

# Paisajes culturales

## Identidad y urbanización sociocultural

Edith Mendoza-Pacheco\*

“San Juan es tranquilo, solo se escuchan las campanas” (A. Alanís)

### Resumen

**S**e revisan algunos aspectos de la construcción conceptual de “pueblos originarios”, desde su aparición histórica y su continua reproducción en los discursos de defensa de estos pueblos, así como las transformaciones históricas y urbanísticas de la Ciudad de México en el contexto de la globalización y la posmodernidad.

Se delimita la concepción para los *paisajes culturales*, para la construcción de un marco analítico que permita explicar estos paisajes desde una doble dimensión, la espacial y la cultural. La primera desde la socioespacialización y la segunda desde el sistema de formas simbólicas aplicadas al espacio urbano, caracterizando al pueblo de San Juan Tlilhuaca como uno de estos pueblos originarios y como tal la revaloración de sus paisajes culturales como expresión de particularidades culturales dentro de los procesos de construcción identitaria y conservación de la memoria individual y colectiva. De tal modo que se explique la construcción de su significación y por lo tanto de los paisajes y prácticas, dentro de una visión multidimensional, de intersección de realidades simultáneas, discontinuas y, sin embargo, compartidas.

### Pueblo originario

Acerca de este concepto, se retoman las tres referencias históricas que señala Andrés Medina (2007). Primero, el documento mecanoscrito de los Comuneros Organizados de Milpa Alta (1995). Segundo, el Foro de Pueblos Originarios y Migrantes Indígenas del Anáhuac, Milpa Alta (1996). Y tercero, el Primer Congreso de Pueblos Originarios del Anáhuac, San Mateo Tlatenango, en la delegación Cuajimalpa (2000).

El primero alude al derecho que tienen para determinar su organización y autoridades tradicionales en tanto que “pueblo originario”. En el segundo toman esta noción de pueblo originario para asumirse como “legítimos herederos” de los antiguos pobladores del Anáhuac, lo que les otorga un derecho incuestionable a su territorio; al mismo tiempo es un término que los distingue de los pueblos indígenas. Así, el tercero se muestra como una consolidación del concepto, al que se hubieron adscrito aquellos pueblos que se identificaron como originarios. Así, el concepto apareció con un “significado político, ideológico e identitario” además de una clara delimita-



Edith Mendoza-Pacheco.

Realizó estudios en arquitectura en la ESIA Tecamachalco (2004-2008), interesada por los temas de sustentabilidad. Se licenció en Filosofía por la Universidad Autónoma Metropolitana (2013) con "La Ciudad del Sol. Un enfoque estético-político de la ciudad utópica".

Desde 2014 realiza la Maestría en Ciencias en Arquitectura y Urbanismo en la SEPI, ESIA Tecamachalco enfocada en investigar la experiencia estética de los ciclistas urbanos de la Ciudad de México, así como en la construcción identitaria de los mismos, siguiendo su interés en la urbanización sustentable.

En 2015 realizó una estancia de investigación como invitada del programa Contested Cities en Madrid.

eth.mdz@hotmail.com

ción geográfica al referirse solo a los pueblos ubicados en la cuenca de México (Álvarez Enríquez, 2011: 11).

A esto, en 2003 el Gobierno del Distrito Federal organizó un grupo de trabajo, el Comité para Pueblos Originarios del Distrito Federal, convocando a los representantes de 42 comunidades en las delegaciones de Tlalpan, Milpa Alta, Tláhuac y Xochimilco (Medina Hernández, 2007: 32). Y para 2007, fue creado el Consejo de los Pueblos y Barrios Originarios del Distrito Federal.

Cabe resaltar la distinción entre un pueblo migrante indígena y un pueblo originario, entendiendo ésta fundamentalmente desde las demandas que cada uno realiza; así, los primeros buscan el reconocimiento jurídico y representación política en tanto que comunidades indígenas; mientras que los segundos buscan el reconocimiento jurídico de sus formas tradicionales de organización, de su territorio y de sus recursos naturales (Álvarez Enríquez, 2011: 11).

Ahora bien, ideológicamente también se distinguen dado que "los originarios reconocen un pasado prehispánico, pero no se consideran indígenas", importante en cuanto al proceso de construcción identitaria.

Con base en criterios culturales, se les define de la siguiente manera (Álvarez Enríquez, 2011):

- a. Tienen un origen prehispánico reconocido.
- b. Conservan el nombre que les fue asignado durante la Colonia, compuesto por el nombre de un santo o santa y un nombre náhuatl; a veces solo conservando alguno de los dos.
- c. Mantienen un vínculo con la tierra y el control sobre sus territorios y los recursos naturales.

d. Reproducen un sistema festivo centrado en las fiestas patronales y organizado a partir del sistema de cargo.

e. Mantienen estructuras de parentesco consolidadas.

f. Tienen un panteón sobre el que conservan control administrativo.

g. Reproducen un patrón de asentamiento urbano particular caracterizado por un centro marcado por una plaza a la que rodean, principalmente, la iglesia, edificios administrativos y comercios.

Sin embargo, la diversidad y la complejidad de estos pueblos cuestionan su propia "originalidad", dado que no todos los pueblos tienen un origen completamente prehispánico (muchos fueron creados durante el virreinato y muchos otros refundados después de 1910). Y aun cuando tienen tal origen, no se han salvado de la transformación de las estructuras institucionales, y de la asimilación de prácticas e integración de elementos mestizos; así como de la pérdida del control sobre su territorio y sus recursos naturales. Además, la transformación histórica de los pueblos ha sido notablemente distinta entre los ubicados al norte y los ubicados al sur; los primeros incorporándose tempranamente a los procesos de industrialización y urbanización, mientras que los segundos mantuvieron su estructura agraria incorporándose tardíamente a dichos procesos.

¿Qué es, entonces, lo que caracteriza a estos pueblos como "originarios" si han tenido tales procesos de transformación?

María Ana Portal (1992) dice que es "en función del uso, la organización y el control que se ejerce sobre el tiempo y el espacio" que estos pueblos pueden ser distinguidos y reconocidos como originarios.

**...el espacio es la dimensión que hace posible la existencia de la multiplicidad, de la diversidad, y enfatiza la importancia de reconocer la espacialidad de la vida social como lugar de relaciones, interacciones, encuentros y desencuentros, que intervienen en la construcción de la historia de comunidades diferentes...**

El tiempo se puede pensar en dos vertientes: como historia [...]; y como ritmo de vida [...]. Por otra parte el espacio es concebido más que como un “contenedor” de las prácticas sociales, como una red de vínculos de significación que se establece al interior de un grupo social con las personas y las cosas, mientras que el tiempo sería el movimiento de esa red, con un ritmo, una duración y una frecuencia (Álvarez Enríquez, 2011).

Retomando a Doreen Massey, el espacio es la dimensión que hace posible la existencia de la multiplicidad, de la diversidad, y enfatiza la importancia de reconocer la espacialidad de la vida social como lugar de relaciones, interacciones, encuentros y desencuentros, que intervienen en la construcción de la historia de comunidades diferentes.

Así, Iván Gomezcézar (2010) formuló una propuesta de definición de pueblo originario con base en cuatro aspectos:

1. Basados en un conjunto de familias autoidentificadas como originarias.
2. Posesión de un territorio donde se distinguen espacios de uso comunitario y para el desarrollo de la vida ritual.
3. Su continuidad está basada en formas de organización comunitaria y un sistema festivo, y como elemento central un santo o santa patrono.
4. Las festividades religiosas y cívicas cumplen la función de generar liderazgos en torno a los nombrados para ejercer los cargos.

Así, pues, se trata de una continua construcción y significación como originarios, construcción individual y colectiva del tiempo y del espacio, de las relaciones al interior y al exterior de la unidad del pueblo.

Por otra parte, si bien el concepto de “pueblo originario” es relativamente joven, no así la historia y las transformaciones de éstos, por lo que haremos una revisión breve y general poniendo especial atención en la relación histórica de estos pueblos con la tierra. Esto para ir construyendo una visión más cercana acerca de cómo se han transformado/adaptado y de cómo se han reconfigurado para mantenerse como unidades identificables.

### **Pueblo originario su papel en las transformaciones de la ciudad de México**

Según Teresa Mora (2008), no hay una sola de las actuales 16 delegaciones del Distrito Federal que no tenga este tipo de asentamiento. Y sin embargo, han permanecido históricamente invisibilizados.

Sin duda, la primera gran transformación se dio con la colonia española, que, según Lucía Mier y Terán (2005), de 1524 a 1528 modificó la ciudad y su traza, de tal suerte que se trataba de “una nueva realidad”.

La cultura agraria de estos pueblos, fue un aspecto fundamental que les permitió mantener cierta autonomía durante el proceso de colonización, dado que contaban con una base económica propia (pese al despoamiento a causa de la violencia propia del proceso de conquista, la explotación



Letrero de bienvenida al pueblo.  
Fotografías por la autora.



Tipologías de fachadas de los originarios de San Juan Tlilhuacán.

del trabajo indígena, así como de la propagación de enfermedades nuevas).

Esto significa que había una profunda relación con la tierra que debía ser defendida mediante argucias legales, aprovechadas de las Leyes de Indias. De ahí vienen los documentos conocidos como Títulos Primordiales.

Apegándose a las reglas impuestas por el poder español, estos pueblos procuraron mantener su propia lógica de organización; y si bien desaparecieron las grandes unidades políticas, se mantuvieron como agrupaciones de familias, unificadas por un territorio y un santo patrono.

Sin embargo, alrededor del siglo xx, las haciendas del Porfiriato comenzaron a despojar de sus tierras a los pueblos con toda clase de arbitrariedades, lo que explica la bandera de “restitución de tierras” en la Revolución Mexicana, especialmente con Emiliano Zapata. Así, la destrucción y la desocupación forzada, provocó que en las refundaciones de algunos de estos pueblos regresara solo la mitad de los que habían salido. Aunado a que en la “restitución de tierras”, en realidad se les otorgaría una dotación pequeña y de mala calidad en comparación con los grandes propietarios, que conservaron las mejores tierras.

Con la entrada de la modernidad a la Ciudad de México, el crecimiento de la urbe se disparó y el gobierno federal comenzó con la expropiación de tierras de labor para convertirlas en reserva territorial de unidades habitacionales e industria.

Entre 1950 y 1980, muchos de estos pueblos habían sido incluidos en el crecimiento de la ciudad y en apariencia. No solo perdieron la tierra, sino que también desaparecieron sus autoridades civiles, que se habían debilitado desde

1929, cuando fue impuesta la división política en delegaciones, y por lo tanto muchas de sus prácticas y modos de organización propios.

Este proceso no solo fue violento en sí mismo, en tanto que el poder central estaba expropiando el territorio identitario de estos pueblos e invalidando a sus autoridades y sus modos de organización, sino que la violencia fue usada abusando del poder –tal es el caso de los 16 pueblos de Iztapalapa, donde expropiaron las chinampas mediante un decreto presidencial–. Al destruir porciones de chinampas, así como diferentes técnicas tradicionales de siembra, “desaparecieron una importante herencia del mundo prehispánico” (Álvarez Enríquez, 2011). Así, la defensa que realizan de sus territorios no solo es por la posesión de la tierra, sino también una defensa por los recursos naturales, así como sus prácticas identitarias.

A la par del proceso de pérdida de tierras, estos pueblos comenzaron a fortalecer e incluso a adoptar más representaciones religiosas –como el vía crucis en Iztapalapa–; según Gomezcésar (2011), esto parece indicar que “uno de los mecanismos de defensa de los pueblos es renovar o fortalecer su unidad en torno a la religiosidad popular”.

Es innegable el proceso histórico de invisibilización de estos pueblos que ha llevado a que no se respeten sus nombres e incluso su condición de pueblos. Sin embargo, puede observarse un proceso de fortalecimiento de identidades como expresión de desarrollos propios y de algunos cambios políticos.

Gomezcésar propone una clasificación que pretende identificar los procesos de consolidación de estos pueblos



Frontera oriente del pueblo y donde las fachadas pertenecientes al pueblo son en su mayoría de adobe y de altura apenas suficiente.



En estas calles no existe lineamiento, ni espacio para una acera.

hasta la actualidad a partir de la relación con su territorio en el trabajo de sus tierras, recordando que forma parte de la construcción social de su espacio y tiempo.

Primero, los *pueblos rurales y semirurales* ubicados en la zona sur y surponiente, que poseen extensiones de bosques y zonas de chinampa que siguen en producción (Milpa Alta, Xochimilco, Tláhuac). Se han convertido en los abastecedores de legumbres y flores para la ciudad. La tierra sigue siendo parte de su constitución, así como sus formas de representación civil.

Segundo, *pueblos urbanos con un pasado rural reciente*, parecidos a los anteriores, pero que han perdido su carácter rural y agrícola en los últimos cincuenta años (Iztapalapa, Coyoacán, Iztacalco, Benito Juárez, Venustiano Carranza). Su transformación como parte de las entidades urbanas se ha debido a la venta de la tierra, en parte por el crecimiento urbano, pero sobre todo por las expropiaciones presidenciales (muchas veces aplicadas arbitrariamente y con uso de fuerza). Como hemos dicho anteriormente, la pérdida de sus tierras supone también pérdida de sus formas de representación cívica, quedándose los sistemas de cargo tradicionales basados en las mayorías, así como una representación agraria limitada. El proceso de adaptación de estos pueblos se manifiesta en su activa e importante vida comunitaria, particularmente en las celebraciones.

Tercero, *pueblos urbanos con una vida comunitaria limitada*; su existencia es precaria desde hace más de un siglo (Cuauhtémoc, Miguel Hidalgo, Gustavo A. Madero, Azcapotzalco). Es apreciable la diversidad de estrategias de subsis-

tencia, festividades fundamentales, así como peregrinaciones hacia y con otros pueblos.

Si bien diferentes entre todos, mantienen tres características que los unifican como pueblos originarios; dado que tienen un claro origen prehispánico (o colonial), se constituyen en grupos de familias que poseen una noción de territorio originario y se concentran alrededor de organizaciones comunitarias para garantizar la continuidad de sus principales celebraciones.

Es fundamental comprender los procesos a través de los cuales estos pueblos siguen existiendo y cómo han logrado adaptarse a las condiciones y procesos de la ciudad, manteniendo su identidad y autorregulación, construyendo una relación con la comunidad política capitalina y defender su pertenencia a través de ejercer diversas modalidades de ciudadanía.

### **San Juan Tlihuaca pueblo originario y proceso de globalización**

Hemos realizado un breve recorrido tanto por el concepto de “pueblo originario” y su historicidad, así como por el proceso y transformación histórica de los pueblos originarios y su relación con la pertenencia de la tierra. Lo que nos ha dado elementos de consideración y valoración para el pueblo originario de San Juan Tlihuaca.

Comenzaremos a identificarlo en características, con los pueblos originarios, para ir pasando a una visión más cercana de cómo se construyen los paisajes culturales y la identidad en este pueblo particular.



La falta de acera y el poco espacio para una, es debido a que fueron construidos en una época anterior al automóvil.



“Calle de las cadenas (Díaz de Velazco)” peatonalizada.

Así, su nombre está compuesto por dos partes, el nombre náhuatl y el nombre del santo patrono. “San Juan” es por San Juan Bautista, lo que establece su fiesta patronal el 24 de junio y que reproduce un sistema festivo. Por su parte, “Tlihuaca” está compuesto a su vez por las voces náhuatl “*Tlili*” (negro), “*Hua*” (poseer) y “*Can*” (lugar de), por lo que se traduce como “Lugar de lo negro”.

Es, pues, considerable su origen prehispánico. Historiadores como Alejandro Brito (2009), consideran que San Juan Tlihuaca llegó a convertirse en uno de los sitios principales del pueblo tecpaneca; incluso como un centro más importante que los pueblos de Tacuba y Tlatelolco. A lo que hay que tener cierta reserva, sin dejar de considerar la relevancia de dicho centro.

Si bien ha dejado de ser un pueblo agrícola, lo que lo ubica como un *pueblo urbano con un pasado rural reciente* –según la clasificación de Gomezcézar–, mantienen una organización ejidataria mediante la Asamblea y el Comité. Así también su organización se mantiene en estructuras de parentesco consolidadas, particularmente con la familia de los Vargas, una de las más viejas del pueblo y reconocida por los habitantes como tal, junto con los Sandoval.

Espacialmente es reconocible un *patrón de asentamiento* constituido por un papel importante de la iglesia, el panteón y la Glorieta de los Ahuehuetes, puntos importantes de la vida comunitaria de este pueblo originario, así como de la construcción de sus paisajes culturales, la distinción de los pedazos de barrio, las manchas culturales, los circuitos y la construcción identitaria individual y colectiva.

Este *patrón de asentamiento* tiene tal relevancia en la vida

comunitaria porque son los sitios de reunión y significación dentro del sistema festivo, que se integra por la Semana Santa (vía crucis), la celebración de San Juan Bautista y la festividad de Día de Muertos.

Si bien, han perdido la organización por sistema de cargos, así como las mayordomías, mantienen una organización propia que más bien está regida a partir de los grupos de administración. Como el Día de Muertos, cuya organización es realizada mayormente por los administradores del panteón y que igualmente son pertenecientes al pueblo y originarios en él.

Sin embargo, ¿cómo se mantiene a sí mismo este pueblo originario? ¿Cómo se llama a sí mismo “originario” ante las transformaciones históricas? ¿Cómo se inserta el *paisaje* en su contexto actual con las paradojas de la globalización, la expansión mercantil, la deslocalización?

Néstor García Canclini (1999) dice que si la globalización es *imaginada*, no es solo porque la integración abarca a algunos países más que a otros. O porque beneficia a sectores minoritarios de esos países y para la mayoría queda como fantasía. Lo que se anuncia como globalización está generando, en la mayoría de los casos, interrelaciones regionales, aunque no de todos con todos.

La globalización, que tiene como toque de distinción la “intensificación de dependencias recíprocas, el crecimiento y la aceleración de redes económicas y culturales que operan en una escala mundial y sobre una base mundial”, tiene como consecuencia un “nuevo régimen de producción del espacio y el tiempo”. Es decir, que también tiene influencia en la transformación y creación de los paisajes.



Acceso sur a la Parroquia de San Juan Tlihuaca.



Estado de fachadas en esquina "Federico Gamboa" y "Gral. Francisco Murguía".

En este conjunto de procesos de homogenización, y a la vez, de fraccionamiento articulado del mundo, que reordenan las diferencias y las desigualdades sin suprimirlas, los cambios globalizadores redefinen lo cultural.

El problema central que parece manifestarse en esta reubicación del paisaje urbano en los procesos de globalización es la dualización sufrida a su interior, lo que aparece como una imposibilidad para volverse completamente ciudades globales (Canclini, 1999).

Así, para el año 2000, en Florencia se llevó a cabo la Convención Europea del Paisaje, la discusión sobre este tema adquiere un espacio destacado en los ámbitos políticos y académicos de España. Y en el año 2004, en la ciudad de Olot, Cataluña, también se organizó el Observatorio del Paisaje.

Estos encuentros se hicieron para otorgar mayor importancia a las actitudes de los sujetos en relación con los paisajes o de comprender la producción de representaciones sobre éste en tanto expresión de las relaciones sociales y económicas en una formación social. Más recientemente, las propuestas fenomenológicas contribuyeron a comprenderlos como resultados de experiencias cotidianas de los sujetos, por lo tanto, en constante proceso de producción (*open-ended*) y como vehículo de conflictos sociales. Así, cierto consenso sobre el hecho que el paisaje es una producción eminentemente cultural, lo que supone también cierta visión sobre las ideas, concepciones y significados de la naturaleza asociadas a cada grupo social.

En este sentido, también se podría cuestionar si algunas de las estrategias de protección de paisajes, como aquellas ofrecidas por la UNESCO (1992), no están conformando

también paisajes "en huelga y sin-texto" en la medida que, en algunos casos, responden a intereses y requerimientos ajenos a los de los pobladores locales, y es el turismo el que está orientando algunos procesos de patrimonialización.

Así, pues, vemos que si bien hay un interés por los paisajes, éste corresponde a ciertos intereses globalizadores y de homogenización. Que si bien reconocen no solo el valor territorial, sino también el valor cultural de las prácticas que los conforman; éstos parecen irse integrando a los catálogos no con el fin de conservarlos ni de ofrecer las condiciones en las que puedan mantenerse, sino de incorporarlos a un sistema de valores que ya no le pertenecen a los locales, a los originarios. Por el contrario, es posible ver cómo algunos de los que se consideran parte de las familias originarias y que conservan las tradiciones, pretenden convertirse en centro turístico, sacrificando la significación ritual por la apariencia ritual, en una superficie de espectáculo de luz y sonido. Aunque, por supuesto, la multidimensionalidad del hecho lo hace mucho más complejo.

### **Paisajes culturales y construcción identitaria**

Hasta aquí, hemos visto cómo San Juan Tlihuaca se ha configurado y consolidado como pueblo originario a partir de ciertas características que lo enmarcan dentro de esta categoría, y cómo es innegable su inserción dentro de la Ciudad de México como ciudad globalizada, existiendo una tensión entre lo local y lo global.



Calle "Rafael Alducín". Movilidad en bici-taxi.



Mercado de San Juan Tlihuaca.

Delimitemos el concepto de "paisaje cultural" para su posterior aplicación en el pueblo originario de San Juan Tlihuaca.

Las primeras nociones que se tienen del término "paisaje" provienen de sus orígenes; en las lenguas románicas o neolatinas deriva del latín *Pagus*, que significa país y *Pagensis* que corresponde a campestre. A partir de estas dos palabras se originaron los términos como *paysage* (francés), *paisatge* (catalán), *paisagen* (portugués), *paessagio* (italiano), *paisaje* (castellano), etcétera; con el sentido de vinculación entre un lugar o territorio y una determinada comunidad o individuo que lo utiliza y lo transforma.

Por otra parte, el referente al sentido territorial se presenta solo en el mundo occidental, pues en oriente, precisamente en Japón, existen una serie de palabras que expresan diferentes sentidos de la palabra "paisaje". Entre éstas encontramos *fukei*, *kei*, *keshiki*, *nagame* o *chôbo*, pero que no tienen vinculación al territorio. Y no todas las sociedades cuentan con una palabra para referirse a la noción de paisaje (Tesser, 2000).

En todas, existe el predominio de la visión, pero sobre todo el de la visión subjetiva, vinculada a lo pictórico. Según Horacio Capel (1973) "el paisaje no existe hasta que una porción de espacio terrestre recibe una mirada humana que lo ordena y lo convierte en tal". Mientras que para John Ruskin (1938) el término tiene un sentido más amplio que el de la escena adquirida por el observador, "el paisaje corresponde a la suma de muchas vistas y no a una sola vista" (Tesser, 2000).

En su *dimensión cultural*, se considera como "el medio natural condicionado por las actividades socioeconómicas,

transformado por los factores socioculturales" o como "el escenario de las actividades humanas".

Claudio Tesser (2000) plantea, así, cuatro dimensiones conceptuales; estética, ecológica, cultural e interpretativa, formando un concepto polisémico compuesto por una suma de significados asociados unos con los otros, abiertos a nuevas acepciones.

En la geografía física y humana surgió la noción de *kultur-landschaft* (paisaje cultural), donde se estudian las formas resultantes de la asociación del hombre con los demás elementos de la superficie terrestre, en contraposición al *naturallandschaft* y *urlandschaft*, que corresponden al paisaje natural y paisaje original, respectivamente, y donde no hay consideración del ser humano.

Según los geógrafos culturales, la función principal del paisaje es la condensación metonímica del territorio no visible en su totalidad, según el conocido mecanismo retórico de la parte por el todo. En este sentido, Gilberto Giménez retoma a Bonnemaïson (2004) para distinguir cuatro tipos de paisaje (Giménez, 2007: 20-21).

- El paisaje como *marco de vida*, como entorno de la vida cotidiana.
- El *paisaje-patrimonio*, elemento de la memoria colectiva de los pueblos.
- El *paisaje-recurso*, valorado en términos mercantiles, como los paisajes turísticos que "se venden bien".
- El *paisaje-identidad*, por los signos permite a los grupos situarse en el tiempo y en el espacio e identificarse con una cultura y con una sociedad.



Altar en "Fortunato Zuazua".



Entrada a "calle de las cadenas (Díaz de Velazco)" por "Fortunato Zuazua".

Giménez (2007) considera que los geógrafos han utilizado el término de *paisaje* en dos sentidos que hay que distinguir cuidadosamente: como sinónimo de territorio o de medio ambiente natural y como percepción visual y/o sensorial de una porción del territorio. En este último sentido, el paisaje es objeto de la geografía de la percepción y se sitúa en el nivel de lo que Armand Frémont (1999) llama "espacios vividos", que comprenden la suma de los lugares frecuentados y familiares, así como también de los lugares conocidos, amados (o detestados), percibidos y representados.

Ahora bien, hay que hacer resaltar el papel fundamental de la naturaleza y su relación con el hombre. No es fortuito que haya sido a finales del siglo *xvi* y sobre todo en el *xix* que comenzaron corrientes artísticas y de pensamiento con respecto del paisaje. La ruptura, y a la vez relación, entre la ciudad y el campo se va acrecentando continuamente. Las ciudades medievales con sus murallas, sus límites físicos bien definidos dentro de un marco, serían reconsideradas durante el Renacimiento y comenzaría a pensarse a la ciudad como una unidad, además geométrica y ordenada. Sin embargo, la Revolución Industrial daría un vuelco a la ciudades con la inserción de la industria en ellas, gracias a la máquina de vapor y todo lo que se derivaría de ella.

Estos cambios, sin embargo, no están dados por una población unificada que toma las decisiones sobre la ciudad y su continua construcción y transformación.

Junto con Rougerie (2000), Gilberto Giménez (2007) distingue tres grandes etapas de interacción entre la ciudad y el campo (o Naturaleza); en la primera el hombre es dominado por la naturaleza que lo rodea, en la segunda se

produce un relativo equilibrio entre el hombre y su medio ambiente (armas iguales) y en la tercera el hombre adquiere pleno dominio de su entorno natural mediante el desarrollo tecnológico e industrial (Giménez, 2007: 12).

Sin embargo, como dijimos anteriormente y coincidiendo con Jonathan Crary (1990), lo que vemos está condicionado por el modo de visión, que a su vez está condicionado por el poder.

El paisaje tiene que ver, con el imaginario, entendiendo por imaginario un conjunto de imágenes que un individuo o una sociedad cultivan en tanto que bagaje y referencias culturales. [...] El territorio necesita o promueve su propio imaginario para visualizarse, y hacer del imaginario un ideario político. Por el contrario, el paisaje en tanto que patrimonio del imaginario pertenece de manera consciente al ámbito de las experiencias subjetivas e intransferibles, individuales o colectivas (Ansón, 2008: 234).

En este sentido, habrá que recordar que "solo hay paisaje cuando hay interpretación y ésta es siempre subjetiva, reservada y poética o, si se quiere, estética" (Maderuelo, 2005). Interpretación que corresponde a las condiciones en las que el intérprete se encuentre, de su posicionamiento socio-cultural. Por lo tanto, es necesario descartar que el paisaje sea solo una construcción sensible, principalmente desde la visión; la realidad-el paisaje no se conocen a través de la observación (como señalaba el empirismo ingenuo), sino que se trata de un constante ejercicio y construcción heurística.



Banca-biblioteca en la glorieta de los ahuehuetes.



Calle "Cándido Navarro" sin aceras.

cas. Esta concepción dejó una fuerte huella en las formas de aproximarse a la idea paisaje (Zusman, 2009: 144).

A esto, Giménez (2007) concibe que el territorio es resultado de la apropiación del espacio en diferentes escalas por los miembros de un grupo o una sociedad: "el territorio es el espacio apropiado, ocupado y dominado por un grupo social en vista de asegurar su reproducción y satisfacer sus necesidades vitales, que son a la vez materiales y simbólicas". Esa apropiación, que conlleva alguna forma de poder, comprende simultáneamente una dimensión material y una dimensión cultural. "Es la resonancia de la tierra en el hombre, y es a la vez tierra y poema", dice Giménez citando a Bonnemaison (2004). Y añade que "es a la vez tierra y símbolo, tierra y rito".

Cuando predomina la dimensión cultural, la apropiación del espacio puede engendrar un sentimiento de pertenencia que adquiere la forma de una relación afectiva con el territorio. En este caso el territorio se convierte en un espacio de identidad, o de identificación, y puede definirse como "una unidad de arraigo constitutiva de identidad", dentro de una noción multiescalar (Giménez, 2007: 12).

Así pues, el paisaje para Giménez es una instancia privilegiada de la percepción vivencial del territorio en la que los actores sociales invierten en forma entremezclada su afectividad, su imaginario y su bagaje sociocultural interiorizado. El paisaje solo puede existir como percibido por el ojo humano y vivido a través del aparato sensorial, afectivo y estético del hombre. Por eso pertenece al orden de la representación y de la vivencia, aunque no debe olvidarse que, como todo territorio, también el paisaje es construido; es decir, es el re-

sultado de una práctica ejercida sobre el mundo físico en un tiempo determinado.

### **San Juan Tlihuaca Percepción de lo cotidiano y lo ritual**

Caracterizamos a San Juan Tlihuaca como Pueblo Originario partiendo del contexto conceptual y hemos también delimitado lo que consideramos el paisaje cultural. Ahora bien, pasaremos a describir, relacionar y explicar ciertos aspectos de este pueblo originario y las prácticas que lo constituyen, con base en lo anteriormente desarrollado.

Comencemos con el territorio, su configuración y su significación. Recordemos que está ubicado al norponiente del Distrito Federal, inserto en la delegación Azcapotzalco y que ha formado parte de un fuerte proceso de urbanización e industrialización.

### **San Juan Tlihuaca Construcción histórica de paisajes culturales**

Recordemos que la construcción del paisaje como "espacio vivido", se realiza también históricamente y que conforma la memoria individual y colectiva.

Es posible encontrar edificaciones que aún mantienen su fachada de adobe, sin embargo, los procesos de urbanización y globalización se integran a la construcción y reconstrucción de este pueblo originario. Alberto Alanís nos comenta: "Ahí siguen. Hay fachadas que son de adobe. Ya



Acceso al Panteón de San Juan Tlihuaca por la calle "Román Álvarez".



Callejón sobre "Cándido Navarro". Antes "pasos de agua".

no muchas, porque ahora sí que, las han estado tirando y haciendo nuevas casas".

Es particularmente visible en la calle de "Renacimiento/Rafael Alducín", que forma la frontera oriente del pueblo y donde las fachadas pertenecientes al pueblos son en su mayoría de adobe y de altura apenas suficiente para sobrepasar a una persona. Cabe mencionar que tal lineamiento no cuenta con una acera para el paso de peatones, pues tales calles son anteriores a la llegada del automóvil y no hay el espacio suficiente para diferenciar el paso vehicular del peatonal (ver primeras fotos).

"De niños nos la pasábamos jugando en la calle. No había tanto carro también. Ahora ya casi no. No estaba esa calle de ahí. Era cerrada. No era abierta la calle como ahorita. Era parte de una casa, un terreno grande para jugar y eso" (A. Alanís, entrevista persona, 2 de noviembre de 2014).

Parte de las transformaciones espacio-arquitectónicas fueron las unidades habitacionales construidas a partir de

los cuarenta y que continúan edificándose (ahora con nuevas pretensiones de estatus y no como la vivienda social de sus inicios). Alberto Alanís recuerda: "Hay más unidades habitacionales. Esos lugares eran casas".

No solo son transformaciones que han afectado al *paisaje físico*, sino que la migración que se genera a partir de ellos también transforma las relaciones sociales y culturales, y su manera de concebirlas, entre los originarios y los que van llegando. Sobre todo notorio en la celebración de las fiestas: "Yo siento que ahorita ya les llama más la atención. Como son gente de fuera. Ven movimiento y se acercan. Pero hay gente que no, que se van. Yo no conozco a ninguno" (A. Alanís, entrevista personal, 2 de noviembre de 2014).

Una característica importante de estas unidades habitacionales es que se vuelven "ciegas" hacia el exterior, no solo porque difícilmente tienen ventanas que den directamente a la calle, sino porque las prácticas de sus habitantes se despliegan principalmente al interior, generando una dimensión distinta, pero inserta, en el pueblo de San Juan Tlihuaca.

Pero no se trata solo de los aspectos físico-arquitectónicos, sino de las prácticas culturales, lo que distingue al pue-



Conjunto "Rosendo Salazar".

Vista del Conjunto "Rosendo Salazar" desde el Panteón de San Juan Tlihuaca.

blo de San Juan Tlihuaca como tal. La vida comunitaria es de gran importancia, el comercio local a pie de calle contribuye a ello, siendo los mismos pobladores los que construyen esta interacción local y de cara a cara:

"Se siente en el ambiente, que es bien tranquilo. Pero es por la gente. Se paran bien temprano por la leche. Antes que había establos. Luego en el molino, las tortillas. Llegas temprano y ya hay movimiento en San Juan, si vas a otras colonias no. Pero es la gente grande" (A. Alanís, entrevista personal, 2 de noviembre de 2014).

Hemos dicho ya que el espacio urbano-arquitectónico no solo es un contenedor de prácticas, sino que se construye y significa a la vez por estas prácticas, por lo que los paisajes (culturales) no solo tienen que ver con los cambios en las configuraciones espaciales y del entorno, sino también con la propia significación, con el propio proceso de identificación, así como con la construcción de la memoria individual y colectiva.

El sentido de pertenencia, no solo es con la tierra, sino con vínculos de parentesco: "Mis papás viven aquí, mis tíos viven aquí. Yo no salgo. Nunca me ha gustado salir. Prefiero participar en semana santa" (A. Alanís).

Si bien es cierto que "se siente en el ambiente" que San Juan Tlihuaca es un pueblo originario, esto se debe a que los mismos pobladores (con conocimiento o no) han ido heredando esta construcción histórica, inmóvil, discontinua, fragmentada, simultánea y continuamente resignificada.

Alberto Alanís recuerda, afirma y concluye: "Aquí nací, aquí crecí, aquí me casé y aquí me quiero quedar".

## Conclusiones

Al hablar de *paisajes culturales* en los pueblos originarios del Distrito Federal, en particular del pueblo de San Juan Tlihuaca; hemos tenido que hacer una revisión del proceso de aparición y construcción del concepto de "pueblo originario", así como el origen y proceso de transformación históricos de dicho pueblo.

Así mismo, realizamos una construcción conceptual para "paisajes culturales", para comprender su doble dimensión espacial y cultural a partir de las prácticas en el espacio público, que a su vez han tenido su propia transformación histórica y su continua construcción/reconstrucción, producción/reproducción, significación/resignificación.

Si bien es cierto que puede cuestionarse el uso de la categoría de "pueblo originario", pues ¿qué define el "origen"?,

## Sin embargo, al margen de esta realidad que influye en las transformaciones internas de los pueblos originarios, hay que reconocer el esfuerzo (con conocimiento o no) que estos pobladores realizan por mantener las tradiciones, por mantenerse así mismos, en la construcción de sistemas que garanticen de cierta forma la reproducción de sus signos identitarios...

lo cierto es que estas unidades (multidimensionales, fragmentadas, discontinuas) llamadas "pueblos originarios" han vivido y viven en los procesos de transformación y globalización de la Ciudad de México; y no se pueden entender estos procesos ignorando e invisibilizando la realidad que viven y construyen estos pueblos originarios.

Es innegable que esta categoría ha servido para reproducir intereses ajenos a los propios pueblos originarios, como crear imaginarios de pueblos y barrios "mágicos", de tener la posibilidad de estar de visita en "el origen", con los "originarios", como si se trataran de productos culturales consumibles que pueden ser aprovechados para la industria turística e inmobiliaria.

Sin embargo, al margen de esta realidad que influye en las transformaciones internas de los pueblos originarios, hay que reconocer el esfuerzo (con conocimiento o no) que estos pobladores realizan por mantener las tradiciones, por mantenerse así mismos, en la construcción de sistemas que garanticen de cierta forma la reproducción de sus signos identitarios, generando con ello paisajes culturales que son propios a San Juan Tlihuaca en cada uno de sus lugares significativos y significados ☺

- Giménez, G. (2007). "El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad", *Culturales*, vol. III, no. 5, enero-junio, pp. 7-42.
- Giménez, G. (2003). "La identidad como cultura y la cultura como identidad", [On line], recuperado de <http://perio.unlp.edu.ar/teorias2/textos/articulos/gimenez.pdf>
- García Canclini, N. (1999). *La globalización imaginada*, Paidós.
- Masiero, R. (2003). *Estética de la arquitectura*, Antonio Machado.
- Maderuelo, J. (2005). *El paisaje, Génesis de un concepto*, Abada.
- Medina Hernández, A. (2007). *Pueblos antiguos, ciudad diversa. Una definición etnográfica de los pueblos originarios de la Ciudad de México*, UNAM.
- Tlahtoque (2008). *Cronistas y narradores*, 19 junio, recuperado de <http://tlahtoque.blogspot.mx> [diciembre 2014].
- Tesser Obregón, C. (2000) "Algunas reflexiones sobre los significados del paisaje para la Geografía", recuperado de [www.geo.puc.cl/html/revista/PDF/RGNG\\_N27/art03.pdf](http://www.geo.puc.cl/html/revista/PDF/RGNG_N27/art03.pdf) [junio 2014]
- Torrijos, F. (1988) *Arte efímero y espacio estético*. España, Anthropos.
- Vigliani, S. (2011) "Paisaje como seguridad ontológica", en Iwaniszewski, S. y Vigliani, S. *Identidad, paisaje y patrimonio*, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Zusman, P. (2009) "La construcción social del paisaje", *Revista de Geografía Norte Grande*. Chile, no. 44, pp. 143-147.

### Fuentes de consulta:

- Álvarez Enríquez, L. (2011). *Pueblos urbanos: identidad, ciudadanía y territorio en la ciudad de México*, México, UNAM.
- Ansón, A. (2008.) "Territorios y paisajes. Modelos para pensar fotografía y literatura, tal vez soñar", en Maderuelo, J.(.). *Paisaje y Territorio*. Madrid, Abada editores.
- Brito Altamirano, A. (2006). *Los Ahuehuetes*. México.
- Brito Altamirano, A. (2008). *San Juan Tlihuaca. Lugar de lo negro*. México.
- Brito Altamirano, A. (2009). *Azcapotzalco, documentos históricos: San Juan Tlihuaca.*, Asamblea Legislativa del Distrito Federal. México.

### \*Datos de la autora:

Lic. en filosofía por la UAM e Ingeniera Arquitecta, estudiante del programa de Maestría en Ciencias en Arquitectura y Urbanismo de la SEPI ESIA Tecamachalco.  
eth.mdz@hotmail.com