identificación de 1000 piezas arqueológicas, además de la edificación prehispánica y los restos del antiguo Santuario de la Virgen de la Piedad. Christian Gallegos lograría acceder al predio, recuerda ver una máscara con doble orejera, y osamentas, además de lo ya señalado.²⁰⁹

Desde ese mes de diciembre de 2013 solicitaron diversas reuniones y diálogo con autoridades, les sería negado pues nunca recibirían respuesta. Para el mes de febrero de 2014 seguían sin recibir respuesta y fue cuando iniciaron los bloqueos, en varias ocasiones cerraron Obrero Mundial y Cuauhtémoc. Cabe destacar que la mayoría de las personas que se encargaron de protestar fueron en su mayoría mujeres adultas mayores,

²⁰⁸ “Vestigios arqueológicos, octava delegación de policía” disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=DXaCO5wzUG0> Consultado el 20 de noviembre de 2023.

²⁰⁹ Entrevista a Christian Gallegos, entrevista citada.



cuestión que aún se refleja en las características de quienes integran el Concejo de Gobierno Autónomo.

Serían entre 3 y 4 años de lucha en los cuales los habitantes de la Piedad no lograron frenar la demolición ni la construcción del estacionamiento y tampoco el área de descarga del drenaje en el mismo predio. Para 2017 comenzarían a organizarse y “agarramos el Convenio 169 de la OIT [Organización Internacional del Trabajo], y empezamos a leerlo, a estudiarlo, a todas las autoridades ancianas les llegó el momento de dignificarse y yo, al verlas luchar, con mi abuela también, tenía que sumarme”.²¹⁰

Iniciaría así una motivación por consolidar un autogobierno local que hiciera posible defender los derechos colectivos que como pueblo originario urbano tiene la Piedad Ahuehuetlán, un proceso en búsqueda continua de reconstruir los lazos comunitarios que se han visto afectados por las diferentes irrupciones que se han señalado a lo largo de este capítulo y que datan desde la propia construcción del Santuario de la Piedad, a finales de siglo XVI. Sin embargo, y como también se señaló, no se trata de una representación política nueva, en su lugar, se ha tratado de un ejercicio de recuperación de la memoria colectiva que se relaciona con la existencia de gobiernos de cuarto nivel, de los cuales se encuentra registro en diversos documentos de la Piedad Ahuehuetlán provenientes de archivo histórico, y que también ya fueron previamente referidos.²¹¹

Para el mismo año de 2017, cuando las autoridades de la alcaldía y del entonces jefe de gobierno Miguel Ángel Mancera constataron que la lucha de los habitantes de la Piedad, no cesaba, negociaron la cesión de un fragmento del predio para su designación en un centro cultural, al que sus habitantes

²¹⁰ Entrevista a Christian Gallegos, entrevista citada.

²¹¹ Se trata de un proceso en el cual el concejo continúa consolidándose día a día, y a pesar que no hay un estatuto de gobierno terminado ni un reconocimiento institucional por parte de otras autoridades hacia el gobierno local de Ahuehuetlán, como si lo hay con el Concejo de Gobierno Comunitario de San Andrés Totoltepec, sí hay diferentes referencias en distintos documentos hacia la autoridad de Christian Gallegos, como presidente del pueblo o como autoridad tradicional.

eligieron llamar “Juan González y García” en memoria de aquel nahuatlato novohispano. Se trataba de un espacio de 500 metros.

El centro comunitario Juan González y García duraría un año en funcionamiento, para Christian Gallegos

el espacio fue mágico por un año, se organizaba una asamblea y se llenaba, un concierto y rebosaba de gente, presentábamos obras de teatro, cine y todo por 0 pesos. Me decían los actores de alguna obra, ‘no tenemos dinero para rentar un espacio donde ensayar’, entonces les prestábamos el centro y ellos nos regalaban dos funciones, y teníamos cine, teatro y conciertos gratis. También dábamos clases de afro danza y yoga.²¹²

Pero para 2018 el centro dejaría de estar en posesión de la comunidad y se convertiría en las instalaciones de una ONG para niños Down, “una organización que pertenece a Grupo Universal y a otros aliados de José Ramón Amieva [jefe de gobierno interino en 2018]”.²¹³

Para Alma Yáñez, concejal de Ahuehuetlán, “Mancera hizo que yo perdiera este ojo [el izquierdo] cuando invadieron el centro cultural”.²¹⁴ Ella recuerda que la intención era sacar a Christian Gallegos del centro a la fuerza, “a mí me habló una ex concejal que nos traicionó, me dijo ‘necesito que venga porque Christian está en peligro, nos quieren matar’, se refería a Jesús Rodríguez Núñez, director en ese entonces de Igualdad y Diversidad de la Secretaría de Desarrollo Social de la Ciudad de México”.²¹⁵

Por su parte, Christian Gallegos había sido motivado a no ir al centro comunitario ese día, 23 de junio de 2017, la persona que los traicionó, de acuerdo con las afirmaciones de los testimonios recabados, nombre que no quisieron compartir en entrevista, había invitado a Christian a un evento al Auditorio Nacional, diciéndole que merecía un descanso. Ese día le dijeron a Alma que Christian había sido secuestrado y estaba en peligro, y que fuera al centro comunitario.

²¹² Entrevista a Christian Gallegos y entrevista grupal al Concejo de Gobierno Autónomo, entrevistas citadas.

²¹³ Entrevista a Christian Gallegos, entrevista citada.

²¹⁴ Testimonio de Alma Yáñez, entrevista grupal al Concejo de Gobierno Autónomo, entrevista citada.

²¹⁵ *Ibidem.*



Cuando Alma llegó al centro comunitario, Christian ya estaba ahí porque también le habían llamado, las instalaciones ya estaban ocupadas por 13 funcionarios de la Secretaría de Desarrollo Social, incluido el director de Igualdad y Diversidad. Fue un momento de disputa física en el cual, Alma Yáñez, al no dejarse coaccionar por las autoridades fue golpeada por una funcionaria, a pesar de ser Alma una adulta mayor de más de 80 años. A Christian Gallegos también le avisaron de la situación así que llegó al centro comunitario y a su llegada fue amagado por cuatro sujetos que lo tomaron de los pies y amenazaban con tirarlo hacia los pocos vestigios prehispánicos que Fibra Uno, el gobierno de la Ciudad de México y el gobierno de la alcaldía dejaron visibles.

Finalmente, no aventaron a Christian, pero la consecuencia más grave para él fue su vínculo a proceso por el delito de despojo al Gobierno de la Ciudad de México por el predio en cuestión, él debía ir a firmar cada semana. El despojo que se le adjudicaba era asociado al predio por el que estaban luchando como pueblo originario urbano, lucha que él mismo encabezaba, en su mayoría, con otras mujeres adultas mayores. Un predio del cual, como también antes se señaló, desde el siglo XVI ni la iglesia ha podido comprobar su propiedad.

Por su parte, las consecuencias para Alma Yáñez fueron graves también. Al querer defender a Christian Gallegos cuando su vida estaba en riesgo, quiso entrar al inmueble y una funcionaria no le permitió el acceso, ante el riesgo por la vida de Christian, Alma golpeó en el estómago a la funcionaria y se metió. Pero la funcionaria la alcanzó, y le dijo “no se meta”, entonces “me sube a las escaleras y me avienta contra la pared, me estrelló y se me estrelló el ojo, tengo todo este lado izquierdo perjudicado, la pierna, el brazo y la clavícula salida”.²¹⁶

A partir de ese momento sería la propia Secretaría de Desarrollo Social que alejaría a la comunidad de Ahuehuetlán del centro comunitario con el que se les había resarcido el despojo de ese predio tan simbólico y de tanta

²¹⁶ Entrevista al Concejo de Gobierno Autónomo de la Piedad Ahuehuetlán, entrevista citada.



importancia para la memoria histórica del lugar. Para 2018 Christian Gallegos sería vinculado a proceso por un delito que no cometió, el de despojo.²¹⁷

Para ese mismo año, los proyectos, planes y estructura del Concejo de Gobierno Autónomo seguían en pie, y hasta la fecha ha continuado trabajando. Las reivindicaciones que este concejo busca son muy distintas a las que solicita el Concejo de Gobierno Comunitario de San Andrés Totoltepec, Tlalpan. Y esto se debe a que detener el paso de la urbanización en Ahuehuetlán, ya no es más una opción, en su lugar, se solicita vivienda y una vida digna para aquellos habitantes originarios que aún residen en el pueblo originario urbano en cuestión.

Se busca entonces detener el desplazamiento forzado de los habitantes de Ahuehuetlán, el Concejo de Gobierno Autónomo ha insistido en conseguir vivienda social a través del INVI, en particular para los habitantes de las vecindades, y así poder detener el éxodo de los mismos. De igual manera se busca recuperar el centro comunitario Juan González y García, tanto para tener un espacio en donde la comunidad vuelva a tener actividades que fortalezcan los lazos comunitarios, así como para sede del Concejo de Gobierno Autónomo. También se está luchando para que se detenga el asedio

²¹⁷ En esos mismos años, entre 2016 y 2017 otra persona fue, no solo vinculada a proceso, sino que se le dictó auto de formal prisión por no ceder a la presión de las empresas, mismas que los integrantes del Concejo de Gobierno Autónomo refieren como “el cartel inmobiliario”, y es que, su forma de operar tiene mucha similitud con los procesos de coacción y presión de los carteles de las drogas, según lo comunicado en sus testimonios. Se trata de un testimonio confidencial que debe tratarse con extremo cuidado en esta tesis. A grandes rasgos, una persona habitante de las vecindades ya señaladas, ha sido coaccionada por largos años de manera frecuente a dejar de habitar el asentamiento irregular, esta presión se ha visto de diversas maneras. La más reciente fue cuando le sembraron más de 40 kilos de droga en su hogar para poder privarle de su libertad, estuvo en la prisión federal cerca de dos meses, igual que otro de sus familiares. No ha perdido su vivienda pues su familia y el resto de las familias que habitan el predio no han cedido ante la presión, pero el asedio continúa. No daré más detalles por protección a quien amablemente compartió su testimonio, a su familia, y por mi propia seguridad. Sin embargo, creo que es importante resaltar y considerar la coincidencia temporal entre ambos eventos, es decir, lo sucedido en las vecindades y lo sucedido en el centro comunitario Juan González y García. Ello demuestra el interés en el territorio por parte de grandes corporativos, fideicomisos y empresas inmobiliarias que operan sin la mayor regulación, rompiendo los lazos comunitarios a su paso, dejando los espacios con estrés hídrico y amenazando la vida de quienes se opongan a las construcciones de centros comerciales.



a todas las festividades asociadas a la fiesta de la virgen de la Piedad, desde los fuegos artificiales, los castillos, y el sonar de las campanas, hasta las ferias.

El proceso de conformación del Concejo de Gobierno Autónomo de la Piedad Ahuehuetlán tiene un doble reto en comparación con el de Totoltepec, retos asociados a las injusticias epistémicas planteadas tanto en el primer capítulo, como en la introducción a la segunda sección de esta tesis. En el caso de Ahuehuetlán se duda incluso de su carácter de pueblo originario urbano, y no sólo por parte de la SEPI, conforme su último padrón publicado en mayo de 2023, sino también en ciertos entornos académicos, principalmente entre quienes se dedican a la crónica.²¹⁸

4.2.4 Impactos sociales para el pueblo de La Piedad a partir de la conformación del Concejo de Gobierno Autónomo

Desde la conformación del Concejo de Gobierno Autónomo, en el año 2017, se ha dado un proceso de fortalecimiento hacia las relaciones comunitarias de la Piedad Ahuehuetlán. Ello también está asociado al propio proceso de lucha que vivieron durante su oposición a la demolición de la octava delegación de policía y la cohesión social que se requería para salir a bloquear las calles.

No obstante, y a pesar de que el Concejo no cuenta con el reconocimiento institucional, se encuentra operando y funcionando como una especie de *autonomía consuetudinaria o de facto*, es decir, conforme a los propios sistemas normativos de un pueblo originario urbano, y que hacen posible su funcionamiento más allá del derecho occidental. A su vez, el Estado nación y la misma Ciudad de México reconocen el derecho a la libre

²¹⁸ Entrevista a María de Jesús Real García Figueroa, cronista de la alcaldía Benito Juárez, realizada por Fernanda Isabel Lara Manríquez el 24 de marzo de 2023.

Quisiera precisar que me encuentro francamente agradecida con María de Jesús por haberme concedido una entrevista en sus oficinas para platicar sobre la Piedad Ahuehuetlán y sobre Xoco. Sin embargo, si es importante exponer que, en su opinión la Piedad Ahuehuetlán no es más un pueblo originario urbano. En entrevista también señaló que su fiesta patronal le parecía muy reducida, pero tal como se expuso en cuartillas anteriores, el trabajo de campo demostró que aún la fiesta patronal de la Piedad sigue representando una organización que incluso requiere la peregrinación por tres horas de los desplazados forzados que ahora habitan en las colonias de Iztacalco. Son pocos los pueblos en los que las fiestas patronales conllevan peregrinaciones tan largas, por lo regular una fiesta patronal no viene asociada a una peregrinación de tantas horas y viceversa.

determinación, pero no se ha dado el reconocimiento al gobierno local de Ahuehuetlán por cuestionar la identidad originaria del pueblo, pero ello no implica que se detenga el ejercicio de sus derechos colectivos pues la disputa continúa al tiempo que la labor del Concejo sigue realizándose.

En este orden de ideas, el Concejo de Gobierno Autónomo opera en muchas ocasiones para la resolución de los conflictos intrafamiliares, a nivel de una autoridad moral, en otras ocasiones opera para luchas colectivas de los pueblos de la alcaldía Benito Juárez, por ejemplo, con el reciente logro del mes de septiembre del año 2023, en el que se consiguió el reconocimiento al territorio de estos pueblos para el mapa de circunscripciones del IECM.

Durante mi trabajo de campo, en los recorridos por el lugar y hacia las vecindades mientras platicaba con Christian Gallegos, diferentes personas se sumaban a la plática y se mostraban inconformes con el proceder de las autoridades de la alcaldía y de la Ciudad de México en cuanto al aumento constante de construcciones verticales. Estas personas demuestran un interés constante por la vigilancia y defensa del territorio de Ahuehuetlán, asociado a la reanimación de una memoria colectiva que, actualmente, el Concejo de Gobierno Autónomo encabeza.

A su vez, el Concejo de Gobierno Autónomo ha estado pendiente de la situación en la que se encuentran diversos edificios antiguos que, además de las vecindades, son otros espacios donde han habitado personas que también se asumen como originarios. Este trabajo también está asociado a las afectaciones que varias viviendas tuvieron con los sismos de 2017 y que no recibieron los mismos apoyos que las viviendas de los habitantes avecindados que se asumen parte de la colonia Narvarte.²¹⁹

²¹⁹ *Ibidem*. Conforme lo referido por Christian Gallegos, Fundación Slim donó recursos a los habitantes de clase media alta para la reparación de sus edificios, en tanto los habitantes de vecindades no recibieron absolutamente nada bajo el argumento de encontrarse en asentamientos irregulares.



4.3 Problemáticas frente a la alcaldía y frente al gobierno de la Ciudad de México

En este apartado se exponen las dificultades a las que se ha enfrentado el Concejo de Gobierno Autónomo de la Piedad Ahuehuetlán para ser reconocidos como tal en el marco de sus derechos colectivos como pueblo originario urbano, principalmente con lo relacionado a la libre determinación y al derecho de ser consultados de cualquier transformación espacial que afecte su territorio.

A partir de ello, esta sección también refleja las complejidades a las que el pueblo en cuestión se ha enfrentado para acceder a diversos presupuestos para llevar a cabo el ejercicio de su gobierno, poniendo incluso sus propios recursos económicos personales para el correcto funcionamiento del mismo, así como para poder realizar todas las diligencias que conlleva un gobierno.

4.3.1 Reconocimiento institucional del Concejo de Gobierno Autónomo por parte de la alcaldía de Benito Juárez y del Gobierno de la Ciudad de México

En la entrevista grupal realizada al Concejo de Gobierno Autónomo durante el mes de septiembre de 2023 el presidente del mismo mencionó que para el año 2018 su gobierno local recibió reconocimiento federal cuando el gobierno del ex presidente Enrique Peña Nieto (2012-2018) pretendía retirar los murales del Centro de la Secretaría de Comunicaciones y Obra Pública (SCOP), localizada en el territorio de la Piedad Ahuehuetlán. La intención del gobierno federal era mover los murales hacia el aeropuerto que se pretendía instalar en Texcoco, ante dicha situación el Concejo de Gobierno Autónomo interpuso un amparo en materia administrativa por no haber sido consultados como pueblo originario urbano y tampoco mediante una consulta ciudadana. Para Christian Gallegos Vega, presidente de dicho concejo, éste amparo y la respuesta del gobierno federal indicando el cargo de Christian frente al concejo representó el primer reconocimiento a nivel federal.

También a nivel federal y conforme el testimonio de Christian Gallegos, el Instituto Nacional Electoral (INE), desde el año 2017 les manda convocatoria



reconociéndolos como pueblo originario, así como el reconocimiento hacia el Concejo de Gobierno Autónomo. Ocurre lo mismo en lo que respecta al Instituto Nacional de la Vivienda (INVI) con las respuestas que dicha instancia ha dado a sus demandas, que siguen en curso, para vivienda de los habitantes de las vecindades y evitar el éxodo de los mismos. Las respuestas del INVI han sido dirigidas a la “Organización de la Piedad Ahuehuetlán” y no al Concejo de Gobierno Autónomo.

En cuanto al gobierno de la Ciudad de México, el reconocimiento por parte de la SEPI hacia el Concejo de Gobierno Autónomo se dio mediante un documento escrito referido en cuartillas previas, reconocimiento que se dio por finalizado cuando en el mes de mayo de 2023 dicha secretaría publicó el listado de los 48 pueblos originarios urbanos a los que reconocía como tal, dejando fuera de tal listado y de tal reconocimiento al pueblo de la Piedad Ahuehuetlán.

Por su parte, la alcaldía Benito Juárez, no ha dado un reconocimiento al Concejo de Gobierno Autónomo, sin embargo, ahondaré al respecto de la relación de sus miembros con la alcaldía en el siguiente subapartado. Por ahora resta mencionar el reconocimiento que se ha generado hacia la labor de este concejo por parte del Instituto Electoral de la Ciudad de México (IECM). Como puede apreciarse, en el siguiente documento, dicho instituto reconoce el gobierno local tradicional de la Piedad Ahuehuetlán en el marco de las reuniones para la construcción del mapa de circunscripciones de dicha alcaldía, cuestión que no encuentra vínculo con el otorgamiento del presupuesto participativo.

Ilustración 12. Documento oficial del IECM donde se otorga reconocimiento al gobierno de la Piedad Ahuehuetlán.



Órgano Desconcentrado 17
Minuta Reunión 2023

MINUTA

Fecha de celebración:	23 de mayo de 2023.		
Hora de inicio:	16:00 hrs.	Hora de término:	16:45 hrs.
Lugar de la reunión:	Instituto Electoral Ciudad de México, Calle Huizaches 25, Colonia Rancho Los Colorines, Tlalpan, CP 14386, Ciudad de México.		

LISTA DE ASISTENCIA

Nombre	Cargo
Lic. Susana Hernández Polo	Directora de Geografía y Proyectos Especiales
Lic. Ignacio González Jiménez	Subdirector de Información Geográfica
Lic. José Carlos Rueda Pérez	Jefe de Departamento de Procesamiento y Análisis Cartográfico
Lic. Ricardo López Chavarría	Titular de Órgano Desconcentrado
Mtra. María Guadalupe Martínez Peña	Subcoordinadora de Educación Cívica, Organización Electoral y Participación Ciudadana
C. Christian Gallegos Vega	Presidente del Consejo Autónomo en la Piedad Ahuehuetlan

Documento prestado por Christian Gallegos Vega. Noviembre de 2023.

No obstante, y antes de concluir este subapartado es importante indicar que este reconocimiento hacia el Concejo de Gobierno Autónomo no ha representado la realización de consultas indígenas relacionadas con las transformaciones hacia el territorio del pueblo en cuestión, situación que ha dificultado las reivindicaciones buscadas por el concejo en cuanto a otorgamiento y mejoramiento de vivienda de los habitantes originarios.

4.3.2 Relación entre los miembros del Concejo de Gobierno Autónomo de La Piedad Ahuehuetlán con funcionarios de la alcaldía Benito Juárez

La relación que conservan los miembros del Concejo de Ahuehuetlán con los funcionarios de la alcaldía es compleja y no hay apoyo por parte de esta última ni cooperación para garantizar su derecho colectivo a la libre determinación, hay también un profundo desconocimiento hacia su identidad, así como intentos constantes de negarla.

De acuerdo con Christian Gallegos, presidente de dicho Concejo, la agenda de los pueblos originarios urbanos en Benito Juárez ha sido contaminada constantemente por la militancia de los partidos políticos. Ello ha ocasionado relaciones clientelares entre los mismos y los pueblos originarios



con la intención que los partidos políticos obtengan votos apoyando inicialmente las causas y peticiones de los pueblos, y una vez logrando posicionarse en la alcaldía, se olvidan y se dejan de cumplir los compromisos. Esta situación describe el comportamiento constante del Partido Acción Nacional en la alcaldía Benito Juárez.²²⁰

Por su parte, la consejera Olga insiste en que el Concejo ha buscado encuentros con la alcaldía para intercambiar ideas y fomentar el diálogo entre ambos gobiernos para el mejoramiento de la vida en Ahuehuetlán, pero simplemente la alcaldía los desconoce. Para la consejera Olga es también indignante el hecho de estar trabajando con sus propios recursos y bajo el desconocimiento de la alcaldía, sin ver que el presupuesto de la misma coadyuve al fortalecimiento de los lazos comunitarios de Ahuehuetlán.²²¹

Por otro lado, hay otra situación que afecta la relación del Concejo de Ahuehuetlán con la alcaldía. Sin embargo, ello se replica con otros pueblos originarios urbanos de la alcaldía, así como en todas las alcaldías de la Ciudad de México. Es precisamente la existencia de las COPACOS (Comisiones de Participación Comunitaria), pues tal como se refiere en el sitio oficial del IECM “es una nueva figura que sustituye a los Comités Ciudadanos y Consejos de los Pueblos”²²². La forma en la que se realiza el registro para ser votada o votado en estas comisiones es individual y la propaganda se realiza conforme las elecciones del derecho occidental más no del derecho consuetudinario característico en los pueblos originarios urbanos, contraviniendo sus propios derechos y la propia constitución de la Ciudad de México, así como la ley de pueblos y barrios.

Así, siguiendo la legislación de la Ciudad de México, los miembros del Concejo de la Piedad Ahuehuetlán refieren la omisión de la alcaldía hacia su obligación de reunirse también con los Concejos de gobierno de los pueblos

²²⁰ Entrevista a Christian Gallegos, entrevista citada.

²²¹ Entrevista grupal al Concejo de Gobierno Autónomo, entrevista citada.

²²² <https://www.iecm.mx/participacionciudadana/comisiones-de-participacion-comunitaria/> Consultada el 28 de noviembre de 2023.



originarios urbanos, cuestión que claramente perjudica el ejercicio de sus gobiernos. Conforme el testimonio de Christian Gallegos

al gobierno, a la SEPI, no les conviene darnos el registro porque para cualquier obra que el alcalde panista quiera hacer la tendría que consultar. Por eso yo hablo de un cartel inmobiliario integrado también por diferentes autoridades y diferentes órganos de gobierno. Si la SEPI no nos reconoce como pueblo originario, la alcaldía puede pasar cualquier proyecto sin hacer una consulta conforme derecho y conforme lo dicta el Convenio 169 de la OIT.²²³

4.3.3 Presupuestos para ejercer el gobierno local

Ahora bien, esta falta de reconocimiento por parte de la SEPI y, por ende, de la alcaldía, es un impedimento para acceder al presupuesto participativo. Conforme lo señalado por el Concejo de Gobierno Autónomo, la alcaldía no da cabida para un acceso justo y equitativo al presupuesto participativo, “la alcaldía Benito Juárez manda a sus operadores políticos vecinales a pelear el presupuesto participativo por sus polígonos y lo hacen para Narvarte como colonia, no para Ahuehuetlán como pueblo”.²²⁴ Previo a la publicación del listado de pueblos originarios urbanos reconocidos por la SEPI del año 2023, en el 2019 se le otorgó un presupuesto ganado de 50 000 pesos por convocatoria a Christian Gallegos para la realización de un documental, sin embargo, conforme su testimonio el costo del documental fue más alto.²²⁵

Ante dichas dificultades, el Concejo de Gobierno de Ahuehuetlán ha decidido cesar la lucha por acceder al presupuesto participativo y concentrarse en el tema de la vivienda, a través del INVI, en la recuperación de recursos de la Glorieta SCOP, conforme a una póliza que Banorte tiene pendiente de pago al gobierno por la cantidad de 40 000 millones de pesos por las afectaciones de los sismos de 2017.

Para el Concejo de Gobierno Autónomo y para el pueblo de la Piedad Ahuehuetlán el centro SCOP, tiene gran significado cultural y es parte

²²³ Entrevista grupal al Concejo de Gobierno Autónomo, entrevista citada.

²²⁴ Entrevista grupal al Concejo de Gobierno Autónomo, entrevista citada.

²²⁵ El documental puede consultarse en <https://www.youtube.com/watch?v=PgGxkVKfjxE>, lleva por título *La Piedad Ahuehuetlán, Historia, Transición y Resistencia*. Consultado el 26 de agosto de 2024.



emblemática de su memoria e identidad colectiva. Representa un pulmón ambiental, un parque, hábitat del águila de Harris, en donde hay palmeras, árboles, un ecosistema dentro de la ciudad, además del valor artístico por albergar murales de Juan O 'Gorman y otros artistas, mismos que también exigen sean preservados. El temor generalizado es que ocurra lo mismo que ocurrió con la octava delegación de policía con el centro SCOP, de ahí la intensa labor que lleva a cabo el concejo.

Reflexiones finales del capítulo

Conforme lo anteriormente expuesto es posible plantear algunas reflexiones en torno a la contrastación de la hipótesis. A partir del caso de la Piedad Ahuehuetlán puede afirmarse que, contrario a la hipótesis propuesta, las características socioespaciales de un pueblo originario urbano no determinan la existencia de reclamos de autonomía ni la conformación de Concejos de Gobierno Autónomos.

Por el contrario, y a partir de este caso, es la amenaza que representa el avance constante de la urbanización hacia elementos simbólicos que constituyen la memoria colectiva y que, a su vez, construyen los lazos comunitarios, lo que genera una acción colectiva que encuentra para la defensa del territorio y de la cultura, el derecho colectivo a la libre determinación para lo cual se conforman los concejos de gobierno.

Sin embargo, y al no tener bienes naturales comunes que defender, a diferencia de Totoltepec, Tlalpan, el territorio cobra otro sentido distinto al de la siembra y la cosecha, pues las últimas tierras para ello les fueron negadas en favor de la urbanización entre 1934 y 1970 cuando se dio la lucha agraria frente a la Hacienda Narvarte.

En Ahuehuetlán, el territorio se refiere particularmente a los vínculos que pueden construirse en torno a la peregrinación y a la fiesta patronal de la virgen de la Piedad, así como las relaciones sociales que se fortalecieron en torno al centro comunitario Juan González y García, y finalmente la relación

simbólica, identitaria e histórica que este pueblo tenía con el predio en el que se localizaba la octava delegación de policía.

En este sentido, la conformación de un concejo de gobierno autónomo en este tipo de pueblos originarios urbanos no gira en torno a frenar la urbanización, pues se trata de un paisaje enteramente urbano, en su lugar se trata de la defensa de un territorio originario, en el cual lo originario se localiza en sus habitantes que comparten dicha memoria colectiva, que se autoadscriben como originarios y que tienen una lucha epistémica y colectiva por evitar que los pocos habitantes que aún viven en Ahuehuetlán continúen siendo expulsados. A su vez buscan no ser negados identitariamente y que los pocos espacios de construcción identitaria que les quedan no les sean despojados, por ejemplo, el centro SCOP.

A partir de ello es posible también reflexionar en torno a este tipo de pueblos, conforme la tipología de Gomezcesar (2011), así como en la manera en la que se conceptualiza la autonomía urbana en este tipo de pueblos también. De esta manera, Gomezcesar (2011) había planteado inicialmente que los pueblos de la alcaldía Benito Juárez podrían identificarse dentro del tipo 2, a saber, aquellos pueblos urbanos con un pasado rural reciente, en conjunto con los de Iztapalapa, Coyoacán, Iztacalco y Venustiano Carranza.

No obstante, encuentro serias diferencias entre Ahuehuetlán en Benito Juárez, y Nextipac en Iztapalapa, por ejemplo. Y es que, el pasado rural de Nextipac es aún muy reciente. Durante mi infancia, al haber vivido toda mi niñez en Nextipac, cerca del año 1998 fui perseguida por un toro, para esos años Ahuehuetlán ya se encontraba rodeado de edificios y no había animales más allá de las mascotas como gatos y perros.

Además, durante mi investigación para la tesis de maestría, sobre Nextipac, identifiqué que aún hasta el año 1975 este lugar contaba con cierta autosuficiencia de lácteos derivada de los establos y ranchos que aún había, mientras que en Ahuehuetlán en 1950 el río de la Piedad había sido convertido en una avenida, río Churubusco, a la altura de Nextipac podría ver fluir agua,

aunque de desagüe hasta los primeros años de la década de los sesenta (Lara Manríquez, 2020).

Puede apreciarse una urbanización diferenciada en cuanto a etapas espaciales y temporales en ambos pueblos. A partir de esta variable tan determinante para la distinción tipológica de los pueblos de la ciudad de México y de lo analizado en este capítulo es que propongo la incorporación de los pueblos de Benito Juárez, particularmente de Ahuehuetlán, al tercer tipo de pueblos. De acuerdo con Gomezcézar (2011) éstos se caracterizan por ser pueblos urbanos con una vida comunitaria limitada, pero cuentan con la voluntad de seguir existiendo.

Coincido en que este tipo de pueblos demuestran dicha voluntad de seguir existiendo, y que cuentan con una vida comunitaria limitada. Esta voluntad, en el caso de Ahuehuetlán se hace visible mediante la lucha epistémica que han encaminado desde 2013 cuando tuvieron el primer conflicto con Fibra Uno para la construcción de la parte B de Parque Delta, y a partir de las diferentes defensas a los aspectos simbólicos antes citados, y con mayor intensidad desde la década pasada.

No obstante, tanto la conformación del Concejo de Gobierno Autónomo en 2018, como la peregrinación desde 1951 de los desplazados forzados de Iztacalco plantean dos elementos esenciales para la reconstrucción y mantenimiento de la vida comunitaria a pesar del acelerado proceso de expansión espacial del capital materializado en la urbanización de Ahuehuetlán.

En este orden de ideas, se propone la incorporación de los pueblos de Benito Juárez, particularmente de Ahuehuetlán al tipo 3 dentro de la tipología de Gomezcézar (2011). Al mismo tiempo, se propone replantear este tipo de la siguiente manera: se trata de pueblos originarios urbanos en búsqueda de fortalecer su vida comunitaria a partir de 1) la reivindicación de sus derechos colectivos, tales como la libre determinación, y 2) la continuidad de su religiosidad popular mediante la realización de sus fiestas patronales, peregrinación y ferias.

Por lo general son pueblos originarios urbanos en los cuales la etapa más fuerte de urbanización se dio hacia la década de los cincuenta del siglo pasado, los integran los pueblos de las demarcaciones Benito Juárez, Cuauhtémoc y Miguel Hidalgo. Quedará pendiente para la agenda de investigación verificar si aún con estas características podría seguirse considerando dentro de este tipo a los pueblos de Gustavo A. Madero y Azcapotzalco.



Conclusiones generales

A partir de lo expuesto con antelación puede concluirse que la hipótesis propuesta se cumple únicamente de manera parcial. Ésta propone que las características socioespaciales e históricas de los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México influyen, en primer lugar, en el proceso mediante el cual se han construido los Concejos de Gobierno Autónomos y/o Comunitarios; en segundo lugar, en la existencia o en la ausencia de los reclamos de autonomía y autogobierno; y, en tercer lugar, en la manera en la que solicitan este tipo de reivindicaciones.

Primero y conforme el análisis de la conformación de los Concejos de Gobierno tanto de San Andrés Totoltepec en Tlalpan y de La Piedad Ahuehuetlán en Benito Juárez puede apreciarse que las características socioespaciales de estos pueblos no son determinantes para el surgimiento de concejos de gobierno autónomos y/o comunitarios. Es decir, la existencia de bienes naturales comunes tales como bosques, tierras de siembra y aguas no es un elemento que defina las configuraciones de acciones colectivas, y la ausencia de estos mismos bienes tampoco implica que no haya reivindicaciones de autonomía.

Lo anterior ayuda a comprender que aquello que los pueblos originarios urbanos defienden no es solamente los bienes naturales comunes pues en el caso de La Piedad Ahuehuetlán que no cuenta con ellos, a diferencia de Totoltepec, también se conformó un concejo de gobierno autónomo, en ambos casos emanados de los habitantes que se consideran originarios de cada pueblo. Se trata, en parte de la defensa de esos bienes, pero la protección y el blindaje al territorio que brinda la autonomía urbana de estos pueblos va encaminada a la defensa de la permanencia, de las características históricas de su modo de vida pasada y presente, así como de esos espacios que cobran relevancia permanente en el ejercicio de la memoria colectiva.

Es decir, se trata de sostener esa memoria que descansa sobre cada pueblo a manera de *memotopía* y de *espacio sacralizado* (ambos conceptos son aportaciones de María Ana Portal Ariosa) que, a su vez, conforman la base

de la comunidad, a manera de familia extendida en donde el hogar no es solamente la casa de la familia nuclear sino todo el territorio del pueblo. Por ello la cohesión de la red de relaciones sociales de los habitantes de estos espacios trasciende las fronteras de nacimiento de un individuo en uno de esos pueblos o de la comprobación de pertenecer a un linaje familiar por más de tres generaciones.

Esto es así, pues tal como demuestran los testimonios recabados para esta tesis, es muy frecuente que quienes fueran en un inicio avecindados se integren y aculturen al modo de vida y sistema festivo del pueblo al que llegan, por supuesto que hay casos en los que no se da la aculturación, sin embargo, este aspecto no es objeto de estudio de este trabajo. Entonces más allá de las refundaciones de estos espacios y de las migraciones hacia y desde los mismos, hay una transmisión generacional y comunal del pasado prehispánico al que pertenecen, de la identidad colectiva originaria y del sostenimiento de la vida religiosa, así como de la reproducción del espacio sacralizado y memotópico.

No obstante, y también conforme lo propuesto en la hipótesis, la existencia de bienes naturales comunes sí supone una conflictividad interna entre autoridades agrarias y propiamente los miembros de los concejos de gobierno, ello se devela a partir del caso de San Andrés Totoltepec, Tlalpan. En contraste, a partir del caso de La Piedad Ahuehuetlán, donde no hay bienes naturales comunes los conflictos internos se han gestado con la mayordomía de la virgen de la Piedad debido a situaciones concretas durante la fiesta patronal y diferencias de concepción en cuanto a la realización y organización de la misma, sobre todo a partir de la conflictiva figura del párroco de la iglesia.

Por otro lado, siguiendo el contraste de la hipótesis, la manera en la que se solicitan los reclamos de autonomía sí se relaciona intrínsecamente con las características socioespaciales en cuanto a la disponibilidad de bienes naturales comunes. En el caso de Totoltepec se conformó un Concejo de Gobierno Comunitario que cuenta con un estatuto de gobierno y con el reconocimiento gubernamental de su figura de gobierno, a pesar de los

diferentes embates de parte de la alcaldía Tlalpan y de la SEPI. En contraste, en el caso de Ahuehuetlán, se conformó una autonomía *de facto*, como una autonomía urbana de la memotopía del despojo, que aún no cuenta con un estatuto de gobierno y que, a su vez, no es reconocida oficialmente por el gobierno a pesar de haber diversos documentos oficiales dirigidos al presidente del concejo de gobierno autónomo de este pueblo, incluso su existencia como pueblo y su identidad colectiva le es arbitrariamente negada por la SEPI, al igual que le niega sus identidades y derechos colectivos a más de 100 pueblos.

Pero principalmente el análisis de ambos estudios de caso permite afirmar que más allá de las características del territorio de cada pueblo, el factor coyuntural para la existencia de reclamos de autonomía es la implementación de algún proyecto capitalista que, en el caso de Totoltepec fue la amenaza que representaba el Verificentro mismo que se logró detener por parte de los habitantes del pueblo, y en el caso de Ahuehuetlán la Parte B de Parque Delta, el cual no se logró detener pero fue un factor detonante para la conformación de su propio Concejo de Gobierno Comunitario.

En este orden de ideas puede plantearse aquí una concepción propia de la categoría *pueblo originario urbano*, así como una pequeña reconfiguración de la tipología que de estos pueblos elaboró Gomezzcésar (2011a), para finalmente asignar el tipo de autonomía urbana que los tipos de pueblos aquí estudiados pueden llegar a gestar. También se hace posible distinguir la *autonomía urbana* de Ciudad de México de otros tipos de *autonomías rurales* de otros estados de la república mexicana, e incluso de *autonomías urbanas* de otras ciudades latinoamericanas.

Originalmente la tipología de Gomezzcésar (2011a) propone cuatro tipos de pueblos. Esta tesis se concentra en los primeros tres, excluyendo el cuarto tipo debido a que no se identificó ningún reclamo de autonomía de parte de estos últimos. De estos tres tipos de pueblos, este documento analiza dos estudios de caso de dos tipos únicamente, teniendo que dejar para la agenda de investigación el caso del reclamo de autonomía en el barrio San Miguel



Amac del pueblo de Iztacalco que integraría el segundo tipo de pueblos, a saber, *pueblos urbanos con un pasado rural reciente*. Inicialmente Gomezcézar (2011a) coloca los pueblos de la alcaldía Benito Juárez, lugar donde se localiza La Piedad Ahuehuetlán, dentro del mismo tipo que Iztacalco, es decir, pueblos con un pasado rural reciente.

Sin embargo, y a partir del trabajo de campo, y del análisis de los expedientes localizados en diversos archivos históricos, así como de la bibliografía complementaria, este trabajo propone integrar a los pueblos de Benito Juárez dentro del tipo 3, es decir, *pueblos originarios urbanos con una vida comunitaria limitada*. De acuerdo con Gomezcézar (2011a) este tipo de pueblos “presentan una voluntad de seguir existiendo, cuestión que es notable mediante su participación de festividades y peregrinaciones hacia otros pueblos”, a lo que agregaría la construcción de acción colectiva mediante la propia reconfiguración de sus autoridades locales y alejadas de partidos políticos.

De este modo, se tiene como estudio de caso de la conformación de los concejos de gobierno de este tipo de pueblos a La Piedad Ahuehuetlán. En tanto que para analizar el primer tipo de pueblos se integra el caso de Totoltepec en Tlalpan. Cabe mencionar que se seleccionaron dos estudios de caso para la presente investigación por cuestiones de tiempo, sin embargo, se ha identificado otros procesos de construcción de autonomía en otros pueblos de esta urbe, hago referencia a los mismos en el siguiente cuadro conforme al tipo que integran. En este esquema se plantea de manera esquemática y resumida el tipo de autonomías urbanas que conforman los dos tipos de pueblos estudiados, tomando como premisa que los pueblos que integran cada tipo presentarán la tendencia de construir el tipo de autonomía de los pueblos aquí estudiados, por ende, quedará a la agenda de investigación revisar si las variables revisadas en esta tesis se cumplen en los otros casos de construcción autonómica que quedan pendientes de estudio.

Tipo de pueblo originario urbano y caso seleccionado	Características generales	Tipo de autonomía urbana que encamina	Características generales de estos tipos de pueblos y de la autonomía urbana que conforman
<p>Tipo 1. <i>Pueblos rurales y semirurales en la zona sur y superponente de la Ciudad de México.</i> Caso seleccionado: San Andrés Totoltepec en Tlalpan.</p> <p>Se identifica también el surgimiento de procesos autonómicos en San Luis Tlaxialtemalco, Xochimilco; Santiago Zapotitlán, Tláhuac; y algunos pueblos de Cuajimalpa y Milpa Alta.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Continúan siendo abastecedores de legumbres y flores, aunque en menor medida. • Disponibilidad de propiedad ejidal, comunal y privada. • Tendencia histórica por mantener relaciones autonómicas mediante la existencia de diversas figuras políticas, a veces unipersonal y otras, como en la actualidad, mediante concejos de gobierno. • Espacio sacralizado y memotópico. • Su urbanización se da con mayor intensidad entre las décadas de los setenta y ochenta del siglo pasado. • Cuentan con una cosmopolítica propia 	<p>Autonomía urbana con reconocimiento oficial. Es un tipo de autonomía más cercana a las concepciones clásicas en cuanto a territorio -que en este caso es en parte rural y también urbano-, y diálogo entre diversas autoridades del concejo, ejidales y comunales.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Reconocimiento por parte de otros niveles de gobierno y elaboración de un estatuto de gobierno. • Concejo de Gobierno Comunitario con mayoría de mujeres como figura de representación política. • Luchas en contra de proyectos capitalistas del orden de servicios urbanos tales como obras de infraestructura urbana, centros comerciales, y/o conjuntos inmobiliarios ya sea iniciativa pública o privada, ya sea de lujo o de interés social. • Su etapa de mayor urbanización comienza a gestarse entre 1940 y 1980, la especulación financiera sigue conduciendo transformaciones espaciales en los territorios de dichas alcaldías (Milpa Alta, Xochimilco, Tláhuac, Tlalpan, Magdalena Contreras, Álvaro Obregón y Cuajimalpa). La tendencia de lo que en este trabajo se reconoce y se identifica como la quinta etapa de urbanización de la Ciudad de México, caracterizada como de expansión espacial de la gentrificación, consiste en la multiplicación de construcciones de conjuntos inmobiliarios y obras de infraestructura urbana hacia alcaldías que se localizan en la periferia de la ciudad central.
<p>Tipo 2. <i>Pueblos originarios urbanos con un pasado rural reciente.</i> San Miguel Amac, Iztacalco.</p> <p>Se identifica también el surgimiento de procesos autonómicos en Santa María Aztahuacan, Iztapalapa, así como en otros pueblos de</p>	<p>Pendiente para la agenda de investigación.</p> <p>Cuentan con una cosmopolítica propia que para el caso de Iztacalco y probablemente de Iztapalapa (con las utopías, los murales de arte urbano y los paseos turísticos internacionales del cablebus) cada vez se encuentran más asediados por los proyectos de construcción inmobiliaria para quienes desean permanecer cerca de la ciudad central pero no alcanzan a cubrir los costos de vida en las alcaldías Benito Juárez y Cuauhtémoc. Dichas empresas inmobiliarias utilizan como estrategia de mercado la vida de los barrios de Iztacalco a pesar de estar desplazando</p>	<p>Pendiente para la agenda de investigación.</p>	<p>Pendiente para la agenda de investigación.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Por ahora, con base al trabajo de campo realizado, puede afirmarse que las alcaldías cuyos territorios ocupan este tipo de pueblos, a saber, Iztapalapa, Coyoacán, Iztacalco, y Venustiano Carranza se encuentran en un grado de emergencia de mayor desplazamiento forzado de sus habitantes, ello asociado a que sus territorios comienzan a gentrificarse con una mayor expansión espacial de especulación financiera para la construcción de conjuntos inmobiliarios, todo ello parte de esta quinta etapa de urbanización/gentrificación de la Ciudad de México.

<p>Iztapalapa y configuraciones de asambleas de autoadscripción colectiva en Iztacalco.</p>	<p>a sus habitantes y de mostrar un rechazo frontal hacia sus fiestas.</p>		<ul style="list-style-type: none"> • Cabe destacar que dichas alcaldías comenzaron a urbanizarse de manera más intensa entre las décadas de los cincuenta y de los setenta, conforme a las etapas de expansión urbana estudiadas por Garza (1990).
<p>Tipo 3. Pueblos originarios urbanos con una vida comunitaria limitada. La Piedad Ahuehuetlán en Benito Juárez.</p> <p>Se identifica también el surgimiento de procesos autonómicos en algunos pueblos de Azcapotzalco y en Santa Cruz Atoyac, Benito Juárez.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Son pueblos en búsqueda de fortalecer su vida comunitaria a partir de 1) la reivindicación de su derecho a la libre determinación y su propia autoadscripción como pueblo originario urbano, 2) la continuidad de su vida religiosa, 3) evitar el desplazamiento forzado continuo de sus habitantes originarios (y en el caso de Ahuehuetlán buscar mecanismos para que los desplazados de Iztacalco puedan regresar); y, 4) la protección continua del espacio sacralizado y memotópico que habitan así como de los lugares que dotan de identidad colectiva a sus habitantes toda vez que han sido despojados de manera violenta de todos sus espacios de siembra y de sus fuentes de abastecimiento de agua tales como ríos, canales, pozos de agua, ciénegas y ojos de agua. • Solamente cuentan con propiedad de tipo privada. • Espacio sacralizado y memotópico. • Su urbanización se da con mayor intensidad de 1900 a 1940. • Cuentan con una cosmopolítica propia. 	<p>Autonomía urbana <i>de facto</i>.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Sin reconocimiento por parte de otros niveles de gobierno ni elaboración de estatuto de gobierno, esto es así para el caso de Ahuehuetlán más no de Atoyac pues ya cuentan con un documento rector de su gobierno local. • Concejo de Gobierno Autónomo con mayoría de mujeres con un presidente como figura de representación política, esto para el caso de Ahuehuetlán, queda para la agenda de investigación indagar los otros casos. • Las alcaldías cuyo territorio ocupan este tipo de pueblos, a saber, las alcaldías Benito Juárez, Cuauhtémoc, Miguel Hidalgo, Gustavo A. Madero, y Azcapotzalco, fueron las primeras en urbanizarse, esto ocurrió entre los años 1900 y 1940, conforme dicha etapa distinguida por Garza (1990). • Ahora bien, y es una de las aportaciones de este trabajo, estas alcaldías son testigos también de la primera etapa de gentrificación de esta ciudad, cuyos antecedentes comenzamos a ubicar desde la década de los ochenta bajo la construcción de un modelo de habitación y vivienda de tipo vertical. Todo ello erigido bajo el despojo paulatino y violento del territorio de los pueblos originarios urbanos de dichas alcaldías, y cuyos habitantes no han dejado de ser desplazados forzados históricamente de forma repetida y cíclica.

Elaboración propia con base en tipología de Gomezcésar (2011a), la caracterización de etapas espaciales y temporales de la urbanización de Garza (1990) y el trabajo de campo.

Como categoría abstracta, estos *pueblos originarios urbanos* pueden entenderse así pues se hace alusión al pasado prehispánico de sus espacios, así como de ciertas permanencias de esos modos de vida, al tiempo que remarca su ubicación geográfica en la urbe, y hace posible entender que los

habitantes de estos espacios están en constante contacto e intercambio bajo diversas circunstancias con el entramado urbano sin alejarse de sus peculiaridades identitarias e incluso de sostener una epistemología y modos de relacionarse propios a un entorno rural. Tienen en común el haber sufrido diversas injusticias epistémicas y el ser despojados de gran parte de sus territorios para dar cabida al proyecto de urbanización europeizada del siglo pasado y en avance permanente, ahora bajo la forma de gentrificación.

Y también, para efectos de aclaración, a lo largo de esta tesis aparecen entre comillas los conceptos de **etnicidad** y **originalidad** no en un sentido de duda sobre las referencias identitarias que se logran a partir de los mismos, sino con el objetivo de cuestionar las premisas positivistas bajo las cuales se les continúa concibiendo. Al poner estos conceptos entre comillas pretendo que se tenga presente en la discusión teórica, metodológica y epistémica que estos son conceptos **plásticos/flexibles** y que se debe ser consciente de su uso en el contexto contemporáneo bajo el cual estamos todas y todos inmersos y que claramente no es el mismo de hace 100 años cuando el indígena era considerado por el pensamiento occidental y dominante como un ser atrasado, marginal, rural y alejado de la vida urbana y moderna de las ciudades.

Es decir, la **etnicidad** y la **originalidad** son conceptos en continua reformulación y reconsideración a la luz de los cambios y permanencias identitarias en cada pueblo indígena, en cada pueblo originario y en cada pueblo originario urbano. Ello puede comprenderse mejor a partir de las discusiones que las *nuevas etnicidades* y las *nuevas ruralidades* postulan, y de las cuales se recuperan ciertos aspectos en el primer capítulo de este trabajo.

Se trata de comprender que a la luz de la urbanización y de la gentrificación, además de todos los procesos de irrupción hacia sus modos de vida, “lo originario” se resignifica, se reapropia y se replantea de manera constante, sin que ello implique una pérdida de esa identidad originaria. Así, el uso abstracto del concepto pueblo originario urbano se postula, como ya se

señaló, para efectos de distinguir los pueblos de la Ciudad de México de otros pueblos originarios a nivel nacional o internacional y de otros pueblos indígenas residentes en CDMX, por las peculiaridades únicas que tienen los primeros sobre los segundos.

Sin embargo, debe tenerse en cuenta que, a nivel concreto, es decir, desde la autoadscripción de los habitantes originarios el concepto puede variar. Por ejemplo, en San Andrés Totoltepec se niegan a reconocerse como pueblo originario urbano, su reconocimiento cotidiano es el de pueblo originario en tanto que como estrategia judicial y tal como figura en su estatuto de gobierno, se refieren colectivamente a sí mismos como pueblo indígena originario nahua, a pesar que el origen fundacional de su asentamiento es tepaneca, y ésta ha sido la única manera para que los actores y actrices gubernamentales cuya competencia y preparación académica para ocupar sus puestos es enteramente cuestionable, comprendan la realidad de estos pueblos -particularmente me refiero a los funcionarios de la SEPI, y en concreto al personaje entrevistado para esta tesis de parte de dicha secretaría.

Adicionalmente, recuérdese que como se señaló en el capítulo tercero la autoadscripción indígena ha cambiado vertiginosamente en los últimos cuarenta años en Totoltepec. Conforme el testimonio de Rocío Paz y otros testimonios recuperados a partir de la bibliografía, los habitantes de Totoltepec recibían burlas en la década de los ochenta del siglo pasado por ser indígenas frente a lo cual “la salvaje que en mí vivía se durmió”, tal como lo refirió Rocío Paz, y motivo por el cual dejó de considerarse indígena, identidad que recuperó con orgullo al formar parte del Concejo de Gobierno Comunitario, entidad que es referente de lucha y de identidad para todos los pueblos del Anáhuac.

En el caso de los habitantes originarios de Ahuehuetlán el proceso de negación de su identidad ha sido aún más violento, viviendo ocultos de la vida privilegiada de las clases medias que habitan en calidad de avecindados la colonia Narvarte sin saber, estos últimos, que pertenecen a un territorio ancestral con un gobierno propio y con una identidad diferenciada y afianzada

en espacios sacralizados y memotópicos. Los habitantes originarios de Ahuehuetlán se encuentran, en su mayoría, replegados, discriminados y estigmatizados en vecindades de su propio pueblo y otros tantos se encuentran desplazados forzados en tres diferentes colonias de la alcaldía de Iztacalco, producto de su expulsión violenta en camiones de basura desde los años cuarenta del siglo pasado para que las clases medias que ahora desprecian y discriminan su fiesta tuvieran un lugar privilegiado para habitar en la ciudad central. Es por ello que las memotopías adquieren en Ahuehuetlán un elemento adicional que es el despojo constante, situación que los erige como pueblos cuyos territorios son *memotopías del despojo*.

En ese mismo sentido, los pueblos originarios urbanos de Ciudad de México poseen los mismos derechos colectivos que los pueblos indígenas de México, ello gracias principalmente a sus luchas colectivas que como logro tuvieron el reconocimiento de sus derechos indígenas por su participación en la construcción de la Constitución de Ciudad de México para el año 2017 y a su resistencia al etnocidio y epistemicidio por más de cinco siglos.

De igual manera, son espacios cuyas etapas de urbanización son diferenciadas, para el caso de los pueblos que integran el tipo 1 tuvieron su primera etapa de urbanización entre los años 1940 a 1980 (etapas identificadas por Garza (1990) en su análisis de toda la CDMX), pero principalmente hacia las décadas de los setenta y los ochentas cuando su población comenzó a incrementar en un 50%. Ello coincide con la tercera etapa de expansión espacial de la urbanización de Ciudad de México, que el mismo Garza (1990) identifica entre 1950 y 1980.

Por su parte, el tipo 3 de estos pueblos comienzan a ser despojados de sus territorios en la primera etapa temporal de la urbanización en la Ciudad de México, a saber 1900 a 1940. Son parte de la primera etapa espacial que Garza (1990) caracteriza como la expansión espacial del núcleo central de la ciudad, y va de 1900 a 1930. Lo anterior quiere decir que hay una diferencia temporal de casi cuatro décadas en cuanto al momento que el territorio de estos pueblos comienza a transformarse cediendo así un modo de vida que

contaba con cierta autosuficiencia alimentaria y con lazos comunitarios más estrechos. Esto marca claras diferencias entre un tipo de pueblo y otro tipo, pero sobre todo hace poco razonable colocar a los pueblos originarios urbanos de Ciudad de México en una especie de escalas de ser pueblo o no serlo, bajo la cual entre más reciente es su urbanización más originarios son y si este proceso es de larga data entonces ya no pueden considerarse pueblos y por ende quedan privados de sus derechos colectivos.

Además, estos pueblos se caracterizan por su conformación como *espacios sacralizados memotópicos* cuya relación trasciende la tríada de Santo Patrón-territorio-pueblo, que en su momento utilizaría Portal Ariosa (1997) para entender el núcleo central cultural de San Andrés Totoltepec. Desde mi perspectiva ello debe reformularse en Santo Patrón-territorio-pueblo-autogobierno. Adicionalmente de que el territorio en particular de Totoltepec cobra otro significado a la luz de la reconfiguración de su autogobierno local, y es el de erigirse como un territorio propio del espacio de lucha, de resistencia y de permanencia como pueblo originario, tal como versa en su estatuto de gobierno.

Por otro lado, es importante tomar en cuenta que este trabajo toma la tipología de Gomezcesar (2011a) y la reformula bajo la consideración de construir una herramienta teórica, metodológica y epistémica que permita complejizar y entender el comportamiento de las variables cualitativas de estudio que compone a cada tipo de pueblo y sus procesos autonómicos. En este sentido la herramienta tipológica no puede tomarse como un ejercicio de ordenamiento y de clasificación acabado, todo lo contrario, debe considerarse un ejercicio en continua elaboración y construcción desde un conocimiento que surge desde las propias experiencias de quienes habitan los pueblos originarios urbanos de Ciudad de México -así como sus barrios originarios. Esta tipología se entiende también como una herramienta de estudio y comprensión hacia estos pueblos originarios urbanos que haga posible salir de concepciones positivistas que tienen a entenderlos como un todo homogéneo, lo que finalmente dificulta el acceso a sus derechos colectivos

cuando alguno de estos pueblos no cumple con características designadas por ciertos especialistas retomados para la creación de políticas públicas y acciones gubernamentales que tienden a despojarlos de sus territorios, culturas y modos de vida.

Cabe aclarar la necesaria distinción entre la categoría concreta y la categoría abstracta que se hace desde este trabajo. Esto quiere decir que hay que distinguir entre la categoría de *pueblo originario* que a manera de autoadscripción adoptan los habitantes de estos espacios a nivel concreto y la abstracción que se hace desde la investigación social a través de la categoría *pueblo originario urbano* para distinguirlos también de otros pueblos originarios de México y entre los cuales hay serias diferencias principalmente asociadas a los procesos tan vertiginosos de los que han sido tanto testigos como protagonistas.

Por otro lado, la distinción entre las etapas de urbanización en los dos tipos de pueblo aquí estudiados, con las particularidades contemporáneas de cada caso, da cuenta de la existencia de una tercera etapa temporal de la urbanización de la Ciudad de México que este trabajo identifica y va de 1980 a la actualidad, etapa que sigue siendo de ritmo acelerado, pero no debido a un crecimiento de la población de esta urbe, sino derivado del ritmo de expulsión de sus habitantes, siendo éste de 60.6% en 2010 y de 53.8% en 2020. Es decir, la Ciudad de México sigue siendo una ciudad expulsora de habitantes durante los últimos 40 años.

Al mismo tiempo se identifica una quinta etapa espacial de la urbanización de la Ciudad de México en la cual hay una reconfiguración espacial que conlleva la transformación de los espacios donde se asientan los nómadas digitales para dar lugar a una *ciudad global* en su totalidad, proyecto para el cual se desplaza de manera forzada a los habitantes de los pueblos originarios urbanos para poder disponer de sus territorios y de sus espacios sacralizados memotópicos. Se observa esa tendencia por homogenizar las ciudades del mundo, ciudades que tengan, entre otras características, todas las facilidades, amenidades y estilo que el nuevo modelo de vida de

autosegregación espacial estilo *Mitikah* pueda aportar y donde el territorio sea de tránsito, centro puramente económico y de negocios, modelo bajo el cual no hay lugar para los habitantes de las ciudades. Este desplazamiento se hace mediante una presión de alza de precios del suelo como en La Piedad Ahuehuatlán y en Xoco, haciendo que los habitantes de dichos lugares encuentren frecuentemente imposible pagar impuestos como el predial y otros servicios. Este proyecto de *ciudad global* se trata de un intento de despojo de ese *sentido del lugar* del que habla Cresswell (2004) y del que las sociedades occidentales carecen. Es una etapa en donde hay un asedio constante a los espacios locales, entre otros, los *espacios sacralizados memotópicos* de los pueblos originarios urbanos de Ciudad de México.

Estas transformaciones asociadas a la estancia temporal de los *nómadas digitales*, dio inicio en la alcaldía Cuauhtémoc, después comenzó a expandirse a las alcaldías Benito Juárez y Coyoacán, y parece estar comenzado en Iztapalapa, Iztacalco, y Xochimilco. En Iztapalapa, el cable bus y los murales de los techos de las casas se han convertido en atracción del turismo internacional. Por su parte, en Iztacalco, las inmobiliarias utilizan como marketing la cultura de los barrios originarios a los que están desplazando y a los que están despojando de sus aguas, en conjunto con las refresqueras. En tanto en Xochimilco ya hay experiencias que se venden a turistas internacionales para que hagan y prueben la comida de la chinampa, incluso arrendamientos de Airbnb para la estancia de dicho turismo.

Lo anterior ha producido un proceso de reforzamiento identitario de parte los pueblos originarios urbanos de Ciudad de México, precisamente para garantizar su permanencia a pesar de los vertiginosos cambios que implica la transformación espacial de Ciudad de México en ciudad global y centro de negocios de Latinoamérica para lo cual requiere la expulsión de sus habitantes, situación que pudo apreciarse a partir del capítulo 1.

También implica repensar a la urbanización de esta quinta etapa como una fase de recolonización del territorio de la Ciudad de México para la red

global de ciudades globales, análisis que excede el objeto de estudio de este trabajo y quedará para la agenda de la investigación.

Por otro lado, y para finalizar hace falta establecer el tipo de autonomías urbanas que plantean Totoltepec y Ahuehuetlán para así distinguirlas de otras autonomías urbanas de América Latina y de otras autonomías rurales de México, como lo es la de Cherán K'eri o incluso la autonomía regional China.²²⁶

La principal distinción deviene de las propias características de los territorios que estos pueblos habitan. Frecuentemente estos territorios no cuentan con una delimitación espacial reconocida oficialmente por el Gobierno de la Ciudad de México, además que han cedido sus territorios al largo proceso paulatino de urbanización. Esto es así sobre todo para el caso de La Piedad Ahuehuetlán, más no para el caso de San Andrés Totoltepec. En el caso del primero la autonomía urbana no se basa en un territorio, se basa en la construcción social de su territorio como un espacio puramente sacralizado y memotópico, aunque ya hay reconocimiento de su territorio en el mapa de circunscripciones del IECM.

En los estudios sobre autonomía referidos en el capítulo 1 de este trabajo, se refiere concepciones de la autonomía bajo la cual es requisito *sine qua non* contar con un territorio, concepto relacionado con los límites físicos de un espacio determinado. Ello a partir de los ejemplos autonómicos rurales de otros pueblos, tales como Cherán o las autonomías chinas. En su lugar, el caso de La Piedad Ahuehuetlán demuestra la necesidad de una reconceptualización de la autonomía a partir del ejemplo autonómico urbano que puede abstraerse desde las realidades de los pueblos originarios urbanos de Ciudad de México. El caso de Totoltepec cuenta con un reconocimiento estatal como pueblo originario urbano de Ciudad de México, cuenta con un territorio delimitado, pero no propiamente reconocido por instancias oficiales tales como INEGI. Por ello el caso de este último cuenta con elementos de comprensión autonómica similares al caso de Cherán en cuanto a un territorio con bienes naturales comunes, y también con un espacio sacralizado y

²²⁶ Véase Anexo 1.



memotópico. Esto da cuenta de la incorporación de las autonomías urbanas a la complejización teórica de las autonomías clásicamente rurales, además da cuenta de la necesidad de incorporar este tipo de autonomía a la legislación de la Ciudad de México, a partir de ello la constitución de esta urbe será más apegada a la realidad de sus pueblos originarios urbanos y podrá garantizar el acceso a sus derechos colectivos. Quienes ejecutan la legislación deberán hacer un esfuerzo por comprender la complejidad del concepto de territorio y espacio en estos lugares, pues no siempre son compatibles con los establecidos desde el derecho constitucional, emanado de una epistemología occidental.

Otro aspecto adicional que las distingue es el nivel geográfico en el que se generan. Las autonomías urbanas de Ciudad de México son tendientes a establecerse de manera local, tal como lo demuestran los casos de Totoltepec y Ahuehuetlán, sin embargo, quedará también a la agenda de la investigación el explorar el nivel geográfico autonómico en gestación tanto en Xochimilco como en Milpa Alta pues, sobre todo el de esta última alcaldía parecía plantearse de manera regional, es decir de parte de todos los pueblos que integran dicha alcaldía.

Por otro lado, el nivel geográfico que se plantea desde Cherán K'eri es municipal, lo cual se asemeja más a la organización política existente de Ciudad de México antes de la desaparición del régimen de Municipio Libre en 1928.

Adicionalmente puede reflexionarse en la manera que se gestan dichos procesos de manera diferenciada espacialmente. En Ciudad de México son procesos que inician de base, es decir, encaminados como luchas epistémicas desde las actrices y los actores locales. Si bien influye el marco de la constitución de esta ciudad a partir del año 2017 mediante el reconocimiento del derecho colectivo a la libre determinación, son procesos que se han gestado desde los propios pueblos, cuestión que comparten con Cherán K'eri. Pero habría que distinguir que en tanto los pueblos originarios urbanos de Ciudad de México se enfrentan a lo que han dado en llamar *cartel inmobiliario*,

los pueblos indígenas del resto del país se enfrentan al crimen organizado, que para el caso de Cherán K'eri, se relaciona con el narcotráfico, la tala ilegal y la presión del ejército mexicano. En contraste, el caso de las autonomías regionales en China²²⁷ fue parte de un proceso auspiciado y encaminado desde el gobierno para que las poblaciones indígenas se establecieran en espacios naturalmente ricos que requerían ocupación poblacional para su protección de agentes externos.

En ese orden de ideas y conforme lo revisado en el capítulo segundo sobre las formas de representación política de estos pueblos (desde época prehispánica hasta la actualidad) puede comprenderse a las autonomías urbanas -que continúan gestándose- como una relación social que las y los habitantes de los pueblos originarios urbanos de Ciudad de México han establecido históricamente con otros niveles de gobierno, ello con los matices y acotaciones planteadas a lo largo de esta tesis.

Para lo anterior fue relevante el trabajo de investigación realizado tanto en el Archivo Histórico de la Ciudad de México como en el Archivo General de la Nación y en el Archivo General Agrario. Tanto las actas de cabildo como diversos documentos localizados dan cuenta de la tendencia histórica de establecer gobiernos de cuarto nivel en los pueblos originarios urbanos de esta ciudad desde época prehispánica hasta el año 1928 en que termina el régimen de municipio libre, representaciones políticas que, aunque cambiaron de forma permanecieron conforme lo retomado por diversas investigaciones citadas en el capítulo 2.

Pero, sobre todo, la revisión de diversos expedientes de archivo histórico hizo posible identificar gobiernos locales indígenas tanto en Totoltepec como en Ahuehuetlán en diferentes etapas históricas, desde época prehispánica, durante el antiguo régimen, el México independiente y el México posrevolucionario. A su vez esto hace posible afirmar que la libre determinación y la autonomía no son sólo relaciones sociales y derechos occidentales, sino que en este trabajo se les reconoce como elementos

²²⁷ A partir de la investigación de Gutiérrez Chong (2001). Véase Anexo 1.



culturales propios del eje rector de la vida originaria y comunitaria de estos pueblos de Ciudad de México.

Además, y para finalizar, dichas autonomías urbanas no deben confundirse con la autosuficiencia religiosa, o en ocasiones alimentaria, que estos pueblos han sostenido también de manera histórica y que los caracteriza desde sus propias fundaciones. Estos últimos aspectos relacionados con la autosuficiencia son parte de los sistemas autárquicos que dichos espacios han sido también de manera histórica, autosuficiencias que han cedido ante el proyecto de la urbanización del cual no han sido tomados en cuenta y del que han sido epistémicamente negados.

De esta manera, esta tesis postula que la autonomía urbana es una característica adicional que compone a los pueblos originarios urbanos de esta ciudad, se trata de una relación social que ha estado latente, en ciertos momentos de la historia de manera más intensa y en otros siendo casi nula, pero que recientemente comienza a recuperarse y además se plantea como una posibilidad de defensa de sus culturas y territorios pero también como una protección a la expansión del modelo de ciudad global que se está gestando como parte de una presión estructural internacional y cuya tendencia es el desplazamiento forzado de sus habitantes originarios.

Quedará pendiente también para la agenda de investigación reflexionar en torno a los habitantes no originarios que habitan estos espacios, particularmente sobre la cuestión de la religiosidad popular y de un autogobierno local y originario. Sin embargo, por ahora se puede apuntar que quienes han llegado a vivir a estos espacios tendrían que pasar por un proceso de adaptación cultural y política conforme el modo de vida del pueblo originario urbano que habitan, más no lo contrario, es decir, los pueblos no tendrían por qué adaptarse al modo de vida de los avecindados. Finalmente será una decisión colectiva de cada pueblo originario urbano el sumar o no con voz y voto a los avecindados que no se autoadscriben como originarios en tanto la función del gobierno local de la Ciudad de México será garantizar el acceso a los derechos colectivos de la constitución local de este siglo.

Anexo 1. Recuperación de otras experiencias autonómicas

El presente anexo tiene el propósito de exponer dos experiencias de construcción de autonomía que se generaron de modos particulares y diversos entre ellos. Por un lado, el proceso de la lucha purépecha en búsqueda del autogobierno de Cherán K’eri, Michoacán, en México. Y, por otro lado, la experiencia de los territorios autónomos en China.²²⁸

Lo anterior tiene el propósito de contrastar las autonomías de dichos lugares, en tanto que surgieron a partir de procesos disímboles entre ellos, al tiempo que erigieron relaciones distintas entre los grupos étnicos en cuestión y los Estados-nación a los que pertenecen. Esta contrastación permitirá dar cuenta de la importancia que tiene que la autonomía vaya acompañada de la libre determinación de los pueblos, y que ambos procesos sean iniciados por los propios pueblos originarios. Y también porque “el riesgo es caer en la visión de que la autonomía es una solución definitiva para contener la hiperdiversidad étnica de los Estados-nación” (Gutiérrez Chong, 2001:133).

En el caso de la primera experiencia, esta relación coadyuvó a la emancipación de un pueblo originario que buscaba librarse de las relaciones de opresión, dominación y explotación que ejercían los partidos políticos, el ejército, el crimen organizado y los talamontes.

En el caso de la segunda experiencia, dicha relación perpetuó las desigualdades para los grupos étnicos debido a que el proceso de construcción autonómica se generó desde el propio Estado-nación con el objetivo de proteger los territorios y los recursos naturales localizados en los asentamientos indígenas. Así, las autonomías en China no nacen para la protección de la población indígena pues, se han llevado a cabo acciones gubernamentales más cercanas al indigenismo que a la emancipación y a la libre determinación de los pueblos (Gutiérrez Chong, 2001).

El siguiente cuadro comparativo presenta sintéticamente el contenido del presente anexo, ello con efectos de tener una aproximación pragmática

²²⁸ La exposición de la experiencia China se elabora a partir de la investigación realizada por Natividad Gutiérrez Chong publicada en el año 2001, bajo el título *Autonomía étnica en China*.

sobre las diferencias prevalecientes entre el proceso autonómico chino y el mexicano en Cherán K'eri.

Cuadro comparativo de los procesos autonómicos de Cherán K'eri y China		
Lugar/VARIABLES.	Cherán K'eri.	China.
Nivel geográfico en que surge la autonomía.	Municipal.	Nacional.
Actores que inician el proceso autonómico.	Actores sociales del pueblo originario, principalmente mujeres. Surge mediante un movimiento social.	Actores políticos del Estado, principalmente hombres. Se implementa como medida estatal.
Origen teórico de la autonomía.	Marxismo latinoamericano.	Marxismo-leninismo. Marxismo dogmático.
Concepción de la autonomía.	Autonomía como emancipación de los pueblos. Los derechos de los pueblos originarios y la defensa de su existencia son el centro de la discusión.	Autonomía para protección de los recursos naturales del Estado-Nación. Los derechos de los pueblos originarios y la defensa de su existencia no forman parte del proceso autonómico.
Libre determinación.	Autonomía acompañada de libre determinación.	Autonomía sin libre determinación, se trata de un autogobierno capacitado y elegido por el gobierno central del Estado-Nación.
Epistemología del proceso.	Prevalece la defensa de la epistemología y cosmovisión de los K'eris.	Prevalece la epistemología occidental bajo la cual se concibe como vía de desarrollo la aculturación de los pueblos originarios para fortalecimiento del Estado-Nación.
Circunstancias que dieron origen al proceso autonómico.	Defensa de los bosques y del pueblo originario frente a la violencia y explotación proveniente de partidos	Parte de la transición del capitalismo al socialismo chino en 1947.

	políticos, ejército, crimen organizado (principalmente narcotráfico) y talamontes.	Ideología de mantener la patria unificada.
Tipo de gobierno.	Acorde a sus propios sistemas normativos.	El gobierno autónomo local y/o regional responde a las directrices del gobierno central del Estado-nación.

Elaboración propia con base en bibliografía citada.

Cherán K'eri, Michoacán

Esta sección se plantea a partir de tres momentos, el primero y el segundo contienen mis perspectivas sobre los cambios logrados mediante el autogobierno y la libre determinación del municipio de Cherán K'eri, mismos que pude apreciar durante mis dos visitas, una en el año de 2012 y la otra en el año de 2017. El tercer momento que recupero es la correspondiente al año en que escribo estas cuartillas, es decir, 2022. Esta última etapa de cambios y logros que ha tenido el proceso autonómico de Cherán, la recupero mediante la consulta de videos documentales, algunos realizados por los propios K'eris, y otros de diversos orígenes.

En este orden de ideas, han sido ya dos ocasiones que he visitado Cherán K'eri. La primera fue en el mes de mayo del año 2012 en el marco del *Encuentro Nacional de Resistencias Autónomas Anticapitalistas*, en dicho evento, además de lo señalado en su nombre, se trataba de celebrar el primer aniversario del autogobierno purépecha que los k'eris habían conseguido tras un enfrentamiento contra el crimen organizado y los talamontes, liderados principalmente por mujeres y jóvenes (Lara Manríquez, 2016).

Durante esa primera visita tuve la oportunidad de sostener pláticas informales con los habitantes del lugar, así como de escuchar sus presentaciones en el marco del evento, y observar las dinámicas y modo de vida que los k'eris permitían que los participantes del evento notáramos.

Entre los cambios positivos o logros que pude destacar a partir de esa primera visita, tras un año de autonomía y autogobierno, se encuentran: la expulsión del crimen organizado, de los talamontes, de los partidos políticos y del ejército nacional; la implementación de una policía comunitaria, así como



de guardabosques; la preservación de sus bosques (conforme su cosmovisión); la propia construcción de su autogobierno en el que el poder no se encuentra centralizado en una sola persona, sino en un consejo mayor integrado por 12 personas provenientes de los 4 barrios que integran Cherán; la radio comunitaria; la tele comunitaria; la expulsión de la SEP, en tanto representante de un sistema educativo que ha homologado la educación del país, e ignorado las formas de educación ancestrales e indígenas; y, mayor cohesión social pues a partir de la lucha para conseguir su autogobierno y su autonomía, se comenzaron a incorporar grupos que no eran tan participativos de la vida comunitaria, principalmente jóvenes, niñas y niños.

Para comprender estos cambios, así como para entender el surgimiento de una lucha en búsqueda de la libre determinación y autonomía municipales es necesario tener presente que, al menos desde el año 2007 la población de Cherán vivía acosada por el crimen organizado, los talamontes, el ejército y los partidos políticos (Gómez Durán, s/f).

Desde la perspectiva de los habitantes de dicho municipio, ahora autónomo, estos cuatro tipos de actores configuraban la inseguridad que se vivía en ese territorio purépecha.²²⁹ Para los k'eris el ex presidente municipal, Roberto Bautista Chapina del Partido Revolucionario Institucional trabajaba para beneficio de esos cuatro actores, olvidando por completo todo lo que pudiera considerarse beneficioso para los habitantes originarios, así como siendo sordo y ciego con relación a los asesinatos de quienes buscaban defender su cultura, sus familias, su vida, y su territorio ancestral y sagrado.

Por ende, la principal lucha física mediante la toma de palos y piedras por parte de los habitantes, encabezados por las mujeres del pueblo, era la expulsión de aquellos que eran responsables de generar la anarquía en la que se encontraba el municipio. Al lograr expulsarlos, siendo la noche de quiebre el 15 de abril de 2011, los jóvenes fueron poco a poco recuperando sus raíces con su territorio y reconstruyendo la idea de su porvenir, mismo que

²²⁹ Varias de testimonios relacionados con esta cuestión se recuperan en el documental "Guardabosques" realizado por Mano Vuelta Films, disponible en https://www.youtube.com/watch?v=vIJ_Ld2kvOk, consultado el 28 de marzo de 2022.



anteriormente se reducía a una vida de crimen organizado y narcotráfico sin siquiera haberlo decidido o deseado, pues la mayoría eran reclutados contra su voluntad.

Lo anterior condujo, de manera paulatina, una intensa participación política y social de los jóvenes del lugar, ello puede reconocerse en diversos ámbitos. Uno de ellos es la creación de la radio comunitaria, se trata de un “proyecto que en sus inicios fue apoyado por instituciones educativas de nivel superior y colectivos que comparten nuestra lucha, y el cual fue encabezado por los jóvenes ‘Jóvenes Unidos por Cherán’”.²³⁰ Esta radio surge con la intención de mantenerse siempre independiente del gobierno, a pesar de conformarse de manera autónoma y con lejanía de los partidos políticos. Este medio de comunicación pretende difundir distintos temas relacionados con el movimiento social que dio pie a la libre determinación y al autogobierno del lugar, también busca dar a conocer aspectos de la vida cotidiana e incluir avisos del autogobierno, pero de manera independiente al mismo.

Ocurre algo similar con la tele, el cine y el teatro comunitarios cuyas actividades, por lo general, están a cargo del Consejo de Jóvenes, antes “Jóvenes Unidos por Cherán”. Como puede notarse, a un año de autonomía y libre determinación, se dieron transformaciones que, aunque fueron paulatinas, fueron de fondo, esto es, cambiaron el modo de pensar de los K’eris e implicó una revolución de todas las estructuras y esferas de la vida en Cherán. El autogobierno se convirtió en “una forma de defender las tradiciones, así como de presentar una alternativa de vida distinta a la que ofrece la cosmovisión occidental con su respectiva forma de gobierno y modelo de desarrollo” (Lara Manríquez, 2016:120).

Es de destacar que, a un año de haber expulsado a los partidos políticos, con el sueldo que tenía un solo funcionario se cubrieron los salarios de varios integrantes del nuevo gobierno conformado por los propios sistemas normativos de la comunidad. También, gracias a la presencia de la policía

²³⁰ Información tomada de la página de Facebook “Cherán K’eri” (<https://www.facebook.com/Cher%C3%A1n-Keri-447042738700475/>), publicado el 25 de marzo de 2022. Consultado el 28 de marzo de 2022.



comunitaria y de los guardabosques hubo una reducción considerable de la tala ilegal.

Durante mi segunda visita, en el año 2017, tuve oportunidad de notar otros dos logros de la comunidad autónoma que considero importante destacar en estas cuartillas. Por un lado, el crecimiento del proyecto de reforestación mediante el vivero comunal, el cual hasta el año 2016 había logrado reforestar un aproximado de 800 hectáreas, es decir 10 millones de pinos en un periodo de 3 años. Además, el vivero comunal genera empleos permanentes para 15 personas, 3 personas por barrio, habiendo ocasiones en las que se requiere más trabajadores y se les contrata de manera temporal, sobre todo, a mujeres, siempre buscando que sea la misma cantidad de personas por cada barrio.²³¹

Por otro lado, la implementación de un proyecto ecoturístico que lleva por nombre “Centro ecoturístico los Arcángeles de Huatzikiro”. Se trata de un conjunto turístico cuyo concepto es hospedarse en trojes, mismos que representan las viviendas tradicionales de los purépechas, por lo que el centro busca hacer que los visitantes conozcan las costumbres de Cherán. De igual manera cuenta con una cocina que prepara alimentos tradicionales, área de campismo, y baños ecológicos.²³²

En esa segunda visita tuve también la oportunidad de platicar, de manera informal, con dos señoras que se encontraban en un puesto de comida en la cabecera municipal de Cherán. Ambas comentaron estar conformes y contentas de los resultados que habían derivado de la lucha política mediante la cual recuperaron el poder de decidir el rumbo de su sociedad y proteger su territorio y bienes naturales comunes. Las dos señoras hicieron hincapié en la tranquilidad y paz que reinaba internamente en Cherán, toda vez que lograron la expulsión del crimen organizado y de los talamontes.

Como en el aspecto de seguridad pública, la economía de Cherán ha ido solidificándose gracias a la organización comunitaria a través del Consejo

²³¹ TV Cherán. *Cherán reforestando sus bosques*. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=EmBxNN3_avA Consultado el 31 de marzo de 2022.

²³² Video Centro Ecoturístico “Los Arcángeles de Huatzikiro, Cherán, Michoacán”. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=kcutfSDcvdI> Consultado el 31 de marzo de 2022.



de Bienes Comunes, mismo que cuenta con representación de los cuatro barrios que integran el municipio autónomo. Este Consejo es el encargado de la administración de las empresas comunales, las cuales son: el vivero forestal comunal, el aserradero comunal, las minas de pétreos y adocretos (donde se produce adoquín y tabicón), y la resinera.²³³

Adicionalmente, es importante destacar que Cherán K'eri cuenta con el captador de agua más grande de América Latina, ésta tiene una "capacidad de 20 millones de litros y una superficie de 16 mil metros cuadrados".²³⁴ El captador cuenta con purificadora de agua, lo que permite que los habitantes de Cherán cuenten con el vital líquido a un costo accesible. Cabe destacar que este proyecto fue también resultado y logro de la conformación del autogobierno de dicho municipio.

Como los anteriores, hay otros muchos cambios positivos que han conseguido los K'eris mediante su autogobierno y autonomía, tales como el hospital de Cherán y el tratamiento de la basura. Así, el caso de Cherán K'eri sirve para comprender que los procesos autonómicos y de libre determinación deben ser deseados y buscados por los propios pueblos, esto es, deben conducir movimientos sociales desde abajo, pues como se verá mediante el caso de las autonomías regionales en China, la autonomía impulsada desde el Estado, sin libre determinación no conduce a resultados óptimos para los pueblos originarios.

Autonomías en China

En este sentido, el proceso de construcción de autonomías regionales en China se dio por iniciativa del gobierno. De acuerdo con Gutiérrez Chong (2001), este proceso inició en el año de 1947, dando lugar a más de 1,500 categorías de autonomías. Según lo referido por la autora citada, se trata de 160 millones de ciudadanos que viven en autonomía, sin embargo, estas

²³³ Video Cherán las otras empresas. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=uUGddLUJGj8> Consultado el 1 de abril de 2022.

²³⁴ Captadora de agua más grande de América Latina. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=rfB6AEwMwfY> Consultado el 1 de abril de 2022.



autonomías regionales remiten a los derechos adquiridos dentro de los territorios (Gutiérrez Chong, 2001). Ello se debe a que las autonomías regionales fueron pensadas para protección territorial, más no para garantizar el derecho a la libre determinación de los grupos étnicos.

Por lo anterior es de destacar la distinción que plantea Gutiérrez Chong (2001) entre autodeterminación, libre determinación y autonomía. Al respecto indica que la “libre determinación es el derecho a que una etnia o nación decida sus formas de gobierno y organización interna, autodeterminación es el derecho a gobernarse a sí mismo” (Gutiérrez Chong, 2001:135). Por su parte, la autonomía se entiende parte de la libre determinación de los pueblos.

Así, a diferencia de Cherán K’eri o de las autonomías buscadas por algunos pueblos y barrios originarios urbanos de la Ciudad de México, los gobiernos de los regímenes autonómicos en China funcionan de un modo muy distinto. Esto es así debido a que “el órgano autónomo de la zona autonómica es un nivel del gobierno local bajo el mando unificado del gobierno central del pueblo y está dirigido por el nivel superior de gobierno” (Patterson, 1968:182, citado en Gutiérrez Chong, 2001:78).

Esto es así, no sólo porque las autonomías regionales chinas responden a la protección de los recursos naturales de dichos territorios, sino también a la ideología socialista de mantener una patria unificada, según reflexiona Gutiérrez Chong (2001). No se trata de defender los intereses de los grupos étnicos asentados en dichos territorios autónomos, en su lugar, las autonomías responden a lo que en China se considera “un bien mayor” al conducirse en función de los intereses de todo un Estado-nación.

Por lo tanto, los gobernantes de los territorios autónomos de Mongolia interior, Tíbet, Xianjiang, Guanxi y Ningxia son capacitados “para servir a los intereses del gobierno central [...] se crearon escuelas de formación política e ideológica de líderes en Mongolia y el Tíbet, con el objetivo de entrenar oficiales imperiales que administraran sus propias regiones” (Gutiérrez Chong, 2001:105).

Hay entonces una gran diferencia entre el régimen autonómico chino²³⁵ y los que ya lograron configurarse en América Latina, existe una gran distinción también con los diferentes tipos de autonomías que buscan algunos pueblos y barrios originarios urbanos de la Ciudad de México, mediante diversas luchas epistémicas que se están gestando.

Estas diferencias se dan a pesar de que los procesos autonómicos de los distintos lugares mencionados comparten ontológicamente en lo referido a sus bases marxistas, sin embargo, lo que conduce a que hayan tenido resultados tan divergentes en la realidad se debe a su surgimiento en cuanto a que, en China las autonomías regionales se encaminan por parte del gobierno central.

Y, en la Abya Yala surgen desde los movimientos sociales encaminados por los propios grupos étnicos, mismos que no solamente conocen y comparten en muchas ocasiones varios postulados marxistas, sino que también aportan su propia cosmovisión para el enriquecimiento de la tradición marxista. Esto es así puesto que “el cambio no consiste en la aniquilación de un enemigo (revolución y dictadura del proletariado) sino en el *pachakutik*, el vuelo cósmico, el mundo puesto al revés” (Zibechi, 2008:270). Además la configuración de gobiernos de cuarto nivel o gobiernos locales es una característica cultural inherente a los pueblos originarios, al menos por lo que respecta a México y a su ciudad capital conforme se demostró en el segundo capítulo de esta tesis.

²³⁵ Estas diferencias encuentran también sus bases en la visión que tiene el gobierno chino acerca de la diversidad étnica existente en su país, para ello se recomienda, si existe el interés, profundizar en los resultados de la investigación de Natividad Gutiérrez Chong (2001), véanse las páginas 72 y 94 de dicha obra. En síntesis, puede señalarse que el principal interés del gobierno chino es asimilar a las diversas etnias a la cultura mayoritaria, a saber, la *han*.

Bibliografía y referencias

Archivos Históricos

AHCDMX	Archivo Histórico de la Ciudad de México
AGA	Archivo General Agrario
AGN	Archivo General de la Nación

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo (1980). *Formas de gobierno indígena*. México. Universidad Veracruzana, INI, Gobierno del Estado de Veracruz, FCE.

ALEJOS ARREDONDO, Atzimba Xitlalic (2020). “Derecho a la autonomía de los pueblos originarios en San Andrés Totoltepec”. En Otálora Malassis, Jaime; Hernández Andrés, Eginardo; Delgado Nieves, Mariela; Alejos Arredondo, Atzimba Xitlalic; Betanzos Torres, Yasmín; Cancino Verdi, Rosita de Lourdes; Martínez Hernández, Juan Carlos; Martínez Coutigno, Ana Claudia; y, López Reyna, Carlos Francisco. *Casos relevantes de la Defensoría Pública Electoral para los Pueblos y Comunidades Indígenas*. Ciudad de México. Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.

ÁLVAREZ ENRÍQUEZ, Lucía (coord.) (2011). *Pueblos urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la Ciudad de México*. México. Miguel Ángel Porrúa. UNAM, CEIICH.

ÁLVAREZ PÉREZ, Claudia (2015). *Los bienes comunales de los naturales de San Andrés Totoltepec: las significaciones de la tierra a través de la memoria de los comuneros, siglo XX y XXI*. Tesis doctoral en Historia y etnohistoria. México. Escuela Nacional de Antropología e Historia. Posgrado en Historia y etnohistoria.

ANCHONDO PAVÓN, Sandra (2022). “De la injusticia epistémica y la discriminación estructural al diálogo intercultural y la pluralidad de modos situados de construcción de saberes” en Luis MUÑOZ OLIVEIRA y Enrique CAMACHO BELTRÁN (coordinadores) *Trato de sombras. Estudios sobre discriminación incorrecta*. México. UNAM-CIALC. Pp. 285-324.



- ARÉCHIGA CÓRDOBA, Ernesto (2003). *Tepito: del antiguo pueblo de indios al arrabal. 1868-1929, historia de una urbanización inacabada*. México, Ediciones ¡Uníos! Unidad Obrera y Socialista.
- ASAMBLEA CONSTITUYENTE DE LA CIUDAD DE MÉXICO (2016). Propuesta que se le entrega al Diputado Alejandro Encinas Rodríguez por parte de la Convención de Pueblos y Barrios Originarios de la Ciudad de México, pueblo de San Miguel Iztacalco, el día 27 de octubre de 2016, con base en la convocatoria para el contenido del proyecto de Constitución Política de la Ciudad de México publicada el 7 de octubre de 2016 en la Gaceta Parlamentaria.
- ÁVILA, Alfredo y Luis JÁUREGUI (2010). “La disolución de la monarquía hispánica y el proceso de independencia” en Erik Velásquez, *et. al. Nueva historia general de México*. México, El Colegio de México.
- ÁVILA SERRATOS, Mauricio Antonio (2019). *Recetario tradicional del Distrito Federal*. México. Secretaría de Cultura. Dirección General de Culturas Populares, Indígenas y Urbanas.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1989). *México profundo. Una civilización negada*. México. Editorial Grijalbo.
- BOTELLO ALMARAZ, Eduardo Jacinto (2023). *De la dotación ejidal a la urbanización: conflictos y resistencia en cuatro pueblos del oriente del Distrito Federal (1920-1970)*. Tesis para obtener el grado de Doctor en Historia y Etnohistoria. México. ENAH.
- BRISEÑO BENÍTEZ, Verónica (2014). *Entre la ley y la costumbre: el subdelegado político de Santa Ana Tlacotenco (1977-2011)*. Tesis de Licenciatura en Historia y Sociedad Contemporánea. México. UACM.
- BURGUETE, Araceli (2008). “Microetnicidad en gramática autonómica en el altiplano chiapaneco” en Natividad Gutiérrez Chong (coord.), *Estados y autonomías en democracias contemporáneas: Bolivia, Ecuador, España y México*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.
- CASO, Alfonso (1971). *El pueblo del sol*. México. FCE.

- CONSEJO DE GOBIERNO COMUNITARIO DE SAN ANDRÉS TOTOLTEPEC, TLALPAN (2022). Estatuto de Gobierno del Pueblo Indígena Originario San Andrés Totoltepec, Tlalpan, CDMX. México.
- COWEN, Michael y Robert W. SHENTON (1996). *Doctrines of development*. Londres y Nueva York. Routledge.
- CRESSWELL, Tim (2004). "Place a short introduction". Londres. Blackwell Publishing.
- CRUZ BENCOMO, Adan (2019) (Comp.). *Huehuetlahtolli*. México. IPN.
- CRUZ RODRÍGUEZ, María Soledad, Alejandra MORENO, Leticia CRUZ RODRÍGUEZ y Marisol GUTIÉRREZ (2011). "Los pueblos del Distrito Federal, una reconstrucción territorial" en ÁLVAREZ ENRÍQUEZ, Lucía (coord.). *Pueblos urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la Ciudad de México*. México. Miguel Ángel Porrúa. UNAM, CEIICH. Pp. 27-80.
- DE CERTEAU, Michel (1980). *La invención de lo cotidiano 1. Artes de hacer*. México. Universidad Iberoamericana.
- DE GARAY, Graciela (2017). "De la palabra a la escucha. Una reflexión sobre la legitimidad del testimonio de la historia oral" en Graciela DE GARAY ARELLANO y Jorge ACEVES LOZANO (coordinadores) *Entrevistar ¿para qué? Múltiples escuchas desde diversos cuadrantes*. México. Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- DE OLAGUÍBEL, MANUEL (1898). *La Ciudad de México y el Distrito Federal. Toponimia Azteca*. México. Lambert hermanos.
- DE ZORITA, Alfonso (ca. 1512-1585). *Relación de los señores de la Nueva España*. Disponible en <https://www.biblioteca-antologica.org/es/wp-content/uploads/2018/05/ZORITA-Relaci%c3%b3n-de-los-se%c3%b1ores-de-Nueva-Espa%c3%b1a.pdf> Consultada el 10 de septiembre de 2022
- DEL VAL, José y Carlos ZOLLA (2014). *Documentos fundamentales del indigenismo en México*. México. UNAM.
- DE LA CRUZ HERNÁNDEZ, Santos; Apolinar GONZÁLEZ GÓMEZ; Pedro GONZÁLEZ GÓMEZ; Emily MEZA ZENDEJAS; Omar CRUZ; Laurentino LUCAS CAMPO; y Jaffany MEZA ZENDEJAS (2014). *Cosmovisión indígena contemporánea*.

- Hacia una descolonización del pensamiento. Conversatorios.* México. Asamblea de Migrantes Indígenas y Fundación Rosa Luxemburgo.
- DÍAZ POLANCO, Héctor (1991). *Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos.* México, Siglo XXI.
- _____ (2008). “La insoportable levedad de la autonomía. La experiencia mexicana” en Natividad Gutiérrez Chong (coord.), *Estados y autonomías en democracias contemporáneas: Bolivia, Ecuador, España y México.* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.
- ENGELMAN, Juan Manuel (2014). “Etnicidades cuestionadas: metodología y epistemología de nucleamientos y comunidades urbanas” en *polis, Revista Latinoamericana*, Volumen 13, No. 38. Argentina, Universidad de Buenos Aires. Pp. 67-87.
- ESCALANTE, Pablo (2010). “El Posclásico en Mesoamérica” en Erik Velásquez, *et. al. Nueva historia general de México.* México, El Colegio de México.
- ESPINOSA LÓPEZ, Enrique (2003). *Ciudad de México. Compendio Cronológico de su desarrollo urbano 1521-2000.* México. Instituto Politécnico Nacional.
- Espinosa Pino, Mario (eds.) (2013). *Artículos periodísticos Karl Marx.* Barcelona. Alba Editorial.
- FAINSTEIN, Susan (2010). *The just city.* USA, Cornell, University Press.
- FERNÁNDEZ DE CASTRO Y HERRERA, Elvira del Carmen (2009). *El cementerio francés de La Piedad, legado de la cultura francesa en el México decimonónico.* Tesis de Licenciatura en Historia. México. UNAM. Centro Cultural Helénico, A.C.
- FERRER MUÑOZ, Manuel (1998). “Pueblos indígenas en el siglo XX: La igualdad jurídica, ¿eficaz sustituto del tutelaje tradicional?” en *Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas. La supervivencia del derecho español en Hispanoamérica durante la época independiente.* México. UNAM-IIS.
- FLORESCANO, Enrique (2022). *Los orígenes del poder en Mesoamérica.* México. Penguin Random House. Taurus.

- FRICKER, Miranda (2017). *Injusticia epistémica. El poder y la ética del conocimiento*. España. Herder Editorial.
- FUENTES MARTÍNEZ, Sergio (2019). *Los baluartes de México. Las imágenes milagrosas como modelo de representación a partir de cuatro devociones marianas: Nuestra Señora de Guadalupe, Nuestra Señora de los Remedios. Nuestra Señora de la Bala y Nuestra Señora de La Piedad. Ciudad de México. Siglos XVII y XVIII*. Tesis de licenciatura en Historia. México. UNAM. FFYL.
- GACETA OFICIAL DE LA CIUDAD DE MÉXICO (20 de diciembre de 2019). Decreto por el que se expide la Ley de Derechos de los Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes en la Ciudad de México.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo (2010). “Los años de la conquista” en Erik Velásquez, *et. al. Nueva historia general de México*. México, El Colegio de México.
- GARCÍA VELÁSQUEZ, Erik; Enrique NALDA; *et. al.* (2010). *Nueva historia general de México*. México, El Colegio de México.
- GARZA, Gustavo (1985). *El proceso de industrialización en la ciudad de México (1821-1970)*. México, El Colegio de México.
- _____ (1990). “El carácter metropolitano de la urbanización en México, 1900-1988” en *Estudios Demográficos y Urbanos*, Vol. 5, No.1 (13), pp.37-59. México, El Colegio de México.
- GIBSON, Charles (1980). *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*. México. Siglo Veintiuno. América Nuestra.
- GROSGOUEL, Ramón (2023). “Notas acerca de los marxismos negros: invisibilidad y desconocimiento de una tradición de pensamiento marxista” en Néstor KOHAN y Nayar LÓPEZ CASTELLANOS (eds.) *Marxismos y pensamiento crítico en el sur global*. México. Ediciones Akal.
- GÓMEZ DURÁN, Thelma (s.f.). *El pueblo que espantó al miedo*. México.
- GOMEZCÉSAR, Iván (2004). “La palabra de los antiguos. Territorio y memoria histórica en Milpa Alta” en Pablo Yanes, Virginia Molina y Oscar

González. *Ciudad, Pueblos Indígenas y Etnicidad*. México, Universidad de la Ciudad de México.

_____ (2011a). "Introducción. Los pueblos y la Ciudad de México" en ÁLVAREZ ENRÍQUEZ, Lucía (coord.) (2011). *Pueblos urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la Ciudad de México*. México. Miguel Ángel Porrúa. UNAM, CEIICH. Pp. V-XV.

_____ (2011b). Capítulo 5 "Santa María Aztahuacan, Iztapalapa" en ÁLVAREZ ENRÍQUEZ, Lucía (coord.) (2011). *Pueblos urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la Ciudad de México*. México. Miguel Ángel Porrúa. UNAM, CEIICH. Pp. 219-252.

_____ (2017). "El Barrio de la Buenos Aires: entre el estigma y la fiesta" en PORTAL ARIOSA, María Ana (coordinadora) *Ciudad global, procesos locales: megaproyectos, transformaciones socioespaciales y conflictos urbanos en la Ciudad de México*. México. Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa. Juan Pablos Editor.

GONZALBO AIZPURU, Pilar (2017). *Del barrio a la capital: Tlatelolco y la ciudad de México en el siglo XVIII*. México. El Colegio de México. Centro de Estudios Históricos.

GUTIÉRREZ CHONG, Natividad (2001). *Autonomía étnica en China*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, Plaza y Valdés Editores.

_____ (2003). "La autonomía y la resolución de conflictos étnicos: los acuerdos de San Andrés Larráinzar". México, D.F. Nueva Antropología, vol. XIX, núm. 63, octubre, pp. 11-39.

_____ (coordinadora) (2008). *Estados y autonomías en democracias contemporáneas: Bolivia, Ecuador, España y México*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.

_____ (2008). "Territorios y regiones de autonomía en los resurgimientos étnicos" en Natividad Gutiérrez Chong (coord.),

Estados y autonomías en democracias contemporáneas: Bolivia, Ecuador, España y México. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.

_____ (2015). *El indigenismo del PAN y el festejo del bicentenario del Estado Mexicano.* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, Bonilla Artiga Editores.

_____ (compiladora) (2019). *Las palabras que en mí dormían: discursos indígenas de Bolivia, Ecuador, Chile y México.* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.

GUTIÉRREZ CHONG, Natividad; Juana Martínez Reséndiz y Francly Sará Espinosa (2015). *Cultura política indígena: Bolivia, Ecuador, Chile, México.* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.

HOBBSWAM, Eric y Terrence RANGER (1983). *La invención de la tradición.* España. Crítica Barcelona.

ICAZA, Rosalba y Rolando VÁZQUEZ (2013). "Social Struggles and epistemic struggles" en *Development and Change* 44(3):683-704. International Institute of Social Studies. USA. John Wiley & Sons.

JIMÉNEZ MUÑOZ, Jorge (2012). *La traza del poder: historia de la política y los negocios urbanos en el Distrito Federal: de sus orígenes a la desaparición del Ayuntamiento (1824-1928).* México. UACM. Secretaria de Cultura del Gobierno del Distrito Federal.

LARA MANRÍQUEZ, Fernanda Isabel (2016). *Las luchas sociales en defensa de las culturas originarias (2009-2014).* Tesis de licenciatura en Sociología. México. UNAM, FCPYS.

_____ (2020). *Los cambios en el modo de vida de San Juanico Nextipac y su relación con el agua (1930-1990).* Tesis de maestría en Estudios Regionales. México. Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

- _____ (2021). “De la Diosa Tonantzin a la Guadalupana” en *Revista Bicentenario* vol.13, núm.51, enero-marzo de 2021. México. Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. Pp. 66-71.
- _____ (2022). “Autosuficiencia de lácteos en Iztapalapa: el caso del Rancho San Cristóbal en Nextipac (1955-1975)” en *Revista Secuencia* (113), mayo-agosto. México. Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- LARA MANRÍQUEZ, Fernanda Isabel y Alicia María JUÁREZ BECERRIL (2023). *De canales, ríos y santos en San Juanico Nextipac, Iztapalapa* en *Revista del Observatorio de la Religiosidad Popular, Urdimbre y Trama*, año 1, núm. 1, enero-julio 2023. México. UIC. PP. 207-222.
- LEGORRETA, Jorge (2006). *El agua y la Ciudad de México. De Tenochtitlán a la megalópolis del siglo XXI*. México. UAM Azcapotzalco.
- LIRA MEDINA, Andrés (1995). *Comunidades indígenas frente a la Ciudad de México: Tenochtitlán y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919*. México. El Colegio de México. Centro de Estudios Históricos.
- LOCKHART, James (1999). *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*. México. FCE.
- LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto (2004). *Autonomías, democracia o autoinsurgencia*. México, Ediciones ERA.
- MÁIZ, Ramón (2008). “XI tesis para una teoría política de la autonomía” en Natividad Gutiérrez Chong (coord.), *Estados y autonomías en democracias contemporáneas: Bolivia, Ecuador, España y México*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.
- MARDONES, J. M. y N. URSÚA (1982). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*. México, Editorial Fontamara.

- MARINO PANTUSA, Claudia Daniela (2006). *La modernidad a juicio: Los pueblos de Huixquilucan en la transición jurídica (Estado de México, 1856-1911)*. Tesis para optar por el grado de doctora en Historia. México. El Colegio de México. Centro de Estudios Históricos.
- MARTÍNEZ ARIAS, Damián Omar (2009). “De la cultura reificada a las “nuevas etnicidades”. Vaivenes en las teorías y políticas multiculturalistas” en *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, No. 47. España. Universidad de Murcia. Pp. 93-105.
- MARTÍNEZ DÍAZ, Baruc Noel (2016). *In atl, in tepetl (El agua, el cerro): Desamortización del territorio comunal y comsovisión náhuatl en la región de Tláhuac (1856-1911)*. Tesis de Maestría en Historia. México, Universidad Nacional Autónoma de México. Programa de Maestría y Doctorado en Historia. Instituto de Investigaciones Históricas. Facultad de Filosofía y Letras.
- MARTÍNEZ RAMÍREZ, María Isabel y Johannes NEURATH (coords.) (2021). *Cosmopolítica y Cosmohistoria. Una anti-síntesis*. Buenos Aires. Paradigma Indicial.
- MEDINA HERNÁNDEZ, Andrés (2007). “Pueblos antiguos, ciudad diversa. Una definición etnográfica de los pueblos originarios de la Ciudad de México”. México, UNAM, IIA, *Revista Anales de Antropología*, Vol. 41, No.2, Pp. 9-52.
- MEZA ZENDEJAS, Emily (2014). “IV Principios de vida comunitaria, reflejo del pensamiento indígena, Milpa Alta” en DE LA CRUZ HERNÁNDEZ, Santos; Apolinar GONZÁLEZ GÓMEZ; Pedro GONZÁLEZ GÓMEZ; Emily MEZA ZENDEJAS; Omar CRUZ; Laurentino LUCAS CAMPO; y Jaffany MEZA ZENDEJAS (2014). *Cosmovisión indígena contemporánea. Hacia una descolonización del pensamiento. Conversatorios*. México. Asamblea de Migrantes Indígenas y Fundación Rosa Luxemburgo.
- MIRANDA PACHECO, Sergio (2010). “Indios de Piedad: entre la ciudad[anía] y la servidumbre, 1823-1825” en CASTRO GUTIÉRREZ, Felipe (coordinador) *Los indios y las ciudades de la Nueva España*. México. UNAM.

- MODONESI, Massimo (2011). "El concepto de la autonomía en el marxismo contemporáneo" en Adamovsky, E., Albertani, C., Arditi, B., Ceceña, A. E., Gutiérrez, R., Holloway, J., López Bárcenas, F., Modonesi, M., Ouviaña, H., Thwaites Rey, M., Tischler, S., y Zibechi, R. *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado*. México. Sísifo Ediciones, Bajo Tierra.
- MORA REYES, María Fernanda (2014). "La fiesta de la virgen de La Piedad en la colonia Piedad Narvarte de la Ciudad de México". Tesis de licenciatura en Historia. México. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM. Pp. 24-31.
- _____ (2015). *Orígenes del Santuario de Nuestra Señora de La Piedad, de la Ciudad de México, 1595-1652*. México. UNAM. Colegio de Historia.
- MORA VÁZQUEZ, Teresa (coord.) (2007). *Los pueblos originarios de la Ciudad de México. Atlas etnográfico*. México, INAH.
- MUSSET, Alain (2015). "El mito de la ciudad justa" en *La Bitácora* No. 25 Bogotá. Universidad Nacional de Colombia. Pp. 125-139.
- NAVARRETE LINARES, Federico (2011). *Los orígenes de los pueblos indígenas del Valle de México: los altépetl y sus historias*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- NEURATH, Johannes (2021). "Cosmopolítica contra biopoder: vida, poder y autonomía entre los wixaritari" en MARTÍNEZ RAMÍREZ, María Isabel y Johannes NEURATH (coords.) (2021). *Cosmopolítica y Cosmohistoria. Una anti-síntesis*. Buenos Aires. Paradigma Indicial. Pp. 133-166.
- OCHOA TINOCO, Cuauhtémoc (2014). "Pueblos originarios urbanos: ¿nuevos actores en el panorama multicultural de la Ciudad de México?". México, UNAM, *Revista Historia Agenda*, No. 30, Pp. 77-90.
- ORTEGA OLIVARES, Mario (2010). "Pueblos originarios, autoridades locales y autonomía al sur del Distrito Federal" en *Revista Nueva Antropología*, vol. 23, no. 73. México. UNAM.

- ORTIZ ESCAMILLA, Juan (2014). *Guerra y gobierno. Los pueblos y la independencia de México, 1808-1825*. México. Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- OUVIÑA, Hernán (2011). “Especificidades y desafíos de la autonomía urbana desde una perspectiva prefigurativa” en Adamovsky, E., Albertani, C., Arditi, B., Ceceña, A. E., Gutiérrez, R., Holloway, J., López Bárcenas, F., Modonesi, M., Ouviaña, H., Thwaites Rey, M., Tischler, S., y Zibechi, R. *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado*. México. Sísifo Ediciones, Bajo Tierra.
- PÉREZ-ROCHA, Emma (2008). *El tributo en Coyoacán en el siglo XVI*. México. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- PÉREZ Y FUENTES, Pablo (1994). *400 años del santuario de La Piedad*. México. Ediciones La Piedad.
- PORTAL ARIOSAS, María Ana (1995). *Identidad urbana y religiosidad popular*. Tesis doctoral en antropología. México, UNAM, FFYL.
- _____ (1997). *Ciudadanos desde el pueblo*. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F. México. UAM-I, CONACULTA.
- _____ (coord.) (2001). *Vivir la diversidad: identidades y cultura en dos contextos urbanos de México*. México, CONACYT, UNAM.
- _____ (2009). “Las creencias en el asfalto: La sacralización como una forma de apropiación del espacio público en la Ciudad de México”. México. Cuadernos de Antropología Social, núm. 30. Pp. 59-75.
- _____ (2013). “El desarrollo urbano y su impacto en los pueblos originarios de la ciudad de México” en *Revista Alteridades* No. 46, Año 23, julio-diciembre. Pp-53-64.
- _____ (2022). *Memotopías urbanas: un recorrido etnográfico*. México. UAM, Juan Pablos Editor.
- PORTAL ARIOSAS, María Ana y Lucía ÁLVAREZ ENRÍQUEZ (2011). Capítulo 1 “Pueblos urbanos: entorno conceptual y ruta metodológica” en ÁLVAREZ

- ENRÍQUEZ, Lucía (coord.) (2011). *Pueblos urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la Ciudad de México*. México. Miguel Ángel Porrúa. UNAM, CEIICH. Pp.1-26.
- PUENTE CAMACHO, Esteban (1946). *La estrella del sur. Historia de la santísima virgen de La Piedad*. México. Tipografía Hispano Mexicana.
- QUIJANO, Aníbal (2014). “Colonialidad del poder y clasificación social” en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad de poder*. CLACSO. Buenos Aires.
- _____ (2014b). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad de poder*. CLACSO. Buenos Aires.
- RAMÍREZ VELÁZQUEZ, Blanca Rebeca (2003). “La vieja agricultura y la Nueva Ruralidad: enfoques y categorías desde el urbanismo y la sociología rural”. México, D.F. UAM. Sociológica. Vol. 8. Núm. 51. Pp. 49-71.
- REYES LARA, Daniela (2016). “Migración y urbanismo transnacional en un pueblo originario urbano” en *Revista Culturales Época*, Vol. IV. Núm. 2. Pp. 43-77. México.
- REYES MARTÍNEZ, Arianna (2018). “Mapa de Pueblos Originarios. CDMX”. México, CDMX, SEDEREC.
- RIST, Gilbert (2002). *El desarrollo: historia de una creencia occidental*. Madrid. Catarata.
- ROMERO AHEDO, Juan Israel (2010). *Urbanización y Reforma Agraria en el Distrito Federal: La hacienda de Narvarte y su entorno durante la primera mitad del siglo XX*. Tesis de Maestría en Humanidades. México. UAM Iztapalapa. Posgrado en Humanidades. Línea en Historia.
- RUIZ JARAMILLO, Nain Alejandro (2008). “Las devociones a la virgen de la Bala y San Lázaro como precursoras de la atención de la lepra en la Ciudad de México” en *Diálogos Revista Electrónica de Historia*, número especial 2008. México. UNAM. Instituto de Investigaciones Estéticas.

- SÁNCHEZ, Consuelo (2004). "La diversidad cultural en la Ciudad de México. Autonomía de los pueblos originarios y los migrantes" en Pablo Yanes, Virginia Molina y Oscar González. *Ciudad, Pueblos Indígenas y Etnicidad*. México, Universidad de la Ciudad de México.
- _____ (2008). "La autonomía en los senderos que se bifurcan: del proyecto político a la autonomía de hecho" en Natividad Gutiérrez Chong (coord.), *Estados y autonomías en democracias contemporáneas: Bolivia, Ecuador, España y México*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.
- _____ (2021). "Construyendo autonomías en la Ciudad de México" en González, Miguel; Burguete Cal y Mayor, Araceli; Marimán, José; Ortiz-t, Pablo; y, Ritsuko Funaki (coords.). *Autonomías y autogobierno en la América Diversa*. Ecuador. Universidad Politécnica Salesiana. Pp. 285-322.
- SÁNCHEZ REYES, Gabriela (2019). "Sobre la ruina y desaparición del pueblo y el Santuario de la Piedad de la Ciudad de México en 1942". Boletín de Monumentos Históricos. Tercera Época, Núm. 44 México. INAH. México.
- SCOTT, James (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México. Ediciones Era.
- SECRETARÍA DE EDUCACIÓN DEL D.F. y CONSEJO DE LA CRÓNICA DE LA CIUDAD DE MÉXICO, A.C. (2007). *Ciudad de México. Crónica de sus delegaciones*. México, Gobierno del Distrito Federal.
- SERRANO ARTEAGA, José y Josefina VÁZQUEZ (2010). "El nuevo orden, 1821-1848" en Erik Velásquez, *et. al. Nueva historia general de México*. México, El Colegio de México.
- SILVA ESTRADA, Yabin (2015). "La Colonia Buenos Aires" en María Eugenia Herrera (coord.) *El territorio excluido. Historia y patrimonio cultural de las colonias al norte de la Piedad*. México. Palabra de Clío Historiadores.
- SIMMEL, Georg (2008). *De la esencia de la cultura*. Buenos Aires, Argentina. Prometeo Libros.

- SOJA, Edward (2010). *Seeking spatial justice*. USA. University of Minnesota Press.
- TANK DE ESTRADA, Dorothy y Carlos MARICHAL (2010). “¿Reino o colonia? Nueva España, 1750-1804” en Erik Velásquez, *et. al. Nueva historia general de México*. México, El Colegio de México.
- TODOROV, Tzvetan (1982). *La Conquista de América: el problema del otro*. ePub libre.
- TOURAINÉ, Alain (2006). “Los movimientos sociales” en *Revista Colombiana de Sociología*, Número 27, pp.255-278. Colombia. Universidad Nacional. Disponible en <https://revistas.unal.edu.co/index.php/recs/article/view/7982>
- TREJO VELÁZQUEZ, Marco Antonio (2015). “Convivencia urbana de los pueblos originarios: Iztapalapa, Ciudad de México” en *Revista de Trabajo Social* No.8. México, UNAM. Pp. 63-75.
- VARGAS OLVERA, Fernando (2021). “Judicialización del Anáhuac. La identidad como emancipación electoral en los pueblos originarios de la Ciudad de México” en *xxii Certamen de Ensayo Político*. Monterrey, México. Comisión Estatal Electoral Nuevo León.
- VELASCO CRUZ, Saúl (2003). *Movimiento Indígena y la autonomía en México*. México, Universidad Nacional Autónoma de México. Dirección General de Estudios de Posgrado. Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales.
- _____ (2004). “La autonomía indígena en México. Una revisión del debate de las propuestas para su aplicación práctica”. México. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. Vol. 188-9.
- WILLIAMS, Raymond (2000). *Marxismo y literatura*. Barcelona. Ediciones Península.
- WOMACK, John (2017). *Zapata and the Mexican Revolution*. México. FCE.
- ZIBECHI, Raúl (2008). *Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento*. México, D.F., Bajo Tierra Ediciones.



Cibergrafía

ALTAMIRANO, Claudia (16 de abril de 2019). "14 pueblos originarios de Xochimilco buscan el autogobierno, pese a obstáculos de la alcaldía". Animal Político. Disponible en www.animalpolitico.com/2019/04/pueblos-originarios-xochimilco-autogobierno Consultado el 24 de diciembre de 2019.

BELLINGHAUSSEN, Herman (25 de noviembre de 2017). "Pueblos originarios exigen al gobierno de CDMX reconocer sus derechos territoriales". La Jornada [En línea]. Disponible en <https://www.jornada.com.mx/2017/11/25/politica/018n1pol> Consultado el 25 de diciembre de 2019.

Captadora de agua más grande de América Latina. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=rfB6AEwMwFY> Consultado el 1 de abril de 2022.

CONGRESO DE LA CIUDAD DE MÉXICO (3 de mayo de 2019). "Arranca la consulta a los pueblos, barrios originarios y comunidades indígenas residentes de la CDMX con una campaña de información". Sitio web oficial del Congreso de la CDMX. Disponible en <https://www.congresocdmx.gob.mx/arranca-la-consulta-a-los-pueblos-barrios-originarios-y-comunidades-indigenas-residentes-de-la-cdmx-con-una-campana-de-informacion/> Consultado el 26 de diciembre de 2019.

DELFIN GUILLAUMIN, Martha Eugenia (2013). "La Ciudad de México y la absorción territorial de los pueblos originarios vecinos". Pacarina del Sur [En Línea], año 4, núm. 16, julio-septiembre, 2013. Disponible en http://www.pacarinadelsur.com/home/indoamerica/768-la-ciudad-de-mexico-y-la-absorcion-territorial-de-los-pueblos-originarios-vecinos#_edn1 Consultado el 25 de diciembre de 2019.

Forbes Staff. "México es el país de Latinoamérica con más nómadas digitales". *Desde la pandemia de Covid-19 se triplicó el número de nómadas digitales en México, reveló análisis de la firma Restart*. 26 de junio de

2023. Disponible en <https://www.forbes.com.mx/mexico-pais-america-latina-mas-nomadas-digitales/> Consultado el 11 de mayo de 2024.
- GARCÍA LABRADOR, Julián y Gabriela MUÑOZ VÉLEZ (2021). “El pueblo Kitu Kara: organización comunitaria, negociación con el gobierno local y ontologías relacionales” en *Disparidades. Revista de antropología* 76(1): e012. Disponible en <https://dra.revistas.csic.es/index.php/dra/article/view/889/1046>, consultado el 16 de marzo de 2022.
- GILET, Eliana (27 de marzo de 2019). “La incansable lucha de los pueblos indígenas de la Ciudad de México por su autonomía”. Sputnik News. Disponible en www.mundo.sputniknews.com/sociedad/201903271086325631-xochimilco-autonomia-indigena-ciudad-mexico-pueblos-gobierno-alcaldia/ Consultado el 24 de diciembre de 2019.
- GOBIERNO DEL DISTRITO FEDERAL. Diagnóstico de las funciones y facultades de los coordinadores de enlace territorial de las delegaciones del sur del Distrito Federal. Disponible en <chrome-extension://efaidnbnmnibpcjpcglclefindmkaj/https://cpbox.files.wordpress.com/2019/01/diagn%C3%B3stico-funciones-y-facultades-de-los-coordinadores-1.pdf> Consultado el 26 de junio de 2023.
- GONZÁLEZ ALVARADO, Rocío y Ángel BOLAÑOS SÁNCHEZ (25 de septiembre de 2014). “Encuentran y destruyen vestigios prehispánicos en lo que fue la octava”. Disponible en *La Jornada*, Capital <https://www.jornada.com.mx/2014/09/25/capital/039n1cap> Consultado el 27 de septiembre de 2023.
- LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco (20 de octubre de 2019). “San Luis Tlaxialtemalco y su lucha por la emancipación”. *La Jornada* [En Línea]. Disponible en <https://www.jornada.com.mx/2019/10/20/opinion/016a1pol> Consultado el 5 de enero de 2020.

- MANOVUELTA (2013). *Guardabosques*. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=vIJ_Ld2kv0k Consultado el 28 de marzo de 2022.
- Mapa "Lago de México-Tenochtitlán". Disponible en https://www.google.com/maps/d/viewer?mid=1DrfcZvocv7v1J3sWSWI_R09bDw8&hl=en_US&ll=19.407154737492473%2C-99.22834559009851&z=12 Consultado el 7 de noviembre de 2023.
- MOGUEL, Julio (5 de julio de 2016). "Derechos de Pueblos Originarios en la Constitución". *Aristegui Noticias*. Disponible en <https://aristeguinoticias.com/0507/mexico/los-derechos-de-pueblos-originarios-en-la-constitucion-de-la-cdmx-articulo-de-julio-moguel/> Consultado el 26 de diciembre de 2019.
- NAVARRO, Alhelí (5 de agosto de 2011). "Ciudad de México: una urbe, muchos pueblos". *BBC*. Disponible en https://www.bbc.com/mundo/noticias/2011/08/110728_mexico_pueblos_originarios_df_jrg Consultado el 25 de diciembre de 2019.
- NTDC (1 de mayo de 2017). "Cuenta la CDMX con 190 Pueblos y Barrios Originarios". NTDC, Publicado por equipo de redacción. Disponible en <https://ntcd.mx/nota-ciudad-cuenta-la-cdmx-con-190-pueblos-y-barrios-originarios20175132> Consultado el 5 de enero de 2020.
- ORTEGA OLIVARES, Mario (2010). "Pueblos originarios, autoridades locales y autonomía al sur del Distrito Federal". México, UAM-Xochimilco. *Nueva antropología*, 23(73), 87-117. Disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-06362010000200005&lng=es&tlng=es Consultado el 26 de diciembre de 2019.
- PÉREZ GALICIA, Alicia y Genaro Javier DELGADO CAMPOS (2020). *Mapas de mi barrio. Planeación participativa para el reconocimiento cultural*. México, UNAM, PUEC.
- RASCÓN, Marco (6 de junio de 2018). "Autonomía para alcaldías y pueblos del sur de CDMX". *Milenio*. Disponible en

<https://www.milenio.com/opinion/marco-rascon/de-monstruos-politica/autonomia-para-alcaldias-y-pueblos-del-sur-de-cdmx>
Consultado el 26 de diciembre de 2019.

ROMERO TOVAR, María Teresa (2009). "Antropología y pueblos originarios de la Ciudad de México: Las primeras reflexiones". México, D.F. *Revista Argumentos*, Vol. 22, Núm.59, Pp.45-65. Disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-57952009000100002&lng=es&tlng=es Consultado el 4 de enero de 2020.

SÁNCHEZ, Consuelo (17 de septiembre de 2016). "Propuesta de Morena: Los pueblos originarios en la Constituyente de la CDMX". *La Jornada del Campo* [En línea] Número 108. Disponible en <https://www.jornada.com.mx/2016/09/17/cam-morena.html> Consultado el 25 de diciembre de 2019.

SÁNCHEZ, Luis Carlos (2014). "Derriban la Octava, inmueble protegido disponible en <https://www.excelsior.com.mx/expresiones/2014/01/11/937724> Consultado el 20 de noviembre de 2023.

SECRETARÍA DE PUEBLOS Y BARRIOS ORIGINARIOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS RESIDENTES (2019). Programa para el Fortalecimiento de la Autonomía y Empoderamiento Económico de las Mujeres de Comunidades y Pueblos Indígenas de la Ciudad de México. Disponible en www.sepi.cdmx.gob.mx Consultado el 29 de diciembre de 2019.

TV Cherán. *Cherán reforestando sus bosques*. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=EmBxNN3_avA Consultado el 31 de marzo de 2022.

Video Centro Ecoturístico "Los Arcángeles de Huatzikiro, Cherán, Michoacán". Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=kcutfSDcvdl> Consultado el 31 de marzo de 2022.

Video Cherán las otras empresas. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=uUGddLUJGj8> Consultado el 1 de abril de 2022.

Entrevistas

Entrevista a Rosa García Rodríguez, realizada por Fernanda Isabel Lara Manríquez, el 5 de octubre de 2019. San Juanico Nextipac, Iztapalapa, ciudad de México.

Entrevista a Vitorio Sánchez Ramírez, realizada por Fernanda Isabel Lara Manríquez, el 14 de noviembre de 2019. San Juanico Nextipac, Iztapalapa, ciudad de México.

Entrevista a Yeredith García Gutiérrez, realizada por Fernanda Isabel Lara Manríquez, el 13 de marzo de 2020, en la Col. El Sifón, Alcaldía Iztapalapa, Ciudad de México.

Entrevista a Alejandro Velázquez Zúñiga, realizada por Fernanda Isabel Lara Manríquez, el 19 de mayo de 2021 vía zoom.

Entrevista a César G. Ángeles, realizada por Fernanda Isabel Lara Manríquez, el 3 de septiembre de 2021, en el barrio originario urbano San Bernabé Acolnahuac, Azcapotzalco, Ciudad de México.

Entrevista a Marcela Alvarado, realizada por Fernanda Isabel Lara Manríquez, el 17 de diciembre de 2021, en el pueblo originario urbano San Andrés Totoltepec, Tlalpan, Ciudad de México.

Entrevista a Christian Gallegos [presidente del Consejo de Gobierno Autónomo de La Piedad Ahuehuetlán] realizada por Fernanda Isabel Lara Manríquez el día 9 de mayo de 2022 en la Piedad Ahuehuetlán, Benito Juárez, Ciudad de México.

Entrevista a Baruc Martínez Díaz, realizada por Fernanda Isabel Lara Manríquez, el 15 de febrero de 2023, vía telefónica.

Entrevista a María Julia Ixmatlahua Coyohua, realizada por Fernanda Isabel Lara Manríquez, el 15 de febrero de 2023, vía telefónica.

Entrevista a María de Jesús Real García Figueroa, cronista de la alcaldía Benito Juárez, realizada por Fernanda Isabel Lara Manríquez el 24 de marzo de 2023.

Entrevista a Christian Gallegos realizada por Fernanda Isabel Lara Manríquez el 29 de marzo de 2023 vía zoom.

Entrevista a Rosalba Jiménez y Rocío Paz, ambas ex concejales del Concejo de Gobierno Comunitario de San Andrés Totoltepec, Tlalpan, realizada por Fernanda Isabel Lara Manríquez, el 13 de abril de 2023, vía zoom.

Entrevista al Ing. Moisés Reyes, director de pueblos de la SEPI, realizada por Fernanda Isabel Lara Manríquez y Fernando Vargas Olvera, el 19 de mayo de 2023, en las oficinas centrales de la SEPI, Ciudad de México.

Entrevista grupal al Concejo de Gobierno Autónomo de la Piedad Ahuehuetlán realizada por Fernanda Isabel Lara Manríquez (con el apoyo de Alejandro May Guillén y Cristian Cervantes, miembros del seminario de gobernanza del Doctorado en Estudios del Desarrollo del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora) el día 18 de septiembre de 2023 en la Piedad Ahuehuetlán, Benito Juárez, Ciudad de México.

Entrevista a María Guadalupe Ramírez Reyes [Pachita, tesorera de la peregrinación de la Virgen de La Piedad] realizada por Fernanda Isabel Lara Manríquez el día 20 de septiembre de 2023 en la Colonia Ramos Millán, Iztacalco, Ciudad de México.

Entrevista confidencial realizada por Fernanda Isabel Lara Manríquez el 29 de septiembre de 2023 en una de las vecindades de la Piedad Ahuehuetlán, Benito Juárez, Ciudad de México.

Entrevista a Olga Herrera realizada por Fernanda Isabel Lara Manríquez el 4 de octubre de 2023 en la Piedad Ahuehuetlán, Benito Juárez, Ciudad de México.

Recursos audiovisuales

BUÑUEL, Luis (1950). *Los olvidados*. México. D.F. Estudios Tepeyac.



GOMEZCÉSAR HERNÁNDEZ, Iván (2016). *El barrio de Buenos Aires vive en su fiesta*. México. UACM. Conacyt. (Documental).

