



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

CULTURA E IDENTIDAD EN LOS PUEBLOS

ORIGINARIOS DE LA CIUDAD DE MÉXICO:

Reflexiones teórico-conceptuales y propuestas metodológicas

Fanny Escobar Melo

ENSAYO

Para obtener el Diploma de Especialización

en Antropología de la Cultura

Director: Dr. Néstor García Canclini

México, D.F.

Agosto de 2000

CULTURA E IDENTIDAD EN LOS PUEBLOS

ORIGINARIOS DE LA CIUDAD DE MÉXICO:

Reflexiones teórico-conceptuales y propuestas metodológicas

Escobar Melo Fanny

Mi interés en trabajar en los pueblos originarios y con sus habitantes, está enmarcado en un contexto amplio en el cual estos pueblos *emergen* reivindicando derechos políticos, territoriales, culturales e identitarios; sus principales interlocutores han sido – entre otros- grupos sociales que también reivindican derechos, grupos políticos, organizaciones sociales, autoridades locales, académicos e investigadores; territorialmente se distingue entre el espacio delimitado de los mismos pueblos y la ciudad de México; en estas reivindicaciones se acude a aspectos históricos, sociales y culturales como elementos de transformación y continuidad que los distingue y conforma su arraigo e identidad.

De todos los sucesos e interrelaciones que se han dado en este complejo proceso quisiera llamar la atención acerca de dos aspectos que considero revisten una gran importancia para la reflexión desde la antropología; el primero refiere a que como parte de toda estas movilizaciones, los pronunciamientos de los actores y de sus interlocutores se han referido a *la cultura* de los pueblos, cultura que como grupos sociales los *identifica* y diferencia de los demás pobladores de la ciudad; estos discursos hacen referencia tanto a aspectos históricos, territoriales, a prácticas, normas y valores, como base que legitima los derechos que reivindican; segundo, entre sus interlocutores tanto investigadores como representantes políticos se retoman los conceptos mismos que surgen incorporándolos ya sea a los procesos de negociación en términos de políticas públicas como conceptos científicos con los que se trata de abordar la complejidad de estos pueblos.

Por esto, considero que para comprender estos procesos es necesario reflexionar en torno a los conceptos de cultura y la relación y vínculo de la cultura con la identidad y las

propuestas metodológicas para abordar su estudio. Esta reflexión debe tomar en cuenta el contexto amplio en que se desenvuelven estos procesos, me refiero a la ciudad, la modernidad y los procesos globales. Con ello propongo partir de un concepto de cultura que permita incorporar la tradición e historia como componentes de un proceso que se reinterpreta, apropia y conforma discursos (ideológicos, políticos, culturales) entrelazados con los procesos de ciudadanía y globalidad. Finalmente propondré algunas reflexiones sobre la viabilidad de considerar la teoría de la red de actores como herramienta metodológica vinculada a las nociones y aspectos que surgen de las definiciones de cultura e identidad.

I.- INTRODUCCIÓN.

LA EMERGENCIA DE LOS PUEBLOS DE LA CIUDAD DE MÉXICO.

En el año 2000, se llevó a cabo en San Mateo Tlaltenango, Cuajimalpa delegación política de la Ciudad de México, el primer Encuentro de Pueblos Originarios del Anahuac, reunió a 378 delegados del Estado de México, Morelos y del Distrito Federal¹; el contexto en que se realiza este evento remonta a los años 90 del recién terminado siglo XX, en que pueblos y comunidades pertenecientes política y administrativamente al Distrito Federal, comienzan una serie de movilizaciones en defensa del territorio y los recursos naturales que consideran les pertenece. A partir de este encuentro, el concepto de pueblos originarios “fue adoptado formalmente por un grupo de nativos de los pueblos de la delegación Milpa Alta, con un definido contenido simbólico-político” (Mora, 2006) el cual a su vez es retomado del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y firmado por el gobierno mexicano, el cual se “compromete a reconocer los derechos políticos de los *pueblos originarios*”, esta emergencia política también se contextualiza por el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994 y los movimientos sociales que reivindicaban derechos políticos democratizadores para la Ciudad de México y que culminaron en 1996 con la elección del primer jefe de gobierno.

¹ Se registraron asistentes de pueblos de las delegaciones Milpa Alta, Xochimilco, Tlalpan, Magdalena Contreras, Cuajimalpa e Iztapalapa

Durante este Encuentro, cada uno de los representantes de los pueblos reunidos refería a aspectos tanto históricos como culturales de sus comunidades de origen, haciendo énfasis en que esos aspectos desempeñan un importante papel en la conformación de su identidad como pobladores originarios y por tanto se asumen como los herederos de una gran riqueza. Entre los principales aspectos que se mencionan resaltan los siguientes (Figueroa, 2005):

- Referencia a un pasado indígena.
- Esta antigüedad histórica está ligada a un territorio.
- Conexión natural con la tierra.
- Continuidad en la resistencia cultural y el mantenimiento del territorio.²
- Existencia de formas de organización social autónomas.
- Mantenimiento de celebraciones tradicionales.

Para los pueblos originarios, la necesidad de que se reconozca la importancia de estas comunidades y sus formas de vida refiere a las consecuencias que el crecimiento desmedido de la mancha urbana representaría para la misma sustentabilidad y viabilidad de la ciudad, pues –además de la continuidad de los pueblos ya en sí considerados riqueza cultural- hablan de la preservación de recursos naturales (como bosques, manantiales, recarga de mantos acuíferos) y de producción agrícola para satisfacer demandas alimentarias. En los resolutivos aprobados destaca el acuerdo de continuar con la

“construcción de autonomía de los pueblos indígenas del Anahuac y los acuerdos de San Andrés; (y la lucha para obtener) el reconocimiento, por parte de las legislaturas estatales y federal, del derecho consuetudinario de usos y costumbres que rige diversos aspectos de la organización social, política y agraria de los pueblos originarios del Anahuac” (Medina, 2007, pág. 31)

² Dolores Figueroa Romero en su artículo “Políticas públicas y pueblos indígenas: Consideraciones alrededor de los peligros del esencialismo en el reconocimiento de los derechos colectivos” presenta los principales aspectos contenidos en el discurso de los dirigentes y representantes de los pueblos originarios y la manera en que estos aspectos se conectan con una serie de reivindicaciones y demandas.

Junto con estas referencias -que llaman “la riqueza de los pueblos”- y esta contextualización sobre el entorno más amplio de la ciudad, los representantes de las comunidades presentaban las reivindicaciones y demandas que consideran deben ser atendidas y resueltas:

- Autonomía y soberanía territorial.
- Reconocimiento de derechos colectivos.
- Respeto a las formas locales de organización social, cultural y política.

2.- LA INVESTIGACIÓN SOCIAL EN TORNO A LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

En lo que refiere a las ciencias sociales, desde hace mucho tiempo se han llevado a cabo diversos estudios en estas comunidades; sin embargo, estos pueblos habían sido considerados como “vestigios” de la antigua cultura azteca, o como comunidades campesinas aunque algunas todavía conservaran ciertos aspectos de su pasado indígena (principalmente la lengua náhuatl)³; trabajos más recientes los denominaron “pueblos urbanos” pues por el proceso de urbanización habían abandonado las labores agrícolas pero mantienen aspectos “tradicionales”; desde estos enfoques el énfasis se dirige –entre otros temas- a fiestas patronales y carnavales, mayordomías, parentesco, peregrinaciones, etc.; sin embargo es a partir de esta emergencia reivindicativa que estas comunidades vuelven a ser abordadas para su estudio ya no –solamente- como pueblos campesinos, tradicionales o “urbanos”, sino que el término *pueblos originarios* ha sido retomado también como el concepto que abarca a todas las comunidades contenidas en la Ciudad de México y que tienen una existencia previa a la llegada de los españoles o que fueron resultado de reacomodos poblacionales durante el periodo histórico de la Colonia. Con esta perspectiva, se han llevado a cabo numerosas investigaciones que buscan dar cuenta precisamente de todos aquellos aspectos sociales y culturales que distinguen a estas comunidades de los

³ Iván Gómezcesar Hernández en su artículo “La palabra de los antiguos. Territorio y memoria histórica en Milpa Alta” menciona los trabajos tanto históricos, como antropológicos que se han realizado en esta zona, destaca que autores como Franz Boas llevaron a cabo investigaciones en Milpa Alta sobre cuentos y relatos en náhuatl; otros investigadores han realizado trabajos sobre lingüística, parentesco y técnicas agrícolas.

demás grupos sociales que habitan la Ciudad de México. Uno de estos proyectos tiene por objetivo elaborar “la caracterización de los pueblos originarios, pues si bien el término alude a una identidad política y cultural, no sabíamos cuáles eran los aspectos fundamentales, en términos económicos, políticos y culturales” (Medina 2007); esta línea de investigación considera que tanto las tradiciones como el ciclo festivo, -entre otros aspectos- responden a una herencia mesoamericana y que las formas de organización responden a las imposiciones políticas y administrativas que durante la época colonial se implementaron en las comunidades⁴ (Medina, 2007; Mora, 2008). Otro aspecto de estas investigaciones ha centrado su atención en los procesos de construcción de identidad de los pobladores, pues si bien forman parte de comunidades en las cuales el apego a las tradiciones y al territorio es muy importante también interactúan en las formas de vida propias de la ciudad (Portal.1997); esta propuesta busca analizar el papel que desempeñan el mantenimiento de tradiciones en el proceso de construcción de identidad social, incorporando a la reflexión la relación que existe entre los habitantes de estos pueblos, su historia y origen campesino y su relación con el entorno más amplio de la ciudad; un ejemplo de estos trabajos realizados desde la antropología son los de María Ana Portal:

“ser pueblo en la ciudad tiene una connotación profunda determinada por dos factores fundamentales, a partir de los cuales se comprenden y adquieren sentido las prácticas sociales: el primero es que, aún cuando los habitantes ya no son en su mayoría campesinos, conservan un vínculo mítico/religioso con la tierra; es decir, se mantiene una relación directa con ella, ya no como fuente principal de subsistencia pero sí como punto de partida de pertenencia a la comunidad... el segundo aspecto,...es que en el pueblo se reproducen y consolidan las relaciones sociales a través del parentesco”(Portal.1997:5)

⁴ Este tipo de estudios es llevado a cabo por el grupo de investigadores a cargo del Dr. Andrés Medina Hernández, que a través el Seminario Permanente de los Pueblos de la Cuenca -que se realiza en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM- tienen como principal labor primeramente identificar a los pueblos originarios de la Ciudad de México y realizar etnografías en cada uno de ellos, describiendo precisamente todos aquellos aspectos culturales que consideran forman parte de esta herencia. En 2007 publicaron el libro “La Memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios” donde varios autores presentan sus avances de investigación. Otro importante trabajo es el recién publicado “Atlas etnográfico de los pueblos de la Ciudad de México... coordinado por la Dra. Teresa Mora.

Acorde a la propuesta de Portal se menciona que en la actualidad las celebraciones religiosas (tradicionales) además de que aseguran el vínculo de los habitantes con lo que consideran “su” territorio, en los actuales procesos de urbanización, éstas desempeñan un importante papel en la construcción del discurso a través del cual los habitantes se definen a sí mismos en relación con la Ciudad:

“Las identificaciones sociales se conforman en un ámbito cultural específico, a partir del cual los sujetos reconocen sus semejanzas con los miembros de su grupo, al tiempo que se distinguen de los sujetos de otros grupos; se construyen así a partir de un doble movimiento: de “adentro” hacia “afuera” y de “afuera” hacia “adentro”, en razón de la capacidad de interpelación que tengan “adentro” los significados gestados “afuera”(Portal.1997:52)

La importancia de esta consideración se fundamenta en que las celebraciones tradicionales, así como la organización comunitaria en torno a ellas ya no solo se sustenta en las creencias mítico-religiosas, sino que se incorporan las vivencias de sus habitantes en cada uno de los procesos históricos en los cuales van cambiando y transformando sus estructuras internas para así garantizar su permanencia en el tiempo y las prácticas culturales que le son propias.

Por otro lado, es importante tomar en cuenta que en años recientes a partir de los pueblos originarios se han elaborado monografías y estudios realizados por miembros de las comunidades donde el “contenido” de estos trabajos es decidido por sus mismos integrantes y en ocasiones apoyados por investigadores en los cuales, financiados por programas federales y estatales buscan “mostrar” la existencia de estas “comunidades” y visibilizarlos como parte viva de esta ciudad y reivindicar así su existencia histórica y riqueza cultural de la que se nombran portadores y herederos⁵.

⁵ Parte de esta literatura ha sido producida por el apoyo financiero del Programa de Apoyo a Pueblos Originarios del Distrito Federal, de la actual Secretaria de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades, este programa se inició como parte de las políticas instauradas por Andrés Manuel López Obrador y su gestión en el Gobierno de la Ciudad de México, este programa cuenta con un gran número de publicaciones generadas en los mismos pueblos.

Esta emergencia de los pueblos de la Ciudad de México representa desde su inicio, un complejo y amplio proceso en el cual se han visto incorporadas diversas interlocuciones como partidos políticos, funcionarios del gobierno local de la ciudad y autoridades delegacionales, grupos y organizaciones de la sociedad civil; como fruto de las movilizaciones se han creado dentro del Gobierno de la Ciudad de México algunas secretarías que atienden directamente a estas comunidades y que también han creado diversos programas para apoyar económicamente proyectos impulsados por los pobladores⁶ además de que se ha buscado legislar los derechos de estas comunidades⁷.

3 LOS CONCEPTOS Y LAS TEORÍAS DE CULTURA E IDENTIDAD

1 La ciudad como contexto

Durante algún tiempo se pensó que las megaciudades –como la nuestra- podían aparecer como los ejemplos espaciales en los cuales los valores y nociones propios de la modernidad lograban incorporarse y corporeizarse en las relaciones entre sus habitantes, donde las relaciones se establecían a partir de individuos con intereses heterogéneos sin vínculos entre sí, es decir, las ciudades como un espacio amplio en que se desarrolla una cierta cultura urbana, que aparece como un modelo de sociedad opuesta a la “sociedad rural”,

“...como la evolución de una forma comunitaria a una forma asociativa, caracterizada ante todo por la segmentación de los papeles, la multiplicidad de la pertenencias y la primacía de las relaciones sociales secundarias (a través de las asociaciones específicas) sobre las primarias (contactos personales directos fundados en la afinidad afectiva).”(Castells. 1991:95)

⁶ Un ejemplo es el llamado PAPO que a través del financiamiento de proyectos pretende “Impulsar actividades de Desarrollo Social que promuevan la equidad, el bienestar social, el respeto a la diversidad, el fomento a la participación ciudadana y una cultura de corresponsabilidad entre el gobierno y la comunidad” y tiene como objetivos “Promover el ejercicio de los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos originarios, respetando su identidad social, cultural, usos, costumbres e instituciones propias”.

⁷ Actualmente en la Asamblea Legislativa del Distrito Federal se encuentran en discusión 3 iniciativas de Ley en torno a los pueblos originarios.

Como fenómeno social, la emergencia de los pueblos originarios de la Ciudad de México representa una ruptura con muchos de los procesos que se considera pueden surgir en el entorno social, político y cultural de una de las ciudades más grandes del mundo. Esta ruptura me parece que se presenta en dos sentidos: por un lado, la ciudad de México como territorio geográfico no es un enclave moderno en el sentido de cómo se pensaron los procesos de urbanización; por otro, las reivindicaciones hechas por estos pobladores tampoco corresponden a las caracterizaciones sociales que se otorgan a los habitantes de esta ciudades definidos como ciudadanos-individuos vinculados solo a través de la segmentación de papeles y roles sociales; y si bien, dentro de los estudios antropológicos desarrollados en la ciudad, ha sido muy importante el dirigir la atención a estas comunidades, pues incorporan no solamente las emergencias de procesos sociales que se gestan en la ciudad y las influencias de este entorno, parece ser que estos aspectos no han sido considerados al abordar el estudio de estos pueblos.

En este sentido, la propuesta metodológica (recopilación de rasgos) y de análisis para ubicar a los pueblos originarios, así como las líneas temáticas -como el proceso de construcción de identidades- considera todavía a los pueblos originarios a partir de un “si mismos”, es decir, los aspectos concretos como los espacios de interacción y relación entre sus miembros está determinado por los grupos que congregan y por los actos que se realizan dentro de los mismos pueblos, afirmando la pertenencia corporativa y territorial como ejes únicos a partir de los cuales se moldean los aspectos ideológicos que conforman el discurso identitario en los sujetos.

En este sentido, el Dr. Nestor García Canclini al referirse a los estudios en torno a las comunidades indígenas y campesinas resume las justificaciones antropológicas que los sustentan, como su historia anterior a la conquista, hábitos de trabajo y consumo y organización social y política autónoma, elementos que facilitan la continuidad histórica de estos grupos; estas consideraciones llevan “...a concentrar la descripción etnográfica en los rasgos tradicionales de pequeñas comunidades y a sobreestimar su lógica interna”(Canclini. 1989: cap. V). Este enfoque conlleva que se descuiden los “...procesos de interacción con la sociedad nacional y aun con el mercado económico y simbólico trasnacional...De ahí que la antropología haya elaborado pocos conceptos útiles para interpretar cómo los grupos

indígenas reproducen en su interior el desarrollo capitalista o construyen con él formaciones mixtas.” (Canclini. 1989: cap. V) y advierte de las dificultades que se presentan al trasladar a las ciudades el estilo clásico “de la etnografía antropológica a las culturas populares de la ciudad.”

Para el caso de los pueblos originarios, encuentro que los estudios se concentran precisamente en delimitar las unidades de estudio y análisis fundamentándose en criterios como la territorialidad, los antecedentes históricos y los rasgos culturales tradicionales; este enfoque es sustentado a través de las academias y la influencia que éstas pueden tener en el establecimiento de los criterios que en las instancias de gobierno se establecen para definir a las comunidades y grupos que cumplen con estas características y poder ser consideradas dentro de los programas de financiamiento para la ejecución de proyectos.

II La cultura como contexto y proceso.

De acuerdo a la noción de cultura que convengamos retomar –no necesariamente aceptar- se suele marcar muchas veces los aspectos a los cuales atenderemos y discutiremos en un contexto determinado. Así, el poder vincular las experiencias y todo “*el conjunto de procesos sociales de producción, circulación y consumo de la significación en la vida social.*” (Canclini.2004:34) que han configurado y en la actualidad conforman a estas comunidades requiere algunas consideraciones en torno al concepto de cultura y los procesos que puede ayudarnos a comprender.

Clifford Geertz, en el libro *La interpretación de las culturas* propone un concepto semiótico de cultura así como la manera en que debe ser estudiada:

“Sistemas en interacción de signos interpretables, (donde) la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa (Geertz.1997:26). “El análisis de la cultura es una ciencia interpretativa en busca de significaciones, lo que se busca es la explicación,

interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie.” (Geertz.1997:20). “Las descripciones de la cultura deben encararse atendiendo a los valores que “los poseedores” asignan a las cosas, atendiendo a las fórmulas que ellos usan para definir lo que les sucede. Deben elaborarse atendiendo a las interpretaciones que hacen de su experiencia personas pertenecientes a un grupo particular (Geertz.1997:28). Hay que atender a la conducta y hacerlo con cierto rigor porque es en el fluir de la conducta –o mas precisamente, de la acción social– donde las formas culturales encuentran articulación. La encuentran también, por supuesto, en diversas clases de artefactos y en diversos estados de conciencia; pero estos cobran su significación del papel que desempeñan en una estructura operante de vida, y no de las relaciones intrínsecas que puedan guardar entre sí.”(Geertz.1997:26).

La cultura se define como *pautas de significados*, estas pautas se acotan a los *hechos simbólicos*, es decir, la cultura ya no se refiere a las *pautas de comportamiento* sino a *pautas de significados*, los cuales constituyen una dimensión analítica de los comportamientos. (Giménez) En este sentido, aclara que *“no todos los significados pueden llamarse culturales, sino sólo aquellos que son compartidos y relativamente duraderos, ya sea a nivel individual, ya sea a nivel histórico, es decir, en términos generacionales”* (Giménez)

Para Gilberto Giménez la característica de estos significados compartidos es que

“pueden revestir también una gran fuerza motivacional y emotiva”... estos “significados culturales se objetivan en forma de artefactos o comportamientos observables llamados también “formas culturales” (John B. Thompson)... y se interiorizan en forma de “habitus” (Bourdieu), de esquemas cognitivos o de representaciones sociales... las formas interiorizadas provienen de experiencias comunes y compartidas, mediadas por las formas objetivadas de la cultura; y por otra, no se podría interpretar ni leer siquiera las formas culturales exteriorizadas sin los esquemas cognitivos o “habitus” que nos habilitan para ello...”(Giménez:4)

Giménez resume de la siguiente manera: *“La cultura es la organización social del sentido, interiorizado de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o representaciones compartidas, y objetivado en “formas simbólicas”, todo ellos en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados... (Giménez:5)*

La importancia de estas definiciones deriva en que se centra en la pautas de significados que manejan los propios autores, así, se puede lograr un acercamiento en el cual se aborde las nociones y valores que los mismos actores asignan a los elementos elegidos para conformar sus esquemas de significaciones. Sin embargo, al considerar la cultura como contexto y a los sujetos como los portadores de significaciones compartidas, no permite considerar que en torno a las significaciones compartidas no necesariamente puede haber valoraciones similares.

En este sentido recupero las propuestas de García Canclini que desde una perspectiva socio-semiótica, la cultura, abarcaría la producción, circulación, y consumo de significaciones en la vida social, además se proponen varias tendencias que consideran lo sociomaterial y lo significante de la cultura:

1) *La cultura como la instancia en la que cada grupo organiza su identidad. Cómo se reelabora el sentido interculturalmente.*

2) *La cultura es vista como una instancia simbólica de la producción y reproducción de la sociedad”.* (Canclini.2004:37) Es decir, en las interacciones cotidianas, se desenvuelven procesos de significación a través de una imbricación compleja e intensa entre lo cultural y lo social.

3) *La cultura como una instancia de conformación del consenso y la hegemonía, o sea de configuración de la cultura política y también de la legitimidad.”* (Canclini.2004:37) Pues los recursos simbólicos y sus diversos modos de organización, la auto-representación y los parámetros a partir de los cuales se elaborará la representación de los otros *“en relaciones de diferencia y desigualdad, o sea nombrando o desconociendo, valorizando o descalificando.”* (Canclini.2004:38)

4) *“la cultura como dramatización eufemizada de los conflictos sociales”*.
(Canclini.2004:38)

A partir de esta definición se puede hablar del pueblo como instancia social en la que se adquieren pautas de conducta, formas sociales de organización y se pertenece a grupos de interacción que privilegian lo propio, lo tradicional y simultáneamente sus normas y valores son confrontados en otros espacios de significación social y simbólica como la escuela, la movilidad por la ciudad, los consumos globales de la moda, la información a través de internet, la migración, acceso a espacios como museos, la producción de las industrias culturales, etc.

¿Cómo considerar la influencia de estos procesos amplios de la globalización en el estudio de los pueblos y su relación con la cultura? A este respecto, Arjin Appadurai reconoce que han sido los medios masivos de comunicación y los procesos migratorios los fenómenos desde los cuales se puede ver y problematizar el cambio de la actual sociedad moderna: “los medios electrónicos tienden a cuestionar, subvertir o transformar las formas expresivas vigentes o dominantes en cada contexto particular” (Appadurai. 2001:19), ocasionando transformaciones en el discurso cotidiano, y su amplio acceso permite que las personas puedan experimentar con la identidad y la imagen personal”. En lo que refiere las migraciones, éstas las vincula con el movimiento. Estos dos aspectos dirigen a reflexionar acerca de qué tipo flujos de imágenes y de personas se produce, cual es la amplitud de estos desplazamientos y sobre todo ubicar cuáles son las “formas expresivas vigentes” que se transforman, pues “la globalización no es una historia de homogeneización cultural” (Appadurai. 2001:27).

Para el autor más que como sustantivo, prefiere pensar la cultura como adjetivo: lo cultural, pues le permite dejar de pensar en algún tipo de cosa, objeto o sustancia, que remite al acuerdo, la unión y el compartir entre quienes la poseen y a la vez ocultando la desigualdad y la marginación; en cambio, como adjetivo, “lo cultural” “nos lleva al terreno de las diferencias, los contrastes y las comparaciones” (Appadurai. 2001:28); en este sentido el aspecto más importante es el de la diferencia pues puede iluminar puntos de similaridad y contraste entre todo tipo de categorías como clases sociales, géneros sexuales, roles, grupos, naciones, así “la cultura...es mucho mejor pensarla como una dimensión de

los fenómenos, una dimensión que pone atención a la diferencia que resulta de haberse corporeizado en un lugar y situación determinados” (Appadurai. 2001:28) con esta concepción se puede dejar de ver a la cultura como una sustancia o esencia o como propiedad de individuos y grupos.

Con estas nociones, al abordar a los pueblos originarios se nos permite entender otra parte de los procesos que actualmente los confrontan con la ciudad, pues al dejar de verlos en sí mismos, dejan de aparecer como entidades que conviven en común acuerdo; retomaría una última noción de Appadurai en torno a la cultura y la amplia vinculación que se ha hecho en procesos reivindicativos de diversos grupos sociales y que nos lleva a considerar otro de los conceptos: “Sugiero que tomemos como culturales solo aquellas diferencias que o bien expresan o bien sientan las bases para la formación y la movilización de las identidades de grupo.” (Appadurai. 2001:28)

III De los procesos de lo cultural a las identidades

Desde diversos “campos interdisciplinarios (como estudios culturales, estudios étnicos, estudios de la mujer, estudios de género, estudios de la subalternidad, etc.) y las teorías sociales contemporáneas (como el postestructuralismo, la teoría feminista, la teoría de la performatividad, la teoría postcolonial, y la teoría *queer* entre otros)” (Restrepo. 2007:25), han sido abordados los tópicos de las identidades dándonos cuenta de aquellas *comunidades* que redibujan y amplían las categorías de lo social. En los estudios urbanos desarrollados desde la antropología se habla de identidad e identidades, las cuales se construyen a partir de la adscripción de los individuos dentro de categorías; en el caso de los habitantes de los pueblos originarios de la Ciudad de México no podemos olvidar que también son integrantes de la ciudad, “ciudadanos” que comparten modas, consumos, formas de trabajo, niveles económicos de las colonias aledañas, acceso a la educación, a los medios masivos de comunicación... así, la concepción que construyen de sí mismos como colectividad está fuertemente influenciada por el momento histórico, la clase social, diferencia generacional; por lo que también se debe considerar la distinta percepción que pueden tener los pobladores sobre lo que para ellos significa ser miembro de un pueblo

originario así como las valorizaciones que se enuncian al definirse como pobladores según otras categorías sociales como “los jóvenes” “los ancianos” “los adultos” “las mujeres”, “los hombres”. Hacer esta distinción permitiría proponer los elementos confluyen en “una identidad común”, así como las percepciones que tienen los pobladores según el contexto de cada grupo social.

Por otro lado, ¿Qué implica en la conformación de la identidad esta pertenencia a múltiples experiencias tanto de la ciudad como de las tradiciones, valores e historia local? ¿Cuáles son las expectativas, juicios, acciones que cada grupo plantea en relación con la pertenencia a la comunidad y más ampliamente como habitantes de la ciudad? ¿Qué implica ser miembro del pueblo? ¿Qué valorización hacen entre los esquemas de conducta, pautas de consumo, formas metropolitanas de coexistir en la ciudad frente a los que comparten a nivel local/comunidad/pueblo? ¿Qué tan amplio es el marco de referencia en la continuidad espacial? ¿Abarca el nivel local, la ciudad y de qué manera se incluye, se percibe o considera lo global? ¿Cuál es la percepción en torno a los demás pueblos de Iztapalapa y otros con quienes comparten visitas, peregrinaciones, contratos para la celebración de las fiestas etc.? ¿Existe una identidad como pueblos, así en plural?

Gilberto Giménez plantea que en la medida en que la cultura representa el conjunto de rasgos compartidos dentro de un grupo, una de las funciones que tendría la cultura sería como *operadora de diferenciación*, a partir de ello, la definición de la identidad va indisolublemente ligada a la definición de cultura, pues “*La identidad no es más que la cultura interiorizada por los sujetos, considerada bajo el ángulo de su función diferenciadora y contrastiva.*” (Giménez p.5)

Para Carlos Aguado y María Ana Portal la identidad “*es un proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad*” (Aguado, Portal.)

En el caso de los pueblos originarios y de acuerdo con esta propuesta, es necesario analizar cuál es el papel que desempeña la historia y la tradición en la conformación de esa identidad y cómo es que se establecen los mecanismos para plasmar su función diferenciadora y contrastiva en relación con el entorno y la ciudad, es decir, “...mostrar

cómo las identidades se construyen precisamente a partir de la apropiación, por parte de los actores sociales, de determinados repertorios culturales considerados simultáneamente como diferenciadores (hacia afuera) y definidores de la propia unidad y especificidad (hacia adentro)” (Aguado, Portal.4)” pues este proceso de construcción de identidad a partir de la apropiación de la tradición histórica y de prácticas se caracteriza por una gran interacción inicialmente entre sus miembros (al interior) como con diversos actores sociales (al exterior).

Para Gilberto Giménez, la construcción de la identidad tiene como uno de sus ejes lograr un reconocimiento social, para esto “no basta que las personas se perciban como distintas bajo algún aspecto. También tienen que ser percibidas y reconocidas como tales. Toda identidad (individual o colectiva) requiere la sanción del reconocimiento social para que exista social y públicamente” (Giménez p.2) así, reconocimiento implica la interacción y comunicación con otros actores o grupos sociales.

En este sentido, la construcción de la identidad como elemento diferenciador, (lo que constituye el “nosotros somos”) se elabora a partir de ciertos *elementos diferenciadores* que pueden ser descritos y analizados a partir de los *hechos culturales* compartidos por los miembros de una comunidad:

1. la pertenencia a una pluralidad de colectivos (categorías, grupos, redes y grandes colectividades)
2. la presencia de un conjunto de atributos idiosincráticos o relacionales
3. una narrativa biográfica que recoge la historia de vida y la trayectoria social de la persona considerada) (Giménez p.5)

Entre los pobladores de los pueblos originarios, cada uno de estos elementos puede ser analizado en varios aspectos, pues como miembros comparten una serie de atributos: historia, tradiciones y formas de organización, regidas a través de normas y valores que posibilitan y garantizan su pertenencia a la comunidad, además cada uno de ellos mantiene una constante interacción en otra esferas de la vida urbana: ya sea en planteles educativos, espacios de trabajo, acceso a los medios masivos de comunicación, movilidad con los

medios de transporte y de migración, así como su participación como ciudadanos con derechos y obligaciones en la Ciudad.

Esta pluralidad de pertenencias implica, por otro lado, que los habitantes “deciden”, “eligen” entre un determinado *complejo simbólico* que se vuelve común a sus miembros, con este complejo construyen una *identidad básica* y a partir de ella establecen los mecanismos de relación con otros grupos sociales, donde:

“Además se comportan como verdaderos actores colectivos capaces de pensar, hablar y operar a través de sus miembros o de sus representantes según el conocido mecanismo de delegación (real o supuesta). En efecto, un individuo determinado puede interactuar con otros en nombre propio, sobre las bases idiosincráticas, o también en cuanto miembro o representante de uno de sus grupos de pertenencia. “La identidad colectiva -dice Pizzorno- es la que me permite conferir significado a una determinada acción...”

Para Eduardo Restrepo *“Las identidades son relacionales, esto es, se producen a través de la diferencia, no al margen de ella.”* pues en su elaboración o construcción refieren a prácticas de ‘diferenciación’ y ‘marcación’ a través de nociones como el ‘nosotros’/‘otros’, ‘mismidad’/ ‘alteridad’, conformando procesos constitutivos que a través de actos de distinción definirán lo que será la ‘pertenencia’ ‘interioridad’ como opuesto a la ‘exterioridad’ ‘exclusión’. En este sentido *“Las identidades son procesuales, están históricamente situadas pero no son libremente flotantes”* pues condensan, decantan y recrean experiencias e imaginarios colectivos que responden a un cierto momento histórico y al tipo de relaciones que en ese momento se tengan con otros grupos, sobre todo refiere a que estas identidades no son fijas, más bien son siempre cambiantes de acuerdo al contexto amplio.

Debido a la multiplicidad de factores que inciden en los procesos de elaboración, *“Las identidades son múltiples y constituyen amalgamas concretas”*, pues no existe una sola identidad ni en los individuos ni en las colectividades, este aspecto es lo que ha pluralizado y multiplicado las perspectivas desde las que se puede abordar temáticamente el estudio de grupos sociales y colectividades, pues en un sujeto, actualmente se habla de

distinguir que en él “se encarnan múltiples identidades; identidades de un sujeto nacionalizado, de un sujeto sexuado, de un sujeto ‘engenerado’ (por lo de género), de un sujeto ‘engeneracionado’ (por lo de generación) entre otros haces de relaciones.” (Restrepo.2007:26); el riesgo presente en esta enunciación es que se idealice la identidad, de ahí que se deba dar cuenta de las relaciones que corporeizan las identidades, es decir *“Las identidades son discursivamente constituidas, pero no son solo discurso.”* están determinadas por diversos ámbitos de relaciones, de poder, de conflicto, de acuerdo y negociación, el aspecto discursivo responde a una fase de la elaboración identitaria en la que se han decantado las experiencias, las prácticas y las relaciones en torno a las nociones que las conforman.

Lo anterior nos da la pauta para incorporar a la reflexión que *“Las identidades no sólo refieren a la diferencia, sino también a la desigualdad y a la dominación.”* dependen de las configuraciones previas que regulan las relaciones y diferencias estructurales (de clase, económicas, culturales, generacionales, etc.) así como los sistemas normativos que existan entre el grupo que busca identificarse y el “otro” que se establece como alteridad. De ahí el carácter principalmente conflictivo: *“Las identidades constituyen sitios de resistencia y empoderamiento. No solo son los ejercicios de dominación y sometimiento los que se ponen en juego en la articulación de las identidades.”*, y gran campo de disputa se convierte obtener la capacidad para asignar los rasgos, aspectos, cualidades, defectos, etc. con los que asigne valía a lo que configurará la identidad de determinado grupo o colectividad.; sin embargo en este aspecto se debe tener cuidado pues también *“Las identidades existentes son al mismo tiempo asignadas y asumidas, aunque varíen en sus proporciones en un momento determinado.”* pues la elaboración de identidades es un proceso histórico de larga duración al mismo tiempo que es en un momento particular de esa historia en el que esa proporción y relación con los “otros” llega a ser interpelada. Así, aunque se distinguen analíticamente no existen casos en que la identidad sea totalmente una asignación (estereotipia), así como tampoco una identidad pura elaborada por los mismos actores que participan de esa identidad; para que la identidad sea tal se “requiere que los individuos o colectivos a los cuales se les atribuye se reconozcan en ella aunque sea parcialmente o, al menos, sean interpelados por la identidad asignada.” (Restrepo. 2007:28)

“La identidad refiere al provisional, contingente e inestable punto de sutura entre las subjetivaciones y las posiciones de sujeto.” Este aspecto refiere a la articulación entre los procesos de sujeción y subjetivación: a partir de los discursos y las prácticas que constituyen lugares sociales o posiciones de sujeto y los procesos de producción de subjetividades que conducen a aceptar, modificar o rechazar estas locaciones o posicionamiento de sujetos; para estudiar las identidades se deben tomar en cuenta todos estos procesos -aunque analíticamente puedan distinguirse- porque es el “cruce” lo que “completa” una cierta elaboración identitaria. Sin embargo, *“Los sujetos no son anteriores a las identidades, ni éstas son simples máscaras que puedan colocarse y quitarse a voluntad o jaulas de las cuales sea imposible escapar.”*, pues en su carácter de construcciones, las identidades implican prácticas de diferenciación y marcación, de aceptación y rechazo, procesos en continua transformación por la que los sujetos no son totalmente determinados, pero tampoco podrían aparecer como “sujeto soberano propietario y en control de su identidad”

IV la cultura, lo cultural y las reivindicaciones identitarias: la cultura como recurso

La incorporación del concepto cultura en diversos ámbitos ha sido posible por las recientes discusiones que en diversos espacios académicos se ha dado precisamente en relación a lo que significa cultura; Susan Wright resume las distintas concepciones que en torno a este término han permeado la antropología desde las definiciones de Tylor, Boas, Malinowski, la escuela funcionalista, etc., escuelas y posturas que aunque elaboraban nuevas concepciones han mantenido “las principales características de la vieja idea de cultura” y –como observa la autora- continúan permeando gran parte de los trabajos antropológicos, además de tener una gran influencia en otras disciplinas sociales cuando se trata de definir qué es cultura y cuáles son los principales aspectos que conforman lo que se denomina grupo cultural, estas características se pueden resumir en los siguientes aspectos generales:

- Una cultura es una entidad definida de pequeña escala.

- Sus características pueden ser definidas en listas de rasgos o atributos.
- Esta forma de abordar y describir, hace aparecer “una cultura” como algo inamovible, en equilibrio balanceado o autoreproducido.
- El sistema subyacente es un entramado de significados compartidos: “cultura auténtica”
- Por tanto, los individuos que conforman esa cultura aparecen como homogéneos, idénticos” (Wright, 1998)

Para incorporar las discusiones contemporáneas, la autora retoma las posturas de Talal Asad para quien “los nuevos acercamientos a la cultura” por parte de los antropólogos deben partir de analizar “cómo un discurso autorizado es producido en circunstancias particulares”, pues lo que se ha definido como “cultura auténtica” no era mas que “ideologías dominantes históricamente específicas o discursos autorizados que no eran atemporales ni uniformemente compartidos”, de esta propuesta, más que hablar de “cultura” se habla de “identidades culturales” las cuales “no son inherentes, definidas o estáticas: son dinámicas, fluidas, y construidas situacionalmente, en lugares y tiempos particulares” (Wright, 1998. p. 131). Las identidades culturales, al dejar de ser entidades definidas e inamovibles convierten cada ámbito de las relaciones sociales en un permanente espacio de disputas y negociaciones en las que:

“cada actor procura maniobrar, en situaciones políticas y económicas impredecibles, para definir o asegurarse el control de símbolos y prácticas. Los símbolos y las ideas nunca adquirirían un conjunto de significados cerrado o íntegramente coherente: eran polivalentes, fluidos e híbridos. Los términos clave cambian su significado en diferentes momentos históricos. Cuando una coalición de actores ganaba ascendencia en un momento histórico particular, institucionalizaba su significado de los términos clave como ley” (Wright, 1998. p. 131)

Esta disputa por la definición de los conceptos claves que definirán el contenido y el valor de la cultura no solamente es un proceso al interior de un grupo, es decir, entre los “integrantes” o “poseedores” de ésta, precisamente este proceso de construcción grupal

requiere a esa “otra cultura” que también aporta imágenes y juicios; esta construcción se lleva a cabo con la participación de otros y en referencia a otros. Wright brinda un ejemplo de cómo la valorización que se tiene en un momento histórico acerca de una cultura cambia en relación al tiempo, a los actores involucrados y a las relaciones de poder que pueden ser manipuladas en este proceso.

4 PROPUESTA METODOLÓGICA

Pero etnográficamente, cuál sería el mejor método para abordar la cultura, lo cultural y las identidades?, ¿cómo pasar de los conceptos amplio y abstractos a lo “observable”?, ¿cómo poder rastrear todo esos aspectos que conforman a los conceptos? En los trabajos clásicos etnográficos clásicos, nos encontramos con descripciones que hacen distinciones entre instituciones, como religión, parentesco, organización política, economía, etc. considero que este tipo de acercamiento debe realizarse pues nos proporciona información acerca de cómo es que la sociedad se estructura internamente y logra cohesión y continuidad; por otro lado, estos aspectos que se concretizan (por ejemplo en reglas de sucesión; restricciones para el acceso a derechos, como ocupar un espacio en el panteón comunal, asumir un cargo cívico-religioso, participación en rituales colectivos; en obligaciones como cooperar para las celebraciones, no vender terrenos a vecindados, etc.) no solamente nos pueden brindar información acerca de cómo estos pueblos se conforman, configuran y estructuran; cada una de estas instituciones y prácticas nos puede dar cuenta de las múltiples, complejas y seguramente contradictorias relaciones que corporeizan las identidades tanto al interior del grupo como “hacia afuera”.

Hasta ahora los textos y autores han hecho énfasis sobre dos cosas en lo que refiere a la cultura, lo cultural y las identidades y su estudio: no son solo discursos, sino también son prácticas y son relaciones; pero en las propuestas considero surgen algunas preguntas: ¿qué referentes concretizan las identidades? ¿qué los vuelve sensorialmente “palpables”? ¿Pueden las identidades corporeizarse? Remitiéndome específicamente a los pueblos originarios propondría que existen objetos físicos y entidades considerados centrales por los pobladores en tanto alrededor de ellos se estructuran relaciones, se configuran normas y

valores, así mismo, pueden entrar en conflicto con otros actores por su uso, manejo o pérdida; me refiero por ejemplo a imágenes de santos, que no son sólo ellos –y ellas- sino sus “ajuales”; el territorio del pueblo y sus linderos, la iglesia, el panteón, los ejidos, el carnaval, las procesiones... ¿Cómo considerar estos objetos y entidades en la conformación de identidades en los pueblos originarios?

LA TEORÍA DE LA RED DE ACTORES

En las lecturas antropológicas se encuentran numerosos ejemplos acerca de diversas sociedades en las cuales las relaciones sociales, políticas, económicas, religiosas, se rigen por reglas, normas y valores que son expresados y sintetizados a través de objetos considerados sagrados y/o representativos. Con las etnografías, además de conocer acerca del papel que desempeñan las instituciones en el funcionamiento y regulación de la vida social, así como la interacción con otros grupos sociales, generalmente se nos presentan las características, atribuciones y propiedades -el significado, el simbolismo- de objetos, animales, deidades, espíritus, plantas a través de los cuales se expresa la cosmovisión de dichas sociedades.

La importancia que adquieren los objetos y seres refiere a que la “naturaleza” de tales objetos se transforma, de ser “cosas” que simplemente están ahí o simplemente fueron hechas para alguna utilidad práctica; su sentido en el mundo deja de ser meramente instrumental para adquirir cierta trascendencia, así, su existencia en un ámbito social cualquiera deja de ser *contingente* y se vuelve *necesario*. En este sentido, los antropólogos y podríamos decir que en general cualquier lector de la literatura antropológica y etnográfica, quizá expresemos extrañeza y algún grado de incomprensión al saber que en *otras* sociedades la vida se desarrolla de esa manera, pero no tendríamos mayor problema en “aceptar” esos diferentes esquemas sociales⁸.

⁸ También debemos decir que la aceptación no va sola ni es inocente, también conlleva una serie de juicios y valoraciones.

Sin embargo, cuando ese tipo de acercamiento sobre la importancia, significación e influencia que le atribuimos a objetos y entidades tratamos de llevarlo a cabo en las sociedades modernas, la posibilidad de aceptación –sin descartar tampoco el asombro- se ve seriamente constreñida por nociones acerca de lo que podemos atribuir a otros, pero de lo que nosotros nos hemos pensado como ajenos, me refiero a nociones como lo primitivo/moderno, el sentido común/lo científico, etc... así, las diversas escuelas que desde la antropología han buscado el acercamiento con otras culturas, cada una desde su propia perspectiva ha buscado describir, analizar o explicar las relaciones humanas y la forma en que éstas se expresan, ya sea a través de normas y creencias, instituciones, etc; desde las discusiones en torno al totemismo y la proyección de la mentalidad primitiva hacia la naturaleza con Durkheim y Levi-Strauss; Bronislaw Malinowski y Marcel Mauss que expresan cómo los objetos que circulan en el kula y el potlatch conforman un complejo entramado económico, político y ritual; Evans-Pritchard y sus descripciones acerca de la brujería y los brujos; Maurice Godelier y la sal, los collares de conchas y las flautas entre los Baruya; Viveiros de Castro y el perspectivismo... en fin, cada uno de estos trabajos a través de sus etnografías ha buscado constatar la viabilidad de las teorías antropológicas que se discuten -en cierto tiempo histórico de nuestra ciencia- ya sea las características del pensamiento primitivo, el papel que desempeñan las instituciones sociales en el funcionamiento de las sociedades, la conformación de estructuras sociales, hasta discusiones más contemporáneas acerca de la universalidad del pensamiento científico, etc. Sin embargo, llama la atención que a través de las descripciones que hacen los autores se distingue claramente que objetos y entidades animados e inanimados están siempre presentes, ya sean elaborados por los mismos hombres, animales, entidades (espíritus, dioses, antepasados, brujería, etc.) conformando parte esencial de clasificaciones sociales, ritos, mitos, intercambios comerciales, redes de parentesco, transmisión de poderes, etc.

De manera general mencionaré que la TRA es una propuesta metodológica en la cual a través del concepto de redes se busca analizar procesos sociales y el tipo de relaciones que se establecen durante el desarrollo de ciertos procesos, con esta teoría se pueden generar datos acerca de los actores que participan, el tipo de relaciones que establecen así como los recursos que se movilizan como parte de las interacciones. Una

premisa de la TRA refiere a que no limita los análisis a las relaciones que se dan solamente entre lo que denomina Actores Humanos (AH), sino que “la premisa nuclear de la TRA radica en dejar de exiliar a los objetos de las prácticas humanas en general, y de las científico-tecnológicas en particular. Ellos son tan constitutivos de la vida humana como los propios actores y acciones humanos” (Díaz, 2003:89) y a través del seguimiento etnográfico detallado “en sus modificaciones, con sus asociaciones, en sus imposiciones.” (Díaz, 2003: 95) “... no solo nos indican cómo es el mundo,... sino que también nos dicen cómo podemos darnos cuenta de que el mundo es así.”, pues en esa red se mueven AH. ANH, conocimientos, información, hábitos institucionales y significados culturales.

La crítica que hace Latour en relación a las sociedades modernas es que se omite de la historia humana el proceso llamado de *proliferación*: “un conjunto de prácticas (que) crea, por ‘traducción’, mezclas entre géneros de seres enteramente nuevos, híbridos de la naturaleza y de la cultura [...]” (Díaz, 2003:91) así, los análisis sociales en estas sociedades modernas dirigen su atención solo a los AH, “productos sociales” que desplazando a los ANH se hace “un trabajo de purificación: crear dos zonas ontológicas completamente diferenciadas, por un lado la de los seres humanos; una notable distinción entre un sujeto cognoscente y un objeto inerte, desprovisto de voluntad y prejuicios, en espera de ser conocido porque siempre ha estado ahí, en el mundo de la naturaleza.” (Díaz, 2003:91). Estas posturas minimizan o ignoran, por un lado, el papel que estos ANH desempeñan en la configuración de las relaciones cuando en realidad:

“...nunca trabajamos en un mundo lleno de actores a los que se puede atribuir contornos fijos... nunca nos enfrentamos a objetos (por un lado) o relaciones sociales (por el otro), nos enfrentamos a cadenas o asociaciones de humanos y no-humanos, debemos estudiar asociaciones y sus transformaciones... Más aún, tenemos que lograr que nuestros recursos narrativos puedan articular, al describir proyectos de innovación, a los AH y los ANH en sus asociaciones y sustituciones permanentes, en sus negociaciones y medios de evolucionar al interior de una trayectoria de innovación...” (Díaz, 2003:96)

En lo que refiere a los pueblos originarios, Ya García Canclini, en sus propuestas sobre cultura refería a la necesidad de evitar enumerar los espacios (como si fueran “rasgos”) sino analizar cómo se configuran los procesos de identidad social en los pueblos originarios, ubicar qué flujos materiales, simbólicos, espaciales e informativos son apropiados, reinterpretados o rechazados, así como la posibilidad de acceso a ellos y la manera en que se incorporan o no a las prácticas en el espacio concreto del pueblo y la ciudad. Considero que la TRA proporciona una alternativa en la cual podemos seguir “la vida humana y su evolución, (que) para la TRA, ha estado configurada por ligas, intercambios, asociaciones, desplazamientos, enrolamientos y transformaciones entre los actores humanos (AH) y los actores no humanos (ANH).” (Díaz, 2003:89), pues en los que actualmente se consideran “rasgos culturales” podremos vislumbrar la trama de significaciones que se configuran en torno de ellos, cómo “convierten al mundo de las cosas tal y como son en signos” (Díaz, 2003:98) y reflexionar desde diversas perspectivas cómo cada AH y ANH se incorporan -o no- en la elaboración y construcción de identidades.

CONSIDERACIONES FINALES

En la historia de los estudios antropológicos, el concepto de cultura ha sido central en tanto definió el objeto de estudio de nuestra disciplina; y desde las primeras conceptualizaciones se ha buscado que éste abarque los amplios y complejos procesos que forman parte de las sociedades humanas. En algunos momentos en que paradigmas modernos han sido fuertemente cuestionados, parecía que el concepto de cultura dentro de la antropología estaba cayendo si no en desuso, si en una evitación que por un lado refiere a rechazar la pretensión de elaborar un concepto acabado o en otros casos fue sustituido por nociones que más que atender totalidades fragmentaron y parcializaron “aspectos” que se buscaba contener solo en uno, como en cultura. Con esta parcialización conceptual, también las investigaciones han abandonado la noción de que las sociedades pueden ser abordadas en su totalidad y se abocan a fragmentos de esa realidad. Una de las ventajas de estas posturas refiere a que a partir de conceptualizaciones más detalladas de ciertos procesos se logra comprender aspectos que subyacían ante hechos y relaciones que aparecían dominando las escenas.

Uno de estos ejemplos de fragmentación conceptual refiere a la identidad, el cual aborda la enorme cantidad de grupos y comunidades que se pueden distinguir así como la vastedad de los procesos implicados en la elaboración de la identidad, procesos que al confrontarse generan otras identidades. Quizá una de las consecuencias de abandonar las totalidades conceptuales refiere precisamente a esa especie de “atomización” se extiende a lo social y aparece difícilmente salvable si se pretende aplicar tal o cual marco conceptual.

Así, aunque metodológicamente se busca definir las comunidades o grupos con quienes se trabajará, la realidad social de esos mismos grupos no aparece como fragmentada y los procesos difícilmente se dan en una línea o tendencia. Quizá ese sea el reto principal de las propuestas antropológicas, cómo lograr dar cuenta de la complejidad de las relaciones sociales; de los esquemas conceptuales que se construyen y confrontan, amplían o transforman ante la necesidad de dar sentido a las acciones, las creencias, los valores, a la vida.

Restrepo menciona que categorías como cultura, comunidad o tradición son conceptos problemáticos, pues las relaciones entre éstos y las identidades no son tan sencillas como para derivar la identidad de cualquiera de ellas pues:

“las tres categorías...no constituyen piedras sólidas, lugares seguros en los cuales descansarían las identidades. Tampoco son fuentes transparentes desde donde emanarían las identidades. Al contrario, igual que el sujeto, son históricamente contingentes y sus articulaciones provisionales e inestables. Las tres categorías son a menudo objeto de reificaciones e innumerables son las disputas académicas y políticas que gravitan en torno a ellas...de ahí que baste indicar que en el estudio de las identidades debe evitarse remitir ingenuamente a la cultura, la tradición o la comunidad sin problematizar a su vez como se están pensando (o mejor no pensando) estos conceptos.” Restrepo. 2007:34

Ciertamente las dificultades son evidentes al tratar de incorporar conceptos dentro de más conceptos, pero considero que la utilidad de las propuestas radica en que no se aborden como conceptos abstractos, sino que esbocen la enorme complejidad y riqueza de

las relaciones, procesos y actores que deben abordarse para llegar a una comprensión más abarcadora.

Por otro lado, los pueblos originarios, así como cualquier otro grupo social, están constituidos por una amplia gama de aspectos que lo han constituido y configurado, ciertamente esa complejidad tampoco puede ser contenida en conceptos rígidos, pero queda el reto pendiente de plantear la cultura y la tradición, pensarlos más que como conceptos como procesos que igualmente involucran una serie de aspectos y relaciones por considerar. Creo que algunas de las propuestas en este trabajo planteadas pueden ayudar a andar el camino y quizá desandarlos... y, -como menciona Turner para la fase de la reintegración en el drama social- se podrá “hacer un balance” y esperamos que buenas aportaciones acerca de la pertinencia de las teorías y métodos empleados.

BIBLIOGRAFÍA:

Aguado, Carlos y Portal, María Ana “Tiempo, espacio e identidad social” *Alteridades*, v.1, #2. pág 31-41

Appadurai, Arjin. “La modernidad desbordada”. Ediciones Trilce S.A. Argentina. 2001.

Briseño Benitez, Verónica. “Acerca del programa de apoyo a pueblos originarios del Distrito Federal” en Yanes, Pablo; Molina, Virginia; González, Oscar (coordinadores). *Urbi indiano. La larga marcha a la ciudad diversa*”. Colección: La Ciudad. Dirección General de Equidad y Desarrollo Social, UACM. México 2005

Castells, Manuel. “La cuestión urbana”. Siglo Veintiuno Editores. México. 1991

Clifford. “La interpretación de las culturas”. Gedisa Editorial. España. 1997

Díaz Cruz, Rodrigo. “Contra el exilio de los objetos. Un acercamiento a la teoría de la red de actores”. En Luna, Matilde (coord.) *Itinerarios del conocimiento: formas, dinámicas y contenido*. Anthropos-ISS. Barcelona. 2003 pp. 79-104.

Figuroa Romero, Dolores. "Políticas públicas y pueblos indígenas: consideraciones alrededor de los peligros del esencialismo en el reconocimiento de los derechos colectivos" en: Yanes, Pablo; Molina, Virginia; González, Oscar (coordinadores). *Urbi indiano. La larga marcha a la ciudad diversa*". Colección: La Ciudad. Dirección General de Equidad y Desarrollo Social, UACM. México 2005

García Canclini, Nestor. *Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Editorial Grijalbo. México. 1989.

García Canclini, Néstor. "Diferentes, desiguales y desconectado. Mapas de la interculturalidad". Editorial Gedisa. Barcelona. 2004. Pág. 34

Giménez Gilberto. *La Cultura como identidad y la identidad como cultura*.

Giménez Gilberto. *Materiales para una teoría de las identidades sociales*

Giménez, Gilberto. "Identidades étnicas: estado de la cuestión" en reina, Leticia. "Los retos de la etnicidad en los estados-nación del S.XXI" Ciesas. México. 2000 pp. 45-70

Giménez, Gilberto. "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología" en: *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad México IIA-UNAM 1996*.

Gómezcesar, Hernández. Iván. "La palabra de los Antiguos. Territorio y memoria histórica en Milpa Alta". En Yanes, Pablo; Molina, Virginia; González, Oscar (coordinadores). *Ciudad, Pueblos indígenas y etnicidad*. Colección: La Ciudad. Dirección General de Equidad y Desarrollo Social, UACM. México 2004

Medina, Andrés. "Los sistemas de cargos en la cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico" *Revista Alteridades* no. 9 Universidad Autónoma Metropolitana

Medina Hernández, Andrés (coordinador). "La memoria negada de la ciudad de México: sus pueblos originarios". Universidad Autónoma de la Ciudad de México. México. 2007

Mora Vázquez, Teresa (coordinadora). "Los pueblos originarios de la ciudad de México. Atlas etnográfico". Instituto Nacional de Antropología e Historia. México. 2007

- Portal Ariosa, María Ana. “Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F. Universidad Autónoma Metropolitana. 1997
- Portal Ariosa, María Ana. “Cosmovisión, tradición oral y práctica religiosa contemporánea en Tlalpan y Milpa Alta”. Revista Alteridades no. 9 Universidad Autónoma Metropolitana
- Restrepo, Eduardo. “Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio.” En Jangwa Pana. No. 5 julio de 2007. Artículo consultado en: www.ram-wan.net/restrepo/documentos/identidades-jangwa%20pana.pdf
- Segato, Rita Laura. “La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad”. Prometeo Libros. Buenos Aires, Argentina. 2007.
- Yanes Rizo, Pablo Enrique. “Urbanización de los pueblos indígenas y etnización de las ciudades. Hacia una agenda de derechos y políticas públicas”. en Yanes, Pablo; Molina, Virginia; González, Oscar (coordinadores). Ciudad, Pueblos indígenas y etnicidad. Colección: La Ciudad. Dirección General de Equidad y Desarrollo Social, UACM. México 2004
- Wright, Susan. “La politización de la cultura”. En *Anthropology today*, vol. 14 no. 1, febrero de 1998. Pp. 128-141