



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA CHAPINGO

**DIRECCIÓN DE CENTROS REGIONALES
UNIVERSITARIOS**

DOCTORADO EN CIENCIAS EN DESARROLLO RURAL REGIONAL

**¡SAN PANCHO NO SE VENDE! RESISTENCIA Y
(RE)PRODUCCIÓN DE LO COMÚN CONTRA EL
DESPOJO URBANO. LA LUCHA DE SAN
FRANCISQUITO UN BARRIO INDÍGENA EN LA CIUDAD
DE QUERÉTARO.**

TESIS

Que como requisito parcial
para obtener el grado de:

DOCTORA EN CIENCIAS EN DESARROLLO RURAL REGIONAL

Presenta:

CAMILA ADRIANA VERA MASSIEU

Bajo la supervisión de: Dra. MARÍA EUGENIA CHÁVEZ ARELLANO



APROBADA



Chapingo, Estado de México, diciembre de 2022

**¡SAN PANCHO NO SE VENDE! RESISTENCIA Y
(RE)PRODUCCIÓN DE LO COMÚN CONTRA EL DESPOJO
URBANO. LA LUCHA DE SAN FRANCISQUITO UN BARRIO
INDÍGENA EN LA CIUDAD DE QUERÉTARO.**

Tesis realizada por **CAMILA ADRIANA VERA MASSIEU**, bajo la
supervisión del Comité Asesor indicado, aprobada por el mismo y
aceptada como requisito parcial para obtener el grado de:

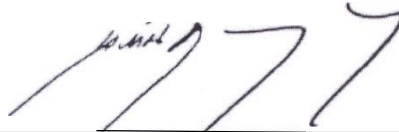
DOCTORA EN CIENCIAS EN DESARROLLO RURAL REGIONAL

DIRECTORA:



Dra. M^ÁRÍ^A EUGENÍ^A CHÁVEZ ARELLANO

ASESOR:



Dr. CÉSAR ADRIÁN RAMÍREZ MIRANDA

ASESOR:



Dr. CRISTÓBAL SANTOS CERVANTES

LECTOR EXTERNO:



Dr. CARLOS F. LUCIO LÓPEZ

CONTENIDO

LISTA DE CUADROS	v
LISTA DE FIGURAS	vi
LISTA DE APÉNDICES	x
DEDICATORIAS	xi
AGRADECIMIENTOS	xii
DATOS BIOGRÁFICOS	xiii
RESUMEN	xiv
ABSTRACT.....	xv
1. Introducción General	16
1.1 El proceso de investigación comprometida en el barrio de San Francisquito	24
2. Capítulo I. Repensar la cuestión urbana, despojo y nuevos antagonismos.....	27
2.1 Urbanización y capitalismo en la trama de la vida	27
2.2 La producción de lo urbano en el patrón de acumulación neoliberal	35
2.3 Acumulación por despojo y nuevos cercamientos	42
2.4 El hacer común como alternativa a la privatización y mercantilización de lo urbano...	53
2.5 Disputas territoriales en la ciudad. El barrio como territorio/lugar de vida.....	59
3. Capítulo II. Territorio-lugar: El barrio de San Francisquito un barrio indígena en medio de la ciudad.....	66
3.1 Introducción	66
3.2 Primeras aproximaciones al barrio de San Francisquito.....	68
3.3 Breve recorrido por la historia de San Francisquito	72
3.4 El Querétaro profundo, prácticas culturales del barrio de San Francisquito.....	78
3.5 El barrio de San Francisquito como lugar	99
4. Capítulo III. Urbanismo neoliberal en la ciudad de Querétaro	119
4.1 Introducción	119
4.2 Querétaro como ciudad de rápido crecimiento	121
4.3 Reconfiguraciones socioespaciales en Querétaro durante la etapa neoliberal	126
4.4 Mercantilización y privatización de bienes y servicios públicos	129

4.5 Transformación de las áreas centrales: mercantilización del patrimonio histórico y gentrificación	132
4.6 Despojo urbano en el Querétaro neoliberal	139
5. Capítulo IV. Cercamiento de los bienes comunes urbanos, la amenaza de la gentrificación en el barrio de San Francisquito	145
5.1 Introducción	145
5.2 <i>Gentrifiquétaro</i> una mirada a los alrededores del barrio	147
5.3 La gentrificación como una forma de cercamiento	153
5.4 Proyectos de despojo y mercantilización.....	161
6. Capítulo V. La lucha del barrio de San Francisquito frente al despojo urbano, (re)producción de lo común y resistencia cultural	170
6.1 Introducción	170
6.2 ¡San Pancho no se vende! La lucha contra la gentrificación.....	172
6.3 ¡Fuera casa Bema de San Francisquito! La cultura como punta de lanza para promover la gentrificación.....	174
6.4 ¡No al eje vial Zaragoza! La movilidad sustentable como medio para promover la gentrificación	181
6.5 La Asamblea del barrio de San Francisquito. Frentes de lucha y acciones.....	189
6.6 Organización interna. Los espacios de la Asamblea	205
6.7 Entramados comunitarios y la defensa de los bienes comunes urbanos. El barrio de San Francisquito como un común.	209
6.8 Más de 500 años después aquí nadie se rinde. Resistencia cultural y lucha por el reconocimiento	223
7. Conclusiones y reflexiones finales	259
7.1 Urbanismo neoliberal en Querétaro, maldesarrollo y extractivismo urbano	260
7.2 Ciudad Creativa y gentrificación: exclusión y cercamiento del barrio de San Francisquito.....	264
7.3 Alternativas desde abajo ¿Cómo construir una ciudad diferente?	269
8. APÉNDICE 1	278
9. APÉNDICE 2	279
10. APÉNDICE 3	281
11. APÉNDICE 4	282

12. LITERATURA CITADA	288

LISTA DE CUADROS

Cuadro 1. Descripción de las principales fiestas del barrio de San Francisquito.	80

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Mapa de la ubicación del barrio de San Francisquito en la zona urbana del municipio de Querétaro.....	69
Figura 2. Población del barrio de San Francisquito según sexo, 2020	71
Figura 3. Fragmento del Plano de Santiago de Querétaro, 1976.....	77
Figura 4. Fiesta patronal de la Divina Pastora.	82
Figura 5. Ritual de velación en la festividad de la Santa Cruz de los milagros, capilla de Atilano Aguilar. Fuente: archivo personal	88
Figura 6. Trabajo de cucharilla y flor para la elaboración de las custodias y los bastones. Fuente: archivo personal	89
Figura 7. Custodias y bastones elaborados durante el ritual de la velación. Fuente: Angélica Rico.	90
Figura 8. Recibimiento de veladoras durante el ritual de la velación. Fuente: archivo personal.	92
Figura 9. Danza de concheros durante la festividad de la Santa Cruz de los Milagros. Fuente: San Pancho Tv.....	93
Figura 10. Recorrido del gallo previos a la Fiesta de la Santa Cruz de los Milagros. Fuente: archivo personal.	95
Figura 11. Recorrido de danza durante la fiesta de la Santa Cruz de los Milagros. Fuente: César Gómez, El Universal.	96
Figura 12. Medicina tradicional en el barrio de San Francisquito. Fuente: archivo personal.....	98
Figura 13. Fachada de la capilla de Atilano Aguilar. Fuente: archivo personal... 	103
Figura 14. Veladoras y sahumerios frente al altar durante el ritual de la velación. Fuente: archivo personal.....	105
Figura 15. Elaboración del chimalli en San Francisquito, fiesta de la Santa Cruz de los Milagros. Fuente: archivo personal.....	108
Figura 16. Monumento de un conchero en el entronque de la calle 21 de Marzo con la calle Artes del barrio de San Francisquito.	109
Figura 17. Negocio de reparación de máquinas de coser en una casa del barrio de San Francisquito. Fuente: archivo personal.	110
Figura 18. Tianguis en la calle Dr. Lucio del barrio de San Francisquito. Fuente: archivo personal.	113
Figura 19. Actividades en el jardín del llanito en el barrio de San Francisquito. Fuente: archivo personal.....	114
Figura 20. Ubicación del estado de Querétaro dentro de la República Mexicana	121
Figura 21. División municipal del estado de Querétaro.	122

Figura 22. Municipios pertenecientes a la Zona Metropolitana de Querétaro (ZMQ).	126
Figura 23. Expansión de la mancha urbana en la ZMQ entre el año 2000 y 2019.	129
Figura 24. Movilización en contra de la privatización del agua y la criminalización de la protesta. Fuente: Luis Soto, archivo personal.	131
Figura 25. Ubicación de los diferentes desarrollos inmobiliarios, centros creativos y lugares turísticos que rodean el barrio de San Francisquito.	153
Figura 26. Condiciones del servicio de agua en el barrio de San Francisquito.	157
Figura 27. Proyectos de renovación del plan de mejoramiento barrial de San Francisquito. Fuente: trabajo conjunto Juan Carlos Flores y Camila Vera.	165
Figura 28. Mural San Pancho Resiste y Existe. Fuente: archivo personal.	174
Figura 29. Diversos espacios de casa Bema, incluyendo galería, sala de trabajo y residencia para artistas. Fuente: BEMA página de Facebook.	175
Figura 30. Carteles de una pequeña manifestación realizada en el evento de “alcalde en tu calle” del municipio de Querétaro. Fuente: archivo personal.	178
Figura 31. Cartel para la segunda manifestación en contra del eje vial, convocada por concheros. Fuente: San Francisquito no se vende página de facebook	185
Figura 32. Marcha contra el eje vial Zaragoza. Fuente: Alejandro Ruíz. Archivo personal.	186
Figura 33. Marcha contra el eje vial Zaragoza. Fuente: Alejandro Ruiz, archivo personal.	187
Figura 34. Logo de la Asamblea del barrio de San Francisquito. Autor: Miguel Palabras.	189
Figura 35. Manifestación en la CEA para exigir la regularización del servicio del agua y una disminución en el costo del servicio. Fuente: archivo personal.	191
Figura 36. Concheros compartiendo música tradicional en el foro organizado en el marco de la lucha contra el eje vial. Fuente: archivo personal.	192
Figura 37. Foro organizado en el marco de la lucha contra el eje vial Zaragoza en el mes de agosto del año 2019. Fuente: archivo personal.	192
Figura 38. Mural por Miguel Palabras en homenaje a concheros y vecinos del barrio fallecidos. Fuente: archivo personal.	193
Figura 39. Mural “San Pancho Resiste”, elaborado por Miguel Palabras. Fuente: Alejandro Ruiz, archivo personal.	194
Figura 40. Proyección de cine en la calle. Fuente: archivo personal.	194
Figura 41. Jornada de limpieza en San Francisquito. Fuente: archivo personal.	195
Figura 42. Faena de limpieza del lugar donde se ubicaría el huerto comunitario. Fuente: archivo personal.	198
Figura 43. Proceso de construcción del huerto comunitario. Fuente: archivo personal.	198
Figura 44. Huerto comunitario de San Francisquito. Fuente: archivo personal.	199
Figura 45. Evento musical en el Tianguis cultural San Pancho.	200

Figura 46. Taller de dibujo durante el Tianguis Cultural San Pancho.	200
Figura 47. Taller de break dance en la Casa del Gran Corazón. Fuente: Miguel Palabras archivo personal.....	201
Figura 48. Impresión de grabados en el tórculo construido por integrantes de la Asamblea. Fuente: archivo personal.....	202
Figura 49. Celebración del día del niño en la Casa de Gran Corazón. Fuente: archivo personal.	203
Figura 50. Faena de trabajo para reparar y pintar las paredes del salón donde se ubica la Casa del Gran Corazón. Fuente: Juan Flores, archivo personal.	204
Figura 51. Elaboración de murales en la Casa del Gran Corazón. Fuente: archivo personal.....	204
Figura 52. Asamblea en el llanito. Fuente: archivo personal.....	206
Figura 53. División del barrio de San Francisquito en 4 sectores.....	208
Figura 54. Asamblea de tianguistas. Fuente: Alejandro Ruiz archivo personal. .	209
Figura 55. Marcha de concheros e integrantes del Concejo Comunitario de Santiago Mexquititlan en contra del despojo. Fuente: Alejandro Ruiz, archivo personal.....	231
Figura 56. Integrante de la Asamblea del barrio de San Francisquito con integrante del Concejo Comunitario de Santiago Mexquititlan Fuente: Alejandro Ruiz, archivo personal.....	232
Figura 57. Concheros en defensa del agua. Fuente: archivo personal.....	233
Figura 58. Movilización en contra de la privatización del agua. Fuente: Luis Soto, archivo personal.	233
Figura 59. Ceremonia de conformación de la Confederación Indígena de San Francisquito. Fuente: archivo personal.....	242
Figura 60. San Francisquito comunidad indígena urbana. Fuente: Angélica Rico, archivo personal.	243
Figura 61. Acordonamiento del área donde se llevó a cabo la danza para prevenir la aglomeración de personas durante la pandemia. Fuente: Alejandro Ruiz, archivo personal.	253
Figura 62. Infografía elaborada por la Asamblea del Barrio de San Francisquito en respuesta a la amenaza de gentrificación que representa el proyecto casa BEMA.	278
Figura 63. Infografía elaborada por la Asamblea del Barrio de San Francisquito, en respuesta al proyecto de infraestructura Eje vial Zaragoza.....	279
Figura 64. Infografía elaborada por la Asamblea de Barrio de San Francisquito para dar a conocer el riesgo que representa la gentrificación a las personas que habitan el barrio.	280
Figura 65. Infografía elaborada por la Asamblea del barrio de San Francisquito, para promover el reconocimiento de la identidad indígena.....	281

LISTA DE APÉNDICES

APÉNDICE 1. Infografía elaborada por la Asamblea del Barrio de San Francisquito en respuesta a la amenaza de gentrificación que representa el proyecto casa BEMA.....	278
APÉNDICE 2. Infografías elaboradas por la Asamblea del Barrio de San Francisquito, en torno a la gentrificación y el Eje vial Zaragoza.....	279
APÉNDICE 3. Infografía elaborada por la Asamblea del barrio de San Francisquito, para promover el reconocimiento de la identidad indígena.	281
APÉNDICE 4. Acta de conformación de la Confederación indígena del Barrio de San Francisquito.....	282

DEDICATORIAS

Esta tesis constituye un intento por capturar desde abajo y desde lo profundo como se desarrollan las luchas que le hacen frente al despojo capitalista en los entornos urbanos. Por ello, esta tesis no me pertenece, aunque mi voz sea la que predomina en las siguientes páginas, sino que es el resultado de un esfuerzo cotidiano y colectivo que ha creado la realidad que intento describir. En ese sentido, esta tesis le pertenece a cada una y uno de los integrantes de la Asamblea del barrio de San Francisquito, a todas y todos los concheros que se sumaron a lo largo del tiempo al proceso de defensa del territorio sagrado, a todas las personas sobre todo las vecinas y vecinos de San Francisquito que en algún momento mostraron su apoyo, a las y los compañeros del Concejo Autónomo de Santiago Mexquititlan por su lucha, sus enseñanzas y su acompañamiento. Esta tesis está dedicada a todas ellas y ellos porque más allá del proceso concreto abordado en este trabajo, llevan resistiendo durante años a un sistema que lo único que trae es la explotación, la injusticia, el despojo y la muerte.

En San Francisquito y sobre todo en la mesa de Raíz y Fundamento de Atilano Aguilar yo encontré una familia y aprendí más allá de una concepción romántica e idealizada como se resiste y lucha por la vida en el día a día, con múltiples contradicciones y dificultades, pero siempre con mucho amor. Poder compartir y aprender dentro de la tradición de la danza ha sido algo muy especial para mí y por ello me siento sumamente agradecida.

Además, he contado con el apoyo de mi familia y a ellos y ellas también quiero dedicar esta tesis, por su presencia por su acompañamiento y todo el cariño que he recibido. Particularmente la ayuda de Juan y de Brau en todo este proceso ha sido fundamental, no solo por ser compañeros de lucha sino por su apoyo incondicional.

Finalmente, esta tesis la quiero dedicar a todos los pueblos y colectividades que luchan contra este sistema de muerte, sobre todo aquellos con los que a lo largo de estos años he tenido el gusto de compartir algún espacio, porque por más cortos o pequeños que hayan sido estos espacios, me han marcado profundamente con su alegre rebeldía dándome aliento para seguir en este camino.

AGRADECIMIENTOS

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por la beca que me ha permitido sufragar estos trabajos de investigación.

DATOS BIOGRÁFICOS



Datos personales

Nombre	Camila Adriana Vera Massieu
Fecha de nacimiento	07 de mayo de 1988
Lugar de nacimiento	Santiago de Querétaro, Querétaro
No. Cartilla militar	NA
CURP	VEMC880507MQTRSM03
Profesión Bióticos	Maestría en Ciencias Biológicas-Recursos
Cédula profesional	9695424

Desarrollo académico

Bachillerato Preparatoria	Preparatoria Sur, Universidad Autónoma de Querétaro.
Licenciatura	Lic. En Biología, Universidad Autónoma de Querétaro.
Maestría	Maestría en Recursos bióticos, Universidad Autónoma de Querétaro.

RESUMEN

¡SAN PANCHO NO SE VENDE! RESISTENCIA Y (RE)PRODUCCIÓN DE LO COMÚN CONTRA EL DESPOJO URBANO. LA LUCHA DE SAN FRANCISQUITO UN BARRIO INDÍGENA EN LA CIUDAD DE QUERÉTARO.

Las ciudades actualmente constituyen espacios en disputa. Por un lado, tienen un papel central para la acumulación capitalista; por otro, constituyen espacios producidos y apropiados por sus habitantes a partir de su valor de uso. Durante el periodo neoliberal las dinámicas de urbanización pueden ser pensadas como nuevas formas de cercamiento de los bienes comunes o como una forma de acumulación por desposesión. Esto despierta nuevas estrategias de acción colectiva que se expresan como espacios de resistencia contra el despojo capitalista. En esta tesis nos interesa hacer un cuestionamiento al urbanismo neoliberal y sus procesos de gentrificación, a través de resaltar la defensa y producción de los bienes comunes urbanos vistos como un proceso que se ocupa fundamentalmente de desmercantilizar el espacio público, cuyo rasgo principal no solo es potencialmente antagónico a los intereses del capital, sino transformador por su defensa de las estrategias de reproducción social mediante la autoorganización y la puesta en común de estructuras de reciprocidad que refuerzan los lazos convivenciales y comunitarios. Este estudio se centra en las dinámicas de urbanización neoliberal de la ciudad de Querétaro en donde los procesos de gentrificación constituyen una forma de despojo urbano que amenaza con desplazar a la población de los barrios tradicionales del centro histórico, además de transformar sus modos de vida. En respuesta, el emblemático barrio de San Francisquito genera un proceso de resistencia que se caracteriza por el desarrollo de formas organizativas que tienen en el centro la defensa y (re)producción de lo común y la reapropiación del territorio a partir de la reivindicación de sus características identitarias y socioculturales.

Palabras clave: urbanismo neoliberal, gentrificación, despojo capitalista, producción de lo común, resistencia cultural, territorio.

ABSTRACT

**¡SAN PANCHO IS NOT FOR SALE! CULTURAL RESISTANCE AND
(RE)PRODUCTION OF THE COMMUNAL URBAN DISPOSSESSION. THE
STRUGGLE OF SAN FRANCISQUITO, AN INDIGENOUS NEIGHBORHOOD
IN QUERETARO CITY.**

Cities are nowadays spaces in dispute. On the one hand, they play a central role in capitalist accumulation; on the other, they constitute spaces produced and appropriated by their inhabitants based on their use value. During the neoliberal period, the dynamics of urbanization can be thought of as new forms of enclosure of the commons or as a form of accumulation by dispossession. This has generated new strategies of collective action that are expressed as spaces of resistance against capitalist dispossession. In this dissertation we are interested in questioning neoliberal urbanism and its processes of gentrification, through highlighting the defense and production of urban common goods, seen as a process that is fundamentally concerned with decommodifying public space, whose main feature is not only potentially antagonistic to the interests of capitals, but transformative for its defense of social reproduction strategies through self-organization and the establishment of reciprocal structures that reinforce convivial and community ties. This study focuses on the dynamics of neoliberal urbanization in the city of Querétaro, where gentrification processes constitute a form of urban dispossession that threatens to displace the population from the traditional neighborhoods of the historic center, in addition to transforming their ways of life. In response, the emblematic neighborhood of San Francisquito has generated a process of resistance that is characterized by the development of organizational forms that have the defense and (re)production of the commons and the reappropriation of the territory at their core, based on the vindication of its identity and socio-cultural characteristics.

Keywords: neoliberal urbanism, gentrification, capitalist dispossession, production of common goods, cultural resistance, territory.

1. Introducción General

En el verano del año 2019, sobre la avenida Zaragoza en la parte que atraviesa el cerro del Sangremal a un costado del Centro Histórico de la ciudad de Querétaro, irrumpe una movilización contra el proyecto del eje vial Zaragoza. Un proyecto que se expresa como la continuación de la política de gentrificación y turistificación de la zona central de la ciudad. A lo lejos detrás del contingente de ciudadanos que va marchando con sus pancartas en mano, es posible observar una multiplicidad de colores que se mueven de un lado para otro, en ocasiones girando rápidamente. En el fondo se escucha una mezcla de sonidos rítmicos graves y agudos que se suman a las consignas que grita la multitud. Estando más cerca, es posible distinguir que lo que se observaba a lo lejos son en realidad los copillis o penachos llenos de plumas diversas y los atuendos coloridos que acompañan la danza de quienes con orgullo los portan. Los sonidos se hacen más claros y se puede distinguir el ritmo de los tambores, caracolas, sonajas y ayoyotes¹, que se mezclan con el humo del copal que llena el ambiente. Durante algunos momentos también se escucha el sonido de las conchas² que acompaña diversos cantos, dentro de los cuales se alcanzan a distinguir algunos versos como: “Oh gran Xochipilli, que nos das amor y flores, que florezcan nuestros pueblos, nuestras tradiciones”, y también “Soy un guerrero de luz, soy un guerrero de luz, soy un danzante conchero, saludo a los cuatro vientos, saludo a los cuatro vientos y le doy gracias al cielo”. En este contexto el término movilización adquiere un nuevo significado dejando de ser solamente una marcha para convertirse en danza y en la expresión de una de las tradiciones más antiguas de la ciudad de Querétaro, la danza de concheros. El lema de algunas pancartas resalta y en ellas se puede leer “San Francisquito no se vende” y es que además de protestar contra el eje vial, los concheros han salido en defensa del barrio de San Francisquito que forma parte de su territorio sagrado, el cerro del Sangremal. Asimismo, en una gran lona se lee “No a la gentrificación de los barrios” y “No a la comercialización de nuestras tradiciones”.

¹ Los ayoyotes son un instrumento de percusión mexicano que funciona de manera similar a un cascabel. Los ayoyotes son las semillas del árbol denominado de manera coloquial “hueso de fraile”, las cuales al secarse se les coloca un balín en su interior. Varios de estos ayoyotes se cosen a un pedazo de piel para formar las hueseras que son parte de la indumentaria tradicional de los concheros y van colocadas en los tobillos.

² La concha es uno de los instrumentos más emblemáticos de los concheros, por el cual estos reciben su nombre. Este instrumento constituye una pequeña guitarra o mandolina formada por el caparazón de un armadillo de manera tradicional.

Por primera vez de manera pública y en el marco de una protesta se nombra un conflicto que durante largo tiempo ha aquejado a los barrios tradicionales de la ciudad y a sus habitantes. La gentrificación que, en el nombre de la renovación urbana, el progreso y la modernización expulsa a los habitantes originarios de los barrios tradicionales y de manera paralela intenta mercantilizar sus espacios y tradiciones.

El estado de Querétaro y su zona metropolitana se han convertido en el tercer polo de desarrollo a nivel nacional con un crecimiento económico y poblacional sostenido, lo cual se ha traducido en una acelerada transformación del territorio. Esto se ha visto reflejado particularmente en la transformación de las zonas centrales de la ciudad en donde la presión generada por la gentrificación y el turismo se ha disparado en los últimos años. Estas zonas han adquirido un papel central para la economía de la ciudad y por ende para los procesos de acumulación capitalista, lo que las ha hecho el foco de diversas políticas y programas urbanos encaminados a impulsar la atracción de capitales. A su vez, esto ha generado el desplazamiento de los sectores populares y sus prácticas socioculturales del centro histórico y una creciente mercantilización de estos espacios. Asimismo, estas transformaciones urbanas han empezado a afectar a los barrios tradicionales ubicados alrededor del centro histórico, generando una amenaza de desplazamiento no solo material sino también simbólico, que pone en riesgo las diferentes prácticas culturales que se desarrollan en estos territorios.

Estos procesos de transformación urbana no se limitan a la ciudad de Querétaro, sino que ocurren en las ciudades alrededor de todo el mundo y son característicos de las dinámicas de urbanización que han tenido lugar a partir de la instauración del neoliberalismo. Durante esta etapa la dimensión urbana y particularmente la metropolitana han adquirido mayor importancia, convirtiéndose en los nuevos enclaves de la producción global (Smith, 2009). Asimismo, han ocurrido transformaciones importantes en las economías urbanas generándose nuevas articulaciones entre el Estado y los capitales privados. Esto ha favorecido la desregulación de los mercados, la promoción de capitales e iniciativas privadas y la participación del capital privado en áreas que anteriormente estaban a cargo del Estado, como la vivienda social. Para describir

esta reorganización de las ciudades Smith (2009) ha propuesto el término de urbanismo neoliberal, el cual se caracteriza por el reordenamiento de los territorios mediante el impulso de proyectos de “renovación urbana” o gentrificación, megaproyectos y desarrollo de infraestructura. Los cuales han generado entre otras cosas, la expansión masiva de la frontera urbana, el reordenamiento de los territorios en función de los intereses del capital inmobiliario-financiero, la privatización de los bienes y servicios públicos y la mercantilización de las zonas centrales de la ciudad donde se localiza el patrimonio histórico.

El resultado de estos procesos ha sido una crisis de la reproducción social generada por las diferentes formas que adoptan los procesos de acumulación -i. e., la gentrificación, especulación inmobiliaria, y la destrucción de los servicios (y espacios) públicos- que se combina con las diversas formas de expulsión desencadenadas por el capital, y en la medida en que se hipermercantiliza el espacio se impone sobre su valor de uso el valor de cambio. Por medio de estos procesos las ciudades pueden ser libradas de todo aquello y de aquellos que disminuyan el valor de cambio o interfieran con las prácticas de consumo, permitiéndoles atraer y mantener en su interior lo deseado mientras expulsan lo indeseado, sobre todo a los pobres, las personas sin hogar, los vendedores ambulantes, los indígenas, entre otros. De acuerdo con Harvey (2004), esto se puede entender como parte del fenómeno más amplio de acumulación por desposesión que se ha convertido en una de las principales estrategias para la reproducción de las relaciones sociales capitalista.

No obstante, las ciudades no solo se configuran como el escenario privilegiado para el desarrollo de la acumulación capitalista, sino que en ellas se concretan y expresan importantes procesos de lucha y antagonismo social que cuestionan el avance del despojo. El caso del barrio de San Francisquito en la ciudad de Querétaro constituye un ejemplo emblemático de esto, en donde sus habitantes se han movilizado en contra de la gentrificación y la amenaza que supone tanto para la posibilidad de seguir habitando su territorio como para la continuidad de sus tradiciones y características culturales.

En ese sentido, las ciudades también pueden ser pensadas como espacios fundamentales para la producción de lo común (Chatterton, 2010). Dentro de las ciudades en todo momento se desarrollan formas de organización y de acción colectivas que ponen en el centro el cuidado y la reproducción de la vida. Más aun, de acuerdo con algunos autores las propias ciudades pueden ser consideradas como algo que se produce en común. Por ejemplo, para Harvey (2011), los individuos y grupos sociales mediante sus actividades cotidianas y sus luchas crean el mundo social de la ciudad y al hacerlo crean algo en común. De manera similar para Hardt y Negri (2009), las ciudades son espacios fundamentales para la resistencia, la lucha y la generación de alternativas al capitalismo. Este potencial radica en la riqueza de la vida cotidiana y la socialidad dentro de las ciudades y su potencialidad para impulsar la producción de lo común (ídem).

Por otro lado, dentro de la teoría urbana han predominado los estudios centrados en las geografías del Norte global. Sin embargo, a partir de la transición demográfica de finales del siglo XX a principios del siglo XXI, el locus de la urbanización se ha trasladado del Norte global al Sur global (Parnell & Robinson, 2013). Por ello, se ha hecho un llamado resaltando la necesidad de virar la mirada hacia el Sur y a partir de nuestras realidades interrogar y reelaborar conceptos ampliamente usados dentro la teoría urbana (Gillespie, 2015; Parnell & Robinson, 2013). Asimismo, dentro de esta las diferentes formas de resistencia, movilización y activismo que se han generado en contra de los efectos del urbanismo neoliberal³ han recibido poca atención. Más aún, los análisis sobre estos fenómenos urbanos a partir de visiones centradas excesivamente en el capital han

³ Si bien podríamos hacer una distinción entre urbanismo y urbanización neoliberal, el primero refiriéndose a la transformación y densificación del espacio urbano por el capital durante la fase neoliberal y el segundo haciendo alusión más a los procesos de expansión urbana acelerada sobre suelo rural. Así como muchos otros autores (Navarro, et al., 2017; Alexandri et al., 2016; Janoschka y Hidalgo 2014), en esta tesis nos interesa abordar ambas cuestiones como profundamente interrelacionadas y parte de un mismo proceso que podríamos entender como la producción de lo urbano durante la fase neoliberal del capitalismo. Para nosotros, los fenómenos de expansión urbana son una de las expresiones que toma la producción de lo urbano durante la etapa neoliberal y la gentrificación de los centros urbanos es otra. No obstante, ambos procesos se interrelacionan de múltiples maneras, por ejemplo, la expansión de la frontera urbana tiene un efecto fundamental en elevar los costos del suelo en las áreas centrales impulsando procesos de gentrificación y por otro lado cada vez es más común el desarrollo de procesos de gentrificación en zonas periféricas de la ciudad lo que a su vez promueve la expansión urbana. Además, ambos procesos son desarrollados por los mismos actores, sobre todo las empresas inmobiliarias junto con los gobiernos locales.

tendido a subestimar las capacidades contrahegemónicas de los diversos procesos locales, debido en parte a que la gran mayoría de las veces estos procesos toman la forma de prácticas cotidianas.

El estudio de los fenómenos urbanos actuales se puede ver enriquecido de manera importante a partir de la incorporación de las diversas geografías del Sur global, y de las diferentes formas de resistencia y las alternativas que en ellas se construyen. Asimismo, de manera reciente la teoría crítica ha resaltado la importancia de las categorías tanto de cercamiento como de la producción de los comunes como parte de las herramientas conceptuales para comprender la expansión del capitalismo, pero sobre todo para imaginar formas para su superación (De Angelis, 2007; Midnight Notes, 2010; Chatterton, 2010; Gutiérrez y Salazar, 2019). En las ciudades los cercamientos forman parte de las estrategias para el desarrollo de los procesos de acumulación y la reproducción de las relaciones sociales capitalistas. Asimismo, como señala De Angelis (2007), desde la emergencia del sistema capitalista los procesos de cercamiento han estado dirigidos sobre todo a la fragmentación y destrucción de los comunes, en particular porque estos constituyen una amenaza o un límite para los procesos de acumulación. Por ende, como señalan Jeffrey y colaboradores (2011) pensar en los cercamientos y en los comunes a partir de su interacción dialéctica nos permite identificar cómo las tensiones que se generan entre estos producen ciertas espacialidades y subjetividades.

Pensar en los cercamientos y en la producción de lo común de manera conjunta también obedece a un compromiso político con la búsqueda de la transformación social. Por ello en este trabajo nos interesa comprender cómo en los entornos urbanos se va materializando la fragmentación de aquello producido en común y su destrucción, por medio de los procesos de cercamiento. Pero, sobre todo nos interesa reflexionar sobre la potencialidad de la producción de lo común, entendido como una serie de prácticas y relaciones no ceñidas por completo a las lógicas capitalistas y articuladas al cuidado y a la regeneración de la vida, para imaginarnos formas más justas social y ecológicamente de habitar lo entornos urbanos (Gutiérrez, 2019).

Los procesos de cercamiento constituyen una estrategia fundamental para la dominación del espacio a partir de ciertas representaciones ligadas al estado, al capital y a las necesidades de su valorización. Es decir, los cercamientos son centrales para la territorialización de las relaciones sociales capitalistas. No obstante, como apunta Lefebvre (1991) la dominación del espacio nunca está completa y en todo momento se enfrenta a los procesos de apropiación social. Estos últimos se refieren a la capacidad colectiva de crear espacios con base en las necesidades y deseos de las personas que los habitan. Es decir, apuntan a la reproducción de la vida a través de formas de organización colectiva, por lo que se pueden entender en el marco de la producción de los comunes.

En este trabajo también nos interesa analizar la configuración de diferentes espacialidades a partir de la producción de lo común y los cercamientos, es decir cómo estos procesos participan en la generación de distintas territorialidades. Por ello, los procesos de producción del espacio ocupan un lugar central dentro de este trabajo. En este sentido, los aportes de la teoría latinoamericana sobre el territorio han sido fundamentales, ya que estos han demostrado que la territorialidad no solo constituye una estrategia jerárquica de control sino también un proceso que genera nuevas relaciones sociales y valores en el espacio (Haesbaert, 2007; Zibechi, 2012).

Asimismo, consideramos importante resaltar la existencia de diferencias según las especificidades locales en donde se desarrollan tanto los procesos de urbanización neoliberal como las prácticas de oposición y resistencia a ellos. Por ello es importante destacar algunas características del caso que estudiamos: el barrio de San Francisquito, un barrio tradicional ubicado en la zona central de la ciudad de Querétaro. Al respecto, los centros de las ciudades latinoamericanas han sido fundamentales para el desarrollo de procesos de renovación urbana sobre todo porque en ellos se ubica el patrimonio histórico y por ello representan espacios idóneos para el desarrollo inmobiliario y turístico. La importancia de estas zonas como lugares privilegiados para la acumulación ha generado que exista una mayor presión por parte del capital y las políticas neoliberales para su modernización y renovación. Aunado a esto, en el barrio de San Francisquito se conserva y reproduce una de las tradiciones indígenas más importantes de la ciudad, la

tradición de la danza de concheros. En este sentido, tanto la ubicación del barrio de San Francisquito como sus características culturales lo convierten en un espacio ideal para que a través de su renovación o gentrificación pueda ser integrado a las lógicas de acumulación capitalista.

Por otro lado, San Francisquito es un barrio rico en historia al ser uno de los más antiguos de la ciudad. Además, las diversas prácticas culturales que se desarrollan en este barrio y en particular la danza de concheros, tienen un papel fundamental en la generación de vínculos basados en la reciprocidad y en la organización de formas de trabajo colectivo que se pueden entender en el marco de la producción de los comunes. Más aún, el barrio de San Francisquito entendido como territorio representa o puede ser considerado en sí mismo un común.

Estos elementos hacen que el barrio de San Francisquito no solo represente un espacio o área de oportunidad para el desarrollo inmobiliario y turístico, sino también un espacio en disputa. En este lugar se expresa una de las principales contradicciones del capital que también ha sido nombrada por Fini (2016) como un conflicto de valoración del territorio, en donde el territorio constituye por un lado un espacio central para la acumulación de capital, en contraposición con la valoración que hacen sus habitantes como un espacio que les proporciona las condiciones tanto materiales como simbólicas y espirituales, necesarias para la reproducción de sus vidas. En este sentido el barrio de San Francisquito constituye un espacio ideal para estudiar cuestiones relacionadas con los cercamientos del urbanismo neoliberal y abordar el papel que juega la producción de lo común en los procesos de resistencia ante el despojo urbano.

En resumen, el objetivo central de esta tesis es abordar los procesos de gentrificación que ocurren en el centro de la ciudad de Querétaro como una expresión fundamental del urbanismo neoliberal y las formas de conflicto y resistencia generadas en el barrio de San Francisquito antes estos procesos. De esta manera creemos que podemos contribuir a los análisis sobre los procesos de cercamiento y la producción de los comunes en los entornos urbanos.

De manera específica, se plantean los siguientes objetivos:

- (1) Investigar el proceso de transformación de las dinámicas urbanas en la ciudad de Querétaro en el contexto del proyecto neoliberal.

Con esto pretendemos contribuir a descentrar la investigación sobre urbanismo neoliberal más allá de las ciudades del Norte global. Consideramos que esto es necesario ya que, aunque en el neoliberalismo existe una lógica común que supone la expansión de las relaciones capitalistas a lo largo de todos los territorios, el grado de incorporación de la agenda neoliberal y su expresión ha estado determinado por la trayectoria histórica de cada área urbana. En este sentido Theodore y colaboradores (2009:2) proponen el concepto de “neoliberalismo realmente existente”, para referirse a la inserción contextual de los proyectos de reestructuración neoliberal, determinada por el legado del marco institucional y las relaciones de fuerza entre los diversos actores. De manera que la imposición del patrón de acumulación neoliberal en América Latina adquiere características propias, resultando entre otras cosas en una “modificación en la arquitectura del capitalismo y su territorio, acentuando sus rasgos más contradictorios y generando nuevos conflictos socio-territoriales” (Pradilla, 2009:40).

- (2) Analizar de manera específica los procesos de renovación urbana o gentrificación de las zonas centrales de la ciudad de Querétaro y describir su expresión en el barrio de San Francisquito.

A pesar de que en este barrio no ha existido un desplazamiento masivo de sus habitantes, la proyección de diversas iniciativas y proyectos junto con la gentrificación de las áreas que lo rodean, lo insertan ya dentro de un proceso de gentrificación que amenaza con profundizar el desplazamiento de sus habitantes y con transformar sus modos de vida y prácticas culturales.

- (3) Profundizar y analizar las formas de resistencia del barrio de San Francisquito ante los avances de la gentrificación.

Con ello pretendemos superar las visiones centradas excesivamente en el capital y resaltar la agencia política de los actores locales y cómo a través de sus luchas van creando límites a los procesos de acumulación capitalista. Consideramos que el

marco teórico de los comunes urbanos puede enriquecer la comprensión sobre estos procesos de oposición al urbanismo neoliberal y generar una mirada que nos permita reflexionar sobre las formas alternativas de producción de lo urbano.

(4) Describir las formas en las que los actores locales producen el espacio urbano, es decir, cómo estos producen territorialidades que se confrontan con aquellas asociadas al capitalismo, generando que las ciudades se configuren como espacios en disputa.

En ese sentido el barrio de San Francisquito constituye un lugar importante para analizar estos procesos, ya que este barrio puede considerarse como un pueblo originario o equiparable debido a que una buena parte de sus pobladores identificados como concheros se consideran descendientes del cauce cultural otomí y chichimeca que existía en ese mismo lugar desde antes de la invasión colonial y la posterior fundación de la ciudad de Querétaro. Aunado a esto, en San Francisquito se siguen conservando hasta nuestros días diversas prácticas culturales asociadas a los concheros. Por ello nos interesa comprender el proceso de territorialización de los habitantes del barrio de San Francisquito y en específico de los concheros como parte del mecanismo de resistencia al urbanismo neoliberal.

1.1 El proceso de investigación comprometida en el barrio de San Francisquito

La investigación aquí desarrollada está basada en técnicas de investigación cualitativa. Es decir, está interesada en integrar la mirada, los significados y las percepciones de los actores sociales en la comprensión de un fenómeno social complejo. La estrategia de recolección de datos incluyó la observación participante, la generación de un diario de campo, la recuperación de testimonios a partir de grupos de discusión, entrevistas a profundidad y encuestas, así como material fotográfico y videos propios. Asimismo, las diversas pláticas y entrevistas informales fueron importantes para la recuperación de información. Adicionalmente, se analizaron numerosas fuentes documentales, bibliográficas, hemerográficas y audiovisuales.

Esta investigación se enmarca dentro de las corrientes de investigación comprometida o activista, que a grandes rasgos implican el reconocimiento del carácter situado o

posicionado de los actores y la producción de conocimientos de manera colaborativa y dialógica (Hale, 2008). La aproximación situada que es reconocida por Hale (2008) como “objetividad posicionada”, implica una reflexión sobre la subjetividad propia incluyendo dónde nos posicionamos en el contexto social de nuestro trabajo. En este sentido las investigaciones comprometidas generalmente implican un posicionamiento político explícito ya que reconocen que los métodos investigativos también expresan cierta política que debe ser reconocida y explorada críticamente. Esto con la intención de generar una reflexión más profunda acerca de la relación con los sujetos investigados y un mayor rigor metodológico (Hale, 2008).

Esta investigación surge a raíz de mi participación dentro del grupo de danza (o mesa) conchera “Mesa de Raíz y Fundamento de Atilano Aguilar” y de la “Asamblea del barrio de San Francisquito”. Grupos que forman parte del proceso de lucha cuya finalidad es la defensa y protección de su territorio (el barrio de San Francisquito) y sus tradiciones, amenazados por los proyectos de despojo característicos del urbanismo neoliberal. En este sentido, la realización de este proyecto y mi participación dentro de él, surgen desde el compromiso ético hacia los procesos de defensa del barrio de San Francisquito y sus tradiciones en contra del despojo urbano. Por ello, el desarrollo de este trabajo ha sido complejo y los tiempos, ritmos y espacios de la investigación han sido muy diversos. Por ejemplo, el trabajo de campo no ha sido desarrollado durante un periodo definido, más bien se ha nutrido de las experiencias, relaciones y el conocimiento generado incluso antes del planteamiento formal de la presente investigación. Es decir, más que trabajo de campo se podría hablar de trabajo en casa recuperando los planteamientos que hace Gordon (1991) sobre asumir un compromiso activo con las comunidades con las que trabajamos y sus luchas, de manera que los compromisos sociales y políticos trasciendan los espacios de la investigación.

Asimismo, como parte del proceso de investigación y en línea con los planteamientos de la investigación acción participativa, esta investigación ha intentado cuestionar la relación sujeto-objeto a través del establecimiento de un compromiso con los sujetos organizados y una producción dialógica de conocimientos. Es decir, esta investigación se desarrolló privilegiando la práctica comprometida, asumiendo la defensa del barrio de San

Francisquito como un objetivo común encaminado hacia la transformación social. Como señalan Fals-Borda y Anisur Rahman (1991:10), “participar significa romper voluntariamente y a través de la experiencia, la relación asimétrica de sumisión y dependencia integrada en el binomio sujeto-objeto”.

La construcción de relaciones de confianza ha sido un elemento crucial de este esfuerzo de investigación comprometida, para ello la paciencia y la presencia a largo plazo han sido fundamentales. Estas relaciones se han reforzado sobre todo con la participación activa en las acciones colectivas definidas a partir de los espacios de organización. Esto ha implicado asumir desde las tareas más cotidianas o domésticas, como por ejemplo la limpieza de los espacios comunes, la preparación de alimentos, etc., hasta aquellas más políticamente visibles o formales como las movilizaciones, la sistematización de acuerdos, la organización de discusiones colectivas, entre otras. Ha sido en esta multiplicidad de espacios compartidos desde donde se ha ido tejiendo la empatía y sentando las bases para la colaboración, lo cual ha sido esencial para lograr un entendimiento integral del proceso de resistencia del barrio de San Francisquito.

En este marco, mi posición dentro de este proceso ha sido un compromiso políticamente activo que ha intentado construir conocimiento crítico que pueda contribuir a la lucha por el territorio y a la construcción de nuevas formas de habitar dentro de las ciudades. Esto ha pasado por señalar las violentas formas de despojo generadas a partir de las dinámicas de urbanización neoliberal en la ciudad de Querétaro. Sobre todo, porque a pesar de que las dinámicas urbanas como la gentrificación han transformado casi por completo el centro de la ciudad, estas han recibido poca atención dentro de la academia y en aún menos ocasiones se han analizado desde un marco teórico crítico. Asimismo, esta tesis a partir de analizar los procesos de resistencia desarrollados en el barrio de San Francisquito ha intentado generar conocimientos que puedan ser útiles para otros movimientos, organizaciones, colectivos, comunidades que de igual manera luchan por defender sus territorios y sus prácticas culturales en contra del despojo urbano.

2. Capítulo I. Repensar la cuestión urbana, despojo y nuevos antagonismos.

2.1 Urbanización y capitalismo en la trama de la vida

La expansión de la urbanización a lo largo y ancho del planeta es una de las características más importantes de la época actual. En el año 2007 se anunció que más de la mitad de las personas en el mundo habitaban en una ciudad, representando un profundo cambio en la historia del hombre (McNeill & Engelke, 2014). Asimismo, de acuerdo con Bulkeley (2013), las áreas urbanas son la causa de cerca del 80% de las emisiones de gases de efecto invernadero en el mundo. La urbanización planetaria implica que cada espacio de la tierra se inscribe de manera directa o indirecta, en garantizar mediante la intensificación metabólica del consumo de energía y materiales la expansión continua de los procesos de urbanización (Brenner, 2013). Constituyéndose no solo como una de las formas geográficas más importantes de nuestro tiempo, sino como uno de los procesos socioespaciales con mayor impacto en la configuración del capitalismo y del ecosistema planetario en su totalidad.

2.1.1 Reflexiones en torno a la ciudad y lo urbano

Las ciudades se constituyen como espacios necesarios para la producción y reproducción de las relaciones capitalistas, lo cual se ha hecho patente en el aumento de los procesos de urbanización hasta convertirse en una tendencia planetaria (Brenner, 2013). De acuerdo con Taylor y colaboradores (2016) a partir del siglo XVI se da una aceleración en los procesos de urbanización a nivel mundial. Es decir, que el incremento de las ciudades a lo largo del tiempo aparece como una característica fundamental del sistema-mundo capitalista. En ese sentido, podemos afirmar siguiendo a Harvey (2012: 21-22), que el proceso de urbanización y el desarrollo del capitalismo están ligados íntimamente. El espacio urbano es por excelencia el espacio donde se organiza la producción, pero también un sistema de valores orientados al consumo (Lefebvre, 1974). Además, la propia urbanización no sería posible sin el excedente que produce el

capitalismo, y de manera paralela, esta aparece como alternativa fundamental para canalizar el sobreproducto que se genera continuamente (Harvey, 2012).

La relevancia que adquiere el fenómeno urbano en el contexto actual nos lleva necesariamente a reflexionar sobre su especificidad. Y es que los criterios utilizados anteriormente para distinguir las zonas urbanas de otros tipos de asentamientos incluyendo gran tamaño de población, alta densidad y heterogeneidad demográfica⁴; han ido perdiendo relevancia y no alcanzan para describir la complejidad de este fenómeno hoy en día. Incluso no existe un acuerdo generalizado en cuanto a si lo que conocemos como ciudad se corresponde por completo con aquello que denominamos como urbano.

En épocas anteriores la ciudad ha sido concebida como un espacio físico construido de manera colectiva por generaciones de personas y como el sitio para nuevos valores y una alternativa de civilización, en donde la población ha conquistado la ciudadanía, es decir, ciertos derechos políticos, donde existe libertad, respeto y tolerancia hacia la otredad (Delgadillo, 2015; Lefebvre, 2015). Para Lefebvre (2013), la ciudad es parte de una memoria e identidad colectiva generada a partir del acto de habitar un espacio. En este sentido, la ciudad es una herencia colectiva o como Delgadillo (2015:116) refiere “es nuestro patrimonio urbano en su máxima expresión”. No obstante, en las últimas décadas ha sido evidente que estas características se han desgastado y están en vías de deterioro y quizá de desaparición.

Para explicar la transformación de la ciudad se ha hecho énfasis sobre todo en factores económicos y políticos como el rol del capitalismo, así como los cambios demográficos que desde este sistema se han promovido incluyendo las grandes migraciones campo-ciudad (Choay & Urrieta, 2009). Asimismo, se ha señalado que la aparición de nuevas tecnologías tanto de construcción, transporte y telecomunicaciones han permitido nuevas formas de organizar la producción y nuevas formas de organizar el espacio urbano permitiendo transformar la escala y la función de las ciudades. Por ejemplo, la

⁴ Para Wirth (1930), la coexistencia espacial de un gran tamaño de población, alta densidad y heterogeneidad demográfica eran criterios suficientes para distinguir lo urbano de otro tipo de zonas.

introducción de materiales como el acero y el concreto, modificaron tanto el tipo de edificaciones, permitiendo la densificación demográfica, como también las formas de construcción. Aunado a ello, el surgimiento de medios de transporte como el ferrocarril, que permitió un movimiento de masas sin igual, fue uno de los factores más relevantes en el cambio demográfico y expansión de las ciudades. Por último, las telecomunicaciones transformaron el espacio y el tiempo y por lo mismo la estructura de estas últimas.

En los estudios urbanos se aprecia una tendencia a considerar a la ciudad como el lugar que mejor representa la problemática urbana. Muchas veces se ha partido de una definición de ciudad como un asentamiento de cierto tipo con características específicas (tamaño de población, densidad, diversidad social) que la distinguen de otros lugares, como es el caso de las zonas rurales. Sin embargo, queda claro que los atributos de las ciudades tradicionales han desaparecido o se han transformado, e incluso se podría hablar como plantean Choay y Urrieta (2009) de la muerte de la ciudad como antes era concebida. Más aún, estos atributos de la ciudad y de lo urbano se han ido ampliando para contener un sinnúmero de procesos, transformaciones, configuraciones socioespaciales, trayectorias, etc. Por lo que podríamos afirmar que lo que distingue a lo urbano actualmente es justo su carácter difuso y su condición de ubicuidad, lo que hace que ponerle límites concretos o estudiarlo mediante el esquema binario urbano/rural, dificulte su comprensión de manera adecuada. Como describen Amin y Thrift (2002:1),

La ciudad está en todos lados y en todas las cosas. Si el mundo urbanizado es ahora una cadena de áreas metropolitanas conectadas por lugares/corredores de comunicación (aeropuertos y líneas aéreas, estaciones y ferrocarriles, estacionamientos y carreteras, telepuertos y autopistas informáticas), ¿entonces qué no es urbano? ¿Acaso el pueblo, la aldea, el campo? Tal vez, pero solo de manera limitada. Las huellas de la ciudad están por todos lados en estos lugares, bajo la forma de personas que viajan diariamente entre su hogar y el trabajo, como turistas, personas que trabajan a distancia, medios de comunicación y la urbanización de los modos de vida. La división tradicional entre la ciudad y el campo ha sido destruida.

De acuerdo con Brenner (2017), lo urbano es una herramienta conceptual fundamental para entender actualmente la espacialización de las relaciones capitalistas, desde cómo

se territorializan, es decir cómo afectan y transforman lugares específicos, hasta como se generalizan abarcando cada lugar, territorio y escala a lo largo y ancho del planeta. En ese sentido, su estudio debe ser abordado desde una perspectiva que no reproduzca la antigua división urbano/no urbano y que por lo tanto no clasifique bajo esta misma lógica los procesos de la acumulación capitalista. Más bien, el abordaje que propone este autor tiene que ver con hacer una conceptualización de lo urbano como “territorialmente diferenciado, morfológicamente variable, multiescalar y procesual” (Brenner, 2017:15).

En este sentido la relación entre la ciudad y lo urbano debe ser repensada. De acuerdo con Harvey (2017:61) la ciudad debe ser concebida como el producto de un proceso llamado urbanización, pero la manera de pensar esta relación debe privilegiar el proceso que produce la cosa, más que la cosa en sí misma. Es decir, esta forma de concebir la ciudad nos alejaría de las concepciones anteriores que la abordaban como una formación espacial delimitada cuya forma física podía ser diseñada para controlar, modificar, contener e impulsar ciertos procesos sociales, y más bien resaltar el hecho de que son los procesos sociales los que son fundamentales en la construcción de aquello que los contiene (ídem). Bajo esta lógica lo urbano no puede ser concebido únicamente como la expansión o crecimiento de las ciudades y aunque el factor de la aglomeración poblacional sigue siendo un elemento relevante de lo urbano, es necesario también considerar el impacto que tienen los procesos de urbanización en lugares que no cumplen con estos criterios de aglomeración y que muchas veces son concebidos como rurales o naturales, incluyendo las zonas donde se ubican la extracción de bienes naturales, la agroindustria, vías e infraestructura de comunicación, el turismo y la acumulación de desechos (Brenner, 2017).

Y es que la expansión masiva de la urbanización o, de acuerdo con Lefebvre (1974), el impulso de un proceso mundial de urbanización completa de la sociedad se configura como un fenómeno con múltiples consecuencias ambientales y sociales, sobre todo porque el crecimiento del centro del sistema siempre ha significado la continua degradación ecológica de la periferia (Foster & Clark, 2004: 198). De entrada, este proceso va absorbiendo cada vez más espacios y transformándolos en nuevos ambientes

y paisajes que demandan grandes cantidades de energía y materiales y, producen grandes cantidades de desechos y contaminantes. Es decir, aquellos espacios que están por fuera de las ciudades han jugado un papel fundamental como soporte del funcionamiento de estas y de los procesos de urbanización.

Por otro lado, la comprensión del fenómeno urbano hace necesario reflexionar sobre las principales formas y características que han adquirido las variadas geografías de la urbanización en los últimos tiempos. Esto nos lleva a mirar hacia el Sur en donde actualmente se ubican las metrópolis de mayor tamaño y crecimiento. Si bien, muchas de las aportaciones teóricas relacionadas al fenómeno urbano han sido centrales para comprender este fenómeno de mejor manera, muchas de ellas se han realizado tomando en cuenta contextos que no son los predominantes, es decir en las geografías del Norte global, y por consiguiente no reflejan las dinámicas de los principales centros de urbanización, ni tampoco los principales problemas de la urbanización contemporánea. Particularmente el mirar hacia el Sur hace que pongamos sobre la mesa las crecientes desigualdades que se han configurado como parte integral del proceso de urbanización.

2.1.2 Urbanización y desigualdad

De acuerdo con Taylor y colaboradores (2016), en los primeros siglos del sistema mundo-moderno se puede observar que el crecimiento de ciudades en el Sur global es prácticamente nulo, esta tendencia se empieza a transformar a partir del siglo XVIII profundizándose en el siglo XIX donde el crecimiento de ciudades periféricas empieza a tomar más importancia, hasta que en el siglo XX por primera vez el surgimiento de centros económicos periféricos supera a los de las ciudades centrales. De hecho, en los últimos 50 años de las 50 ciudades de más rápido crecimiento 46 se encuentran en países periféricos (ídem). Aunado a esto, el crecimiento urbano de la gran mayoría de estos países ha estado cada vez más desacoplado tanto de la industrialización como del desarrollo en sí, de manera que el tamaño poblacional de estas ciudades no se relaciona directa o necesariamente con la economía de estas (Davis, 2006).

Estos patrones de urbanización global muchas veces desligados del crecimiento económico nos hablan de una situación que representa una de las transformaciones más importante del fenómeno urbano de los últimos tiempos y que tiene que ver con la proliferación masiva de lo que Davis (2006) ha denominado “slums”, también conocidos como tugurios, favelas, barriadas, entre otros muchos nombres. Es decir, la expansión urbana masiva de los últimos 30 años ha implicado sobre todo la proliferación de la pobreza y la expansión de vastas zonas donde habitan en condiciones deplorables grandes sectores de la población, que de acuerdo con las Naciones Unidas representan más de un billón de personas en todo el mundo.

Davis (2006) atribuye esta masificación de la pobreza urbana a la incorporación de las políticas de mercado, la aceptación de los programas de ajuste estructural impuestos por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, la reducción de las responsabilidades del Estado en relación con la seguridad social y las devaluaciones monetarias. Y aunque las áreas urbanas conformadas por poblaciones pobres y subempleadas alojadas en malas condiciones han sido parte de las ciudades capitalistas desde su origen, nunca antes tantas personas habían vivido bajo estas condiciones. Algunos teóricos latinoamericanos han reflexionado sobre las condiciones de estos sectores que en ocasiones han sido denominado marginales o atrasados, pero en contraposición con las teorías de la marginalidad dominantes han señalado que la informalidad no es una condición precapitalista o parte de una economía atrasada, sino que forma parte del modelo de acumulación del capitalismo periférico (Kowarik, 1978; Jaramillo, 2012).

Otra característica de la urbanización en los países del Sur global tiene que ver con las grandes desigualdades que se reproducen en relación con la ocupación del espacio urbano. En muchas de las ciudades de mayor crecimiento la población de escasos recursos ocupa una porción reducida del espacio urbano mientras que la mayor parte de este pertenece a las élites neocoloniales. Esto se puede ver ejemplificado en la descripción que hace Davis (2006:96) de ciudades como Nairobi en donde más de la mitad de la población vive en solamente el 18% del área urbana, o en Bombay donde los

ricos ocupan el 90% de la tierra mientras que los pobres están hacinados en tan solo el 10%. Más aún, debido a las características informales de estos asentamientos, muchas veces considerados como ocupaciones ilegales por el Estado, estos sectores de la población sufren continuamente expulsiones violentas. Las motivaciones detrás de estos desplazamientos forzados son múltiples e incluyen desde la implementación de megaproyectos, la renovación urbana, la realización de mega eventos o concursos internacionales, entre otras. No obstante, el desplazamiento está siempre encaminado a favorecer tanto a las inversiones internacionales como a las élites y clases medias.

Tomando en cuenta lo anterior podemos decir que el proceso de urbanización a lo largo y ancho del planeta se caracteriza por la expansión y la profundización de las desigualdades representadas por la pobreza, el desempleo, la segregación, la proliferación de personas que no cuentan con vivienda, la estigmatización en cuanto a raza y género, la falta de servicios y la negligencia del Estado. Mas aún, mientras las ciudades se especializan en la generación de riqueza, la necesidad de dividir a las comunidades, fortalecer a las élites, producir y expandir la pobreza y los tugurios persiste. Es decir, es justo mediante la generación y profundización de las desigualdades que la urbanización logra convertirse en una de las principales fuerzas que impulsa la acumulación de capital (Soederberg, 2018). Esto se ve reflejado en el hecho de que en la mayoría de las zonas urbanas más pobladas del mundo y que actualmente tiene mayor crecimiento, la reproducción de la vida se ha hecho cada más difícil.

2.1.3 Urbanización capitalista en la trama de la vida

El capital no solo ocupa espacio, sino que también lo produce (Lefebvre, 2013). Mediante la creación y transformación del espacio el capital busca acelerar la velocidad de los flujos de capital, es decir su tiempo de retorno, pero también la restructuración del espacio es tanto un elemento necesario para enfrentar las crisis de sobreacumulación como una causa detrás de las mismas, estas dinámicas han sido nombradas por Harvey (2005) como ajuste espaciotemporal. En lo urbano confluyen la fuerza laboral, la tierra en todas sus formas, los medios y condiciones para la producción y el capital financiero, lo que

permite generar las distintas configuraciones socioespaciales que soportan y facilitan la acumulación de capital (Swyngedouw, 2018). En este sentido, el proceso de urbanización expresa las múltiples contradicciones mediante las cuales el capitalismo se desarrolla, de manera que en la reestructuración urbana es posible ver las dinámicas de ajuste espaciotemporal descritas por Harvey, en donde algunas formas de capital deben ser fijadas en el espacio para permitir que la circulación de otras formas de capital se acelere, produciendo un paisaje urbano lleno de tensiones y altamente disputado (ídem).

De acuerdo con Moore (2020:26) una de las grandes contribuciones de Lefebvre tiene que ver con el hecho de que las relaciones sociales son relaciones espaciales que no solo se desarrollan en el espacio, sino que producen espacio, es decir las relaciones sociales construyen medio ambientes. Por ello, el espacio y la naturaleza deben ser pensados conjuntamente (ídem). En ese sentido, si la urbanización es una de las principales formas en las que el capitalismo produce y transforma el espacio, podemos decir que la urbanización también es una forma de organizar las naturalezas tanto humanas como no humanas en función de los procesos de acumulación de capital. Mediante la urbanización de la naturaleza toda la materia no humana es metabolizada y transformada a través de los procesos de cercamiento, privatización y comodificación para producir ensamblajes socioecológicos que sostengan el proceso mismo de urbanización (Swyngedouw, 2018). Pero también “la urbanización capitalista expresa (y es un momento activo en) la reproducción ampliada del capital y las relaciones sociales sobre las cuales se sostiene la acumulación de capital” (Swyngedouw, 2018:16). Es decir, la urbanización como un rasgo fundamental del capitalismo actúa a través de y sobre la trama de la vida. Este último concepto entendido como la naturaleza en toda su integridad, incluyendo los procesos y la organización social que no existen por fuera o no se pueden separar de esta (Moore, 2020).

Así de esta manera los procesos de la urbanización destruyen y transforman la naturaleza para garantizar los flujos de energías y materiales necesarios para la expansión urbana. Como lo describen Brenner y Schmid (2017:162).

En cada región del mundo, la naturaleza es transformada y degradada por la acumulación de las consecuencias socioecológicas generadas a partir del proceso ilimitado de urbanización mundial. De esta forma, los océanos del mundo, las regiones alpinas, las selvas lluviosas, los desiertos, las zonas árticas y polares y hasta la atmosfera de la tierra, están cada vez más interconectadas con los ritmos de la urbanización en cada escala geográfica, desde la local hasta la global.

Por otro lado, en las ciudades la vida urbana junto con sus valores simbólicos y recursos materiales se integra a los circuitos de acumulación, mientras se da la expulsión de todos aquellos que el mercado no necesita (Sassen, 2014). En conjunto los procesos de la urbanización ocurren a costa de la sobreexplotación de las naturalezas humanas y extrahumanas, poniendo en riesgo la continuidad de la vida en el planeta.

2.2 La producción de lo urbano en el patrón de acumulación neoliberal

Los procesos de la urbanización descritos anteriormente incluyendo su expansión masiva hasta convertirse en una tendencia planetaria, han sido uno de los sellos distintivos de la reestructuración capitalista iniciada en los años setenta. Esto como plantea Navarro (2017:3) “ha respondido a la necesidad de expandir las relaciones monetarias y fijar un patrón de producción, distribución, cambio, consumo y deshecho funcionales a la reproducción del capital”, a costa de la degradación ambiental y la profundización de las desigualdades sociales. Asimismo, durante el neoliberalismo la dimensión urbana ha adquirido un nuevo papel. En primer lugar, porque en las ciudades se encuentran los centros de comando y operación del capital financiero, y en segundo, por representar un espacio central para la constitución y el avance de los proyectos de reestructuración neoliberal (Sassen, 2008; Theodore *et al.*, 2009). Es en las ciudades en donde se materializan y toman forma concreta las políticas abstractas del neoliberalismo (Brand, 2009).

El neoliberalismo puede ser entendido como un proceso de reestructuración socioespacial orientado al mercado (Brenner, 2004) y un proyecto político encaminado a restaurar la dominación de las élites, basado en gran medida en la creciente dominación del capital financiero (Harvey, 2007). La imposición del neoliberalismo ha implicado, por un lado, la

destrucción de marcos institucionales y poderes que promovían formas más equitativas de distribución, y por otro la creación de una nueva infraestructura para el crecimiento económico orientado al mercado, la comodificación y el impulso de normas centradas en el capital (Theodore et al., 2009). Estos procesos de destrucción creativa han sido particularmente visibles en las ciudades, en donde se han puesto a prueba diversas modificaciones institucionales al interior del aparato estatal, las cuales han estado encaminadas a movilizar los espacios de la ciudad para el crecimiento económico y el consumo de las élites, mientras que al mismo tiempo han intentado asegurar el control y el orden de las poblaciones excluidas o no deseadas (ídem).

Como resultado de esta reestructuración las ciudades han sufrido grandes transformaciones relacionadas sobre todo con la expansión del capital financiero a nivel global y su participación en los procesos de urbanización, fenómeno al que Smith (2002: 436) ha denominado “urbanismo neoliberal”. Este último se caracteriza principalmente por una mayor articulación público-privada, la implementación de formas de gobernanza urbana en diferentes escalas, la liberalización de los mercados del suelo, la privatización de los servicios públicos y las infraestructuras colectivas, la dominación del capital inmobiliario-financiero en la producción de lo urbano, el impulso de proyectos de “renovación urbana” o gentrificación de las áreas centrales y el desarrollo de megaproyectos inmobiliarios con alto impacto territorial (Janoschka & Hidalgo, 2014; Pradilla, 2014; Smith, 2002; Theodore et al., 2009).

2.2.1 Urbanismo neoliberal en América Latina

A partir de la imposición del patrón de acumulación neoliberal, las ciudades latinoamericanas sufrieron grandes transformaciones demográficas, económicas, sociales, políticas, morfológicas y culturales. Estas transformaciones estuvieron marcadas por la creciente urbanización de la población generada por las migraciones campo-ciudad y el impulso que sufrió el proceso de expansión urbana, y en particular el de formación de metrópolis, que de acuerdo con Pradilla (2009: 263), se han convertido en las formas urbanas características y dominantes del periodo actual. Las ciudades de

la región durante este periodo han sufrido intensos cambios socioespaciales, incluyendo la tugurización de la vivienda, el incremento de asentamientos informales, el aumento de la segregación socioespacial, la periferización de la pobreza y el vaciamiento de las zonas centrales y su reemplazo por actividades terciarias y megaproyectos inmobiliarios (Brand, 2009; Pradilla, 2014). También ocurrieron importantes transformaciones económicas caracterizadas por la terciarización y el incremento de las economías informales y criminales, llegando a superar incluso a la economía formal (Betancur, 2009).

Otra característica fundamental ha sido la mercantilización del espacio público particularmente en las zonas centrales de las ciudades; para esto las políticas de conservación del patrimonio, junto con los procesos de gentrificación, han sido fundamentales. Estos procesos han estado acompañados por estrategias de limpieza social encaminadas a desplazar a los sectores populares y sus actividades, lo cual se puede ver reflejado en los esfuerzos constantes por desplazar a los vendedores ambulantes de estas zonas. Por otro lado, el desarrollo de los proyectos de urbanización neoliberal ha presentado múltiples dificultades, sobre todo debido al rechazo de los sectores populares, lo cual ha resultado en el establecimiento de nuevas formas de control social cada vez más violentas y represivas (Delgadillo *et al.*, 2015). En su conjunto el urbanismo neoliberal en Latinoamérica ha tenido consecuencias desastrosas para los diferentes elementos de la vida urbana, generando ciudades que son cada vez más violentas, desiguales y excluyentes.

Por otro lado, uno de los elementos más sobresalientes del urbanismo neoliberal ha sido la fusión del capital financiero con el capital inmobiliario. Esto se puede entender ya que en el proceso de construcción de lo urbano el capital puede tardar un tiempo significativo (meses, años) en transformarse en mercancía, es decir el proceso de producción es largo lo que significa que el capital permanezca inmóvil durante un tiempo antes de que la inversión sea recuperada mediante la venta del inmueble. En este sentido, el capital bancario-financiero suministra al inmobiliario este capital adelantado para permitir la fase de construcción. Además, debido a la complejidad y a los elevados costos detrás de todas las etapas necesarias para que el capital circule en la forma de mercancía, incluyendo la

compra del terreno, el diseño, la construcción, la promoción y la venta. Se hace necesaria la intervención del capital bancario-financiero, el cual puede ser tanto nacional como internacional, en todas las etapas.

Por otro lado, las características de la ciudad, como su crecimiento físico, demográfico y económico, permiten la generación constante de nuevas mercancías inmobiliarias, ya sea a través de su construcción *de novo* o mediante la destrucción y reconstrucción de las ya existentes, las cuales al ser producidas por el capital permiten su valorización (Pradilla, 2018). Además, durante el neoliberalismo la reestructuración de los marcos normativos ha permitido la creación de nuevos instrumentos financieros como la transformación de los inmuebles o el suelo en activos financieros, la creación de fideicomisos y más recientemente el crowdfundig, lo que ha hecho que la compra y el intercambio de propiedades y créditos inmobiliarios se facilite (Márquez, 2020).

La estrecha relación entre el sector inmobiliario y el financiero ha modificado en gran medida la lógica territorial y la fisonomía de muchas ciudades latinoamericanas. Este capital, guiado a partir de criterios de rentabilidad, ha promovido la construcción de nuevas formas urbano-arquitectónicas como desarrollos inmobiliarios lujosos con usos de suelo mixto, que incluyen vivienda, comercio, hospedaje, áreas de trabajo y para el ocio, altas torres de oficinas corporativas para empresas nacionales o transnacionales, centros comerciales, hoteles de gran turismo, entre otros (Pradilla, 2014). Aunado a esto, han surgido nuevas propuestas como los espacios “creativos” que combinan diversos usos de suelo con la oferta cultural. La construcción de este tipo de proyectos transforma el uso de suelo (generalmente habitacional o industrial) en terciario, provocando la modernización de la infraestructura existente y una renovación de la imagen urbana, lo que propicia un incremento en las rentas potenciales (Márquez, 2020).

En el neoliberalismo, la urbanización ha estado basada en los grandes proyectos urbano-arquitectónicos propuestos por el capital inmobiliario-financiero, dejando de lado cualquier tipo de planeación territorial. Por ejemplo, a partir de la transformación de las instituciones públicas, la producción de las viviendas de interés social pasó a manos del

capital inmobiliario-financiero. Esto resultó en que fueran construidas en las periferias urbanas alejadas, donde los terrenos son más baratos y donde frecuentemente hay una carencia de servicios públicos y sociales. A consecuencia de ello, se generó un crecimiento excesivo y disperso de la estructura urbana, incrementando los costos sociales y ambientales (Pradilla, 2018). Este ha sido el caso en múltiples ciudades de América Latina. En particular en el caso de México esto se observa de manera exacerbada en la construcción de viviendas en las periferias de algunas ciudades como es el caso de algunas zonas del Estado de México cercanas a la Ciudad de México o en el caso de la ciudad de Puebla (García & Castañeda, 2008; Cabrera & Delgado, 2019). De igual manera, la incorporación de espacios de alta significación ambiental para el desarrollo de residenciales cerrados de lujo, ha generado la transformación de ecosistemas nativos despojándolos de sus valiosas funciones ambientales como ha sido el caso de los humedales presentes en las periferias de la zona metropolitana de Buenos Aires, Argentina (Pintos, 2017).

2.2.2 Urbanismo neoliberal y el negocio de la renta del suelo

En lo urbano confluyen diferentes elementos que soportan y facilitan la acumulación de capital incluyendo la creación de una infraestructura material para la producción, la circulación, el intercambio y el consumo (Harvey, 1981). De acuerdo con Harvey (1981), el capital genera un paisaje físico de acuerdo con sus necesidades, en el espacio se fija capital en el ambiente construido que incluye vías de transporte, fábricas, bodegas, oficinas, muelles entre otros, que en cierto momento son fundamentales para la producción de mercancías. No obstante, este capital fijo representa “el poder del trabajo muerto sobre el trabajo vivo” lo que en otro momento interfiere con la ampliación de los procesos de acumulación revelando una de las principales contradicciones del capitalismo: “el capital crea un paisaje adecuado a sus condiciones en un momento del tiempo solo para tener que destruirlo en un momento subsecuente” (Harvey, 1982:120). Este proceso conlleva una reestructuración constante del espacio urbano, detonando así múltiples conflictos en donde los diferentes elementos de la reproducción social se ven

afectados por la continua necesidad de garantizar y sostener los procesos de acumulación.

Una de las principales fuerzas que ha impulsado tanto la restructuración urbana como la generación de conflictos, ha sido la necesidad de los dueños de la tierra y el capital financiero de producir y apropiarse de la renta de suelo (Swyngedouw, 2018). De acuerdo con Swyngedouw (2018), la renta del suelo y su magnitud (que se ve reflejada en el precio del suelo) se compone de cuatro atributos: el monopolio de la renta, la renta absoluta y la renta diferencial de tipo uno y de tipo dos. Estas dos últimas formas, son centrales para comprender de mejor manera las disputas por el suelo que tienen lugar en las zonas urbanas. La renta diferencial de tipo uno tiene que ver con las cualidades propias del suelo generadas tanto a partir de las diferencias producidas históricamente como de las diferencias socioespaciales, es decir tiene que ver con la localización del suelo en relación con todas las otras posibles localizaciones y si por ejemplo esta, debido a cuestiones históricas o sociales, cuenta con una mejor conectividad, o si en ese sitio han tenido lugar sucesivas rondas de inversión de capitales, etc. (Swyngedouw, 2018). Por otro lado, la renta diferencial de tipo dos se genera por las diferentes inversiones de capital que se hacen sobre determinado espacio, es decir que las cualidades del suelo son incrementadas por la inversión de capital ya sea en la forma de mejoras en la infraestructura, la construcción de nuevos inmuebles, nuevas funciones atribuidas al espacio construido, entre otras (ídem).

En este sentido, la renta juega un papel fundamental en definir y guiar los usos del suelo, así como la inversión de capitales en las zonas urbanas. Por ejemplo, en zonas con una ubicación privilegiada, como los centros urbanos que gozan de servicios e infraestructura y un alto valor comercial, en tiempos recientes se han construido novedosas formas urbano-arquitectónicas que mezclan diversos usos de suelo y que incluyen plazas comerciales, oficinas corporativas, hoteles, torres de departamentos que permiten la densificación, gimnasios, etc. En conjunto esto conlleva una intensificación en el uso del suelo permitiendo mantener la rentabilidad y que los compradores y usuarios de estos

inmuebles accedan a la oferta comercial siguiendo la lógica del mercado a la vez que también detona procesos de especulación.

Por otro lado, la captura de la renta también juega un papel importante en la generación de desplazamientos forzados al interior de las zonas urbanas. Esto se expresa en el proceso de financiarización de la vivienda. De acuerdo con Harvey (1992), la transformación del suelo en un activo financiero implica que lo que es comprado y vendido no es el suelo como tal, sino más bien la expectativa del derecho a poder apropiarse de la supuesta renta potencial. En algunas zonas dentro de las ciudades, el incremento de la renta potencial se da por lo que Smith (1996) ha descrito como “*rent gap*” o brecha de la renta. Esto refiere a la diferencia que existe entre la renta potencial del suelo y la renta que tiene bajo el uso actual. Tanto la renta potencial como la actual están determinadas por la intensidad y el uso que se hace de ciertos espacios (Clark et al., 2015). No obstante, a lo largo del tiempo las condiciones adyacentes de un sitio pueden modificarse, permitiendo un mejor uso o uno de mayor intensidad, de tal forma que el uso actual puede no corresponder a las nuevas condiciones (ídem). Esto hace que se genere una brecha entre la renta actual y la renta potencial.

Lo anterior se puede ver ejemplificado en lo que sucede en algunos barrios de las zonas centrales de muchas ciudades incluyendo las de América Latina. En muchos casos estos lugares han estado sujetos a un proceso de degradación urbana resultando en una disminución paulatina en el precio del suelo, generando que la renta actual se aleje cada vez más de la renta potencial asociada al hecho de darle un mejor uso o uno de mayor intensidad. Esto los convierte en espacios ideales para ser renovados por parte de los agentes del capital inmobiliario y además entra en juego la especulación sobre los posibles ingresos generados a partir de la renta futura (Clark et al., 2015). La apropiación por parte del capital inmobiliario de las rentas urbanas potenciales por medio de la generación de brechas en la renta es una parte integral de los procesos de renovación urbana conocidos también como gentrificación. Una característica fundamental de la gentrificación tiene que ver con el desplazamiento forzado de ciertos sectores de la

población, lo cual también puede ser entendido como una forma de acumulación por desposesión. Como describen Clark y Lund (2012:22-23),

La producción y apropiación de las brechas en la renta en diferentes escalas constituye una forma de acumulación por desposesión [...]. Estos procesos se han intensificado y expandido con la creciente financiarización, incrementando la competencia sobre el suelo [...] e incrementando las desigualdades asociadas con la imposición global del neoliberalismo.

2.3 Acumulación por despojo y nuevos cercamientos

De acuerdo con Harvey (2004), el cambio del patrón de acumulación iniciado en la década de los setenta generó entre otras cosas, que los mecanismo de acumulación por desposesión cobrarán fuerza, iniciando un nuevo ciclo de acumulación caracterizado por la privatización y mercantilización de la tierra, los servicios públicos, los bienes comunes, e incluso áreas de la vida completamente nuevas, como los derechos de propiedad intelectual, el material genético, la biodiversidad, el conocimiento tradicional, el agua y la cultura, entre otros. Harvey utiliza el concepto de acumulación por desposesión para dar cuenta de cómo las prácticas depredadoras de la acumulación originaria propuestas por Marx siguen vigentes e incluso juegan un papel más importante que en tiempos anteriores. Asimismo, para Harvey (2004: 115) estos procesos se pueden entender como parte de “una nueva ola de cercamiento de los bienes comunes.”

De acuerdo con Sevilla-Buitrago (2015:2), el concepto de cercamiento tiene que ser entendido como “la movilización capitalista de distintas configuraciones y significaciones del espacio para despojar a las personas de lo que pueden crear en común”, resaltando la dimensión espacial del fenómeno de cercamiento y su relación con los comunes. El cercamiento ha sido parte de la historia del capitalismo desde su emergencia, este proceso fue clave para la consolidación del modo de producción capitalista mediante la transformación de las tierras comunales en propiedad privada y por consiguiente la extinción de derechos comunales a hacer uso del bosque, la leña, las pasturas, entre otras cosas. Actualmente los procesos de cercamiento siguen siendo centrales para la producción del espacio bajo este sistema. Para dar cuenta de cómo el cercamiento

constituye un proceso importante para que el espacio pueda ser valorizado por el capital, Sevilla-Buitrago (2015:3) propone cuatro elementos que describen las lógicas mediante las cuales opera: (1) subsumir los espacios no-capitalistas para lograr su commodificación y abstracción de manera que se integren a las dinámicas de valorización del valor; (2) producir y gestionar diferentes espacialidades que permitan el despojo de los comunes ya sea materiales, inmateriales, culturales y afectivos; (3) intervenir a través de la dominación del espacio en las esferas de la producción y reproducción social, así como en el control social; (4) como un proceso multiescalar que adopta diferentes formas dependiendo del lugar y la época.

Al ser un proceso de producción de espacialidad el cercamiento está vinculado profundamente con los comunes. Como plantea Blomley (2008:320) los lugares son esenciales para la creación de los comunes, pero también los comunes son una forma de crear lugares. Lo común además de ser comprendido típicamente como la tierra comunal o como bienes naturales compartidos y gestionados colectivamente, abarca mucho más, constituyendo un elemento fundamental de la vida social y cómo esta se organiza para producir riqueza más allá de las formas centradas en la acumulación de capital (Caffentzis & Federici, 2019). En ese sentido el cercamiento tiene que ver justamente con el desmantelamiento de las capacidades que se engendran en la producción de lo común, a través de medios espaciales. Es decir, este aparece cuando la desposesión se logra a partir de la movilización del espacio para separar a las personas de las bases territoriales necesarias para la construcción de su autonomía (Sevilla-Buitrago, 2015). Si bien el cercamiento resulta de diferentes prácticas que muchas veces no parecen estar vinculadas entre sí, es importante tener en consideración que forma parte de un proyecto hegemónico encaminado a dominar espacios de resistencia comunitaria, de manera que ni el despojo ni el desplazamiento son una consecuencia colateral del cercamiento, sino que forman parte integral del mantenimiento de la hegemonía de clase y en esto la participación del Estado resulta fundamental (ídem).

2.3.1 Urbanismo neoliberal y los nuevos cercamientos

De acuerdo con Hodkinson (2012) el *modus operandi* del urbanismo neoliberal es el cercamiento espacial. En ese sentido, como plantea Sevilla-Buitrago (2015) tanto la ciudad como el barrio han funcionado como escalas fundamentales para el cercamiento de la reproducción social. Este proceso se puede ver reflejado en la privatización de espacios y servicios que anteriormente eran públicos y accesibles, en el amurallamiento de la ciudad mediante el desarrollo de fraccionamientos, centros comerciales, oficinas, entre otros, que destruyen el valor de uso existente y buscan a la vez desplazar y expulsar a los pobres de la ciudad. En esta misma línea Hodkinson (2012) propone una síntesis para comprender los cercamientos del urbanismo neoliberal, entendiendo el fenómeno de cercamiento no solo desde la perspectiva marxista de la separación de los productores de sus medios de producción y más bien como una multiplicidad de estrategias que se generan en respuesta a la crisis de reproducción de las relaciones sociales capitalistas.

En la literatura algunos autores han utilizado el concepto de cercamiento para describir el aumento de los muros o cercas que privatizan y mercantilizan los espacios públicos, desplazando a los pobres, para regular el uso de estos espacios por las élites urbanas. Un ejemplo claro de lo anterior serían los residenciales cerrados en donde se aíslan estas élites del resto de la ciudad (Jeffrey et al., 2011). Sin embargo, más allá de resaltar estos actos de cercamiento físico a partir del uso de muros, es fundamental enfatizar que los cercamientos en las zonas urbanas tienen el objetivo de normar la producción y utilización de lo público y dismantelar los espacios apropiados de manera colectiva (Sevilla-Buitrago, 2013). Esto último no solo incluye la privatización, mercantilización y el control violento del espacio público sino también la despolitización de esta esfera, aspectos que se pueden ver en las nuevas estrategias de reestructuración urbana como el emprendedurismo urbano (Hodkinson, 2012).

El tejido urbano ha sido concebido muchas veces como un espacio fundamental en la creación de los comunes. La apropiación de las calles como dispositivos económicos para garantizar los medios de subsistencia o la creación de redes barriales basada en la solidaridad constituyen un ejemplo de creación de los comunes mediante la apropiación

colectiva del espacio. No obstante, estas formas de creación de bienes comunes han tratado de ser eliminadas a través del control del espacio, es decir mediante procesos que se pueden entender como cercamientos. Por ejemplo, en su análisis de la creación de Central Park en la ciudad de Nueva York, Sevilla-Buitrago (2013) da cuenta de cómo este parque fue creado con la intención de definir un espacio delimitado para la interacción de los sectores populares y a la par inculcar ciertos códigos de comportamiento, de manera que funcionara como una forma de neutralizar la creación de comunes en las calles de esa ciudad. De manera similar en diversas épocas y lugares las fiestas populares han intentado ser desplazadas de las calles (Stallybrass & White, 1986). Por otro lado Gillespie (2015) ejemplifica los procesos de cercamiento desarrollados en la ciudad de Accra en Ghana, encaminados a despojar a los vendedores ambulantes de sus comunes urbanos, en este caso el espacio público que utilizan como medio de subsistencia.

Otro ejemplo de cercamiento urbano estaría dado por la gentrificación en donde existe un desplazamiento tanto directo como indirecto de las clases populares y sus actividades culturales y una reconquista de estos espacios para las élites. En particular la reestructuración urbana generada durante la imposición del neoliberalismo ha ejercido fuertes presiones en la escala barrial para que estos espacios no puedan ser utilizados para la creación de comunes. Debido a la importancia del proceso de gentrificación como una estrategia urbana a nivel global, abordaremos este proceso con mayor detenimiento en la siguiente sección.

A manera de resumen podemos decir que el cercamiento urbano no solo hace referencia a la privatización y mercantilización del espacio público, sino también a bienes inmateriales generados por la vida urbana como la cultura (Blomley, 2008). En este sentido, estos nuevos cercamientos pueden ocurrir en múltiples esferas de la vida, en lugares ya cercados, pero donde las relaciones capitalistas están bajo amenaza y particularmente en espacios donde existen bienes comunes no solo en términos de recursos naturales, sino recursos socialmente construidos que plantean alternativas a las lógicas de la acumulación capitalista (Hodkinson, 2012).

2.3.2 La gentrificación como una forma de cercamiento urbano

Durante el neoliberalismo, se ha intensificado la fragmentación del espacio urbano por los múltiples procesos de cercamiento impulsados para asegurar la acumulación de capital, generando que en las diversas ciudades del mundo tanto en el Norte como en el Sur global podamos observar un aumento de la desigualdad social. Esto también se puede ver reflejado en el hecho de que la gentrificación como una de las formas que adopta el cercamiento en los entornos urbanos se ha convertido en una estrategia de desarrollo urbano a nivel global (Smith, 2002). En este sentido para Brenner y Theodore (2002), la gentrificación constituye una de las formas que adopta la destrucción-creativa del neoliberalismo, por medio de la cual las ciudades se han afianzado como espacios centrales para la acumulación, el consumo de las élites y la especulación.

El término de gentrificación fue acuñado en 1964 por Ruth Glass. Este término ha sido caracterizado de múltiples formas, a pesar de ello, la mayoría concuerda en que uno de los puntos fundamentales tiene que ver con el desplazamiento de las clases populares de sus lugares de residencia y su reemplazo ya sea por residentes de clases medias-altas o por comercios, hoteles, negocios, espacios recreativos, entre otros, dirigidos a estas últimas (Delgadillo, Díaz, & Salinas, 2015; Duque-Calvache, 2017; Janoschka, 2016; Slater, 2010; Smith, 2002). Por lo tanto, este proceso integra contenidos sociales como clase y etnia y uno de sus resultados es la “limpieza social”, en donde los grupos étnicos considerados inferiores, son desplazados para dar lugar a las clases acomodadas étnicamente blancas (Delgadillo et al., 2016). Regularmente la gentrificación ha estado enfocada en la reestructuración de las zonas centrales de las ciudades, no obstante, de manera reciente este proceso se ha ido ampliado hasta abarcar no solo los centros de las zonas urbanas sino otros espacios dentro y fuera de la ciudad. Asimismo, para el desarrollo de los procesos de gentrificación han sido fundamentales diversos proyectos, programas y políticas urbanas que han sido adoptadas por los diferentes Estados pero que son impulsados desde las organizaciones internacionales y el mercado mundial.

Debido a sus implicaciones el concepto de gentrificación ha sido bastante polémico ya que desde sus inicios ha sido utilizado para describir tanto los procesos de desplazamiento al interior de la ciudad como un conflicto entre clases. Dentro de las políticas y programas urbanos hegemónicos este concepto ha sido sustituido por términos como renovación urbana, revitalización, regeneración, restructuración, reurbanización, entre otros, con la intención de reforzar la narrativa neoliberal sobre el progreso competitivo de este tipo de transformaciones urbanas (Peck & Tickell, 2002). Esto también ha sido el caso en muchos de los estudios urbanos y en particular en buena parte de la literatura sobre gentrificación producida en los países europeos y anglosajones en donde incluso se ha cuestionado que los efectos de este proceso sean negativos (Slater, 2010). En general estas investigaciones han construido diversos argumentos en apoyo a los procesos de gentrificación negando de entrada el desplazamiento como parte fundamental del proceso, asumiendo que los agentes gentrificadores son exclusivamente las clases medias, obviando el papel del estado y de la empresas inmobiliarias y planteando que la gentrificación es la única solución contra la degradación urbana y que incluso tiene la capacidad de disminuir la inseguridad en un barrio y generar nuevos empleos (Marcuse, 1985; Slater et al., 2004; Slater, 2010).

Al contrario de los argumentos anteriores, diversos investigadores concuerdan en que uno de los elementos más importantes del concepto de gentrificación tiene que ver con el desplazamiento, ya sea directo o indirecto, de los sectores de menores ingresos y su reemplazo por sectores de las clases medias-altas o por comercios, hoteles, restaurantes, galerías, etc., dirigidos a estas últimas, enfatizando el contenido de clase y la desigualdad detrás de este concepto (Slater, 2010; Smith, 2002; Delgadillo et al., 2004; Janoschka, 2016). Aunado a esto para contrarrestar los debates que sostienen que la gentrificación es el único remedio en contra de la degradación urbana, Marcuse (1986) demuestra que la degradación urbana y la gentrificación no son ni opuestos ni alternativas si no que ambos son parte de un mismo proceso. Esto se resume en la teoría de la brecha de la renta propuesta por Smith (1996)⁵. En este sentido, se puede decir que ambos

⁵ La descripción de la teoría de la brecha de la renta se aborda de manera más amplia en la sección de esta tesis titulada "Urbanismo neoliberal y el negocio de la renta del suelo".

procesos de deterioro y renovación responden a las dinámicas de acumulación de capital y reproducción de espacio en las ciudades. Esto se articula directamente con el crecimiento de la urbanización hacia las periferias, que resulta un componente necesario para que el precio del suelo aumente en otras zonas más centrales de la ciudad generando así las condiciones para la reinversión (Ferreira, 2015). A su vez, el papel del Estado resulta clave para la captura de rentas del suelo por parte del capital inmobiliario-financiero, que no solo actúa como facilitador al implementar políticas urbanas encaminadas a incrementar el valor del suelo en ciertas zonas, sino que también es fundamental para garantizar el desplazamiento de los habitantes de menor poder adquisitivo que representan una barrera para la extracción de estas rentas.

El desplazamiento generado por la gentrificación constituye un elemento clave para comprender este proceso como una forma de cercamiento urbano. Las clases populares construyen formas de habitar colectivas mediante diversas prácticas de apropiación del espacio, la construcción de relaciones de solidaridad y la reproducción de su cultura, con lo cual garantizan en parte la reproducción material y simbólica de sus vidas. Cuando los dueños de la tierra o las empresas inmobiliaria se apropian y transforman estos espacios para integrarlos a las lógicas de la acumulación capitalista, despojan a estos sectores de aquello que han construido colectivamente. Más aún este proceso implica un reordenamiento del espacio urbano y la reconquista de las áreas centrales para las élites. Por lo que este proceso despoja a ciertos grupos de su derecho legítimo a la ciudad y también al usufructo de la centralidad. En este sentido, el desplazamiento puede ser pensado como una renovada forma de acumulación por desposesión que aparece como un factor clave de la extracción y acumulación capitalista en los procesos urbanos actuales (Janoschka & Sequera, 2014).

Además del desplazamiento material, la gentrificación ha extendido el campo de acción de los cercamientos hasta incluir aspectos más simbólicos que forman parte de la vida urbana incluyendo la creatividad y la identidad. Por ejemplo, este proceso subsume diversas expresiones identitarias, convirtiéndolas en atractivo turístico o recurso para el mercado inmobiliario, integrándolas así a la generación de mercancías simbólicas. A

pesar del énfasis que se pone sobre la autenticidad o diversidad de ciertos espacios, con lo cual se busca atraer a las llamadas clases creativas o hípsters, el resultado final de este proceso termina siendo una mayor homogenización del espacio.

2.3.3 Gentrificación en América Latina

Debido a que el concepto de gentrificación tiene su origen en el mundo anglosajón, se ha cuestionado su pertinencia para describir transformaciones urbanas que tienen lugar en las ciudades del Sur global incluyendo las ciudades de América Latina. No obstante, la gentrificación como expresión clave de las políticas urbanas neoliberales, como enfatizan Casgrain y Janoschka (2013,) debe ser interpretada no como la repetición de lo que ocurre en los países anglosajones sino en términos de su configuración y expresión en las realidades y geografías diversas de América Latina. Esto es fundamental ya que las ciudades latinoamericanas poseen rasgos propios que se han configurado históricamente. Particularmente en nuestra región existen formas y procesos socio-territoriales específicos que influyen en la configuración de los diferentes procesos urbanos, dentro de los cuales se incluyen la presencia de grupos indígenas en las ciudades, las formas de propiedad colectiva de la tierra, la autoconstrucción masiva, una economía informal que supera a la formal y la violencia generalizada en las ciudades, entre otras (Pradilla, 2014).

Existe una gran cantidad de aportes sobre las formas específicas que toma la gentrificación en América Latina. De entrada, autores de diversas ciudades de la región concuerdan en que el Estado y las políticas públicas juegan un papel central para el desarrollo de estos procesos (Ferreira, 2015; Delgadillo, 2015; DiVirgilio & Guevara, 2015).

Otra característica fundamental es la pertinencia de los centros históricos para los procesos de gentrificación. Estos lugares reúnen características que los hacen muy

interesantes para las reinversiones por parte del capital inmobiliario, sobre todo para su renovación encaminada al desarrollo turístico (Delgadillo et al., 2015). Al respecto, la puesta en valor del patrimonio y las políticas de conservación promovidas por la UNESCO, han resultado ser uno de los detonantes más importantes para la revalorización de los centros históricos en varios lugares de América Latina incluyendo México y Colombia (De Urbina, 2012; Delgadillo, 2015). En este sentido, Delgadillo (2015) propone que las declaratorias de patrimonio promueven tanto la gentrificación y mercantilización de los espacios mediante la visibilización de lugares poco conocidos y su transformación en atracción turística. Asimismo, en estos procesos resultan fundamentales los discursos del Estado sobre la conservación del patrimonio artístico e histórico como justificación de la inversión y transformación de ciertos sectores urbanos (Salinas-Arreortua, 2013).

Otro aporte interesante tiene que ver con las marcadas diferencias que existen en los territorios de América Latina en comparación a los países centrales y los efectos que estas tienen sobre el desarrollo de los procesos de gentrificación. Por un lado, como discuten Casgrain y Janoschka (2013) haciendo referencia al trabajo de Álvarez Rivadulla (2007), una de las condiciones más características de las ciudades de nuestra región que es la autoconstrucción masiva entra en conflicto con la propagación más reciente de urbanizaciones cerradas que también son una expresión de los procesos de gentrificación, develando en los procesos de urbanización suburbana un conflicto de clase mucho más agudo que en los países centrales. Por otro lado, el gran peso demográfico de las clases populares en nuestra región ha generado que la puesta en marcha de los proyectos de gentrificación encuentre muchas más dificultades, esto a la vez también ha generado formas de control social mucho más violentas y represivas (González, 2016; Delgadillo et al., 2015). Lo anterior, nos remite a lo que Neil Smith (1969) planteaba como la ciudad revanchista o “revanchist city”. Esta última, resulta del temor de los blancos de clase media y alta al creciente poder de los grupos minoritarios, de inmigrantes y de mujeres como actores urbanos importantes. Esto genera una fuerte respuesta de represión, desplazamiento, políticas de baja tolerancia, limpieza social, entre otras acciones. En este sentido, no es una coincidencia que para el centro histórico

de la Ciudad de México participara como asesor en materia de seguridad pública Rudolph Giuliani, ex alcalde de la ciudad de Nueva York conocido por sus políticas de “tolerancia cero” y criminalización de la pobreza (Hernández, 2012).

En América Latina el desplazamiento de población debido a los procesos de gentrificación ha sido un tema ampliamente debatido. De acuerdo con algunos autores, el desplazamiento en la región ocurre de manera gradual y lenta, al contrario de lo que se ha observado en el caso anglosajón (Delgadillo, 2016; De Urbina y Llulle, 2015; Castillo-Gómez, 2015). No obstante, esto no significa que no haya procesos de gentrificación activos que modifican los espacios de forma tanto material como simbólica (Hernández, 2012; Delgadillo et al., 2015). Más bien, la explicación del desarrollo gradual de estos procesos está relacionada con la fortaleza de las clases populares por un lado y con la debilidad demográfica de las clases medias por otro (Delgadillo et al., 2015). Aunado a esto, existe cierta desconfianza de las clases medias y altas a ocupar espacios previamente estigmatizados. Por esta razón, el papel del Estado es clave no solo como agente pacificador, sino también al momento de hacer la planeación y fomentar los procesos de gentrificación (Díaz, 2015).

Uno de los aportes más importantes realizados desde los estudios de la gentrificación en América Latina tiene que ver con el señalamiento de su carácter simbólico, es decir que no solo se incluyen los efectos del desplazamiento como un proceso material sino también como uno simbólico. Estos aportes sobre todo han estado asociados a los procesos de gentrificación relacionados con las “actividades turísticas y culturales que transforman los barrios en lugares de consumo exclusivo y producción cultural, afectando la actividad residencial” (Casgrain & Janoschka, 2013: 25). De acuerdo con Janoschka (2016), la configuración de los aspectos simbólicos que se constituyen al interior de las sociedades, son una de las bases más importantes para la reconfiguración de las ciudades. Los procesos simbólicos definen qué prácticas son las correctas y criminalizan e invisibilizan otras, generando un estigma hacia las clases populares y estableciendo el gusto de las clases medias como lo aceptado para los espacios urbanos, de manera que

“los diferentes aspectos simbólicos se agrupan política, económica y socialmente como una deliberada estrategia de desplazamiento” (Janoschka y Sequera, 2014:7).

En resumen, en América Latina los procesos de gentrificación han contribuido a la mercantilización del espacio urbano y a las dinámicas de clasificación socioespacial. Es decir, estos, procesos han generado la agudización de las desigualdades respecto del acceso a la ciudad, generando nuevos patrones de segregación socioespacial y han reagrupado a la población con base en sus ingresos (Alexandri, González, & Hodkinson, 2016). A pesar de que se plantea que el desplazamiento en nuestra región se ve influenciado por el poder de las clases populares y que sucede de manera gradual. El hecho es que toma múltiples formas que en ocasiones aparecen ocultas a primera vista. En este sentido, Janoschka (2016), visibiliza diferentes formas de desplazamiento y la violencia detrás de estos procesos. En su estudio incluye la violencia simbólica detrás de la reapropiación del patrimonio por parte de los sectores acomodados de la población y la violencia detrás de las acciones de criminalización y limpieza social de las actividades informales. En esta misma línea Delgadillo (2015) plantea la existencia de múltiples formas de desplazamiento que no se incluyen en la literatura anglosajona. Estas formas muchas veces son más sutiles e indirectas e incluyen los desplazamientos debido al encarecimiento de los servicios y precios del suelo, al descongelamiento o liberalización del régimen de alquileres controlados, desastres naturales, megaproyectos, violencia paramilitar y discriminación social o étnica. El autor concluye que los procesos de gentrificación ocurren en diferentes ritmos e intensidades por lo cual el desplazamiento social puede ser una condición o una causa futura de dichos procesos.

Uno de los aspectos menos estudiados y presentes en la literatura anglosajona sobre la gentrificación han sido los procesos de resistencia, movilización y activismo. De acuerdo con González (2017), esto se debe a que en las ciudades de América Latina los procesos de resistencia parecen ser más abundantes y exitosos que en las ciudades del Norte. Además, una de las razones por las cuales no son tan visibles estos procesos es porque en muchas ocasiones no incorporan el concepto de gentrificación. No obstante, varios autores han documentado las diferentes formas que toma la resistencia contra la

gentrificación en las ciudades de América Latina y que incluyen desde la autoconstrucción de la vivienda, la ocupación de espacios, el comercio informal, la generación de redes de apoyo, hasta formas de organización política que permiten a los sectores populares hacer frente a este tipo de proyectos y garantizar su permanencia en los lugares que habitan (Janoschka & Sequera, 2016; Rodríguez, Mercedes, & Virgilio, 2016; Betancour 2014). Un elemento distintivo de este tipo de prácticas es su carácter colectivo y que se centran en la reproducción de la vida por fuera o en los márgenes de las lógicas de acumulación de capital y por ello se pueden entender como actos de comunalización o como parte de los comunes. Tomando en cuenta que los procesos de cercamiento se basan principalmente en la destrucción de los comunes, resulta fundamental reflexionar acerca de cómo ambos procesos se interrelacionan. Más aún porque como plantea Blomeley (2008), los comunes no solo anteceden a los cercamientos, sino que también pueden ser pensados como una respuesta y de manera más importante como una alternativa a dichos procesos.

2.4 El hacer común como alternativa a la privatización y mercantilización de lo urbano

2.4.1 Una aproximación a los comunes

El concepto de los comunes no es nada nuevo, diversos autores han trazado la existencia de los comunes hasta diferentes momentos de la historia y en diferentes sociedades incluyendo las occidentales y también por fuera de estas (Linebaugh, 2009; Wall, 2014). De acuerdo con Caffentzis y Federici (2019), el “producir en común” ha sido un elemento fundamental a lo largo de la historia humana, hecho que se ve reflejado en la preservación de formas de propiedad comunal en varios lugares incluyendo América Latina. En este sentido, la literatura sobre los comunes es bastante amplia y existen múltiples interpretaciones sobre qué se entiende por los comunes. Más aún, la utilización del concepto no está presente únicamente dentro de la academia, sino que se ha convertido en parte importante de los discursos de los movimientos sociales (Cámara, 2018).

Una de las primeras investigadoras en abordar de manera sistemática el estudio de los comunes fue Elinor Ostrom, que los definió como “una serie de recursos comunes y bienes públicos para los cuales es difícil, mas no imposible, excluir a otras personas de su utilización” (Ostrom et al., 1994: 6-7). Los trabajos de esta investigadora se centraron en la gestión de los recursos naturales, analizando desde una perspectiva basada en el individualismo metodológico, la posibilidad y los problemas de la acción colectiva para la gestión eficiente de dichos recursos. En gran medida el trabajo de Ostrom (1990), surgió como una crítica a “la tragedia de los comunes” popularizada por Garret Hardin (1968).⁶ Más adelante, una gran diversidad de bienes con características muy distintas ha sido incluida dentro de los comunes. Algunos como el aire son de libre acceso, otros como el agua, en ocasiones pueden estar controlados por una comunidad determinada, mientras que otros, como las calles de las ciudades a pesar de estar abiertos, también son regulados, vigilados e incluso gestionados de forma privada (Harvey, 2011). Debido a estas diferencias, algunos autores han preferido enfocarse no tanto en los bienes en sí, sino en las comunidades que los manejan y en las relaciones sociales que establecen dichas comunidades. Por ejemplo, autores como Gidwani y Baviskar (2011), eligen resaltar que los comunes son bienes que involucran como plantea Linebaugh (2009) las prácticas de “commoning” o “hacer en común”, es decir que estos dependen de comunidades de personas dispuestas a mantenerlos, crearlos y protegerlos para evitar que estos sean privatizados.

Otra de las vertientes, recupera la matriz histórica de los comunes ubicando a estos a partir de su vinculación antagónica con el capital. De modo que los comunes y el capitalismo son fuerzas que se oponen y que están en constante conflicto. Los comunes son necesarios para garantizar la producción y reproducción de las comunidades que

⁶ En esta Hardin (1968: 162) señala que “la libertad en el acceso a los comunes traerá la ruina de todos”, es decir, los comunes al poder ser utilizados libremente tenderían a ser sobreexplotados y a sufrir un proceso de degradación debido a que cada individuo buscaría maximizar su propio beneficio, en detrimento de su preservación. Por ello Hardin propuso que para evitar la sobreexplotación de los comunes estos deberían o bien ser privatizados, o su acceso regulado por el Estado. No obstante, trabajos como el de Ostrom (1990) y otros autores como Berkes y colaboradores (1989), cuestionaron esta suposición al demostrar que los comunes no son sinónimo de libre acceso y que en numerosas ocasiones las comunidades establecen normas para regular su utilización, por lo que no están necesariamente destinados a la sobreexplotación.

dependen de ellos y su destrucción no solo implica el desplazamiento de estas, sino que durante mucho tiempo ha sido el resultado de la expansión de las lógicas capitalistas (Gidwani & Baviskar, 2011). En este sentido, “los nuevos cercamientos, están dirigidos a la fragmentación y destrucción de los comunes, es decir, de las esferas sociales de la vida cuyas principales características son proveer diversos niveles de protección contra el mercado” (De Angelis, 2007:147). Sobre esto último, vale la pena resaltar que debido a sus características los comunes se presentan como parte fundamental de la construcción de una alternativa a las lógicas capitalistas, convirtiéndose en un sinónimo político de resistencia contra los cercamientos y la expansión del capitalismo contemporáneo (Midnight notes, 1991).

En general las distintas perspectivas sobre los comunes concuerdan en que todos ellos están basados en el acto de compartir entre miembros de una comunidad determinada. Asimismo, estas acciones se desarrollan de formas más justas y equitativas y por lo general lo hacen por fuera de los intereses mercantiles poniendo en el centro la reproducción de la vida. Sin embargo, generar una definición única sobre los comunes no ha sido posible. Por ejemplo, autoras como Hess y Ostrom (2007) han intentado construir diversas clasificaciones y taxonomías sobre los comunes, encontrando múltiples dificultades debido al surgimiento en el siglo XX de comunes muy distintos a los abordados típicamente por estas autoras.

2.4.2 Una nueva forma de entender lo común

Debido a las dificultades mencionadas previamente, se ha señalado la necesidad de ir más allá de las clasificaciones cuyo error consiste en reducir los comunes a recursos compartidos, de manera que sea posible generar una comprensión más amplia, compleja e integral sobre estos, en donde se entiendan a partir de las múltiples dimensiones que los conforman. En este sentido, diversos autores retomando la propuesta que hace Peter Linebaugh (2009) sobre el acto de hacer común o “*commoning*”, han enfatizado el aspecto activo de la producción de los comunes, es decir, que los comunes no son algo dado sino algo que se construye mediante el establecimiento de ciertas prácticas y

relaciones sociales (Chatterton, 2010; De Angelis y Stravides, 2010; Castro-Coma y Martí-Costa, 2016). Por ejemplo, para Linsalata (2015: 73) lo común es antes que nada “un conjunto de relaciones sociales de cooperación y colaboración recíproca que se cultivan cotidianamente al interior de una comunidad organizada de personas”. Asimismo, en la revisión que hacen sobre los comunes, Gutiérrez y Mora (2011) proponen que las relaciones entre las comunidades y los bienes son las que sustentan las redes de la vida y por lo tanto lo común, ya sean los bienes y los entornos naturales o culturales no podrían existir sin la comunidad.

Desde las relaciones, prácticas e interacciones que configuran lo que es la comunidad se hace posible la organización del hacer común, como señalan Caffentzis y Federici (2019:57) “no hay comunes sin comunidad”. Lo común como parte fundamental de lo comunitario tiene que ver con ese conjunto de relaciones sociales basadas en el compartir y en la cooperación, que organizan y desarrollan múltiples acciones colectivas con el fin de garantizar la reproducción material y simbólica de la vida (Gutiérrez, Navarro y Linsalata, 2017; Gutiérrez y Salazar, 2019). Por ello, una de las grandes potencialidades de lo común es que su producción constante conlleva una reapropiación de la vida social, es decir, implica recuperar el control de la reproducción de la vida mediante formas de organización colectiva, en contra de las dinámicas capitalistas donde la reproducción se subordina a la valorización del valor (Linsalata, 2015).

La organización de esfuerzos encaminados a recuperar el control de la reproducción de la vida es una forma de hacer política que han adoptado muchos de los movimientos campesinos, indígenas y populares de las últimas décadas. Uno de los espacios más importantes donde se produce y reproduce lo común, es el espacio de las luchas. Por ello, el hacer común es de manera simultánea tanto un acto defensivo como productivo que tiene el potencial de generar una política alternativa basada en la ampliación de la capacidad social de autodeterminación (Chatterton, 2010; Linsalata, 2015).

Poder comprender los comunes no solo como una serie de bienes compartidos sino también enfatizando que estos son creados y producidos por las complejas relaciones

sociales que se establecen en el proceso de regenerar y garantizar la reproducción de la vida, ha permitido ampliar la visión sobre qué puede ser considerado como parte de estos comunes. Así, ha sido posible comprender que lo común no solo se expresa o se hace inteligible en las comunidades indígenas, originarias y campesinas, sino que también existe por fuera de estas, particularmente en la vida urbana. Esto ha llevado a múltiples autores a hablar sobre la existencia de comunes urbanos, pero sobre todo a retomar el potencial de estos como imaginario político, aspiración material y herramienta de organización en la búsqueda del derecho a la ciudad (Chatterton, 2010).

2.4.3 Los comunes urbanos, más allá de la mercantilización y privatización de lo urbano

En tiempos recientes la discusión sobre los comunes ha tomado importancia en el contexto de las ciudades. Si bien estas han sido caracterizadas como lugares centrales para los procesos de acumulación por desposesión sobre todo a partir de la entrada del neoliberalismo, también han sido identificadas como lugares donde se expresan nuevas dinámicas de acción social que defienden otras formas de apropiación y uso del espacio y bienes públicos, y recrean nuevas y viejas relaciones sociales alternativas a los circuitos de acumulación del capital, entendidas como parte fundamental de los comunes urbanos.

Por otro lado, Harvey (2012) hace una distinción entre los bienes públicos de la ciudad y los comunes, señalando que no constituyen la misma cosa, aun a pesar de que los espacios y bienes públicos contribuyen de manera importante a las cualidades del bien común en las ciudades. No obstante, estos espacios y bienes públicos necesariamente deben ser apropiados mediante la acción política de los ciudadanos o el pueblo para convertirse en un bien común. Para este autor lo que distingue a los bienes comunes urbanos tiene que ver con el carácter relacional de estos, es decir, que la existencia de estos depende de una práctica social a la que el refiere como comunalización en donde,

se halla el principio de que la relación entre el grupo social y el aspecto del entorno considerado como bien común será a la vez colectiva y no mercantilizada, quedando fuera de los límites del intercambio y las valoraciones de mercado (ídem: 116).

Por ejemplo, estos actos de hacer común se manifiestan en muchas de las luchas urbanas más relevantes de los últimos años que van desde movilizaciones como la de la plaza Tahrir en el Cairo o la Plaza Catalunya en Barcelona, hasta las rebeliones de Oaxaca en México y Cochabamba en Bolivia (Harvey, 2012). Pero también en la apropiación y comunalización de lugares como Can Batlló en Barcelona (Cámara-Menoyo et al., 2022), en los asentamientos de la Organización Popular Francisco Villa de la Izquierda Independiente (OPFVII) en la ciudad de México (Pineda, 2018), o en la defensa de un antiguo edificio en contra de los procesos de gentrificación en un barrio de Vancouver (Blomley, 2008).

En todos los casos anteriores se cuestiona la privatización y mercantilización de los espacios y bienes urbanos a través de la defensa y afirmación de lo urbano como un común. En estas luchas el acto de hacer común implica participar de las decisiones que producen el espacio urbano y poder acceder, ocupar y utilizar el espacio y los bienes urbanos de acuerdo con las necesidades de las personas que lo habitan. De tal forma que las relaciones sociales cooperativas que se establecen durante este proceso priorizan el valor de uso, por encima del valor de cambio, mostrándose como opuestas a la generación de *commodities*. Asimismo, en su quehacer estas relaciones y actos de hacer común hacen posible la transformación de la ciudad. Lo anterior permite articular los comunes urbanos con la idea del “derecho a la ciudad” planteada por Henry Lefebvre (1968). Para este último el derecho a la ciudad tiene que ver con todas las estrategias generadas para construir un modo de vida urbano distinto, pero sobre todo como plantea Harvey (2012: 20), con la posibilidad de reinventar la ciudad mediante el ejercicio de un poder colectivo sobre el proceso de urbanización.

Las luchas por lo común en los entornos urbanos se pueden entender como las actividades colectivas y comunitarias dirigidas a defender y ampliar las posibilidades concretas de la reproducción de la vida (Gutiérrez y Salazar, 2019). La puesta en marcha de estas acciones habilita la posibilidad de transformar la vida en los entornos urbanos, convirtiendo a la ciudad no solo en el lugar donde se asientan las prácticas de la

acumulación capitalista sino en un lugar disputado por los procesos de comunalización que en ella ocurren. En este sentido, el hacer común constituye una forma de luchar en contra de los procesos de cercamiento urbano y de esta manera articular una crítica a las dinámicas del urbanismo neoliberal.

Tomando en cuenta las disputas que existen en torno al espacio urbano, vale la pena hacer énfasis en la dimensión espacial de los comunes. Como ya se abordó previamente estos no se remiten únicamente a bienes materiales, sino más que nada constituyen prácticas que desarrollan grupos particulares de personas en espacios determinados, por lo cual se pueden entender como prácticas socioespaciales encaminadas a garantizar la reproducción de la vida (Chatterton, 2010b). En este sentido, para comprender de mejor manera la espacialidad tanto de los procesos de cercamiento como de los comunes, nos parece importante retomar el concepto de territorio. La naturaleza política del territorio permite articular el espacio con el poder, el territorio es un espacio en disputa permanente en donde se expresan de manera dinámica relaciones de poder, dominación y resistencia (Raffestin, 2013). En este sentido comprender los distintos procesos que dan origen al territorio y a su apropiación, puede arrojar luz sobre la interacción dialéctica entre los cercamientos y la creación de los comunes. Más aún si como plantea Blomeley (2008), para la creación de los comunes los lugares son fundamentales, pero a la vez los comunes también son una forma de crear lugar, y además estos necesitan de una comunidad para su reproducción. Esto pone sobre la mesa el tema de precisar en los entornos urbanos qué se entiende por comunidad y cómo esto se articula espacialmente.

2.5 Disputas territoriales en la ciudad. El barrio como territorio/lugar de vida

2.5.1 Territorio, territorialidad y disputa

A lo largo del mundo, la dinámica de cercamientos de tierras y de espacios comunales se ha visto incrementada sobre todo a partir de la reestructuración capitalista iniciada en la década de los setenta. La convergencia entre los intereses corporativos, el capital financiero, las políticas del Estado y las organizaciones internacionales, ha generado que se imponga una visión sobre la tierra como meramente un activo o un *commodity* dentro

del mercado. En respuesta a estas tendencias han surgido numerosos movimientos en defensa del territorio, entendido como espacio de vida que integra no solo aspectos materiales sino también políticos y culturales. Estas dinámicas han revelado la existencia de un conflicto de valoración; en tanto que para los capitalistas el control del territorio representa un medio necesario para la acumulación de riquezas, para sus habitantes el territorio es valorado no solo como un lugar que contiene recursos necesarios para la reproducción de la vida, sino que tiene una importancia incluso simbólica y espiritual (Fini, 2016).

El territorio más allá de ser un espacio físico debe ser comprendido como una producción social, es decir, son las relaciones sociales las que transforman el espacio geográfico en territorio (Mançano, 2005). En este sentido, el concepto de territorio es relacional en tanto que nos habla de las relaciones que establecen los sujetos con un espacio determinado. Asimismo, estas relaciones están marcadas por el poder y pueden implicar tanto un control material, que se puede manifestar como una dominación política-económica, como una apropiación cultural de carácter más simbólico (Haesbaert, 2013). Se trata siempre de un espacio valorizado de diferentes formas, ya sea de manera instrumental como medio para la reproducción social, como espacio políticamente estratégico, como lugar de recursos económicos, o bien, culturalmente como territorio sagrado, espacio que vincula el pasado histórico con el presente, lugar de apego, sustento de los procesos identitarios, entre otras (Giménez, 1996). Como apunta Porto-Goncalves,

[...] el territorio no es algo anterior o exterior a la sociedad. Territorio es espacio apropiado, espacio hecho cosa propia, en definitiva, el territorio es instituido por sujetos y grupos sociales que se afirman por medio de él. Así, hay siempre, territorio y territorialidad, o sea, procesos sociales de territorialización (2009:127).

La conformación de un territorio esta siempre sujeta a los procesos de apropiación del espacio que a su vez están marcados por relaciones de poder, lo cual denota que el espacio como bien finito constituye un objeto en disputa permanente (Giménez, 2001). Las estrategias que se desarrollan ya sea de manera individual o colectiva para influir o ejercer control sobre los bienes, las relaciones sociales y los fenómenos que ocurren en

un área o un espacio, hacen referencia a la territorialidad la cual es indisociable del territorio (Sack, 1986). “La territorialidad está íntimamente relacionada a cómo las personas usan la tierra, cómo organizan el espacio y cómo asignan significados al lugar” (Sack, 1986:2). Asimismo, de acuerdo con Soja (1971:33) “la territorialidad es la conexión esencial entre la sociedad y el espacio”. En ese sentido, cabe resaltar que la territorialidad también se encuentra vinculada al plano simbólico-cultural, ya que tiene que ver con la significación que hacen los sujetos sobre de un lugar, de tal forma que los sujetos mediante sus costumbres, ritos, prácticas y usos; protegen, demarcan, defienden, transforman y generan el territorio.

No obstante, los territorios son producidos por el ejercicio del poder por diferentes grupos sociales y por sus respectivas territorialidades (Saquet 2017). Es decir, los procesos de territorialización son dinámicos y significan conflicto y lucha. En ese sentido, a partir de la imposición del neoliberalismo en las geografías de América Latina las disputas territoriales se han recrudecido. El territorio ha intentado ser ordenado de manera que sea funcional para garantizar la acumulación, lo que ha incluido no solamente la instauración de nuevas formas de organizar la producción, circulación y consumo de mercancías, sino también la imposición de relaciones de poder que han impulsado cambios legislativos permitiendo la entrega de los territorios a los intereses capitalistas (Delgado, 2015). Las consecuencias sociales y ambientales han sido devastadoras, ya que la apropiación de la naturaleza y del trabajo humano durante esta etapa han sido unas de las más agresivas en la historia de la humanidad (ídem).

En respuesta a estos procesos, a lo largo de toda América Latina han surgido numerosos movimientos que han puesto la defensa del territorio y la vida como parte central de sus luchas. En estos movimientos la tierra no solo es vista como medio de producción desde una visión economicista, sino como lugar donde se construye una nueva organización social y una nueva “espacialidad” diferente de la hegemónica (Zibechi, 2007). Y es que es en la proximidad del territorio en donde se generan lógicas de cooperación social centradas en la reproducción de la vida y por lo tanto donde se permite la construcción de lo común o el acto de hacer común. En el territorio ocurren aquellos procesos de

comunalización que transforman la manera en la que se gestionan y protegen algunos bienes naturales y muchas veces el territorio entendido como tierra es un bien común en sí mismo. Además, al ser una creación histórica el territorio es atravesado por la cultura en todo momento, en él se desarrolla el sentimiento de arraigo, la pertenencia y la conexión con la vida diaria, por ello es fundamental para la formación de una identidad colectiva (Escobar, 2000). Estas prácticas basadas en el lugar como las llama Escobar (2000), al buscar tanto el control político de ciertos espacios, así como garantizar la reproducción de la vida han estado encaminadas a sentar las bases para la autodeterminación de los grupos sociales que las desarrollan. Más aún, estas territorialidades alternativas no se han limitado a los espacios considerados como rurales, sino que su expresión ha sido cada vez más común en las grandes ciudades.

2.5.2 El barrio como territorio/lugar de vida

Los procesos recientes de urbanización dominados por el capital inmobiliario financiero han generado la transformación del espacio urbano incluyendo las relaciones, significaciones y prácticas que en él se desarrollan. Las nuevas modalidades de cercamiento de los bienes comunes urbanos ya sea mediante su privatización y mercantilización o mediante procesos como la gentrificación, han generado efectos de desterritorialización, entendida como la pérdida o disminución del control del territorio, ya sea debido al desplazamiento, a la precarización de la vida material en determinado espacio, la pérdida de referencias simbólico-territoriales y una consecuente desidentificación y el incremento de la violencia, entre otras (Haesbaert, 2013).

Sin embargo, en las ciudades estos procesos no han pasado desapercibidos generando numerosos conflictos y tensiones. Los sectores populares a partir de la valoración que hacen de sus territorios se movilizan para la defensa de sus espacios de vida. En ese sentido un aspecto distintivo de las geografías del urbanismo neoliberal tiene que ver con el antagonismo que se presenta por la confrontación de distintas lógicas de uso y apropiación del territorio. Como apunta Mançano (2009:4),

Lo que está en disputa es desde un pedazo de tierra, donde la persona vive, en la comunidad, en el barrio, hasta las formas de organización espacial y territorial de los campos, ciudades y bosques, que constituyen los países. [...] Las disputas territoriales son, por tanto, de significación, de las relaciones sociales y del control de los diferentes tipos de territorios por las clases sociales.

El territorio es el espacio apropiado y valorizado por los grupos sociales que se afirman a partir de él y desde ahí proyectan su concepción del mundo. La especificidad del territorio proviene de que es producto de relaciones de poder, de dominación y de resistencia, es decir que se encuentra en disputa permanente (Raffestin, 1993; Santos, 2000). En ese sentido, Lefebvre (1974) propone hacer una distinción entre espacio dominado y espacio apropiado. El primero sería la transformación del espacio desde una perspectiva más utilitaria y funcional, mientras que la apropiación sería la transformación de un espacio para servir a las necesidades y posibilidades de una comunidad, es decir tendría que ver con una cuestión simbólica y de identidad que normalmente comienza en el “lugar”, en tanto lo local y lo cotidiano. En esta misma línea Santos (1996), al analizar el funcionamiento de los territorios y la expresión del conflicto entre lo global y lo local, resalta la importancia del lugar como base de la resistencia social y de la posibilidad de construir proyectos alternativos a los hegemónicos.

El concepto de lugar de acuerdo con Agnew (1987), se construye a partir de tres elementos: localidad, ubicación y sentido de lugar. La localidad hace referencia a los escenarios y contextos utilizados cotidianamente por los actores sociales para sus interacciones y comunicaciones. Por otro lado, la ubicación sería el espacio geográfico afectado por los procesos políticos y económicos que operan a escalas más amplias como lo nacional y lo global. Finalmente, el sentido de lugar tendría que ver con los sentimientos de apego que desarrollan individuos o comunidades al vivir en determinado lugar. De manera que para Lopes de Souza (2013:115), el lugar se ancla en la dimensión simbólica-cultural y tiene que ver con las cuestiones ligadas a las identidades e intersubjetividades, que están detrás de la construcción de imágenes y sentidos de lugar en cuanto espacialidades vividas, percibidas y dotadas de significado.

En las grandes ciudades, los barrios muchas veces son aquellos espacios de lo local y lo cotidiano, que más allá de ser solamente un espacio funcional también tienen una carga simbólica y afectiva para sus habitantes. Son el sustento de una identidad colectiva forjada a partir de los múltiples procesos que atraviesan estos espacios a lo largo de la historia, siendo esta una característica que los distingue de otros tipos de asentamientos urbanos. De acuerdo con Oehmichen (1992:166), el barrio puede ser entendido como *ethos*, es decir “aspectos morales de una determinada cultura, en tanto aspectos cognitivos y existenciales [...] es este *ethos* lo que le da un carácter distintivo al barrio y a la barrialidad, la base de sustento de la identidad”.

Por lo tanto, si la construcción del territorio y de los lugares obedece a la interacciones y experiencias sociales que permiten su control, en el primer caso y su apropiación subjetiva en el segundo; el barrio puede ser pensado como ambos, es decir, como territorio y como lugar. El barrio contiene por un lado relaciones de conflicto y poder y, por otro, relaciones de solidaridad y redes sociales de reciprocidad (Lomnitz, 1998) que juegan un papel importante en el apego y el sentido de pertenencia. Asimismo, el barrio está sujeto a procesos de apropiación que a su vez configuran identidades colectivas. No obstante, es importante recalcar que las identidades nunca son fijas ni inmutables y el sentido colectivo no está dado *per se*, si no que más bien la interacción cotidiana y el encuentro permanente permiten su construcción, pero muchas veces estos procesos implican también conflicto y negociación (Tapia, 2015). De tal forma que pueden existir experiencias en donde el barrio tenga características y significaciones distintas y la territorialidad asuma otras formas.

En la proximidad del barrio se habilita la posibilidad de construir y desarrollar prácticas y relaciones articuladas a lo común y por lo tanto a la comunidad. En el barrio se desarrollan acciones encaminadas a satisfacer la reproducción social, incluyendo algunas necesidades de autoabastecimiento, socialización, salud, educación, etc., y además una serie de interacciones marcadas no como extrañas sino como familiares, en donde muchas veces existe un fuerte sentido de arraigo y donde existe una cultura común o una serie de significados compartidos. Asimismo, son estas relaciones y prácticas las que en

su hacer también producen espacialidad y se pueden entender como fundamentales en el proceso de creación de lugares.

Por otro lado, el barrio también es un espacio disputado. Al respecto, los procesos de cercamiento característicos del urbanismo neoliberal han generado la transformación de los barrios y sus entornos. Estos procesos no solo invisibilizan al barrio como territorio, sino que amenazan las relaciones y prácticas que en él se desarrollan. No obstante, estos procesos no ocurren sin batallas políticas o diversas formas de resistencia, que es lo que Rolnik (2018) ha descrito como las guerras por los lugares. Para esta autora, la manifestación de múltiples rebeliones a lo largo y ancho del mundo tiene que ver con que “la paradoja de la globalización económica neoliberal es justamente debilitar y activar las fuerzas sociales de la resistencia simultáneamente” (idem:359).

Los barrios como plantea Grimson (2008), han sido ámbitos fundamentales dentro de las ciudades para el desarrollo de la política y por ello también para la movilización de los sectores populares. De acuerdo con Arendt (1993:224) un elemento importante del poder reside en la proximidad “solo donde los hombres viven tan unidos que las potencialidades de la acción están siempre presentes, el poder puede permanecer con ellos”. Es decir, la escala vecinal que se puede entender desde su aspecto relacional y que está determinada por la proximidad geográfica, juega un papel fundamental en la capacidad que tienen los actores de modificar e incidir en los procesos de urbanización a partir de la acción colectiva (Letelier, 2019). En ese sentido, el barrio para los sectores populares representa el lugar más próximo en el que pueden tener incidencia para el mejoramiento de sus condiciones, a través de la organización y la lucha. Pero también el barrio al ser un espacio amenazado por los procesos de transformación urbana se convierte en sí mismo en el objeto de la lucha y la resistencia, los actores se movilizan para defender el barrio como espacio que permite su existencia tanto material como simbólica, es decir el barrio se convierte en territorio/lugar necesario para la vida.

3. Capítulo II. Territorio-lugar: El barrio de San Francisquito un barrio indígena en medio de la ciudad.

3.1 Introducción

Este capítulo tiene el objetivo de sentar las bases para empezar a comprender como la historia, la cultura y la economía se entrelazan de manera compleja con el espacio; en esta interacción no solamente los procesos sociales construyen espacio, sino que también el espacio incide en la configuración de los procesos sociales y por lo tanto en su explicación. Es decir, el espacio no se asume solo como contenedor de los fenómenos sociales, sino que constituye una compleja dimensión de la vida social.

Un punto de partida para empezar a comprender la apropiación y valoración simbólica que hacen los habitantes de sus territorios puede ser mediante el concepto de lugar, en tanto constituye un aspecto fundamental en la generación de la cultura y la identidad y también porque las formas mediante las cuales se le asignan significados al mundo parten de relaciones y prácticas que se desarrollan en lugares específicos (Escobar, 2000). En este sentido Escobar (2010:47) define al lugar como:

el compromiso con, y la experiencia de, una ubicación particular con alguna medida de enraizamiento (aunque inestable), unos límites (aunque permeables) y una conexión a la vida cotidiana, aun cuando su identidad es construida y nunca fijada, el lugar continúa siendo importante en las vidas de la mayoría de las personas.

Si los lugares tienen que ver con la relación que existe entre las personas y de estas con la tierra, los lugares no pueden ser comprendidos como algo fijo, inmutable y homogéneo. Más bien la configuración de estos esta siempre sujeta a las interacciones con lo externo, y por esta razón los lugares se entienden como construcciones que no deben ser asumidas, sino explicadas (Escobar, 2000).

La explicación de los lugares pasa por la recuperación de la experiencia ya que son las experiencias de los sujetos las que cargan de significado a los lugares. Las relaciones entre las personas y de estas con el espacio generan prácticas, significados,

conocimientos y por tanto formas de habitar. Por lo que la definición del lugar incorpora aspectos culturales, económicos y políticos de la vida social. En este sentido, analizar la producción del lugar permite un acercamiento a la configuración de las identidades, pero también a cómo las comunidades construyen y significan el territorio a partir de las experiencias y relaciones locales.

Este capítulo constituye un primer acercamiento al barrio de San Francisquito y a las prácticas, significados, relaciones y conocimientos de sus habitantes que lo configuran como un lugar y que también nos permiten entenderlo como territorio. Para sus habitantes el barrio de San Francisquito tiene un carga simbólica y afectiva importante, porque además de ser el lugar donde tienen una vivienda y aseguran en parte su reproducción material, es el lugar en donde se tejen las relaciones y se desarrollan prácticas culturales.

En la primera parte de este capítulo hacemos una descripción general de las características actuales del barrio de San Francisquito. Luego de esto pasamos a hacer un recorrido breve sobre la historia del barrio la cual está interrelacionada con la historia de los grupos indígenas que habitaban la región. En este apartado se discute la conformación del barrio de San Francisquito y su poblamiento, hecho que se vincula con la invasión colonial y la subsecuente fundación del pueblo de indios de Querétaro. Asimismo, se discuten algunas de las principales transformaciones del barrio de San Francisquito en el periodo posterior a esta invasión.

De aquí pasamos a hacer una descripción de las principales prácticas culturales que se reproducen en el barrio de San Francisquito. En este apartado nos centramos sobre todo en la tradición de la danza conchera que es uno de los elementos más distintivos de este lugar. Esto nos permite comprender en parte cómo se desarrolla la apropiación del territorio desde una aspecto cultural y simbólico. Es decir, cómo los grupos concheros construyen territorialidad y significan el espacio a través de sus tradiciones, ritos y prácticas. Asimismo, tanto el proceso histórico como la reproducción de determinadas prácticas culturales nos permite acercarnos a la manera en que se configura la identidad territorial en este barrio. Debido a la complejidad de este espacio, al formar parte de una

zona urbana en continua expansión como lo es la ciudad de Querétaro, no es posible hablar de una sola expresión de identidad en el barrio de San Francisquito; aun así, nos parece importante recalcar el papel que han tenido los grupos concheros en la configuración y significación de San Francisquito como lugar y como territorio. En el último apartado de este capítulo se aborda la importancia del espacio público del barrio para sus habitantes y como estos mediante sus prácticas, relaciones y significaciones se apropian y transforman el espacio convirtiéndolo en un lugar. Asimismo, se discuten aspectos de la generación del sentido de lugar o el apego al lugar.

3.2 Primeras aproximaciones al barrio de San Francisquito

El barrio de San Francisquito es uno de los barrios tradicionales más antiguos y emblemáticos de la ciudad de Querétaro. Este barrio está ubicado en el cerro del Sangremal a un costado del centro histórico de la ciudad. San Francisquito o San Pancho como muchos de sus habitantes lo denominan, se caracteriza por preservar prácticas culturales, económicas y una traza urbana que nos hablan de su historia y origen como barrio indígena, incluyendo las fiestas patronales, las ofrendas a los difuntos y la presencia de capillas domésticas utilizadas para actividades rituales (Rivera y Rangel, 2011).

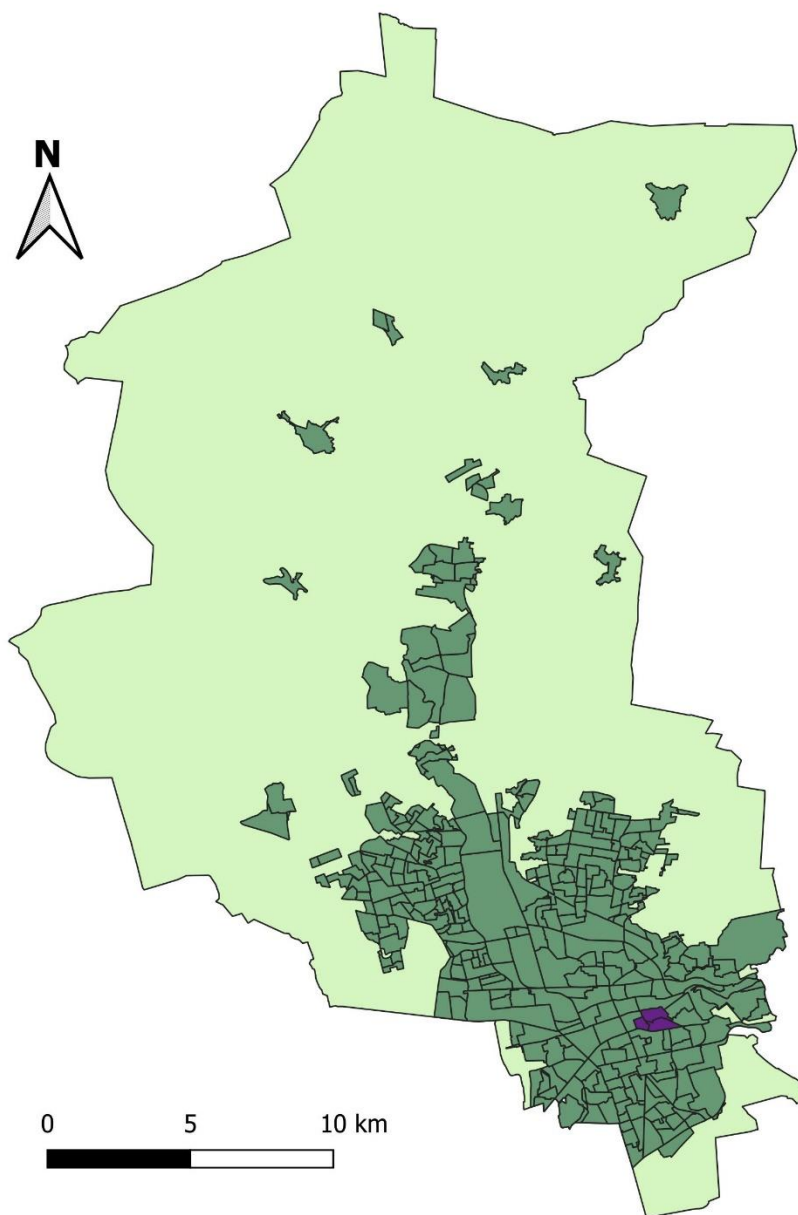


Figura 1. Mapa de la ubicación del barrio de San Francisquito en la zona urbana del municipio de Querétaro.

Las calles que conforman el barrio de San Francisquito se entretejen para dar lugar a una trama urbana irregular, en donde es fácil perderse si uno no las conoce bien. En el barrio hay calles pequeñas y estrechas y otras más amplias que a veces se cortan de tajo y otras veces se continúan. Asimismo, el nombre de las calles a veces cambia repentinamente o reinician con una numeración distinta. Las construcciones que uno puede observar en San Francisquito son de muchos tipos. Varias de ellas conservan una

distribución más tradicional conformada por una sola planta en donde existe un patio central y cuartos alrededor, mientras que otras han tomado formas más modernas incluso desarrollándose hacia arriba en dos o más pisos. Además, en San Francisquito siguen existiendo muchas vecindades por lo que encontrar una dirección en el barrio puede volverse una tarea complicada para cualquier persona de fuera. Sin embargo, la mayoría de los habitantes del barrio conoce perfectamente cada calle y al menos a una o varias personas que viven en dicha calle y también tiene una noción de elementos que se ubican de manera cercana, ya sea alguna tienda, negocio, escuela o algún otro elemento distintivo. Lo cual nos habla de la relación que tienen los habitantes de San Francisquito con el espacio que conforma el barrio.

Actualmente el barrio de San Francisquito es un espacio densamente poblado. De acuerdo, con el censo de población y vivienda realizado en el año 2020, San Francisquito cuenta con una población total de 6340 personas, siendo 3289 mujeres y 3042 hombres (Figura 2) (INEGI, 2020). La población de 0 a 14 años representa el 19% del total, mientras que la de 15 a 65 años representa el 70 % y por último la población de más de 65 años representa el 12% (INEGI, 2020). Es decir, la mayor parte de la población que habita en el barrio de San Francisquito son jóvenes y adultos.

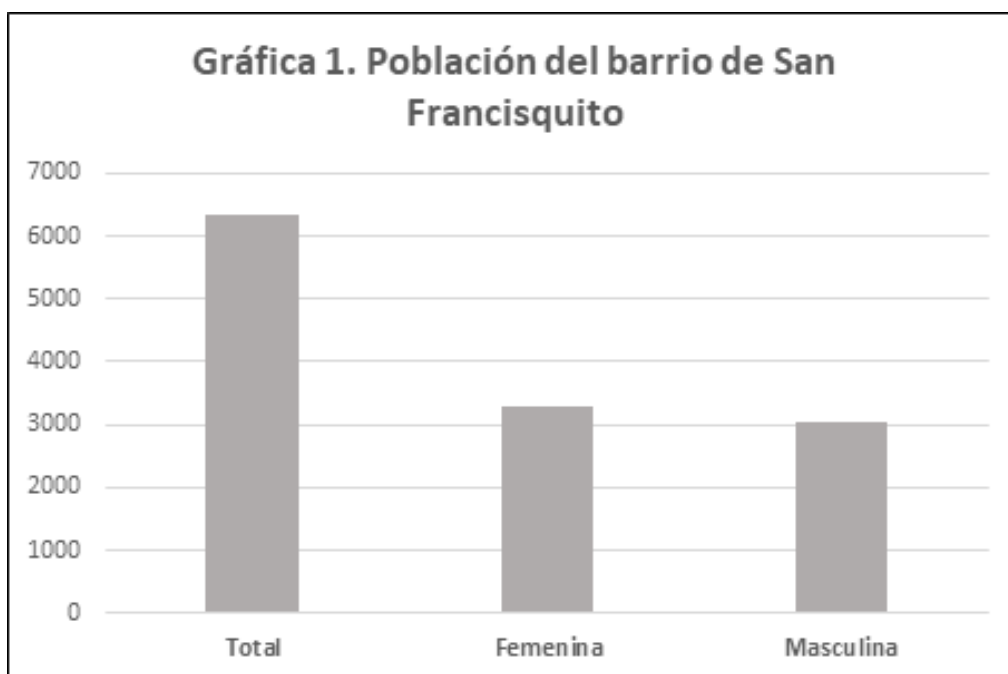


Figura 2. Población del barrio de San Francisquito según sexo, 2020

Fuente: Censo de población y vivienda (INEGI, 2020).

En el barrio de San Francisquito se origina una de las tradiciones indígenas más importantes del estado, la danza de concheros. Actualmente el barrio es habitado tanto por familias que son parte de la tradición conchera y que tienen cientos de años viviendo en este lugar como por familias que de manera más reciente han llegado a establecerse en él. En este sentido, en San Francisquito los habitantes originarios del barrio que se consideran descendientes de los indígenas otomíes y chichimecas que se establecieron en este lugar a partir de la fundación de la ciudad, conviven con sectores mestizos y con una buena parte de población indígena proveniente de otros lugares. En específico en el barrio habita 4.2% de la población hablante de lengua indígena del municipio (INEGI, 2020). Gran parte de la población indígena migrante que habita en San Francisquito se dedica al comercio de artesanías y se ha instalado en el barrio debido a su ubicación céntrica y a la existencia de vecindades en donde pueden encontrar una vivienda de bajo costo. Muchos de ellos son indígenas ñhañhö u otomí provenientes del municipio de Amealco en Querétaro, pero también hay indígenas de otras entidades federativas, como el Estado de México, Veracruz, Guerrero y Chiapas, entre otros.

San Francisquito posee un índice de marginación urbana medio (CONAPO, 2017), que se refleja en la persistencia de algunos rezagos: el 1.8% de la población mayor de 15 años es analfabeta y 2.7% no cuenta con ningún grado de escolaridad (INEGI, 2020). Además, a pesar de que la mayor parte de la población económicamente activa (PEA) del barrio está ocupada, el 25% no cuenta con servicios médicos (INEGI, 2020).

El barrio de San Francisquito ha sido vinculado a un imaginario de delincuencia, violencia e inseguridad como sucede con muchos de los barrios populares de la ciudad de Querétaro. No obstante, este barrio es un lugar con una historia profunda en donde se expresan múltiples identidades vinculadas a las prácticas culturales que en este lugar se desarrollan y donde se tejen relaciones que constituyen una parte importante de cómo los sectores populares aseguran su reproducción tanto material como simbólica. Aspectos que se revisan a profundidad en las secciones siguientes.

3.3 Breve recorrido por la historia de San Francisquito

3.3.1 Época prehispánica

Durante la época prehispánica, lo que actualmente se conoce como la ciudad de Querétaro se caracterizó por ser un espacio en donde se asentaban de manera dispersa diferentes grupos, incluyendo algunos que eran agrícolas sedentarios como los otomíes y otros con un modo de vida nómada y seminómada como los chichimecas (Jiménez, 2015). Un lugar de gran importancia durante el proceso de fundación de la ciudad ante la llegada de los españoles fue el cerro del Sangremal, lugar donde actualmente se ubican algunos de los barrios tradicionales de la zona central de la ciudad incluyendo el barrio de San Francisquito y el barrio de la Cruz. De acuerdo con Jiménez (2015), el proceso de fundación de la ciudad fue complejo y en él participaron diferentes grupos, aunque resalta el papel que tuvieron algunos contingentes otomíes provenientes de Jilotepec; estos hacia 1531 refundaron y mudaron el asentamiento chichimeca llamado Talacho que se encontraba en lo que hoy se conoce como San Pedro de la Cañada al cerro del Sangremal. Se sabe que el cerro del Sangremal estaba rodeado de lagunas lo cual

permite inferir que existía un modo de vida lacustre. Asimismo, el cerro del Sangremal estaba poblado y en él existían tanto un adoratorio como un tianguis que funcionaba como un centro de intercambio de diversos productos. Esto se ve reflejado en los planteamientos de Valentín Frías (1898) que sostiene que para la colocación de la Santa Cruz evento importante en la fundación de la ciudad, fue necesaria una labor de desmonte y retirar las piedras de la cima del cerro del Sangremal, lo cual habla de la existencia de un adoratorio. En esta misma línea Somohano (2006), plantea que en el cerro del Sangremal existía un núcleo compacto de al menos 60 casas y una plaza donde se celebraba un tianguis. Es decir que el cerro del Sangremal formaba parte de una organización territorial y política, es decir un altépetl y era un espacio sacralizado al ser el lugar donde se asentaba un adoratorio.

3.3.2 La fundación del pueblo de Querétaro

De acuerdo con el trabajo de Somohano (2006) en donde se hace un análisis del proceso de poblamiento de Querétaro en el siglo XVI y principios del XVII, la conformación poblacional de Tlachco/Querétaro sufrió importantes modificaciones a partir de la llegada de los españoles, caracterizadas por la llegada de indígenas de diversos lugares, en particular otomíes. Este proceso de congregación de indígenas dispersos se debió a la necesidad de los españoles de facilitar tanto la evangelización, como la recolección de tributo y organización de trabajos. Así, se juntaron en un mismo lugar diversos grupos incluyendo a los indígenas y los españoles. Asimismo, se generaron modificaciones en la traza urbana y se establecieron un convento y un cabildo, por lo que Tlachco paso a ser un pueblo de indios como era denominado por la Corona y empezó a ser llamado Querétaro. La organización del cabildo estaba formada por diferentes cargos que asumieron varios indígenas incluyendo las figuras de regidores, alcaldes y el cargo de gobernador asumido por Fernando de Tapia también conocido como Conín. Este último personaje fue muy importante en las campañas de pacificación y congregación de los indígenas llevadas a cabo en la zona. Una vez formado el pueblo de indios se realizó la repartición de tierras; a los indígenas pobladores del antiguo asentamiento prehispánico se les repartieron solares en lo que corresponde al centro urbano en el cerro del

Sangremal, respetando sus antiguas posesiones. Asimismo, el gobernador les repartió a los integrantes de su ejército tierras ubicadas en esta misma zona. Así se estableció una congregación de indios en la cuesta sureste del cerro, dando origen al Barrio de San Francisquito (Moreno, 2005).

Un relato fundamental sobre los acontecimientos sucedidos a partir de la llegada de los españoles tiene que ver con el mito fundacional. Si bien existen diferentes versiones al respecto, una de las más populares y que es reproducida por la mayoría de los queretanos como explicación del origen de la ciudad, es aquella relacionada con la aparición del Apóstol Santiago. Esta versión del mito señala que el capitán general otomí Nicolás de San Luis Montañez junto con otros capitanes y caciques incluyendo a Fernando de Tapia fueron los principales actores que participaron en la pacificación y evangelización de los indígenas que habitaban la región (Somohano, 2004). Estos capitanes otomíes tomaron el cerro del Sangremal, en donde se llevó a cabo una batalla sin armas, la cual fue pactada previamente entre los jefes chichimecas y los otomíes ya cristianizados. El mito señala que, en medio de la batalla el cielo se oscureció y apareció el Apóstol Santiago, ante lo cual la batalla se detuvo y los indígenas exclamaron “Él es Dios”, organizando la danza de mitotes de acuerdo con sus costumbres anteriores (Prieto, 2014). Esta versión del mito de fundación ha sido cuestionada en varias ocasiones por su falta de rigor histórico-científico (Somohano, 2004). No obstante, es de gran importancia debido a la aceptación, apropiación y reproducción que hace la población local de este.

Somohano (2004) señala una versión distinta en relación con este mito. De acuerdo con la autora después de la batalla acordada y para su proceso de asentamiento los chichimecas solicitaron se les proporcionara una cruz de ciertas características, una vez de acuerdo con la cruz proporcionada esta se implanto a manera de mojonera y fue venerada por los habitantes con la exclamación mítica de “¡Él es Dios!” y con la organización de danzas. En el lugar donde se implanto la cruz, se construyó un templo y hacia los cuatro puntos cardinales se repartieron los solares en donde se instalarían los indígenas quedando así fundado el pueblo de indios de Querétaro.

A partir de la diferente información que existe acerca de la fundación de la ciudad de Querétaro se ha planteado que la configuración urbana, la repartición del espacio y la legitimación de las tierras a través de su sacralización, obedeció a las concepciones mesoamericanas sobre la distribución y apropiación del espacio. Si bien no se cuenta con información exacta, Somohano (2004) recupera una serie de evidencias presentes en los relatos y leyendas de la fundación de la ciudad que apuntan a la existencia de una práctica ritual mesoamericana para la formación del pueblo de indios de Querétaro, dichas evidencias se exponen a continuación. En principio, el lugar donde se funda la ciudad, el cerro de Sangremal, se describe como un lugar rodeado por varias lagunas. En este sentido, la existencia de lagunas u otros cuerpos de agua, era un criterio importante para el establecimiento de pueblos de acuerdo con la concepción mesoamericana. Asimismo, está presente el elemento del recorrido procesional que constituye uno de los primeros elementos rituales necesarios para la fundación de un pueblo. De acuerdo con los relatos de uno de los personajes más importantes en la fundación de la ciudad, Nicolas de San Luis de Montañez, varios de sus capitanes junto con otros otomíes realizaron un recorrido por varios cerros de la región en búsqueda de la cruz prometida a los chichimecas, dentro de estos cerros se incluyeron el cerro del Zamorano, el Cimatario, la Cañada y finalmente el cerro del Sangremal (Wright, 1988 citado en Somohano, 2004). Los cuatro lugares mencionados marcaron los ejes del nuevo asentamiento. Un segundo momento ritual para la fundación del pueblo consistió en el establecimiento del centro geográfico donde este sería fundado. En el caso de Querétaro el cerro del Sangremal se estableció como el punto central. Asimismo, esto estuvo acompañado de una ceremonia de flechamiento realizada por los chichimecas. Este tipo de ceremonias donde se lanzan flechas o se saluda a los cuatro puntos cardinales, tienen un origen típicamente mesoamericano y forman parte de los rituales desplegados para definir y sacralizar el lugar de asentamiento.

3.3.3 El barrio de San Francisquito después de la conquista

Desde su establecimiento el barrio de San Francisquito estuvo habitado en su mayoría por población indígena, mientras que los terrenos que actualmente constituyen el centro

histórico de Querétaro fueron habitados por los españoles. En general el territorio conformado por el barrio se constituía por un terreno llano y montañoso, es decir era una zona mayoritariamente rural. De acuerdo con (Moreno, 2005) las casas de San Francisquito eran de adobe y techos de palma, zacate o tejas, los terrenos se delimitaban con cactus y tenían espacios dedicados a los magueyes, a la milpa, la siembra de frutales y además corrales de animales y talleres. Sus habitantes labraban cambayas en sus telares domésticos, o trabajaban como labradores en las haciendas cercanas, como la hacienda y obraje de Carretas, algunos se empleaban como trabajadores domésticos en casonas del centro y otros más eran arrieros o aguadores (Velasco, 2021). Las mujeres también se empleaban como trabajadoras domésticas, o vendían tortillas y otras mercancías en el antiguo tianguis de la Cruz, ubicado frente al Templo de la Santa Cruz, en la actual Plaza Fundadores (ídem).

De acuerdo con Valentín Frías (1898), el barrio recibió este nombre debido a que en el año 1740 se construyó una pequeña ermita en donde se colocó la imagen de San Francisco de Asís, llamándole San Francisquito para distinguirlo del templo más grande del mismo nombre, el templo de San Francisco. De acuerdo con Velasco (2021), en el año 1785, aparentemente donde se encontraba la pequeña ermita de San Francisco, se inició la construcción de un templo más grande que sería dedicado a la Divina Pastora. Este proceso culminó con la desagregación del barrio de San Francisquito del barrio de la Cruz. Cabe señalar que, aunque el templo se inauguró el 8 de septiembre de 1786, no fue hasta 1805 que se erigió formalmente como parroquia. Paulatinamente, esta zona fue reconocida como el “centro” del barrio. Al frente del templo hubo una gran pila de agua, donde se abastecían sus pobladores del vital líquido, acarreándolo en cantaritos y muy posiblemente esta pila abastecía las múltiples acequias del barrio. Aunque irregular, el barrio quedó delimitado por las calles que recibían el nombre de callejón del Diamante, Carrera de Callejas y calle del Desafío y Culebra, que corresponden actualmente a la calle Altamirano y a la avenida Constituyentes (Velasco, 2021).

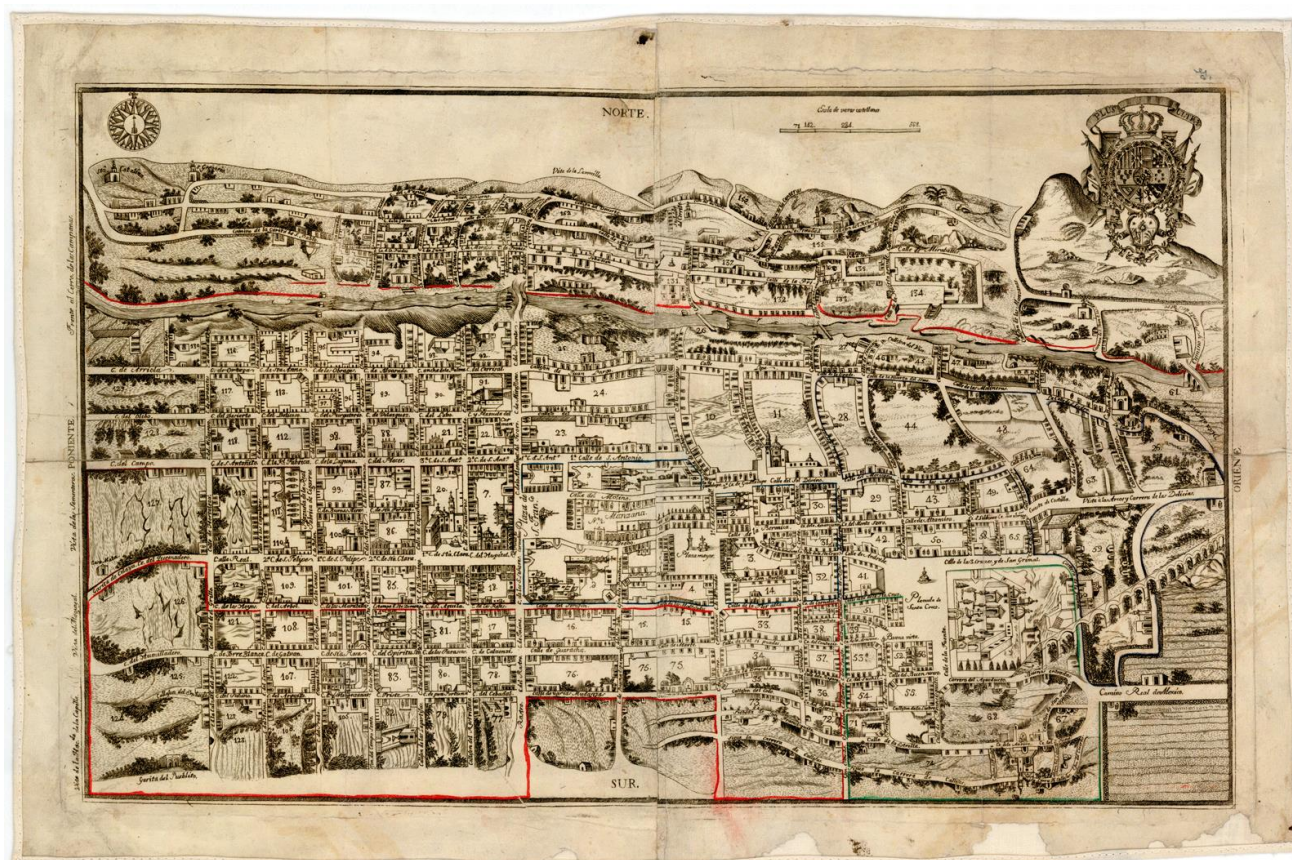


Figura 3. Fragmento del Plano de Santiago de Querétaro, 1776.

Fuente: Wikimedia commons

Cabe señalar que el barrio fue destruido parcialmente durante el ataque a las fuerzas realistas de Maximiliano, quien hizo de la ciudad su refugio. En este evento el ejército republicano tomó la parroquia de la Divina Pastora en San Francisquito y desde ahí abrió fuego a los imperialistas asentados en el templo de la Cruz (Garrido, 2017). Posteriormente en el año 1894 el Ayuntamiento de Querétaro realizó obras hidráulicas en la parte cercana a la Alameda Hidalgo. Otro evento importante fue la instalación cerca del año 1898 de la fábrica textil San José de la Montaña, más tarde *Farmer*, y después Lanas Merino. Una buena parte de sus obreros fueron habitantes del barrio. La textilera aprovechó su experiencia, pues de antaño tejían telas rústicas y cambayas en sus telares domésticos, que vendían en los tianguis. En esta fábrica de manera más reciente en el año 2006, los obreros del Sindicato Paz y Trabajo estallarían una huelga debido a una

serie de irregularidades, dicho conflicto se resolvería hasta el año 2021, aunque no de una manera tan favorable para los obreros.

En el año 1909 se construyó el depósito de agua conocido como el Tanque, en la parte superior del cerro del Sangremal (Velasco, 2021). Para esta obra pública se expropiaron terrenos del barrio de San Francisquito. Este depósito se encargaría de surtir agua a las diferentes calles de la ciudad, incluyendo al barrio de La Cruz y a San Francisquito. Según Urbina (2020), en 1916 ocurrió otra modificación importante en el barrio con la apertura de la calzada Zaragoza, lo cual resultó en la destrucción de muchas casas y la separación física del barrio de la Cruz y San Francisquito. De acuerdo con la autora esto permaneció en la memoria de algunos abuelos de San Francisquito, representando un hecho trágico debido a que varias personas fueron desplazadas o sus casas fueron transformadas por la obra, tanto así que inicialmente se le conoció a la calzada Zaragoza como la calzada de las lágrimas. Además, esto sucedió en una época difícil en donde la ciudad era asolada por el hambre y muchas de las personas desplazadas del barrio al ser pobres e indígenas no recibieron indemnización alguna ni tampoco fueron reubicadas, este no fue el caso de algunas familias acomodadas a las cuales se les dotó de lotes en la zona cercana de la Alameda (ídem). Esta transformación urbana también modificó la delimitación del barrio, la cual paso a tener la configuración actual y que incluye Zaragoza, Constituyentes, Luis Pasteur, 20 de noviembre y avenida de las Artes.

Posteriormente en el año 1943, se empedraron las principales calles del barrio y en los años 60s se introdujeron los servicios como el agua potable la luz y el drenaje (Velasco, 2021). En parte esto generó que el paisaje del barrio empezará a modificarse, volviéndose cada vez más urbano, la población del barrio aumento y los terrenos fueron dividiéndose para construir más casas, talleres, locales, etc. Esto generó que las huertas desaparecieran, así como también la vegetación del lugar como mezquites, huizaches, órganos y otros cactus.

3.4 El Querétaro profundo, prácticas culturales del barrio de San Francisquito

San Francisquito como se mencionó anteriormente es uno de los barrios tradicionales más antiguos y emblemáticos de la ciudad que se caracteriza por preservar prácticas culturales, económicas y una traza urbana que nos hablan de su origen indígena como son las fiestas patronales, las ofrendas a los difuntos y la presencia de capillas domésticas utilizadas para actividades rituales (Rivera y Rangel, 2011). A lo largo de su historia, el barrio de San Francisquito ha sido conocido con muchos sobrenombres, por ejemplo: barrio de los brujos, o de los curanderos, de los adoratorios chichimecas, de los canasteros, de los telares, de las flores de cempasúchil, entre otros (Velasco, 2021). Algunos de estos apelativos nos hablan de antiguos oficios y modos de sustento, pero otros de sostenidas prácticas culturales, que se describen a continuación.

3.4.1 Ciclo anual de fiestas

En San Francisquito se celebran varias fiestas asociadas tanto a la parroquia, como fiestas populares organizadas por sus habitantes, que se describen en el Cuadro 1.

Cuadro 1. Principales fiestas religiosas del barrio de San Francisquito

Fecha	Fiesta religiosa	Modo de celebración
Febrero	San Miguel de Chalma	Chalma y San Francisquito se unen en esta fiesta y hay velación y danza.
Febrero/Marzo	Señor de la Sabanilla	Devoción centenaria de la región chichimeca de Apapátaro. Se visitan 60 casas, hay velación y danza.
Domingo previo al Miércoles de Ceniza	Señor de Esquipulas	Fiesta que surge en Guatemala y que se retoma en el barrio de San Francisquito. Se realiza velación y danza.
Viernes previos al Viernes Santo	Altar de nuestra Señora de los Dolores	Tradicción centenaria que tiene raíces prehispánicas. Se pone el altar y se regala comida.
3 de mayo	Santa Cruz	Tradicción familiar desde la época de la Guerra Cristera. Se lleva la Cruz a misa, se reza el rosario y se dan atole y tamales
3 de mayo	Apaches	Se celebra danza.
Junio	Sagrado corazón	
4-5 de julio	Santo niño de Atocha	Se celebra al niño Dios hay velación y danza.
4 de julio	Virgen del Refugio	Imagen milagrosa desde antes de la época cristera. Se hace misa, rezo y se da comida de mole y arroz.
24-25 de julio	Sr. Santiago	Se celebra al Sr. Santiago que apareció con la Cruz de los Milagros. Se hace velación y danza.
14-15 de agosto	Nuestra Señora de San Juan de los Lagos	Aniversario de su coronación. Veneración de origen prehispánico, Coatlicue-San Juanita. San Francisquito es sede de la peregrinación Diocesana. Se reciben peregrinaciones, se hacen velaciones y danzas, se hace kermes, un recorrido y se brinda hospedaje.
6-8 de septiembre	Divina Pastora	Fiesta Patronal. Se hace una semana cultural, velación y danza. Recorrido de la Virgen con las 7 imágenes peregrinas.
12 al 15 de septiembre	Exaltación de la Santa Cruz de los Milagros	La fiesta más importante de los concheros es la tradición y fe de los antepasados conquistadores de los cuatro vientos. El día 12 se hace la velación; el día 13 se levanta el chimal y el recorrido; el día 14 hay danza, y el día 15 se llevan las penitencias y se da gracias.
18 de octubre	Virgen del Pueblito	Se hace recorrido con la virgen y hay danza.
Octubre	Niño Doctor	Junto con la fiesta de la del pueblito. Se hace velación y danza.
28 de octubre	San Judas Tadeo	Danza y celebración a San Judas Tadeo.
1 de noviembre	Altar de Animas	Se comparte con el barrio la tradición de las mesas concheras. Se pone el altar y se hace media velación.

*Fuente: tomado de Bohórquez (2011), también véase Bohórquez (2008 y 2014).

El 21 de marzo se realiza un carnaval deportivo en el que las familias conviven mediante juegos deportivos y recreativos. Vale la pena mencionar que además de las fiestas

descritas en el cuadro en las cuales participa la mayor parte del barrio, existen varias fiestas más pequeñas o festividades organizadas por los concheros en honor a una imagen que deciden venerar, estas muchas veces son conocidas con el nombre de “palabritas”.

3.4.2 Fiestas patronales

El 8 de septiembre se celebra la fiesta patronal dedicada a la Virgen de la Divina Pastora. Esta fiesta tiene lugar en la parroquia que lleva el mismo nombre y que se encuentra en la calle 21 de marzo del barrio de San Francisquito. En esta fiesta se realiza un novenario dedicado a la Divina Pastora, durante el cual se reza el rosario y se realizan misas durante todos los días de la semana. Las misas se celebran en diferentes casas de las calles del barrio (Velasco 2021). Asimismo, existe una participación importante de los concheros sobre todo en el día 7 y 8 de septiembre en donde estos danzan frente al templo. Además, durante la fiesta se coloca una cascada pirotécnica en la fachada del templo y el barrio se adorna con los colores blanco y azul.



Figura 4. Fiesta patronal de la Divina Pastora.

Fuente: Parroquia de la Divina Pastora.

Los vecinos se involucran de lleno en el proceso de la celebración de la fiesta de la Divina Pastora, incluyendo su planeación. En este momento también se preparan los niños que harán su Primera Comunión el día de la celebración. Para ello, las monjas capuchinas les confeccionan los trajes que usarán en este día. Asimismo, existen cuatro vírgenes peregrinas que son acogidas en las casas de diversos vecinos, en donde reciben su rezo. Posteriormente, se reúnen estas vírgenes acompañadas de banda y cohetes. En la avenida principal del barrio (21 de marzo), enfrente de la parroquia, se colocan puestos de comida y las calles se adornan con papeles azules y blancos.

Una parte importante de la fiesta patronal de la Divina Pastora es la tradición de El gallo. Ésta se realiza en la noche del 7 de septiembre, en donde se llevan los gallos hechos de papel o cartón en un recorrido por las calles del barrio, acompañados de música. Actualmente el recorrido empieza después de la misa de 7 y termina cerca de la medianoche, cuando se le cantan las mañanitas a la Virgen.

3.4.3 La tradición de las danzas concheras del barrio de San Francisquito

Una de las prácticas culturales más importantes del barrio de San Francisquito es la tradición de la danza de concheros. Aunque cabe mencionar que su nominación como danzas “concheras” es una transformación reciente, ya que han sido conocidos con otros nombres. De acuerdo con Urbina (2011) en un documento elaborado por un integrante de uno de estos grupos de danza en el año 1877 este se refiere al grupo como parte de las “Danzas o Hermandades Chichimecas de Arco y Flecha”⁷. Asimismo, Moedano (1972) habla de que estos grupos se refieren a sí mismos como “Hermandades de la Santa Cuenta”, haciendo referencia a uno de los principales rituales en donde estos recuerdan a las ánimas o ancestros de cada uno de los linajes a lo que se refieren como la “Santa Cuenta”. Esta tradición se ha venido reproduciendo en el barrio de San Francisquito durante cerca de 500 años. Formalmente esta danza ritual nace con la fundación de la ciudad en 1531, pero sus orígenes pueden ser rastreados hasta los mitotes organizados por los indígenas otomí-chichimecas de la región, dando lugar a una tradición que combina elementos tanto prehispánicos como del catolicismo popular (Vázquez & Prieto, 2011). Como sostiene Arvide (2011:6),

La danza escenifica la adoración a los elementos naturales y una primigenia forma de pedir a la naturaleza favores para el calendario agrícola, los nombres de las piezas lo evidencian: agua, tierra, viento, fuego. La danza revive los momentos de la conquista en su representación más simbólica.

⁷ Documento del Valle de Santiago —Nuevo Méjicoll, de 7 de abril de 1877, elaborado por Cayetano Días, como Alferez, capitán y —Conquistador de la Sagrada y Nueva Conquista de la comunidad del Valle de Santiagoll, pero suscrito en San Juan del Río, Querétaro por los miembros de grupos de danza o —Hermandades de Arco y Flechall. ACCJEGto., penal, 1879, c. 1, exp. 5, Causa instruida contra Pablo Mandujano, f. 8, citado en Urbina (2011: 81).

Es decir, en esta tradición es posible identificar elementos como los cultos agrícolas que sobrevivieron de las culturas prehispánicas, aunque estos a lo largo del tiempo se han transformado siendo reinterpretados y resignificados. Asimismo, parte importante de esta tradición es el culto a las ánimas, es decir el recuerdo de los ancestros que dieron origen y a lo largo del tiempo mantuvieron viva esta tradición. Existen diversos testimonios que dan cuenta del largo tiempo en el que se ha sostenido la tradición conchera en el barrio de San Francisquito. Por ejemplo, en 1898 Valentín Frías en la leyenda que escribe sobre la parroquia de la Divina Pastora menciona,

Todavía en estos tiempos se suelen encontrar en lo más apartado de este barrio y en medio de la oscuridad de la noche, las reuniones espíritas, alimentadas por las sonatas que producen las guitarras de armadillo y las fogatas de mariguana, sirviendo de “médiums” figuras bastante defectuosas de barro, trapo o madera, recibiendo perfumes producidos por el copal y alucema [...] a pesar de lo avanzado de estos tiempos, los indígenas de este barrio aún conservan sus mismos trajes, cantos y costumbres de los primitivos tiempos (p. 262-263).

El barrio de San Francisquito de acuerdo con algunos testimonios orales de concheros y algunas investigaciones es aceptado como el centro de origen de esta tradición (Yolotl, 2005; Arvide, 2011). Desde este lugar la danza se fue extendiendo a otras zonas dentro y fuera del país, concentrándose sobre todo en lo que corresponde al bajío. En este sentido, cabe resaltar que uno de los elementos que distingue a esta tradición es la conquista ritual que realizan los danzantes, con el objetivo de extender sus lazos sociales y redes de reciprocidad.

Hoy en día, el barrio de San Francisquito concentra alrededor de 15 mesas concheras o grupos de danza, cada una con su capilla u oratorio, en donde se alberga tanto al santo patrono como a las animas o ancestros de cada grupo, *los conquistadores de los cuatro vientos*; por ello estos lugares tienen un enorme significado y son considerados como sagrados. Asimismo, en San Francisquito se encuentran las mesas de algunos de los linajes más antiguos de la tradición conchera, como el de Atilano Aguilar, Ignacio Teodoro Sánchez, Higinio Valencia y Manuel Rodríguez Campos (González, 2014; Yolotl, 2005). Por ello, el barrio de San Francisquito constituye un elemento fundamental en la identidad

de los danzantes concheros del estado de Querétaro y de otras zonas dentro y fuera del país.

En el barrio los integrantes de las mesas concheras se identifican como indígenas descendientes de los pueblos otomíes y de los chichimecas que habitaban la región desde antes de la invasión colonial. En este sentido, conservan las costumbres de hacer la velación y pedir permiso, utilizar flores y hacer el tendido del *súchil*, utilizar la cucharilla para las custodias y los bastones, hacer la construcción del *chimal* o *chimalli*, hacer uso del copal en los rituales, formarse en un círculo para realizar la danza, el uso de la concha y el acompañamiento de ésta en las danzas, cantar alabanzas en donde se recupera y se construye la memoria histórica. La propia danza tiene múltiples elementos indígenas y muchos prehispánicos: la indumentaria, la santa cuenta y el llamado de las ánimas *conquistadoras de los cuatro vientos*, el uso de los estandartes también llamados “árboles”, poner altares en las capillas u oratorios domésticos, realizar ofrendas durante las festividades, utilizar el caracol, realizar el levantamiento de sombra cuando algún conchero fallece, entre otras cosas.

La organización de las mesas concheras

Las danzas de concheros se organizan a partir de agrupaciones denominadas “mesas” las cuales tienen un líder o jefe muchas veces denominado general que puede ser tanto hombre como mujer. Dentro de las mesas existen diferentes jerarquías las cuales incluyen: generales, capitanes, alférez, soldados y malinches. De acuerdo con Bohórquez (2014), cada mesa está representada por una reliquia o estandarte sagrado que posee al santo de la devoción, el nombre del capitán y la fecha de fundación. Asimismo, cada mesa cuenta con su capilla u oratorio en donde se alberga tanto al santo patrono y a las ánimas conquistadoras de los cuatro vientos. Hay dos tipos de dirigentes que pueden ser capitanes, los de sangre que heredan el cargo, y los que obtienen el cargo por méritos. Al levantar el estandarte se establece la “palabra” que es un compromiso de por vida con la danza. Asimismo, en este momento el capitán general entrega un papel que lo

documenta y en donde establecen una serie de obligaciones, entre ellas las marchas o peregrinaciones a ciertos santuarios.

De acuerdo con el testimonio de la ya finada María Cardona mama de Miguel Martínez capitán de la “mesa de fundamento de Atilano Aguilar”, recuperado por Arvide (2011: 51-52); en el año 1940 existían en el barrio de San Francisquito 3 mesas. La de los Aguilar que eran descendientes de Don Atilano Aguilar ubicados en la calle Dr. Lucio, la de los Valencia ubicada en el andador de San Juan y la mamá de Don Manuel Rodríguez González y su esposo “Cuero viejo” ubicada en la calle de Revillagigedo. De estas mesas centrales se originaron el resto de las 15 mesas que existen en el barrio actualmente.

Don Atilano Aguilar

Un personaje fundamental debido a su papel en la trasmisión y el resguardo de la tradición conchera fue Don Atilano Aguilar. Este personaje fue descrito por Riva Palacio y Peza retomando a Valentín Frías (1999: 37) como un “brujo” del barrio de San Francisquito, “Mas era tan dado el viejo, a diabólicas quimeras que con brujas y hechiceras estaba siempre en consejo”. Asimismo, Valentín Frías le dedicó a Atilano Aguilar toda una sección en su libro “Leyendas y Tradiciones Queretanas” publicadas en el año 1898. Se piensa que Atilano Aguilar vivió aproximadamente entre los años 1808 a 1888 (Arvide, 2011).

Frías (1898) describe a Atilano como un indio de raza pura que era conocido por todos como compadre. Era una persona en la cual confiaban y recurrían personas de todo tipo, de diferentes clases sociales y posiciones para pedirle diversos encargos desde llevar documentos, cartas amorosas hasta entregar dinero. Es decir, Atilano fue un personaje importante no solo para los indígenas sino al parecer para toda la sociedad queretana. Al respecto de Atilano, Frías (1898:36-38) escribió lo siguiente:

Entre los de su raza era el padre de todos y tenía relaciones con todos los caciques de la república. Él era quien presidía por allá por los arrabales las reuniones espíritas nocturnas de sus compañeros, en medio de los cánticos y

danzas acompañados de las inseparables guitarras de armadillo e indispensable mariguana [...] No conocía partido político alguno, ni religión, ni ideas fijas, ni distinguía en la escala social categoría de personas. Era todo para todos [...] Era además un mapa ambulante, pues sabía y daba noticia de todos los puntos de la república [...]

Hoy en día Atilano Aguilar es recordado por las mesas concheras como un personaje de gran relevancia que tuvo el papel de unificar y fortalecer a la tradición conchera durante la época que vivió. En este sentido el papel que tuvo le ha valido el nombre de fundador de la tradición conchera, aunque esta haya existido desde tiempo atrás. Y es que es difícil saber en qué condiciones se encontraba la danza en la época en que vivió Atilano. Vale la pena recordar que a lo largo del tiempo existieron diversas prohibiciones en relación con este tipo de prácticas, empezando por las prohibiciones impuestas por los españoles durante el siglo XVI, al respecto Dallal (1982:57) escribe,

no se permitía ningún tipo de ejercicio dancístico libre si no estaba avalado por la danza-espectáculo y traído expresamente de España. Conocidos son también los enormes señalamientos que hiciera la iglesia y la Inquisición a las prácticas dancísticas.

Asimismo, Urbina (2011) plantea que durante las leyes de Reforma existió una prohibición a la realización de cultos religiosos en espacios públicos lo que pudo haber afectado a las danzas concheras. De ahí la importancia de Atilano Aguilar como uno de los personajes más importante para asegurar la supervivencia de la tradición conchera.

Prácticas rituales: la velación y la danza

La tradición conchera tiene por lo menos dos momentos rituales de gran importancia que deben estar presentes en todas las fiestas concheras, la velación y la danza. De manera más reciente han surgido otras expresiones similares como las danzas de la mexicanidad. A pesar de que estas tienen su origen en las danzas concheras se diferencian en algunos aspectos como el hecho de que no todos los grupos llevan a cabo el ritual de la velación y no suelen utilizar la concha ni tampoco venerar imágenes religiosas. Sin embargo, tanto los concheros como los grupos de la mexicanidad suelen compartir espacios dentro de las fiestas, es decir existen grupos de la mexicanidad que

participan en las fiestas concheras y también al revés. Aunado a esto, los grupos concheros también han ido incorporando elementos de la mexicanidad lo cual es visible en la transformación de su vestimenta o traje.



Figura 5. Ritual de velación en la festividad de la Santa Cruz de los milagros, capilla de Atilano Aguilar. Fuente: archivo personal

La velación es uno de los rituales concheros más importantes. Se desarrolla durante la noche y en privado y constituye un ritual de preparación en donde los danzantes ofrendan su vigilia y piden permiso para la danza. En palabras del jefe de danza Miguel Martínez Cardona “la velación es el ritual que ofrendamos en la penumbra, en la oscuridad, en la tranquilidad de la noche, la velación es la parte espiritual de la danza” (noviembre, 2021). En este ritual se preparan las ofrendas como las custodias o Santo Súchil que representan al sol y a lo divino “las custodias representan la naturaleza elemental que nos da la vida, decían los antiguos teotihuacanos ese ser desconocido llamado Dios donde se manifiesta todo el universo” (ídem). Asimismo, durante la velación se realiza el

tejido de los bastones utilizando la flor, la cucharilla y otras hierbas como el romero. Las flores y plantas que se usan tienen significados distintos, una de las más importantes es la cucharilla que se utiliza en múltiples rituales de origen indígena en todo el país. Arvide (2011: 78) haciendo referencia al significado que tiene esta planta para la familia Martínez Cardona escribe “es la base que sus ancestros dejaron como educación, la enseñanza de que esta planta tiene el poder de curar el espíritu”. Los bastones son tanto una representación de la Santa Cruz del Sangremal, el símbolo fundacional original, pero también son una representación mucho más profunda y simbólica de la ofrenda.

En los bastones se entreteje todo lo que somos y lo que traemos cada cual, ofrendando, flores, cantos, oraciones, nuestro desvelo, tristezas, alegrías, enfermedad y más que entretejemos en nuestras formas sagradas de la tradición conchera (Miguel Martínez, noviembre 2021).



Figura 6. Trabajo de cucharilla y flor para la elaboración de las custodias y los bastones. Fuente: archivo personal



Figura 7. Custodias y bastones elaborados durante el ritual de la velación. Fuente: Angélica Rico.

En el ritual de la velación también se entonan cantos o alabanzas acompañados de los diferentes instrumentos, ya sea de viento, o de percusión. El instrumento más característico es la concha, un instrumento de cuerdas que se conoce así por estar formado por una concha de armadillo. Una parte fundamental de la velación son estos antiguos cantos o alabanzas para invocar a las ánimas conquistadoras de los cuatro vientos, es decir, a los ancestros de cada mesa conchera o a los llamados abuelos. Según la recuperación que hace Urbina (mecanuscrito, 2020) citando los archivos de la Santa Inquisición se tiene conocimiento de un caso de mediados del siglo XVIII, en el que ya está presente una amalgama de elementos del catolicismo, con elementos mágico-religiosos prehispánicos que han sido resignificados. Se trata de la denuncia presentada

en 1769, por una mujer india llamada María Antonio, soltera de 27 años y vecina del Real de Marfil, Guanajuato. María, quien “por descargo de su conciencia”, denunció:

bibiendo abrá ocho años en casa de su tía Juana, que oi asiste en el puerto de Campuzano, cerca del robredal, juridición del Real de Marfil, bió que en el silencio de la noche se paraba dicha su tía, Juan Claudio, su ijo Salvador Asensio, yndio, y Antonio, mulato. Y después de aber bebido una ierba molida con azúcar, que llamaban peiote y otra que llamaban rosa maria, y molían con pilonzillo y maíz, las quales bendían a barias personas que no conoció. El Claudio los sábados tocaba una guitarra y todos daban bueltas aziendo rreberenzias a un Christo y una birgen, que tenían en un altar que saumaban. Y enzendían belas y, después de barias bueltas, dezía Claudio que ablaba la gitar[r]a y le dezía [¿a mon car?] a Dios. Y Antonio, que también tocaba, cantaba este término: cehuapilisanto. Y todos ellos afirmaban que se les aparezían y estaban mirando a sus aguelos ya difuntos (Urbina, mecanuscrito, 2020).

Estos cantos forman parte de la tradición oral y de la memoria colectiva. En ellos se reconstruye el pasado, mediante los recuerdos o experiencias que son trasmitidas de generación en generación, Por eso han sido, fundamentales para la supervivencia de la tradición conchera a lo largo de los años (Chávez & Frías, por publicar). La velación normalmente termina con la limpia que es realizada por algunos miembros del grupo al resto de los integrantes de la mesa.

A diferencia de la velación, el ritual de la danza es la ofrenda que se realiza durante el día y es público, normalmente se realiza en los atrios frente a las iglesias, los santuarios y otros lugares sagrados incluyendo las casas donde se encuentran las capillas u oratorios, también llamados cuarteles. Para la realización de la danza los integrantes de la mesa se acomodan formando círculos concéntricos que tienen un centro. En dicho centro se coloca el sahumador en contacto directo con la tierra, ya que es el elemento que une la tierra con el cielo, también se coloca el agua, los estandartes o arbolitos, la imagen, los *huehueltl* o tambores que representan el árbol viejo o el venerable anciano y también se acomodan los jefes y las personas que tienen algún cargo transitorio que opera durante la fiesta. Es decir, el centro es visible por los elementos simbólicos que lo conforman, este se distingue por ser el lugar donde se quema el copal y donde se encuentra la ofrenda. Asimismo, los danzantes pasan a llevar su palabra o su danza

frente a este altar que se encuentra en el centro. Las actividades de la danza pueden durar varias horas o incluso varios días con algunos recesos para comer y descansar.



Figura 8. Recibimiento de veladoras durante el ritual de la velación. Fuente: archivo personal.



Figura 9. Danza de concheros durante la festividad de la Santa Cruz de los Milagros. Fuente: San Pancho Tv.

La fiesta de la Santa Cruz

Una de las fiestas concheras más importantes de San Francisquito y del país es la fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz de los Milagros, la cual se lleva a cabo del 12 al 15 de septiembre. Para la celebración de esta fiesta llegan a San Francisquito miles de concheros provenientes de otros lugares dentro y fuera del país. Los concheros que llegan de otros lugares al barrio generalmente pertenecen a grupos que han sido “conquistados” por alguna de las mesas de San Francisquito. La conquista que en realidad es una conquista espiritual es una práctica distintiva de los concheros y hace referencia tanto a los compromisos que se establecen con otros grupos de danza en donde se forman vínculos de reciprocidad, como también al proceso de levantar grupos en otros lugares con el propósito de que la tradición se siga conservando. Esto implica que cada grupo tiene el compromiso de asistir a la fiesta del otro porque si no se puede romper el sistema de intercambio y reciprocidad.

En esta fiesta se reproduce el mito de fundación de Querétaro el cual también es reconocido por los concheros como mito fundacional de su tradición. En este sentido,

durante la fiesta de la Santa Cruz las danzas se llevan a cabo en la parte superior del cerro del Sangremal frente al templo de la Cruz donde antes de la conquista se encontraba un adoratorio chichimeca. Cabe mencionar que, aunque parte del mito fundacional incluye una batalla acordada entre españoles y otomíes cristianizados en contra de los chichimecas, las danzas concheras no reproducen el elemento de la batalla como es el caso de otras danzas incluyendo las de moros y cristianos. No obstante, existen otros grupos que también salen a bailar durante esta fiesta los cuales sí simulan una batalla como es el caso de los apaches. Estos grupos tienen un origen distinto y más reciente que los concheros.

A pesar de que la celebración de la fiesta dura únicamente cuatro días existen múltiples preparativos que se hacen de manera previa. La organización de esta fiesta corre a cargo de cada grupo de danza o mesa, aunque vale la pena resaltar que la familia que está a cargo de esa mesa asume gran parte de las responsabilidades. Formalmente los preparativos para la fiesta comienzan aproximadamente un mes antes con el ritual donde se pide permiso a las ánimas de comenzar con los ensayos de danza preparativos para la fiesta. Este ritual se lleva a cabo en la capilla y en él también se hace oración, se cantan alabanzas y al final se danza un poco, además también se utilizan plantas y en el altar se prenden algunos sirios y velas de cebo cada uno con significados diferentes⁸. A partir de ese momento los ensayos de danza se realizan cada día hasta una semana previa a la fiesta.

El resto de los preparativos incluye la limpieza y preparación de la capilla u oratorio, la obtención de las platas para las ofrendas, el acondicionamiento del lugar para hospedar a los danzantes y la organización de la comida. Cabe mencionar que algunos danzantes llegan desde días e incluso semanas antes de que comience la fiesta y generalmente se hospedan con la familia a cargo de la mesa. Asimismo, los caseros proporcionan las tres

⁸ Para una descripción más detallada de este ritual consultar: Arvide, O. (2011). *La familia Martínez Cardona, herencia viva de Don Atilano Aguilar. Una realidad de la festividad de La Santa Cruz del Cerro del Sangremal, Querétaro* (Tesis de maestría, Universidad Autónoma de Querétaro) <http://ri.uaq.mx/xmlui/handle/123456789/903>.

comidas a los invitados durante el tiempo que dura su estancia independientemente si llegan antes de la fiesta o no.

El día 12 de septiembre comienza la fiesta de la Santa Cruz la cual inicia con el ritual de la velación a partir de las nueve de la noche y dura hasta el amanecer del siguiente día. En este momento también se lleva a cabo el recorrido del gallo en el cual los sacerdotes y religiosos católicos acompañados por vecinos del barrio y personas de otros lugares visitan las capillas o cuarteles, estos llevan consigo agua bendita, sahumerios e inciensos y también llevan gallos de papel. Durante el recorrido las personas encargadas de llevar el gallo los van moviendo o bailando y todo esto se acompaña por una banda de viento.



Figura 10. Recorrido del gallo previos a la Fiesta de la Santa Cruz de los Milagros.
Fuente: archivo personal.

Los siguientes 3 días es decir el 13, 14 y 15 de septiembre se llevan a cabo las danzas en diferentes momentos del día. Específicamente el día 13 todos los grupos de danza

realizan un recorrido por algunas calles del centro hasta subir al Templo de la Cruz. Una vez ahí los grupos se turnan para ingresar al templo y dejar sus reliquias alusivas a la Santa Cruz y los bastones que se trabajaron durante la velación. Asimismo, se hace un saludo dentro del templo frente a la cruz de cantera y también frente al señor de Esquipulas. Posteriormente cada grupo se retira y danza afuera del templo en el lugar que le fue asignado. Cabe mencionar que debido a la gran cantidad de danzantes que llegan a la fiesta y por lo mismo al gran tamaño de los grupos, a cada uno se le asigna un lugar específico afuera del templo. Estos lugares se definen a partir de una reunión que tienen los jefes o jefas de cada mesa con los párrocos del templo de la Cruz. Los siguientes dos días los grupos de danza asisten a danzar afuera del templo. El día 14 las danzas se llevan a cabo durante todo el día mientras que el día 15 se danza durante un rato afuera del templo, pero se regresa a la capilla para dar gracias y hacer el cierre de la fiesta.



Figura 11. Recorrido de danza durante la fiesta de la Santa Cruz de los Milagros.
Fuente: César Gómez, El Universal.

3.4.4 El barrio de los brujos, medicina tradicional en San Francisquito

En el barrio de San Francisquito se ha practicado desde siempre la medicina tradicional. A lo largo de la Colonia, la combinación terapéutica de la herbolaria y plantas alucinógenas como el peyote, la Rosa María y la marihuana con prácticas mágicas, como eran los cantos y alabanzas acompañados del sonido de las conchas, para la curación y la adivinación al interior de las capillas concheras, llevó a que el barrio fuera identificado y diferenciado de los demás, como el “barrio de los brujos”. A pesar de las prohibiciones impuestas por los gobiernos coloniales la medicina tradicional logró sobrevivir en el barrio de San Francisquito incluso hasta nuestros días, aunque en tiempos más recientes se ha visto disminuida significativamente. Estas prácticas de sanación han estado asociadas más que nada a los concheros, sin embargo, también han existido en el barrio muchas personas que no forman parte de alguna mesa de danza que han tenido conocimientos de herbolaria o que se dedicaban a la partería, como refiere una vecina del barrio:

Aquí decían que era el barrio de los brujos porque se hacían limpias. Mi abuelita sabía utilizar las hierbas y curaba con ellas, ella curaba del mal de ojo, del empacho, de la mollera, esa que se les sume a los niños cuando están chiquitos. O sea, aquí nos curábamos con puras hierbas porque no había doctores. Por decir, aquí en el barrio había parteras y todas las mujeres se aliviaban en sus casas, aquí en esta casa yo nací y también mis hermanas y hermanos, todos nacimos aquí en la casa. Y es que no teníamos mucho dinero entonces mi mama sabía remedios que le había aprendido a su mama o a sus hermanas y ella nos curaba, ya solo si era algo muy grave nos llevaban al doctor, pero si no ella aquí nos curaba (Rosa S. habitante de San Francisquito, entrevista agosto 2021).

En el testimonio anterior es posible ver como las prácticas de sanación tradicional eran una cuestión normal que formaba parte de la vida cotidiana y no eran exclusivas de los danzantes, sino que muchas personas y sobre todo mujeres tenían conocimientos de herbolaria y además algunas de ellas eran parteras. Sin embargo, en los últimos años estas prácticas han disminuido significativamente e incluso algunas como la partería han desaparecido casi por completo. La medicina tradicional del barrio hoy en día está dirigida a tratar enfermedades como: el espanto, empacho, torceduras, caída de mollera, esterilidad e incluso envenenamiento y hechizo. También se practican limpias de casa,

de personas, separación de matrimonios, entre otras. Para estas prácticas se utilizan las hierbas, se preparan pomadas, se utilizan talismanes o el incienso y procedimientos físicos (Bohórquez, 2014).



Figura 12. Medicina tradicional en el barrio de San Francisquito. Fuente: archivo personal.

Por otro lado, en relación con las prácticas de sanación que desarrollan los concheros Bohórquez (2014) plantea que están asociadas a su cosmovisión que no disocia el cuerpo, del alma y de la mente. Muchas de estas prácticas toman en cuenta desde una perspectiva más holística elementos como el contexto social y cultural de la persona y también su estado emocional. Más aún, muchos de los aspectos rituales de la danza se pueden entender como prácticas encaminadas a la sanación desde esta perspectiva integral. Por ejemplo, al final de la velación se realiza una limpieza a todos los danzantes, además el trabajo de la flor para elaborar los bastones y las custodias acompañado por las alabanzas y el sonido de las conchas está encaminado también a limpiar el espíritu,

incluso la propia danza no se considera una cuestión meramente física, sino que tienen un componente espiritual y mental. Esto se puede ver reflejado en el testimonio del jefe Miguel Martínez,

Para los antiguos la cuestión del alimento espiritual era a través de las artes, que eran la danza, el canto, el toque de la chirimía, el toque de una flauta, la elaboración de lo que es artesanía y a través de eso era la manera en la que alimentaban la espiritualidad del ser. Y ahí es donde entra la danza, que realmente si analizamos qué nos da la danza, pues no manches ¿Qué no tiene la danza? Tiene la poesía, la oración, el estar en contacto directo con la naturaleza, y es que no se tenía una divinidad si no que se sabía que la divinidad era todo y estaba abierta [...] La otra parte es el fortalecimiento de la parte materia del ser, que es el cuerpo, pues es a través del ejercicio rudo, ¿no?, fuerte, o sea disciplina, ser disciplinado en la cuestión del ejercicio. En la cuestión mental pues con el conocimiento con la sabiduría se alimenta la mente. Es pues una educación integral del ser, mental, física y espiritual (abril, 2021).

3.5 El barrio de San Francisquito como lugar

La descripción de las prácticas culturales desarrollada en el apartado anterior nos permite hacer un acercamiento a las formas en las que se da la apropiación simbólica del barrio de San Francisquito, lo que a su vez nos permite entenderlo tanto como un lugar como un territorio. No obstante, esta construcción es compleja y dinámica ya que no solo ha tomado diferentes formas a lo largo del tiempo, sino que es desarrollada de distintas maneras por los diferentes grupos que habitan en San Francisquito. Esto también nos habla de que en San Francisquito se configuran diferentes identidades por lo que para nuestro estudio vale la pena hacer una distinción entre los habitantes concheros y aquellos que no forman parte de alguna mesa conchera. Asimismo, vale la pena aclarar que en tiempos recientes se ha abierto la posibilidad de que cualquier persona pueda integrarse dentro de alguna mesa conchera, cuestión que anteriormente estaba mucho más limitada. No obstante, también es importante aclarar que las mesas centrales que son aquellas que se originan en el barrio de San Francisquito están a cargo de familias que son descendientes de los linajes más importantes y antiguos dentro de la tradición conchera como los que ya se mencionaron previamente. Y estas mesas son las únicas

que tienen la facultad de formar grupos nuevos y son fundamentales para guiar el curso de la tradición y asegurar su reproducción.

3.5.1 Territorialidad conchera

Las concepciones y prácticas que los concheros poseen acerca de su territorio se anclan en el tiempo pasado ya que se articulan con las prácticas y concepciones de los grupos indígenas presentes en la región desde la época prehispánica, las cuales fueron relaboradas y resignificadas a partir del proceso colonial. Estas prácticas y concepciones se siguen reproduciendo hasta nuestros días, aunque no sin haber sufrido transformaciones importantes. Una aproximación al territorio que los concheros construyen como propio puede ser a través del concepto de etnoterritorio que propone Barabas (2014:440), entendiéndolo como “el territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio, ya que en él no solo encuentra habitación, sustento y reproducción como grupo, sino también oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo.”

A partir de la interpretación que hace Somohano (2004), de los eventos que tuvieron lugar durante la fundación de Querétaro, es importante destacar la apropiación simbólica y cultural que realizaron los grupos indígenas estableciendo como sagrado el territorio donde estos se asentarían. Esto también destaca la relevancia del cerro del Sangremal como punto de referencia para la territorialidad simbólica (Barabas, 2014), lo cual incluye también al barrio de San Francisquito por ser parte del cerro del Sangremal, pero también por ser uno de los lugares donde se asentaron estos grupos indígenas.

Esto a su vez nos permite articular de nueva cuenta la relación entre lugar y territorio, siendo el lugar un aspecto fundamental en la construcción de los territorios simbólicos o los etnoterritorios. En este sentido el cerro del Sangremal se puede entender como lugar

sagrado y como una marca emblemática para la construcción del territorio. Al respecto Barabas (2014: 440-441), utiliza el concepto de santuario para nombrar los lugares sagrados, estableciendo que debe existir en ellos algún evento que legitime el carácter sagrado de estos y que por lo tanto de origen al mito fundacional y al culto posterior. En este sentido es factible observar como el mito fundacional tiene como centro articulador al cerro del Sangremal en donde se da tanto una supuesta batalla como también la aparición del Apóstol Santiago y donde posteriormente se construye el templo de la Santa Cruz. Esto también se corresponde con la observación que hace Barabas (2014) sobre los santuarios construidos, como es el caso de algunos templos que de igual manera sirven al proceso de construir referencias territoriales culturales.

Como ya vimos en el apartado sobre la fundación de Querétaro el cerro del Sangremal se estableció como el centro a partir del cual se definieron los linderos del nuevo asentamiento. No obstante, la definición de las fronteras territoriales en el caso de los concheros es compleja y dinámica. Sobre todo, porque los procesos de urbanización han modificado en gran medida la configuración territorial. Uno de estos procesos fue la construcción de la calzada Zaragoza, lo cual provocó la separación física entre el barrio de la Cruz y el barrio de San Francisquito. Asimismo, aunque en el barrio de la Cruz también se asentaron grupos indígenas de manera posterior a la fundación de Querétaro estos en su mayoría fueron desplazados a zonas periféricas de la ciudad. Y aunque actualmente también existen grupos de danza en el barrio de la Cruz, este ha estado sujeto a un proceso de reconfiguración urbana mucho más activo y de mayor duración que en el caso del barrio de San Francisquito. Esto a su vez ha generado una gran transformación de este barrio debido a los procesos de gentrificación. En este sentido, aunque el cerro del Sangremal es considerado como parte del territorio sagrado de los concheros, el barrio de San Francisquito sigue teniendo mayor importancia como el lugar más inmediato donde se desarrolla la experiencia y por lo tanto se construyen significados.

En esta misma línea, dentro del barrio de San Francisquito existen lugares que también pueden ser considerados como santuarios, estos son las capillas u oratorios domésticos

de las mesas centrales. Más aun, a diferencia de otros barrios tradicionales en donde la territorialidad indígena se articula mediante las mayordomías y un sistema de cargos a una parroquia, estableciendo a esta como uno de los centros de la ritualidad y de la vida barrial (Oehmichen, 1992), en el barrio de San Francisquito no existe una fuerte vinculación entre los concheros y la parroquia de la Divina Pastora, además su organización no se da a través de una mayordomía. Más bien, para los concheros el eje central de su ritualidad y desde donde estos grupos se organizan, son las capillas domésticas en donde están albergadas las animas de sus ancestros, los conquistadores de los cuatro vientos. De manera que para comprender la construcción y apropiación cultural del barrio de San Francisquito en tanto territorio es fundamental realizar un acercamiento a las capillas como lugares a partir de los cuales se configuran las relaciones, prácticas y significados. Para esto en el siguiente apartado hacemos una descripción de cómo se configuran estos elementos en una de las capillas de mayor trascendencia en el barrio de San Francisquito, la capilla de Atilano Aguilar.

3.5.2 La capilla de Atilano Aguilar, un lugar sagrado

La capilla de Atilano Aguilar tiene una importancia medular para la tradición conchera, porque en buena medida este es el lugar de donde se originan varias de las mesas concheras que existen actualmente. La importancia de este lugar se ve reforzada también por haber pertenecido a Atilano Aguilar que dentro de la tradición conchera se considera como un padre fundador lo que se puede equiparar con la figura de héroe cultural a la cual hace referencia Barabas (2014). Asimismo, este lugar por ser una mesa de fundamento o de origen es reconocido por la mayoría de la gente que habita en el barrio de San Francisquito.

Esta capilla tiene su origen a principios del siglo XIX y actualmente se ubica en un inmueble que tiene varias funciones siendo una de ellas habitacional, ya que en este espacio algunos integrantes de la familia Martínez Cardona tienen su vivienda entre ellos el capitán Miguel Martínez Cardona. En este sentido, además de su importancia ritual

sirve como soporte para la familia a cargo de la mesa, y también como lugar en donde se tejen y afianzan las relaciones entre concheros, punto al que regresaremos más adelante.



Figura 13. Fachada de la capilla de Atilano Aguilar. Fuente: archivo personal.

En cuanto a su importancia como lugar sagrado la capilla constituye un centro ritual al cual se le atribuyen cualidades mágicas y funciones protectoras. En este lugar se encuentran las ánimas de los ancestros de cada mesa conchera. Estas ánimas tienen una función protectora y como menciona Barabas (2014) estas funciones también le son otorgadas a los santos patronos en muchos pueblos indígenas del país. En este sentido, vale la pena enfatizar que dentro de la tradición conchera el culto a las ánimas o a los ancestros tiene una gran importancia. Esto se hace visible durante las velaciones en donde se hace un llamado a las ánimas para que estén presentes, otorguen el permiso para realizar la fiesta, guíen el ritual y ofrezcan su protección para que todo salga con bien durante la fiesta. Esta función de las ánimas se puede constatar en los testimonios aportados por dos jefes de danza:

Aquí la identidad se mantuvo porque aquí siempre fue un pueblo de indios y el sincretismo se aceptó porque encajo bien. Pero tenemos cimientos prehispánicos como el culto a las ánimas y el culto a los cuatro ejes, a los cuatro elementos [...] de lo que nuestros abuelos preservaron aquí no se perdió nada solo esta guardado en diferentes lugares, pero no es cristiano o séase la adoración a los santos, porque el santo es un ánima, o sea es una adoración a las ánimas (Andrés M. comunicación personal agosto, 2021).

Esas ermitas es donde están los lugares de los ancestros y hay forma de comunicarse con ellos [...] ahí es donde los abuelos hacían sus peticiones [...] cuando son cosas grandes pues recurres a los espíritus y ellos te dicen que tienes que hacer (Miguel M. comunicación personal agosto, 2021).

En la capilla se lleva a cabo el ritual de la velación, uno de los más importantes de la tradición conchera. Asimismo, al interior de la capilla se guardan elementos de gran contenido simbólico incluyendo las imágenes o figuras de los santos patronos o del objeto de la devoción como en este caso la Santa Cruz de los Milagros y el Señor de Esquipulas, imágenes de los abuelos o ancestros de la mesa conchera y numerosos objetos rituales muchos de los cuales han sido heredados. Por ejemplo, enfrente del altar siempre está el sahumador en donde se da el manejo del fuego. De acuerdo con los concheros este objeto contiene los cuatro elementos que son el viento, el fuego, la tierra y el agua; a través del humo del copal el sahumador conecta la tierra y el cielo y eleva las plegarias, y todo lo que se hace durante los rituales incluyendo las peticiones, las danzas, las oraciones, es decir “eleva todo lo que hacemos y todo lo que somos” (Miguel M., enero, 2021). Durante la velación las personas colocan sus veladoras enfrente del altar dejando con ellas alguna petición, además durante este ritual se elaboran las ofrendas mediante el trabajo de la flor, se tocan las conchas, se cantan alabanzas, se hace oración e incluso al final se lleva a cabo una limpia, todas estas prácticas sirven para limpiar el espíritu y son un momento de preparación fundamental para posteriormente ofrendar la danza.



Figura 14. Veladoras y sahumadores frente al altar durante el ritual de la velación.
Fuente: archivo personal.

El valor de la capilla se ve reforzado porque ante todo es un espacio para la comunidad a donde las personas, independientemente de que sean integrantes de alguna mesa, pueden acudir en búsqueda de esa conexión espiritual con los ancestros y pedir ayuda con sus diferentes problemáticas ya sean económicas, familiares, de salud, entre otras. Es decir, es un lugar a donde las personas acuden a buscar la sanación, o como lo menciona el jefe Miguel ese alimento espiritual y fortaleza mental y física.

Los espacios de la danza (como la capilla) son para nuestro pueblo, lo que les da valor a esos espacios son las necesidades de nuestro pueblo porque es adonde acuden para buscar alivio o en búsqueda de algo y por eso no pueden tener un valor monetario (Miguel Martínez, entrevista mayo, 2020).

Además, la velación tiene un papel fundamental para el reforzamiento de los vínculos de solidaridad entre los concheros. Como ya se mencionó anteriormente las mesas de los concheros extienden sus vínculos sociales mediante el proceso de la conquista, esto

implica que los grupos que han sido conquistados estarán presentes en la festividad del grupo conquistador, esto también se ve reflejado en uno de los principales lemas de la tradición conchera “Unión, Conformidad y Conquista”. En este sentido, durante la velación tienen lugar diversos momentos en donde estas relaciones se refrendan, desde que los grupos externos son recibidos por el grupo local y a estos se les asigna algún papel durante el ritual de la velación y durante las danzas, hasta el momento de agradecimiento en donde tanto el grupo local como los externos comparten sus palabras. La realización de cada festividad, aunque esta guiada principalmente por el grupo local se puede entender como un esfuerzo colectivo en donde los grupos externos participan activamente. El momento de la velación es un momento ritual cargado de significados simbólicos y también constituye una experiencia emocional y afectiva importante que contribuye en el fortalecimiento de los vínculos sociales, la generación de un sentido de lugar o un apego y la generación de una identidad colectiva.

La capilla es un lugar que yo llamaría como central o como uno de los corazones donde esta tanto la raíz de la tradición conchera, pero no solo como la raíz en cuestión histórica, sino que es como un corazón donde sigue latiendo, porque está muy viva la tradición [...] la ritualidad conchera se desarrolla alrededor de la capilla, de ahí parte, aunque nuestras jefas y jefes danzan todo el tiempo y todo el tiempo son concheros, y no todo el tiempo están en la capilla, pero de ahí viene su ser concheros, porque ahí están las almas de sus ancestros. Entonces yo creo que para la mesa es el punto central, porque a partir de ahí se establecen relaciones de conformidad, de conquista con otras mesas y grupos dentro y fuera de Querétaro, pero es ahí, o sea porque, aunque son las personas quienes estamos ahí (las que establecen las relaciones), es como si esa capilla fuera un intermediario entre el mundo de las esencias y las almas y el mundo actual más vivo. Entonces esa capilla para mí representa eso, el lugar donde nos conectamos y donde todavía está la esencia [...] para la festividad de la Santa Cruz de los Milagros, la del Señor de Esquipulas y el día de muertos pues ahí (la capilla) es el lugar a donde llegamos y bueno llegan compadritos y comadritas de varias partes a ofrendar a las almas, al dador de la vida y a sus propias esencias o sus almas, de quienes llevan la palabra, porque quienes llegan pues llegan a nombre de cada mesa y de sus ancestros y capitanes entonces ahí es donde ocurre lo más importante [...] A mí se me hace muy relevante que todas las palabritas lleguen a la capilla, ahí es donde se pueden recibir las palabritas, en ese lugar no en otro [...] pues yo creo que si no hubieran capillas como esta pues si habría esta conformidad y estos lazos, pero pues no estaría tan arraigada a lo profundo (Braulio A. entrevista septiembre, 2021).

Por último, es importante analizar el papel no solo de la capilla sino del inmueble donde está última se ubica. Ya que a pesar de funcionar como vivienda para algunos de los integrantes de la familia Martínez Cardona, este espacio tiene características que lo convierten en un lugar no solo para los que ahí viven sino para la comunidad. En particular este inmueble ha sido transformado en numerosas ocasiones para poder acomodarse a las necesidades de la tradición conchera. Como refiere el jefe Miguel (abril, 2021), “el espacio que yo tengo es para la danza, la construcción que hay aquí yo la hice pensando en la danza”. Por ejemplo, en el inmueble se encuentra un salón grande que sirve para el desarrollo de los ensayos de danza, aunque vale la pena mencionar que los ensayos también se realizan en otros espacios del barrio incluyendo las calles. Asimismo, en la parte de arriba de la casa del jefe Miguel existe también otro espacio amplio que sirve para alojar a los numerosos danzantes que llegan cada año durante las festividades. Más aún, es común que en su casa el jefe Miguel a lo largo del año reciba y dé alojamiento a personas que son parte de la tradición sin que esto necesariamente se asocie a la realización de alguna de las fiestas de la mesa. Incluso muchas veces este espacio es utilizado para recibir a las personas que participan en alguna peregrinación que llega o pasa por el barrio. Además, la casa del jefe Miguel también ha servido como un lugar para el desarrollo de reuniones asociadas con los procesos organizativos del barrio. Es decir, en este lugar la separación entre lo privado y lo público no es tan evidente. Por lo que se puede decir que este espacio contribuye significativamente en la generación de experiencias afectivas para muchos concheros tanto de Querétaro como de otros lugares y también para varios vecinos del barrio, aunque no formen parte de alguna mesa.



Figura 15. Elaboración del chimalli en San Francisquito, fiesta de la Santa Cruz de los Milagros. Fuente: archivo personal.

3.5.3 El espacio público del barrio de San Francisquito como lugar

El espacio público en los barrios populares como es el caso de San Francisquito es construido a partir de las prácticas sociales que en él se desarrollan. Los habitantes de los barrios populares son los principales actores que producen el espacio e incluso muchas veces tanto las calles como las viviendas son autoconstruidas por ellos. Esta construcción social del espacio tiene que ver como plantea Relph (1976) con la construcción de lugar. Es decir, la construcción del espacio público del barrio en términos de lugar se da a partir de “lo que en él se vive, en el sentido de que las prácticas de la vida diaria están inmersas en lugares particulares (Merrifield, 1993: 525).” Esta construcción se puede ver reflejada sobre todo en las prácticas sociales y culturales que se llevan a cabo en el espacio público del barrio incluyendo la socialización, las expresiones religiosas y tradicionales, la organización política, las actividades comerciales y recreativas, entre otras. Es decir, estas prácticas se configuran como parte de la territorialidad que construyen los habitantes al usar, transformar y asignarle significados a sus espacios. El espacio público del barrio de acuerdo con Segovia y

Oviedo (2000:53), “está formado por el espacio exterior que rodea las viviendas, al cual tienen acceso diariamente las personas que viven alrededor. Es un espacio familiar, lleno de sentido para la comunidad, con valor simbólico [...]”.



Figura 16. Monumento de un conchero en el entronque de la calle 21 de marzo con la calle Artes del barrio de San Francisquito.

En San Francisquito como en muchos barrios populares los principales espacios públicos son las calles y los jardines o canchas. Las calles del barrio sirven para funciones de todo tipo, como espacios donde se desarrollan las relaciones, donde se realizan actividades comerciales, donde ocurren expresiones culturales y sociales, es decir, la calle constituye la unidad básica del espacio público en el barrio (Niño y Chaparro, 1997).

No obstante, para entender la función de la calle en tanto lugar, es preciso analizar la relación que tiene con la vivienda. En este sentido, la puerta constituye el punto de contacto entre ambos espacios. En San Francisquito es común observar las puertas de

las casas abiertas ya sea porque las personas utilizan el frente de sus casas para poner algún puesto de comida o de alguna otra cosa, o porque también han habilitado el primer cuarto de la vivienda como espacio para la economía familiar; la cochera se convierte en taller o en local de comida, la ventana se convierte en vitrina de una tiendita y las fachadas en espacios publicitarios donde se anuncia tanto lo que se vende como los servicios que se brindan incluyendo limpias y curaciones de empacho, mollera y mal de ojo. También es común ver a personas sentadas en las puertas de sus casas, ya sea cuidando el puesto de comida, observando lo que sucede a su alrededor, esperando encontrarse con algún vecino para charlar o vigilando a los niños mientras juegan en la calle.



Figura 17. Negocio de reparación de máquinas de coser en una casa del barrio de San Francisquito. Fuente: archivo personal.

Por otro lado, también es importante mencionar que las viviendas en el barrio de San Francisquito tienen características particulares que nos hablan de la historia del barrio y de sus habitantes. A pesar de que el origen de San Francisquito puede ser trazado hasta

el período de la invasión colonial, no fue hasta mediados del siglo XIX que la población del barrio empezó a aumentar de manera significativa. Esto sucedió tanto por el crecimiento de las propias familias que ya estaban asentadas en el barrio como por la llegada de nuevos habitantes provenientes de diversos lugares dentro y fuera del Estado de Querétaro. Cabe mencionar también que, aunque en la actualidad el barrio forma parte de la zona central de la ciudad, hasta hace no mucho constituía una zona periférica.

En San Francisquito la mayoría de las casas fueron autoconstruidas por sus habitantes, lo que a su vez le ha conferido una morfología interesante al barrio, generando que este se caracterice por tener una trama urbana irregular. Cuando uno camina por las calles del barrio lo que uno puede percibir son generalmente fachadas estrechas que dan la impresión de que la casa es pequeña. Sin embargo, si uno tiene la posibilidad de mirar hacia adentro, puede percibir el gran tamaño de las casas y sus formas particulares. En ese sentido, la mayoría de las viviendas en San Francisquito poseen un patio central que está rodeado por cuartos, en este patio normalmente se ubica un área de lavado y una pila para almacenar el agua. Además, este proceso de autoconstrucción de la vivienda también estuvo articulado a un proceso organizativo dentro de San Francisquito, ya que muchos vecinos junto con el padre de la Iglesia se organizaron para formar una cooperativa de ahorro. Esto les permitió tener recursos para construir sus casas de material o poder ampliarlas. El hecho de que hayan sido los propios habitantes del barrio los que autoconstruyeron sus viviendas, les confiere a estas un significado de gran relevancia. Al respecto, el tema de la autoconstrucción de la vivienda también se ha abordado como una forma de construcción de lugar. De acuerdo con González (2019:96), “la autoconstrucción es un proceso de construir territorio, la vivienda constituye el lugar por donde comienza la expresión de la vida en el territorio y como lugar, establece una interacción permanente con el afuera.” En este sentido, la vivienda autoconstruida se vuelve un centro de significado y foco de la vinculación emocional. Esto se puede ver reflejado en el siguiente testimonio de una vecina del barrio,

Decía mi mama que cuando llegaron aquí era puro terreno baldío solo, y mi papá nomás hizo una casuchita de romerillo [...] Todavía cuando anduvieron poniendo el drenaje dice mi mamá que cuando llegaba de trabajar mi papá, nada más le

daba de comer, descansaba un ratito y ya se salía, porque cada quien tenía que estar escarbando su pedazo que tenía de terreno para que se pusiera el drenaje, y mi papá llegaba de chambear y órale a escarbar, y nombre sacaba unas piedrotas [...] Yo, sobre todo quiero mucho mi casa, porque aquí nací, aquí me crie. A mis papás y a mis hermanos les costó mucho trabajo esta casa, todavía cuando ellos llegaron aquí batallaron y sufrieron mucho, no que cuando yo nací, aquí ya tenían, aunque sea cuartitos como este, de material y yo ya no sufrí nada. Aquí pues tengo muchos recuerdos de ellos, de mi papá, de mi mamá y de mis hermanos [...] Cuando una vez mi hermano Román me dijo: Tere, mira se va a vender la casa, me dice mira vendemos la casa y le damos una parte que le corresponda para mi comadre, otra para mí y ya tú te quedas con lo tuyo también. Y hay yo sentía tan feo por pensar que ya se vendiera y pues ya cuando él se iba yo me quedaba muy tristona (Teresa N., entrevista mayo 2021).

Las calles del barrio de San Francisquito son el escenario de múltiples actividades que los habitantes realizan de manera cotidiana, es decir son los espacios donde la vida colectiva del barrio es más evidente. En las calles del barrio los vecinos se encuentran y conviven, también en ellas realizan diferentes actividades comerciales. En San Francisquito es común encontrar las calles repletas de asadores, comales y ollas humeantes en donde se ofrecen todo tipo de comida, desde gorditas, quesadillas, menudo, tacos de tripa, carnitas, elotes, etc. Asimismo, en las calles se llevan a cabo varias celebraciones tanto fiestas populares como religiosas. Por ejemplo, en una de las calles principales del barrio, la calle 21 de marzo se realiza en esa misma fecha el carnaval deportivo, en donde además de ponerse un tianguis, se desarrolla un espectáculo de lucha libre y por la noche algunos grupos musicales locales tocan salsa y cumbia mientras los vecinos bailan en la calle. En esa misma calle, el 15 de agosto se realiza la fiesta de Nuestra Señora de San Juan de los lagos y la fiesta principal de la parroquia dedicada a la Divina Pastora el 8 de septiembre. Cabe mencionar que las principales fiestas religiosas del barrio también son celebradas por alguna de las mesas concheras del barrio que adoptó ya sea a la virgen o al santo como objeto de su devoción. En este sentido, las fiestas religiosas de San Francisquito son muy particulares ya que uno puede observar a las mesas de danza apropiarse de las calles y entonces al mismo tiempo que esta la celebración religiosa, los puestos de comida y los juegos de feria, uno escucha los tambores y puede ver a los concheros danzando.



Figura 18. Tianguis en la calle Dr. Lucio del barrio de San Francisquito. Fuente: archivo personal.

Otros espacios públicos importantes en los barrios son las canchas o los jardines. En el barrio de San Francisquito existen tanto unas canchas como también otro pequeño espacio que es un jardín al que los vecinos se refieren como “el llanito”. Así como las calles, estos espacios tienen múltiples funciones y son utilizados de manera distinta por los habitantes. Por ejemplo, en las canchas del barrio por las tardes es posible observar a muchos niños jugando todo tipo de cosas. Ya que va anocheciendo, los usuarios de las canchas cambian y pasan a ser jóvenes de mayor edad sobre todo adolescentes que juegan ya sea al fútbol o basquetbol o que solo se reúnen para convivir y beber cerveza. No obstante, las canchas también son utilizadas para otras actividades incluyendo celebraciones, conciertos, reuniones vecinales, talleres y clases, e incluso actividades religiosas. Al respecto de este último punto es pertinente mencionar que en las canchas de San Francisquito existe un pequeño espacio dedicado a la Virgen de Guadalupe, en frente del cual por las tardes las señoras se juntan a rezar el rosario.



***Figura 19. Actividades en el jardín del llanito en el barrio de San Francisquito.
Fuente: archivo personal.***

El otro espacio conocido popularmente como el llanito, es un lugar que en el centro tiene una jardinera grande con árboles y plantas la cual está rodeada por varias bancas. Este espacio no cuenta con canchas por lo que el uso que se le da es más como un espacio de reunión y descanso para los vecinos de la zona. Aunque uno también puede observar a los niños jugar fútbol por las tardes en este lugar y a los jóvenes reunidos por las noches. Así como también sucede en las canchas, el llanito cuenta con un nicho dedicado a la virgen de Guadalupe. Por lo que en él también se reúnen las señoras de esa zona del barrio a rezar el rosario por las tardes. Asimismo, en este lugar los vecinos de la zona se reúnen para celebrar varios eventos incluyendo el día de las madres, las posadas y el día de los abuelitos. Antes de que las calles del barrio fueran pavimentadas este espacio era un claro de tierra en donde los niños de la zona se reunían a jugar, por lo cual recibió el nombre del llanito. Posteriormente se convirtió en un claro que funcionaba como

estacionamiento y de manera más reciente gracias a la gestión de los vecinos el espacio fue reapropiado convirtiéndose en lo que es actualmente, un espacio público que los vecinos del barrio utilizan para diversas actividades. No obstante, a pesar de sus diversas transformaciones el lugar siguió conservando su nombre original a lo largo de los años.

Ahí en el jardín fue mi niñez, ahí nos juntábamos los chiquillos a jugar de todo, que si al trompo, al futbol, al volei, a las cebollitas. Ese espacio, el llanito, para mi es muy querido y es un espacio que siempre voy a proteger pues es de esos lugares que forman parte de tu vida. Nosotros luchamos por ese espacio, o sea tener ese lugar a nosotros nos costó, por eso hay quienes no lo valoran, porque no les costó nada (Rosita S., entrevista agosto 2021).

3.5.4 Construcciones simbólicas, el apego al barrio

Como hemos podido ir observando en los testimonios de los habitantes del barrio de San Francisquito, las personas se relacionan con los lugares, así como los lugares en sí mismos son producidos socialmente, de manera que muchas veces se crean vínculos emocionales o un apego a dichos lugares. Esto tiene un efecto en la identidad de los lugares y de la misma manera esto contribuye a la generación de la identidad de sus habitantes de manera individual y colectiva.

En San Francisquito la relación y el apego que generan sus habitantes con ciertos lugares tiene que ver con la apropiación que realizan de ellos muchas veces transformándolos ya sea de manera momentánea o permanente. Por ejemplo, cuando los habitantes del barrio se reúnen para una celebración o para la realización de actividades comerciales, las calles son transformadas y no solo cumplen la función de ser un espacio para la circulación. Aunado a esto, la construcción misma de los espacios públicos del barrio a partir de la gestión y el trabajo colectivo transforma estos espacios y los convierte en lugares que contienen significados y memorias de las personas que los habitan. Por ejemplo, la construcción de espacios dedicados a las prácticas religiosas como los nichos de la virgen de Guadalupe en las canchas y en el llanito, proveen a estos lugares de un significado simbólico que contribuye a la identificación con el lugar. Asimismo, el nombrar los espacios a partir de la memoria como en el caso del llanito constituye una forma de

relacionarse e identificarse con el lugar, de manera que el lugar pasa a ser parte de la vida de la persona y al revés. Incluso los lugares mismos se convierten en símbolos de alguna otra cosa como en el caso del llanito que simboliza el esfuerzo de los vecinos por recuperar y preservar ese lugar como un espacio para la comunidad.

En ese sentido, el significado y el apego que son influenciados por la cultura y la experiencia contribuyen a la generación de la identidad individual y colectiva. Esto fue posible observarlo en las respuestas de varios habitantes de San Francisquito sobre qué significaba ser del barrio o vivir en él. Además de las valoraciones emocionales y afectivas expresadas por los vecinos que incluyeron frases como es un orgullo, es mi vida, es un honor, es muy importante, aquí he nacido y he sido feliz. Los vecinos también hablaron sobre las relaciones y prácticas culturales que se desarrollan en el barrio como un aspecto fundamental que integra el significado de ser o vivir en el barrio.

Significa ser de un lugar lleno de tradiciones en donde casi toda la gente nos conocemos, pertenecer al lugar donde nacieron nuestros antepasados, significa dar valor a todas aquellas cosas y personas afectivas que dan grandeza al ser humano (Ma. De la Luz C., entrevista junio 2019).

Me encanta por la sencillez de la gente, su confianza, amabilidad y cariño de unos a otros y su disposición para cooperar o tomar parte en sus celebraciones y festejos, no sé qué pasaría si me tuviera que ir de aquí (Mercedes M., entrevista junio 2019).

En resumen, los habitantes del barrio de San Francisquito a partir de sus prácticas tanto sociales como culturales se apropian y transforman los espacios del barrio, ya sea públicos o privados, y en este proceso construyen significados y sentimientos de apego, convirtiendo a estos espacios en lugares. Así las calles del barrio son transformadas constantemente para servir tanto a las interacciones sociales, a las actividades comerciales y también a las celebraciones tanto populares como religiosas. De pronto en las calles aparecen mesas, sillas, carpas, anafres, en donde las personas se congregan a comer y beber; en otros momentos las calles se cierran y aparecen escenarios completos y puestos de feria, mientras a lo lejos se observa a varias personas recorriendo las calles del barrio con gallos de papel que bailan en el aire al son de la música de banda;

en ciertas épocas del año por todo el barrio se escuchan los tambores y el sonido que hacen los ayoyotes, las calles se llenan de colores por los trajes y las plumas de los concheros y durante todo el día hay danza.

De esta misma manera lugares como las canchas o el llanito son transformados y adquieren nuevas funciones. En ellos los habitantes del barrio construyen nichos dedicados a la Virgen de Guadalupe, convirtiéndolos en espacios de importancia simbólica. Ahora en estos lugares no solo se reúnen a jugar los niños, sino que las señoras llegan con sus sillitas y se acomodan para rezar el rosario. Asimismo, cada que pasa alguien en frente del nicho se detiene por un momento, se persigna y sigue su camino.

En general, los habitantes de San Francisquito han estado profundamente involucrados en la creación de sus lugares. Estos han autoconstruido sus casas, han modificado sus calles, sus canchas y sus jardines, lo que a su vez ha reforzado la relación y el apego que tienen hacia estos lugares. Asimismo, estos procesos que nos hablan de las relaciones que establecen los sujetos con un espacio determinado, nos permiten entender como a partir de lo local se construye y se significa el barrio de San Francisquito en tanto territorio.

Estos procesos de transformación del espacio en territorio se hacen aún más evidentes al abordar la relación que tienen los concheros con el barrio de San Francisquito y algunos lugares que se ubican dentro de él. En este sentido, la apropiación o valoración que hacen los concheros con relación al barrio de San Francisquito se da desde una dimensión simbólica y cultural. El barrio de San Francisquito es el espacio que vincula el pasado histórico con el presente y además contiene lugares sagrados o santuarios como las capillas, que constituyen puntos de referencia para la construcción de una territorialidad simbólica. Estos elementos constituyen la base para entender al barrio de San Francisquito como un territorio que funciona como sustento de los procesos identitarios y que permite la reproducción de ciertas prácticas sociales y culturales a través del tiempo.

Con todo podemos decir que el barrio de San Francisquito es un espacio que sus habitantes, ya sean integrantes de alguna mesa conchera o no, de diferentes maneras han hecho propio y lo han dotado de significado. En este sentido, el barrio de San Francisquito constituye tanto un lugar como un territorio para sus habitantes. Más aún, para muchos concheros este espacio representa el origen y la raíz de su tradición, por ello, aunque no vivan en él, el barrio de San Francisquito sigue siendo su territorio sagrado y la base de su identidad. No obstante, el barrio de San Francisquito debido a su ubicación en la zona central de una ciudad de rápido crecimiento como Querétaro, ha estado sujeto a diferentes presiones generadas por los procesos de urbanización característicos de la etapa neoliberal del capitalismo. En este sentido, entender de manera integral las relaciones socioespaciales que configuran al barrio de San Francisquito como territorio y lugar, nos lleva a pensarlo como un espacio en disputa. Por ello se hace necesario revisar los fenómenos de urbanización que han tenido lugar en la ciudad de Querétaro a partir del neoliberalismo, cuestiones que serán abordadas en el capítulo siguiente.

4. Capítulo III. Urbanismo neoliberal en la ciudad de Querétaro

4.1 Introducción

A partir de la implantación del neoliberalismo las ciudades sufrieron grandes transformaciones socioespaciales encaminadas a movilizar cada espacio de la ciudad para el crecimiento económico, es decir asegurando su condición de mercancía. Una de las características más notorias de la etapa neoliberal ha sido la expansión masiva de la urbanización debido a que esta produce, circula y permite la acumulación capitalista y por lo tanto es fundamental para la estructuración de las dinámicas globales en sus diferentes escalas geográficas. Asimismo, la configuración de lo urbano está sujeta a procesos de destrucción creativa del espacio (Harvey, 2007) que son tanto implosivos (que ocurren dentro de los mismos espacios urbanos) como explosivos (que afectan espacios considerados como no-urbanos), afectando las dinámicas socioespaciales y ecológicas en todo el mundo (Brenner, 2019). Sin embargo, estos procesos de reconfiguración del espacio también han estado marcados por el conflicto, ya que los espacios no se encuentran vacíos o no son simples contenedores, sino que son producidos socialmente y están integrados por múltiples territorialidades. De manera que la territorialización del urbanismo neoliberal ha estado dirigida a la apropiación y el control del espacio a partir de lógicas mercantiles.

La extensión de la urbanización implica la transformación socioespacial y socioambiental a lo largo de cada territorio y cada escala. No obstante, a pesar de ser una tendencia planetaria, es necesario entenderla como un proceso desigual que toma formas concretas, aunque interrelacionadas en las variadas geografías del planeta. En este sentido, para entender los procesos recientes de urbanización ha sido necesario la utilización de herramientas conceptuales que permitan visibilizar las relaciones socioespaciales en diferentes niveles, por ejemplo, las nociones de lugar, territorio y escala tomando en cuenta su carácter relacional.

El tema de la escala ha sido importante para analizar el proceso de globalización ya no como un proceso homogeneizador que borra las fronteras geográficas, sino como “un proceso desigual, impugnado y caracterizado por la rearticulación continua de las relaciones interescales en conjunto con la desestabilización de las formas capitalistas históricamente arraigadas y nacionalmente organizadas, y también de sus instituciones regulatorias asociadas” (Brenner, 2019:6). La noción de escala permite un acercamiento al nexo entre lo global y lo local, para entender cómo la urbanización neoliberal constituye un terreno privilegiado donde se expresa la destrucción creativa para facilitar las dinámicas de acumulación capitalista a nivel mundial, pero también para abordar las formas concretas que toman estos procesos en lo local y como estas cambian de manera dinámica a partir de las reconfiguraciones escalares. En este sentido, las escalas y los procesos de reconfiguración escalar han mostrado estar mediados por las relaciones de poder, las estrategias regulatorias del estado y por las luchas sociopolíticas (Brenner, 2019). Esto ha puesto sobre la mesa la importancia de comprender cómo la producción y reconfiguración de las escalas forman parte de los procesos de cambio socioespacial y también como las luchas sociales pueden incidir en transformar estas configuraciones.

Esto a su vez toma gran importancia al considerar que los procesos de urbanización neoliberal avanzan mediante el despliegue de procesos de acumulación por desposesión que muchas veces implican la reconfiguración de las escalas, es decir, como estos procesos de despojo operan en múltiples niveles para integrar los diferentes elementos de la vida social a los procesos más amplios de la acumulación capitalista. No obstante, la escala y la reconfiguración escalar son procesos que continuamente son impugnados. En este sentido, la escala permite la diferenciación del espacio y puede ser construida como medio de exclusión, sin embargo, entender la escala desde una perspectiva política la convierte en una herramienta que puede ser usada para expandir la inclusión, es decir la escala ofrece un lenguaje mediante el cual la redefinición del espacio puede ser discutida y acordada en términos de la reproducción social en vez de estar centrada en las lógicas de la acumulación capitalista (Smith,1992:78).

En este capítulo se presentan y revisan diversos aspectos de las dinámicas de urbanización promovidas en Querétaro durante el neoliberalismo. En este sentido, se hace un intento por analizar los procesos de urbanización en Querétaro a la luz de las principales tendencias y expresiones del urbanismo neoliberal a nivel global y en la región de América Latina, descritas en el capítulo 1 de la presente tesis. Se parte de la idea de que la comprensión de la configuración de las relaciones socioespaciales necesita ser abordada a partir de las múltiples dimensiones que las constituyen, las cuales a su vez están profundamente interrelacionadas. Por ello para comprender al barrio de San Francisquito como un territorio en disputa se hace necesario partir del análisis de los procesos de transformación espacial que ocurren en Querétaro.

4.2 Querétaro como ciudad de rápido crecimiento

El estado de Querétaro está ubicado en el centro de la República Mexicana (Figura 20), colinda al oeste con el estado de Guanajuato, al norte con San Luis Potosí, al oriente con Hidalgo, y al sur con el Estado de México y Michoacán. Querétaro está conformado por 18 municipios y tiene una extensión de 11,769 km², lo cual representa 0.6% del territorio nacional y lo coloca como una de las entidades más pequeñas en extensión.



Figura 20. Ubicación del estado de Querétaro dentro de la República Mexicana

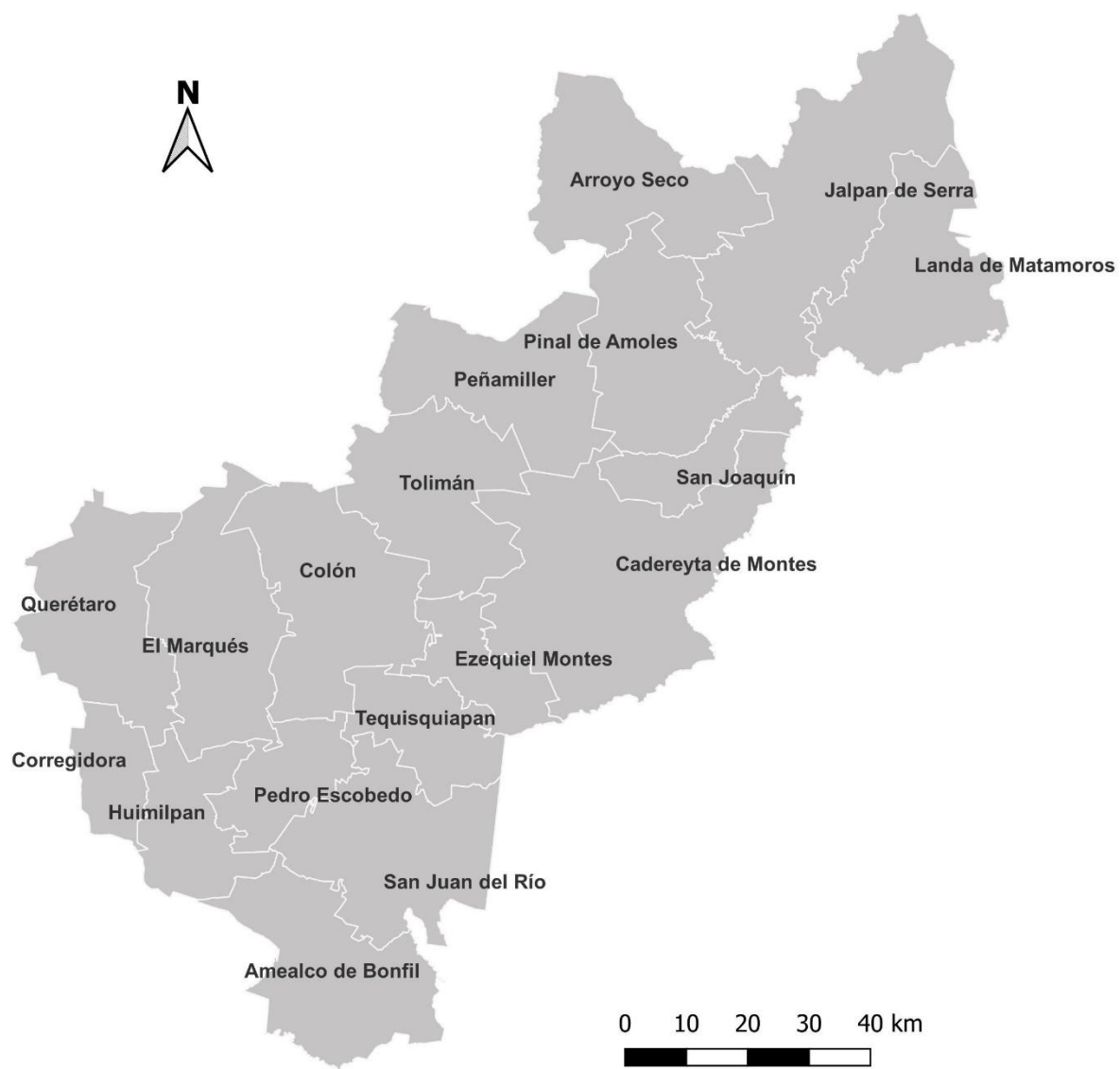


Figura 21. División municipal del estado de Querétaro.

El estado de Querétaro y su zona metropolitana (ZMQ) se ha convertido, detrás de Nuevo León y Guanajuato, en el tercer polo de desarrollo a nivel nacional con mayor crecimiento económico promedio por su industria manufacturera y de exportación entre los años 2014 y 2018, de acuerdo con el Observatorio económico “México cómo vamos”. Esto se puede ver también reflejado en su acelerado crecimiento poblacional que en el año 2010 la

situaba ya como la décima zona metropolitana del país, para escalar hacia el octavo lugar en el Censo Poblacional de 2020, de acuerdo con las tendencias que ya la posicionaba con la tasa más alta a nivel nacional (2.8%), muy por encima de Monterrey (2.2%), cuya zona metropolitana logró pasar del tercer al segundo lugar en 2020 (SEDATU, 2018; INEGI, 2020). Entre 1970 y 2020 la ciudad de Querétaro incrementó nueve veces su población, pasando de tener 112,995 habitantes a 1,049,777 (Hernández, Luna & Martínez, 2016, INEGI, 2020). En este sentido Querétaro entra dentro de las tendencias identificadas para las llamadas ciudades medias mexicanas, las cuales mantienen un patrón de urbanización caracterizado por su rápido crecimiento debido en parte a que estas ciudades son más atractivas para la población migrante que las grandes zonas metropolitanas (Álvarez, 2011).

Tanto la ubicación geográfica privilegiada de la ciudad, por su cercanía con la capital del país y su papel como corredor geográfico que conecta el occidente con el norte de México, así como el crecimiento sostenido del sector industrial, han sido elementos fundamentales en la transformación del territorio (González, 2010). En la década de los setenta, el crecimiento industrial de la ciudad de Querétaro estuvo determinado por la política de descentralización adoptada por el Estado mexicano. Esta consistió en la ubicación de empresas paraestatales en ciudades intermedias para la creación de polos de desarrollo.

Ya entrada la década de los ochenta y ante el agotamiento del modelo de sustitución de importaciones, las grandes urbes sufrieron un proceso de desindustrialización. Por el contrario, esta situación junto con la reestructuración capitalista mediante el neoliberalismo, dieron lugar a nuevos patrones de localización de la industria sobre todo en ciudades intermedias como Querétaro que se acoplaban mejor al nuevo modelo económico (Martner, 2016). La orientación de la producción hacia el mercado externo fue una de las fuerzas más importantes para establecer los nuevos patrones de localización. Así, se privilegiaron las vías de comunicación y transportes para enlazarse con los puntos fronterizos, así como ambientes sociales poco conflictivos que permitieran la flexibilización de las relaciones laborales (Hiernaux, 1993).

Querétaro ha sido una de las ciudades con mayor crecimiento por los nuevos patrones de industrialización, gracias a su ubicación estratégica sobre la autopista que lleva a los Estados Unidos de América, conocida como autopista TLCAN (Tratado de Libre Comercio de América del Norte), así como por su cercanía con la Ciudad de México, la presencia de infraestructura y mano de obra y la poca organización de las fuerzas laborales (Martner, 2016). Asimismo, el proyecto neoliberal generó una diversificación del sector industrial, encaminando la producción hacia procesos de corte globalizado y convirtiendo la ciudad en un “territorio competitivo para la inversión capitalista” (González, 2010: 4). Esta diversificación incluyó industrias del sector aeronáutico, papeleras, electrónica y petroquímicas que se sumaron a las del sector metalmecánico y de autopartes que ya existían (ídem). Esto a su vez, se tradujo en mayores tasas de crecimiento económico y demográfico y en una acelerada transformación del territorio.

De acuerdo con González (2012), el crecimiento de la ciudad de Querétaro ha estado determinado por tres momentos importantes. El primero que tuvo vigencia hasta la década de los sesenta, se caracterizó por el hecho de que las actividades y la población giraban en torno al casco urbano. En este sentido, durante este periodo el crecimiento poblacional y de la mancha urbana fueron mínimos.

El segundo periodo que abarca desde principios de los sesenta hasta finales de los ochenta registró un crecimiento poblacional importante que fue mayor al de las tasas nacionales. De acuerdo con los datos recabados por García (1988), entre 1960 y 1970 la población se incrementó en un 66%, mientras que entre 1970 y 1980, el incremento fue de 148%. Esta misma autora da cuenta de cómo durante esta etapa el crecimiento de la ciudad estuvo en gran medida determinado por agentes inmobiliarios, que participaron en la construcción de las diversas colonias que surgieron en esa época, pero también en la edificación de parques industriales y centros comerciales. Más aún, el crecimiento de la ciudad sobre tierras ejidales y pequeñas parcelas agrícolas fue superior al que era requerido en relación con el incremento de la población en la localidad por lo que García (1988) señala que este crecimiento fue especulativo.

De acuerdo con González (2012), el tercer periodo que continua vigente hasta nuestros días, se ha caracterizado por la expansión masiva de la superficie urbana, la cual se ha

incrementado en un 65%. La transformación y expansión de la ciudad han sido determinadas en gran medida por la participación de un actor clave: las empresas inmobiliarias. Cada vez más articuladas con el capital financiero, han participado en cubrir la creciente demanda de viviendas generada por la inmigración, así como en la construcción y equipamiento de los diversos parques y nodos industriales. De acuerdo con Martner, ha sido el capital inmobiliario-financiero el que ha definido el curso de la expansión de la ciudad, a través de la mercantilización del suelo “en donde los criterios de rentabilidad han rebasado la regulación de los usos de suelo y la planeación urbana-regional” (2020: 23). De esta manera, la ciudad se ha expandido incorporando cada vez más zonas rurales, en donde ahora se han establecido polígonos industriales, centros de servicios, zonas residenciales y comerciales y vías de comunicación. Resultando en una ocupación anárquica del territorio que tiene graves afectaciones ambientales y sociales (Martner, 2020). En conjunto, esto ha modificado radicalmente la morfología de la ciudad generando la expansión de la mancha urbana hasta desbordar los límites municipales, formando así la actual zona metropolitana de Querétaro (ZMQ) que incluye a los municipios vecinos de Corregidora, El Marqués y Huimilpan, como se puede observar en la Figura 22.

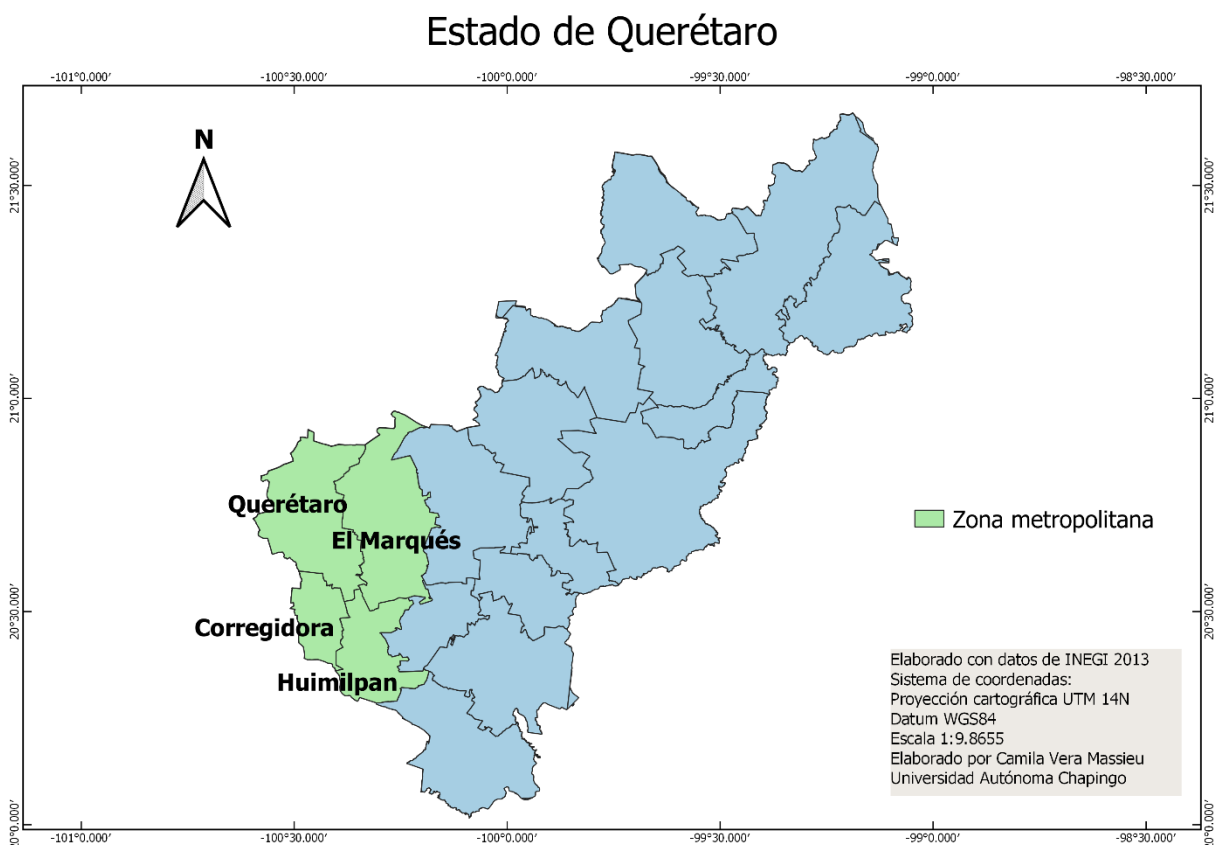


Figura 22. Municipios pertenecientes a la Zona Metropolitana de Querétaro (ZMQ).

4.3 Reconfiguraciones socioespaciales en Querétaro durante la etapa neoliberal

La zona metropolitana de Querétaro se extiende sobre una superficie de 130,669 hectáreas y concentra alrededor del 60% de la población de todo el estado (González, 2012). La formación de esta gran urbanización dispersa no solo ha ocurrido en un corto tiempo, sino que ha generado profundos cambios en todo el estado y sobre todo en los municipios vecinos que eran eminentemente rurales. Estos procesos de urbanización acelerada y extendida son una de las principales características de como el capitalismo en su fase neoliberal se territorializa y se generaliza. Esto a su vez, vuelve cada vez más difusa la frontera entre lo rural y lo urbano, todos los territorios se interconectan y en ellos los procesos de urbanización se manifiestan en diferentes formas, aún a pesar de que mantengan características asociadas a lo rural. Al respecto, Serna (2010:358) en el

análisis que hace sobre las transformaciones urbanas-rurales en las diferentes regiones del estado de Querétaro, concluye que los procesos de urbanización más recientes

[...] han modificado el contenido y el concepto de lo rural que permanecía asociado únicamente a lo agrario. El día de hoy la organización de los procesos productivos en el campo se mantiene en buena medida por medio de los enlaces que sostiene con la estructura organizativa urbana.

Estas dinámicas expansivas de lo urbano que se observan en Querétaro coinciden con lo que señala Brenner (2013: 61-62) en su tesis sobre la urbanización planetaria,

Las aglomeraciones se forman, expanden, contraen y transforman de manera continua, pero siempre a través de densas redes de relaciones con otros lugares, territorios y escalas, incluidos los ámbitos tradicionalmente clasificados como ajenos a la condición urbana. Estos últimos abarcan, por ejemplo, pueblos pequeños y medianos, aldeas situadas en regiones periféricas y zonas agroindustriales, corredores intercontinentales de transporte, rutas transoceánicas, circuitos de energía e infraestructuras de comunicación en gran escala, escenarios destinados a la extracción de recursos del subsuelo, órbitas de los satélites y aun la propia biosfera.

Además de la alta densidad poblacional que se observa en le ZMQ, es importante señalar que esta zona concentra alrededor del 80% del producto interno bruto (PIB) del estado (Martner, 2020). Esto a su vez se expresa como un desequilibrio territorial que se manifiesta en la subordinación de unos territorios respecto a otros y que a lo largo del tiempo ha tenido grandes consecuencias para los modos de vida rurales. En este sentido, la región metropolitana de Querétaro puede ser considerada como una región ganadora. A su vez esto se explica debido a que durante la etapa neoliberal del capitalismo existe una profundización del desarrollo geográfico desigual, que se encuentra a su vez en la base de las múltiples transformaciones de las zonas rurales y el fenómeno de desagrarización (Harvey, 2007). Para comprender el desarrollo desigual resulta fundamental retomar la premisa de la producción social del espacio propuesta por Henri Lefebvre (1974). En este sentido, el capital mediante el uso de los poderes del Estado organiza el espacio de manera que se produzcan paisajes geográficos favorables para su propia reproducción. En el marco del sistema neoliberal, algunas regiones se enriquecen mientras que otras se empobrecen. Las regiones avanzadas atraen más

capital y mano de obra debido a sus infraestructuras, la vitalidad de sus mercados y el fácil acceso a medios de producción. En cambio, otras regiones desprovistas de actividades se ven empobrecidas cada vez más (Harvey, 2014). Lo anterior, resulta en “la exclusión de las formas de reproducción del medio rural, que no coinciden con la circulación superior de acumulación de capital y el cambio técnico-científico-informacional del mundo globalizado” (Pérez-Martínez, 2016: 104).

Por otro lado, la transformación acelerada del área que abarca la ZMQ estuvo influenciada en gran medida por las reformas al artículo 27 constitucional realizadas en 1992. Lo anterior abrió la posibilidad a la enajenación de tierras comunales y ejidales mediante su expropiación y a la par propició la mercantilización del suelo rural. Esto de acuerdo con Martner (2020), ha generado una expansión urbana difusa y dispersa sobre todo hacia el este de la zona metropolitana de Querétaro, en donde incluso en tiempos recientes se han empezado a incorporar zonas del municipio de Colón (Figura 21). Lo anterior ha dado como resultado un paisaje en donde se pueden encontrar parques industriales y zonas residenciales entremezclados con zonas de producción agrícola y ganadera.

En las últimas cuatro décadas se puede observar un crecimiento y diversificación del sector inmobiliario en Querétaro, el cual ha transformado el territorio no solo mediante la construcción de vivienda y áreas industriales, sino que ahora ha incluido zonas de servicios y complejos comerciales de diferentes tamaños. De acuerdo con Martner (2020), la transformación del territorio ha estado influenciada en gran medida por la articulación del sector inmobiliario con el capital financiero nacional e internacional. Este mismo autor da cuenta de cómo diversos instrumentos financieros como los Fideicomisos de Inversión en Bienes Raíces e Infraestructura conocidos como FIBRA han estado presentes en buena parte de los desarrollos industriales, comerciales y residenciales que han extendido la mancha urbana hacia el este de la zona metropolitana, particularmente en los municipios de El Marqués y Colón.

Mancha urbana Zona Metropolitana de Querétaro (ZMQ)

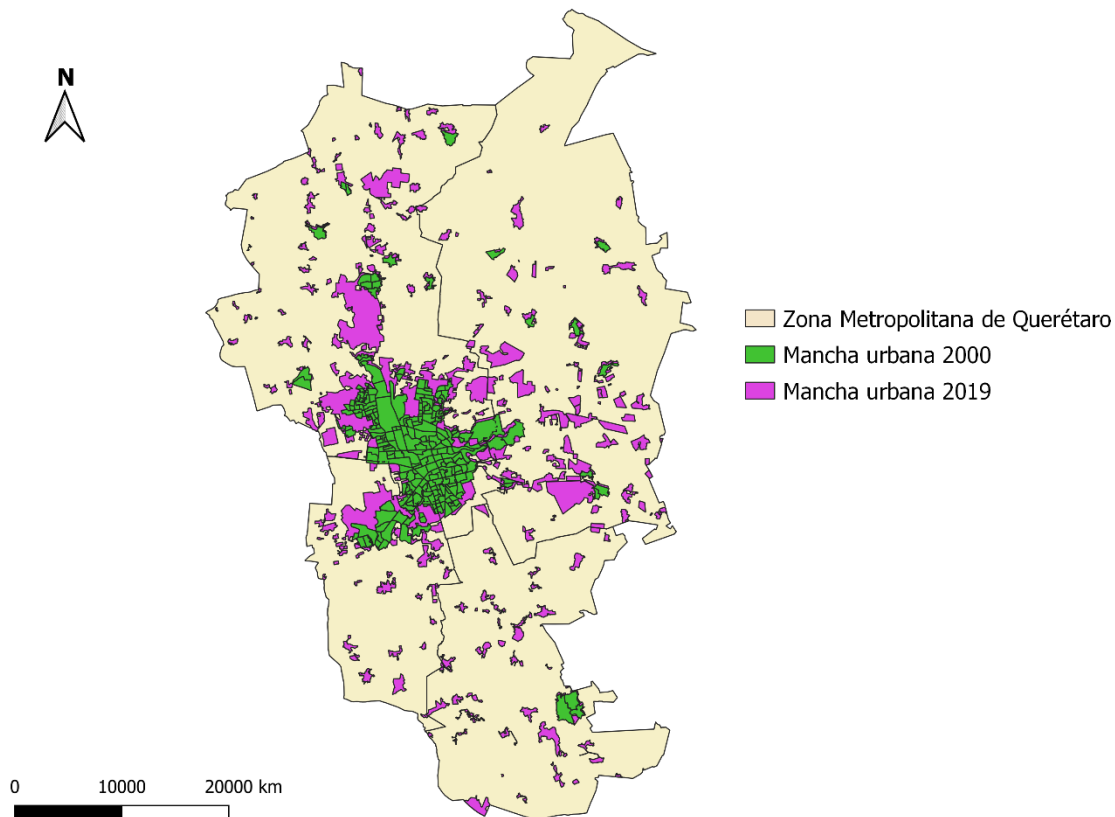


Figura 23. Expansión de la mancha urbana en la ZMQ entre el año 2000 y 2019.

4.4 Mercantilización y privatización de bienes y servicios públicos

El proceso de urbanización en el Estado de Querétaro también ha avanzado mediante la privatización y mercantilización de bienes y servicios públicos. Lo anterior ha sido particularmente notorio en relación con el servicio del agua. Este proceso de privatización se ha desarrollado en diferentes etapas durante las cuales el servicio de agua ha sido concesionado a las empresas privadas. De acuerdo con la investigación realizada por el equipo de Bajo Tierra Museo (2021), este proceso tuvo sus inicios en Querétaro durante la década de los noventa, cuando la Comisión Estatal de Aguas (CEA) empezó a otorgar permisos para el manejo del servicio de agua sobre todo a residenciales campestres de lujo. Cabe mencionar que hasta la fecha Querétaro no cuenta con una ley que aborde de manera transversal el tema del agua y que garantice no solo el derecho humano al agua, sino que también asegure su futura reproducción desde un enfoque de cuidado al medio

ambiente. En este sentido, en Querétaro hasta antes del año 2022 todo lo referente a la regulación del servicio de agua se encontraba dispuesto en el Código Urbano, generando que las cuestiones hídricas se abordaran meramente en términos de las necesidades urbanas (Bajo Tierra Museo, 2021).

De acuerdo con la investigación realizada por Bajo Tierra Museo (2021), en el año 2009 la Comisión Estatal de Aguas del estado de Querétaro empezó a otorgar permisos a operadoras privadas para la prestación del servicio público del agua, cuestión que se formalizó con la creación de una división dentro de la CEA abocada meramente a estas cuestiones. Más aún, entre los años 2017 y 2019 el proceso de privatización del agua se aceleró siendo que durante este periodo se otorgaron alrededor del 70% de los permisos de concesión sobre todo en el área metropolitana (ídem). Actualmente, según este grupo de investigación en la entidad existen alrededor de 22 operadoras privadas que cuentan con títulos de concesión para la prestación del servicio de agua potable, todas ellas asociadas a empresas inmobiliarias.

De manera reciente el proceso de privatización del agua en Querétaro ha caminado hacia su consolidación. Al respecto en mayo del 2022, el congreso del estado aprobó una ley denominada “Ley que regula la prestación de los servicios de agua potable, alcantarillado y saneamiento del estado de Querétaro”, en la que se formaliza la posibilidad de concesionar el servicio de agua a privados y además en esta misma se legalizan las concesiones otorgadas fuera de la ley en años previos, como se observa en el Artículo Quinto Transitorio de la denominada ley.

Seguirán produciendo sus efectos legales aquellas concesiones para la prestación de los servicios públicos, así como todo tipo de permiso, constancias y demás autorizaciones, así como los contratos, convenios y demás instrumentos o actos jurídicos que se hayan otorgado conforme a las disposiciones vigentes con anterioridad a la entrada en vigor de la presente Ley.

Cabe mencionar que estos procesos de privatización y mercantilización se han desarrollado en un contexto en donde el agua no es bien abundante y en donde de acuerdo con la CONAGUA todos los acuíferos que nutren a la ZMQ presentan déficit y

una condición de sobreexplotación. Asimismo, en todo el estado existen numerosos conflictos socioambientales que se articulan con el acaparamiento y la falta de acceso al agua⁹. Numerosas comunidades se han quedado sin agua durante meses e incluso años, mientras que el agua ha sido extraída de sus pozos para cubrir las necesidades de la zona metropolitana. Por estos motivos la aprobación de la ley mencionada anteriormente provocó un gran descontento social en el que varios sectores de la población incluyendo académicos, comunidades indígenas, organizaciones barriales, estudiantes, entre otros, salieron a manifestarse en varias ocasiones exigiendo la derogación de la ley.



Figura 24. Movilización en contra de la privatización del agua y la criminalización de la protesta. Fuente: Luis Soto, archivo personal.

⁹ Un ejemplo emblemático de estos conflictos es la lucha del pueblo ñoño de Santiago Mexquititlan, Amealco por recuperar el control de su pozo de agua. Esta comunidad había sufrido escasez de agua en numerosas ocasiones incluso llegando a quedarse sin agua por más de tres meses debido al saqueo de agua realizado por las autoridades locales junto con privados y la participación de la CEA. Para más información consultar: Ruiz, A. (1 de abril 2021) Habitantes de Santiago Mexquititlan demandan a Conagua control de su pozo. *Pie de Página*. <https://piedepagina.mx/habitantes-de-santiago-mexquititlan-demandan-a-conagua-el-control-de-su-pozo/>

Otro ejemplo paradigmático fue la privatización del servicio de recolección de basura del municipio de Querétaro en el año 2016. Este servicio le fue concesionado a la empresa de nombre Red Recolector, dejando a varios empleados del servicio de limpia sin trabajo. Lo anterior provocó muchas inconformidades por la disminución en la calidad del servicio y además se realizaron manifestaciones en apoyo a los trabajadores de limpia y en contra de la privatización.

4.5 Transformación de las áreas centrales: mercantilización del patrimonio histórico y gentrificación

Otro aspecto que ha influido en gran medida en la reconfiguración socioespacial de la ciudad de Querétaro ha sido la transformación de las áreas centrales mediante estrategias de conservación y revalorización. Cabe mencionar que de acuerdo con Hiernaux y González (2015), la ciudad conserva un gran acervo patrimonial constituido por alrededor de 1400 edificios en su centro histórico. El concepto de patrimonio edificado es una construcción social en la que los grupos en el poder eligen ciertos inmuebles, calles, plazas, entre otros lugares, que tienen un origen en el pasado y les dan la calidad de herencia colectiva que debe ser preservada ya sea por sus atributos históricos, simbólicos, culturales o espirituales (Delgadillo, 2015). En este sentido, en épocas recientes en la ciudad de Querétaro se han desarrollado acciones encaminadas a la preservación de éste. Estas concretamente tienen su inicio a principios de la década de los ochenta, cuando se delimita y se declara la Zona de monumentos históricos de Querétaro, dando lugar a la patrimonialización federal. Posteriormente esta delimitación es ratificada con la declaratoria de la zona de monumentos históricos de Querétaro como patrimonio de la humanidad en el año 1996 por la UNESCO.

Estos procesos de patrimonialización ha sido impulsado sobre todo por los gobiernos locales con la intención de impulsar al sector del turismo urbano y posicionar a la ciudad como una ciudad emblemática a nivel nacional e internacional. En este sentido, la patrimonialización junto con la expansión de las actividades terciarias han generado modificaciones importantes en el centro histórico de la ciudad y sus alrededores. Estas

últimas caracterizadas por una marcada reducción de viviendas y su reemplazo por hoteles boutiques, bares, restaurantes y/o tiendas, cuyo mercado no solo está formado por turistas, sino también por las nuevas burguesías locales y clases medias surgidas a partir de la bonanza económica de la ciudad (Hiernaux & González, 2014).

La patrimonialización del centro histórico también ha tenido un efecto importante en la modificación de las prácticas, el acceso y el uso que las diferentes clases sociales hacen de este espacio. Incluso el propio ambiente construido se ha convertido muchas veces en un símbolo de poder o de lujo. La decisión de qué se conserva, o no, en general está a cargo de las élites, y muchas veces lo que se conserva remite a la huella cultural de los grupos dominantes (Hiernaux & González, 2015), de manera que esta toma de decisiones sobre el ambiente construido “a menudo aspira a reconfigurar una historia oficial y un nuevo orden social y político” (Delgadillo, 2015:115). Por otro lado, durante el neoliberalismo el patrimonio edificado se ha convertido en una mercancía destinada para el consumo y como un elemento que distingue a la ciudad volviéndola más competitiva (ídem). Esto se puede observar claramente en la transformación de edificios patrimoniales del centro histórico en hoteles boutique, que a su vez constituyen un alojamiento de lujo al cual no muchas personas tienen la posibilidad de acceder.

La mercantilización de la ciudad de Querétaro con el objetivo de atraer inversiones para ser más competitiva económicamente también ha estado basada en la importación por parte de los gobiernos locales de diversas teorías, políticas y programas o proyectos urbanos provenientes de los países del Norte global e impulsadas por las organizaciones internacionales y el mercado mundial. El resultado ha sido la creación de diversos programas o proyectos encaminados a guiar el proceso de urbanización y la modernización de la ciudad. Dentro de estos se incluyen el Plan Estratégico de Movilidad 2026 (PEM2026) encaminado a guiar las estrategias de movilidad sostenible (2016), el plan Q500 como estrategia de territorialización de la Nueva Agenda Urbana (NAU) de la ONU (2018), y recientemente la Declaratorio de Querétaro como ciudad creativa de diseño por parte de la UNESCO (2019).

A su vez, programas como el Q500 representan un claro ejemplo de gobernanza urbana la cual tiene que ver con la participación de múltiples actores en la toma de decisiones y la elaboración de políticas urbanas en diferentes escalas. Es decir, los asuntos de gobierno ya no se circunscriben solo a la administración del estado, sino que incluyen sobre todo actores de la sociedad civil como organizaciones no gubernamentales (ONGs) y asociaciones civiles (ACs), pero también pueden incluir al sector empresarial, fundaciones, consultorías, grupos de asesoría técnica, organismos internacionales, entre otros (Swyngedou, 2005). Asimismo, la organización del gobierno sufre reconfiguraciones escalares para operar a diferentes escalas ya sea nacional, metropolitana, local o incluso a veces de manera internacional. La emergencia de estas nuevas formas de gobernanza urbana refleja la fragmentación de las responsabilidades de gobierno para integrar sobre todo los intereses del sector privado en el diseño y la implementación de las políticas urbanas, las cuales a su vez se han enfocado cada vez más en la promoción del crecimiento económico y la competitividad mediante procesos de regeneración o gentrificación (Rodríguez et al., 2003).

En plan Q500 se propone como un programa que supuestamente busca atender las problemáticas generadas por la expansión de la urbanización y en ese sentido su ámbito de acción se circunscribe a la zona metropolitana de Querétaro. En la creación de este programa participaron distintos actores incluyendo al gobierno municipal de Querétaro, el Instituto Municipal de Planeación (IMPLAN), ONU-hábitat, un grupo de consultores técnicos, un concejo consultivo formado por ciudadanos pertenecientes a diferentes sectores tanto público, privado, académico y social, diversas organizaciones o grupos ligados tanto a la promoción cultural como a cuestiones de urbanismo y arquitectura, entre otros. El objetivo del Q500 es promover una ciudad sostenible, incluyente, compacta y segura. Para ello se proponen 5 ejes de acción: eje urbano, ambiental, social, económico y de gobernanza.

En el eje urbano se contemplan estrategias relacionadas al transporte y a la movilidad vial, al uso del suelo y a la consolidación de la ciudad compacta. Particularmente este eje se enfoca en proponer mecanismos para la valorización del suelo y la captura de

plusvalías. Los proyectos que incluye hacen gran énfasis en la intensificación y mezcla de los usos del suelo, con el propósito de revitalizar los espacios públicos y aprovechar las redes de transporte, articulando ambos mediante proyectos como los corredores urbanos y las calles completas. Aunado a esto, con el objetivo de promover la densificación de la ciudad, plantea no solo la reutilización de zonas urbanas abandonadas sino la creación de impuestos o el aumento de cuotas fiscales a los espacios urbanos subutilizados, no desarrollados o abandonados. En este eje se enfatiza la importancia de las zonas centrales para el desarrollo de estrategias de regeneración urbana.

En general, el Q500 propone solucionar los problemas urbanos mediante la puesta en valor de los espacios y bienes urbanos, así como su privatización. Por ejemplo, las problemáticas ambientales se pretenden solucionar con mecanismos como el pago y el cobro por servicios ambientales y la creación de organismos que a nivel metropolitano puedan gestionar el suelo de valor ecológico. En el eje social se abordan diversos temas como el de la vivienda, la inseguridad, la inclusión y la cultura. Si bien este eje, así como ocurre en el eje ambiental, contiene propuestas que parecen adecuadas como la atención a grupos vulnerables incluyendo mujeres y personas de la comunidad LGBT o la inclusión de la perspectiva de género y los Derechos humanos en las políticas públicas, entre otros. También contiene diversas propuestas dirigidas a la mercantilización de los bienes y espacios urbanos. Por ejemplo, en este eje se proponen nuevas tipologías de vivienda que promuevan la regeneración urbana “para que la población tenga una vivienda acorde con sus necesidades de estilo de vida” (Q500, 2018: 292). Asimismo, se enfatiza la importancia de la cultura y del patrimonio para fortalecer la identidad municipal y se propone “identificar elementos patrimoniales (naturales, materiales e inmateriales), tanto en el ámbito urbano como en el rural en cada barrio y/o delegación, y a nivel municipal” (Q500, 2018:283).

El eje económico propone fortalecer a la economía local mediante acciones de emprendimiento, integrar las potencialidades del suelo rural para el crecimiento económico y generar un desarrollo económico ambientalmente responsable. En este sentido, en consonancia con el eje urbano este eje plantea como solución a los problemas

económicos, el desarrollo del suelo tanto urbano como rural mediante emprendimientos. Asimismo, en este eje se les da gran importancia a las actividades terciarias incluyendo el turismo tanto en zonas rurales como en zonas urbanas.

Finalmente, en el eje de gobernanza se plantean diversos arreglos institucionales para la gestión metropolitana y de manera importante se plantea la financiarización como vía para el desarrollo de las propuestas esbozadas en el plan. Para ello se proponen instrumentos como las asociaciones público-privadas, fideicomisos para el desarrollo urbano, captación de plusvalías mediante la valorización del suelo, entre otros.

El plan Q500 como estrategia de territorialización de la NAU, reproduce la mayoría de los errores que se le han señalado a esta última. Empezando por que la concepción que se tiene sobre la ciudad no contempla ni su historia ni su realidad. De acuerdo con Rodríguez y Sugranyes (2017), en la NAU no se reconoce la gran desigualdad que existe en la mayoría de las ciudades del mundo y sobre todo en las del Sur global, tampoco la existencia de élites que detentan el poder y buscan proteger sus propios intereses, y no se consideran las condiciones de segregación, marginalidad, violencia e inseguridad que existen en cada zona urbana. En esta misma línea, la NAU no menciona nada sobre las grandes violaciones a derechos humanos que incluyen todos los desplazamientos y expulsiones de las poblaciones de menores recursos muchas veces derivados del acaparamiento de tierras.

Así como en la NAU en el Q500 podemos encontrar elementos como: “uso sostenible del suelo”, “ciudad más humana, conectada y accesible”, “resiliencia social”, “ciudad segura y libre de violencia”, etc. Sin que alguna de sus propuestas tenga como punto de partida una comprensión profunda e integral sobre las problemáticas urbanas y mucho menos una solución. Debido a esto, en todo el documento se adopta una posición sumamente neoliberal en el sentido de que muchas de las soluciones planteadas tienen que ver con la integración de los diferentes elementos de la vida urbana y rural al mercado. Particularmente se hace mucho énfasis en el tema del suelo y de su valorización con proyectos de regeneración urbana mejor entendida como gentrificación. Al respecto, se ha señalado que la Nueva Agenda Urbana se ha convertido en una herramienta en manos

de los gobiernos para impulsar la gentrificación realizada por el capital inmobiliario-financiero, promoviendo por encima de todo una ciudad de proyectos afines al mercado (Torres-Tovar, 2017; Márquez, 2020). Y aunque una de las propuestas para mitigar los efectos negativos de la gentrificación es la captura de plusvalías del suelo para el suministro de bienes públicos, algunos autores han demostrado como en muchas ocasiones los actores privados manipulan estas estrategias de manera que sirvan a sus propios intereses, incluso utilizando estos mecanismos como herramientas para tener influencia política y facilitar la continuación de la política clientelar (Fox-Rogers & Murphy, 2015; Ward, 2022). Más aún, estrategias como la captura de plusvalías del suelo no consideran la problemática del desplazamiento tanto material como simbólico generado por los procesos de gentrificación.

En una línea similar la declaratoria de Querétaro como una ciudad creativa de diseño parte de los principios de la denominada economía del conocimiento (Sequera, 2017). En donde la cultura, la información y el conocimiento se convierten en elementos esenciales para incrementar la competitividad económica de las ciudades a través de su capacidad de atraer a las “clases creativas” (Florida, 2002). En este sentido, múltiples ciudades alrededor del mundo incorporan al sector cultural y creativo como motor de su desarrollo y crecimiento económico. Un ejemplo paradigmático de esto es la reciente puesta en marcha de un magno festival denominado “Experimental” en el centro histórico de Querétaro. Este festival tuvo una duración de cerca de 5 meses (del 23 abril al 27 de agosto) en donde cada sábado se desarrollaban espectáculos de diferente tipo en varias plazas públicas del centro histórico. Asimismo, para la realización de este festival se montaron diversas exposiciones artísticas en el espacio público. En la página web del festival¹⁰ se hace la siguiente descripción:

Querétaro es un escenario de exposiciones multiculturales que abrazan el arte y sus manifestaciones, encontramos en nuestra ciudad, el lugar perfecto para desarrollarse y coexistir. Nuestra identidad cultural está en crecimiento constante y eso es motivo de celebración. Por ello, la ciudad se convertirá en un magno escenario donde las plazas, andadores, parques y los rincones por los que

¹⁰ <https://queretaroexperimental.gob.mx/>

transitan locales y visitantes, serán reinterpretados y se convertirán en recintos de espectáculos y experiencias.

Estas estrategias de mercantilización han sido fuertemente señaladas porque además de su carácter sumamente elitista, de acuerdo con Sequera (2017: 2) tienen relación con dinámicas

de fragmentación de la ciudadanía, de individualización y de globalización y, por supuesto con nuevos estilos de vida y consumo distintivos que se reflejan en la manera de entender la ciudad, que también se ve fragmentada y segregada socialmente por las distintas identidades.

Estas estrategias profundizan la segregación y la desigualdad socioespacial al promover ciertas prácticas sociales como las únicas adecuadas y a la par invisibilizando otras o marcándolas como no deseables. De esta manera se genera el desplazamiento directo o indirecto de ciertas poblaciones, en particular de los sectores populares, de los lugares que se intentan revalorizar y por ello se pueden entender como procesos de gentrificación (Marcuse, 1985; Slater, 2010).

De manera paralela, tanto en el centro histórico de Querétaro como en sus alrededores se ha implementado un proceso de “limpieza social” del entorno, basado en la exclusión de los sectores populares y de sus actividades económicas y prácticas culturales. Esto ha ocurrido de manera directa mediante el desalojo de los vendedores ambulantes y de los indigentes. De forma indirecta, esto se ha generado a través de la exclusión cultural al transformar el espacio público y las prácticas que en él se desarrollan y también se han establecido nuevas prácticas de consumo al desaparecer los pequeños negocios dirigidos a los sectores populares y reemplazarlos con comercios dirigidos a las clases medias y altas (Ramírez, 2017). Tan solo en el año 2013 cerca de siete mil comerciantes ambulantes de la zona central de la ciudad fueron reubicados hacia la periferia y a barrios contiguos (ídem). Otro ejemplo emblemático ocurrió en el año 2016 con el desalojo del tianguis ubicado en la Alameda Hidalgo, en donde se concentraban alrededor de 500 comerciantes que llevaban operando en ese espacio cerca de 20 años.

En general, los cambios ocurridos en las áreas centrales de la ciudad hacen referencia a un proceso de gentrificación derivado de diferentes aspectos. En primer lugar, las políticas de conservación del patrimonio edificado que mantienen e incrementan el valor del suelo en el centro histórico y se articulan con la industria del turismo (Hiernaux & González, 2014). En segundo lugar, los procesos de limpieza social que acaban por expulsar a los sectores populares y sus prácticas (sociales, culturales, económicas y políticas), impidiendo que estos puedan consumir y apropiarse de áreas específicas de la ciudad (Ramírez, 2017). Por último, las inversiones de capitales en alojamientos, comercios y servicios dirigidos a los turistas y a las clases medias y altas (Hiernaux & González, 2014; Ramírez, 2017; Rodríguez, 2019). Por otro lado, de acuerdo con Gómez (2015), los procesos de gentrificación en la ciudad de Querétaro no se limitan únicamente a las áreas centrales. Este autor ubica procesos de expulsión de familias con menos recursos y su reemplazo por las de mayor poder adquisitivo en varias zonas de la ciudad, incluyendo los primeros fraccionamientos edificados en la zona metropolitana, y en fraccionamientos y zonas exclusivas en el área periurbana. Asimismo, ubica un proceso de gentrificación rural sobre todo en áreas con carácter paisajístico y en algunos pueblos originarios que han sido absorbidos por la ciudad.

4.6 Despojo urbano en el Querétaro neoliberal

La reconfiguración socioespacial que ha tenido lugar a partir de la imposición del neoliberalismo en Querétaro se puede entender como parte de las nuevas estrategias impulsadas por los estados neoliberales para la acumulación de riquezas, o como lo que Harvey (2005) ha denominado acumulación por desposesión. De acuerdo con este autor a partir de los años 70s el capitalismo global ha estado experimentando una crisis de sobreacumulación en donde el capital excedente no es capaz de encontrar suficientes salidas para la generación de ganancias. Por ello los mecanismos de despojo se vuelven fundamentales para liberar e incorporar al mercado bienes comunes y servicios públicos, de manera que el capital a través de invertir en ellos, mejorarlos y especular sobre de ellos, pueda sortear sus contradicciones internas (Harvey, 2005).

Estas dinámicas las podemos observar en la expansión de la mancha urbana sobre suelo rural y la formación de la ZMQ, habilitada y potenciada en gran medida por las reformas al artículo 27 constitucional. La transformación socioespacial que han experimentado sobre todo los territorios contiguos a la ciudad de Querétaro en donde ahora se ha establecido un paisaje de urbanización extendida, ha respondido sobre todo a la necesidad de facilitar las dinámicas de acumulación de capital.

Estos procesos de depredación y cambio de uso de suelo mediante la expansión territorial han estado acompañados de la captura de las fuentes de abastecimiento de agua. Mediante su reciente privatización y mercantilización se le ha cedido el control del agua a las empresas inmobiliarias para que no solo definan el curso que toma la urbanización en el estado, sino que también determinen quién tiene acceso al agua y a qué precio, convirtiendo estas cuestiones en un gran negocio.

Tal es el caso del fraccionamiento de La Pradera y de Zibatá. Ambos fraccionamientos están relativamente cerca el uno del otro y se ubican en la zona nororiental de la ciudad. Ambos fueron construidos por la inmobiliaria Desarrollos Residenciales Turísticos (DRT) y el abastecimiento del agua de estos fraccionamientos corre a cargo de una compañía privada llamada Operadora Querétaro Moderno que pertenece a la inmobiliaria DRT (García, 2018). De acuerdo con la investigación realizada por García (2018), el fraccionamiento de La Pradera que es de corte popular, desde hace algunos años ha tenido que enfrentar el desabasto del agua, con cortes regulares en el servicio dos o tres veces a la semana y en ocasiones cortes que tienen una duración de varias semanas. En cambio, el fraccionamiento de Zibatá que es uno de los fraccionamientos exclusivos de mayor lujo en Querétaro, cuenta con su propio campo de golf y grandes áreas verdes, no experimenta cortes de agua y siempre existe disponibilidad de esta para regar los campos de golf y áreas verdes manteniéndolos en las mejores condiciones (ídem).

El acaparamiento y la privatización del agua en el estado de Querétaro también se puede entender como parte de los procesos extractivos que buscan la incorporación de los distintos bienes comunes a los circuitos de la acumulación capitalista. Es decir, el extractivismo también se puede entender como la apropiación privada por parte de las empresas inmobiliarias de bienes naturales como el agua. Proceso que en el estado de

Querétaro ha resultado fundamental para la territorialización de las relaciones sociales capitalistas a través de la urbanización. Estos acontecimientos muestran que el neoliberalismo en América Latina ha significado una estrategia renovada de despojo múltiple, cuyo impacto en la región ha sido más drástico que en los países centrales y que por ello ha sido definido por Betancur (2009: 84) como un proceso de saqueo masivo de riquezas y de recursos.

Por otro lado, en Querétaro durante el neoliberalismo se han desarrollado diferentes estrategias encaminadas a la transformación y revalorización de las áreas centrales de la ciudad. Estos procesos de mercantilización y privatización del espacio urbano expresados en programas y políticas urbanas como el Q500 o la ciudad creativa, han tenido el objetivo de afianzar el dominio de las élites sobre la producción de lo urbano y en particular sobre las áreas centrales. Las élites coloniales de la ciudad han decidido qué se conserva, se destruye o se construye, estableciendo el patrimonio arquitectónico como un símbolo de su poder y control sobre el espacio. Estas élites han convertido al centro histórico en un escenario gigante para el desarrollo de espectáculos y sus callejones en galerías para el montaje de exposiciones de arte moderno.

Estos procesos dan cuenta de la importancia que ha tomado la cultura para el desarrollo económico de las ciudades. Al respecto conceptos como el de la producción biopolítica señalado por Hardt y Negri (2009), o el de trabajo inmaterial señalado por Lazzarato (1996), nos ayudan a entender cómo a partir de la transición al neoliberalismo, han tomado importancia actividades asociadas a la producción de bienes inmateriales como la cultura y la creatividad. En este sentido, para tener éxito el nuevo sistema de acumulación capitalista ocupa subsumir no solamente el trabajo desarrollado en el contexto de la fábrica sino también una amplia serie de habilidades cognitivas y capacidades subjetivas. Estos elementos incrementan la singularidad de un lugar confiriéndole ventajas económicas sobre de otros.

El resultado de los procesos descritos anteriormente ha sido el desplazamiento de los antiguos habitantes del centro histórico de Querétaro y su reemplazo no solo con negocios, bares, restaurantes y hoteles boutique, sino con residentes de mayor capacidad adquisitiva, algunos de ellos pertenecientes a las denominadas clases

creativas. De manera paralela en las áreas centrales ha ocurrido un proceso de limpieza social sustentado muchas veces en discursos que criminalizan a los vendedores informales e indigentes, y los definen como sujetos que detienen el progreso al evitar su modernización o desarrollo. Por ejemplo, la justificación para el desalojo del tianguis de la Alameda estuvo enmarcada en un discurso que planteaba que este lugar en realidad funcionaba como un centro de actividades criminales incluyendo la venta de sustancias ilegales, prostitución y trata de personas (Navarro, 2017). Asimismo, de manera reiterada los vendedores ambulantes muchos de ellos indígenas, han sido desalojados del centro histórico mediante la utilización de la fuerza pública (Ruiz, 2021) bajo la justificación de que dan una mala imagen e interfieren con el orden de la ciudad.

Estos procesos dan cuenta de cómo las estructuras coloniales y de raza también moldean el espacio urbano. En este sentido, las áreas centrales se reposicionan como territorios de conquista, estableciendo una frontera interna de colonización en donde se establece que grupos sociales pueden disfrutar y participar de la gestión del espacio urbano y cuales quedan excluidos. Un concepto que captura estas dinámicas es el de blanqueamiento por despojo (Gaytan, 2019), el cual es elaborado desde el contexto de la lucha vecinal de la colonia Juárez en la ciudad de México, en contra de estos procesos de transformación urbana. Para el desarrollo de este concepto Gaytan (2019:1) retoma el concepto de “blanquitud” elaborado por Bolívar Echeverría y plantea que “la blanquitud remite a la identificación de los individuos con el ethos del arquetipo que proponen el capitalismo y urbanismo contemporáneos”. Así este concepto polisémico es utilizado en vez de gentrificación para describir de manera amplia el proceso de especulación inmobiliaria y las políticas gubernamentales que generan no solo el encarecimiento del suelo sino un reordenamiento territorial dentro de las zonas urbanas. Este término ha sido utilizado para describir desde la llegada de las clases acomodadas étnicamente blancas que desplazan a comunidades de menores ingresos generalmente mestizas o indígenas, hasta el blanqueamiento de los recursos económicos que tienen su origen en el crimen organizado y su utilización para el desarrollo de megaproyectos urbanos, entre otras cosas.

De manera general, estos procesos de mercantilización y privatización de los bienes urbanos se ven impulsados a partir de la transformación de las estructuras de gobierno en formas más difusas, fragmentadas y flexibles de gobernanza. Esta fragmentación resulta en la participación de nuevos actores, lo que genera una atomización de las decisiones políticas y de representación, configurando esquemas que excluyen a ciertos actores y colectivos del proceso de toma de decisiones, resultando en un desequilibrio de poder considerable entre los actores públicos y privados y los actores de la sociedad civil. Estos esquemas les confieren un mayor poder a los actores privados para la toma de decisiones sobre los procesos de urbanización incluyendo la gentrificación de amplias zonas dentro de las ciudades o la privatización de bienes comunes tales como el agua.

En resumen, durante el periodo neoliberal la ciudad de Querétaro ha sufrido grandes transformaciones. Por un lado, la expansión masiva de la frontera urbana sobre suelo rural junto con los procesos de revalorización de las áreas centrales ha provocado el incremento del precio del suelo de manera generalizada; por ejemplo, en el período que va de 2005 a 2016 el precio de la vivienda aumentó un 93% (Rodríguez, 2017). Aunado a esto, el capital inmobiliario-financiero que ha ganado cada vez mayor importancia ha transformado el territorio privilegiando ciertas formas urbanas como los fraccionamientos cerrados y acentuando el fenómeno de segregación socioespacial (González, 2012). Igualmente, ha ocurrido un proceso de gentrificación amplio cuya intensidad ha sido mayor en las zonas centrales pero que no se ha limitado a éstas, resultando en la expulsión paulatina de las clases populares y de sus actividades económicas y prácticas socioculturales de las áreas centrales de la ciudad, afectando sobre todo a aquellos barrios tradicionales de la ciudad que se ubican más cerca del centro histórico. Los servicios públicos han sido privatizados y el espacio público en las áreas centrales de la ciudad ha estado sujeto a un nuevo proceso de mercantilización.

El resultado ha sido la configuración de Querétaro como una ciudad fragmentada y desigual que se distingue por la dominación de las viejas élites coloniales que impulsan la expansión de la frontera urbana y modernizan de manera selectiva ciertas áreas. En la ciudad, que se caracteriza por ubicarse en una zona semiárida, se van creando fraccionamientos de lujo con campos de golf extensos y las áreas centrales se convierten

en parques temáticos. Mientras tanto, los sectores populares de la ciudad y las comunidades indígenas y campesinas son despojadas de los medios necesarios para la reproducción de su vida incluyendo la tierra, el agua y la cultura, y son privadas del derecho a permanecer y la potencialidad que la construcción de lugar conlleva. En suma, en Querétaro cada vez más personas son excluidas de la ciudad y por lo tanto despojadas de su derecho a la ciudad.

5. Capítulo IV. Cercamiento de los bienes comunes urbanos, la amenaza de la gentrificación en el barrio de San Francisquito

5.1 Introducción

El barrio de San Francisquito a lo largo de los años ha sufrido importantes transformaciones asociadas a la expansión masiva de la ciudad y su modernización. Durante muchos años este barrio se encontraba ubicado en la periferia o los límites de la ciudad. A partir de la expansión de la mancha urbana iniciada durante la época de los setenta este barrio paso a formar parte de las zonas centrales, siendo incorporado por completo a la estructura urbana. No obstante, en años recientes la transformación de las zonas centrales se ha profundizado sobre todo a partir de la patrimonialización del Centro Histórico de Querétaro. El resultado de las nuevas configuraciones socioespaciales ha sido no solo el aumento de la segregación y la desigualdad urbana, sino que también ha significado nuevas amenazas para los habitantes de San Francisquito y su posibilidad de permanecer en el barrio.

Todavía durante la década de los sesenta en los alrededores del barrio de San Francisquito predominaban las milpas y las acequias, por lo que se consideraba que este barrio estaba ubicado en los límites de la ciudad. La mayoría de las calles del barrio eran de tierra y muchas de las viviendas no contaban con servicios de agua y luz. Por lo mismo, durante esa época en el barrio todavía existía el sistema de distribución de agua a partir de fuentes y pilas de uso común. De acuerdo con los relatos de algunos habitantes del barrio, para obtener el agua era necesario ir temprano a alguna de estas pilas llevando cubetas y pagarle al aguador para que este llevara el agua a la casa. En este sentido, las pilas eran lugares importantes donde la gente se congregaba y los niños jugaban, es decir, también funcionaban como espacios importantes de convivencia. Actualmente, la mayoría de las viviendas cuentan con el servicio de agua corriente, pero todavía es posible observar en ellas las pilas domésticas que eran utilizadas para almacenar el agua.

Toda la gente bajaba a la Pila de los Dolores con su guante y unas cadenas para pedirle el agua a los aguadores. Antes también muchos jóvenes jugaban ahí en la pila y se aventaban, una vez hasta un muchacho falleció ahí en la Pila de los Dolores por aventarse mal. Y es que luego hacíamos competencias de a ver quién saltaba más y nada más nos regañaban por estar juegue y juegue y por no llevar el agua (Miguel Martínez, agosto 2021).

La forma de vida de los habitantes de San Francisquito en esos tiempos era muy distinta y mucho más similar a la que se asocia con los entornos rurales. Debido a que las casas no contaban con luz las mujeres utilizaban leña para cocinar en el fogón y “petróleo” para sus lámparas, elementos que podían adquirir en los numerosos negocios ubicados dentro del barrio que se dedicaban a su venta. Además, las personas como parte de sus actividades productivas acostumbraban a criar animales en sus patios traseros, sobre todo puercos, conejos y gallinas. Estos animales eran utilizados ya sea para su venta o para el consumo de las mismas familias. Aunado a esto, aunque dentro del barrio no se practicaba la agricultura muchas personas sí lo hacían en las tierras de alrededor. Las milpas, acequias y otros cuerpos de agua que se encontraban en los alrededores de San Francisquito también cumplían otras funciones importantes ya que a estos lugares acudían las mujeres a lavar su ropa, los niños jugaban en los campos y se bañaban en las acequias, bordos y arroyos, y las familias utilizaban estos espacios los fines de semana como lugares para ir a descansar y convivir.

Del otro lado de Constituyentes todos esos eran sembradíos y aquí le llamaban el bordo donde está ahora Puerta La Victoria, ahí había patos y ahí iban mis hermanos a mojarse y a jugar. No estaban en ese entonces las colonias de atrás. Y por ahí se ponía un circo y mis hermanos se iban temprano en la mañana y ayudaban a descargar cosas para que les dieran boletos, que aparte pasaban al bordo a mojarse y traían en botellas de vidrio de los de refresco de antes de esos de la coca cola, o de la victoria o del titan famoso, traían los champujones (renacuajos) y mi mamá les daba una regañada porque llegaban todos llenos de lodo. Mis hermanos también se iban a jugar futbol en lo que ahora es Plaza de las Américas, antes allí había un campo de tierra a donde iban a jugar los chamacos [...] Mis papás eran comerciantes entonces los domingos eran los días que nos llevaban a pasear. Entonces mi papá nos llevaba a Carretas y ahí hacíamos día de campo porque antes no estaba la colonia (Trinidad L., habitante de San Francisquito, entrevista septiembre 2021).

A partir de los años setenta en los alrededores del barrio de San Francisquito se empezaron a construir nuevas colonias y el entorno empezó a modificarse. Asimismo, las calles del barrio se pavimentaron y en la mayoría de las viviendas se instalaron los servicios de agua y de luz. Esto provocó que los negocios que se dedicaban a la venta de leña y “petróleo” desaparecieran y junto con ellos el oficio de aguador y el uso de las pilas. Ya entrada la década de los ochenta, el crecimiento de la ciudad incrementó aún más generando que al barrio de San Francisquito llegaran nuevos residentes. En general, esto tuvo efectos importantes en las dinámicas sociales del barrio sobre todo provocando que las relaciones entre los vecinos se transformaran y debilitaran.

Si bien, estas transformaciones incidieron de manera importante en el barrio de San Francisquito y sus alrededores, no fue hasta muy recientemente que estas zonas se convirtieron en lugares atractivos para el desarrollo inmobiliario y turístico. De tal forma que en los alrededores de San Francisquito donde alguna vez hubo milpas y acequias empezaron a proliferar formas urbano-arquitectónicas antes no vistas, espacios dedicados a la cultura y al arte, plazas comerciales, museos, restaurantes, tiendas boutique entre otras cosas, convirtiendo a estas zonas en algo más similar a un parque de atracciones que a un barrio o colonia. En lo que sigue de este capítulo revisaremos los elementos más significativos de estos procesos y sus efectos hacia el barrio de San Francisquito y sus habitantes.

5.2 *Gentrifiqué*taro una mirada a los alrededores del barrio

Para llegar a San Francisquito por la avenida Zaragoza uno tiene que pasar a un lado de la Alameda. Ese lugar donde hace seis años el gobierno panista desalojó a casi 500 comerciantes. Para el desalojo se montó un operativo en el que participaron más de 300 elementos tanto de la fuerza pública como trabajadores del municipio, que durante la madrugada de un domingo se dedicaron a retirar los 358 carritos de los comerciantes antes de que estos llegaran, muchos de ellos todavía con la mercancía en su interior. Así de la noche a la mañana desapareció uno de los tianguis más conocidos en todo Querétaro. La justificación del gobierno fue que en ese tianguis se vendía droga, había prostitución y hasta trata de personas, por lo que al desaparecerlo estaban tratando de combatir al crimen y la inseguridad.

Hoy en día cuando uno pasa por la Alameda ya no puede observar ningún tianguis, si acaso un par de vendedores ambulantes. No obstante, en el lado de la Alameda que da hacia el barrio de San Francisquito sobre la calle Pasteur, a todas horas se observan mujeres jóvenes que se quedan paradas en espera de que algún hombre se acerque y contrate sus servicios. En los alrededores casi siempre se observan dos o tres hombres que claramente parecen estarlas vigilando. Es decir, la prostitución, la trata y la venta de drogas no desaparecieron con el tianguis. Tanto para los habitantes del barrio de San Francisquito como para aquellos que lo conocen bien, queda muy claro quiénes son los que operan las redes de prostitución y trata que se observan en esa esquina de la Alameda. De hecho, han ocupado varias casas del barrio de San Francisquito para convertirlas en burdeles y lugares donde se venden distintos tipos de drogas. Parece ser entonces que al gobierno lo que realmente le preocupaba era la imagen que le daba el tianguis a la Alameda, y no en realidad la seguridad, o tal vez la pregunta debería ser ¿la seguridad de quién y en dónde o la inseguridad con qué fines?

Cada vez más, las zonas centrales de la ciudad parecen estar divididas por muros o cercas invisibles que separan los espacios y determinan su carácter. Entonces se establece un adentro y un afuera, y con ello, qué le pertenece a quién, quién es bienvenido y quién no, qué prácticas se desarrollan y en dónde y sobre todo quién puede decidir sobre lo que sucede en cada espacio. No obstante, los límites de estas cercas invisibles se reconfiguran en todo momento, en ocasiones parecen retraerse y hacerse más pequeños mientras que en otros momentos parecen ampliarse para contener y controlar cada vez más espacio. En ese sentido, San Francisquito se ha convertido en una especie de isla disonante que está rodeada o delimitada por esas cercas invisibles en sus cuatro lados.

Del lado de la Alameda con excepción de esa esquina apropiada por el grupo criminal que opera en San Francisquito, se encuentra el proyecto de Distrito Alameda que actualmente contiene un gran estacionamiento, un polideportivo, el Centro de Arte Emergente (CAE) y también un estadio olímpico. Todo esto se encuentra a un lado de la biblioteca Manuel Gómez Morín, nombrada a partir de uno de los fundadores del PAN

que se dice tenía fuertes vínculos con movimientos de ultraderecha y comulgaba con ideales fascistas¹¹. De manera irónica o tal vez no tanto, el CAE se propone como un espacio dirigido a la “profesionalización del arte urbano”, enfocado en expresiones artísticas que incluyen el grafiti, el grabado, el rap, el break dance, entre otras. No obstante, pareciera que, en sintonía con los ideales de Gómez Morín, en este espacio el grafiti, el rap, el break dance y el grabado, muchas veces asociados con lo popular y lo no deseado son mágicamente limpiados y regulados o mejor dicho son blanqueados para convertirse en parte de la industria creativa.

Del lado de la avenida Constituyentes justo enfrente del barrio de San Francisquito se encuentra Latitud La Victoria que se describe como uno de los complejos inmobiliarios más llamativos y emblemáticos de Querétaro. Este desarrollo inmobiliario que fue construido en un terreno perteneciente a la embotelladora La Victoria del corporativo Coca Cola, es un claro ejemplo de las nuevas formas urbano-arquitectónicas de los últimos tiempos, en donde se combinan diversos usos de suelo. Latitud La Victoria está compuesto por un complejo residencial con más de 800 departamentos de lujo con áreas de juego y salones de fiesta, un hotel y un centro comercial llamado Puerta La Victoria, que a su vez cuenta con gimnasio, cine y restaurantes con terrazas de lujo, además de los múltiples locales comerciales. Este complejo inmobiliario fue desarrollado por Grupo Abilia Inteligencia Inmobiliaria empresa de María Asunción Aramburuzabala Larregui, una de las personas más ricas de todo el país. Actualmente este lugar posee el precio de suelo por metro cuadrado más caro de todo el municipio de Querétaro, con un valor de 35 mil pesos el m².

Como era de esperarse, cuando este desarrollo fue construido generó toda una serie de problemas en las colonias vecinas incluyendo afectaciones en las calles ocasionadas por la maquinaria pesada, tráfico y un aumento de la basura. Además, como frecuentemente sucede, el desarrollo se terminó sin tener algunas cuestiones básicas resueltas, de tal manera que a un año de haber sido inaugurado el complejo residencial aún no contaba con drenaje. Y es que en el último momento la empresa para ahorrar dinero decidió

¹¹ La Jornada, 9 de junio 2013

modificar su planteamiento original y conectar el drenaje de los 800 departamentos al de las colonias vecinas¹². Esto provocó un descontento importante entre los habitantes de esas colonias, los cuales impidieron que las obras continuaran debido a la preocupación de que esto a la larga podría generar el colapso de las tuberías y con ello el retorno de las aguas negras a las viviendas. Al parecer el problema del drenaje quedó atrás y actualmente todos los días se puede ver a muchas personas entrando y saliendo de la plaza que de acuerdo con Grow Arquitectos es un lifestyle center o un centro de estilo de vida y la nueva propuesta de espacio público para el centro de la ciudad¹³.

Del lado noreste del barrio de San Francisquito se ubica la construcción de Barrio Santiago que hasta la fecha no ha sido terminada. Este desarrollo inmobiliario se propone como un centro gastronómico, residencial y comercial único en su tipo. Asimismo, este espacio también pretende incluir un hotel y diversas tiendas boutique. El atractivo principal que distingue a este desarrollo es su carácter patrimonial por estar ubicado en la antigua hacienda de Carretas y en frente del acueducto de Querétaro, por lo que este desarrollo también pretende albergar un pequeño museo dedicado al acueducto. La construcción de esta obra ha provocado diversas opiniones entre los vecinos de Carretas una colonia de clase media-alta ubicada en la parte de atrás del mismo. Aunque no existe una gran inconformidad algunos vecinos están preocupados por los cambios que pueda traer este desarrollo y porque bloquea la vista hacia el acueducto¹⁴. No obstante, en el barrio de San Francisquito los efectos de esta obra han sido más concretos, ya que en sus inicios los trabajos de construcción generaron el rompimiento de una de las principales tuberías que alimentan al barrio dejándolo sin agua durante más de una semana.

Finalmente, al este del barrio de San Francisquito se ubica el barrio de La Cruz y en seguida hacia el sur el centro histórico de Querétaro, que en su conjunto forman la Zona de Monumentos Históricos reconocida por la UNESCO como patrimonio de la humanidad. Anteriormente el barrio de La Cruz y el barrio de San Francisquito, ambos ubicados en el cerro del Sangremal, estaban conectados y por lo mismo compartían

¹² Tribuna de Querétaro, 19 de noviembre 2018

¹³ <https://www.arquimaster.com.ar/web/puerta-la-victoria-lifestyle-center-grow-arquitectos/>

¹⁴ Diario de Querétaro, 27 de julio de 2022

muchos elementos tanto históricos como culturales. Esto empezó a cambiar cuando en el año 1916 se construyó la calzada Zaragoza, generando la separación física de ambos barrios. No obstante, de manera reciente la transformación ha sido mucho mayor ya que el barrio de La Cruz ha estado sujeto a un proceso de gentrificación mucho más activo. Actualmente este barrio se ha convertido en un lugar donde proliferan las cafeterías y restaurantes que invaden las banquetas y las plazas públicas, y donde hay tiendas, hoteles boutiques, galerías de arte, bares y antros que fomentan el turismo cultural. Esto también ha provocado la desaparición de los negocios y comercios locales y junto con ellos se han ido los habitantes tradicionales de lugar. Estos últimos no se han ido por gusto, sino que han sido desplazados ya sea de manera directa por el aumento en el precio de las rentas y de los servicios o de manera indirecta por la dificultad que implica vivir con el ruido de los bares, los antros y el ajetreo de todas las noches. Se han ido también porque sus modos de vida se transformaron radicalmente y sus tradiciones se convirtieron en espectáculo para atraer al turismo.

La plaza Fundadores una de las más importantes del barrio de La Cruz, donde hasta la década de los setenta se ubicaba el tianguis que llevaba el mismo nombre y que representaba la continuación del tianguis que había existido en ese lugar desde antes de la invasión colonial, actualmente se ha convertido en uno de los lugares favoritos del gobierno para montar sus diversos espectáculos culturales y también sus campañas políticas. En esa plaza, donde ahora están ubicadas cafeterías y restaurantes que invaden el espacio público, cada miércoles ensaya un grupo de danza conchera. Lo anterior ha provocado el descontento de los dueños de los negocios, supuestamente porque el ruido de los tambores molesta a sus clientes. Parece como si a los dueños de esos negocios se les hubiera olvidado que los concheros han danzado en ese lugar durante cientos de años y que más bien son ellos quienes están invadiendo un lugar sagrado. De manera similar, a un lado del templo de la Cruz, se ha renovado un edificio virreinal que alguna vez funcionó como escuela primaria, para convertirlo en el Museo de Arte Contemporáneo de Querétaro. En el barrio de la Cruz se enfrenta lo tradicional que se resiste a desaparecer por completo con la modernización que poco a poco va ocupando más terreno para el disfrute de las élites y de los turistas.

En el centro histórico ha sucedido algo muy similar a lo que ha pasado en el barrio de La Cruz, aunque tal vez con un mayor avance. Muchas de las calles del centro histórico son habitadas por aún menos personas que en el caso de La Cruz y están repletas de restaurantes especializados, tiendas y hoteles boutiques, cafeterías, galerías de arte, museos, bares, antros, etc. En este espacio las tradiciones populares han sido reemplazadas con plazas, jardines y calles decoradas de acuerdo con la temporada del año, donde las personas se toman selfies en medio de luces que forman motivos navideños o en calles adornadas con papel picado y catrinas. Asimismo, estas plazas y jardines se convierten regularmente en escenarios para grupos musicales y demás eventos culturales. En general, podríamos decir que el centro histórico se ha convertido en un gran parque temático, en donde todo aquello que pueda interferir con el orden que se intenta mantener o que dé “mala imagen” es expulsado, como ha pasado con los numerosos vendedores ambulantes que antes ocupaban este espacio.

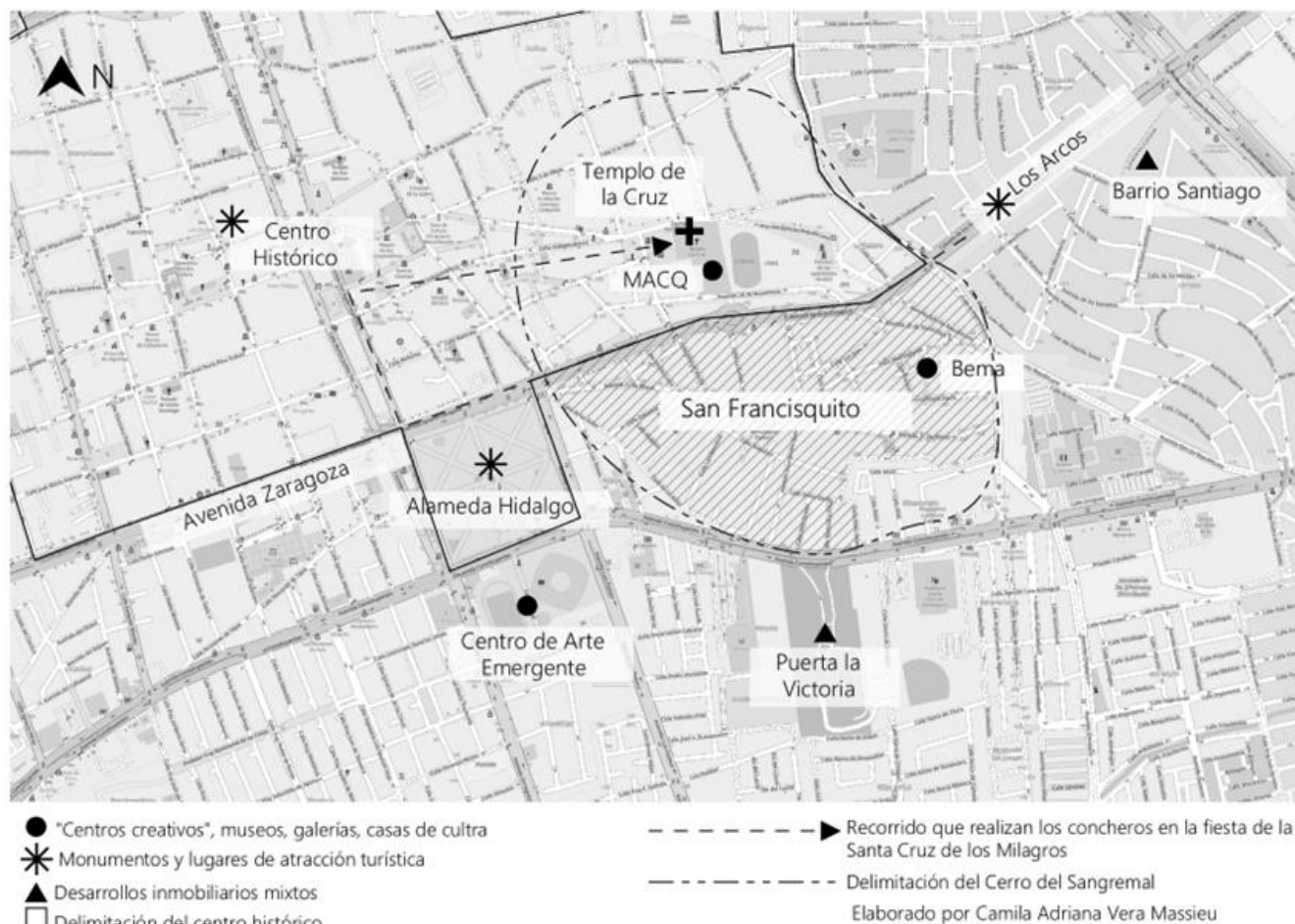


Figura 25. Ubicación de los diferentes desarrollos inmobiliarios, centros creativos y lugares turísticos que rodean el barrio de San Francisquito.

Fuente: Elaboración propia

5.3 La gentrificación como una forma de cercamiento

La transformación socioespacial que ha ocurrido en los alrededores del barrio de San Francisquito se puede entender como parte de los procesos de gentrificación. Por un lado, este proceso ha ido subsumiendo espacios y prácticas sociales no hegemonizadas por la economía capitalista, bajo las lógicas de la valorización del valor. Esto se puede ver en la mercantilización y privatización de los espacios públicos como sucede en el centro histórico y en La Cruz, en la expulsión de las distintas y complejas formas de la economía

informal desarrolladas por los sectores populares y en la supuesta creación de nuevas formas de espacio público como se plantea en el caso de la plaza Puerta La Victoria. Por otro lado, el proceso de reconfiguración socioespacial generado por la gentrificación ha implicado el despojo de bienes comunes tanto materiales como inmateriales, ya sea sociales, culturales y afectivos. Esto se pudo observar en los procesos de mercantilización de bienes producidos por las culturas locales incluyendo el patrimonio histórico, pero sobre todo de bienes inmateriales como las tradiciones del barrio de La Cruz. En este sentido, la gentrificación constituye una forma de cercamiento espacial, en donde las diferentes configuraciones y significaciones del espacio son movilizadas por el capital para privar a las personas de aquello que han creado en común (Sevilla-Buitrago, 2015).

De acuerdo con Sevilla-Buitrago (2015:6) el cercamiento, entendido como una serie de prácticas encaminadas a la territorialización de las relaciones sociales capitalistas, se basa en la distribución y regulación de límites y códigos que sustentan la estandarización del espacio social a partir de criterios tanto del Estado como del mercado. En este sentido, si la territorialidad es en parte una estrategia para ejercer control sobre personas, cosas y significados del espacio, los límites son un aspecto central de esta ya que tienen la función de comunicar posesión o exclusión (Sack, 1986). Los límites funcionan como mecanismos de exclusión que definen el afuera y el adentro y que se pueden entender por ejemplo en el desplazamiento de ciertas poblaciones, pero a la vez también como mecanismos de inclusión que seleccionan y filtran personas y prácticas (Mezzadra & Nielson, 2013).

La gentrificación como una forma de cercamiento espacial también involucra la práctica de creación de límites que sirven como marcadores para el ordenamiento del espacio. En ese sentido la gentrificación de las áreas que rodean al barrio de San Francisquito y los límites o muros invisibles que estas prácticas crean, ordenan el espacio y sirven para remarcar la diferencia o la otredad, es decir la existencia de habitantes legítimos y de aquellos que no lo son. Esto se puede ver reflejado por ejemplo en el hecho de que muchos de los vendedores ambulantes indígenas que son constantemente desplazados

del centro histórico viven en las vecindades del barrio de San Francisquito. Asimismo, esta diferenciación espacial se puede observar en cuestiones como el deterioro urbano y la ausencia de políticas públicas encaminadas a mejorar el espacio y la vivienda que existen en San Francisquito. De acuerdo con Rodríguez (2019), en el periodo 2013-2018 en San Francisquito solo se realizó una obra pública, mientras que en el centro histórico se realizaron alrededor de 43. En este sentido, para los habitantes de San Francisquito el mal estado de las banquetas y de las calles son un constante recordatorio de esta diferenciación. Al respecto en el análisis que realizan Jeffrey y colaboradores (2011:6), plantean que una característica de la espacialidad de los cercamientos es el ensamblaje de límites que facilitan la generación de ambientes regulatorios y una desinversión biopolítica. Esto es, que el Estado y las élites invierten en ciertas poblaciones en vez de otras, o mejor dicho invierten en poblaciones acomodadas en vez de hacerlo en los sectores populares.

Es importante recalcar que las prácticas de generación de límites no son estáticas y están en constante transformación. La reconfiguración de estos límites también obedece a la necesidad de generar nuevas oportunidades para la acumulación de capital (Harvey, 2002). Esto se puede ver reflejado en el hecho de que durante el neoliberalismo el control de los territorios se ha convertido en un aspecto cada vez más central. En este sentido, la importancia de los territorios para los procesos de acumulación capitalista tiene que ver con los procesos sociales que se encuentran en la base de su producción. Es decir, las prácticas y relaciones sociales que transforman el espacio en territorio son a su vez productoras de riqueza tanto material como inmaterial, por ello el control de los territorios se hace fundamental como medio para la acumulación de estas riquezas.

En un contexto como el descrito, caracterizado por los procesos de transformación socioespacial de las áreas centrales de la ciudad de Querétaro, la diferenciación de los espacios incluyendo la exclusión de ciertas poblaciones y sus prácticas de áreas específicas dentro de la ciudad, así como la generación del deterioro urbano por la falta de inversión estatal en otras, se pueden entender como acciones dirigidas a preparar el

terreno para la expansión de las relaciones sociales capitalistas y con ello el despojo de las riquezas materiales e inmateriales producidas en los territorios.

El abandono de ciertos espacios dentro de las ciudades ha sido conceptualizado como un elemento íntimamente relacionado con los procesos de gentrificación, y no como su opuesto, como han tratado de sostener las políticas públicas y una parte de la academia (Marcuse, 1985). La gentrificación ha tratado de ser enmarcada como la única solución para contrarrestar el abandono de ciertos barrios. Estos discursos a su vez también han intentado negar que una de las principales consecuencias de la gentrificación es el desplazamiento de los sectores más desfavorecidos. Sin embargo, los planteamientos de Marcuse logran colocar el abandono como un aspecto que forma parte integral de las dinámicas que generan una presión de desplazamiento. Es decir, el abandono puede incluir tanto la precarización de las viviendas como también el aumento de la violencia, la inseguridad, el narcotráfico, entre otras cosas, que a su vez son factores que actúan como una presión de desplazamiento. Por ejemplo, el grupo criminal que opera en San Francisquito y la inseguridad que genera no solo ejerce una presión de desplazamiento, sino que es sabido que este grupo se ha apropiado de inmuebles abandonados o que pertenecen a personas en situaciones vulnerables incluyendo personas ya muy grandes de edad, para llevar a cabo sus actividades ilícitas sin que exista una respuesta por parte del gobierno local.

El abandono de ciertos espacios juega un papel importante en el establecimiento de una brecha de la renta. Esta última ocurre cuando la diferencia entre la renta actual, que es influenciada por las condiciones de los inmuebles, es suficientemente grande de la renta que podría ser extraída si el lugar atravesara un proceso de renovación. Al respecto, López (2021) en su investigación da cuenta de cómo la gentrificación de las áreas adyacentes al barrio de San Francisquito ha inducido una devaluación del espacio construido existente en el barrio. La transformación de las áreas adyacentes al barrio de San Francisquito ha implicado un uso de suelo de mayor intensidad generando a su vez que el uso actual del barrio de San Francisquito no se corresponda con las nuevas condiciones del área, dando lugar a la generación de una brecha entre la renta actual y

la renta potencial. Esto a su vez se corresponde con el hecho de que una de las políticas más importantes establecidas por los gobiernos locales para las zonas centrales es la política de redensificación urbana esbozada en el Plan parcial de Desarrollo Urbano del Centro Histórico y en el Plan de Manejo del Centro Histórico de Querétaro. Esta política plantea no solamente el uso de vacíos urbanos sino una intensificación del uso de suelo en general.

Aunado a esto la gentrificación de las áreas adyacentes a San Francisquito ha empezado a afectar al barrio. Dentro de las consecuencias generadas por estas transformaciones se incluyen el encarecimiento, la falta de acceso y la mala calidad de los servicios básicos como el agua, la luz y la recolección de basura. Por ejemplo, en una encuesta realizada a 300 habitantes de San Francisquito, la mayoría manifestó sufrir cortes de agua de manera constante, no tener acceso al agua más que durante ciertas horas del día y sufrir incrementos regulares en el costo del servicio (Figura 26).

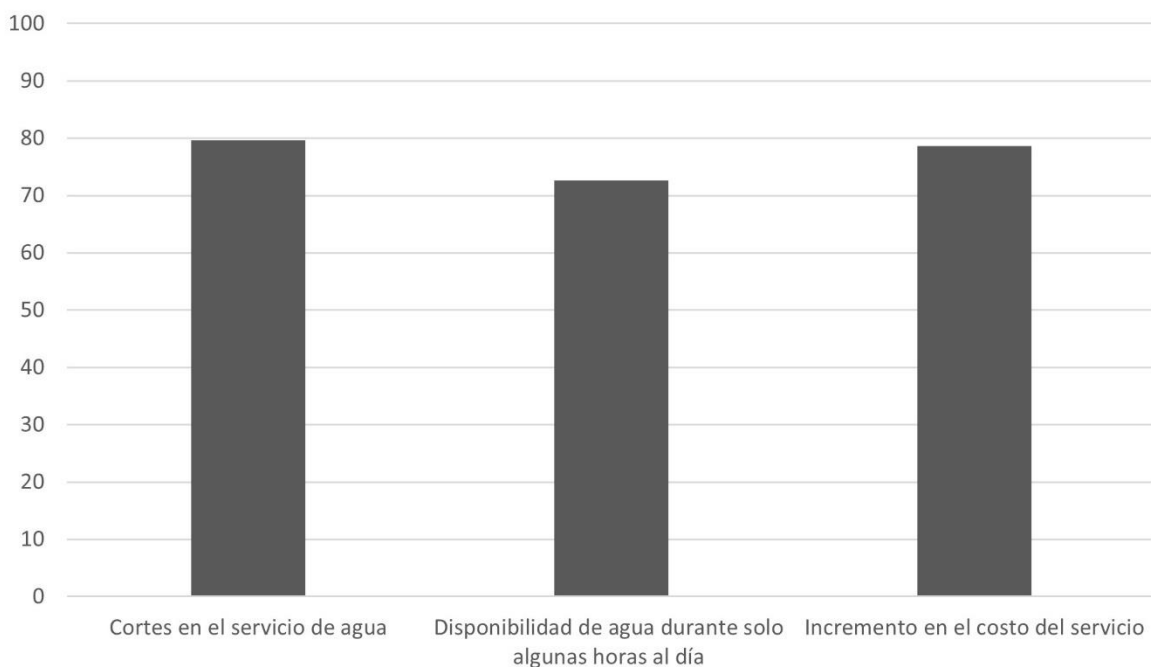


Figura 26. Condiciones del servicio de agua en el barrio de San Francisquito

Fuente: Elaboración propia

La generación de una brecha de la renta en San Francisquito, el incremento en el precio de los servicios, la llegada de centros que combinan múltiples usos del suelo como el caso de Distrito Alameda y los nuevos desarrollos inmobiliarios como Latitud La Victoria y Barrio Santiago, junto con la gentrificación del centro histórico y del barrio de La Cruz, nos hablan de que San Francisquito se ha convertido en un espacio ideal para ser renovado, es decir que aparece como un lugar estratégico para el futuro desarrollo inmobiliario y la especulación capitalista.

Todos los factores mencionados, incluyendo el abandono generalizado y las condiciones de inseguridad, aunado al hecho de que en algunos sectores del barrio se han empezado a incrementar los precios de las rentas, han provocado el desplazamiento de algunos habitantes y han restringido la posibilidad de que estos inmuebles sean habitados por personas pertenecientes a los sectores populares que típicamente han constituido al barrio. Si bien en San Francisquito no han existido grandes desplazamientos hasta el momento, los testimonios de los habitantes dan cuenta de cómo esto ha sucedido, llegando a afectar las propias tradiciones del barrio.

Mi hermano vivía en la calle León Balderas, es justo la calle que da al puente peatonal que cruza de un lado de Constituyentes hacia San Francisquito casi enfrente de Puerta La Victoria. Llevaban él y otro compañero rentando un par de años, estaban ahí porque la renta era accesible y pues no habían tenido ningún conflicto con el arrendador hasta que construyeron Puerta La Victoria. Nos contaron que el señor Mr. P (así le decían), iba siempre a cobrarles la renta, no le depositaban, él al final de cada mes iba y les cobraba. Y ya posterior a que habían construido Puerta la Victoria justo cuando lo acababan de inaugurar unos meses después, pues como habitualmente iba el señor a cobrarles les comentó que les iba a subir mil pesos la renta, porque ya no podía dejárselas más barata porque como ya tenían una plaza enfrente ya podían hacer más cosas. Y pues de ahí decidieron cambiarse porque ya no podían pagar la renta (Juan F. conchero, entrevista octubre 2021).

Cabe resaltar que una característica de la gentrificación en América Latina es que los procesos de desplazamiento ocurren muchas veces de manera gradual. Aunado a esto existe una gran dificultad metodológica para registrar o tener información cuantitativa con

relación al desplazamiento, tanto por su carácter gradual como por el hecho de que el Estado normalmente tiene poco interés en registrar y documentar este fenómeno (García et al., 2007). Más aún, como señala Janoschka (2016) el desplazamiento es un proceso complejo que no puede ser acotado a la salida involuntaria de población que pueda ser registrada por métodos estadísticos.

En esta misma línea Janoschka (2016) propone que las lógicas de desplazamiento se componen de cuatro dimensiones principales. (1) Desplazamiento material, que se entiende como la expulsión directa de los habitantes de un lugar y que en gran medida se determina por las lógicas del mercado inmobiliario que se aplican tanto a la compra, venta y el alquiler de ciertos espacios. (2) Desplazamiento político, esta dimensión tiene que ver con la legalidad detrás de los mecanismos que generan el desplazamiento incluyendo las políticas públicas, los planes de desarrollo urbano, y también el uso de la fuerza pública en los procesos de limpieza social, siendo el Estado un actor fundamental dentro de esta dimensión. (3) Desplazamiento simbólico, esta dimensión es fundamental para dar lugar al desplazamiento material y tiene que ver con las representaciones sociales y la construcción de significados, que se desarrollan en un contexto marcado por relaciones de poder desiguales. De esta manera algunas representaciones se vuelven dominantes o hegemónicas mientras que otras permanecen como subalternas. En este sentido las subjetividades asociadas a los sectores populares son invisibilizadas y estigmatizadas, estableciendo la hegemonía de las clase medias y altas en la producción de lo urbano. Esto también responde al hecho de que la producción del espacio no solo tiene una dimensión material sino también una subjetiva que es igual de importante. (4) Desplazamiento psicológico, tiene que ver con la violencia simbólica que generan los procesos de transformación urbana y que operan a nivel individual, el resultado de estos puede incluir la disminución del sentido de lugar y la alienación social, entre otros.

Siguiendo los planteamientos de Janoschka podemos decir que, aunque en San Francisquito no sea muy evidente un desplazamiento material, pueden estar ocurriendo otras formas de desplazamiento que a la larga podrían resultar en la sustitución de los habitantes del barrio por sectores de mayor poder adquisitivo o negocios, restaurantes,

etc., dirigidos a estos últimos. Por ejemplo, la gentrificación de las áreas que rodean al barrio de San Francisquito impulsada sobre todo por las clases dominantes y los gobiernos locales ha tenido efectos importantes en las experiencias urbanas de los habitantes del barrio, de manera que estas han sido transformadas a partir de la imposición de nuevas experiencias que no les pertenecen o que no han sido construidas ni integradas por ellos. Esto también sirve para comunicar la desigualdad de poder en relación con quienes tienen la posibilidad de modificar el espacio urbano y funciona como una especie de colonización del mundo vivido, en donde lo que prima son las lógicas mercantiles y la estética asociada a las clases pudientes. Aunado a esto, el barrio de San Francisquito y sus habitantes desde siempre han sufrido de una fuerte estigmatización, ya que este lugar ha sido considerado un barrio violento y problemático, incluso reconocido por los habitantes de la ciudad por algunas de sus pandillas. En este sentido, podríamos hablar de que en San Francisquito puede estar ocurriendo un proceso de desplazamiento simbólico, en el cual sus habitantes son despojados de la posibilidad de participar en la producción de su entorno.

Por otro lado, es necesario enfatizar que los procesos de cercamiento están basados en la apropiación de la riqueza que es producida en común, y que durante el neoliberalismo esto ha tomado gran importancia como medio necesario para sostener la acumulación de capital. Más aún, el despojo y el desplazamiento generados por los procesos de cercamiento como la gentrificación son parte importante de proyectos que buscan el sometimiento de espacios sociales antagónicos, con el objetivo de preservar la hegemonía de clase (Sevilla-Buitrago, 2015). En este sentido, lo que hace atractivo al barrio de San Francisquito como un espacio para el futuro desarrollo inmobiliario y turístico, no es únicamente el tema del suelo y del valor que se puede extraer a partir de su renovación debido a su ubicación, sino toda la serie de riquezas materiales y sobre todo inmateriales con las cuales cuenta este barrio, dentro de las que se incluye la danza de concheros. Asimismo, podríamos decir que el barrio de San Francisquito se caracteriza también porque sus habitantes y en particular los concheros a lo largo del tiempo y a través de diferentes estrategias se han resistido no solo a ser incorporados a las lógicas capitalistas sino también a desaparecer. Las intenciones de transformar al

barrio de San Francisquito a partir de su renovación se pueden ver expresadas en una serie de iniciativas propuestas tanto por el gobierno como por actores privados, las cuales describimos de manera detallada a continuación.

5.4 Proyectos de despojo y mercantilización

5.4.1 Programa de mejoramiento barrial en San Francisquito

En el año 2013 los alumnos y profesores de la Maestría en Arquitectura y Nuevo Urbanismo del Tecnológico de Monterrey, junto con la participación de la Delegación del Centro Histórico de Querétaro y de otras instituciones asociadas al municipio, desarrollan un taller de diseño participativo en el barrio de San Francisquito, dando lugar a la generación de un documento que se tituló “Programa de mejoramiento barrial- San Francisquito”. Este taller se dividió en dos momentos, el primero fue un diagnóstico participativo en donde se identificaron áreas de oportunidad con la participación de algunos vecinos, mientras que el segundo consistió en la generación de propuestas de diseño urbano encaminadas al mejoramiento del barrio.

En el diagnóstico realizado se estableció que el patrimonio intangible del barrio, representado por las tradiciones de este y el arraigo de la población con estas tradiciones constituían el aspecto más fuerte del barrio. Asimismo, otro aspecto positivo de San Francisquito era la existencia de varios edificios patrimoniales catalogados de esta manera por el INAH (Instituto Nacional de Antropología e Historia). En cuanto a los aspectos negativos se incluyeron los problemas de alcoholismo y drogadicción sobre todo de la población joven, la degradación de las relaciones vecinales, la insuficiencia de los servicios públicos incluyendo agua, drenaje, alumbrado y la falta de equipamiento tanto de salud, educativo y cultural. De acuerdo con el diagnóstico realizado uno de los problemas más importantes constituía el proceso de deterioro de la imagen urbana del barrio por “cuestiones económicas, ambientales (contaminación) y el comercio informal, lo cual degrada el patrimonio construido que es la parte tangible” (Programa de mejoramiento barrial-San Francisquito: 23).

Cabe mencionar que este plan de mejoramiento barrial de San Francisquito se realizó bajo los lineamientos del Plan de Manejo del Centro Histórico, atendiendo al hecho de que San Francisquito se encuentra dentro de la zona de influencia de la zona de conservación de monumentos históricos. Dentro de los objetivos de este plan se contemplan acciones para guiar la conservación del patrimonio de manera que se desarrollen aspectos sociales, económicos y culturales. Asimismo, se pretende generar la integración del espacio social y territorial por medio de la rehabilitación de las zonas deterioradas. Para ello se establecieron las siguientes políticas:

Política de conservación: esta política se aboca a la protección y conservación del patrimonio histórico principalmente a través de la recuperación de espacios públicos y la mejora de los aspectos urbanos y arquitectónicos. Así como también la conservación del patrimonio intangible.

Política de consolidación urbana: mejorar y fortalecer la zona central de la ciudad por medio del aprovechamiento de sus recursos y valores. Contempla una mezcla de usos de suelo en donde existan espacios públicos, comercios, vivienda, espacios de negocio y turismo.

Política de mejoramiento: reorganizar la estructura urbana, mantener los usos residenciales y conservar la complejidad social.

Política de redensificación: utilización de vacíos urbanos para el uso habitacional y que incluya diferentes niveles socioeconómicos.

Las políticas mencionadas anteriormente serán desarrolladas a partir de una serie de acciones, las cuales se resumen a continuación: Conservación de la imagen urbana mediante el mantenimiento de las fachadas y la eliminación de la contaminación visual generada por letreros y anuncios, así como cubrir tinacos y antenas. Rehabilitar el patrimonio arquitectónico que se encuentre en mal estado. Enfatizar inmuebles y sitios patrimoniales como hitos urbanos y corredores peatonales con el uso de luces y señalética. Asegurar que existan servicios públicos incluyendo agua, drenaje, alumbrado público y recolección de basura. Incluir equipamientos prioritarios como centros de salud, escolares y de cultura. Regular el comercio en la vía pública. Habilitar edificios de valor

histórico para usos culturales como galerías, museos, teatros, centros artísticos, etc. Conectar los hitos urbanos con redes peatonales que generen recorridos con identidad, calidad ambiental y que estén planeados de acuerdo con el contexto histórico. Red de transporte interno con paradas bien establecidas. Impulsar el desarrollo inmobiliario para lograr el “mejor” uso de la zona y el de mayor intensidad. Revitalizar, mejorar y mantener los inmuebles ya existentes que se encuentren en estado de degradación. Promover el uso mixto para aumentar la densidad. Recuperación de fábricas, áreas industriales y áreas naturales. Finalmente considerar la gestión de estos espacios a partir de programas dirigidos a lugares patrimoniales en donde participen todos los actores incluyendo gobierno, autoridades y los habitantes.

Asimismo, dentro de este plan como propuesta a futuro se señala la posibilidad de integrar al barrio de San Francisquito al plan que se está desarrollando en el Centro Histórico de conectar diversos templos, espacios públicos y plazas. Así como también conectar algunos recorridos con los senderos ya presentes en la Almada Hidalgo. En este sentido, este plan de mejoramiento propone la regeneración de un tramo de la calle 21 de marzo, una de las calles principales hasta llegar al monumento de la Pila de los Dolores y otra ruta peatonal que conecte al barrio de la Cruz con San Francisquito.

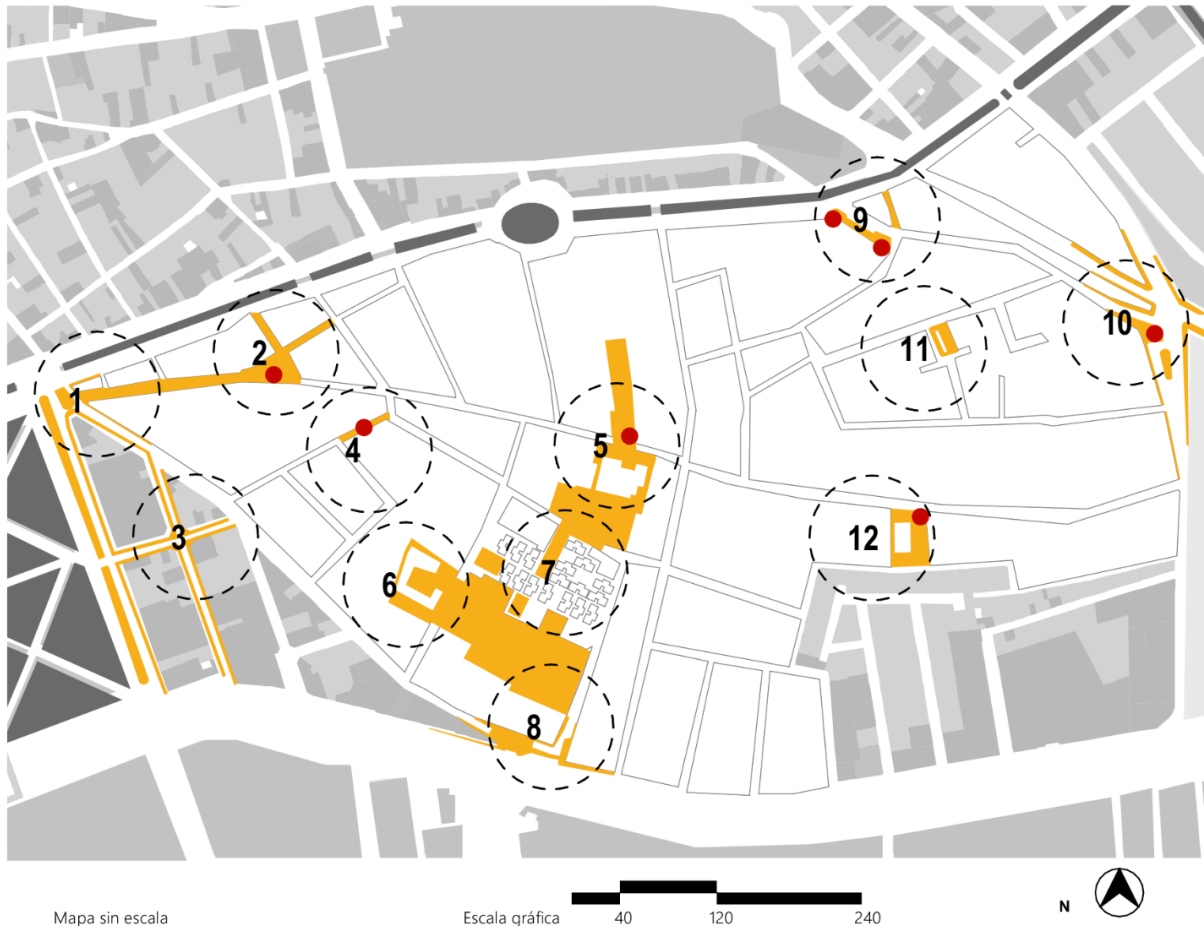
A continuación, se detallan algunas de las propuestas realizadas para llevar a cabo el plan de mejoramiento barrial de San Francisquito, en total se proponen 13 proyectos que incluyen tanto la regeneración de espacios ya existentes dentro del barrio como la creación de nuevos espacios públicos. Asimismo, se plantea que todos estos espacios estén unidos por una red peatonal que contemple la ampliación de las banquetas y otras adecuaciones para que los recorridos sean agradables y memorables.

- El parque de Bucareli (el llanito): Se propone la remodelación de este lugar para que sea más agradable a la vista. Los cambios que se proponen incluyen la creación de una segunda jardinera en donde se planten bugambilias. Asimismo, modificar la calle de Bucareli para que sea de suso preferentemente peatonal y evitar la actual circulación de carros por esa calle.
- Entrada a la calle Ejército Republicano: En esta zona donde se genera un cruce vehicular entre la calle Ejército Republicano y 20 de noviembre se propone ampliar las

banquetas para mejorar la circulación peatonal. De manera importante se propone la construcción de una plaza con una fuente y bancas ajardinadas.

- Cancha de 21 de marzo: Se propone la sustitución del piso que solo tiene tezontle en el área que rodea la cancha con un piso de cantera. Igualmente se propone la instalación de una fuente y la remodelación del nicho de la virgen. Por último, se plantea que debido a que las canchas dan hacia muros ciegos que actualmente están llenos de grafiti estos deben ser intervenidos con murales artísticos.
- El centro del barrio: se ubica como espacio central la parroquia de la Divina Pastora y se propone la construcción de una plaza del mismo nombre en un estacionamiento que se encuentra frente a esta. Ambos espacios estarían conectados por un andador rodeado de árboles. Asimismo, en la plaza se colocaría una fuente y al final de esta habría un espacio de usos múltiples para talleres o como centro de convivencia. Este espacio se caracteriza por ser uno de los lugares donde se concentra el comercio ambulante por lo cual también se propone su reubicación y la ampliación de las banquetas. Por último, se propone la remodelación de la parte trasera de la parroquia que ya es utilizada como estacionamiento para que siga de esta manera pero que incluya la modificación de las calles aledañas para dar lugar a un espacio con locales comerciales.
- Buenas entradas: en la esquina de la avenida Zaragoza con la calle 20 de noviembre se propone la construcción de una plaza que tenga cajones de estacionamiento y un par de fuentes.
- Centro comunitario: se propone realizar un centro comunitario en el predio ocupado actualmente por la CFE. Este centro comunitario sería adaptado a las necesidades de la comunidad para llevar a cabo talleres de diferentes tipos y actividades de convivencia.
- Museo San José de la Montaña: En la antigua fábrica textil San José de la Montaña se propone la creación de un museo que represente un equipamiento urbano importante que le dé un valor agregado al barrio.
- Pila de los Dolores: Convertir a esta Pila en el centro de una pequeña plaza que tenga jardineras y además convertir las calles Zacarías Oñate y la calle del Trabajo en andadores por donde no pasen carros.

- Rutas de concheros: tomando como punto de partida las rutas que utilizan los concheros en las principales festividades del barrio, se propone enfatizarlas mediante la instalación de adoquines adornados y además mediante la instalación de placas de bronce alusivas a los concheros cada 50 metros con la leyenda “la ruta del conchero”.



La siguiente lista es una relación de las intervenciones propuestas en el Programa de Mejoramiento Barrial - San Francisquito

1. Entrada Monumental	7. Condominios	○ Delimitación del Barrio de San Francisquito
2. Pila de Los Dolores	8. Monumento José Obrero	● Área de intervención aproximada
3. Entrada calle Jalisco	9. Pila de Las Buenas Entradas	● Fuentes propuestas
4. Andador calle Industria	10. Calle Ejército Republicano	
5. Plaza de La Divina Pastora, Estacionamiento	11. Plaza Bucareli	
6. Sector Mendoza (Centro Cultural y Museo)	12. Canchas 21 de Marzo	

Figura 27. Proyectos de renovación del plan de mejoramiento barrial de San Francisquito. Fuente: trabajo conjunto Juan Carlos Flores y Camila Vera.

Como podemos ver a partir de los proyectos descritos anteriormente, el plan de mejoramiento del barrio de San Francisquito se centra sobre todo en el embellecimiento o la revitalización del barrio, mediante la remodelación de los espacios públicos existentes y la creación de nuevos espacios y rutas. De hecho, no incluye ninguna propuesta que atienda problemáticas que no tengan que ver con la imagen urbana. Por ejemplo, como se mencionó anteriormente uno de los principales problemas de San Francisquito tiene que ver con el servicio de agua y en particular con los cortes y el tandeo. Sin embargo, este tema es ignorado por completo en el plan de mejoramiento y de manera paradójica lo único que se menciona en relación con el agua es la instalación de más de 5 fuentes. En este sentido, es muy evidente que este plan constituye una propuesta encaminada a la gentrificación del barrio, para incorporar no solo sus lugares sino también su cultura a los circuitos de valorización.

El proceso completo para desarrollar este plan de mejoramiento barrial duró 4 días. La participación de los vecinos del barrio que atendieron la convocatoria se limitó al primer día, en donde mediante una serie de ejercicios compartieron algunas de las problemáticas del barrio y sus necesidades. Los tres días restantes se tuvieron reuniones con las instituciones de gobierno y expertos sobre la materia y se llevó a cabo el trabajo de diseño de las propuestas concretas. Si bien en el documento final se explicita que todas las propuestas que surgieron de este taller fueron verificadas y consensadas con la comunidad, los testimonios de algunos de los habitantes de San Francisquito que participaron en este taller apuntan a lo contrario, asentando que en realidad no vieron reflejada su participación en el producto final y no estuvieron de acuerdo con éste.

Si hicieron talleres con la comunidad, pero al final hicieron lo que quisieron, el estacionamiento de enfrente de la iglesia planeaban hacer ahí una plaza, pero ahí la intención era hacer una plaza pública para que los concheros danzaran ahí los domingos, pero no era lo que nosotros queríamos. Igualmente nos presentaron un proyecto para el mantenimiento de la alameda y nos pidieron que mencionáramos nosotros que vivimos aquí que era lo que queríamos y al final igual fueron solo sus propuestas la que se llevaron a cabo, no nos contemplaron a la comunidad (Trinidad L., habitante de San Francisquito, entrevista agosto 2022).

Aunque el documento del plan de mejoramiento barrial no lo indica, existió bastante inconformidad por parte de varios vecinos incluyendo aquellos que no participaron en el taller. Por ejemplo, el lugar que se propuso para la construcción de la plaza de la Divina Pastora, que en el documento se plantea como un estacionamiento, es también un espacio habitado por varias familias, una de ellas articulada a la danza de concheros. En este sentido, la construcción de esta plaza implicaba su expulsión, hecho ante el cual las familias se opusieron fervientemente. Asimismo, otra vecina relata como ella junto con algunos vecinos de su sector se opusieron a la construcción de la plaza de Ejército Republicano:

Nosotros también ya hemos parado otro andador y plaza que querían hacer ahí en Ejército Republicano, iban a ampliar las banquetas y a dejar un solo carril. Nosotros nos enteramos de lo que querían hacer porque habían venido a tomar fotos y entonces los vecinos de aquí nos organizamos para decir que eso no era lo que queríamos, que primero nos tenían que preguntar (Rosita S. habitante de San Francisquito, entrevista agosto 2021).

Uno de los aspectos que mayor inconformidad despertó y que no se describe dentro del plan de mejoramiento fue la intención de establecer una ruta turística dentro del barrio de San Francisquito. Al respecto se propuso que el tranvía o autobús turístico que pasa por el centro de Querétaro también hiciera un recorrido por la calle 21 de marzo hasta llegar a la plaza de la Divina Pastora. Los domingos en esta plaza los turistas tendrían la oportunidad de bajarse para observar a los concheros danzar. Esto implicaba entonces que los concheros serían utilizados como el principal atractivo turístico además de que tendrían que danzar todos los domingos en ese espacio. Esto constituye una clara muestra de los planes que existen para convertir a la tradición de la danza en una mercancía dentro de los esquemas del turismo cultural y de despojar a los concheros del control que tienen sobre su cultura.

En general, la oposición y el cuestionamiento de los vecinos y concheros hacia el plan de mejoramiento barrial fue suficiente para que ninguno de los proyectos mencionados se llevará a cabo. No obstante, existe el precedente y este plan de mejoramiento barrial refleja justamente las intenciones de los gobiernos y actores privados para convertir al

barrio San Francisquito en un barrio dedicado al turismo cultural e integrarlo como parte de la zona gentrificada del Centro Histórico.

5.4.2 Mercantilización de la danza de concheros

El 11 de septiembre del 2017 el Ayuntamiento del Municipio de Querétaro aprobó el “Acuerdo por el que se decreta como patrimonio histórico cultural inmaterial la danza de los concheros del municipio de Querétaro”. Este acuerdo se ratificó en una ceremonia que se llevó a cabo enfrente del monumento del danzante conchero ubicado a un lado del templo de San Francisco en el centro histórico, y estuvo precedida por el entonces presidente municipal de Querétaro, Marcos Aguilar, quien recibió un reconocimiento que le fue entregado por Ana María Álvarez Gutiérrez integrante del grupo de danza Quetzalcóatl Querétaro y presidenta de la asociación civil Tonantzin Coatlicue.

Este decreto se realizó sin haber consultado a la mayoría de los grupos concheros del municipio. Más aún, el nombramiento y la ceremonia se realizaron en una fecha estratégica para los danzantes, faltando solo un día para iniciar la festividad de la Santa Cruz de los Milagros, la más grande e importante para las mesas concheras del estado. De acuerdo con algunos danzantes esto se realizó con el objetivo de reducir su presencia y evitar cualquier tipo de respuesta, ya que durante estas fechas la mayoría de los grupos están ocupados atendiendo a los danzantes que llegan de otros estados y en los preparativos de la fiesta.

Incluso muchas de las mesas de danza se enteraron del nombramiento a través del anuncio que se realizó en los periódicos. Debido a esto las principales mesas del municipio se reunieron en el templo de la Cruz para discutir su posición ante el nombramiento. Las 22 mesas del municipio acordaron oponerse a la patrimonialización y solicitaron que esta fuera invalidada debido a que no se les había consultado. Argumentaron que las personas de la tradición que legitimaron este acto no representaban a la comunidad conchera y muchos menos a las mesas centrales por lo que no podían tomar esta decisión.

En sus declaraciones el alcalde manifestó la intención de que los concheros danzaran regularmente en las plazas públicas del centro histórico: “Voy a asignar recursos especialmente para que no sea un período del año en que se realice, sino que esté presente durante todo el año; y nuestras plazas públicas gocen del privilegio de la danza que ustedes representan”. Esto generó un gran malestar entre los herederos de esta tradición que en repetidas ocasiones han tenido que afirmar que la danza no es un espectáculo y que no tiene un valor monetario. Asimismo, se propuso que hubiera un acercamiento a los grupos de danza incluyendo la supuesta apertura de mesas de trabajo para definir un plan de acción para el ejercicio del presupuesto. Sin embargo, debido a la oposición de los concheros, estas mesas y reuniones no se llevaron a cabo, en general la declaratoria no se tradujo en ningún plan de acción o programa y mucho menos en que los concheros danzaran “por haber presupuesto” en las plazas públicas.

A pesar de no haber sido escuchados ya que la declaratoria no fue revertida, para los concheros esta no tiene validez. La tradición de la danza no es algo que tenga un dueño en específico, las mesas de danza y sus capitanas y capitanes son los guardianes de esta tradición, es decir, en ellos y ellas recae el compromiso de resguardarla, pero también de seguir compartiendo y expandiendo esta tradición a través de la conquista. Este derecho y compromiso muchas veces es transmitido por herencia, pero aun así implica que los capitanes y capitanas hayan trabajado y dedicado en gran medida sus vidas a la tradición. Por esta razón el gobierno no tiene la legitimidad de tomar decisiones con respecto a esta y mucho menos sin consultar a las mesas de danza. En este sentido, para los concheros la patrimonialización representa la intención de convertir a la danza en una mercancía para fines turísticos que los gobiernos puedan controlar y delimitar de acuerdo con sus propios intereses.

Al estado le interesa reconocer algunos elementos simbólicos y culturales de los concheros, pero para mercantilizarlos y para incluirlos dentro del proyecto de desarrollo urbano turístico. Porque desde hace algunos años se intentó patrimonializar la danza, pero una declaratoria local, o sea municipal. Y además supimos que esa declaratoria y otros planes relacionados han intentado modificar el barrio con el objetivo de que la danza sea un atractivo turístico (Braulio A., conchero, entrevista agosto 2020).

6. Capítulo V. La lucha del barrio de San Francisquito frente al despojo urbano, (re)producción de lo común y resistencia cultural

6.1 Introducción

En los últimos años el despliegue violento del capitalismo en su fase neoliberal ha transformado profundamente los territorios urbanos intentando subsumir y acabar con las prácticas y los sentidos que permiten la construcción de lo común para el cuidado y la reproducción de la vida. Estas prácticas violentas se ven expresadas en las diferentes formas que adoptan los cercamientos incluyendo la gentrificación. A pesar de esto aún en nuestros días existen experiencias que se resisten a desaparecer y que son reelaboradas constantemente (Navarro, 2015). Tal es el caso, de aquellos espacios y colectividades que resisten al avance del despojo en las ciudades mediante la defensa y la reapropiación de aquello que han creado en común. Por ejemplo, muchos barrios dentro de las ciudades resisten al avance de la gentrificación que intenta subsumir e integrar sus espacios, prácticas y sentidos a los circuitos de acumulación de capital. Estas resistencias y luchas nos revelan que a pesar de su supuesta omnipresencia el capitalismo no ha logrado controlarlo ni ordenarlo todo y que además su despliegue se realiza de forma contradictoria.

Así como los procesos de la urbanización neoliberal se extienden a lo largo y ancho del mundo, también lo hacen aquellas prácticas y relaciones que de manera cotidiana cuidan y reproducen la vida y que por ello pueden constituirse en capacidades comunitarias desde donde puedan emerger experiencias sociales de insubordinación o renovados antagonismos. Para Holloway (2011: 3) estos actos de insubordinación son fundamentales para imaginar o crear otros mundos, en sus palabras:

Romper significa que hacemos más que eso, que tomamos la iniciativa, que imponemos el orden del día. Negamos, pero a partir de nuestra negación crece una creación, otro hacer: una actividad que no está determinada por el dinero, una actividad que no está configurada por las reglas del poder. A menudo la

alternativa parte de la necesidad. El funcionamiento del mercado capitalista no nos permite sobrevivir, y necesitamos hallar otras formas de vida, formas de solidaridad y cooperación. A menudo surge de una elección; rechazamos someter nuestras vidas al dominio del dinero, nos dedicamos a lo que consideramos necesario o deseable. De uno u otro modo vivimos el mundo que queremos.

En este sentido a la par de los cercamientos existen diversas prácticas y relaciones sociales que constituyen formas alternativas de producir lo social y crear riqueza social, las cuales pueden ser entendidas como prácticas de (re)producción de lo común. La importancia de estas dentro de los entornos urbanos adquiere nuevos significados sobre todo porque es en las ciudades donde cada vez más ámbitos de la vida incluyendo el espacio, los recursos y la cultura son privatizados y mercantilizados para permitir la realización de los procesos de acumulación capitalista. Aunado a esto, la importancia de la producción de lo común tiene que ver con su capacidad de generar alternativas que vayan más allá del capitalismo. Es decir, estos no solo existen como una serie de bienes y espacios que deben ser defendidos de los cercamientos y la comodificación, sino también formas para luchar en contra del capitalismo, generar nuevas subjetividades y formas de valor de uso (Caffentzis & Federici, 2019).

En este capítulo hacemos un recorrido por la lucha del barrio de San Francisquito en contra de los procesos de gentrificación que amenazan no solo el territorio sino también las tradiciones de este barrio. Asimismo, analizamos las estrategias que ha adoptado este movimiento y las diferentes formas de organización que se han construido en este proceso. En este capítulo nos interesa resaltar que la población de San Francisquito desarrolla nuevas formas de agencia social para defender sus propios lenguajes de valoración en torno al territorio y el medio ambiente, al cuestionar el incremento de los desarrollos inmobiliarios por sus efectos metabólicos y las amenazas de afectación que esto supone para “el ámbito que les proporciona las condiciones [materiales e inmateriales] para la vida” (Fini, 2016: 94). Esto convierte a San Francisquito en un espacio de resistencia contra el despojo y lo enmarca en un horizonte político comunitario-popular (Gutiérrez, 2017).

6.2 ¡San Pancho no se vende! La lucha contra la gentrificación

El proceso de gentrificación de las zonas centrales de la ciudad de Querétaro, como hemos expresado anteriormente, en los últimos años había ido avanzando, transformando cada vez más espacios en los alrededores de San Francisquito. Aunado a esto en el barrio ya se habían desarrollado una serie de iniciativas encaminadas a la renovación y mercantilización del espacio y las tradiciones, expresadas en el plan de mejoramiento barrial y la patrimonialización de la danza de concheros. Esto a su vez había despertado cierta preocupación en algunos habitantes del barrio, sentando el precedente para que en el año 2017 se iniciara la campaña “San Francisquito No Se Vende”. Esta campaña fue comenzada por el antropólogo Gerardo Bohórquez Molina, que durante muchos años acompañó y estudió la tradición de la danza de concheros. Una de las principales preocupaciones expresadas en dicha campaña era la amenaza de desplazamiento de los habitantes de San Francisquito debido a los proyectos inmobiliarios y turísticos. Esta campaña inició con una investigación periodística que dio lugar a la elaboración de un documental llamado “San Francisquito barrio en peligro de extinción”, por parte de la Universidad Autónoma de Querétaro y también una nota publicada en el suplemento barroco del Diario de Querétaro¹⁵. Además, dentro de esta campaña participaron algunos vecinos y vecinas del barrio que realizaron acciones incluyendo la impresión de carteles y mantas con el lema de “San Francisquito No Se Vende” y sostuvieron reuniones para dialogar sobre dicha problemática.

De manera paralela durante el mismo año un grupo de jóvenes, algunos de ellos habitantes del barrio, organizaron otra campaña para denunciar el intento de desalojo de los obreros del sindicato “Paz y Trabajo” perteneciente a la fábrica de textiles “Lanas Merino”, anteriormente conocida como “San José de la Montaña”. Esta fábrica ubicada en el barrio de San Francisquito forma parte importante de la identidad del barrio ya que muchos de sus habitantes en algún momento de sus vidas trabajaron en dicha fábrica o tienen algún familiar que lo hizo. Asimismo, el sindicato “Paz y Trabajo” llevaba

¹⁵ Diario de Querétaro, 27 de julio de 2017

sosteniendo una huelga desde el año 2006 sin que hasta el año 2017 existiera una resolución. No obstante, el 21 de septiembre del año 2017 un día antes de la inauguración de la plaza Puerta La Victoria el campamento de huelga había intentado ser desalojado. En respuesta el colectivo de jóvenes organizó un festival de música en el mes de octubre que recibió el nombre de “Resiste Paz y Trabajo”. La intención de este festival fue visibilizar el intento de desalojo hacia el interior del barrio apelando a la solidaridad de los vecinos para con los obreros del sindicato y sus demandas.

Debido a la importancia del intento de desalojo de los obreros y a que las causas de este estaban vinculadas en gran medida con la transformación de las áreas aledañas al barrio y los intentos de privatización y mercantilización de este, ambos actores (los participantes de la campaña San Francisquito No se Vende y el colectivo de jóvenes) establecieron un diálogo para conjuntar esfuerzos en relación con la defensa del barrio de San Francisquito. En este sentido, de manera conjunta participaron en algunas actividades incluyendo la realización de un mural con el lema de “San Francisquito Resiste y Existe”, en donde también se platicó con los vecinos de la calle sobre la problemática. Sin embargo, las acciones realizadas por estos grupos durante el año 2018 fueron en general pocas y se limitaron a la realización de eventos culturales, hasta que a principios del año 2019 empezaron a reunirse de manera más constante y a consolidar la organización. Esto sucedió debido a la instalación en una de las calles del barrio de un centro cultural privado llamado “Bema”. Cuestión que abordaremos a detalle en la siguiente sección.



Figura 28. Mural San Pancho Resiste y Existe. Fuente: archivo personal.

6.3 ¡Fuera casa Bema de San Francisquito! La cultura como punta de lanza para promover la gentrificación.

En el año 2017 comenzó la remodelación de un inmueble ubicado en la privada Revillagigedo, una de las calles de San Francisquito. Este inmueble había funcionado en años anteriores como una cancha de squash, pero llevaba varios años abandonado. De acuerdo con los vecinos, los nuevos dueños del inmueble pasaron a sus casas a decirles que en ese lugar se construiría un centro comunitario para el barrio, por lo que de manera inicial los vecinos estuvieron de acuerdo. Sin embargo, los vecinos nunca recibieron información completa acerca del proyecto y en ese espacio se instaló un centro cultural privado llamado Bema. Este centro cultural es un espacio de “Dérive LAB” un laboratorio multidisciplinario enfocado en temas de diseño urbano, arte y arquitectura, y en la generación de proyectos que impacten el espacio público, la movilidad y la vivienda. El proyecto de Bema se plantea como una plataforma para impulsar proyectos artísticos y culturales encaminados a la transformación de la ciudad. Asimismo, el proyecto de remodelación resultó en la construcción de un espacio de exhibición tipo galería, con espacios de trabajo incluyendo un salón de reuniones y una residencia para artistas (Arellano, 2019).

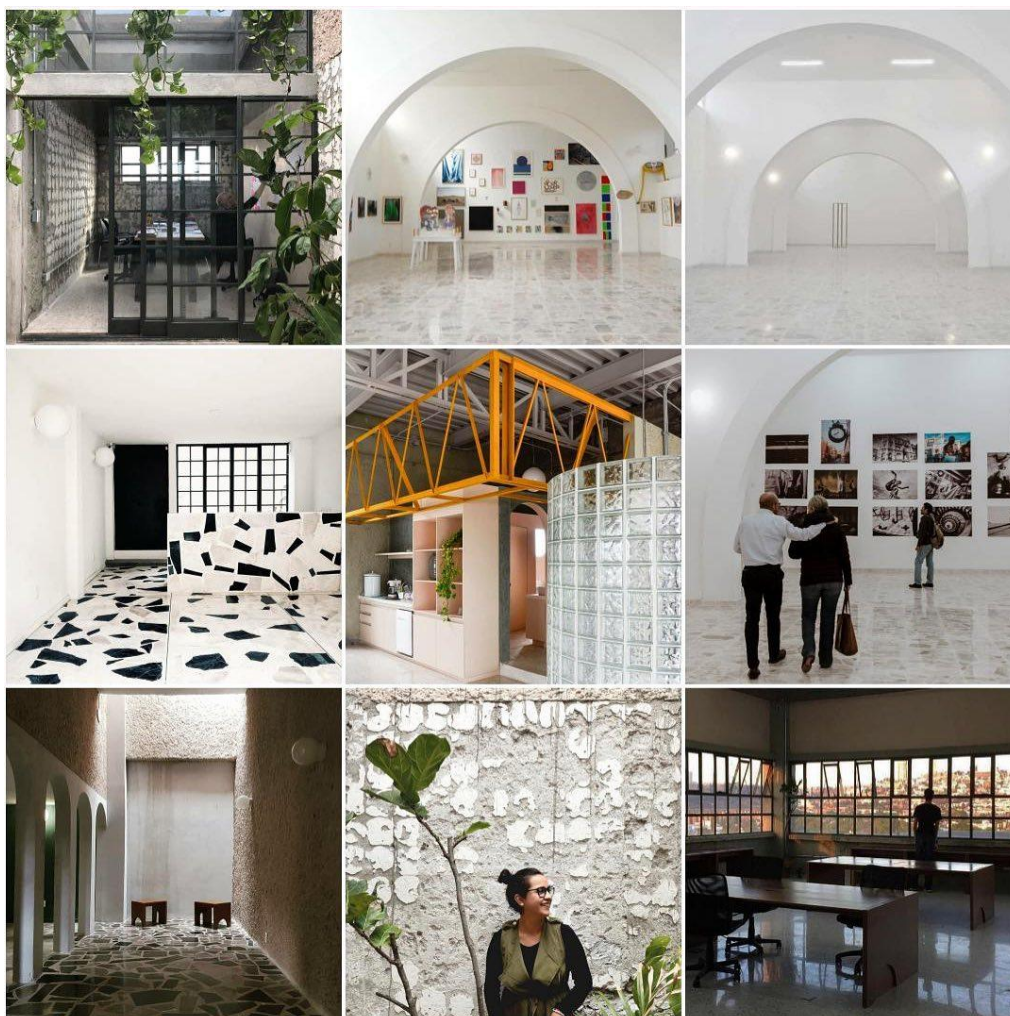


Figura 29. Diversos espacios de casa Bema, incluyendo galería, sala de trabajo y residencia para artistas. Fuente: BEMA página de Facebook.

Inicialmente el trabajo de remodelación generó diversas inconformidades entre los vecinos aledaños al inmueble, sobre todo porque la calle donde se instaló este proyecto es una calle cerrada. Por este motivo, la entrada de maquinaria para el proceso de remodelación no solo implicó que los vecinos tuvieran que dejar sus carros en otras calles, sino que incluso llegó a generar daños en sus viviendas. En respuesta y como una forma de mostrar su inconformidad, los vecinos en varias ocasiones impidieron que las máquinas y los camiones llenos de material ingresaran a la calle. Lo anterior provocó el disgusto de los dueños los cuales amenazaron incluso con mandar a la policía si se seguía interfiriendo con el proyecto.

Una vez avanzada la construcción, los vecinos empezaron a investigar más sobre el tipo de proyecto que en ese lugar se instalaría, dándose cuenta de que no se trataba de un centro comunitario para el barrio y que más bien consistía en un centro cultural con galería dirigido a personas “ricas o con dinero” en sus propias palabras. Además, la preocupación de los vecinos giraba en torno a que el cambio de uso de suelo y la instalación de un centro cultural en una calle completamente habitacional, tendría grandes afectaciones a sus dinámicas cotidianas. Asimismo, porque este lugar al ser previamente una casa no contaba con suficiente estacionamiento.

Por este motivo los vecinos de la calle empezaron a dialogar con otros vecinos de su sector y también se contactaron con algunas de las personas que participaban en la campaña de San Francisquito No Se Vende. A principios del año 2019 se llevó a cabo una reunión entre los vecinos del sector afectado y los integrantes de la campaña. En esta reunión se habló sobre las diversas afectaciones que había generado el proyecto de Bema tanto a las casas como a las dinámicas cotidianas de los habitantes del sector y se tomó la decisión de continuar con las reuniones. De esta manera empezó a surgir una organización vecinal que fue nombrada “Asamblea del barrio de San Francisquito” que se reunía cada semana para diseñar acciones encaminadas a abordar esta problemática. Cabe mencionar que a esta organización se integraron no solo vecinas y vecinos del barrio, sino también integrantes de las mesas de danza y algunas personas externas que tenían vínculos con estas últimas.

La organización empezó a investigar más sobre el proyecto y sus fundadores, logrando establecer que estos eran arquitectos egresados del Tecnológico de Monterrey y por lo mismo habían estado ligados de manera indirecta al plan de mejoramiento barrial de San Francisquito. Asimismo, uno de ellos había participado tanto en el desarrollo del Plan Q500 como en la generación del Plan Estratégico de Movilidad 2026 (PEM2026). Debido a las características del centro cultural Bema, los antecedentes del plan de mejoramiento barrial, y el hecho de que en ese momento los vecinos del barrio de San Francisquito enfrentaban una nueva amenaza debido a un proyecto derivado del PEM2026, el cual consistía en la construcción de un eje vial en una de las avenidas laterales al barrio, el proyecto de Bema fue considerado por los habitantes del barrio como un proyecto para

promover la gentrificación de San Francisquito, debido a que fomenta un tipo de cultura y consumo cultural dirigido principalmente a las clases medias y altas, que para nada representan la cultura popular que existe en el lugar, ni toma en cuenta las necesidades de las personas que lo habitan.

Entonces básicamente la inconformidad de todos nosotros es de que han entrado, han construido y se han establecido pisoteando todos nuestros derechos, vamos nunca estuvimos de acuerdo con el proyecto, nunca fueron a tocar puertas y sin embargo, decían que pues todos los vecinos estábamos de acuerdo y que por eso se llevó a cabo la construcción cuando es completamente lo contrario [...] Proyectos como este se sabe perfecto que son la punta de la lanza para la gentrificación de un barrio, que es incrementar la plusvalía de una zona habitacional. Entonces obviamente los que vivimos aquí que pues o sea el barrio San Francisquito no es conocido por ser un barrio rico, entonces lo que estamos pues obviamente limitados de recursos nos tendremos que ver obligados a desplazarnos a otras partes, porque van a empezar a entrar proyectos justo como este que pues se hacen llamar como galerías de arte y eso nos va a afectar directamente. No solo con que nos van a arrebatarnos la paz y la tranquilidad que antes teníamos específicamente aquí en la privada, sino que más proyectos como este se van a empezar a introducir al barrio y esto va a incrementar el costo de vivir aquí y obviamente nos vamos a ver desplazados en un futuro (Miguel G., noviembre 2019, documental “San Francisquito No Se Vende”).

Esto llevó a los integrantes de la Asamblea a tomar diferentes acciones con el objetivo de que casa Bema cerrara sus puertas. En un principio se intentó dialogar con las personas a cargo del proyecto, incluso se les confrontó en una Asamblea abierta realizada en el jardín del llanito para que estos escucharan las preocupaciones e inconformidades de los vecinos, sobre todo en relación con el tema de la gentrificación. Aunado a esto los integrantes de la Asamblea se manifestaron en el primer evento abierto al público realizado por este centro, y en varios otros eventos. También se crearon materiales escritos incluyendo infografías ([Apéndice 1](#)) y carteles, así como un documental en colaboración con Abelardo Rodríguez de TvUAQ titulado “San Francisquito No Se Vende”¹⁶, para explicar y difundir entre los vecinos y la ciudadanía en general la amenaza de gentrificación generada por este establecimiento. Aunado a esto,

¹⁶ San Francisquito No se Vende, TvUAQ, 1 noviembre de 2019. <https://www.facebook.com/tvuaqedu/videos/1781364518829842>

los vecinos y vecinas de la calle en diversas ocasiones impidieron el paso de los carros durante los eventos sostenidos por este centro.

En la inauguración ante las autoridades, vinieron, no dejamos que pasaran los vehículos, dejamos que pasaran las personas y todo. Si hubo mucha molestia por las personas que venían inclusive eran muchos de gobierno y no los dejamos pasar. Y nos decían que porqué queríamos que se estacionaran allá afuera, si era muy peligroso, que ellos no querían estar allá afuera. Pero pues es que adentro tampoco si cada quien aquí tiene su lugar (Felisa O., noviembre 2019, documental “San Francisquito No Se Vende”).



Figura 30. Carteles de una pequeña manifestación realizada en el evento de “alcalde en tu calle” del municipio de Querétaro. Fuente: archivo personal.

Por su parte, las personas a cargo del proyecto de Bema ante las inconformidades de los vecinos respondieron que su intención era fomentar la cultura, la construcción de comunidad y aseguraron estar abiertos a la participación de los habitantes del barrio. Sin embargo, no fueron capaces de reconocer que no había existido un proceso de consulta adecuado y que su proyecto era una imposición, calificando las reclamaciones de los habitantes del barrio como “discursos de odio”. Asimismo, negaron las afectaciones que la remodelación del inmueble y el funcionamiento del centro cultural generaban a los vecinos aledaños y el hecho de que este proyecto promoviera la gentrificación.

Ahora bien, es muy sabido que los barrios tradicionales se han precarizado, sobre todo en lo económico. Y que en nuestra ciudad hay una crisis generalizada de identidad. BEMA, como centro cultural, está desarrollando esfuerzos para facilitar procesos de autoorganización e institucionalización de la producción y procesamiento colectivo de saberes y procesos artísticos y culturales. Se trata de la puesta en práctica de una identidad colectiva apta para incluir en su seno la multiplicidad y heterogeneidad (Infografía elaborada por Bema, septiembre 2019).

La literatura sobre gentrificación ha señalado el papel de la cultura como un elemento importante en la construcción de procesos de gentrificación (Zukin, 1996). Esta sirve como uno de los principales discursos que legitiman estos procesos y además el capital cultural muchas veces se interrelaciona con las dinámicas económicas en los espacios renovados. En este sentido, el capital cultural promueve ciertas formas de consumo cultural pero también un valor agregado que hace más atractivos a ciertos espacios y genera la llegada de personas de clases sociales distintas a las que tradicionalmente han habitado en esos lugares. Asimismo, es fundamental recordar que la gentrificación, simbólicamente, avanza mediante la promoción de ciertas estéticas y valores ligados a los estilos de vida de las clases privilegiadas. En este sentido, la discusión gira más bien en torno a qué tipo de cultura o consumo cultural es el que se promueve como parte de los procesos de gentrificación, resaltando el contenido de clase y de raza de este proceso.

Esta situación es capturada en el ya referido concepto de blanqueamiento por despojo (Gaytan, 2018) que tiene que ver con la llegada de clases étnicamente blancas y privilegiadas, pero también con ciertos patrones de comportamiento y consumo que se establecen como adecuados o deseables y por lo tanto justifican la erradicación o transformación de prácticas que no son acordes a estos. En este sentido, se establecen dicotomías sobre lo que es bueno-malo, moderno-atrasado, culto-inculto.

De acuerdo con Cassián (2016), la concepción de los barrios históricamente ha estado ligada a ideas sobre la pobreza, el atraso, la ignorancia, el hacinamiento, entre otras, lo cual en nuestro país incluso se remonta a la fundación colonial de las ciudades y a la separación étnica entre los barrios de indios y los asentamientos de los españoles. En ese sentido, la instalación de Bema en el barrio de San Francisquito bajo un discurso que posiciona a la cultura como una necesidad para contrarrestar las cualidades negativas

del barrio, asumiendo a la vez que en este espacio no existe cultura o al menos no una cultura adecuada. Obedece a concepciones que consideran a ciertas clases o poblaciones étnicas como indeseables o que interfieren con el progreso.

Aunado a esto la visión de la cultura como un recurso para estimular el crecimiento económico, es decir transformar la ciudad en una mercancía, normalmente es promovida por ciertos actores sociales que a su vez tienen la capacidad de influir en las políticas públicas. En este caso la participación de los fundadores de Bema en el plan Q500 y el PEM2026 son un ejemplo emblemático de esto. Sin embargo, los intentos de subsumir la vida urbana a las lógicas mercantiles normalmente se confrontan con las formas vernáculas y estilos de vida que existen en estos lugares, de manera que las prácticas culturales y económicas en esos espacios incluyendo las tradiciones y el comercio informal se ven amenazadas por la llegada de centros culturales, galerías, etc. Para los vecinos de San Francisquito Bema representaba justo una amenaza a sus formas de vida que de seguir en funcionamiento podía generar incluso la desaparición o la cooptación tanto de sus formas de vida como de su cultura.

¿Pero más allá es también ver la historia del lugar no? Del barrio al que pertenecemos. Que era un asentamiento indígena, el barrio crece con estas tradiciones indígenas y pues nosotros vamos creciendo con esto, aquí no hay habitante que no tenga una tía, un primo, alguien que sea danzante, (por ejemplo) mi mamá es conchera. Yo lo que veo con este tipo de lugares es como una dinámica como la del MACQ, a lado del templo de la Cruz construyen el museo de arte contemporáneo de Querétaro, ahí había una escuela que se llamaba Sor Juan Inés de la Cruz que dejaron en decadencia total, yo recuerdo, tengo varios compañeros que iban en esa escuela, iban como en cuarto cuando les dijeron que ahí ya no iba a haber escuela y se tuvieron que ir a las Naciones Unidas o a otras escuelas. Lo que pasa es que gobierno en su afán de querer darnos más cultura o justificar estas ondas de sus programas culturales nos está trayendo una cultura que no es la nuestra [...] Entonces empieza a haber un desplazamiento de la cultura, de nuestra cultura, de nuestra raíz. El problema que yo veo con este tipo de lugares (Bema) es que para nada fortalecen la identidad que tenemos de aquí de San Francisquito. O sea, vienen con temas de arte contemporáneo, temas de arte conceptual, cosas que pues no [...] Entonces estos lugares están fomentando grandes inversiones de inmobiliarias turísticas y volvemos a eso del cambio de uso de suelo y de todo este desplazamiento (Miguel Palabras, noviembre 2019, documental “San Francisquito No Se Vende”).

Las acciones desplegadas por los vecinos a lo largo de los meses lograron que Bema dejara de realizar actividades públicas, aunque cabe mencionar que esto también estuvo influenciado por la pandemia del COVID-19. No obstante a la fecha, las actividades no se han retomado, pero aún sigue la preocupación de los vecinos debido a que Bema no cerró por completo sus puertas y sigue en el barrio.

6.4 ¡No al eje vial Zaragoza! La movilidad sustentable como medio para promover la gentrificación

La movilidad ha sido otro de los proyectos urbanos encaminados a transformar la imagen de la ciudad de Querétaro para hacer de ella un lugar más atractivo para la inversión. En el año 2016 la Secretaría de Movilidad del municipio de Querétaro, junto con la empresa Steer Davies Gleave, desarrollaron el Plan Estratégico de Movilidad 2026 (PEM 2026), cuyo objetivo consiste en “guiar las estrategias de movilidad sostenible en los próximos 10 años”. Como parte de este plan se contempla la creación de una red de transporte basada en los principios de “calles completas”, es decir, con usos de suelo múltiples incluyendo transporte, comercio y ocio. Dentro de este plan se promueve la movilidad “sostenible”, a través de sistemas de Autobuses de Tránsito Rápidos (Bus Rapid Transit, por sus siglas en inglés), ciclovías y áreas peatonales, sobre todo en las zonas centrales de la ciudad. Por ejemplo, se tiene planeado la instalación de por lo menos ocho “ejes viales o estructurantes”, como los denomina el gobierno, en varias partes de la ciudad incluyendo una de las avenidas centrales más importantes, la avenida Zaragoza (Plan Estatal de Movilidad 2016-2021). Si bien, este plan no se ha desarrollado en su totalidad, ya se encuentran en funcionamiento alrededor de tres corredores de BRT contruidos de acuerdo con los criterios de calles completas.

El discurso detrás del PEM 2026 pone en el centro la problemática ambiental (emisión de contaminantes y calidad del aire) para resolver los problemas urbanos que giran en torno a la movilidad. Sin embargo, detrás de este discurso se encuentra la transformación socioespacial del entorno urbano dirigida a favorecer la acumulación competitiva y la atracción de capital (Reynoso, 2014). En esta misma línea, Blanco y colaboradores

(2014) han señalado que estas intervenciones urbanas actúan como dispositivos que disparan procesos de gentrificación en las áreas colindantes. La introducción de estos sistemas de movilidad promueve el aumento en el precio de los inmuebles ubicados en el área de influencia, la intensificación de los usos de suelo y el desarrollo de comercios y servicios en las zonas contiguas. Por ejemplo, Velandia (2013) da cuenta de cómo la introducción de sistemas BRT en ciertas zonas de la Ciudad de México, generó un incremento en los precios del suelo. Adicionalmente, Rodríguez (2013), al estudiar la posibilidad de gentrificación en una colonia popular en la Ciudad de México, observó que uno de los motores detrás de la llegada de personas de mayores recursos a dicha colonia tenía que ver con su conectividad lograda a través de sistemas como el Metrobús y ecoBici.

6.4.2 La lucha contra el eje vial Zaragoza

Los efectos de la transformación urbana se hicieron más evidentes para los habitantes de San Francisquito, a partir del anuncio en marzo de 2019 por parte de la Secretaría de Desarrollo Urbano y Obras Públicas de la construcción de un corredor vial en una de las avenidas laterales al barrio. Dicho corredor formaría parte de la red de transporte propuesta en el PEM2026 y se ubicaría en la avenida Zaragoza que en su costado Sur atraviesa el cerro del Sangremal. Asimismo, en concordancia con los objetivos contenidos en el PEM2026, la avenida sería transformada a partir de los criterios de calles completas.

El corredor vial nombrado por el gobierno como “eje vial Zaragoza”, desde sus inicios despertó varias dudas e inconformidades entre los habitantes tanto del barrio de San Francisquito como también del barrio de La Cruz, en particular de aquellos que tenían negocios en las inmediaciones de la avenida. El conflicto inició porque el gobierno sin avisar ni consultar a los habitantes de ninguno de los dos barrios, enumeró los árboles a ambos lados de la avenida Zaragoza. Varios vecinos de la zona al darse cuenta de esto se acercaron a las personas que se encontraban marcando los árboles para preguntar al respecto y les fue comunicado que los árboles serían talados para permitir la realización de una obra de gobierno:

La lucha inició porque de repente en una mañana amanecieron varios árboles numerados, pelados de su cáscara y numerados, entonces era una alerta de que ya se empezaba a quitar esa zona de árboles sobre el barrio para poder hacer su proyecto del gobierno que consistía en una pista para ciclistas y una remodelación de la avenida (Rafael T., conchero. Entrevista septiembre 2020).

La información sobre la tala de los árboles se difundió por diversos medios de comunicación y en ese momento se convocó a la ciudadanía a una concentración en el Tanque de agua ubicado en la avenida Zaragoza. A esa concentración asistieron vecinos del barrio de San Francisquito y de La Cruz, integrantes de las mesas concheras, grupos ecologistas y también grupos de comerciantes del centro histórico. A partir de esa primera reunión se acordó la realización de una marcha para demandar que los árboles (800 aproximadamente) no fueran talados y que se compartiera más información sobre el proyecto¹⁷.

Posteriormente se tuvo una reunión informativa con Marco Antonio del Prete, titular de la Secretaría de Desarrollo Sustentable y Romi Rojas, la entonces titular de la Secretaría de Desarrollo Urbano y Obras Públicas, instituciones a cargo del proyecto. En esta reunión se compartió información sobre el proyecto que en su totalidad contemplaba 8 ejes viales algunos de los cuales ya estaban en funcionamiento y otros en procesos de construcción. Asimismo, en esta reunión los funcionarios hicieron hincapié en la cuestión de la movilidad sustentable como principal justificación detrás del proyecto. No obstante, la información que se compartió fue mínima y varias de las preguntas de los ciudadanos fueron ignoradas. Además, la reunión fue suspendida abruptamente sin que se pudiera llegar a un acuerdo entre las partes:

No explicaron el proyecto a fondo, decían cosas que eran muy tontas como que van a ver que los árboles no se van a talar van a estar dentro de las estaciones, enfocándose en eso y en la cuestión meramente vial. No recuerdo exactamente cuál era la postura, pero mucha gente se quejaba de que no iba a haber estacionamiento para los negocios, entonces no quedaba claro si eso iba a ser así por completo o si solo un poco. También es importante recordar que esa reunión terminó abruptamente, o sea esa reunión no se cerró bien, porque había unas personas que estaban generando choque [...] eso hizo que los funcionarios

¹⁷ <https://ejatlas.org/conflict/tala-de-arboles-en-eje-vial-zaragoza>

dieran por terminada la reunión, o sea no hubo acuerdos solo se explicó. Algunas personas mostraron inconformidad, pero no se llegó a ningún punto, también por eso siguieron las protestas (Braulio A., conchero. Entrevista agosto, 2020).

Las protestas continuaron debido a la falta de claridad sobre el proyecto. Al mismo tiempo la participación de los habitantes del barrio de San Francisquito y en particular de los concheros fue haciéndose cada vez más activa e importante. De hecho, varios capitanes y capitanas de la tradición se reunieron para discutir las posibles implicaciones y afectaciones del del eje vial Zaragoza tanto para el barrio como para la tradición. Una de sus preocupaciones consistía en que esta obra impediría el uso de la avenida Zaragoza para el recorrido que se realiza año con año durante la fiesta de la Santa Cruz. De tal forma que para el mes de junio los concheros convocaron a la tradición de la danza, a los vecinos del barrio y a la ciudadanía en general a manifestarse en contra de este proyecto.

La gente se organizó en el barrio y empezamos a hacer manifestaciones en defensa de este proceso de que no queríamos que se mejorará el barrio para un desarrollo solamente para un proceso de ciclismo, automovilismo, y demás cosas, entre ellos querían quitar el camellón principal de en medio (de la avenida) para poder poner una estación tipo Dubái como hay en varias partes de la ciudad. Entonces inició esta lucha entre varios contingentes de la ciudad, varias personas en defensa de la vida y entre ellos la tradición conchera. La tradición conchera empezó a tomar sus propias iniciativas saliendo en una próxima lucha después de que salió toda una colectividad de ciudadanos, los concheros decidimos salir propiamente a defender el barrio porque estábamos en contra de que se modificara. Entonces así fue como inicio nuestra lucha (Rafel T., conchero. Entrevista septiembre, 2020).

BARRIOS UNIDOS DE SANGREMAL Y CIUDADANOS DE QUERÉTARO.

**CONVOCAMOS E INVITAMOS A LA CIUDADANÍA A LA MARCHA QUE
SERÁ ESTE MARTES 2 DE JULIO A LAS 4 PM.
SALDREMOS DESDE INSURGENTES QUERETANOS
ESQUINA CON AVENIDA ZARAGOZA.**

**LOS CONCHEROS DE QUERÉTARO
DEFENDIENDO SU TIERRA Y SUS TRADICIONES.**



**UN NO, NO ROTUNDO AL EJE
ESTRUCTURAL VIAL ZARAGOZA.**

Súmate a nuestra lucha.
Facebook: Barrios Unidos de SanGremal y Ciudadanos de Querétaro.
Twitter: @BarriosOro.

Figura 31. Cartel para la segunda manifestación en contra del eje vial, convocada por concheros. Fuente: San Francisquito no se vende página de facebook

En total los concheros convocaron a cinco manifestaciones en la ciudad de Querétaro y una en la Ciudad de México afuera de palacio de gobierno. En esta última también se entregó un documento en donde se solicitaba la intervención del presidente para la cancelación del eje vial Zaragoza. Todas estas manifestaciones estuvieron acompañadas por la danza ritual. En todas ellas participaron integrantes de la Asamblea del barrio de San Francisquito, una organización vecinal conformada por vecinos del barrio y concheros. Para los habitantes de San Francisquito y concheros que participaron en las manifestaciones, el eje vial Zaragoza representaba una amenaza tanto para el barrio como para sus tradiciones, que fue leída como parte de los procesos de gentrificación que estaban ocurriendo en los alrededores del barrio:

Teníamos ubicado que alrededor de San Francisquito estaba ocurriendo una gran transformación. Luego con la instalación de la casa Bema, este centro pseudocultural gentrificador en una privada de San Francisquito, eso nos daba una idea muy clara de qué es lo que se quiere para San Francisquito. De hecho, en enero o febrero antes del eje vial se habían tenido los primeros acercamientos o al menos momentos en que se les confrontó a la gente que está a cargo de esa casa cultural. Entonces como que ya lo teníamos muy bien ubicado y cuando llega lo del eje vial fue muy fácil ligar una nueva transformación, que además tiene rasgos importantes. Uno de esos rasgos era quitar el estacionamiento de la banqueta para dárselo básicamente al carril confinado. Entonces uno de los factores que fue muy alarmante de ese proyecto fue saber que la principal concesionaria del servicio de transporte y que era la más importante para todo el sistema QroBus específicamente, nos enteramos que era ADO que es una de las grandes empresas de transporte en el país [...] Este tipo de proyectos de movilidad que privilegian a estas grandes empresas afectan a pequeños comerciantes porque los pequeños comerciantes de esas zonas pues si les beneficia mucho el estacionamiento de esas calles. Entonces como que el tema de la movilidad y estas transformaciones lo vimos relacionado y sabemos que para las zonas centrales de una ciudad eso también eleva un poco el plusvalor o sea el hecho de que haya estos corredores o ejes viales. Entonces todo apuntaba hacia allá (hacia la gentrificación) [...] (Braulio A., conchero. Entrevista, agosto 2020).



Figura 32. Marcha contra el eje vial Zaragoza. Fuente: Alejandro Ruíz. Archivo personal.

Algunos de los lemas más comunes en las manifestaciones fueron: “San Francisquito rebelde, resiste y no se vende”, “No al eje vial Zaragoza”, “San Pancho no se vende”, “No a la gentrificación de los barrios tradicionales” y “Alto al despojo de la tierra sagrada”. Además, se realizaron otras acciones incluyendo una campaña de recolección de firmas y varios eventos culturales hacia el interior del barrio para generar consciencia sobre las implicaciones que tendría esta obra. Después de siete meses de movilización, las múltiples acciones de lucha desplegadas lograron que el titular del Instituto Queretano del Transporte anunciara la suspensión del proyecto del eje vial Zaragoza¹⁸.



Figura 33. Marcha contra el eje vial Zaragoza. Fuente: Alejandro Ruiz, archivo personal.

El proceso de lucha en contra del eje vial fue clave para permitir una reflexión más profunda acerca de los procesos de gentrificación y la amenaza que representaban para el barrio. Generando a su vez la consolidación de la Asamblea del barrio de San Francisquito como una organización abocada tanto a la defensa del territorio y sus tradiciones, como también al fortalecimiento de la comunidad. Por ello, a pesar de la cancelación del eje vial, el proceso de organización continuó estableciendo dos grandes

¹⁸ El Universal Querétaro, 24 de septiembre de 2019.

objetivos para hacer frente al avance de la gentrificación, por un lado, profundizar y fortalecer la organización hacia el interior del barrio, y a la par, fortalecer la identidad indígena de los habitantes de San Francisquito, encaminando este proceso incluso a la reconstitución de los concheros como pueblo originario de Querétaro.

Cuando empezamos a conocer gracias al profe Gerardo y más con eso del eje vial sobre esta cuestión de la gentrificación, fue muy importante. Aquí en el barrio hay muchas casas abandonadas y casas en venta, entonces con esto de que el gobierno tiene un plan de que quieren hacer un corredor turístico o hacerlo un barrio mágico, pues de lo que se trata es de que quieren apropiarse de las casas. Pero yo siento que el gobierno tiene abandonado al barrio y quiere que crezca la ciudad y solo ha hecho más edificios y es que yo digo a mayor promoción mayores problemas. Entonces su intención es mandarnos a vivir a otros lados y eso no me gusta porque no respetan, en vez de ayudarnos a que el barrio pueda prosperar porque aquí todavía hay muchas necesidades. Si nosotros no nos organizamos y si no defendemos al barrio, nos sacan porque al gobierno le interesa solo la ganancia. Y es que a nosotros nos costó y a ellos no les costó nada, porque gobierno no nos ha dado nada. Yo he luchado mucho porque la gente tenemos que unirnos para lograr las cosas. Por ejemplo, aquí nos organizamos cuando nos quedamos varios días sin agua porque estaban construyendo lo de Barrio Santiago y también nos organizamos para lo del gas. Y es que cómo nos sacan de aquí, pues no dándonos los servicios o con la violencia, la inseguridad es una manera de sacarte. Aquí el gobierno no mete mano y si quisiera ayudarnos ya hubiera sacado a los mafiosos de aquí (Rosita S., habitante de San Francisquito. Entrevista agosto 2021).

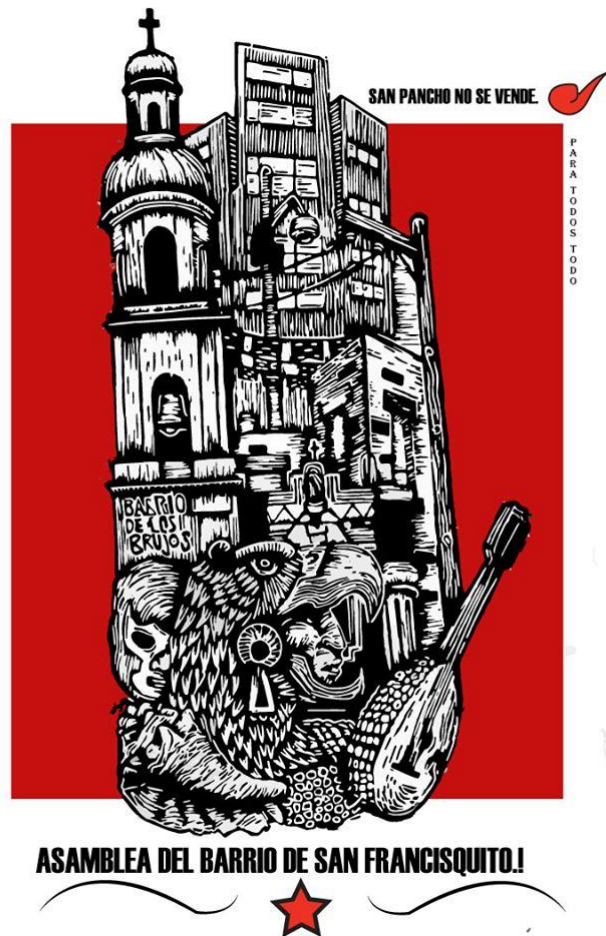


Figura 34. Logo de la Asamblea del barrio de San Francisquito. Autor: Miguel Palabras.

6.5 La Asamblea del barrio de San Francisquito. Frentes de lucha y acciones

Siguiendo a Makhoul (2015) organizaremos la información sobre las acciones y reivindicaciones de la Asamblea del barrio de San Francisquito en una serie de frentes de lucha. De acuerdo con este autor las reivindicaciones expresan una serie de exigencias que se corresponden muchas veces con acciones concretas y nos permiten ir estableciendo los frentes de lucha. En el caso del movimiento en defensa del barrio de San Francisquito entre las principales reivindicaciones se incluyen “No al eje vial Zaragoza”, “San Francisquito No se Vende y No se Gentrifica”, “Fuera Bema de San Francisquito”, “No a la comercialización de nuestras tradiciones”, “Si a la cultura y a las tradiciones del barrio”, “Si a la organización comunitaria entre los que habitamos el

barrio”, “Dignifiquemos nuestro barrio”, “San Francisquito barrio indígena”, “Que florezcan nuestros pueblos, nuestras tradiciones”.

En general estas reivindicaciones convergen en un frente de lucha amplio que podríamos decir es la defensa del barrio de San Francisquito y sus tradiciones para que sigan perteneciendo a los habitantes y concheros del barrio y que no sean apropiados o integrados a las lógicas del mercado. Otro de los frentes de lucha que ha sido fundamental es el reconocimiento del barrio de San Francisquito como barrio indígena, lo que implica no solo un aspecto reivindicativo con relación a la identidad indígena de los concheros si no también una lucha por el reconocimiento de derechos culturales específicos que históricamente les han sido negados a este grupo. Algunos frentes de lucha son más coyunturales y permanecen en tanto el problema o la amenaza concreta no es resuelta, como el caso del proyecto del eje vial Zaragoza y la casa Bema. Otros son más amplios y generales como la lucha en contra de la gentrificación o el fortalecimiento de la organización comunitaria. Estos frentes de lucha se corresponden con acciones tanto internas como externas que se realizan justo para alcanzar los objetivos expresados en las reivindicaciones. A continuación, describiremos en términos amplios las herramientas de lucha que agrupan varias de las acciones concretas que se han realizado por la Asamblea del barrio de San Francisquito desde el año 2019 hasta la fecha.

1.-Acción directa. Una parte importante de las acciones de la Asamblea ha consistido en la acción directa que se ve reflejada en las manifestaciones o protestas en las cuales ha participado esta organización, las cuales han tenido la función de visibilizar las demandas e inconformidades ante las instituciones de gobierno. Dentro de estas se incluyen su participación en las múltiples manifestaciones contra el eje vial Zaragoza y contra la casa Bema y otras en donde la Asamblea ha exigido a las autoridades que los servicios básicos sean accesibles al barrio. Por ejemplo, en marzo del año 2021, los integrantes de la Asamblea se manifestaron afuera de la CEA para exigir la regularización del servicio de agua debido a los constantes cortes y también un precio accesible debido al aumento en el costo de este servicio.



Figura 35. Manifestación en la CEA para exigir la regularización del servicio del agua y una disminución en el costo del servicio. Fuente: archivo personal.

2.-Apropiación del espacio público. Muchas de las acciones desplegadas por la Asamblea del barrio de San Francisquito de alguna manera han implicado la apropiación del espacio público del barrio. Esto ha incluido una apropiación de carácter reivindicativo, en el sentido de ocupar el espacio que les pertenece a los habitantes para realizar acciones encaminadas a visibilizar la problemática de la gentrificación y a la par fortalecer la comunidad. Por ejemplo, durante la lucha contra el eje vial, la Asamblea organizó un festival con música y talleres que inició con una marcha en contra del eje vial y después en el barrio continuó con una mesa de diálogo sobre la gentrificación en donde participaron activistas de otros barrios y comunidades con problemáticas similares, incluyendo la comunidad indígena de Santiago Mexquititlan del municipio de Amealco, Querétaro. Este fue uno de los primeros foros públicos en donde se abordó el tema de la gentrificación al interior del barrio. Pero también cabe destacar su naturaleza festiva tradicional ya que este foro se inauguró de acuerdo con las sagradas formas de la tradición de la danza conchera, la cual después de la marcha concluyó en el foro. Asimismo, la apropiación festiva del espacio público ha sido fundamental para reforzar

los vínculos de la comunidad, esto se ha realizado con la organización de posadas, kermeses y otros eventos.



Figura 36. Concheros compartiendo música tradicional en el foro organizado en el marco de la lucha contra el eje vial. Fuente: archivo personal.



Figura 37. Foro organizado en el marco de la lucha contra el eje vial Zaragoza en el mes de agosto del año 2019. Fuente: archivo personal.

En otros momentos el espacio público ha sido apropiado a través del arte y la cultura producida por los propios habitantes del barrio. En ese sentido, se han elaborado murales tanto para denunciar el peligro de la gentrificación como para destacar la resistencia del barrio y su identidad indígena. Por ejemplo, en el año 2021 en día de muertos se realizó un mural en homenaje a personas tanto concheros como vecinos del barrio que fallecieron recientemente. Asimismo, las calles se han convertido en espacios para compartir saberes a través de la impartición de talleres, pero también mediante la proyección de cine, que promueva la reflexión sobre las problemáticas del barrio. En estos espacios de cine en la calle se han proyectado murales sobre el barrio incluyendo el de “San Francisquito barrio en peligro de extinción” y también sobre la problemática de Bema con el documental “San Francisquito No se Vende”; esto ha tenido el objetivo de promover la reflexión de los vecinos y vecinas del barrio sobre el tema de la gentrificación y sus implicaciones.



Figura 38. Mural por Miguel Palabras en homenaje a concheros y vecinos del barrio fallecidos. Fuente: archivo personal.



Figura 39. Mural “San Pancho Resiste”, elaborado por Miguel Palabras. Fuente: Alejandro Ruiz, archivo personal.



Figura 40. Proyección de cine en la calle. Fuente: archivo personal.

Aunado a esto el espacio público ha sido apropiado en numerosas ocasiones para sostener diversas reuniones tanto internas de la organización como abiertas a la participación de cualquier vecino. En este sentido, los jardines, canchas e incluso las calles se han convertido en espacios donde se sostiene diálogos y reflexiones importantes para los habitantes del barrio que muchas veces giran en torno a las necesidades de estos, las problemáticas y también el fortalecimiento de la comunidad. La apropiación del espacio realizado por la Asamblea también ha implicado el cuidado y mantenimiento de este, sobre todo a partir de la organización de jornadas de limpieza.



Figura 41. Jornada de limpieza en San Francisquito. Fuente: archivo personal.

3.-Acción legal. Si bien, no se utilizaron recursos legales en contra de la obra del eje vial o en contra de casa Bema, la Asamblea junto con algunas mesas de concheros han buscado el reconocimiento del barrio de San Francisquito como comunidad indígena. Esta estrategia que se aborda detalladamente más adelante ha consistido en solicitar la modificación del artículo tercero de la “Ley de Derechos y Cultura de Pueblos y Comunidades Indígenas” del estado de Querétaro, para que San Francisquito sea incluido dentro del catálogo de comunidades contenido dentro de esta ley.

4.-Comunicación y difusión. Con el objetivo de brindar información sobre la gentrificación y otras problemáticas se generaron diversos materiales escritos ([Apéndice 2](#)) y audiovisuales. Además, la Asamblea a través de un par de páginas en Facebook difunde las actividades, convocatorias e información relevante para el proceso de defensa del barrio, estas páginas son “San Pancho Tv” y “San Francisquito No Se Vende”.

Por otro lado, la pandemia del COVID-19 generó que a mediados del año 2020 las acciones de lucha desplegadas por la Asamblea del barrio tuvieran que ser reformuladas. El confinamiento instaurado por la crisis sanitaria permitió una reflexión profunda sobre las estrategias de lucha, en particular porque la pandemia repercutió en la estabilidad laboral, económica, emocional y en la salud de la comunidad de San Francisquito, teniendo efectos importantes en las condiciones de vida de algunos habitantes del barrio de por sí vulnerables. Por ejemplo, muchas personas de San Francisquito se quedaron sin empleo, esto en parte provocó que parte de la población migrante sobre todo indígenas que habitaban en las vecindades del barrio tuvieran que regresar a sus lugares de origen. Además, en el barrio existían varias personas de la tercera edad viviendo en condiciones muy precarias y sin contar con familiares que se hicieran cargo de ellos. Aunado a esto muchas familias del barrio no contaban con los medios suficientes para que todos sus hijos e hijas pudieran estudiar desde la casa.

Los retos planteados por la pandemia resaltaban la necesidad de promover acciones que permitieran garantizar las condiciones tanto materiales como simbólicas para la reproducción de la vida de los habitantes del barrio. En este sentido, se tenía claro la importancia de avanzar sobre estas cuestiones a partir de recrear y fortalecer formas de organización comunitaria. Esto también partía de una larga serie de decepciones generadas por las formas y estructuras de gobernanza habilitadas por el Estado incluyendo los comités vecinales. Estos al contrario de solucionar los problemas y atender las necesidades de los habitantes se habían convertido en actores que concentraban y utilizaban los pocos recursos y programas para sus propios intereses promoviendo a la par prácticas clientelares. Esto detonó que se realizaran las siguientes acciones para atender los diferentes retos generados por la pandemia.

1.-Comedor y huerto comunitario. Durante los primeros meses de la pandemia, el inmueble donde se encuentra la capilla de Atilano Aguilar se convirtió en un espacio de gran relevancia para atender sobre todo las necesidades alimentarias de la población más vulnerable de San Francisquito. En este lugar se improvisó un comedor comunitario en donde se preparaban alimentos para los habitantes más necesitados del barrio. En este comedor participaron varias personas sobre todo integrantes de la Asamblea, concheros y otras personas que se solidarizaron con la causa, ya sea aportando insumos, preparando los alimentos o repartiéndolos. Todos los días a las 2 de la tarde, las persona que lo necesitaran podían acudir a este lugar y recibir alimentos ya preparados para llevar a sus casas, aunque en ocasiones algunas de estas personas preferían quedarse y comer ahí en la casa del jefe Miguel. En algunos casos los integrantes de la Asamblea tenían que llevar los alimentos hasta las casas, sobre todo de personas mayores que debido a la pandemia y por otros motivos no podían salir. Además, la Asamblea del barrio organizo una campaña de donación de víveres para apoyar a las familias más vulnerables. Para ello, estableció varios puntos de acopio en las casas de los integrantes de la Asamblea. Uno de los principales puntos de acopio fue justamente el inmueble donde se encuentra tanto la capilla de Atilano Aguilar como la casa del jefe Miguel.

Por otro lado, durante esta etapa la Asamblea del barrio de San Francisquito comenzó con la construcción de un huerto comunitario en la casa de una vecina integrante de la organización. El objetivo de este huerto además de producir alimentos para algunas personas del barrio es también que ahí los vecinos y vecinas puedan aprender técnicas para que ellos en sus casas puedan cultivar hortalizas o lo que sea que necesiten y así complementar su alimentación. La construcción del huerto tomó bastante tiempo y fue difícil debido a que se tuvieron que limpiar muchos escombros del patio. Aunado a esto todos los insumos fueron donados y obtenidos a partir de la solidaridad tanto de los integrantes de la Asamblea como de otros vecinos y vecinas. Actualmente el huerto ya está funcionando, aunque solo a la mitad de su capacidad ya que una gran limitante que aún no se ha resuelto es el tema del agua cuyo costo se ha incrementado de manera considerable en los últimos años, además de que en San Francisquito existen muchos cortes de agua y esta no está disponible durante todo el día.



Figura 42. Faena de limpieza del lugar donde se ubicaría el huerto comunitario.
Fuente: archivo personal.



Figura 43. Proceso de construcción del huerto comunitario. Fuente: archivo personal.



Figura 44. Huerto comunitario de San Francisquito. Fuente: archivo personal.

2.-Tianguis cultural San Pancho. Dentro de San Francisquito a pesar de que el comercio informal es practicado por una gran cantidad de sus habitantes, hasta hace poco no existía un Tianguis o al menos no uno que fuera constante. Debido a las afectaciones de la pandemia sobre todo en la economía de las personas, la Asamblea del barrio impulsó la creación de un Tianguis, también como otra forma de ocupar el espacio público. De esta manera surgió el Tianguis Cultural San Pancho que actualmente está ubicado en la calle 21 de marzo, una de las principales del barrio. Sin embargo, en sus comienzos este tianguis se ubicó en las canchas del barrio cambiándose de lugar ya que lo más estratégico era estar cerca de la parroquia en donde de por sí ya se concentraban varios puestos. A diferencia de otros, en el Tianguis cultural de San Pancho participan sobre todo las vecinas y vecinos del barrio y se organiza a partir de una Asamblea en donde se discuten y toman todas las decisiones acerca del tianguis de manera colectiva. En este sentido, aunque se permite la participación de personas externas esto está determinado por la Asamblea de tianguistas y estas personas deben participar de igual manera que el resto de las vecinas y vecinos. Además, en este espacio de asamblea también se abordan otros temas relacionados a la defensa del territorio y sus tradiciones. Por otro lado, en este tianguis generalmente se llevan a cabo eventos culturales en la calle ya sea de música, obras de teatro, talleres, presentaciones de libros, entre otras, con el fin de

incentivar la convivencia de los vecinos. Aunque cabe aclarar que los eventos culturales normalmente están encaminados a detonar la reflexión sobre la resistencia del barrio y la problemática de la gentrificación.



Figura 45. Evento musical en el Tianguis cultural San Pancho.



Figura 46. Taller de dibujo durante el Tianguis Cultural San Pancho.

3.-Ngü Darimüi Casa del Gran Corazón. Durante la pandemia también se reflexionó sobre la falta de espacios para los vecinos y en particular para los jóvenes y niños del barrio donde estos pudieran tener acceso a actividades diversas y aprender nuevas cosas. En este sentido, se habilitó un salón de la parroquia para que en este espacio los vecinos de todas las edades pudieran tanto impartir como tomar diversos talleres de manera accesible. Alrededor del barrio como ya hemos mencionado existen muchos centros o espacios donde se imparten talleres como el Centro de Arte Emergente (CAE) pero que debido a su costo no son accesibles a todos los sectores de la sociedad. Por esta razón se creó la casa “Ngü Darimüi” o “Casa del Gran Corazón”, que es un lugar en donde se imparten talleres y se desarrollan actividades diversas. Cabe mencionar que muchos de los talleres han sido impartidos por los propios vecinos del barrio. Asimismo, existen algunos talleres que son permanentes y otros que tiene una duración concreta. Dentro de los talleres y actividades que se han desarrollado en este espacio a lo largo del tiempo se incluyen un taller de grabado, escultura creativa y máscaras de barro, bordado, dibujo para niños, defensa personal, zumba, taller de claveritas, elaboración de muñecas, taller de break dance, poesía para mujeres, entre otros. Incluso este espacio se ha habilitado para que todos los miércoles se desarrolle un ensayo de danza gestionado por dos mesas centrales del barrio, en el cual puede participar cualquier persona.



Figura 47. Taller de break dance en la Casa del Gran Corazón. Fuente: Miguel Palabras archivo personal.

Los talleres y sobre todo los insumos para los talleres, así como el resto de las actividades que se desarrollan en la Casa del Gran Corazón, son autogestionados por la misma Asamblea y los talleristas. Por ejemplo, la gráfica y sobre todo el grabado ha sido uno de los aspectos más relevantes dentro de este lugar sobre todo por el contenido político de la misma. La intención de tener un lugar para el desarrollo de la gráfica y poder compartir esto con los jóvenes y niños del barrio fue uno de los motivantes para la apertura de la Casa del Gran Corazón. Pero para ello algunos integrantes de la Asamblea trabajaron en la construcción de un tórculo que es la máquina que permite imprimir los grabados. Los insumos se compraron a partir de la aportación de los integrantes de la Asamblea, pero también de personas externas que se solidarizaron con el proyecto y el trabajo para la construcción que tomó cerca de 4 meses y fue desarrollado en su totalidad por integrantes de la organización. De manera similar los insumos para el resto de los talleres se han conseguido a base de donaciones en las que han contribuido los propios vecinos del barrio, los tianguistas y también los integrantes de la Asamblea, esto con el objetivo de hacer que los talleres sean accesibles para los habitantes del barrio.



Figura 48. Impresión de grabados en el tórculo construido por integrantes de la Asamblea. Fuente: archivo personal.



Figura 49. Celebración del día del niño en la Casa de Gran Corazón. Fuente: archivo personal.

La adecuación del espacio donde se ubica La Casa del Gran Corazón se logró gracias al trabajo colectivo. Por ejemplo, las paredes del salón tuvieron que ser reparadas y pintadas para que posteriormente pudieran ser intervenidas con murales. Asimismo, fue necesario construir un módulo para poder resguardar el tórculo y que también sirviera como una pequeña bodega donde guardar los materiales del resto de los talleres. Todo esto se logró con el trabajo colectivo y los insumos que aportaron tanto integrantes de la Asamblea, vecinos y vecinas del barrio y también personas externas. Por ejemplo, toda la pintura utilizada para las paredes y los murales del salón se consiguió a base de donaciones. Los murales fueron elaborados por personas del barrio y por personas externas en solidaridad con el proceso de resistencia del barrio de San Francisquito.



Figura 50. Faena de trabajo para reparar y pintar las paredes del salón donde se ubica la Casa del Gran Corazón. Fuente: Juan Flores, archivo personal.



Figura 51. Elaboración de murales en la Casa del Gran Corazón. Fuente: archivo personal.

Recapitulando, el proceso de organización de los vecinos y concheros del barrio de San Francisquito ha tenido varios frentes de lucha y desarrollado diversas acciones que tienen el objetivo de evitar la privatización y mercantilización del barrio y sus tradiciones. También esto ha estado dirigido a que el barrio siga perteneciendo a los habitantes y que

a través de las acciones desarrolladas, estos puedan satisfacer en parte sus necesidades. En este sentido, la lucha del barrio de San Francisquito se expresa como una lucha contra el despojo urbano habilitado sobre todo a partir de los procesos del urbanismo neoliberal.

6.6 Organización interna. Los espacios de la Asamblea

Un aspecto fundamental del proceso de resistencia del barrio de San Francisquito ha sido la construcción de formas de organización interna que han permitido el desarrollo de acciones como las mencionadas previamente. Como ya se ha dicho, este movimiento derivó en la conformación de la organización denominada Asamblea del barrio de San Francisquito que como su nombre lo indica funciona a partir de un formato asambleario. Las reuniones de esta organización al menos durante el periodo de duración de esta tesis se llevaban a cabo de manera periódica por lo menos una vez a la semana, aunque a veces eran más frecuentes dependiendo de las actividades que se estuvieran desarrollando. Los integrantes de la Asamblea en su mayoría eran habitantes de San Francisquito algunos de los cuales eran integrantes de alguna mesa de danza. En esta organización también participaban concheros que no habitaban en el barrio, pero que tenían un fuerte vínculo con este por ser el lugar donde estaba asentada la mesa de danza a la que pertenecían. Aunado a esto, en diferentes momentos la Asamblea contó con la participación de personas externas sobre todo académicos y asesores legales que buscaban apoyar el movimiento en defensa de San Francisquito. Las edades de los participantes eran diversas desde jóvenes hasta adultos de la tercera edad. Cabe resaltar que dentro de la Asamblea la participación de las mujeres era mayor que la de los hombres.

Las reuniones sostenidas por la Asamblea del barrio de San Francisquito en general fueron de dos tipos. Las primeras eran las reuniones semanales de carácter más interno, aunque siempre estaban abiertas a la participación de nuevos vecinos y vecinas. Estas se enfocaban en temas de carácter sobre todo organizativo, es decir, desde estas reuniones se planeaban las diferentes acciones que se desarrollarían incluyendo las marchas, los eventos, la difusión, entre otras cosas. No obstante, también eran espacios

importantes de reflexión en donde se definían los elementos más relevantes de la organización como los objetivos y principios, la articulación con otras organizaciones y los diversos frentes de lucha. Por otro lado, también se desarrollaban asambleas abiertas generalmente en las calles o en algún espacio público del barrio. Para estas últimas normalmente se realizaban convocatorias amplias invitando a todos los vecinos y vecinas del barrio a participar y en estas se abordaban tanto temas comunes, sobre todo relacionados a las necesidades de los habitantes como información sobre las acciones desarrolladas por la Asamblea y también sobre la problemática de la gentrificación. Aunado a esto, de manera reciente la organización también pasó a participar en las asambleas del Tianguis cultural.



Figura 52. Asamblea en el llanito. Fuente: archivo personal.

En promedio las asambleas internas contaban con entre 15 a 20 personas. Ocasionalmente la participación era mayor dependiendo del tema a tratar. Asimismo, en este espacio se recibían a personas con propuestas de colaboración, a integrantes de otras organizaciones y también se dialogaba con algunas instituciones. Por ejemplo, para el reconocimiento del barrio de San Francisquito como barrio indígena se desarrollaron varias reuniones y mesas de trabajo con representantes del Instituto Nacional de

Antropología e Historia (INAH) de Querétaro. Por otro lado, las asambleas abiertas variaban mucho en relación con la cantidad de personas que asistían esto en general estaba determinado por el sector del barrio donde se realizaban. Cabe mencionar que los vecinos del barrio normalmente se han organizado en sectores. En ese sentido, en el barrio existen 4 sectores determinados a partir de las calles principales que son Insurgentes queretanos y 21 de marzo (Figura 53). Cada sector cuenta con sus propias dinámicas y en algunos las relaciones entre los vecinos son más cercanas, por lo que en general la participación en esos sectores es mayor. En las asambleas del tianguis en promedio participaban alrededor de 25 personas, aunque la participación llegó a ser hasta de más de 60 personas. Asimismo, cabe resaltar que en muchas de las acciones desarrolladas en defensa del barrio de San Francisquito sobre todo aquellas en donde la tradición de la danza tenía un papel importante, colaboraban muchos compadritos y comadritas de la danza. Asimismo, muchos vecinos y vecinas, aunque no se involucraran directamente en la organización colaboraban de otras formas, como por ejemplo preparando comida para los eventos, ayudando en la convocatoria de las personas, entre otras cosas.

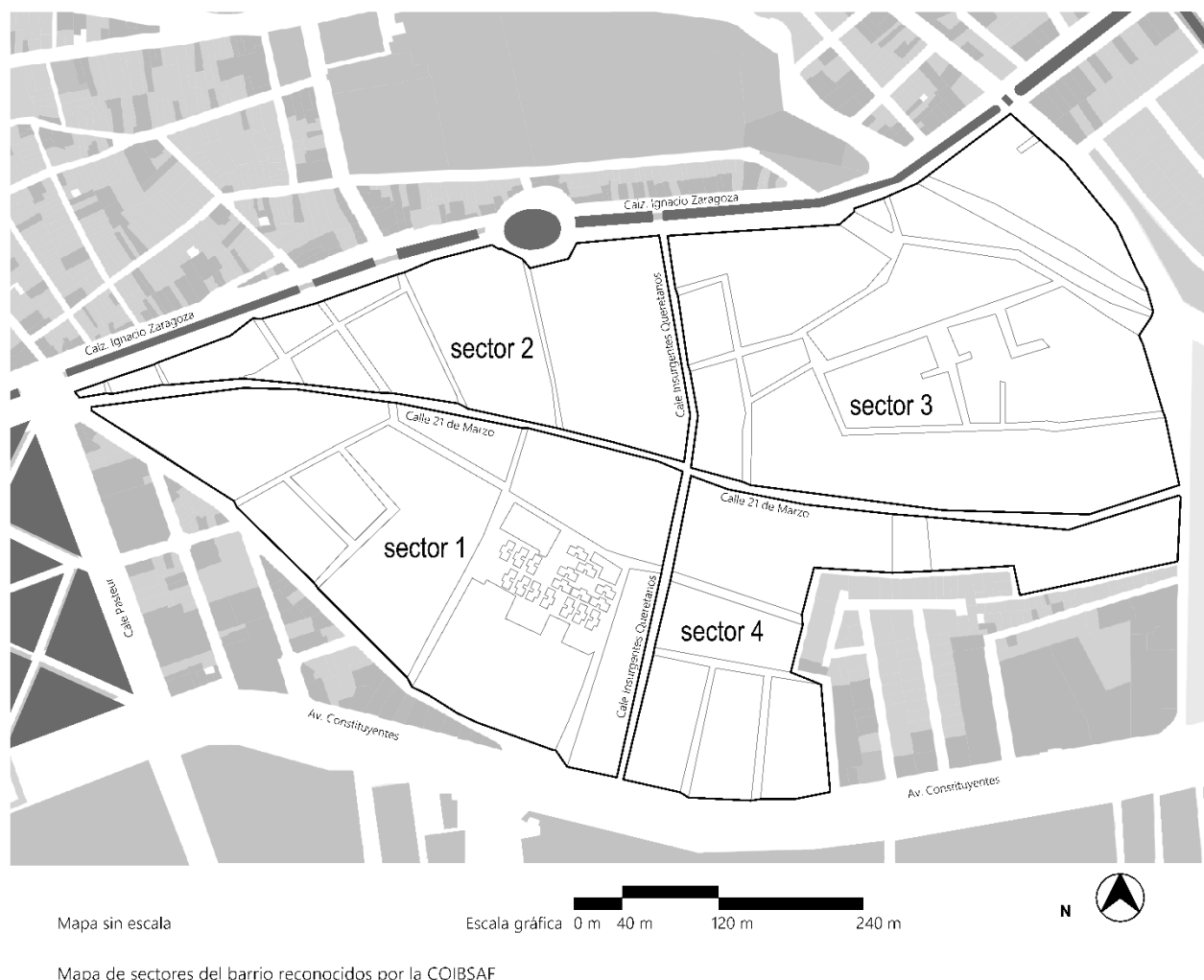


Figura 53. División del barrio de San Francisquito en 4 sectores.

Fuente: Juan Carlos Flores y Camila Vera

Las reuniones internas normalmente se llevan a cabo en alguna de las casas de los integrantes de la organización. Aunque cabe mencionar que un espacio muy importante para el desarrollo de estas ha sido la casa del capitán de danza Miguel Martínez Cardona, que se encuentra en el inmueble donde también se ubica la capilla de Atilano Aguilar. Las asambleas abiertas como mencionamos previamente se llevan a cabo en diferentes espacios públicos, sin embargo, las canchas y el llanito han sido lugares importantes para

su realización. Por otro lado, la Asamblea del tianguis desde sus inicios se han llevado a cabo en La Casa del Gran Corazón. En ese sentido, podemos decir que el proceso de organización a través de asambleas también ha sido una forma de ocupar los diferentes espacios del barrio.



Figura 54. Asamblea de tianguistas. Fuente: Alejandro Ruiz archivo personal.

6.7 Entramados comunitarios y la defensa de los bienes comunes urbanos. El barrio de San Francisquito como un común.

De acuerdo con Navarro (2015) lo político no se limita a la política dominante asociada con el Estado y los partidos políticos, sino también tiene que ver con la reproducción de la vida humana y sobre todo con el potencial contenido en los procesos sociales de autodeterminación. Sin embargo, para establecer la dominación del Estado como la única posibilidad legítima de lo político, se ha generado una clara separación entre gobernados y gobernantes, siendo necesario despojar a los primeros de la capacidad de decidir sobre los asuntos comunes (ídem). Es decir, todo aquello que queda por fuera del Estado, entendido como lo social, es invisibilizado o dejado de lado. Este proceso que se sustenta en la separación de lo político y lo económico habla también de la relación entre capital,

Estado y reproducción social, en donde el capital y el Estado aparecen como separados, y emergen los ámbitos de lo público y lo privado. No obstante, como plantea Navarro (2015: 45) recuperando los planteamientos de Louis Althusser y Nicos Poulantzas, el capital y el Estado no se pueden separar y más aún el Estado debe ser pensado en su relación inseparable con la acumulación de capital.

Por otro lado, esta separación entre lo público y lo privado ha permitido que la esfera privada de lo económico o la producción social se separe del control democrático y esté dominada por los intereses capitalistas, a través de medios económicos no sometidos aparentemente al control de lo político (Pineda, 2018). A pesar de ser una cuestión indivisible integrada tanto por la producción como la gestión de la vida social, la reproducción social acaba separada y subordinada al ámbito de la producción de capital (Guitérrez, 2017). En este sentido, el estado y el capital intentan controlar y adecuar las formas que adopta la reproducción social de manera que respondan a los términos que establece la valorización del capital (ídem). Expulsando e intentando acabar con otras formas de reproducción que no se ajusten a estos términos, sin lograrlo por completo debido a la incapacidad del capitalismo de configurar por completo todo lo social.

De acuerdo con Smith (1996: 86) la reestructuración económica ocurrida desde la década de los setenta trajo consigo una reestructuración de las actividades cotidianas y las infraestructuras necesarias para la reproducción social. Es decir, la reestructuración económica ha representado un ataque a la reproducción social de los sectores populares. En este sentido, la gentrificación como parte de un proceso más amplio de reestructuración económica se puede entender como un proceso encaminado a controlar y modificar la reproducción social en detrimento de los sectores más vulnerables. Las políticas públicas dirigidas a impulsar procesos de gentrificación o renovación urbana transforman las formas cotidianas de ser y estar en un espacio determinado, eliminando o expulsando ciertas formas de reproducción social. Proceso que de acuerdo con Katz (2008) se experimenta de diferente forma dependiendo de la clase, la raza y el género. Esto se ve expresado en la confrontación que ocurren entre formas de vida más vernáculas asociadas a los barrios, con respecto a los intentos de integrar la vida urbana a las lógicas mercantiles.

La literatura feminista ha sido fundamental para visibilizar la relación existente entre gentrificación y reproducción social. Esta ha generado evidencia empírica que da cuenta de cómo los procesos de gentrificación tienen afectaciones importantes al nivel de las relaciones sociales incluyendo las redes familiares que son centrales para la reproducción de los sectores populares en las áreas urbanas.

Por ejemplo, Mills (2007), analiza los efectos de la gentrificación en un barrio tradicional de Estambul. En este caso la autora observa que el proceso de gentrificación genera que mujeres de clase media-alta lleguen a residir de nueva cuenta al “mahalle” que es como ella denomina al barrio tradicional. Junto con estas mujeres se introducen nuevos estilos de vida y roles de género no tradicionales. Antiguamente el mahalle se caracterizaba por ser un espacio en donde los límites entre lo público y lo privado eran mucho más fluidos y no se establecían claramente. Sin embargo, las nuevas pobladoras poseen una percepción distinta en cuanto a la definición de lo público y lo privado y el uso de los espacios. Esto en conjunto genera tensiones entre los diferentes pobladores del barrio y a la par provoca la transformación de las prácticas tradicionales dentro del mismo afectando la reproducción social de la comunidad. De manera similar Sakızlıoğlu & Uitermark (2014), encontraron que mujeres kurdas de bajos ingresos viviendo en un barrio en proceso de gentrificación en Estambul tenían que cargar con las consecuencias más graves de este proceso de transformación urbana. Lo anterior debido a que estas mujeres no hablaban la lengua oficial (el turco), pero en el barrio que habitaban contaban con la presencia de la comunidad kurda, lo cual les ayudaba con su supervivencia tanto económica como social y cultural. La gentrificación en este caso no solo significaba la pérdida de sus viviendas sino también la pérdida de su comunidad y los medios para su supervivencia.

De acuerdo con Sevilla-Buitrago (2015) los barrios han sido escalas fundamentales para el cercamiento de la reproducción social desde el siglo XIX mucho antes de la imposición del neoliberalismo. Este autor da cuenta de cómo los procesos de cercamiento entendidos como un ataque a los comunes en la escala barrial, han implicado sobre todo el control de lo público incluyendo el reforzamiento de la separación entre lo público y lo privado. De esta manera la apropiación de los espacios públicos de los barrios por parte

de los sectores populares ya sea para sus actividades de socialización o como una extensión de sus actividades económicas, ha estado bajo un ataque constante. Particularmente el análisis de este autor se centra en las reformas urbanas ocurridas en el siglo XIX en ciudades del Norte global incluyendo Londres y Nueva York. En estas ciudades la producción de los comunes tanto sociales como políticos expresados en las formas de socialización y en la economía informal de los sectores populares, dependían en gran medida en las redes comunitarias y relaciones de solidaridad barriales hechas posibles gracias a la apropiación colectiva del espacio. Por ello el restablecimiento del control de las élites estuvo basado en gran medida en la eliminación de las formas subalternas de apropiación del espacio.

La gentrificación no solo implica la pérdida de la vivienda, sino también el despojo de la capacidad creativa de los habitantes de los barrios para generar lo común y garantizar su supervivencia. Por esta razón la defensa y la (re)producción de las prácticas, relaciones e infraestructuras que permiten la reproducción de la vida de manera colectiva son aspectos fundamentales en las luchas contra el avance de los procesos de gentrificación. Si la crisis de la reproducción social se genera por las diferentes formas de cercamiento dentro de las que se incluye la gentrificación, entonces se hace fundamental pensar en las formas mediante las cuales de manera cotidiana las personas escapan y resisten a estos cercamientos y al hacerlo muchas veces producen y sostienen lo común. De acuerdo con Gutiérrez & Salazar (2019) la producción de lo común se puede entender como formas de organizar y establecer relaciones sociales de cooperación cuyo fin es la reproducción de la vida social, en donde la producción material y simbólica de la vida es asumida por las colectividades, las cuales toman decisiones para definir que formas adoptara esta última, aunque no sin la existencia de tensiones.

6.7.1 La defensa del territorio-lugar de vida. La espacialidad de lo común

La preservación o construcción de un sentido del lugar es entonces un momento activo en el tránsito desde la memoria a la esperanza, desde el pasado al futuro. Y la reconstrucción de lugares puede revelar recuerdos ocultos, que sostienen las posibilidades de diferentes futuros. (Harvey, 1996, p. 395).

En el estudio de lo común la espacialidad ha empezado a tomar cada vez mayor importancia. En este sentido algunos autores han hecho el señalamiento de que lo común debe ser pensado espacialmente (Blomley, 2008; Sevilla-Buitrago, 2015; Jeffrey et al., 2011). Por un lado, el proceso de construcción de espacialidad muchas veces implica la (re)producción de lo común, mientras que por otro lado, las diversas geografías económicas, sociales o culturales también le dan forma al hacer común. Más aún la espacialidad se vuelve un componente fundamental ya que como hemos expresado anteriormente los procesos de cercamiento como la gentrificación están dirigidos al despojo y al desmantelamiento de la riqueza común cuya creación se sustenta muchas veces en la producción de ciertas espacialidades. Por ello, para comprender la resistencia y lucha del barrio de San Francisquito ante los procesos de gentrificación, se hace necesario una mirada a como lo común se constituye espacialmente en el barrio de San Francisquito.

Tomando en cuenta que lo común más allá de ser algo dado, es algo que se construye (Blomley, 2008; Chatterton, 2010). Podemos entender que el espacio no solo contiene los bienes comunes, sino que el hacer común le da forma a las dinámicas y estructuras socioespaciales. De acuerdo con Blomley (2008:320), lo común puede ser entendido como una práctica de creación de lugar. Esto implica visibilizar las practicas cotidianas mediante las cuales los propios sujetos producen, se apropian y otorgan significados a los espacios; es decir los sujetos producen socialmente su barrio. En el proceso de creación de lugar existen por lo menos tres dimensiones fundamentales que son la construcción de un sentido de lugar o arraigo que incide en la generación de identidad, la forma en la que se ordenan las relaciones sociales en los lugares y las formas específicas de relacionarse con y producir los lugares (Bodirsky, 2017). Estos aspectos son útiles para pensar en la producción de lo común, pero también nos permiten preguntarnos sobre que visiones predominan durante la creación de los lugares, si aquellas que privilegian el valor de uso como en el caso de la producción de los comunes, o aquellas en las que es más importante el valor de cambio (ídem).

En el caso del barrio de San Francisquito aquellas prácticas que crean o convierten los espacios del barrio en lugares para sus habitantes, revisadas de manera detallada en el

capítulo uno de esta tesis, pueden entenderse como parte del hacer común. Así la apropiación de las calles del barrio para la socialización, la circulación de información relevante a partir del encuentro cara a cara, el cuidado colectivo de los niños o su uso para el desarrollo de la economía familiar las transforma en un bien común. Al respecto a pesar de que las calles dentro de las ciudades son normalmente pensadas en relación con lo público y no a lo común, coincidimos con Harvey (2013) en el hecho de que para que los bienes públicos de los entornos urbanos puedan ser considerados como parte de los comunes debe existir un proceso de apropiación colectiva. Más aún, la apropiación de las calles para el desarrollo de la economía familiar constituye una estrategia importante de los sectores populares que, en combinación con otras actividades formales, contribuye a la reproducción de los habitantes de San Francisquito.

Además, la relación entre la calle y la vivienda que se puede observar muchas veces en las puertas abiertas o en la transformación del primer cuarto de la vivienda o la cochera en un espacio para la economía familiar, nos habla de que en el barrio la separación entre lo público y lo privado es más fluida en comparación con la que se observa en muchas colonias de clase media-alta. En estas últimas, las calles son utilizadas únicamente para el transporte y no existe un intercambio dinámico entre el afuera y el adentro o lo público y lo privado.

Asimismo, el uso y la transformación de los diversos espacios públicos incluyendo las calles, el jardín del llanito y las canchas del barrio, para la celebración de actividades religiosas, fiestas populares y otro tipo de ceremonias incluyendo la danza de concheros, nos habla de los procesos de apropiación y significación del espacio que además son fundamentales en generar un sentido de pertenencia, lo que a su vez contribuye en la generación de una identidad colectiva.

En San Francisquito el espacio público es habitado y utilizado colectivamente de manera cotidiana, es decir el espacio público es transformado a partir de la apropiación y de lo que los habitantes “invierten” en él (Blomley, 2008: 320). Por ejemplo, los habitantes no solo dedican tiempo al mantenimiento de estos lugares, sino que también los transforman mediante el trabajo colectivo y la cooperación poniendo en ellos nichos dedicados a la virgen de Guadalupe, jardineras con plantas que les proporcionan un lugar de descanso

a la sombra o adornando las calles y las casas para la fiesta patronal. Por ello la apropiación del espacio público de San Francisquito puede ser pensada como parte de la creación de los comunes urbanos ya que estos procesos contribuyen a la organización de las relaciones sociales, a la construcción de apego y un sentido de pertenencia e incluso a la producción material del ambiente.

Por otro lado, para los concheros las capillas que son reconocidas como lugares sagrados y que tienen una importancia central en la construcción simbólica de su territorio, pueden ser considerados igualmente como un común. Estos lugares no solamente son utilizados y apropiados por los integrantes de las mesas concheras, sino que su importancia como lugar sagrado es reconocida también por muchos de los habitantes del barrio. En este sentido estos lugares no se pueden definir fácilmente como públicos ni como privados, sobre todo porque no responden por completo a las visiones occidentales que existen acerca de la propiedad.

A partir de una revisión acerca de las definiciones de propiedad, Blomley (2004) apunta que en general esta es definida a partir del modelo de propiedad occidental, el cual define la propiedad casi exclusivamente como privada, en donde existe un dueño identificable que tiene el derecho de usar, pero sobre todo el poder de excluir a otros. Al contrario, las formas de propiedad asociadas a los grupos indígenas generalmente no se ajustan a este modelo occidental y por ello no han sido reconocidas a lo largo de la historia. A pesar de que en las diferentes culturas indígenas los arreglos de propiedad han sido igualmente diversos, existen algunas características generales que son compartidas. Al respecto Blomley (2004:10) citando el Reporte de la Comisión Real sobre Poblaciones Indígenas, describe que, los sistemas de tenencia de la tierra no han sido sinónimo de libre acceso, es decir la mayoría se ha conformado a partir de una serie de normas que otorgan derechos de acceso, pero también obligaciones, y la posibilidad de negar el acceso a personas que no sean miembros del grupo. No obstante “en ninguno de los casos las tierras y los recursos eran considerados commodities que podían ser alienados exclusivamente a la posesión privada” (ídem). Esta visión se ajusta a las capillas de las mesas centrales del barrio de San Francisquito ya que, aunque son resguardadas por una familia y su acceso y uso es regulado, se conciben como espacios que no pertenecen

de manera exclusiva a un solo dueño, sino que son espacios para la comunidad, entendiendo esta no solo como la comunidad conchera sino a donde pueden entrar y hacer uso otras personas. Por ejemplo, en la capilla que construyó Atilano Aguilar y que ahora es resguardada por la familia Martínez Cardona, no es raro ver a personas de otros grupos indígenas pasar a rezar a la capilla incluyendo wixárikas o huicholes de Nayarit y hñähños u otomíes de Amealco. Asimismo, es común ver a personas que no forman parte de alguna mesa conchera presentes en los rituales de la velación o la pedida de permiso o simplemente persignarse en frente de la capilla al pasar por ahí.

La construcción de los lugares y qué visiones predominan en este proceso es una cuestión sumamente política (Bodirsky, 2015). En este sentido, podríamos decir que estas formas responden a diferentes intereses que muchas veces se confrontan entre sí. Al respecto, cabe resaltar las prácticas de creación de lugares habilitadas a partir del proceso de resistencia del barrio de San Francisquito. Además de la apropiación del espacio realizada de manera cotidiana por los habitantes del barrio, la Asamblea del barrio de San Francisquito también ha desarrollado nuevas formas de apropiación del espacio público. En su quehacer esta organización ha creado nuevos lugares como el huerto comunitario, la Casa del Gran Corazón y el Tianguis Cultural encaminados a satisfacer algunas necesidades de los habitantes del barrio, poniendo en el centro la reproducción tanto material como simbólica de la vida. En este sentido, estas prácticas de creación de lugares responden a un proyecto específico, esto es que el barrio les pertenezca a los habitantes y que sea un espacio en donde estos puedan satisfacer sus necesidades desde formas de organización comunitaria. En contraposición con los numerosos intentos de mercantilización y privatización de los espacios y la cultura del barrio, que han respondido a la lógica de la acumulación de capital.

Aunado a esto, los proyectos y acciones de la Asamblea también han facilitado el acceso a espacios donde trabajar, compartir y aprender de una forma que no esté mercantilizada o basada en la propiedad privada. Esto tiene una gran relevancia en el contexto de la creciente mercantilización y privatización de la ciudad y sobre todo de las áreas que rodean al barrio de San Francisquito, en donde ciertas expresiones culturales se han utilizado para conferir ventajas que permitan impulsar el turismo. Pero también se ha

impulsado el consumo cultural y el espacio en estas zonas ha sido incorporado casi por completo a lógicas mercantiles que muchas veces lo hacen inaccesible a los habitantes del barrio.

En San Francisquito la creación de espacios como la Casa de Gran Corazón ha permitido que tengan lugar eventos y actividades que de otra forma no serían tan accesibles a los habitantes del barrio. Además, aunque este lugar se ubica en un salón que le pertenece a la parroquia, al abrir este espacio y convertirlo en un lugar para el desarrollo de talleres, reuniones, actividades, celebraciones, entre otras cosas, deja de ser un espacio privado al que solo unos cuantos tienen acceso. La importancia de este espacio sobre todo recae en la función que adquiere a través del uso que los habitantes del barrio hacen de él. En este sentido, La Casa del Gran Corazón se ha convertido en un lugar donde compartir, socializar, aprender y desde donde se fomenta la organización, teniendo así un papel fundamental para la defensa del territorio, como apunta un integrante de la Asamblea:

La importancia de este espacio (La Casa del Gran Corazón) pues justo es juntarnos dentro de él, al menos aquí en la ciudad donde la lucha no va a ser por una parcela o por un cerro pues va a ser por espacios dentro de nuestro barrio y en eso está el espacio público ¿no? También entendemos que la lucha por el territorio aquí en la ciudad es por espacios en los que podamos desarrollar la organización que permita nuestras propias transformaciones, aquí en el barrio. Ya sea por espacios para la cultura misma del barrio por ejemplo hasta para los ensayos de la danza que se hacen con el jefe Miguel o para el proyecto cultural, para tener un espacio donde compartir el conocimiento y organizarnos (Miguel Palabras habitante de San Francisquito. Entrevista abril 2022).

6.7.2 La (re)construcción de la comunidad como horizonte

La producción del espacio debe ser entendida como una cuestión política en donde se disputan diferentes representaciones, por un lado, el capital intenta dominar esta producción de manera que el espacio sea funcional a las dinámicas de acumulación. Por otro lado, la dominación del espacio existe en una relación antagónica con los procesos de apropiación que buscan producir el espacio de acuerdo con las necesidades y deseos de aquellos que lo habitan (Lefebvre, 2013). Para Lefebvre (2013) la potencialidad del proceso de apropiación del espacio radica en la posibilidad de la autogestión, que se

refiera a la capacidad de una colectividad de retomar el control sobre su mundo y que por ello representa una forma práctica de transformar la vida (Lefebvre, 2009). No obstante, esta transformación o esta potencialidad solo se puede ver habilitada a partir de la producción del espacio por fuera de las lógicas capitalistas, algo que Lefebvre (2013: 445) denomina “la autogestión de las unidades territoriales”. Asimismo, la autogestión implica necesariamente otra forma de hacer política ya que esta se constituye “como un poder que no es el poder del Estado” (Lefebvre, 2009: 147).

Las prácticas de creación de lugar que hemos descrito en la sección anterior se hacen posibles gracias a la existencia de un entramado de complejas relaciones sociales de cooperación, que a través de su organización definen acciones que permiten la creación, mantenimiento y apropiación de estos lugares. Podríamos decir, que son estas relaciones sociales de cooperación cuyo fin es garantizar la reproducción de la vida, las que sobre todo definen la producción de lo común. En este sentido, la potencialidad de lo común radica en que su producción constante conlleva una reapropiación de la vida social, proceso que se puede articular con la noción de autogestión de Lefebvre. Ahora bien, de acuerdo con Gutiérrez y Salazar (2019: 26) la reproducción de la vida es un proceso integrado tanto por la producción como por la gestión de la vida social o la política, por un lado, producimos valores de uso para satisfacer necesidades tanto materiales como inmateriales, pero también gestionamos la vida colectiva, de manera que la reproducción social es un proceso indivisible, aunque en el pensamiento modernos este separada. Esto necesariamente nos lleva a entender la organización de esfuerzos encaminados a recuperar el control de la reproducción de la vida como una forma de hacer política que no se articula plenamente con lo capitalista y que es tendencialmente anticapitalista (Gutiérrez, 2015). En las palabras de Pineda (2018:23) la producción de lo común se puede entender como “un tipo de politicidad obstinada en liberar la potencia de lo social, es decir, autonomizarla de las formas del capital y el estado, pero también, de otras formas de poder-sobre”.

En San Francisquito los vínculos de reciprocidad han existido siempre, aunque su fortaleza ha variado a lo largo del tiempo. Estos se han expresado sobre todo bajo relaciones de compadrazgo que han sido fundamentales para garantizar la sobrevivencia

de los habitantes del barrio, pero cuyo contenido religioso se ha preservado a lo largo del tiempo, aunque de manera diferencial. Es decir, el compadrazgo en San Francisquito ha constituido una forma de organizar las relaciones sociales tanto de los vecinos como de los concheros. En el caso de los vecinos el compadrazgo ha ido adquiriendo sobre todo funciones económicas y ha ido perdiendo sus funciones religiosas. No obstante, en el caso de los concheros estas funciones han permanecido y todavía es posible observarlas. Esto coincide con lo que se ha estudiado en otras poblaciones urbanas en donde el compadrazgo como institución nunca desaparece por completo, pero sufre transformaciones sobre todo relacionadas a la pérdida de la ideología sagrada tradicional para dar paso a una ideología secular, socioeconómica (Villaruel, 2009). De acuerdo con Báez (1988), el compadrazgo moderno se expresa bajo dos formas: la primera en donde tienen gran relevancia las actividades económicas organizadas por las relaciones de parentesco, así como los aspectos ceremoniales y religiosos es decir aquellos ligados a la tradición, generalmente bajo esta forma existe cierta consciencia étnica y está ligada a expresiones del catolicismo popular. La segunda en donde se pierde el atributo étnico y se abandonan las formas del catolicismo sincrético. En este sentido, podríamos decir que estas dos formas se expresan en el barrio de San Francisquito ya que la primera describe la forma de compadrazgo asociada a los concheros y la segunda a los vecinos.

Las prácticas culturales de los concheros se sostienen a partir de linajes familiares que les dan continuidad histórica, es decir, estos linajes familiares son los encargados del resguardo y la trasmisión de la tradición para que esta no desaparezca. En este sentido, en el caso de los concheros las relaciones de parentesco son fundamentales, pero también existen las relaciones de compadrazgo rituales que establecen redes de reciprocidad sobre todo articuladas para la celebración de las fiestas. Por ejemplo, dentro de la danza todos los concheros se refieren entre sí como compadritos y comadritas. Asimismo, uno de los elementos más distintivos dentro de la tradición conchera tiene que ver con la “conquista” cuya función básicamente es extender los vínculos de reciprocidad o los lazos de compadrazgo a través de formas ceremoniales. Como parte de esta se establecen compromisos u “obligaciones” en donde ambos grupos atenderán la convocatoria para la celebración de la fiesta principal de cada uno. Estas redes sirven para refrendar los lazos, pero como veremos más adelante también han tenido una

función política importante. Además, estas redes juegan un papel importante en el sustento material de la fiesta y también de las familias encargadas de resguardar la tradición.

Es interesante que dentro de las familias que sostienen una mesa de danza, algunos de los miembros además de las funciones que realizan para la celebración de las fiestas y el mantenimiento de la tradición, muchas veces apoyan económicamente al capitán o capitana de la mesa y a los otros miembros de la familia encargados de llevar a cabo la conquista y cumplir así con los compromisos adquiridos. En el caso de las mesas centrales cuyos lazos son extensos, se podría decir que durante prácticamente todas las semanas del año estos grupos tienen compromisos de danza, incluso dos o tres veces por semana. Por ello, las familias encargadas de cada mesa deben organizarse para poder cubrir todos estos compromisos y eso es sin contar aquellos que son emergentes como cuando un conchero fallece y deben hacer el levantamiento de sombra o algún otro ritual. En este sentido, generalmente existe una división del trabajo dentro de las familias para poder cumplir con los compromisos de la tradición. Aunado a esto todos los miembros de la familia contribuyen de diferentes formas para la realización de las fiestas principales ya sea con trabajo, con dinero o con materiales y ofrendas.

En el caso de los vecinos las relaciones de compadrazgo no articuladas necesariamente a lazos de parentesco han constituido una forma importante de organizar las relaciones sociales dentro del barrio de San Francisquito. Anteriormente debido a que las familias establecidas en San Francisquito se conocían y tenían una interacción muy cercana asociada a las actividades religiosas, era común que entre vecinos se establecieran estas relaciones de compadrazgo. Asimismo, éstas jugaban un papel importante para garantizar el apoyo y la reciprocidad entre familias. Sin embargo, la expansión urbana y la llegada de nuevos residentes al barrio, aunado a la migración de muchos de los habitantes anteriores a otros espacios dentro de la ciudad, ha generado que las relaciones de compadrazgo se hayan ido perdiendo. A pesar de esto aún es posible ver estas relaciones y sobre todo en el barrio han perdurado los vínculos de apoyo mutuo entre algunos vecinos, aunque no sea bajo la forma del compadrazgo. Como relata una vecina del barrio:

Antes todos se conocían y nos apoyábamos mucho. También como entre todos los vecinos se conocían tanto, pues se hacían compadres en cuestión de la religión. Toda la comunidad así se formaba o sea los padrinos eran los vecinos y entre todas las personas veíamos por el barrio, no era para el beneficio personal de nadie [...] Ahorita ha cambiado mucho porque ha llegado mucha gente que no es del barrio. Algunos también han migrado, muchos se casaron y ya no se pudieron quedar aquí por eso ya no nos conocemos tanto. Pero los que sí nos conocemos, sí convivimos y nos apoyamos, procuramos ayudarnos entre todos y nos juntamos que si para hacer convivios, a rezar el rosario y todos aportamos (Rosita S. habitante de San Francisquito. Entrevista agosto, 2021).

Por otro lado, la defensa del barrio de San Francisquito y sus tradiciones en contra del despojo urbano, detonó una serie de procesos organizativos sobre todo caracterizados por la creación de espacios de reflexión y de toma de decisiones colectivas que ponen en el centro las necesidades de los habitantes del barrio. Tanto el proceso de organización interna de la Asamblea del barrio de San Francisquito como el de la asamblea de tianguistas, han implicado una interacción continua desde donde se planean acciones y se organiza la participación. En este sentido, desde esta convivencia cercana se han ido tejiendo las relaciones que crean al colectivo. Asimismo, las reuniones abiertas con el resto de los vecinos del barrio han constituido espacios importantes tanto para la toma de decisiones como para el reforzamiento de los vínculos vecinales. A su vez todos estos vínculos han tenido un papel central en la realización de diferentes actividades y en la creación de nuevos espacios que intentan satisfacer las necesidades de los habitantes. Esto se puede ver en el trabajo realizado para el comedor comunitario y el huerto, en las faenas de limpieza de las calles y otros espacios públicos, en la solidaridad de los vecinos para el acopio de despensas para los más vulnerables, en el trabajo y sostén de la Casa del Gran Corazón y sus talleres y actividades, en los eventos festivos realizados en el tianguis en donde los tianguistas aportan para que haya una obra de teatro o un inflable en el día del niño, etc. Todos estos procesos económicos que se encuentran por fuera de lo mercantil y prácticas sociopolíticas que resignifican el convivir cotidiano y el barrio forman parte de la recreación de la vida vecinal.

Las prácticas y vínculos de reciprocidad como las relaciones de compadrazgo, los lazos de parentesco que garantizan la continuidad de las tradiciones culturales dentro de un barrio y la sobrevivencia de sus habitantes, así como la creación de formas de

organización orientadas a la reproducción de la vida, han recibido el nombre de entramados comunitarios (Gutiérrez, 2017). De acuerdo con Gutiérrez (2017: 33) estos se pueden entender como “sujetos colectivos de muy diversos formatos que pueblan y generan el mundo bajo pautas de respeto, colaboración y reciprocidad, no exentas de tensiones, pero centradas en lo común y en la reproducción de la vida, no directa ni inmediatamente ceñido a la valorización del capital”.

Entonces podemos decir que en el barrio de San Francisquito se han venido constituyendo otras formas de hacer política. Por un lado, están las prácticas de impugnación, denuncia y protesta que se han desarrollado para contrarrestar los proyectos encaminados a la mercantilización del territorio y las tradiciones del barrio. Pero también a raíz de esta lucha los vecinos y concheros del barrio han construido formas de organización encaminadas a reapropiar lo social, para de esta manera poder satisfacer al menos en parte sus necesidades tanto materiales como simbólicas. Es decir, se ha construido un movimiento encaminado a reconstruir lo común mediante la generación o el fortalecimiento de relaciones sociales de solidaridad, el cual también podemos entender como “un movimiento o una política que construye comunidad” (Pineda, 2018:25).

Siguiendo entonces el llamado de diversos autores a comprender la comunidad y lo común más como una relación social, es decir, desde su aspecto construido y no como algo que existe de manera predeterminada (Gutiérrez, 2019, Pineda, 2018, Linsalata, 2019, Chatterton, 2010), podemos entender lo comunitario y lo común como algo que está en constante creación y recreación. En algunos momentos las prácticas y relaciones que configuran lo comunitario pueden dejar de realizarse, transformarse o pueden surgir en espacios donde estas no existían previamente. En el barrio de San Francisquito estas prácticas y relaciones se manifiestan en la organización y el disfrute de las fiestas concheras, en las relaciones de compadrazgo que refuerzan los vínculos entre los vecinos y entre los concheros y en la construcción de relaciones de solidaridad y de cooperación habilitadas a partir del proceso de lucha. Todas estas son formas que tienden a la reproducción de la comunidad en las que la cooperación está dirigida a la reproducción de la vida.

En su camino, las y los integrantes de las mesas concheras junto con vecinas y vecinos del barrio, han generado nuevas formas de organización que ponen en el centro la reproducción de la vida y que en el hacer común construyen y fortalecen las relaciones basadas en la cooperación y la solidaridad. En este sentido podemos decir que la lucha del barrio de San Francisquito tiene como horizonte la reconstrucción de la comunidad y su reproducción. Asimismo, estas formas de autoorganización y de (re)producción de lo común también podemos equipararlas con formas de autonomía parcial (Castoriadis, 2006). Estos procesos que han transcurrido no sin dificultades, tensiones y contradicciones han estado encaminados a defender el territorio y las tradiciones de San Francisquito, es decir, también se han expresado como una defensa de lo propio. No obstante, estos procesos no han partido de un vacío, es decir, estos procesos se han visto habilitados en gran medida por las relaciones y formas de apropiación del territorio presentes en el barrio de San Francisquito, en donde la tradición de la danza de concheros ha jugado un papel significativo.

6.8 Más de 500 años después aquí nadie se rinde. Resistencia cultural y lucha por el reconocimiento

La lucha de los concheros por la defensa de su territorio y la preservación de sus tradiciones se puede rastrear y entender a partir de múltiples momentos a lo largo de la historia. En tiempos recientes se ha expresado en las acciones desplegadas en contra del proyecto del eje vial Zaragoza, así como en la oposición a la mercantilización de su tradición a partir de diferentes proyectos incluyendo el plan de mejoramiento barrial de San Francisquito y la patrimonialización de la danza por parte del municipio de Querétaro. Estos conflictos constituyen una expresión de la continuidad del despojo que han sufrido estos grupos a manos del capital desde la invasión colonial hasta nuestros días. Sin embargo, también ponen de manifiesto que los concheros, así como otros pueblos indígenas y originarios deben ser considerados sujetos sociales y políticos en perpetua resistencia, que a lo largo de los años se han enfrentado en múltiples ocasiones a los proyectos de las élites.

A contracorriente de lo que actualmente se piensa sobre la ciudad de Querétaro, esta desde su fundación se constituyó a partir de una fuerte presencia indígena. Hecho que

se puede ver en la importancia central que tuvieron tanto los grupos otomíes como chichimecas para el proceso de fundación. Pero a pesar de haber existido como pueblo de indios, la presencia indígena dentro de la ciudad de Querétaro ha sido negada de sistemáticamente por el proyecto dominante de la ciudad moderna. Esto expresa la persistente negación de las culturas indígenas como culturas vivas, reduciéndolas únicamente como parte del legado histórico que dio origen a la nación mexicana o como relictos premodernos que deben ser integrados al Estado moderno capitalista.

Sin embargo, a pesar de la gran transformación que ha sufrido la ciudad de Querétaro sobre todo en los últimos años, un elemento que ha caracterizado a los concheros ha sido la preservación de su cultura aún a pesar de la transformación de sus modos de vida, que se observa por ejemplo en la desaparición del trabajo agrícola. Estos elementos también se pueden observar en diferente medida en otros pueblos de origen indígena que han sido integrados a las grandes urbes como en el caso de los pueblos originarios de la Ciudad de México. Algunos de estos pueblos incluso han estado sujetos a grandes despojos de tierra, no obstante, han sido capaces de seguir recreando su cultura (Navarro, 2015).

Urbina (2011) plantea que la supervivencia de las culturas indígenas se puede comprender a partir del hecho de que los grupos indígenas mantuvieron rasgos culturales de gran importancia, en lo profundo o lo oculto. Sin embargo, tuvieron que negociar y adaptar dentro de su cultura aspectos de las culturas dominantes para lograr su supervivencia. En este sentido, mantuvieron elementos de su cosmovisión y su religiosidad lo que López Austin (2001) identifica como el “núcleo duro”, mientras que los cambios culturales ocurrieron en la periferia. En esta línea, Moedano (1972) define a las danzas de conquista (como las de los concheros) como un culto de crisis, en donde, aunque incorporan elementos de la cultura de los colonizadores, sirven como un dispositivo para preservar la matriz civilizatoria de los grupos indígenas otomíes de los cuales se originan estas tradiciones.

Las culturas indígenas como plantea Bonfil “son culturas que atraviesan procesos de resistencia, apropiación e innovación para sobrevivir”. De manera similar Barabas (2008:121) plantea que en los estudios actuales sobre las culturas indígenas son

evidentes los procesos de transformación y cambios, pero también los procesos de reelaboración sobre todo de los elementos considerados sagrados, es decir, que la singularidad de las culturas indígenas contemporáneas se explica a partir de la reapropiación de aspectos selectos de la tradición propia y su combinación con otros provenientes de culturas y religiones con las que mantienen vínculos. En este sentido, para Urbina (2011), la categoría de resignificación es fundamental para entender las luchas indígenas del Bajío durante el siglo XIX, ya que esta da cuenta de cómo los grupos indígenas interpretan desde su propia cultura elementos de aquellas que son dominantes, pero también le otorgan nuevos significados a su historia, su identidad y sus prácticas, haciéndolos sujetos dinámicos y permitiéndoles responder de diferentes maneras para lograr su supervivencia y continuidad.

Para comprender las luchas de los concheros y en particular aquellas libradas de manera reciente en contra de los procesos de gentrificación es preciso analizar la relación entre cultura, territorio y lucha política. Sobre todo, porque en el contexto reciente las características del territorio que los concheros consideran como propio se han visto modificadas de manera importante por los procesos de urbanización. De tal forma que las luchas de los concheros no se puede definir exclusivamente por la importancia material del territorio o los recursos contenidos dentro de este, y deben ser analizadas a la luz de la importancia simbólica y cultural del mismo. Al respecto Urbina (2011:2) al hablar de las luchas políticas sostenidas por los grupos indígenas de la región (incluyendo algunas mesas de danza) en el siglo XIX plantea que,

encontramos la imposibilidad de desvincular sus demandas materiales –como lo es la lucha por la tierra y sus recursos naturales– de lo que podemos llamar —imaginario cultural y político, entendiendo por ello, el entramado de construcciones simbólicas, culturales y políticas, que dan un sentido y orientan las acciones de los sujetos en la negociación, construcción o transformación de su lugar en el espacio social y frente al Estado. Es por ello preciso pues, tender los puentes entre rebelión y cultura o abordar su tejido cultural como fenómeno político.

En este sentido, como ya hemos expuesto anteriormente la importancia simbólica y cultural del territorio para los concheros, se puede entender mejor a partir del concepto de etnoterritorialidad (Barabas, 2014). Aunque los concheros se caracterizan por incorporar numerosos elementos de la religión católica, como sucede con muchas

religiones étnicas, las raíces culturales mesoamericanas se pueden observar sobre todo en cómo se construye la territorialidad, ya que los conceptos y prácticas de estas religiones se entretajan con el medioambiente (Barabas, 2008: 121).

Así una de las formas en las que los concheros representan su espacio es a partir de los cuatro vientos que hacen alusión a santuarios o lugares sagrados cuya importancia permanece desde la época prehispánica y que están ubicados en cerros y relacionados con el agua. Asimismo, de acuerdo con Viramontes (1992) también representan las estaciones del año y los ciclos productivos incluyendo la preparación de la tierra, siembra, cosecha y alimentación. Estos son lugares de paso obligados, es decir a donde los concheros tienen la obligación de acudir a hacer sus rituales. Uno de estos sitios es el cerro del Sangremal en donde está ubicado actualmente el barrio de San Francisquito.

Además, para la tradición conchera en el territorio y en sus lugares sagrados se encuentran las ánimas de sus ancestros. En la cosmovisión de los concheros los ancestros muertos acompañan a sus descendientes vivos como protectores. Y es sobre todo en las capillas en donde se puede hablar con estas ánimas e incluso donde estas se llegan a manifestar. Esto tiene similitudes importantes con los dueños a los que hacer referencia Barabas (2008), sobre todo aquellos que están relacionados con los espíritus de antepasados muertos como en el caso de los triquis. De acuerdo con esta autora, estas entidades anímicas están unidas íntimamente con los lugares que controlan, revelando como la territorialidad es un componente básico de las cosmovisiones indígenas (idem:123). En este sentido, el territorio sagrado o ritual se une con el físico, en él los diversos elementos de la cultura se revitalizan y se resignifican. Por ello las luchas de los concheros por defender su territorio implican sobre todo la defensa de los elementos simbólicos y culturales que encuentran soporte en el mismo. Estas luchas a lo largo de la historia se han visto posibilitadas por lo que Urbina (2001) define como tejido cultural, que hace referencia las redes y vínculos religiosos y políticos que han probado ser fundamentales para la organización.

6.8.1 La danza como espacio político y comunitario

La organización de las fiestas y los rituales concheros se hace posible a partir de los vínculos de parentesco y las redes de solidaridad que estos han ido tejiendo a lo largo del tiempo. En las festividades concheras se fortalecen los lazos solidarios y también se renueva la unidad y los vínculos comunitarios. Estas funcionan como espacios de socialización, pero también como espacios desde donde se toman acuerdos colectivos. Más aún, estas redes sociales han actuado como el sustento de los comportamientos colectivos incluso llegando a tener implicaciones importantes en las luchas desplegadas por estos grupos a lo largo de la historia.

Por ejemplo, en su investigación Urbina (2011) da cuenta de la importancia de las redes y los espacios rituales de las Hermandades Chichimecas de Arco y Flecha (nombre por el cual también se conoce a los concheros), para organizar la resistencia ante las amenazas generadas hacia su tradición¹. De acuerdo con esta investigadora durante las reuniones de las danzas estos grupos celebraban la asamblea en donde intercambiaban información y tomaban acuerdos importantes en relación con cuestiones que pudieran afectarles. Una de estas cuestiones fue la restricción a la celebración de sus cultos impuesta por las Leyes de Reforma. Como evidencia de esto último, Urbina (2011:83) cita un fragmento de un documento contenido en el Archivo Histórico de Querétaro del año 1877, en donde Florencio Sánchez capitán general de la Hermandad de Chichimecas de Arcos y Flechas de la Santísima Cruz de los Milagros de Santiago de Querétaro, solicita al presidente Porfirio Díaz un amparo: “que nos sirva de resguardo de nuestra conquista de arco y flecha de nuestra danza de arco y flechas sin que alguna autoridad nos otorben ni alguna persona nos Empida Mi costumbre de nuestra conquista”. Esto a su vez fue replicado por otros capitanes de danza que de igual manera solicitaron amparos para el respeto de sus tradiciones.

Además, Urbina (2022) muestra como las hermandades de danza participaron en la lucha en contra del despojo del agua en el año 1875. En este sentido, las hermandades de danza se organizaron junto con algunos barrios de la ciudad de Querétaro y con usuarios del agua de riego, para denunciar el acaparamiento de dos terceras partes del agua por

Cayetano Rubio y sus empresas textiles Hércules y La Purísima. En esta lucha destaca la participación del capitán general Atilano Aguilar y su descendencia que junto con otros capitanes de la danza firmaron un documento por medio del cual se denunciaban las injusticias y afectaciones generadas por dicha situación. Cabe mencionar que Cayetano Rubio es considerado uno de los empresarios más importantes en la historia de Querétaro. Debido a esta situación según la autora, este gozaba del favor de las autoridades, con las cuales celebró un contrato ilegal que le permitía el acaparamiento del líquido vital. Además, la población inconforme le atribuía a la contaminación generada por las empresas de este personaje, el incremento de las muertes causadas por enfermedades que incluían gastroenteritis, afecciones hepáticas, diarreas, etc. En su investigación Urbina da cuenta de cómo uno de los hijos de Cayetano Rubio destruyó una acequia o canal de riego mediante el uso de pólvora para llevar más agua a La Purísima, destruyendo viviendas e inhabilitando terrenos de riego. Por todo esto los diferentes actores organizados demandaron que el contrato se anulara, que el agua se dejará circular libremente y que los daños fueran reparados o de lo contrario tendrían que utilizar la fuerza para que se respetaran los bienes públicos y sus propiedades (Urbina, 2022: 9).

Recientemente en la lucha contra el eje vial Zaragoza, los espacios y las redes de la danza probaron una vez más su centralidad para hacerle frente a los intentos de despojo generados por el capital. El proyecto del eje vial debe ser comprendido como la continuación de una serie de intentos dirigidos a la mercantilización de la danza y la gentrificación del barrio de San Francisquito. Ante estas posibles amenazas algunas mesas de concheros se reunieron para tomar la decisión de actuar en conjunto y salir a manifestarse en contra de este proyecto. Cabe destacar que la estrategia adoptada por los concheros en esta ocasión fue novedosa, en tanto que no habían utilizado el recurso de la protesta y que además los hicieron mediante el uso de sus sagradas formas de la danza. Esto fue importante para visibilizar su inconformidad ante el resto de la ciudadanía, pero, sobre todo constituyó una reafirmación de su identidad y el reclamo de su derecho legítimo a decidir sobre su territorio.

No obstante, es importante aclarar que no todas las mesas de concheros participaron en este proceso y que fue en particular la mesa de Raíz y Fundamento de Atilano Aguilar a cargo del capitán Miguel Martínez Cardona la que encabezó este movimiento. Para entender la falta de participación de algunas mesas concheras es necesario revisar los mecanismos clientelares ejercidos por el Estado con la intermediación de la Iglesia para controlar y también fragmentar a los grupos concheros. Por ejemplo, esto se hace visible durante la organización de la principal fiesta de los concheros, la exaltación de la Santísima Cruz de los Milagros. En la organización de esta fiesta los capitanes y capitanas de las mesas centrales, que forman un consejo, se reúnen con los encargados del Templo de la Cruz para definir entre otras cosas los lugares y horarios que ocupará cada una de las mesas tanto para entrar al templo como para danzar en las afueras de este. En este sentido, la Iglesia cuenta con cierto poder al estar a cargo del templo y participar en la asignación de los mejores horarios y lugares a determinados grupos. Además de esto, de acuerdo con los testimonios de algunos concheros el Templo de la Cruz recibe de parte de los gobiernos locales recursos para el desarrollo de la festividad de la Santa Cruz, una parte de los cuales supuestamente debe canalizarse a las mesas concheras. Sin embargo, estos recursos se reparten de manera desigual siendo que algunas mesas no reciben absolutamente nada mientras que otras se ven favorecidas por esto. Estas prácticas contribuyen a la fragmentación de las mesas concheras, pero muchas veces también a su despolitización, al sentir que si van en contra del gobierno pueden perder los recursos que reciben.

Debido a estas prácticas clientelares algunas mesas de concheros se han prestado a legitimar acciones del gobierno, como sucedió con la patrimonialización de danza por parte del municipio. Aunque cabe resaltar que en este caso la mayoría de las mesas se opuso al decretó. Igualmente cabe resaltar que el posicionamiento de las mesas de danza en contra de este decreto estuvo precedido por una reunión en donde los capitanes y capitanas discutieron las afectaciones que este proceso generaría, además de las formas mediante las cuales el gobierno impulso la declaratoria, en donde en no fueron consultados o incluidos de alguna forma.

Por otro lado, el proceso de lucha en contra del eje vial también fue fundamental para tejer relaciones con otros pueblos. Particularmente a raíz de este proceso, la mesa de Raíz y Fundamento de Atilano Aguilar empezó a tejer una relación de solidaridad con el Concejo Autónomo de Santiago Mexquititlan un pueblo hñãñho del municipio de Amealco. El Concejo Autónomo se forma a partir de la necesidad de los habitantes de Santiago Mexquititlan de defender su territorio y sus tradiciones de los múltiples proyectos de despojo desarrollados por el gobierno tanto municipal como estatal. Estos últimos han intentado transformar a la comunidad en un destino turístico lo que ha implicado el despojo de tierras ejidales, afectaciones al tianguis comunitario, la renovación de la plaza principal del pueblo en donde se encuentra su templo sagrado generando grandes daños al mismo, y la mercantilización de su cultura. Al respecto, Santiago Mexquititlan es el lugar donde nace la muñeca Lele, la cual ha sido decretada como patrimonio cultural convirtiéndose en uno de los principales símbolos utilizados por el gobierno como emblema de la cultura queretana. Es necesario resaltar que para garantizar el despojo los gobiernos panistas han hecho uso de la fuerza y la violencia desmedida hacia los integrantes de esta comunidad, particularmente por su calidad de indígenas y por la larga historia de rebelión y resistencia de esta. El Concejo Autónomo como su nombre lo indica ha sido el medio por el cual la comunidad ha avanzado en la construcción de su autonomía, recuperando no solo aspectos de su identidad sino también poco a poco el control de su territorio y de su reproducción en tanto comunidad.

Las relaciones de solidaridad que se han tejido entre los dos actores han sido tanto en el plano simbólico ritual como en el político. En este sentido, tanto la mesa de Raíz y Fundamento de Atilano Aguilar ha asistido y danzado en ceremonias organizadas por el Concejo Autónomo, como los integrantes del Concejo Autónomo han estado presentes en el desarrollo de ceremonias concheras de gran relevancia. En el plano político no solo ha existido un apoyo solidario y de acompañamiento entre ambos actores y sus respectivas luchas, sino que estos se han llegado a articular en acciones concretas. Por ejemplo, el 18 de marzo del año 2020 salieron a marchar en la capital queretana varias mesas de concheros junto con integrantes de la comunidad de Santiago Mexquititlan en contra de los procesos de gentrificación y turistificación desarrollados por el gobierno. Al respecto el capitán Miguel Martínez expreso “hoy marchamos los pueblos de Amealco,

San Francisquito y otros barrios para manifestar que aquí estamos, que defenderemos nuestro territorio sagrado, nuestras tradiciones, y que no daremos ni un paso atrás en esta lucha” (18, marzo del 2020).



Figura 55. Marcha de concheros e integrantes del Concejo Comunitario de Santiago Mexquititlan en contra del despojo. Fuente: Alejandro Ruiz, archivo personal.



Figura 56. Integrante de la Asamblea del barrio de San Francisquito con integrante del Concejo Comunitario de Santiago Mexquititlan Fuente: Alejandro Ruiz, archivo personal.

Además, ambos actores han tenido una importante participación en la reciente lucha en contra de la privatización del agua en el estado de Querétaro. De hecho, integrantes de la comunidad de Santiago Mexquititlan en el mes de marzo del 2021, tomaron el pozo de agua de su comunidad administrado por la CEA. Esto debido a que llevaban cerca de 3 meses sin agua, mientras que seguían observando como en todo momento llegaban pipas al pozo para ser cargadas y vender el agua en otras comunidades. Desde entonces la comunidad ha sostenido la toma del pozo y ha estado exigiendo que este les sea restituido. Este es un antecedente importante ya que es el Concejo Autónomo quien ante la aprobación de la “Ley Concesiones” hace una convocatoria a otros pueblos, comunidades, barrios y personas para organizarse en contra de la privatización del agua. Debido a los vínculos existentes integrantes de la organización del barrio de San Francisquito asistieron a dicha convocatoria junto con otras organizaciones, pueblos indígenas y barrios de la ciudad dando lugar a la formación de la Red en Defensa del Agua y la Vida.



Figura 57. Concheros en defensa del agua. Fuente: archivo personal.



Figura 58. Movilización en contra de la privatización del agua. Fuente: Luis Soto, archivo personal.

Vale la pena destacar que las redes no solo se han tejido entre los concheros y otros pueblos indígenas como Santiago Mexquititlan, sino que también hacia el interior del barrio con vecinos y vecinas que no son concheros pero que comparten la misma preocupación con relación al territorio y que reconocen como parte de su identidad a la tradición conchera. Esto lo podemos ver expresado en el posicionamiento de la Asamblea del barrio de San Francisquito, organización que integra a vecinos y concheros, en relación con el eje vial Zaragoza:

La Av. Zaragoza atraviesa el cerro del Sangremal, territorio sagrado donde nace nuestra tradición de danza conchera hace casi 500 años y donde además se fundó la ciudad de Querétaro. En este sagrado territorio, nuestra cultura ancestral sigue viva y seguimos compartiendo la danza y la flor como nuestros ancestros nos enseñaron. Sabemos muy bien que este proyecto traerá como consecuencia que nuestra identidad y cultura se pierda, porque el eje vial es la continuación de la política de gentrificación y turistificación, que las administraciones estatales y municipales, junto con ONGs, fundaciones, empresas nacionales y transnacionales, han impulsado en la ciudad. Como habitantes del barrio, sabemos que esta política es la continuación del saqueo que desde hace 500 años trajo la conquista. Por eso decimos ¡NO AL EJE VIAL ZARAGOZA, ALTO AL DESPOJO Y A LA GENTRIFICACIÓN! (Asamblea del barrio de San Francisquito, 2019).

La defensa del territorio, de bienes naturales como el agua y de las tradiciones ante las amenazas de despojo ha sido una constante para las mesas de danza desde hace casi 500 años. Además de la resistencia inconsciente de los concheros que se ancla en la tradición, en lo cotidiano, en una visión del mundo con ciertos valores y una memoria que se refuerza a través del canto y de la danza; que no obstante no es fija, sino que se transforma constantemente para persistir. Los concheros han participado de manera activa en luchas que ponen en el centro la reproducción de la vida tanto material como simbólica, ya sea al defender el agua, el territorio o evitar la mercantilización de sus tradiciones o su prohibición. Los trabajos de Urbina nos muestran como la organización cultural, política y religiosa tejida por las hermandades de la danza jugó un papel fundamental para hacerle frente a los procesos de despojo. Más aun, esta autora sugiere que la función de las capitanías estaba ligada a la representación agraria y política de las comunidades, lo que nos habla de la compleja organización que tenían estos grupos. De

manera más reciente tanto las redes como los espacios de la danza han sido igualmente importantes para enfrentar los procesos de gentrificación, en particular porque estos siguen siendo espacios de encuentro, donde se refuerzan los vínculos y la memoria, y donde también se discuten cuestiones importantes y se generan acuerdos.

6.8.2 La Confederación Indígena del barrio de San Francisquito y la lucha por el reconocimiento, la identidad en disputa

La resistencia de los concheros se ha manifestado de varias formas a lo largo del tiempo, generalmente en la vida cotidiana avocada al resguardo y al mantenimiento de su cultura y de sus tradiciones, pero también en formas de lucha mucho más visibles y concretas. En este sentido, los concheros han adoptado diversas estrategias para asegurar su permanencia. Históricamente estos grupos han utilizado vías legales y pacíficas como formas de lucha en contra del despojo, pero también han recurrido a la lucha armada, ambos ejemplos ilustrados a detalle en el trabajo de Urbina (2011). De manera similar, para la defensa de su territorio y sus tradiciones en contra de los procesos de gentrificación más recientes, los concheros han hecho uso tanto de la acción directa como también de estrategias legales. En relación con esta última, algunas mesas de danza junto con habitantes del barrio de San Francisquito han emprendido la búsqueda del reconocimiento de sus derechos como parte del pueblo indígena conchero. Esto ha partido de un proceso de reivindicación identitaria en el cual estos grupos han tomado la determinación de autoadscribirse como indígenas, o como ellos lo expresan:

La decisión colectiva de reconocernos como originarios de un cauce histórico y cultural que se mantiene vivo, y el cual consideramos que es preciso preservar y proteger. Los registros parroquiales existentes en los libros de partidas de nacimiento, casamientos y defunciones, de nuestra Parroquia de la Divina Pastora, y otros documentos históricos, acreditan el carácter indígena de nuestros abuelos y ancestros, habitantes todos ellos del barrio de San Francisquito. Ese es el cauce cultural que nosotros reconocemos y defendemos como propio (Confederación Indígena del barrio de San Francisquito, 9 de diciembre de 2021).

De manera importante, para los concheros esto ha significado el comienzo de un proceso que establece como horizonte su reconstitución como pueblo indígena u originario, punto al que volveremos más adelante. El principal motor de este proceso tiene que ver con la

defensa del territorio, pero también se expresa como la reivindicación de una identidad que por un lado ha sido negada, mientras que por otro ha sido instrumentalizada por los gobiernos y empresas locales con fines mercantiles. En este sentido, para los concheros que participan en este proceso este reconocimiento tiene que ver con una deuda histórica que tiene el Estado hacia ellos, ya que a lo largo del tiempo y por diversas vías sus derechos en tanto pueblos y comunidades culturalmente diferenciadas han sido negados:

A casi 500 años de la conquista, es evidente que existe una deuda histórica del estado mexicano con las comunidades y barrios indígenas que nos reconocemos como herederos de quienes fundaron el pueblo de indios y la ciudad de Querétaro. El barrio de San Francisquito seguimos sin ser reconocidos como lo que somos, hemos sido, y seguiremos siendo: una comunidad indígena originaria, resultado de la fusión de dos cauces culturales: el otomí y el chichimeca. Nuestra identidad y costumbres como pueblos originarios en este territorio de ninguna manera fueron borrados por la conquista y la evangelización. Al contrario, nuestra raíz indígena sigue viva, tan fuerte como el sonido del *huehuetl*. Ello se manifiesta en muchos aspectos, pero uno central es nuestra tradición de danza Conchera, floreciendo en el mismo lugar sagrado que habitaron nuestros ancestros. Tal es la importancia de este lugar al que ahora llamamos Sangremal, donde se asienta el barrio de San Francisquito (Confederación Indígena del barrio de San Francisquito, 9 de diciembre de 2021).

Cabe aclarar que este es un proceso incipiente marcado por múltiples contradicciones expresadas en la complejidad misma del contexto urbano en donde estos grupos se asientan. En las siguientes secciones trataremos de abordar algunos elementos que nos permitan comprender de mejor manera este proceso, iniciando por las estrategias concretas que han adoptado estos grupos en la búsqueda de este reconocimiento legal para luego abordar los obstáculos encontrados y concluir con una reflexión en torno a si el proceso de reivindicación identitaria en el barrio de San Francisquito puede ser pensado a la luz de los procesos de reconstitución indígena y autonomía desarrollados por otros pueblos.

6.8.3 San Francisquito barrio indígena urbano, la búsqueda del reconocimiento

La búsqueda del reconocimiento del carácter indígena de la tradición de la danza de concheros inicialmente fue una propuesta esbozada por las propias mesas de danza que estaban participando en el proceso de defensa del territorio. Esta propuesta se expuso en el espacio de organización más amplio en donde se determinó que era una propuesta importante y estratégica para todo el barrio, por ello fue adoptada por la Asamblea del barrio de San Francisquito. A partir de las reflexiones desarrolladas al interior de la organización y gracias al asesoramiento legal, se definió que era posible que el barrio de San Francisquito fuera reconocido como un barrio indígena urbano a partir de la auto adscripción o auto reconocimiento, proceso ligado al reconocimiento de la identidad natural de la comunidad, así como los procesos organizativos internos. Esto en gran medida estuvo basado en el Convenio 169 de la OIT, en donde se establece que el principal criterio para determinar quién es indígena es la consciencia de su identidad indígena o tribal. Asimismo, esto constituiría una herramienta importante para hacer frente a los procesos de gentrificación que amenazaban el territorio y las tradiciones, ya que como parte de los derechos indígenas se incluye el derecho de consulta. Es decir que las autoridades en los diferentes niveles de gobierno tendrían que consultar a los habitantes de San Francisquito sobre cualquier proyecto, programa o política pública que pudiera afectar las tradiciones y el territorio sagrado.

Nos empezamos a plantear distintos objetivos para poder defender el barrio. Entre estos el tema de la auto adscripción como barrio indígena urbano, el cual tiene como objetivo prioritario reconstruir y reflexionar acerca de nuestra identidad indígena para justamente defender el territorio (Alex R. habitante de San Francisquito. Comunicación personal abril, 2020).

Debido al carácter urbano y la gran diversidad de personas que habitan en el barrio de San Francisquito, lo que ha generado que este territorio albergue un entramado social y cultural muy complejo, el primer paso de esta iniciativa consistió en hacer un diagnóstico sobre la opinión de los vecinos en relación con la propuesta de que este barrio fuera reconocido como barrio indígena. Sobre todo, atendiendo al hecho de que no todos los habitantes del barrio son concheros e incluso buena parte de ellos se ha establecido de

manera más reciente en el barrio. A partir de estos primeros acercamientos se pudo constatar que la mayoría de las personas consultadas estuvieron de acuerdo con esta propuesta, asociándola en gran medida a la presencia de la tradición de la danza conchera. Algunas de las respuestas durante el proceso de consulta fueron:

Aquí tenemos muchas tradiciones como la danza y las fiestas de la parroquia, entonces sí estaría de acuerdo porque es una manera de que se respete al barrio en cuanto al territorio, su cultura, sus costumbres y sus tradiciones (Susana S., habitante de San Francisquito. Entrevista junio 2019).

Sí porque es un barrio que tiene raíces indígenas por la gente que baila, o sea por sus fiestas, las velaciones, la fiesta de la Santa Cruz, el gallo, las posadas y todo eso (Altemar G., habitante de San Francisquito. Entrevista junio 2019).

Algo que distingue a San Francisquito son las tradiciones y la danza, entonces yo sí apoyaría porque me siento orgulloso de ser indígena y debemos seguir preservando nuestras tradiciones y nuestros valores (Víctor R., habitante de San Francisquito. Entrevista junio, 2019).

Asimismo, de manera paralela se implementaron estrategias para el fortalecimiento de la identidad indígena y para difundir y discutir con los habitantes la propuesta. Estas acciones incluyeron la generación de documentos como infografías para difundir información sobre el carácter indígena del barrio de San Francisquito ([Apéndice 3](#)). Asimismo, en diferentes calles y espacios públicos de San Francisquito se realizaron proyecciones del documental “San Francisquito barrio en peligro de extinción”, que habla sobre las tradiciones, costumbres, historia y problemáticas del barrio. Aunado a esto se realizaron mesas de trabajo con los vecinos en donde se abordó el tema de la identidad, las tradiciones y el territorio. En ese sentido, el resto del año 2019 se llevó a cabo la socialización de la propuesta al interior del barrio, ligado al resto de las actividades desarrolladas por la Asamblea del barrio de San Francisquito.

Durante el año 2020 debido a la pandemia del COVID19, las actividades de socialización y de reflexión con los vecinos tuvieron que ser reducidas. No obstante, a raíz de las acciones realizadas durante el año 2019 había sido posible identificar que la propuesta en general era bien recibida por una buena parte de los vecinos, fueran o no concheros. Por estas razones durante poco más de la mitad del 2020, la organización se abocó entre otras cosas a planear la ruta a seguir para lograr el reconocimiento, pero también se

generó un proceso de reflexión intenso sobre las implicaciones del proceso y sus posibilidades. Durante este periodo se realizaron reuniones de manera semanal, con la participación de varias mesas de danza, un equipo de asesores legales y varios vecinos y vecinas del barrio. Asimismo, en algunas de estas reuniones se tuvo la asesoría del equipo de antropólogos del Instituto Nacional de Antropología e Historia capítulo Querétaro. De manera importante, el proceso de reflexión generado durante estas reuniones puso sobre la mesa el tema de la autodeterminación y de la autonomía, teniendo un efecto importante hacia las actividades de la organización en general, tema al que regresaremos más adelante.

En cuanto a la definición de la ruta legal a seguir se estableció que se solicitaría a la LX Legislatura del estado de Querétaro una modificación puntual a la Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Querétaro (LDC) para que esta incluyera al barrio de San Francisquito dentro de su catálogo de comunidades indígenas. Para esto sería necesario generar un expediente con diversos documentos que aportaran evidencia del carácter indígena del barrio de San Francisquito entre estos se contemplaron los documentos de auto adscripción de los vecinos y concheros del barrio y el reconocimiento del territorio, un estudio etnográfico o similar, así como actas de asamblea en donde la comunidad tomará la decisión de ser reconocida como tal.

Para avanzar en esta ruta durante finales del mes de agosto y principios de septiembre del 2020 se llevó a cabo la campaña de auto adscripción. Esta campaña tuvo que adecuarse a las condiciones de la pandemia por lo que, en vez de convocar reuniones vecinales se formaron cuatro equipos, uno cada para sector del barrio. Cada uno de estos equipos realizó visitas casa por casa para hacer el proceso de consulta formal en el cual se convocó a los vecinos a ejercer su derecho a la auto adscripción. El documento que se usó para la auto adscripción individual se basó en el artículo 2° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos que establece “la conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas”. En cada formato de auto adscripción las personas especificaron como se identifican, si reconocen las tradiciones sagradas propias del lugar y si reconocen el territorio y los lugares sagrados contenidos dentro de

este. A partir de estas jornadas se recuperaron alrededor de 600 formatos de auto adscripción. Cabe mencionar que en los formatos de auto adscripción la mayoría de los vecinos y vecinas que no son concheros se identificaron como originarios mientras que los concheros a pesar de ser descendientes de los indígenas otomíes y chichimecas de la región se identificaron de manera específica como concheros.

Una vez concluidas las jornadas de auto adscripción, concheros y vecinos de todos los sectores del barrio reunidos en asamblea conformaron la Confederación Indígena del barrio de San Francisquito COIBSAF ([Apéndice 4](#)). A partir de las reflexiones sostenidas en las reuniones, se propuso la creación de esta organización para funcionar como órgano comunitario para la toma de decisiones, en el cual pudieran participar tanto los vecinos del barrio como las mesas de concheros. En este sentido, la Asamblea del barrio de San Francisquito pasaría a formar esta nueva organización en donde también se incluirían más vecinos y concheros. Esta organización funcionaría a partir de un concejo formado por concejales de las mesas concheras por un lado y concejales elegidos en los cuatros sectores del barrio por otro. Asimismo, funcionaría a partir de 3 asambleas: una asamblea general en la que se reunirían todas las personas integradas en la COIBSAF para tomar decisiones relevantes relacionadas a temas como la defensa del territorio y las tradiciones; asambleas de sector que serían asambleas vecinales de cada uno de los sectores del barrio desde donde se elegirían a los concejales y se discutirían problemáticas de cada sector y posibles soluciones; y finalmente asambleas de concheros que funcionarían de manera similar a las de sector, pero en cada mesa conchera. Asimismo, se establecieron una serie de objetivos para guiar las acciones de la COIBSAF: 1) Defender el territorio, 2) Cuidar y fortalecer la tradición conchera, 3) Promover acciones para aminorar la inseguridad del barrio y 4) Fortalecer y construir los lazos comunitarios dentro del barrio.

La ceremonia de conformación de la COIBSAF se celebró en el marco de la fiesta de la Santa Cruz de los Milagros el día 14 de septiembre del año 2020, acompañado de una danza ritual frente a la parroquia de la Divina Pastora. Esta ceremonia tuvo una gran importancia simbólica, porque fue el momento en que el barrio de San Francisquito fue declarado comunidad indígena por los concheros y vecinos que participaron del proceso.

Además, en esta ceremonia se contó con la presencia de varias mesas de danza no solo de Querétaro sino de otras partes del país e incluso algunas del extranjero. Pero también porque estuvieron presentes autoridades tradicionales de otras comunidades indígenas incluyendo Santiago Mexquititlan, Amealco y la De Chalmita de Pedro Escobedo. Durante la ceremonia se leyeron algunas palabras, las cuales debido a su relevancia se citan a continuación y al final los y las representantes de las mesas y de los sectores del barrio firmaron el acta de conformación de la COIBSAF:

Buenos días a todas las comadres y compadres de los diferentes círculos de danza de nuestra ciudad de Querétaro, comadres y compadres de nuestro México y del extranjero. Gracias a los jefes de danza del Barrio de San Francisquito, que están en defensa de nuestra tradición; gracias a las comunidades indígenas que están aquí presenciando y siendo testigos de nuestro pronunciamiento como barrio indígena urbano.

Como sabemos, nuestro barrio y nuestras tradiciones han sido amenazadas por la política y algunas empresas pudientes, es por eso que la tradición conchera se resiste a ese proceso de desarrollo urbano, al que le llamamos gentrificación, lo cual solo es, el arrebato de nuestras tradiciones y de nuestra identidad como concheros, es el desplazamiento de nuestra sociedad obligándonos a abandonar nuestros hogares por el alto costo de los servicios básicos, así como de la canasta básica; quedando el barrio de San Francisquito en medio de la gran ciudad y de un gran consorcio comercial y habitacional, contrastando con la realidad de nuestra gente y de nuestro barrio; es obvio, que les estorbamos somos nombrados de una forma despectiva los indios danzantes, los que no piensan, los que huelen mal, los drogadictos, retrogradados, etc.

Nos resistimos a abandonar lo que por herencia dejaron los abuelos, aquellos que ya no están con nosotros, aquellos que con mucho esfuerzo y amor, lograron preservar estas tradiciones, aquellos que tuvieron que aceptar las doctrinas institucionales para que ya no hubiera más sangre derramada o castigos a los nuestros al hacer nuestros ritos originales, los abuelos aceptaron muy sabiamente y con mucha responsabilidad esa combinación de sabidurías lo que hoy llamamos sincretismo.

Es nuestra responsabilidad moral, defender nuestro territorio y nuestra raíz, es momento de empoderar la tradición conchera y nuestro barrio, logrando una autonomía que nos permita resolver situaciones por nosotros mismos, tanto en nuestro barrio como en nuestra tradición, tenemos que tomar decisiones para que el barrio no sea intervenido con obras que solo justifican el dinero que se va a los bolsillos de unos cuantos, sabemos que también hay actores que compran voluntades en tiempos electorales con sus dadivas, a las cuales están acostumbrados.

Los concheros hemos estado por casi 500 años y vamos a seguir estando por muchos años más, es por eso muy importante congregarnos poner en dialogo las decisiones que nos corresponde a todos, hoy es un momento histórico en la vida conchera pues estamos pidiendo, exigiendo a las instituciones seamos reconocidos como Barrio Indígena Urbano, ya que a pesar de tener todos los elementos necesarios que se trabajan en nuestras velaciones y en nuestras danzas, no tenemos este reconocimiento indígena, ser indígena no tiene nada que ver con un color de piel, ser indígena es orgullo de nuestro pasado, es preservar la danza y nuestros ritos, ser indígena es ser danzante por amor, ser indígena conchero es unión conformidad y conquista ¡EL ES DIOS! (Rafael T., conchero, 14 septiembre de 2020)



Figura 59. Ceremonia de conformación de la Confederación Indígena de San Francisquito. Fuente: archivo personal.

El resto del año 2020 y también durante todo el 2021, los esfuerzos se centraron en la construcción de las distintas asambleas y el concejo de la COIBSAF. En ese sentido, cabe aclarar que estas actividades fueron sostenidas sobre todo por los integrantes de la Asamblea del barrio de San Francisquito que pasaron a formar de manera momentánea el núcleo operativo de la COIBSAF, en lo que se conformaba el concejo de esta. De

manera paralela comenzaron los primeros acercamientos a las instituciones y autoridades de gobierno para poder ingresar la solicitud de reconocimiento como barrio indígena. Ambos procesos estuvieron marcados por una serie de dificultades que impidieron que hasta el momento haya sido posible su consolidación, aspectos que se abordan de manera más detallada en las siguientes secciones.



Figura 60. San Francisquito comunidad indígena urbana. Fuente: Angélica Rico, archivo personal.

6.8.4 La identidad en disputa ¿Quién sí es indígena?

Para comprender las dificultades encontradas por los vecinos y concheros organizados del barrio de San Francisquito en la búsqueda del reconocimiento de su identidad indígena, es necesario hacer un breve análisis de la legislación existente en cuanto a derechos indígenas en el estado de Querétaro. Para esto es necesario analizar los antecedentes del proceso que llevó a la promulgación en el año 2009 de la Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Querétaro (LDCPI).

A raíz de los múltiples levantamientos indígenas ocurridos desde la década de los setenta en América Latina, se generaron cambios importantes en las relaciones entre la población indígena y los Estados-nación de la región (Stavenhagen, 2002). Esto implicó como plantea Burguete (2010) que los Estados reconocieran el carácter multicultural de sus poblaciones e implementaran políticas de reconocimiento, lo cual fue denominado multiculturalismo o el paradigma multicultural. Este último surgió en contraposición con las políticas del indigenismo integracionista que había predominado hasta la década de los ochenta. A partir de esta década la mayoría de los Estados-nación de América Latina reformaron su constitución para reconocer derechos de las poblaciones indígenas de sus países (ídem). De acuerdo con Terven y Vázquez (2016) en México este proceso comenzó con la ratificación del convenio 169 de la OIT, en el año 1990 y la posterior reforma al artículo 4° constitucional, en donde se reconoce el carácter multicultural de la nación, en el año 1992. Seguido de la reforma al artículo segundo constitucional en el año 2001, en donde se reconocen de manera específica los derechos indígenas. Estos eventos impulsaron reformas legislativas en los diferentes estados del país, constituyendo los antecedentes de la promulgación de la LDCPI en el estado de Querétaro.

No obstante, el multiculturalismo ha sido el foco de múltiples cuestionamientos y críticas. Empezando porque ha sido una forma de canalizar y transformar los reclamos por la autodeterminación y la autonomía de los grupos indígenas hacia formas mucho menos radicales, sobre todo hacia políticas culturales alineadas con el Estado. En este sentido,

Hale (2005) ha denominado esto como multiculturalismo neoliberal apuntando a como el Estado ha pasado de ser un opositor en el reconocimiento de estos derechos a fungir como una especie de árbitro y administrador de los mismos, extendiendo la influencia que tiene sobre las comunidades, definiendo quienes son los sujetos legítimos capaces de acceder a estos derechos y reestructurando las jerarquías raciales.

La administración de los derechos indígenas o de la diversidad por parte del Estado ha generado nuevas desigualdades y formas de exclusión. En particular la lectura del Estado en cuanto a la definición de lo indígena ha partido de una visión de estas comunidades y su cultura como algo estático y puro, sin vinculación con el resto de la sociedad y también como una cuestión asociada directamente con lo rural, la pobreza y el atraso. Esto se ha expresado claramente en las ciudades en donde se ha generado una política que excluye a los indígenas que habitan estas áreas.

En la búsqueda del reconocimiento de su identidad indígena, los concheros y vecinos del barrio de San Francisquito se han enfrentado justamente con la dificultad de tener que probarse como indígenas legítimos bajo las pautas que establece el Estado. A pesar de que la LDCPI del estado de Querétaro establece en el artículo 5° que “la conciencia de su identidad indígena es el criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones de la presente Ley”. También establece que el ejercicio de la Ley se limita a lo que en la presente se identifica como comunidad indígena nombrando para ello una serie de pueblos y territorios identificados como indígenas. Por ejemplo, esta ley reconoce únicamente a los pueblos Otomí, Huasteco y Pame y en su artículo tercero nombra las comunidades y asentamientos en donde se encuentran ubicados. En este sentido, vale la pena mencionar que la primera versión de esta Ley reconocía únicamente a la población indígena asentada en municipios considerados como rurales excluyendo a toda la población indígena asentada en la ciudad. Posteriormente esta ley fue reformada para incluir comunidades ubicadas dentro de la Zona Metropolitana de Querétaro (ZMQ). Sin embargo, aún siguen siendo muy limitados los asentamientos de carácter urbano incluidos dentro de esta ley.

Asimismo, un criterio importante en el cual se basa esta ley para la definición de la comunidad indígena tiene que ver con su homogeneidad y con el hecho de que la mayor

parte de su población sea considerada indígena. Coincidimos con Terven y Vázquez (2016), en que dentro de esta Ley las comunidades se perciben como entidades cerradas o aisladas, que no interactúan con la sociedad mestiza. En este sentido, debido a la dificultad de definir al barrio de San Francisquito bajo los términos de comunidad indígena establecidos en la LDCPI, los vecinos y concheros han sido cuestionados en numerosas ocasiones sobre la legitimidad de su reclamo, como uno de ellos expresa al describir los acercamientos con los diputados de la legislatura:

En donde nosotros esperábamos que el trato hubiera sido mejor era con las secretarías de la diputada Jazmín, pero ahí sí fue peor porque se supone que ella es la diputada de asuntos indígenas y pues nos trataron de una manera muy soberbia, dándonos a entender casi casi que nosotros no somos indígenas porque estamos aquí en la ciudad y que la diputada Jazmín andaba muy ocupada resolviendo cuestiones con las personas indígenas de la sierra que sí son bien pobres. Entonces casi casi que para ser indígenas teníamos que ser pobres (Juan F., conchero. Entrevista febrero 2022).

Nos llegaron a cuestionar mucho, incluso decían si no hablan la lengua, si no tienen la vestimenta, pues obvio que no la tenemos o sea fuimos asesinados, fuimos desplazados, se nos arrebató nuestra lengua, se nos arrebató nuestra vestimenta original. Entonces ahora nos echan la culpa de que nosotros no tenemos eso, cuando ellos nos lo arrebataron y de ellos hablo de quienes nos han gobernado toda la vida porque han sido los mismos de siempre, los mismos de toda la vida, teniendo en cuenta que aborrecen lo indígena, porque para ellos ser indígena es ser pobre, mugroso, ignorante, el que no sabe, el que piensa agresivo (Rafael T., conchero. Entrevista marzo 2022).

Aunque el criterio de la auto adscripción o auto reconocimiento se establece como el más relevante para ser considerado indígena o para que una comunidad indígena sea incluida dentro de la Ley, “para el caso de que se pudiera crear un nuevo asentamiento indígena, bastará su solicitud y la sujeción al procedimiento de auto adscripción o auto reconocimiento” (Artículo 3° LDCPI), los mecanismos para llevar a cabo este proceso no quedan claros o en ningún momento son explicitados. Asimismo, cabe mencionar que las reformas que se han realizado a la LDCPI a lo largo de los años para incluir a nuevas comunidades han sido promovidas la mayoría de las veces por los gobiernos locales e incluso por diputados, en ocasiones con el desconocimiento de la comunidad. En este sentido, coincidimos con Terven y Vázquez (2016) en que esta Ley ejerce una política

pública corporativista que con los presupuestos millonarios busca establecer relaciones clientelares y de subordinación entre los pueblos indígenas y el Estado. De manera que la inclusión de nuevas comunidades dentro de esta Ley por parte de autoridades locales y con el desconocimiento de la población, podemos suponer se da por intereses políticos de parte de las autoridades locales para manejar dichos presupuestos y establecer o impulsar relaciones clientelares.

En el caso del barrio de San Francisquito lo anterior ha representado una gran dificultad, ya que ha generado la pérdida de tiempo y recursos valiosos debido a la falta de voluntad de las autoridades de aclarar o acompañar el proceso. Más aún, algunos miembros de la organización han relatado como ni siquiera las propias autoridades tienen conocimiento del procedimiento. Esto se evidencia en el hecho de que a pesar de que el organismo facultado para modificar la LDCPI e incluir al barrio de San Francisquito en el catálogo de comunidades indígenas es la LX Legislatura del Estado de Querétaro, la propia diputada a cargo de asuntos indígenas de la administración actual llegó a indicarles que era el INPI a donde tenían que acudir para que su solicitud fuera atendida. En ese sentido, la constante para los habitantes de Sn Francisquito que han estado buscando este reconocimiento ha sido una serie de obstáculos y el cuestionamiento a su identidad:

Ninguna institución hasta hace algunos meses nos había brindado información que nos sirviera para saber exactamente cómo incidir en esto de la reforma que necesitamos para ser reconocidos. Entonces este aparato burocrático solo nos ha evitado que nosotros accedamos a nuestros derechos, o sea que los podamos ejercer, porque la ley dice que tenemos derechos solo por auto reconocernos, pero pues esto (la burocracia) ha evitado que eso realmente se cumpla porque es demasiado difícil, demasiado confuso y eso es un obstáculo [...] No hemos encontrado nadie con la voluntad de accionar ese apoyo para nuestro reconocimiento. Yo siento que hay una cerrazón por abrirse al hecho de que ya hay muchas comunidades indígenas en las ciudades, ese es un elemento que todo el tiempo se nos ha cuestionado, o sea les parece casi imposible que haya una comunidad indígena en el centro de Querétaro, también porque como los concheros ya no hablamos una lengua indígena, incluso ha habido gente que dice que porque tenemos elementos muy sincréticos pues eso ya no representa una comunidad indígena más pura [...] Yo siento que hay una política encaminada a invisibilizar a los pueblos originarios, o sea es una política de no reconocer derechos (Braulio A., conchero. Entrevista febrero 2022).

A pesar de la existencia de legislaciones que aparentan ser más incluyentes en concordancia con el discurso multicultural que supuestamente reconoce los derechos y la diversidad de los pueblos indígenas, coincidimos con Terven y Vázquez (2016) en cuanto a que el Estado a través de sus propias lecturas de lo que es ser indígena, omite las distintas realidades de la población indígena, excluyendo a una parte importante de esta. Esto tiene consecuencias fundamentales para la población indígena que habita en los entornos urbanos, que de acuerdo con la CEPAL (2009) representa el 40% de toda la población indígena en América Latina.

Para los concheros de San Francisquito esto no solo ha representado la negación de su identidad sino también de la posibilidad de acceder a derechos específicos que para ellos representan una herramienta legal a través de la cual defender su territorio ante los procesos de gentrificación. Además, la inclusión dentro de esta Ley también representa una vía que abre el camino para alcanzar la autodeterminación. No obstante, la actitud del Estado ha estado marcada por la negación de esta identidad sobre todo cuando se trata del acceso a derechos, pero la instrumentalización de esta con fines turísticos. Es decir, para el Estado la tradición conchera representa una de las tradiciones indígenas más importantes del Querétaro siempre y cuando se trate de promoverla como espectáculo, pero los concheros no cumplen con los requisitos necesarios para ser reconocidos como indígenas dentro de los marcos legislativos existentes.

6.8.5 La reconstitución de los concheros como pueblo originario, la autonomía como un horizonte de lucha

La reconstitución étnica de acuerdo con Carmagnani (1988) es un proceso que ha ocurrido a lo largo de la historia al interior de las sociedades indígenas, en donde estas han reelaborado constantemente elementos de su pasado prehispánico junto con elementos de su presente, incluyendo algunos que han sido adaptados a partir de las culturas hegemónicas, con el fin de permanecer y proyectar su reproducción en tanto indígenas hacia el futuro.

La nueva identidad étnica no es simplemente una autodefensa frente al contexto colonial o el resultado de los intereses de grupo existentes en las sociedades indias, sino más bien el resultado de una voluntad colectiva orientada a no perder un conjunto de valores o actitudes que ellos consideran importantes y significativos para su autodefinición [...] el proceso de reconstitución étnica encuentra su fundamento en un inconsciente colectivo de querer seguir siendo indios (1988:14).

Por otro lado, el proceso de reconstitución ha sido recuperado para describir las características que han tomado muchas de las luchas indígenas en años recientes sobre todo en relación con la búsqueda de su autodeterminación y la construcción de la autonomía en los hechos, caracterizadas por una afirmación o fortalecimiento de lo propio y en particular de la comunidad (Burguete, 2010). Bastos (2022) al hacer una revisión de los usos de este concepto enfatiza que la reconstrucción de lo propio se basa en elementos significativos que incluyen la vida comunitaria, la cosmovisión, la espiritualidad, la lengua y la cultura, pero encaminados a construir la autonomía. Asimismo, esto se da como una respuesta ante las políticas de reconocimiento y las legislaciones que surgieron a partir de estas y su incapacidad de capturar las demandas de las luchas indígenas. En ese sentido, la reconstitución adquiere una carga política ya que la recuperación de lo propio incluye también formas de acción política asociadas a la autonomía que han sido negadas a lo largo de la historia por la colonialidad (Bastos, 2022).

Para los concheros el seguir siendo indígenas, tiene como elemento central seguir reproduciendo su tradición que es lo que los conecta con su pasado y lo que los hace diferentes. Asimismo, esto implica seguir conservando las estructuras organizativas que existen al interior de esta en donde han podido hasta la fecha conservar cierto grado de autonomía. Por ello, ante las amenazas de despojo que se han generado a partir de los procesos de transformación urbana y en particular de los intentos de gentrificar el barrio de San Francisquito y de mercantilizar la danza conchera. Estos han iniciado una nueva etapa en donde la defensa del territorio ha constituido un elemento central que los ha llevado a fortalecer su identidad y las redes que esto han tejido a lo largo del tiempo y también a pensar en nuevas formas de organización que les permitan hacer frente a estas amenazas.

Así como lo hicieron en el pasado, ante la amenaza de despojo territorial generada por el eje vial, los concheros convocaron a la solidaridad de las redes de la danza, pero también de las que han ido tejiendo con los vecinos del propio barrio que no son concheros. Asimismo, han sido estas redes las que a su vez han permitido y siguen permitiendo que muchas festividades concheras puedan realizarse por fuera de las lógicas estatales y mercantiles. Los vínculos de solidaridad y de apoyo son fundamentales para la realización de cada una de las festividades concheras, tanto de las pequeñas como de las más grandes como la Fiesta de la Santa Cruz. Estos vínculos no solo son importantes por contribuir con elementos materiales para la realización de la fiesta, incluyendo comida, flores, copal, carrizo, velas entre otras muchas cosas. Sino que también son esenciales para sostener el trabajo que implica la realización de cada una de las festividades. En este sentido las propias fiestas pasan a ser apropiadas por la mayor parte de los habitantes del barrio ya que estos participan de diferentes maneras en su realización. Esto se puede entender como parte del hacer común que habilita la posibilidad de seguir reproduciendo aspectos tanto materiales como simbólicos de la vida por fuera de las lógicas capitalistas y también por fuera del control del Estado.

Cuando se convoca a los compadres a poder defender lo propio en el nombre de la tradición, en el espíritu de la tradición, se convoca y vienen porque estamos hermanados. Cuando se toca parte de la identidad de su territorio o de su espiritualidad, entonces las mesas salen en defensa y la tradición protege y defiende lo que es propio, es como ahorita que estamos en defensa del elemento espiritual del agua entonces para los concheros es casi una obligación moral salir a defender lo que es nuestro, es nuestro deber (Rafael T., conchero. Entrevista septiembre 2020).

La gente que no es conchera, muchos de ellos se prestan a servicios de trabajo en cada mesa, yo conozco familias que no son concheros pero que siempre dicen oye, pero en qué te puedo ayudar, mira lo que gustes, ya sea que con frijol, arroz o aceite o a veces también en servicio dicen te puedo ayudar a lavar las alfombras, a limpiar los cuartos, a limpiar los baños incluso reciben gente en sus casas, entonces eso es una unificación dentro de la gente que no es conchera, o sea es una unión (Rafael T., conchero septiembre 2020).

Más aún, el proceso de lucha también ha implicado un fortalecimiento de estos espacios de autonomía al interior de las mesas de danza, en contra de los intentos de los gobiernos locales de expropiar las capacidades de autodeterminación de las propias mesas al

menos en lo que refiere a su tradición. Esto se ejemplifica en el hecho de que durante la pandemia del COVID-19 algunas mesas tomaron la determinación de no dejar de danzar a pesar de la prohibición impuesta por el gobierno. Para la cosmovisión conchera el cuerpo, la mente y el espíritu no están separados por lo que la salud y el bienestar están profundamente ligados a los rituales que realizan. Por ello, la realización de estos rituales se veía incluso como algo necesario para enfrentar la crisis sanitaria generada por el COVID-19.

A nosotros mismos nos compete decidir sobre nuestro territorio. Siempre las autoridades han querido lucrar con nuestras tradiciones y espacios sagrados. No nos pueden coartar nuestra libertad porque es una expresión del pueblo. Por eso aún con la negativa de las autoridades se va a danzar de cualquier manera. La Santa Cruz es el símbolo del equilibrio universal y ya tenemos 480 años que siempre se ha salido a danzar. Al clero y al gobierno, se les olvida que sólo los guardianes de las sagradas formas de la danza podemos determinar qué hacer o no hacer respecto a la tradición (Miguel Martínez, conchero. Entrevista agosto 2020).

En este proceso algunas mesas y en particular la mesa de Raíz y Fundamento de Atilano Aguilar intentaron establecer un diálogo con el gobierno para generar protocolos que permitieran que la danza se llevara a cabo sin poner en riesgo a ninguna persona. La petición concreta al gobierno fue que permitiera que la danza se realizara adoptando para ello ciertas medidas de seguridad sanitaria y que apoyara sobre todo en evitar la concentración de personas que no son danzantes y que solo asisten a observar. Asimismo, entre las mesas se establecieron horarios para salir a danzar y contar con el espacio suficiente para respetar la “sana distancia”. Aunado a esto la organización elaboró un protocolo de medidas de seguridad sanitaria para evitar los contagios. Sin embargo, a pesar de ingresar el protocolo a la dependencia correspondiente, la solicitud fue respondida de manera negativa. Cabe mencionar que todo esto se dio en un contexto marcado por múltiples contradicciones en relación con el manejo de la crisis sanitaria por parte de los gobiernos locales.

Durante el primer año de la pandemia y ante la negativa del gobierno se interpuso un amparo para que los concheros pudieran salir a danzar durante la fiesta de la Santa Cruz. Aún a pesar de que el amparo fue negado algunas mesas tomaron la determinación de

salir a bailar y pusieron en marcha el protocolo de seguridad que habían elaborado. Por ejemplo, en la mesa de Raíz y Fundamento de Atilano Aguilar se formaron 4 equipos integrados tanto por bailarines como por vecinos de la organización para repartir gel, cubrebocas y garantizar el respeto a la sana distancia. Asimismo, se acordonaron los espacios donde se realizaría la danza para evitar la concentración de personas. Sin embargo, las autoridades no estuvieron presentes en ningún momento y los equipos tuvieron que encargarse también de las personas que se acercaban como observadoras. También vale la pena aclarar que al menos en la mesa referida anteriormente, la convocatoria a la fiesta no fue amplia como en otros años y se trató de realizar solo con las redes locales de la danza. La organización generada al interior de la mesa logró que la festividad de la Santa Cruz pudiera realizarse sin que al menos entre los bailarines existiera un brote de la enfermedad. Esto se repitió durante el segundo año, en donde tampoco se contó con el apoyo ni la aprobación del gobierno, pero las mesas de danza se organizaron nuevamente para llevar a cabo la festividad sin comprometer la salud de ninguna persona.



Figura 61. Acordonamiento del área donde se llevó a cabo la danza para prevenir la aglomeración de personas durante la pandemia. Fuente: Alejandro Ruíz, archivo personal.

Por otro lado, la búsqueda del reconocimiento como comunidad indígena generó reflexiones importantes al interior del espacio organizativo compartido tanto por concheros como por vecinos del barrio, sobre todo porque abría la puerta para el ejercicio de derechos relacionados con la autodeterminación y la autonomía. A pesar de que dentro de la organización se identificaba la necesidad de construir formas de organización que pudieran resolver las necesidades tanto materiales como simbólicas de los habitantes del barrio. Pensar la autonomía en los entornos urbanos implicaba un gran reto por la complejidad misma de estos espacios, por ello el tema de la autonomía se estableció más como un camino que solo sería posible a partir del fortalecimiento de la comunidad y la organización.

Asimismo, la composición tan heterogénea del barrio de San Francisquito caracterizado por estar habitado no solo por concheros sino por un entramado social complejo con

múltiples identidades, constituía un elemento difícil de resolver para avanzar en este camino de la autonomía. Por un lado, algunos de los vecinos del barrio no tenían relación alguna con las mesas de danza, mientras que, por otro, muchos de los integrantes de las mesas de danza a pesar de reconocer a San Francisquito como su territorio sagrado, no habitaban dentro del barrio. En ese sentido, era evidente la necesidad de generar nuevas formas de organización colectiva en donde pudieran participar estos diferentes actores. Lo anterior dio pie a la creación de la Confederación Indígena del barrio de San Francisquito que, a partir de un formato asambleario y la generación de un concejo, permitiría justamente lo anterior.

Sin embargo, hubo varias cuestiones que dificultaron la consolidación de la COIBSAF, y en particular la formación del concejo en donde estarían representados los cuatro sectores del barrio y las mesas concheras. Entre estos factores estuvieron la crisis sanitaria generada por la pandemia del COVID-19 y que el año 2021 fue año electoral por lo que la presencia de los partidos políticos y sus operadores al interior del barrio incremento de manera significativa. Ambas cuestiones provocaron una disminución en la participación de los vecinos en las asambleas por lo que la elección de concejeros no fue posible.

Las complicaciones encontradas en la consolidación de la COIBSAF reflejaron asimismo una de las grandes dificultades asociadas a la construcción de la autonomía en las ciudades, concretamente la centralidad del Estado en estos espacios y de la política estatal o formal como la única posible. La llegada de los partidos políticos y las campañas electorales al barrio generó que algunos vecinos pasaran de tener interés en resolver sus problemáticas y sus necesidades mediante la organización, a esperar que estas fueran resueltas mediante el apoyo conferido a ciertos candidatos. En ese sentido como plantea Ouviaña (2009), una diferencia entre la presencia que tiene el Estado en las zonas consideradas como rurales en comparación con las zonas urbanas, es que en las ciudades la aprobación del orden social dominante por la población o en otras palabras la hegemonía del Estado es mucho mayor y por lo tanto la estructuración de la realidad obedece en gran medida a esta cuestión.

A la par existían otros grandes retos que hacían necesario un cuestionamiento acerca de las formas que podía adoptar la construcción de la autonomía en este tipo de espacios, sobre todo porque en la mayor parte de lugares donde se habían ensayado de manera exitosa formas de organización autónomas, las condiciones diferían de manera significativa a las de las ciudades. Por ejemplo, en los entornos considerados como rurales muchas veces existe la posibilidad de producir alimentos y por lo tanto de lograr la autosuficiencia. Por el contrario, en las ciudades este elemento se ve dificultado debido a las características mismas de los entornos urbanos incluyendo la poca disponibilidad de espacios. Aunado a esto los lazos comunitarios, aunque presentes en las ciudades, sobre todo en barrios o colonias populares, se expresan de manera parcial y además en todo momento se ven amenazados por las lógicas mercantiles y estatales que buscan subsumirlos (Ouviña, 2009). Por otro lado, en las ciudades diversos elementos asociados a la reproducción de la vida se ven mucho más atravesados por la presencia del Estado o del mercado, por ejemplo, el acceso a ciertos servicios o recursos.

Por ello, la construcción de la autonomía para los concheros y habitantes de San Francisquito más que una realidad que se podía lograr en un cierto tiempo constituía un horizonte de lucha, el cual se podría alcanzar solamente a partir del fortalecimiento del hacer común y de los espacios de toma de decisión colectivos como las asambleas. Asimismo, este proceso se pensaba como uno de larga duración que tendría que ir avanzando gradualmente y resolviendo diversos retos conforme se fueran presentando, es decir, constituía un proceso inacabado en constante construcción.

Yo creo que la manera en la que inicialmente y actualmente concebimos la autonomía esta más en nuestras prácticas comunitarias tanto de formas de relacionarnos de manera solidaria, de autogestionar cosas relacionadas a la reproducción de la vida misma, como en lo social. Y eso se pudo ver claramente en las primeras acciones que hizo la Asamblea de la cual deriva la confederación, que pues fueron faenas de limpieza de las calles. O sea, esa es una tarea que normalmente es del Estado, pero nosotras y nosotros tomamos en nuestras manos y nos organizamos para hacerlo. de ahí, eso se pudo ver en casi todas las otras actividades, en la cuestión de la gestión cultural que sería masa bien autogestión cultural, pues la parte que implica el fortalecimiento del aspecto conchero, pero también toda la otra o sea talleres, eventos, tianguis, huerto. O sea, en la práctica, en la praxis comunitaria, creo que ahí está pues nuestro entender de la autonomía. En el proceso en el que nace la confederación ciertamente lo que cambia ahí, lo único que se añade es por un lado la búsqueda

del reconocimiento formal del Estado a la identidad territorial, y por otro lado eso trae como consecuencia el reconocimiento de la autonomía, una consecuencia teórica formal no quiere decir que en los hechos. Entendiendo pues que en la ley de pueblos indígenas se establece que el Estado reconoce la libre determinación. Entonces algo que se empieza a ver hacia futuro como si fuera un objetivo de largo plazo es la parte del autogobierno. Yo considero que la autonomía es el camino o sea como la generalidad de cómo queremos existir y ser colectividad en San Pancho y uno de esos elementos de la autonomía es el autogobierno porque la autonomía comprende muchos aspectos. Pero ese elemento por las condiciones actuales de San Pancho, de Querétaro mismo, o sea el contexto social político económico, nos hacen ver que eso no es en lo inmediato lo que necesitamos desarrollar, hay otros aspectos de la autonomía que nos hemos dado cuenta de que es necesario trabajar primero antes de construir ese autogobierno (Braulio A., conchero. Entrevista agosto 2022).

A pesar de todas estas dificultades, los proyectos y las formas colectivas de organización habilitadas a raíz del proceso de lucha del barrio de San Francisquito, pueden ser entendidas como un avance en la construcción de la autonomía, aunque sea de manera parcial. Estos proyectos y formas de organización descritos de manera detallada en secciones anteriores se caracterizan sobre todo por poner en el centro la reproducción de la vida. En este sentido se asemejan a lo que Oviña (2009: 122-123) denomina “espacios públicos no estatales”, entendiendo por ello formas de participación colectiva a partir de lógicas que no están acotadas al ámbito estatal ni al mercantil, permitiéndoles incidir en la definición de la agenda social de acuerdo con las necesidades de las personas, en contraposición con la organización de la vida en función de los procesos de acumulación de capital.

Siguiendo el análisis que hace Oviña (2009) de algunos movimientos cuyas prácticas se acercan o prefiguran lo que sería una política autónoma en los ámbitos urbanos. Es posible identificar algunas de sus características en las prácticas desarrolladas por los concheros y vecinos organizados del barrio de San Francisquito. En primer lugar, este autor señala el anclaje territorial y la reconstrucción-defensa de lazos comunitarios como una característica importante. En el caso de San Francisquito observamos que los vínculos territoriales tanto de los concheros como de los vecinos han constituido uno de los elementos centrales que ha dado origen al movimiento en contra de la gentrificación del barrio y del despojo urbano. En este proceso los actores han defendido tanto viejas

espacialidades como creadas nuevas, que tienen en el centro la reproducción de su cultura y de formas sociales y políticas que no se articulan por completo a las lógicas estatales o mercantiles. Asimismo, uno de los aspectos centrales de las acciones desarrolladas por la organización del barrio ha sido la reconstrucción, el fortalecimiento y la creación de vínculos y espacios comunitarios como una estrategia fundamental de territorialización que a su vez pueda garantizar su permanencia en el barrio a lo largo del tiempo.

Otro aspecto señalado por Ouviaña (2009: 135) tiene que ver con la recuperación del espacio público, refiriéndose a la producción o consolidación de espacios que no son estrictamente privados ni estatales sino social-comunitarios. En ese sentido, en secciones anteriores ya hemos relatado como los habitantes del barrio de San Francisquito convierten los espacios públicos del barrio incluyendo las calles, el jardín o las canchas en comunes urbanos a partir de la apropiación y transformación que colectivamente hacen de estos espacios. Aunado a ello a partir de la organización los actores de San Francisquito también han construido nuevos espacios que tienen estas características, por ejemplo, la Casa del Gran Corazón. Asimismo, la construcción de espacios para la toma de decisiones colectivas bajo un formato asambleario constituye una de las principales bases para la construcción de la autonomía, particularmente debido a que estas dinámicas potencian la autodeterminación tanto individual como colectiva y son ajenas a la política estatal.

En resumen, podríamos decir que en el barrio de San Francisquito se ha empezado a avanzar en la construcción de la autonomía, sobre todo entendida como una cuestión a largo plazo y articulada a la reconstrucción de la comunidad. Como han identificado los propios actores de este proceso, aún existen muchos obstáculos y dificultades sobre los cuales debe existir una reflexión y un análisis profundo que permita potenciar el control sobre lo social para garantizar la reproducción material e inmaterial de la vida. Uno de los principales elementos en los que se debe reflexionar es en torno a cómo se configuran las relaciones con el Estado ya que su presencia en múltiples aspectos de la vida es innegable en los entornos urbanos. Asimismo, otro aspecto a resolver tiene que ver en cómo ampliar la potencialidad del proceso de manera que no genere un espacio aislado y que no se configure en la construcción de una “comunidad cuasi insular” (Ouviaña,

2009:138). Sobre todo, porque como ya hemos señalado previamente las redes de los concheros son amplias y muchos de los concheros de Querétaro no habitan en el barrio de San Francisquito, esto abre ciertas dificultades, pero también ciertas potencialidades. Es decir, si la lucha es en contra y más allá del capitalismo ¿Cómo ampliar la potencialidad de la construcción de lo común y la generación de una política comunitaria hacia otros barrios, municipios y estados en donde se encuentran las redes de los concheros? ¿Qué implicaciones podría tener esto en la generación de alternativas en contra de los procesos de cercamiento del urbanismo neoliberal?

7. Conclusiones y reflexiones finales

Esta tesis doctoral ofrece algunas conclusiones y reflexiones relacionadas a la configuración de los procesos de cercamiento y la producción de los comunes en la ciudad de Querétaro, que hemos agrupado en tres apartados. Primero, las dinámicas de transformación del espacio urbano que han configurado la zona metropolitana de Querétaro presentan tendencias similares a la identificadas en los estudios sobre urbanismo neoliberal. Estas transformaciones dan cuenta de las dinámicas de acumulación por desposesión en donde cada vez más ámbitos sociales y espaciales de la ciudad son incorporados a los circuitos de acumulación capitalista. Como parte de la mercantilización de los entornos urbanos se han implementado esquemas de gobernanza urbana que buscan a toda costa aumentar la competitividad económica de la ciudad, con efectos socioecológicos devastadores. Estos procesos son congruentes con el estilo de desarrollo impuesto en América Latina, que permite hablar de un extractivismo neoliberal. Por ello, en este apartado proponemos hacer una reflexión que sitúe al urbanismo neoliberal como parte de los procesos que amplían la frontera extractiva hacia nuevas formas de producción de valor en los entornos urbanos.

Segundo, las zonas centrales de la ciudad han estado sujetas a un proceso activo de gentrificación que se ha ido extendiendo al barrio de San Francisquito, estos procesos han estado encaminados a la mercantilización y privatización de este espacio y sus diferentes prácticas culturales, expresándose como una forma de cercamiento urbano. La transformación de las áreas centrales de la ciudad ha estado basada sobre todo en políticas públicas en las que la industria creativa y cultural han sido fundamentales. Estas han servido para impulsar y legitimar los procesos de gentrificación restándole importancia a sus efectos negativos. No obstante, este tipo de políticas públicas han reproducido numerosas exclusiones basadas la clase, la raza y el género.

Tercero, los habitantes del barrio de San Francisquito han impugnado estos procesos de despojo mediante la producción de comunes urbanos y su defensa a partir de distintos esfuerzos de organización colectiva. Debido al componente espacial de los comunes la

resistencia del barrio de San Francisquito también se ha expresado como un proceso de defensa del territorio-lugar de vida. Dentro de estas prácticas está latente la realización del derecho a la ciudad o la construcción de alternativas al urbanismo neoliberal. A continuación, desarrollaremos estas conclusiones a mayor profundidad.

7.1 Urbanismo neoliberal en Querétaro, mal desarrollo y extractivismo urbano

Las dinámicas de urbanización que han configurado la zona metropolitana de Querétaro presentan tendencias similares a las identificadas en los estudios sobre urbanismo neoliberal. Estas incluyen la expansión masiva de la frontera urbana sobre suelo rural guiada en gran medida por la incorporación de estas tierras al mercado del suelo; la creciente financiarización del suelo y la importancia del capital inmobiliario financiero como actor privilegiado en la transformación del territorio; la gentrificación de las áreas centrales de la ciudad y el desarrollo de grandes proyectos inmobiliarios; y la privatización de los servicios públicos y las infraestructuras colectivas, incluyendo el servicio de agua y de recolección de basura. En línea con las dinámicas capitalistas los poderes urbanos han intentado posicionar a la ciudad de Querétaro y su zona metropolitana no solo como un espacio competitivo para la inversión de capital sino también como una ciudad emblemática en términos turísticos.

Esto se corresponde con los análisis de Harvey (1989) sobre el empresarialismo urbano, en donde las ciudades aplican estrategias de marketing urbano para alcanzar una mejor posición dentro de la jerarquía urbana definida a partir de su competitividad económica. De acuerdo con este autor, esto ha tenido como punto de partida la búsqueda de soluciones a las crisis fiscales y económicas de las ciudades anglo europeas, estableciéndose un consenso en torno al nuevo papel que deben jugar los gobiernos urbanos para afrontar esta situación, dejando de lado su papel redistributivo en donde su principal función era la gestión y la provisión de servicios pasando a ser más innovadores y emprendedores.

Dentro de este contexto las élites y los agentes privados juegan un papel fundamental en la toma de decisiones, dando lugar a esquemas neoliberales de gobernanza en donde las asociaciones entre actores públicos y privados son un sello distintivo. Estas formas

de gobernanza se caracterizan por basarse en criterios de eficiencia económica. Asimismo, el papel del Estado gana importancia como uno de los principales agentes encargados de sostener el mercado y la libre circulación de capital. Lo anterior genera políticas que tienen en el centro el crecimiento económico a cualquier costo, subordinando la justicia social y las problemáticas medioambientales con tal de sostener la materialidad de este crecimiento.

Al respecto, Vainer (2014) hace hincapié en resaltar la dimensión colonial de las formas en que las ciudades son producidas sobre todo a partir de la importación de políticas urbanas que forman parte de las supuestas “mejores prácticas urbanas”. Estas últimas se constituyen y legitiman a partir de paradigmas teóricos, metodológicos y operacionales que sostienen modelos de ciudad universales, pero que al ser elaborados desde el centro tienden a borrar las realidades y problemáticas sociales y territoriales de las periferias (Vainer, 2014:1). Las agencias del desarrollo y los organismos internacionales generan y promueven programas y políticas que sustentan ciertas concepciones sobre el uso del suelo y la planeación urbana. Las cuales a su vez son adoptadas e impulsadas por ciertos actores incluyendo las diferentes instituciones del Estado, pero también las universidades, los arquitectos y urbanistas. De tal manera que el proceso de producción de lo urbano se determina por las prácticas de poder subyacentes que han sido denominadas como colonialidad del saber-poder (Lander & Castro-Gómez, 2000), en donde los saberes expertos o el conocimiento científico se establecen como lo único válido para incidir en los procesos de transformación y producción de la ciudad. Estas mejores prácticas urbanas que a su vez funcionan como recetas o manuales de referencia, creados no solo con base en las condiciones de los países anglo europeos, sino estableciendo a las clases medias y altas étnicamente blancas como los sujetos definitorios de la espacialidad urbana, resultan en un espacio urbano cada vez más homogéneo. En este proceso se excluyen, otras visiones y formas de habitar la ciudad, por ejemplo, las prácticas y subjetividades de los sectores populares o de grupos que no son étnicamente blancos y que son invisibilizadas, estigmatizadas y criminalizadas.

Esto se corresponde con la diseminación de modelos de desarrollo creados en los países del Norte global y que le han dado forma a la producción de lo urbano sobre todo a partir

de la Segunda Guerra Mundial. En este sentido, la producción de lo urbano se alinea con las nociones de desarrollo y progreso entendidas únicamente desde el aspecto económico. Asimismo, guiadas a partir de los ideales de progreso y modernidad se establece que las metrópolis periféricas deben seguir el mismo camino que aquellas del centro y aspirar a convertirse en ciudades globales. La incesante búsqueda de un crecimiento económico infinito tiene en su centro la transformación de los territorios y el despojo de los diversos elementos contenidos dentro de estos incluyendo los bienes naturales. En este sentido, el modelo de desarrollo que se impone en las diversas geografías de América Latina se caracteriza por la agudización y expansión de las actividades extractivas.

La imposición de las reformas neoliberales en América Latina posibilitó el acceso a los bienes de los territorios, mientras que las potencias mundiales buscaban contrarrestar las dinámicas de industrialización y nacionalización de los recursos emprendidas por los diferentes países de la región, teniendo como consecuencia la reprimarización de las economías latinoamericanas (Machado 2010: 299; Machado, 2013). En este sentido, durante el neoliberalismo hemos asistido a la expansión de la frontera extractiva hacia formas no convencionales de extracción de valor. De acuerdo con Svampa, el neoextractivismo latinoamericano:

es una forma de apropiación de la naturaleza y un modelo de desarrollo basado en la sobreexplotación de recursos naturales, sobre todo no renovables caracterizados por la gran escala y su orientación a la exportación, así como por la vertiginosa expansión de las fronteras de explotación hacia nuevos territorios los cuales fueron previamente considerados improductivos o no valorados por el capital (2019: 6-7).

En consecuencia, las nuevas geografías de la extracción se expanden desde las comunidades rurales y los territorios indígenas hacia los espacios urbanos, con esto se amplía la frontera extractiva y se refuncionalizan espacios y territorios con arreglo a las nuevas estrategias de acumulación. En este sentido, los procesos del urbanismo neoliberal son equiparables a las nuevas modalidades que adopta el extractivismo, denominando este fenómeno como extractivismo urbano (Svampa et al., 2017). Las lógicas detrás del extractivismo clásico que operan en los ámbitos de la minería, los hidrocarburos y la alimentación son comparables a las que desarrollan las empresas

inmobiliarias en el espacio urbano, generando entre otras cosas la expulsión de la población de menores recursos, la privatización de lo público, la expansión de la mancha urbana en zonas rurales o en zonas naturales de alto valor ecológico, la mercantilización de la vivienda y la transformación de la cultura y la identidad de los barrios populares (García-Jerez, 2019). En este sentido, los procesos de acumulación por desposesión no se limitan a las zonas rurales e involucran crecientemente la mercantilización de los bienes públicos de los entornos urbanos (Pintos, 2017), y resulta más importante comprender lo rural y lo urbano articulados dentro de un tejido más amplio en un contexto de urbanización planetaria. De tal forma que la transformación de la naturaleza deja de estar exclusivamente ligada a la explotación de los recursos naturales o a la producción de alimentos y pasa a formar parte de un modelo que se apropia, transforma y mercantiliza los espacios urbanos para la acumulación capitalista (Pintos, 2017).

La expansión acelerada de las formas de urbanización impulsadas por el neoliberalismo las podemos ver incluso a través del reciente auge de las *commodities* cuando:

Por primera vez en la historia, la vasta riqueza material extraída de minas, pozos petroleros y tierras de cultivo es transportada a países tradicionalmente considerados 'periféricos' o 'semiperiféricos'. Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica, el grupo llamado BRICS, y al que se puede añadir México, Vietnam, Taiwán, Japón y Corea del Sur comercian entre sí para fabricar todos los productos que luego son consumidos en el Norte global, por lo que todo el saldo ecológico -polución, suministro de agua, minería -y social- bajos salarios, precariedad laboral, desgaste físico- se quedan en el Sur (Serratos, 2020: 351).

La desmaterialización del norte *versus* la creciente materialización del sur global no solo confirma las profundas asimetrías históricas entre centro/periferia, sino que traslada el aparente peso de la responsabilidad de la degradación ambiental a los países en desarrollo, con lo cual se ocluye una realidad persistente y abrumadora entre el continuo flujo de energía y materiales del sur hacia el norte, que lejos de disminuir se ha incrementado de forma gigantesca en las últimas décadas como resultado de la globalización neoliberal, confirmando que aquellos países emergentes, cuyo auge está asociado a fuertes procesos de industrialización y urbanización, como la India y China, capaces ahora de despuntar en la economía global, tienen una relación igualmente proporcional entre crecimiento y degradación ecológica que solo profundiza y amplía la

ya alarmante devastación socioambiental que se pretende minimizar con categorías como la de “cambio climático”. La Zona Metropolitana de Querétaro es un ejemplo de estas tendencias, y una pequeña muestra de cómo el capital renueva su dominio sobre la dimensión espacial en las ciudades de rápido crecimiento, reestructurando las relaciones sociales mediante la reproducción *ex novo* de procesos de acumulación por desposesión.

Para nosotros el extractivismo urbano es una extensión de las dinámicas de acumulación por despojo características del periodo neoliberal, pero intensificadas en el contexto urbano por medio de la privatización del espacio público, la gentrificación y el desarrollo inmobiliario. Desde un punto de vista material, el extractivismo hace énfasis en lo que ocurre en el plano del valor de cambio, sobre todo por el auge de las *commodities*, impulsado por el conocido Consenso de Washington, o por su actualización en el Consenso de Beijing (Machado, 2015), pero en los contextos urbanos este tiene que ver con la extracción del suelo urbano y su renta.

El urbanismo neoliberal es entonces un rasgo particular de la globalización, donde se presentan “dinámicas de expropiación y subalternización de poblaciones, territorios y recursos -dirigidas a asegurar la acumulación asimétrica en tiempos de agotamiento del mundo- las que definen al neoliberalismo. Y las que, a la vez, permiten reconocer la especificidad histórica del *extractivismo* hoy” (Machado, 2015: 156). Estaríamos así frente a una etapa superior del extractivismo basado en la explotación no convencional, dado el agotamiento de las formas convencionales de extracción de energía y materiales, que ahora con el auxilio de nuevas tecnologías intensifican los procesos de extracción como ocurre con el *fracking*, los organismos genéticamente modificados y, de forma análoga, según Svampa y Viale (2014, 2020), también con los espacios urbanos.

7.2 Ciudad Creativa y gentrificación: exclusión y cercamiento del barrio de San Francisquito.

En tiempos recientes la búsqueda de crecimiento económico en las zonas urbanas ha derivado en la creación de una serie de políticas en donde la industria cultural y creativa han jugado un papel privilegiado. Esto se puede ver reflejado en el auge del modelo de

Ciudad Creativa. Como apunta Peck (2020:1) la “cultura” se ha convertido en parte de un paradigma para la creación de políticas públicas urbanas, extendiéndose a múltiples ciudades alrededor del mundo, en el cual tanto los medios como los fines del desarrollo económico local se han “culturalizado”. El modelo de la Ciudad Creativa establece a la creatividad y la cultura como uno de los principales recursos para dinamizar la economía de las ciudades y para solucionar problemáticas urbanas como el crecimiento desmedido de las ciudades, la degradación del espacio público, la segregación, dispersión y fragmentación urbana, entre otras. Este modelo ha tenido gran popularidad sobre todo porque encaja bien con las agendas emprendeduristas enfocadas en la atracción de inversiones y turistas a las ciudades. No obstante, estas políticas públicas generalmente se traducen en inversiones en el paisaje físico de las ciudades impulsando sobre todo procesos de gentrificación y con ello sus efectos negativos.

En Querétaro este giro cultural se puede ver reflejado en la aplicación de programas y políticas urbanas como el Q500, el PEM2026 y su reciente nombramiento como Ciudad Creativa. Aunado a esto, en días recientes la ciudad ha recibido un nuevo nombramiento por parte de la UNESCO, ahora como Ciudad del Aprendizaje, debido en gran medida a la construcción de múltiples centros para el emprendimiento y también espacios culturales. Estas políticas urbanas han tenido una estrecha relación con los procesos de gentrificación de las áreas centrales de la ciudad. Cabe resaltar la participación de ciertos actores en su generación, sobre todo arquitectos egresados de universidades privadas como el Tecnológico de Monterrey y colectivos ciudadanos de artistas, ciclistas, entre otros, pertenecientes a las clases medias-altas que bajo un discurso de participación ciudadana y “conocimiento experto” legitiman estas políticas y las blanquean con la intención de encubrir sus efectos negativos.

En Querétaro como en muchas otras ciudades de América Latina en donde impera una gran desigualdad social, estas políticas basadas en visiones eurocéntricas han sido una expresión de la colonialidad del poder cuyos efectos han sido diferentes exclusiones relacionadas con la clase, raza y género. Esto se pudo constatar en el hecho de que las proposiciones que componen los modelos de Ciudad Creativa tienen en el centro a las clases creativas, que han sido definidas como aquellas que cuentan con un mayor capital

humano y que por ello están mejor capacitadas para tener éxito en las nuevas formas de la economía del conocimiento (Leslie & Catungal, 2012). En lugares como la zona metropolitana de Querétaro en donde los municipios que la componen contienen al mayor porcentaje de personas en situación de pobreza y pobreza extrema del estado (CONEVAL, 2020), estas políticas están claramente dirigidas a beneficiar los intereses de una pequeña élite incrementando con ello las desigualdades de clase. Aunado a esto, se ha señalado que las ocupaciones ligadas a la industria creativa y cultural reproducen desigualdades de género, al estar dominadas por hombres. Tomando en cuenta que en muchas de las colonias pobres de la zona metropolitana de Querétaro las mujeres tienen un mayor rezago educativo y una mayor exclusión laboral (Rodríguez, 2019), podemos inferir que este tipo de políticas no transforma para nada su condición y más bien la recrudece, ya que en vez de implementar estrategias para contrarrestar estas desigualdades se privilegian y promueven estrategias para atraer a las clases creativas (Leslie & Catungal, 2012).

Otro sello distintivo de las ciudades creativas que ha sido muy evidente sobre todo en las áreas centrales de la ciudad de Querétaro ha sido la transformación del paisaje urbano con elementos como museos, galerías, centros culturales, etc. La transformación del espacio público en un lugar exclusivamente para el ocio y la recreación ha resultado en diferentes exclusiones ligadas con la clase, raza y género. Como señala Cassián-Yde (2019) estas concepciones del espacio público obedecen a la segmentación y estratificación que se ha hecho de la ciudad heteronormativa burguesa donde existe un espacio para la producción y otro para la reproducción. Esto a su vez invisibiliza la diversidad de usos del espacio público y su importancia en la economía de los sectores populares. Asimismo, con tal de que el espacio público se mantenga como productivo únicamente para las industrias turísticas, culturales y creativas este es constantemente vigilado y su uso controlado muchas veces mediante el uso de la fuerza.

En resumen, las transformaciones ligadas al urbanismo neoliberal en Querétaro han ido incorporando cada vez más al sector cultural y creativo como un motor para el desarrollo y crecimiento económico. Una de las consecuencias de lo anterior ha sido la modificación y modernización del paisaje urbano de ciertas zonas a través de procesos de

gentrificación. Además, este giro cultural ha tenido la función de legitimar y encubrir los desigualdades sociales, culturales y económicas características del urbanismo neoliberal y sus procesos de gentrificación.

Los procesos de gentrificación han transformado profundamente las áreas centrales de la ciudad y se han ido expandiendo al barrio de San Francisquito. Estos procesos han ido subsumiendo e integrando cada vez más espacios y prácticas socioculturales a las lógicas de valorización capitalista. Esto ha ocurrido de forma violenta y ha estado marcado por la expulsión gradual de los sectores populares y sus prácticas de las zonas centrales. Estos últimos han sido desplazados ya sea de manera directa, a través de las prácticas de limpieza social que han expulsado a los vendedores ambulantes de estas zonas, o de manera indirecta mediante la modificación del entorno que hace que vivir en esos espacios ya no sea accesible ni deseable para los antiguos residentes. Esto también ha implicado la reconquista de las zonas centrales para las élites. Por ello, la gentrificación se puede entender como una forma de cercamiento, que ha ido privando a las personas de aquello que han producido en común, incluyendo los espacios que habitan y otros bienes materiales e inmateriales incluyendo algunas prácticas culturales.

Los límites o bordes establecidos por estas prácticas de cercamiento han servido como marcadores que ordenan el espacio. En este sentido, el barrio de San Francisquito ha sido definido como un espacio externo marcado por la otredad, y también por la desinversión biopolítica. Esto también ha estado encaminado a generar las condiciones adecuadas para aumentar la rentabilidad de la reinversión de capitales en la transformación de este lugar mediante la generación de una brecha en la renta. Esto a su vez, da cuenta de cómo las prácticas de generación de límites son procesos dinámicos que se reconfiguran constantemente ya sea ampliándose o retrayéndose, pero siempre con el fin de generar nuevas oportunidades para la acumulación capitalista.

Estos procesos ya han empezado a tener efectos concretos dentro del barrio de San Francisquito que incluyen un aumento en el precio de los servicios y las rentas. A pesar de que estas cuestiones han generado el desplazamiento de algunos habitantes de San Francisquito, este fenómeno aún no ha sido tan evidente. Es posible que en este barrio

estén ocurriendo otras formas de desplazamiento, como por ejemplo un desplazamiento simbólico, que a la larga podrían dar lugar a la expulsión material de sus habitantes.

Debido a su ubicación y a sus características culturales el barrio de San Francisquito aparece como un espacio ideal para el futuro desarrollo inmobiliario. Esto se puede observar claramente en los diversos intentos que han existido para mercantilizar la tradición de la danza de concheros incluyendo su patrimonialización. Y, además en el plan de mejoramiento barrial de San Francisquito cuyas propuestas de renovación/gentrificación están basadas en la puesta en valor de los diversos elementos culturales e históricos del barrio.

En línea con las nuevas formas del urbanismo creativo, la gentrificación como una forma de cercamiento subsume la cultura como un motor para la acumulación capitalista. La autenticidad o la multiculturalidad de un espacio como San Francisquito y la danza de concheros se convierten en bienes turísticos o para el desarrollo inmobiliario que pueden incrementar las ganancias generadas a partir de la renovación/gentrificación de este. No obstante, el resultado de estos procesos suele ser una mayor homogenización de los espacios urbanos aún a pesar de su énfasis en elementos como la autenticidad o la diversidad.

Por otro lado, un elemento sobresaliente de estos procesos ha sido la resistencia de los vecinos y vecinas del barrio de San Francisquito, así como de los concheros a permitir la transformación de su territorio y la mercantilización de sus tradiciones. A pesar de no haber constituido un proceso de lucha específico o un movimiento en contra del plan de mejoramiento barrial de San Francisquito o en contra de la patrimonialización de la danza, tanto los concheros como los vecinos impugnaron ambos proyectos. Los vecinos expresaron de diversas formas su inconformidad hacia las propuestas del plan de mejoramiento barrial provocando que no se llevará a cabo, al menos hasta el momento. Asimismo, los concheros a pesar de no poder revertir el decreto de patrimonialización de la danza, al no reconocer su validez, no atender al llamado de las autoridades y mucho menos aceptar las condiciones de estas, lograron mantener el control de su tradición y evitar que gracias a las iniciativas de gobierno esta se convirtiera en un espectáculo para

los turistas. Estas dos iniciativas, tanto la patrimonialización de la danza como el plan de mejoramiento barrial constituyen antecedentes importantes para comprender la emergencia de un proceso organizativo hacia el interior del barrio de San Francisquito para hacerle frente a la gentrificación y al despojo urbano.

7.3 Alternativas desde abajo ¿Cómo construir una ciudad diferente?

Una de las conclusiones más relevantes de este trabajo es que el movimiento del barrio de San Francisquito se configura como una resistencia y a la par un cuestionamiento al urbanismo neoliberal mediante la defensa y la (re)producción de lo común, y que dentro de estas prácticas está latente aquello que Chatterton (2010b) ha llamado el imposible urbano. De acuerdo con este autor hablar del imposible urbano tiene que ver con el planteamiento de Lefebvre (1976: 36) sobre el derecho a la ciudad y de “hacer posible mañana lo que hoy es imposible”. Las formas que adoptan las resistencias urbanas el día de hoy nos permiten imaginar un futuro distinto, en contra de aquellas opiniones que aseguran que no existe alternativa al urbanismo y al orden político-económico dominantes. Por eso citando de nuevo a Lefebvre (1976:36), es fundamental imaginar y desear lo imposible y solo de esa manera se podrá expandir el ámbito de lo posible.

El derecho a la ciudad ha sido una cuestión retomada ampliamente por la teoría urbana, aunque no todas sus formulaciones han sido anticapitalistas. Dentro de la teoría urbana crítica este básicamente se ha esbozado como la posibilidad de construir un modo de vida urbano distinto, es decir reinventar la ciudad mediante el ejercicio de un poder colectivo sobre el proceso de urbanización, pero a partir de valores de uso y no de cambio (Harvey 2013:20; Marcuse, 2012). En estos abordajes críticos se ha insistido en la necesidad de preguntar ¿El derecho a qué ciudad y de quién? Sobre todo, porque diferentes actores se apropian y utilizan el espacio urbano con fines que muchas veces son antagónicos entre sí. Por ello como plantea Marcuse (2012:32),

Es crucial tener claro que no es el derecho a la ciudad de todo mundo el que nos interesa, sino que existe un conflicto entre derechos que debe ser afrontado y resuelto, en vez de solo esperar a que este desaparezca. Algunos ya cuentan con el derecho a la ciudad...estos son los poderes financieros, los dueños de las

empresas inmobiliarias y especuladores, el poder del Estado, los dueños de los medios. Es el derecho a la ciudad de aquellos que no saben que lo tienen, con el que estamos interesados.

El llamado a pensar en el imposible urbano es entonces un llamado a imaginarnos esa ciudad que queremos. A pensar en las alternativas que puedan hacerle frente al modelo de ciudad actual basado en un crecimiento económico sin límites y cuyos efectos socioecológicos han sido catastróficos. Esto está íntimamente ligado a reflexiones más amplias que tienen que ver con cómo superar o generar alternativas a un sistema económico basado en la sobreexplotación de las naturalezas tanto humanas como extrahumanas. Si la forma en la que se produce lo urbano actualmente está marcada por los procesos de despojo y la ampliación de la frontera extractiva hacia nuevas formas de extracción de valor incluyendo la extracción de la renta del suelo y la mercantilización de los diferentes elementos de la vida urbana incluyendo la cultura, la defensa y la producción de lo común ofrecen un punto de partida para transformar estas lógicas, para retomar el control de la reproducción social y crear nuevos imaginarios políticos que permitan alcanzar el derecho a la ciudad desde una perspectiva donde se privilegie el bienestar social y donde se cuestione y se pongan límites a la degradación ambiental.

Para comprender de mejor manera la potencialidad de la producción de lo común para la realización del urbano imposible, nos parece importante retomar el debate señalado por Linsalata (2019) sobre la transformación social. Esta autora retomando los planteamientos de Angelis propone que la transformación social no es algo que se desarrollará de un momento a otro, a partir de la creación de modelos o un modo de producción distinto listo para tomar el lugar del anterior, sino que es un proceso de larga duración en donde deben emerger nuevas relaciones sociales de producción y reproducción de la vida, en donde los cuestionamientos y el desgaste de las relaciones dominantes se vean acompañados por el surgimiento de alternativas que permitan ir construyendo cierta autonomía con respecto al capital, posibilitando la existencia de otro modo (Linsalata, 2019: 112-113).

La potencialidad de lo común radica en las relaciones sociales que se generan para permitir su producción. Es decir, relaciones que se establecen basadas en la compartición y la cooperación que a partir de una multiplicidad de formas organizativas generan acuerdos colectivos y definen prácticas y acciones encaminadas a garantizar la reproducción material e inmaterial de la vida, y que implican casi siempre en algún grado lucha contra el capital, ya que generan límites a la ampliación de los procesos de acumulación (Gutiérrez & Salazar, 2019).

En este sentido, la producción de lo común construye en la práctica una forma distinta de imaginar la existencia que no esté articulada a lógicas capitalistas. Esto adquiere una relevancia particular en los entornos urbanos que se han constituido como espacios centrales para las dinámicas de acumulación de capital y en donde las relaciones sociales están mediadas por estas lógicas. Por ello, la producción de lo común habilita la posibilidad de imaginar desde la práctica una ciudad distinta que no esté regida por la incesante necesidad de crear nuevas mercancías. De acuerdo con Chatterton (2010b: 241), el imposible urbano incluye pensar en la ciudad como un espacio común que permita el bienestar y el florecimiento de sus habitantes, una ciudad gobernada por y para estos, enfatizando no solo el tema de la tierra y los bienes, si no la necesidad de generar otras formas de hacer política. Esta ciudad solo podrá surgir en tanto que se empiecen a construir estas otras relaciones y formas de hacer política, una política basada en la cooperación, en la participación y que tenga en el centro la reproducción de la vida.

La lucha de los vecinos y concheros del barrio de San Francisquito se puede entender como una defensa y producción de los comunes urbanos, sobre todo si reflexionamos sobre la espacialidad de lo común. En el espacio no solo se desarrolla la acción colectiva, sino que este también es producido socialmente, de manera que las relaciones y prácticas que producen lo común también generan diferentes espacialidades. Los habitantes de San Francisquito a lo largo del tiempo han producido, apropiado y transformado el espacio que conforma el barrio. A través de las diferentes formas de relacionarse entre sí y con el espacio, los habitantes del barrio construyen experiencias, apegos y significados en torno a los distintos lugares del barrio, lo cual implica que al

hacerlo se territorializan o construyen territorialidad. Pero al hacerlo los habitantes también producen algo en común (el barrio), que no le pertenece a una sola persona y que forma parte de la identidad y soporte material e inmaterial de todos ellos y ellas. Para los vecinos del barrio, lo que está en peligro no solo es el lugar donde habitan, sino su propia identidad y sus modos de vida. Más aún, para los concheros el barrio forma parte de su tierra sagrada y representa la raíz de su tradición, en donde siguen presentes sus ancestros, los conquistadores de los cuatro vientos. En este sentido, la lucha del barrio de San Francisquito se expresa también como un proceso de resistencia cultural, en donde los sujetos que la constituyen se reafirman desde su identidad como concheros y como parte del pueblo originario que existe desde antes de la fundación de la ciudad y, que ha preservado la tradición de la danza durante por lo menos 490 años desde la llegada de los españoles a Querétaro. La defensa del barrio de San Francisquito forma parte de un reclamo histórico que tiene que ver no solo con el control de su territorio, sino con el reconocimiento de sus derechos culturales, ahora reivindicados por medio de su autoadscripción como pueblo originario, y su pertenencia a un barrio indígena urbano.

Ante las amenazas de despojo generadas por la gentrificación, los habitantes de San Francisquito desarrollan formas de resistencia para oponerse a la mercantilización y privatización de su territorio y sus tradiciones. Logrando en más de una ocasión contrarrestar estos procesos, limitando de esta manera la expansión de las dinámicas de acumulación capitalista. Además, en la defensa y apropiación de su territorio los habitantes de San Francisquito ponen en el centro una valoración de este que trasciende las lógicas mercantiles y tiene que ver con su importancia como soporte material pero también simbólico y espiritual, es decir como elemento fundamental para la reproducción de sus vidas. Por esta razón, la resistencia de San Francisquito puede ser entendida como parte de la defensa de los comunes urbanos, y por lo tanto, como una experiencia que plantea una alternativa colectiva encaminada al cuidado y a la regeneración de la vida en las ciudades, confirmando que el arte de habitar es “pertenecer a los lugares en la misma medida en que ellos nos pertenecen (...) habitar un territorio es en primer lugar experimentarnos *territorialmente* a nosotros mismos” (consejo nocturno, 2018: 97-98).

Por otro lado, en el proceso de defender su territorio y sus tradiciones los vecinos y concheros de San Francisquito han construido formas de organización encaminadas a ampliar la capacidad colectiva de hacerse cargo de sus propias necesidades. Estas formas de organización se sustentan en la creación y recreación de relaciones sociales cooperativas y solidarias. En este sentido, el proceso de San Francisquito también se puede entender como uno que busca la reconstrucción de la comunidad y que al hacerlo habilita otras formas de hacer política, sobre todo una política centrada en la reproducción de la vida.

Estas otras formas de hacer política adquieren un significado fundamental sobre todo en las ciudades en donde normalmente lo político se asocia únicamente con el Estado y los partidos políticos. Además, en las ciudades la presencia del Estado y su injerencia sobre los diferentes aspectos de la reproducción social es muy significativa lo que representa un gran obstáculo para la generación de procesos sociales de autodeterminación. No obstante, en las asambleas, en la organización de tareas y acciones colectivas, en la planeación y el sostén de los diferentes espacios ya sea el huerto, el tianguis, la Casa del Gran Corazón, los habitantes de San Francisquito van recuperando el control sobre sus propias vidas, aunque sea de manera parcial, es decir van adquiriendo cierta autonomía del capital.

De acuerdo con Chatterton (2010b), el imposible urbano requiere de ir construyendo formas de participación mucho más directas y democráticas, es decir, empoderar a aquellos que no cuentan actualmente con el derecho a la ciudad para que puedan decidir y controlar sus futuros. Esto necesariamente nos lleva a reflexionar sobre las relaciones de dominación y cómo transformarlas. Para ello, vemos importante recuperar los planteamientos de Holloway (2002) sobre el poder. De acuerdo con este autor el poder existe en principio como la capacidad de poder hacer cosas o poder-para, que tiene que ver con la capacidad social de crear con base en nuestras necesidades y deseos. A diferencia del poder-sobre que emerge cuando esta capacidad social de hacer se ve coartada. Esto es, cuando algunas personas se atribuyen la capacidad de proyectar las

acciones y el mando sobre de otras, ellos mandan y otros ejecutan, rompiendo así la capacidad para hacer de esos otros.

En la sociedad capitalista el poder-sobre existe mediante la transformación y ruptura constante del poder-para o poder-hacer. Esto se logra con la apropiación privada y fragmentación de aquello que se produce a partir de la capacidad social del poder-hacer (Holloway, 2002). De acuerdo con Gutiérrez y Salazar (2019:38), esto se puede entender como “la separación violenta del proceso de trabajo en trabajo concreto y trabajo abstracto, quedando el trabajador enajenado del producto de su trabajo concreto y su reproducción a disposición del valor de su fuerza de trabajo”. Pero esto denota una contradicción o un antagonismo, en tanto que el poder-para solo puede existir mediante la negación del poder-sobre, como indica Holloway (2002: 23) “el poder-para existe como poder-sobre, pero el poder-para esta sometido a y en rebelión contra el poder-sobre”. De manera que la lucha entonces es liberar esta capacidad de hacer o el poder-para en contra de su constante negación y fragmentación, que se impone en la sociedad capitalista.

El proceso de lucha del barrio de San Francisquito puede ser pensado como uno en donde se articula el poder-para en contra del poder-sobre. En este proceso los habitantes a partir de formas de organización que tienden a la recreación de la comunidad deciden sobre el futuro de su territorio y sus tradiciones para que estos continúen perteneciéndoles, en contra de los intentos de privatización y mercantilización ejercidos por el Estado y algunos actores privados. Además, este poder-para se articula a partir de los reiterados intentos de los habitantes de San Francisquito para ampliar la capacidad social de reproducir sus vidas y en esto producen nuevas territorialidades que configuran lo que podríamos denominar recuperando el planteamiento de Zibechi (2012) un territorio en resistencia. De esta manera los habitantes de San Francisquito participan e inciden en determinar qué tipo de ciudad quieren, no solo en lo inmediato ya que esto tiene un impacto que va más allá del barrio, limitando el avance de los procesos de gentrificación y la completa transformación de las áreas centrales. Además, de manera fundamental la lucha del barrio de San Francisquito ha visibilizado las contradicciones del modelo de

ciudad impulsado en Querétaro, sobre todo las formas violentas en que se desarrollan los procesos de gentrificación en las áreas centrales de la ciudad, las cuales amenazan con despojar a los habitantes de San Francisquito no solo de su territorio sino también de sus tradiciones convirtiéndolas en una mercancía turística.

Por estas razones pensamos que procesos como los que ocurren en el barrio de San Francisquito constituyen el punto de partida para el ejercicio del derecho a la ciudad y para poder imaginar ese imposible urbano. Como ya mencionamos, la lucha del barrio de San Francisquito es un proceso que apenas comienza y por ello con este trabajo no es posible concluir por completo sobre las potencialidades contenidas en este movimiento. Será muy interesante observar en un futuro cómo se desenvuelven y se configuran las relaciones que se han tejido desde la organización del barrio de San Francisquito con otros actores organizados del estado de Querétaro. De entrada, podemos adelantar que la organización de San Francisquito ha participado activamente en una red de colectividades denominada Red en Defensa del Agua y la Vida que ha tenido como objetivo inmediato cuestionar la privatización del servicio de agua en el Estado. Pero también esta red ha generado espacios de organización bajo un formato asambleario desde donde se deciden las acciones colectivas y en donde se han empezado a configurar relaciones de solidaridad que trascienden lo local ya que en ella participan tanto colectividades de diversos espacios dentro de la ciudad como también pueblos indígenas ubicados en diferentes municipios del Estado. Los temas que se abordan dentro de esta red son igualmente diversos, pero coinciden en su carácter anticapitalista, en donde se cuestionan las diversas formas de cercamiento y despojo de los comunes, fundamentalmente asociadas a los procesos de urbanización neoliberal que sobre todo buscan un crecimiento económico sin fin. Por ello, este espacio constituye un lugar central en donde actualmente ya se empieza a imaginar ese imposible urbano y se empiezan a sentar las bases para construir el derecho a la ciudad de manera amplia. Asimismo, esto también puede ser pensando en el marco de las alternativas al desarrollo (Gudynas, 2011) en donde se cuestionan las diferentes formas de generación de valor basadas en el extractivismo ya sea en términos clásicos como ocurre con la privatización y mercantilización del agua en todo el estado de Querétaro, o en sus renovadas formas

que incluyen la proliferación de desarrollos inmobiliarios y la gentrificación de las zonas centrales de la ciudad.

Con todo esto solo nos queda concluir con dos reivindicaciones importantes que han formado parte de las luchas que defienden la vida en el estado de Querétaro. La primera pronunciada en el año 2017 por Estela Hernández, integrante del Concejo Autónomo de Santiago Mexquititlan y parte de la Red en Defensa del Agua y la Vida, durante el perdón ofrecido por el gobierno de la república por haber encarcelado injustificadamente a tres mujeres ñoño, incluyendo a Jacinta su madre, por supuestamente haber secuestrado en el año 2006 a integrantes de la entonces Agencia Federal de Investigación (AFI). La segunda que forma parte de una alabanza conchera escrita por el capitán Miguel Martínez Cardona y que se ha convertido en parte central de la lucha del barrio de San Francisquito.

¡HASTA QUE LA DIGNIDAD SE HAGA COSTUMBRE!

¡QUE FLOREZCAN NUESTRO PUEBLOS, NUESTRAS TRADICIONES!

Ambas reivindicaciones contienen ideas fundamentales para la construcción de ese futuro distinto. Por un lado, tenemos la idea de la dignidad que nos habla sobre las luchas de los pueblos indígenas por la justicia y por reafirmar su existencia, pero una existencia basada en el respeto y cuidado de la vida a partir del reconocimiento del carácter sagrado de esta. En el contexto actual que niega toda posibilidad de existencia de otro modo y que lo único que ofrece para los pueblos es despojo, violencia y muerte, la dignidad nos marca el camino y esta solo podrá existir en tanto que luchemos por transformar radicalmente este sistema. Por otro lado, tenemos la idea del florecimiento, la flor forma parte central de los rituales de la tradición conchera y la encontramos presente en casi todos los elementos desde las ofrendas de la velación hasta dentro de la danza ya que esta se concibe también como flor. En este sentido, las flores generalmente hacen referencia al carácter sagrado de la naturaleza, pero no una naturaleza escindida o externa a los humanos. En el trabajo de la flor entretejemos todo lo que somos, nuestras

alegrías, deseos, malestares, oraciones, entre otras cosas, y la danza que también es flor representa una ofrenda y una oración con el cuerpo. De manera que la idea del florecimiento de los pueblos necesariamente implica el bienestar tanto subjetivo como objetivo de estos, pero integrando necesariamente el reconocimiento de lo sagrado y las prácticas que deben ser realizadas para generar este bienestar o equilibrio. Ambos lemas expresan ideas profundas que nos ayudan no solo a imaginar ese futuro, sino a pensar cómo en el presente podemos construirlo.

8. APÉNDICE 1

¿Sabes qué es casa BEMA, y por qué amenaza al barrio San Francisquito?



- *Es un supuesto espacio para desarrollar proyectos culturales, artísticos y urbanos.
- *Se ubica en la 1ª privada de Revillagigedo, en un inmueble que funcionó como salón de eventos que fue clausurado por no cumplir las normas de protección civil.
- *Sus fundadores estudiaron en el Tec de Monterrey y son dueños del edificio, de la agencia de arquitectura dérive LAB y la fundación Multitud.

¿Qué problemas nos trajo al barrio?

Este espacio es excluyente, atrae a gente de clase social alta y media-alta. Sus eventos nunca contemplan las necesidades y problemas reales del barrio.



Entraron al barrio con mentiras: dijeron que sería un centro cultural para el barrio, pero en realidad funciona como residencia para artistas extranjeros, dan clases de arquitectura, rentan oficinas y hacen exposiciones artísticas para gente "fifi".



NO TIENEN ESTACIONAMIENTO NI SALIDA DE EMERGENCIA: requisitos de seguridad para operar un centro cultural.



Los habitantes de la privada perdieron toda su tranquilidad y paz porque ya no se pueden estacionar en sus casas.

¿Cuáles son las amenazas?

Sus fundadores se relacionan con empresarios y políticos que quieren hacer un corredor turístico y gentrificar a San Francisquito.

Empresas inmobiliarias y los gobiernos invertirán en el barrio para transformarlo como ya ocurrió en el centro y en la Cruz.

Si San Pancho se gentrifica, toda nuestra cultura, identidad y tradiciones se perderán o se convertirán en una mercancía para el turismo.



¿Qué es éso de la gentrificación?



Es un proceso mediante el cual inversionistas privados junto con el gobierno, transforman barrios y colonias populares para que sean habitadas y visitadas por gente con dinero o turistas. De a poco cambian los negocios típicos por cafeterías, galerías, hoteles, museos y lugares "fifis". Debido a esto, las rentas, el predial y todos los servicios se encarecen, desplazando a los habitantes originarios a otras colonias menos caras y accesibles.



Por todo esto, la Asamblea en defensa del barrio de San Francisquito junto con los Concheros del Sangremal, decimos:

¡FUERA BEMA DE SAN FRANCISQUITO!

¡San Francisquito NO se vende y NO se gentrifica!

NO al eje vial estructurante Zaragoza.

Sí a la cultura y a las tradiciones del barrio.

Sí a la organización comunitaria entre los que habitamos el barrio.

Figura 62. Infografía elaborada por la Asamblea del Barrio de San Francisquito en respuesta a la amenaza de gentrificación que representa el proyecto casa BEMA.

9. APÉNDICE 2



Figura 63. Infografía elaborada por la Asamblea del Barrio de San Francisquito, en respuesta al proyecto de infraestructura Eje vial Zaragoza.

¿Porqué decimos que San Francisquito NO SE VENDE?



La transformación de Querétaro



- El aumento de la población provocado por la industrialización atrajo a las empresas inmobiliarias, que se han convertido en uno de los sectores económicos más importantes.
- La nueva tendencia en Qro. son desarrollos inmobiliarios "fifis" que integran comercio, vivienda, hoteles, recreación y trabajo como "Latitud La Victoria" y "Barrio Santiago".
- Querétaro se ha transformado para atraer a más turismo, porque es uno de los principales motores de la economía de la ciudad.

El barrio de San Francisquito en PELIGRO!

San Francisquito tiene características que lo hacen de interés para los inversionistas inmobiliarios



- 1** Está ubicado muy cerca del centro histórico
- 2** Lugar muy rico en cultura por sus fiestas y la tradición de la danza conchera
- 3** Rodeado por desarrollos inmobiliarios como "La Victoria" y "Barrio Santiago"
- 4** Se conecta con la Alameda, los Arcos y otros monumentos de atractivo turístico

Todo lo anterior lo hace susceptible a la **GENTRIFICACIÓN!**

¿Qué es eso de la Gentrificación?

Es un proceso mediante el cual inversionistas privados junto con el gobierno, transforman zonas urbanas para hacerlas más adecuadas para que sean habitadas y visitadas por gente con dinero o turistas.

- En América Latina lo primero que se transforma son los centros de las ciudades y las zonas aledañas.
- Este proceso transforma los barrios y colonias populares, cambia los negocios típicos por cafeterías, galerías, hoteles y lugares "fifis".
- Debido a esta transformación con lugares más de "moda" todos los servicios se encarecen y las rentas también por lo que los habitantes locales acaban por ser desplazados.



Y LA MÁS IMPORTANTE:
YA NO TE ALCANZA
PARA VIVIR AHÍ.



¿El barrio se está gentrificando?

- El proyecto del Eje Vial Zaragoza es uno de los primeros pasos hacia la gentrificación del barrio.
- Hay planes de hacer un corredor turístico en San Francisquito para conectar la Cruz con la Alameda.
- La llegada de supuestas "casa de cultura" como BEMA, dirigidas a personas de clase alta y que no contempla ni la cultura del barrio ni sus necesidades, son una señal de gentrificación.

Por todo esto, la Asamblea en defensa del barrio de San Francisquito junto con los Concheros del Sangremal, decimos:

- **¡San Francisquito NO se vende y NO se gentrifica!**
- **NO al eje vial estructurante Zaragoza.**
- **Fuera BEMA de San Francisquito.**
- **SÍ a la cultura y a las tradiciones del barrio.**
- **SÍ a la organización comunitaria entre los que habitamos el barrio.**

Figura 64. Infografía elaborada por la Asamblea de Barrio de San Francisquito para dar a conocer el riesgo que representa la gentrificación a las personas que habitan el barrio.

10. APÉNDICE 3

Ser indígena.... ¿Qué es?

No hay 1 sola respuesta correcta

Para algunxs ser indígena tiene que ver con tener una **CULTURA, TRADICIONES Y PRÁCTICAS PROPIAS** (distintas de los demás), ligadas a un **TERRITORIO** y que han existido durante muchas generaciones.

La forma de entender y ver las cosas
(**COSMOVISIÓN**)

Forma de trabajar, vivir y organizarse
de manera **COMUNITARIA**

Lengua, vestimenta y territorio



Sin embargo algunxs han ido perdiendo estas características pero esto no hace que dejen de ser indígenas.

En México muchos elementos de nuestra cultura son indígenas como nuestra **COMIDA, FIESTAS, PALABRAS, TRADICIONES, ETC.**



Todxs lxs mexicanxs tenemos algo de indígenas. Por eso para que en nuestro país se nos considere indígenas es necesario el autoreconocimiento.....

Todo empieza por que nosotrxs nos reconozcamos como

INDÍGENAS!

¿Porqué el barrio de San Francisquito es un barrio indígena?

1.-SU HISTORIA

San Francisquito es uno de los barrios más antiguos de la ciudad. Antes de la llegada de los españoles, el cerro del Sangremal era de los lugares más poblados de la zona, en donde habitaban indígenas otomíes, chichimecas y mexicas. Se cuenta que donde se encuentra actualmente el templo de la Cruz se llevaba a cabo un tianguis y existía un centro ceremonial.

2.-SUS TRADICIONES

En el barrio se origina la tradición de la danza de concheros. Esta tradición tiene sus raíces en las danzas que realizaban los indígenas otomíes y chichimecas del bajo. Después fue transformada por los frailes españoles para sus propios ritos, sin embargo mantuvo y hasta la fecha posee muchos elementos prehispánicos e indígenas. Hoy en día el barrio de San Francisquito sigue siendo el corazón de la danza. Aquí existen alrededor de 14 mesas o grupos de danza, cada uno con su oratorio o capilla que constituye un espacio sagrado.

La danza conchera es parte fundamental de la identidad del barrio y ayuda a que el barrio este unido gracias a los lazos comunitarios que se forman en su interior.



3.-SU GENTE

El barrio de San Francisquito siempre ha sido un lugar donde conviven muchas culturas identidades y pueblos indígenas. Además de los concheros en el barrio habitan muchos indígenas de otros pueblos que vienen a trabajar a la ciudad. Por ejemplo en el barrio existen indígenas ñaño (otomíes) de Amealco, nahuas de Puebla y Veracruz, tzotziles y tzeltales de Chiapas, zapotecos de Oaxaca, entre otros.



Asamblea del barrio de San Francisquito



San Pancho TV

Figura 65. Infografía elaborada por la Asamblea del barrio de San Francisquito, para promover el reconocimiento de la identidad indígena.

11. APÉNDICE 4

El siguiente documento es el acta de conformación de la Confederación indígena del Barrio de San Francisquito.

2020 ► *Confederación indígena del barrio de San Francisquito* ◀ 2020

Barrio de san francisquito a 14 de septiembre del 2020

Es Dios.

Somos Libres y ahora estamos organizados.

A toda la comunidad indígena de tradición Conchera, a toda la comunidad indígena que desciende de la sagrada tierra que es el barrio de San Francisquito, a los pueblos que con intensión de conformidad y hermandad acuden hoy a reconocernos formalmente y en espíritu, a los pueblos y comunidades indígenas de México y el Mundo, atentos, con todo el respeto que nos merecen.

Queremos expresar algunas palabras de razón y esperanza, de amor y respeto, de unión y fraternidad, entrelazadas a las normas que emanan de la carta magna, misma que rige a los Estados Unidos Mexicanos y por ello a todos nosotros, mismas palabras que tejerán nuestro derecho a la libertad, la autonomía, la identidad y la vida.

*Queremos decir que nuestra búsqueda es la búsqueda de la Dignidad, misma que en nada tiene que ver con lo material, es algo más allá que conecta nuestra vida con las otras vidas, que trae equilibrio, que trae armonía, por ello sin olvidar nuestra siempre presente conexión espiritual con el mundo, declaramos hoy, ante todos, nuestro reencuentro con nuestra identidad como pueblo originario de México y por tanto nuestra **adscripción formal como pueblo indígena.***

Queremos proponer que nos podemos gobernar de un modo distinto, ejerciendo nuestra Autonomía, bajo la idea de luchar por principios y no perseguir ilusiones falsas, en consecuencia, las bases según las cuales nos guiamos serán: formar Comunidad, proteger el Territorio,

preservar la Tradición Conchera y salvaguardar la Vida en el barrio, todo lo anterior de conformidad con la voluntad del pueblo aquí reunido.

*Queremos tomar la invitación y caminar juntos, unidos bajo los principios ya descritos, reconociendo nuestras diferencias y haciendo de ellas nuestra fortaleza, ofrendando nuestra danza, aportando nuestro conocimiento, entregando nuestro amor, uniendo nuestra voluntad y reconociéndonos iguales en espíritu, por todo lo anterior en pleno ejercicio de los derechos humanos a los que somos acreedores por el hecho de ser humanos y pertenecer a una comunidad originaria constituimos la **Confederación Indígena del Barrio de San Francisquito**, como órgano de **Auto-gobierno** de esta comunidad, misma que se formara reconociendo la unión de las agrupaciones de concheros que decidan formar parte de ella y de la asamblea de vecinos del barrio, conservando ambas formas, sus prácticas de organización interna, pero reconociendo la obligatoriedad de las decisiones que este órgano tome para aquellas cuestiones externas que resulten de la lucha por los principios previamente descritos, en ella habrá una *Asamblea* para decidir cuestiones de trascendencia y un consejo conformado por la representación de las agrupaciones de concheros y en misma medida por los propios de la asamblea de vecinos.*

Se suele decir que las comunidades indígenas urbanas han perdido sus identidades, sus formas de decidir y con ello se pierden a sí mismos al no encontrar congruencia consigo mismas, pero la dignidad que engloba todo lo anterior, no es algo que uno encuentra, es algo que uno crea y hoy decidimos de manera libre, consensada y autónoma seguir creando.

Este año se cumplieron 489 años de la batalla del cerro de Sangremal, punto de inflexión en nuestra historia, hoy a pesar del auge y caída de imperios, nacimiento y ocaso de repúblicas, guerras, hambrunas, revoluciones, epidemias, gentrificación, instituciones y cambios de gobierno, exclamamos a los cuatro sagrados vientos que seguimos aquí y seguiremos por mucho más tiempo, creando, bailando y viviendo, aquí donde nuestros ancestros lucharon y donde nuestras hijas e hijos algún día seguirán nuestros pasos, para terminar recaen en todos nosotros la responsabilidad, el cargo y la alegría de cumplir y hacer cumplir lo aquí pactado.

El es Dios.

Los que firmamos en representación de las agrupaciones de Concheros adseritas y la asamblea de vecinos del barrio de San Francisquito tomamos la responsabilidad conducente, así como la tarea de concretar nuestros objetivos:

Atentamente:

Rosa MARTHA RAMIREZ MANDUSA
Mesa de la Sta. Cruz de los
Milagros del
Cuartel Gral. del Compadre
ATILANO AGUILAR
RAIZ y Fundamento
Jose Martinez Aguilan
Miguel Angel Martinez Gorden

Rosa Sanchez Silur
Martin Raul ATILANO Buchardo
Cap. Gen. de Danza de Apaches
X Soldados Ciegos de Cerro
un solo ESPIRITU
Danza Azteca.
Coyolxahguatz.
Hermanos Martinez
Cide. M.
Jose Francisco Gomez

Juan P. Ayala
Grupo de Danza
Danza Azteca
Virgen de Guadalupe
COMX
Gedriso Gonzallo

IXTACAHUATLI
Alejandro Pérez
Kalpulli Osteocoatl
Chalchihuiticue Puertovallarta Jal.

Hermanos Luchemos
por nuestro barrio
Feresa Ramig G.
Rumbos S-13 Lozo
TEZOTCO
dalchimcca
CAPITON 3
Dawlin Bege, De

Grupo Fuego Nuevo de Santa María de el Pueblito

Miguel Angel Kacamacho

Maria Guadalupe Yesenia Arcila Mendoza

VICTOR EMMANUEL CAMPUZANO RUIZ

ASAMBLEA DEL BARRIO DE SAN FRANCISQUITO

Adriana Lopez Vazquez. Legaria

Alba de la Virgen de Legaria

Alba de la Virgen de Legaria

Palabra del Tefe Gabriel Martinez Leon Mexico D.F.

Representante Maria de Lourdes Martinez Mondragon

Mesa del Sr del Saucito San Luis Potosi S.L.P

Pedro Rocha Representante

Es es Dios...

Mesa del Sr. del Perdón Guadalajara Jal.

Ricardo Santiago Gomez

Miguel Emmanuel Hidalgo Arcila

Asamblea del Barrio de San Francisquito

Stetelges

Danza Acteoa Ometzacoatl fam. Celotario Ortega Cuernavaca Morelos

Alexandro Ruiz Nieto

Asamblea del Barrio de San Francisquito

Juan Carlos Flores del Castillo

Asamblea del Barrio de San Francisquito

Juan Carlos Flores del Castillo

Mesa General. del sr. de las Maravillas del
Cap. Gral. Manuel Cabreriz. Representante
de la Mesa y compañero Tere y Jossy

Mesa San Miguel Nuevos Libertos y
Cap. POLINO GRANDES LLERANOS

MESA GENERAL DE LA VIRGEN DE GUADALUPE
SAN ILDEFONSO COION GTO Alfredo Resendiz
FIRM. Alfredo Resendiz Resendiz.

MESA DEL DIVINO NIÑO JESUS
PALA BRA DE ALFONZO MUNDO
Jesús J. C. J.

Mesa de nuestra inmaculada Virgen de Belen y los Santos Reyes
Magos.

Cap. Balan J. Márquez Noñez
familia Márquez Noñez.

Palabra de la purísima Concepción de los
sauces Gto Cap. Cedralia Hernandez sales

Cap. Cuauhtemoc Garza. Mesa Ver. de Luz

FESTIVIDAD VIRGEN DE LA CADELAHA.
TEQUQUAPAN GTO DOLores HIONGO. 14/09/20.
CAP. SILVESTRE CHAUERO MORENO +
ROCO GUZABETH RIOS LOPEZ.

Representante De los Naturales de el Pueblito,
Corregidom. Queretaro. Familia Juárez Vargas
Festividades en Honor a la Sta Cruz de Justicia
y la Fiesta Grande del la Virgen de el
Pueblito.

Daniela Juárez Vargas 14/09/20.

Carla Vera Massieu
Asamblea del barrio de San Francisco
Carla Vera.

Monserrat Orozco Guillen

Alejandro Marin Magdaleno

Ivan Alfredo Hernández Guz

Representante de Palabra S.L.P
Jose Candelario Rivera Rangel Cande Rangel

~~NOE LINENUEZ SANCHEZ~~

Jesus Gonzalez Aguilar

Jefe de la Mesa Central de la Santa Cruz
de los milagros de J. Dolores Aguilar Resendiz

12. LITERATURA CITADA

Agnew, J., Shelley, F., & Pringle, D. G. (2003). Agnew, JA 1987: Place and Politics: the geographical mediation of state and society. *Progress in Human Geography*, 27(5), 605-614.

Alexandri, G., González, S., & Hodkinson, S. (2016). Locating displacement in Latin American urbanism. *Revista INVI*, 31(88), 9-25.

Álvarez-Rivadulla, M. J. (2007). Golden ghettos: gated communities and class residential segregation in Montevideo, Uruguay. *Environment and Planning A*, 39(1), 47-63.

Álvarez, G. B. (2011). Ciudades medias y estructura urbana. *Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California*.

Ante, M., & Reyes, I. (2016). Sentido de comunidad en el barrio: una propuesta para su medición. *Acta de Investigación Psicológica*, 6, 2487–2493.

Arellano, M. (2019). BEMA: un nuevo lugar de encuentro abre sus puertas al público en Querétaro, México. ArchDaily México. <<https://www.archdaily.mx/mx/922423/bema-un-nuevo-lugar-de-encuentro-abre-sus-puertas-al-publico-en-queretaro-mexico>> ISSN 0719-8914.

Arendt, H., Cruz, M., & Novales, R. G. (1993). *La condición humana* (Vol. 306). Barcelona: Paidós.

Arvide, O., (2011). La familia Martínez Cardona, herencia viva de Don Atilano Aguilar. Una realidad de la festividad de la Santa Cruz del Cerro del Sangremal, Querétaro (Tesis de maestría). Universidad Autónoma de Querétaro.

Báez, J. (1998). Entre los Nagueles y los Santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México Indígena. Biblioteca Universidad Veracruzana, Xalapa. México.

Bajo Tierra Museo. (2021). Acaparamiento de lo público, mercantilización de lo común. Manejo del agua en la ciudad de Querétaro. <https://bajotierra.com.mx/bt/>

Barabas, A. M. (2008). Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca. *Antípoda. Revista de antropología y arqueología*, (7), 119-139.

Barabas, A. M. (2014). La territorialidad indígena en el México contemporáneo. *Chungará (Arica)*, 46(3), 437-452.

Barriga, C., Benavides, G., de la Cruz Zamora, V. (2016). La vivienda tradicional en el barrio de San Francisquito Querétaro. <https://www.eumed.net/libros-gratis/2016/1543/san-francisquito.htm>

Bastos, S. (2022). El Gobierno Ancestral Plurinacional Q'anjob'al en Guatemala: Reconstitución de pueblos indígenas en contextos de despojo. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*.

Betancur, J. (2009). El segundo saqueo de América Latina: implicaciones para la planificación urbana. En Brand (Ed.) *La ciudad Latinoamericana en el siglo XXI* (pp. 83-121). Medellín, Colombia: Universidad de Colombia.

Betancur, J. J. (2014). Gentrification in Latin America: overview and critical analysis. *Urban Studies Research*, 2014.

Berkes, F., Feeny, D., McCay, B. J., & Acheson, J. M. (1989). The benefits of the commons. *Nature*, 340(6229), 91-93.

Blanco, J., Bosoer, L., & Apaolaza, R. (2014). Gentrificación, movilidad y transporte: Aproximaciones conceptuales y ejes de indagación. *Revista de Geografía Norte Grande*, 58(5-6), 41-53. <https://doi.org/10.4067/s0718-34022014000200003>

Blomley, N. (2004). *Unsettling the city. Urban land and the politics of property*. Routledge, New York and London.

Blomley, N. (2008). Enclosure, common right and the property of the poor. *Social and Legal Studies*, 17, 311-331. <https://doi.org/10.1177/0964663908093966>

Bodirsky, K. (2017). Between equal rights force decides? Contested place-making and the right to the city. *City*, 21(5), 672-681.

Bohórquez, J. (2014). *Los concheros en el siglo XXI. El espíritu y cuerpo del barrio de San Francisquito*. Universidad autónoma de Querétaro, Querétaro, Qro., México.

Brand, P. (2009). La ciudad latinoamericana en el siglo XXI. *Globalización, neoliberalismo y planeación. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, Escuela de Planeación Urbano-Regional. Presentación*, 7-33.

Brenner, N. (2013). Tesis sobre la urbanización planetaria. *Nueva Sociedad*, (243), 38-66.

Brenner, N., & Schmid, C. (2016). La "era urbana" en debate. *Eure (Santiago)*, 42(127), 307-339.

Brenner, N. (2019). *New urban spaces: Urban theory and the scale question*. Oxford University Press.

Bulkeley, H., & Betsill, M. M. (2013). Revisiting the urban politics of climate change. *Environmental politics*, 22(1), 136-154.

Burguete, A. (2010). Autonomía: La emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina. En González et al., (Eds.) *La autonomía a*

debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina (pp. 63-95). FLACSO Ecuador.

Cabrera, L., & Delgado, J. (2019). Sector inmobiliario y estructura urbana en la ciudad de Puebla, 1900-2010. *Secuencia*, (103).

Caffentzis, G. & Federici, S. (2019). Comunes contra y más allá del capitalismo, en El Apantle (Eds.) Producir lo común. Entramados comunitarios y luchas por la vida. *Traficante de sueños, Madrid, España*.

Cámara, C. (2018). Comunes urbanos. Lecciones desde la Barcelona de principios del siglo XXI. Una propuesta de caracterización desde la praxis. Tesis doctoral.

Cámara-Menoyo, Carlos; Josep Vivas-Elias; Ramón Ribera-Fumaz y Jorge León-Casero. (2022) Hacia una agenda urbana del común: un estudio de caso de las reivindicaciones políticas de los comunes urbanos en Barcelona. *EURE*, 48(143):1-20. <http://dx.doi.org/10.7764/eure.48.143.11>

Calderón, Cuauhtémoc y Leticia Hernández. (2016). Cambio Estructural y Desindustrialización en México. *Panorama Económico*, 11 (23): pp. 153–190.

Carmagnani, M. (1988). El regreso de los dioses. Procesos de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII. Fondo de Cultura Económica, México.

Casgrain, A., & Janoschka, M. (2013). Gentrificación y resistencia en las ciudades latinoamericanas: El ejemplo de Santiago de Chile. *Andamios*, 10(22), 19-44.

Castoriadis, C. (2006). *Una sociedad a la deriva: entrevista y debates (1974-1997)*. Buenos Aire: Katz Editores.

Castro-Coma, M., & Martí-Costa, M. (2016). Comunes urbanos: de la gestión colectiva al derecho a la ciudad. *EURE*, 42(125), 131–153.

Castillo-Gómez C. (2015). ¿Gentrificación a la limeña en el centro histórico de Lima? ¿Expulsión o inclusión? 1993-2013, en Delgadillo et al., (Eds.), Perspectiva del estudio de la gentrificación en México y América Latina. *Ciudad de México: Instituto de Geografía, Universidad Nacional Autónoma de México*.

Cassián, N. (2016). ¿De qué está hecha una ciudad creativa? Un problema de espacialización y medida en el gobierno de la vitalidad (Tesis doctoral). Universitat autònoma de Barcelona.

Cassián, N. (2019). Descolonizar las epistemologías urbanas: Saber experto y colectivos por el derecho a la ciudad, ¿quién puede decir" la verdad" sobre los problemas de la ciudad? *Journal of Latin American Geography*, 18(3), 54-84.

Chatterton, P. (2010). Seeking the urban common Furthering the debate on spatial justice. *City: Analysis of Urban Trends, Culture, Theory, Policy, Action*, 14(6), 625–628. <https://doi.org/10.1080/13604813.2010.525304>

Chatterton, P. (2010b). Symposium Autonomy: The struggle for survival, self-management and the common organiser: Paul Chatterton: Introduction.

Chávez, U., & Frías, F. (por publicar). Memoriacolectiva (mítico-histórica) y tradición oral en un movimiento religioso mesoamericano: la danza de concheros a través de sus cantos. <https://baixardoc.com/preview/memoria-colectiva-y-tradicion-oral-en-un-movimiento-religioso-mesoamericano-el-caso-de-las-alabanzas-concheras-v-14-libre-5cd1eb12ede18>.

Clark, E., Larsen, H. G., & Hansen, A. L. (2015). Financialisation of built environments: a literature review. *Financialisation, Economy, Society & Sustainable Development (FESSUD) Project Working papers*, (wpaper114).

Clark, E. & Lund, A. (2012). *Financialization, rescaling rent gaps and land grabbing*. Backdoor broadcasting. <https://backdoorbroadcasting.net/2012/05/eric-clarke-and-anders-lund-hansen-financialization-rescaling-rent-gaps-and-land-grabbing/>

CONAPO (2017). Cartografía de marginación por AGEB urbana 2010. Consejo Nacional de Población.

Consejo nocturno. (2018). *Un habitar más fuerte que la metrópoli*, Pepitas de Calabaza, Logroño.

Dallal, A. (1982) El dancing mexicano. Editorial Oasis. Colección Biblioteca de las decisiones, primera edición 1982; México D. F

Davis, M. (2006). *Planet of slums*. New York: Verso

De Angelis, M. (2007). *The beginning of history: Value struggles and global capital*. Pluto Press (UK).

De Angelis, M. (2010). On the commons: A public interview with Massimo De Angelis and Stavros Stavrides. *An Architektur*, 23, 4-27.

De Urbina, A. (2012). El Centro Histórico de Bogotá “de puertas para adentro”: ¿El deterioro del patrimonio al servicio de la gentrificación? *Cuadernos de vivienda y urbanismo*, 5(9), 46-69.

Delgadillo, V., Díaz, I., & Salinas, L. (2015). Perspectivas del estudio de la gentrificación en México y América Latina. *Ciudad de México: Instituto de Geografía, Universidad Nacional Autónoma de México*.

Delgado, G. (2015). Configuraciones del territorio: desarrollo, desarrollismo, transiciones y alternativas. *Argumentum*, 7(2), 32-5

Di Virgilio, M. & Guevara, T. (2015). Gentrificación liderada por el Estado y empresarialismo urbano en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, en Delgadillo et al., (Eds.), Perspectiva del estudio de la gentrificación en México y América Latina. *Ciudad de México: Instituto de Geografía, Universidad Nacional Autónoma de México*.

Díaz, I. (2015). Introducción, en Delgadillo et al., (Eds.), Perspectiva del estudio de la gentrificación en México y América Latina. *Ciudad de México: Instituto de Geografía, Universidad Nacional Autónoma de México*

El Universal Querétaro, “No a la concesión del servicio de limpia”, 13 de abril de 2016

El Universal Querétaro, “Confirma IQT que no habrá eje en Zaragoza”, 24 de septiembre de 2019.

Escobar, A. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo. *Buenos Aires*.

Escobar, A. (2010). Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes. Departamento de Antropología, Universidad de Carolina del Norte Chapel Hill

Federici, S. (2020) *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*, Traficantes de Sueños, Madrid.

Ferreira, S. (2015). Violencia urbana, militarización del espacio y lucha por la ciudad de los megaeventos: una mirada sobre las estrategias para la gentrificación de favelas en Río de Janeiro en Delgadillo et al., (Eds.), Perspectiva del estudio de la gentrificación en México y América Latina. *Ciudad de México: Instituto de Geografía, Universidad Nacional Autónoma de México*.

Fini, D. (2016), Territorio como paradigma en las luchas sociales contemporáneas, en: Navarro, M. L. y Fini, D. (Coords.) *Despojo capitalista y luchas comunitarias en defensa de la vida en México*, BUAP, Puebla.

Foster, J. B. & Clark, B. (2004) “Ecological imperialism: The Curse of Capitalism”, *Socialist Register*, Vol. 40, pp. 186-201.

Fox-Rogers, L., & Murphy, E. (2015). From brown envelopes to community benefits: The cooption of planning gain agreements under deepening neoliberalism. *Geoforum*, 67, 41-50.

Florida, R. 2002. The rise of the creative class. New York: Basic Books

Frías, V. (1898). Leyendas y tradiciones queretanas. El Tiempo Ilustrado de México.

García, B. (1988). La actividad inmobiliaria en la Ciudad de Querétaro: 1960-1982.

García, G. (2018). Aguas suntuarias, aguas tributarias. Artificios hidráulicos, fragmentación urbana y segregación residencial en la periferia metropolitana Querétaro-El Marqués 2000-2017 (Tesis Doctoral). El colegio de San Luis, A.C.

García, G & Castañeda H. El capital inmobiliario como planificador del territorio en México. Caso de estudio: Tecámac, Estado de México, 2000-2008.

García, L., Smith, N., Mejías, M. (2007). Gentrification, Displacement, and Tourism in Santa Cruz de Tenerife. *Urban Geography*. 28(3): 276-298. DOI 10.2747/0272-3638.28.3.276

García-Jerez, F. A. (2019). El extractivismo urbano y su giro ecoterritorial. Una mirada desde América Latina. *Bitácora Urbano Territorial*, 29(2), 21–28. <https://doi.org/10.15446/bitacora.v29n2.77284>

Garrido del Toral, A. (2017). A 150 años del Sitio de Querétaro y el triunfo de la República. *México: Secretaría de Cultura, INEHRM*.

Gaytan, P. (2019). Blanqueamiento por despojo. <https://permanecerenlamerced.wordpress.com/2019/03/18/blanqueamiento-por-despojo-por-pablo-gaytan-santiago/>

Gidwani, V., & Baviskar, A. (2011). *Urban Commons*. xlv (50), 42–43.

Gillespie, T. (2016). Accumulation by urban dispossession: Struggles over urban space in Accra, Ghana. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 41(1), 66-77.

Giménez, G. (1996). Territorio y cultura. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, 2(4), 9-30.

Giménez, G. (2001). Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas. *Alteridades*, (22), 5-14.

Glass, R. (1964) Introduction: aspects of change. In London: Aspects of Change, ed. Centre for Urban Studies, London: MacKibbon and Kee, xiii–xlii

Gómez, R. (2015). Gentrificación, fragmentación urbana y mercado inmobiliario. En V. Delgadillo (Ed.), *Perspectivas del estudio de la gentrificación en México y América Latina* (pp. 263-381). México D.F. Geografía para el siglo XXI.

González, C. (2010). Querétaro metropolitano, una lectura sobre su nuevo crecimiento. *54 International Congress of Americanists, Building Dialogues in the Americas.*, 1–21.

González, C., & Duering, E. (2012). Entre la conservación y la innovación en los Centros urbanos de Querétaro. *Segundo Coloquio de La Red de Estudios Sobre Los Centros Históricos (RECH) Benemérita Universidad Autónoma de Puebla*, 1–21.

González, C., & Hiernaux, D. (2015). La patrimonialización y turistificación de los centros históricos de las ciudades medias. El caso de Querétaro. *Revista de Arquitectura, Urbanismo y Territorios*, V (1), 140–152.

González, T. (2014). *La danza de Concheros en Querétaro. Aproximaciones estético-culturales*. Tesis de doctorado. Universidad Autónoma de Querétaro.

González, S. (2016). Looking comparatively at displacement and resistance to gentrification in Latin American cities. *Urban Geography*, 37(8), 1245-1252.

Grimson, A. (2008). Clasificaciones espaciales urbanas y política en Buenos Aires. *La Biblioteca*, 7, 254-271.

Gudynas, E. (2011). Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo. En Wanderley, F. (Ed.) *El desarrollo en cuestión reflexiones desde América Latina* (pp. 379-410). Oxfam y CIDES USMA, La Paz, Bolivia.

Gutiérrez, R. (2011). Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro en R. Gutiérrez (Ed.), *Palabras para tejernos, resistir y transformar* (pp. 31-57). México D.F. *Pez en el árbol*.

Gutiérrez, R. (2017). *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*, Traficante de Sueños, Madrid.

Gutiérrez, A. & Mora, F. (2011). El grito de los bienes comunes: ¿qué son? Y ¿qué nos aportan? *Revista de Ciencias Sociales*, (131-132).

Gutiérrez R., Linsalata, L., Navarro, M. L. (2017). Repensar lo político, pensar lo común: claves para la discusión en Inclan et al., (Eds.) *Modernidades alternativas. Ciudad de México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales UNAM, Ediciones del Lirio*, 377-417.

Gutiérrez, R. & Salazar, H. (2019). Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente en El Apantle (Eds.) *Producir lo común, entramados comunitarios y luchas por la vida* (pp. 21-45). Traficante de Sueños, Madrid.

Haesbaert, R. (2013). Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. *Cultura y representaciones sociales*, 8(15), 9-42.

Hale, C. R. (2005). Neoliberal multiculturalism: the remaking of cultural rights and racial dominance in Central America. *PoLAR*, 28, 10.

Hale, C. R. (2008). Reflexiones sobre la práctica de una investigación descolonizada. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.

Hardin, G. (1968). The tragedy of the commons: the population problem has no technical solution; it requires a fundamental extension in morality. *science*, 162(3859), 1243-1248.

- Hardt, M. and Negri, A. (2009) *Commonwealth*. Cambridge, MA: Harvard University Press
- Harvey, D. (2002). *Spaces of capital: Towards a critical geography*. Routledge.
- Harvey, D. (2004). Acumulación por desposesión. *Socialist Register*, 99–129.
- Harvey, D. (2005). El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión. *CLACSO*, enero.
- Harvey, D. (2007). Notas hacia una teoría del Desarrollo Geográfico Desigual. *GeoBaireS. Cuadernos de Geografía*, 54.
- Harvey, D. (2011). The future of the commons. *Radical history review* (109), 101-107.
- Harvey, D. (2012). *Ciudades Rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana* (Vol. 31). Madrid, España: Ediciones Akal.
- Harvey, D., & Mateos, A. (2007). *Breve historia del Neoliberalismo* (Vol. 49). Madrid, España: Ediciones Akal.
- Hernández-Guerrero, J., Luna, H. & Martínez, G. (2016). Expansión urbana y precariedad habitacional en el área urbana del municipio de Querétaro, México: 1980-2010. En Vieyra, A., Méndez-Lemus, Y. & Hernández-Guerrero, J. (Eds.), *Procesos urbanos, pobreza y ambiente. Implicaciones en ciudades medias y megaciudades* (pp. 109-124). México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigación en Geografía Ambiental.
- Hess, C., & Ostrom, E. (2007). Introduction: An overview of the knowledge commons.
- Hiernaux, D. (1993). Región, regionalismo y modernización en América Latina. *Ciudades*, 18.
- Hiernaux, D., & González, C. (2014). Gentrificación, simbólica y poder en los centros históricos: Querétaro, México. *Scripta Nova*, 18(493), 1–15. <https://doi.org/10.1090/s0094-9000-2012-00849-1>
- Hodkinson, S. (2012). The new urban enclosures. *City*, May 2015, 37–41. <https://doi.org/10.1080/13604813.2012.709403>
- Holloway, J. (2002). *Change the world without taking power*. Pluto Press.
- Holloway, J. (2011). *Agrietar el capitalismo: el hacer contra el trabajo*. Ediciones herramienta, Buenos Aires, Argentina.
- INEGI, (2020), Censo de Población y Vivienda 2020, México.
- Janoschka, M. (2016). Gentrificación, desplazamiento, desposesión: procesos urbanos claves en América Latina. *Revista invi*, 31(88), 27-71.

Janoschka, M., & Hidalgo, R. (2014). *La ciudad neoliberal. Gentrificación y exclusión en Santiago de Chile, Buenos Aires, Ciudad de México y Madrid*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile-Instituto de geografía.

Janoschka, M. & J. Sequera (2014): Procesos de gentrificación y desplazamiento en América Latina, una perspectiva comparativista. En *Desafíos metropolitanos. Un diálogo entre Europa y América Latina* (pp. 82-104.). J. Michelini (ed) Madrid: Catarata.

Jeffrey, A., Mcfarlane, C., & Vasudevan, A. (2011). Rethinking Enclosure: Space, Subjectivity and the Commons. *Antipode*, 00(00), 1–21. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8330.2011.00954.x>

Jiménez, J. R. (2015). La colonización del Pueblo de Tlachco-Querétaro en La Frontera de Chichimecas, 1531-1599. En *El mundo de los conquistadores* (pp. 227-260). Instituto de Investigaciones Históricas.

Katz, C. (2008). Bad elements: Katrina and the scoured landscape of social reproduction. *Gender, Place and Culture*, 15(1), 15-29.

Khalil, H. et al. (2016) Declining ecosystem health and the dilution effect. *Sci. Rep.* **6**, 31314; doi: 10.1038/srep31314

Kothari, A., Salleh, A., Escobar, A., Demaria, F. Y Acosta, A. (Coords.) *Pluriverso. Un diccionario del posdesarrollo*, Icaria, Barcelona.

La Jornada, “Privatizan servicio de aguas en la capital del Querétaro”, 24 de noviembre de 2016

Lander, E., & Castro-Gómez, S. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas* (pp. 11-40). Buenos Aires: Clacso.
Lazzarato, M. (1996). Immaterial labor. *Radical thought in Italy: A potential politics*, 1996, 133-47.

La silla rota, (2016) “Desalojan a comerciantes de la Alameda Hidalgo de Querétaro”, 19 de junio de 2016).

Lefebvre, H. (1976). The survival of capitalism. *London: Allison and Busby*.

Lefebvre, H. (2009). Theoretical problems of autogestion. *State, space, world: Selected essays*, 138-152.

Lefebvre, H., (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitan Swig

Leslie, D., & Catungal, J. (2012). Social justice and the creative city: class, gender and racial inequalities. *Geography Compass* 6: 3, 111–122.

Letelier-Troncoso, L. F., Tapia-Barría, V. C., & Boyco-Chioino, P. L. (2019). Reformas neoliberales y acción colectiva vecinal en Chile: reflexiones desde el trabajo territorial. *Cuadernos de Vivienda y Urbanismo*, 12(24).

Linebaugh, P. (2009). *The Magna Carta Manifesto: Liberties and Commons for all* (U. of C. Press, Ed.).

Linsalata, L. (2015). Tres ideas generales para pensar lo común. Apuntes en torno a la visita de Silvia Federici. *Bajo El Volcán*, 22, 71–78.

Linsalata, L. (2019). Repensar la transformación social desde las escalas socio-temporales de la producción de lo común. En El Apantle, Revista de estudios comunitarios (Eds.), *Producir lo común, entramados comunitarios y luchas por la vida* (pp. 111-120). Traficante de sueños, Madrid, España.

Lomnitz, L. (1994). Redes sociales cultura y poder. Ensayos de antropología latinoamericana. Flacso México: México, D.F.

Lopes de Souza M. (2013). Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial. FA studios: Brasil

López M.G. (27-29 de octubre 2021). Mercantilización del desarrollo urbano y gentrificación: El caso de los barrios de La Cruz y San Francisquito de Santiago de Querétaro. IV Seminario Internacional Permanente Ciudad, Mercado inmobiliario y estructura urbana, Puebla, México.

López, R. Vázquez, A. & Prieto, D. (2011). La presencia indígena en la ciudad de Querétaro; caracterización sociodemográfica. En Vázquez & Prieto (Eds.), *Indios en la ciudad: identidad, vida cotidiana e inclusión en la metrópoli queretana* (pp. 55-83). Santiago de Querétaro, Querétaro: INAH-Querétaro.

Machado, H. (2009). Minería transnacional y neocolonialismo. Cuerpos y territorios en las disputas coloniales de nuestro tiempo. En Claudia Korol (Ed.), *Resistencias populares a la recolonización del continente*, primera parte (pp. 289-327). Buenos Aires,

Machado, H. (2013). Crisis ecológica, conflictos socioambientales y orden neocolonial. Las paradojas de Nuestra América en las fronteras del extractivismo. *Rebela*, Vol. 3, No. 1, 2013, pp. 118-155.

Makhlouf, M. (2015) Transformaciones urbanas desde la resistencia. Aproximaciones a un movimiento vecinal en la Barceloneta, Barcelona (Tesis doctoral). Universitat Autònoma de Barcelona.

Mançano Fernandes, B. (2008). Sobre la tipología de los territorios. *S/D. Traducción de Franci Álvarez (Universidad Nacional de Córdoba)*

Marcuse, P. (1985). Gentrification, abandonment and displacement: connections, causes and policy responses. *New York City, Journal of Urban and Contemporary Law* 28, pp. 195–240.

Marcuse, P. (2012). Whose right(s) to what city? En Brenner et al., (Eds). *Cities for people not for profit. Critical Urban theory and the right to the city* (pp. 24-42). Routledge London and New York.

Márquez, L. (2020). El capital inmobiliario-financiero y la producción de la ciudad latinoamericana hoy. *Cad. Metrop.*, 22(49), 665–682. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1590/2236-9996.2020-4901>

Martínez, L. S. (2004). Los rituales de fundación del siglo XVI y el trazo urbano del pueblo de Querétaro. *Secuencia*, (60), 007.

Martner, C. (2016). Expansión dispersa, ciudad difusa y transporte: el caso de Querétaro, México. *EURE*, 42, 31–60.

Martner, C. (2020). Metamorfosis regional acelerada, articulación territorial y financiarización en una ciudad intermedia mexicana: el caso de Querétaro. *Territorios 43-Especial*, 1–26.

Marx, C. (2002). El Capital. Capítulo XXIV. La llamada acumulación originaria. *Obras escogidas*.

McNeill, J. R. & Engelke, P. (2014) *The Great Acceleration. An Environmental History of the Anthropocene since 1945*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA.

Merchand, M. (2012). Estado neoliberal y acumulación por desposesión a favor del capital global financiero. *Apuntes Del CENES*, 31(54), 73–100.

Merrifield, A. (1993). Place and space: a lefebvrian reconciliation. *Transactions of the Institute of British Geographers, New Series*. 18(4): 516-531.

Mezzadra, S., & Neilson, B. (2013). *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*. Duke University Press.

Midnight notes collective. (1990). The new enclosures. *Midnight Notes*, 10, 1-9.

Mills, A. (2007). Gender and mahalle (neighborhood) space in Istanbul. *Gender, Place and Culture*, 14(3), 335-354.

Moedano, Gabriel. 1972. Los hermanos de la Santa Cuenta: un culto de crisis de origen chichimeca. Ponencia presentada en la XII Mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología.

Moore, J. W. (2020) *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*, Traficantes de Sueños, Madrid.

Moreno Pérez, E. (2005). Vuelo y andanzas por los barrios de Santiago de Querétaro. Gobierno del Estado de Querétaro, Oficialía Mayor, Archivo Histórico de Querétaro.

Navarro, M. (3 de septiembre 2017). Defienden desalojo de vendedores en la Alameda. *El Universal Querétaro*. <https://www.eluniversalqueretaro.mx/metropoli/03-09-2017/defiende-desalojo-de-vendedores-en-alameda>

Navarro, M. L. (2012). Las luchas socioambientales en México como una expresión del antagonismo entre lo común y el despojo múltiple. *OSAL*, 13(32), 149–171.

Navarro, M. L. (2015). *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo de los bienes naturales en México*, BUAP-Bajo Tierra, México

Navarro, M. L., Fini, D., & Castro, D. (2017). Urbanización neoliberal y resistencias sociales en la ciudad de Puebla. *Geograficando*, 13(1).

Niño, C., & y Chaparro, J. (1997) El espacio público en algunos barrios populares de la Bogotá actual. En: La calle: lo ajeno, lo público y lo imaginado. Bogotá, Barrio Taller. p. 71-88. Serie Ciudad y Hábitat N°4

Oehmichen, C. (1992). El carnaval de Culhuacán: expresiones de la identidad barrial. *Estudios sobre las culturas contemporáneas* vol IV, num 14, 163-180.

Ostrom, E. (1990). *Governing the commons: The evolution of institutions for collective action*. Cambridge university press.

Ostrom, E., Gardner, R., Walker, J., Walker, J. M., & Walker, J. (1994). *Rules, games, and common-pool resources*. University of Michigan Press.

Ouviña, H. (2009). La autonomía urbana en territorio argentino. Apuntes en torno a la experiencia de las asambleas barriales, los movimientos piqueteros y las empresas recuperadas. En Bonnet y Piva (Eds.) *Argentina en pedazos*. Ediciones Continente, Buenos Aires, Argentina.

Parnell S and Robinson J2012 (Re)theorizing cities from the global south: looking beyond neoliberalism. *Urban Geography* 33, 593–617.

Paz, M. F. 2016, Conflictos socioambientales en México: la defensa de la vida, en: Navarro, M. L. y Fini, D. (Coords.) *Despojo capitalista y luchas comunitarias en defensa de la vida en México*, BUAP, Puebla.

Peck, J. (2020). Culture club: creative cities, fast policy and the new symbolic order. In *Handbook on the Geographies of Creativity*. Edward Elgar Publishing.

Peck, J., & Tickell, A. (2002). Neoliberalizing Space. *Spaces of Neoliberalism: Urban Restructuring in North America and Western Europe*, 33-57.

Pérez-Martínez, M. E. (2016). Territorialidades urbana rural contemporánea: a Debate epistêmica e metodológica para abordagem. *Bitácora urbano territorial*, 26(2), 103-112.

Pintos, P. (2017). Extractivismo inmobiliario y vulneración de bienes comunes en la cuenca baja del río Luján. En A. M. Vásquez (Ed.) *Extractivismo Urbano* (pp. 23-40). Buenos Aires, Argentina: Editorial El Colectivo.

Pineda, César. (2018). Lo político comunal: entramados comunitarios: democracia radical, autoregulación social y gestión colectiva de los bienes comunes. Tesis Doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter. (2009). De Saberes y de Territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latinoamericana. *Polis (Santiago)*, 8(22), 121-136. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682009000100008>

Pradilla, E. (2009). La mundialización, la globalización imperialista y las ciudades latinoamericanas. *Bitacora Urbano Territorial*, 15(2), 13–36.

Pradilla, E. (2014). La ciudad capitalista en el patrón neoliberal de acumulación en América Latina. *Cadernos Metrópole*, 16(31), 37–60. <https://doi.org/10.1590/2236-9996.2014-3102>

Pradilla, E. (2018). Formas productivas, fracciones del capital y reconstrucción urbana en América Latina. In J. L. Corragio & R. Muñoz (Eds.), *Economía de las ciudades en América Latina hoy, enfoques multidisciplinares* (pp. 155-179). Ediciones UNGS, Universidad Nacional de General Sarmiento.

Prieto, D. (2014). Introducción. En G. Bohórquez (Ed.) *Los concheros en el siglo XXI. El espíritu y cuerpo del barrio de San Francisquito*. Universidad autónoma de Querétaro, Querétaro, Qro., México.

Plan Estratégico de Movilidad, PEM, (2017) Municipio de Querétaro. Disponible en: https://municipiodequeretaro.gob.mx/wp-content/uploads/2019/07/PlanEstrategicoMovilidad_2026_abril2017.pdf

Raffestin, C., & Santana, O. M. G. (2013). *Por una geografía del poder*. Zamora: El colegio de Michoacán.

Ramírez, L. (2017). Trabajo y acción colectiva en el espacio público. Gentrificación, prácticas de resistencia y formas de apropiación espacial por parte de los vendedores de la vía pública en el Centro Histórico de Querétaro. *Anuario de Espacios Urbanos*, 24.

Rahman, A., & Fals Borda, O. (1992). La situación actual y las perspectivas de la investigación-acción participativa en el mundo. *La investigación-acción participativa. Inicios y desarrollos*, 205-233.

Relph, E. (1976). Place and placeness. London, Pion Limited.

Reynoso, F. (2014). Espacio público y gentrificación: la movilidad sustentable como discurso gentrificador. *Contested Cities*.

Rivera M. & Rangel E. (2011). De pueblo de indios a metrópoli multicultural. Los indios en la historia de Santiago de Querétaro. En A. Vázquez & D. Prieto (Eds.), *Indios en la ciudad: identidad, vida cotidiana e inclusión en la metrópoli queretana* (pp. 83-131). Santiago de Querétaro, Querétaro: INAH-Querétaro

Rodríguez, L. (2019). Los límites de la ciudadanía: marcos institucionales y ordenamientos espaciales para la población indígena en la ciudad de Querétaro, México. *Antropología Del Sur*, 6(11), 155–177.

Rodríguez, F. (2019). Desarrollo y condiciones de vida en ciudades de México. El sistema urbano y las zonas metropolitanas de Cuernavaca y Querétaro. Universidad Nacional Autónoma de México, Cuernavaca.

Rodríguez, R. (2013). Cambios socioespaciales en la zona central de la Ciudad de México 2000-2010. La Colonia Doctores: ¿un espacio urbano en proceso de gentrificación? Tesis para obtener el grado de Maestro en Estudios Urbanos. El Colegio de México.

Rodríguez, M. C., & Di Virgilio, M. M. (2016). ¿A city for all? Public policy and resistance to gentrification in the southern neighborhoods of Buenos Aires. *Urban Geography*, 37(8), 1215-1234.

Rodríguez, A., & Sugranyes, A. (2017). La nueva agenda urbana: pensamiento mágico. *Hábitat y Sociedad*, 10, 165-180.

Rolnik, R. (2018). *La guerra de los lugares: La colonización de la tierra y la vivienda en la era de las finanzas*. LOM ediciones.

Rotativo, Diario “Arrancará construcción de eje Zaragoza a más tardar en julio: Romy Rojas”, 13 de marzo de 2019.

Ruiz, V. (14 de junio de 2021). Detienen a cinco líderes de artesanos en Plaza de Armas. *Diario de Querétaro*. <https://www.diariodequeretaro.com.mx/local/detienen-a-cinco-lideres-de-artesanos-en-plaza-de-armas-6841170.html>

Sack, R. D. (1986). *Human territoriality: its theory and history* (Vol. 7). CUP Archive.

Sakızlıoğlu, N. B., & Uitermark, J. (2014). The symbolic politics of gentrification: The restructuring of stigmatized neighborhoods in Amsterdam and Istanbul. *Environment and Planning A*, 46(6), 1369-1385.

Salinas-Arreortua, L. (2013). Gentrificación en la ciudad latinoamericana. El caso de Buenos Aires y Ciudad de México. *GeoGraphos: Revista Digital para Estudiantes de Geografía y Ciencias Sociales*, 4(44), 281-304.

Santos, M. (1996). *De la totalidad al lugar*. Oikos-Tau: Madrid, España.

- Santos, M. (2000). La naturaleza del espacio: Técnica y tiempo. Razón y emoción.
- Saquet, M. A. (2017). Territorio, clase social y lugar: premisas fundamentales del desarrollo territorial de base local, ecológica y cultural. *Arquetipo*, (15), 39-70.
- Sassen, S. (2008). La ciudad Global: Introducción a un concepto. *The Crown Fountain*, 51–62. https://www.bbvaopenmind.com/wp-content/uploads/static/pdf/050_SASKIA_SASSEN.pdf
- Sassen, S. (2014). *Expulsions: Brutality and complexity in the global economy* (H. U. Press, Ed.).
- SEDATU, (2018). “Delimitación de las zonas metropolitanas de México, 2015”. México.
- Segovia, O., & Oviedo, E. (2000). Espacios públicos en la ciudad y el barrio. En: Espacio público, participación y ciudadanía. Santiago, Sur. p. 51-69.
- Sequera Fernández, J. (2017). Ante una nueva civilidad urbana. Capitalismo cognitivo, habitus y gentrificación. *Revista Internacional De Sociología*, 75(1), e055. <https://doi.org/10.3989/ris.2017.75.1.15.31>.
- Serratos, F. (2020) *El capitaloceno. Una historia radical de la crisis climática*, UNAM, México.
- Sevilla-Buitrago, A. (2014). Central Park against the streets: the enclosure of public space cultures in mid-nineteenth century New York. *Social & Cultural Geography*, 15(2), 151-171.
- Sevilla-Buitrago, A. (2015). Capitalist formations of enclosure: Space and the extinction of the commons. *Antipode*, 47(4), 999-1020.
- Slater, T., Curran, W., & Lees, L. (2004). Gentrification research: new directions and critical scholarship. Theme issue. *Environment & planning A (Print)*, 36(7), 1141-1326.
- Slater, T. (2010). Missing Marcuse: On gentrification and displacement. *City*, 13(2-3), 292-311.
- Smith, N. (1996). *The new urban frontier: Gentrification and the revanchist city*. routledge.
- Smith, N. (2002). New globalism, new urbanism: Gentrification as global urban strategy. *Antipode*, 34(3), 427–450. <https://doi.org/10.1111/1467-8330.00249>
- Smith, N. (2009) “¿Ciudades después del neoliberalismo? en: Smith, N., Rolnik, R., Ross, A. y Davis, M. *Después del neoliberalismo: ciudades y caos sistémico*, UAB, Barcelona.
- Soederberg, S., & Walks, A. (2018). Producing and governing inequalities under planetary urbanization: From urban age to urban revolution? *Geoforum*, 89, 107-113.

- Soja, E. W. (1971). The Political Organization of Space, Resource Paper No. 8.
- Somohano, L. (2006). La movilidad poblacional en Tlachco/Querétaro, siglos XVI y principios del XVII. *Papeles de población*, 12(49), 177-204.
- Stallybrass, P., and White, A. (1986). The Politics and Poetics of Transgression. Ithaca: Cornell University Press
- Stavenhagen, R. (2002). Identidad indígena y multiculturalidad en América Latina. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 4(7), 0.
- Svampa, M., & Viale, E. (2014). *Maldesarrollo: La Argentina del extractivismo y el despojo* (K. Editores, Ed.).
- Svampa, M. & Viale, E. (2020) *El colapso ecológico ya llegó. Una brújula para salir del (mal)desarrollo*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Svampa, M. (2019) "Neo-extractivism in Latin America. Socio-environmental Conflicts, the Territorial Turn, and New Political Narratives, *Elements in Politics and Society in Latin America*, Cambridge Elements, DOI: 10.1017/9781108752589
- Svampa, M. & Viale, E. (2020) *El colapso ecológico ya llegó. Una brújula para salir del (mal)desarrollo*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Swyngedouw, E. (2005). Governance innovation and the citizen: The Janus face of governance-beyond-the-state. *Urban studies*, 42(11), 1991-2006.
- Swyngedouw, E. (2018). The urbanization of capital and the production of capitalist natures. *The Oxford Handbook of Karl Marx*. <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780190695545.001, 1>.
- Tapia, V. (2015). ¿De qué hablamos cuando hablamos de barrio? Trayectoria del concepto de barrio y apuntes para su problematización. *Antropologías del Sur*, 2(3), 121-135.
- Taylor, P., Hoyler, M., y Smith, D. (2016) "Ciudades" en: Wallerstein, I., (Coord.) *El mundo está desencajado. Interpretaciones histórico-mundiales de las continuas polarizaciones, 1500-2000*, Siglo XXI Editores, México.
- Terven, A., & Vázquez, A. (2016). Indígenas en la ciudad. La espacialización de la cultura y sus implicaciones en la construcción del indio como sujeto de derecho en Querétaro, México. *Gazeta de Antropología*; 32 (1).
- Theodore, N., Peck, J., & Brenner, N. (2009). Urbanismo neoliberal: la ciudad y el imperio de los mercados. *Temas Sociales SUR*, 66, 1–11.
- Torres-Tovar, C. A. (2017). Hábitat III y la nueva agenda urbana. *Bitácora Urbano Territorial*, 27(2), 7-8.

United Nations, Department of Economic and Social Affairs. (2018). *World Urbanization Prospects: The 2018 Revision*, New York.

Urbina, M. (2011). La otra historia: la guerra social o la lucha política de las comunidades indígenas de Guanajuato y Querétaro (1871-1884) (Tesis doctoral). Universidad Autónoma de Querétaro.

Urbina, M. (2022). Tejido ritual y político: La hermandad de la danza chichimeca de arco y flecha de la exaltación de la Santísima Cruz de los Milagros de Don Atilano Aguilar (manuscrito no publicado).

Vainer, C. (2014). Disseminating 'best practice'? The coloniality of urban knowledge and city models. In *The Routledge handbook on cities of the global south* (pp. 70-78). Routledge.

Vásquez, A., Prieto, D. (2011). Indios en la ciudad. Identidad, vida cotidiana e inclusión de la población indígena en la metrópoli queretana. Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro, México.

Velasco, G. (2021). La Divina Pastora de San Francisquito. Queretalia, la crónica del cronista, tomo 2, núm. 16, Santiago de Querétaro, México.

Villaruel, C. (2009). Celebración, compadrazgo e identidad: la festividad de la Sant Cruz en Tuxpan, Jalisco (Tesis doctoral). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Wall, D. (2014). *The commons in history: culture, conflict, and ecology*. MIT Press.

Wallace, R. (2016) *Big Farms Make Big Flu. Dispatches on Infectious Disease, Agribusiness, and the Nature of Science*, Monthly Review Press, New York.

Wallerstein, I. (2001) *Conocer el mundo, saber el mundo. El fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*, Siglo XXI Editores, México.

Ward, C. (2022). Land financialisation, planning informalisation and gentrification as statecraft in Antwerp. *Urban Studies*, 59(9), 1837-1854.

Yolotl, G.-T. (2005). *Danza tu palabra: la danza de los concheros* (CONACULTA & INAH, Eds.). Plaza y Valdés, S.A. de C.V.

Zibechi, R. (2007). *Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento*. San Marcos: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.

Zibechi, R. (2012). *Territories in resistance: A cartography of Latin American social movements*. AK press.

Zukin, S. (1996). Space and symbols in an age of decline. In *Re-presenting the City* (pp. 43-59). Palgrave, London.