

Identidad, estructura barrial y control social del espacio en Tepoztlán, Morelos

Alfonso Valenzuela Aguilera, María Cristina Saldaña Fernández

y Guillermo Juan Vélez Castillo¹

Resumen

El presente ensayo examina el concepto de identidad, la incidencia que éste mantiene con el territorio y la manera como define el control social del espacio en Tepoztlán, Morelos. Si bien en los últimos años el programa federal de “Pueblos Mágicos” ha intentado promover los atractivos del lugar mediante la puesta en valor de sus características particulares, Tepoztlán se resiste a ser banalizado y uniformizado generando una resistencia local contra las intervenciones territoriales elitistas y excluyentes, generando reflexiones sobre la naturaleza de la identidad, su relación con la historia urbana y sus inflexiones culturales.

Identidad social y percepción colectiva

La identidad es un concepto polisémico, un fenómeno procesal y cambiante que está ligado históricamente a contextos específicos, La historia identitaria de una sociedad aparece como un vasto conjunto de diferentes imágenes de sí misma, y generalmente se orientan hacia un modelo que pretende definirla. De acuerdo con Durkheim, éstas imágenes constituyen representaciones colectivas o formas mediante las cuales una

¹ Profesores Investigadores de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

sociedad se representa a través de los objetos de su experiencia (1967:247)². Se trata de cierto modo, de contenidos sociales que reflejan la experiencia colectiva y añaden a la biografía individual el conocimiento generado por la sociedad a partir de asociaciones espaciales y temporales de carácter vivencial que se manifiestan como formas de pensamiento no explícitas subyacentes a las creencias. Es una noción de representación colectiva de carácter histórico, basado en la experiencia social de la realidad (Bartolomé 1997, 43-44).

La percepción colectiva de un “nosotros” relativamente homogéneo subyace al concepto de identidad en oposición a los “otros”, en función del reconocimiento de caracteres, marcos y rasgos compartidos, además de una memoria colectiva común (Giménez 1982, 39-40). La identidad como parte constitutiva de un hecho simbólico, implica conocerse y reconocerse, y a la vez darse a conocer y hacerse reconocer; es efecto y objeto de representaciones, por lo que requiere de nominaciones y símbolos. Es a partir de los criterios, marcos y rasgos distintivos que se afirma la diferencia y se acentúan los caracteres. Por otra parte, la identidad en un sentido genérico puede concebirse como el producto de procesos ideológicos constitutivos de la realidad social, que buscan organizar en un universo coherente, a través de un conjunto de representaciones, normas, valores, creencias, signos, etc., el conjunto de relaciones reales e imaginarias que los hombres han establecido entre sí y con el mundo material, las cuales son necesarias para la reproducción y la transformación social (Pérez 1991, 343).

² Durkheim concluye que “la autoridad de la consciencia colectiva está dada, en gran parte, por la autoridad de la tradición”,

Giménez (1982, 41-42) propone que una identidad social manifiesta su realidad en tanto la representación tiene una virtud preformativa, la cual tiende a conferir realidad y efectividad a lo representado, siempre que se cumplan las condiciones de éxito para esta cualidad. La identidad se afirma y se define en la diferencia. Existe una distinción entre lo que son las identidades establecidas o instituidas, que funcionan como estructuras objetivas ya cristalizadas y la relación práctica de dichas estructuras en el presente, en la cual son modificadas, explotadas hacia un beneficio particular, o sustituidas por otras formas de identidad. De éste modo coincidimos con Bourdieu en el sentido que las identidades sociales solo cobran sentido dentro de un contexto de luchas pasadas o presentes, por lo que se configuran como parte de una lucha simbólica por las clasificaciones sociales en forma organizada, en los ámbitos tanto de la vida cotidiana como en el ámbito colectivo.

Otro aspecto de la identidad social es la calificación valorativa de sus rasgos presuntamente definitorios, mismos que son objeto de valoración positiva o negativa (estigmas); al interior del grupo, se presenta como una fuente de valores relacionada con sentimientos de amor propio, honor y dignidad. En todos los ámbitos que van desde lo cotidiano hasta lo global, se expresan identidades dominantes respecto a identidades dominadas; las primeras exageran la excelencia de sus cualidades, en tanto que las segundas llegan a interiorizar la estigmatización (Giménez 1982, 43).

De acuerdo con Fernández (2002, 23), “la identidad concebida en términos dialécticos, como relación entre tradición e innovación, no es inmutable, los cambios de las formas de vida, en las tecnologías, los procesos sociales y económicos, imponen transformaciones en las formas del uso del espacio construido”.

Las identidades no solo son cambiantes en sí mismas, sino que como sugiere Castells, para un individuo determinado o un miembro de un colectivo social puede haber una pluralidad de identidades (Castells 1997, 28-29). Afirma además que las identidades son fuentes de sentido para los propios actores y que estas se construyen mediante un proceso de individualización en donde las identidades organizan el sentido, mientras que los roles organizan las funciones. El sentido representa la identificación simbólica o apropiación que realiza un actor social del objetivo de su acción. Castells propone la idea de que la sociedad red en donde el sentido se organiza en torno a una identidad primaria la cual enmarca al resto, misma que se sostiene así misma en el tiempo y en el espacio (1997, 28-29). Una aportación importante por dicho autor es el subrayar que la construcción social de la identidad tiene siempre lugar dentro de un contexto marcado por las relaciones de poder, en donde propone una distinción entre las formas y los orígenes de la construcción de la identidad. Distingue así una *identidad legitimadora* por parte de las instituciones; una *identidad de resistencia*, que responde a relaciones de dominación y hegemonía, como “formas de barrera social contra la opresión” (Castells 1997, 32) ; y la *identidad proyecto*, en donde los actores sociales, basándose en los materiales culturales de que disponen, construyen una nueva identidad [híbrida] que redefine su posición en la sociedad y al hacerlo, buscan la transformación de toda la estructura social. Asimismo, la gente se resiste al proceso de individualización y atomización social, y tiende a agruparse en organizaciones territoriales que con el tiempo generan un sentimiento de pertenencia y, en última instancia, en muchos casos, una identidad cultural y comunal (Fernández, 2002:22).

Según Bradley (1990) y Smith (1995, 131) las comunidades culturales y las identidades colectivas comparten un suelo común a lo largo de ciertas dimensiones

esenciales. Primero que todo, es la necesidad y confianza de todos los miembros, en la capacidad de diferenciarse de su cultura como resultado de la diferencia y el *contraste con otros*. Esta confianza se construye sobre el tiempo, generación tras generación, y en una mutua relación con un fuerte sentido de continuidad, el cual también, es interpretada en términos de raíces e integración con el espacio natural. Smith (1995, 132) sugiere que la confianza en la continuidad en el espacio temporal combinado con esperanzas y aspiraciones compartidas, produce un sentimiento de un destino común incluso, una misión entre los miembros de la comunidad. Como ya se ha discutido, la distinción positiva es fundamental para la autoestima y cohesión del grupo. Según Cohen (1985, 115), el término comunidad por sí mismo, puede denotar una identidad colectiva consistente en gente con propiedades comunes, y al mismo tiempo implica diferencia comparativa, como esas propiedades que distinguen a los miembros de una entidad particular y un modo significativo de los miembros de otros (Webber 1995, 293-295).

El conocimiento y la referencia en el pasado contribuyen en la identidad de la comunidad y por eso ésta clama por su autodeterminación y existencia autónoma, revestida de la necesaria legitimación. Un acontecimiento distintivo en el pasado es crucial para el establecimiento de la “autenticidad” del grupo a los ojos de ambos miembros y del mundo externo. Tales memorias forman una cadena no interrumpida y secuencia uniforme, que es en mucho una necesidad. La continuidad de la memoria implica continuidad de la misma comunidad, persistencia, consistencia y constancia de su identidad distintiva (Jones y Graves-Brown 1996, 3).

La memoria colectiva no es simplemente un agregado de recuerdos individuales de su propio tiempo de vida, reunido dentro de la comunidad sobre el tiempo. Es

predominantemente un fenómeno social, un mecanismo que hace a los miembros de la comunidad tener un sentido común del mundo y confirmar su unidad y singularidad en el tiempo y en el espacio. La interpretación y la reconstrucción del pasado representa por lo tanto un instrumental significativo para los propósitos del presente. Como resultado, la memoria está estrechamente conectada con las relaciones de poder dentro de la sociedad, y es afectada por prácticas usuales donde prevalecen patrones de creencias (Bradley 1990,13).

Safa Barraza (1998, 5) parte de que las identidades locales son, ante todo, un proceso de construcción social y cultural que se crea y recrea en la interacción, experiencia de pertenencia que no es ajena a la historia, al poder y a la cultura. De acuerdo con la autora, “la identidad vecinal, como toda experiencia de identificación, se va estructurando y transformando, es incierta, ambigua y heterogénea, históricamente discontinua, inestable y equívoca, dispuesta al cambio, en conflicto, temporal y fugaz”. Concluye dicha autora que la identidad vecinal tiene que ver tanto con un proceso de contraste como con un sistema de relaciones que tienen como referencia un territorio. Por tanto, la identidad vecinal es reconocida no sólo por quienes viven en el sitio o territorio, sino por el conjunto de la sociedad. Ésta abarca a una identidad de múltiples significados y se utiliza para: 1) la construcción del sentido de pertenencia; 2) la imagen colectiva de identidades urbanas y 3) para habilitar las prácticas de apropiación del territorio.

En el caso de Tepoztlán tenemos un caso de hibridización identitaria, en donde ésta puede concebirse a partir de distintas etapas socioculturales en que las estructuras o prácticas discretas que existían en forma separada se combinan para generar nuevas

estructuras, objetos y prácticas, de modo que “[...] estos procesos incesantes variados de hibridación llevan a relativizar la noción de identidad (García-Canclini 2001, vi).

En nuestro mundo de individualización muy común, las identidades tienen sus pros y sus contras. De acuerdo con Bauman (2007, 27), “es ahí donde se encuentra la ambivalencia de la identidad: añoranza por el pasado y concesión con la globalización”. Sin embargo, la mayoría de las veces estas peculiaridades “líquidas” o globales de identidad conviven, incluso aunque estén bien situadas en diferentes niveles de conciencia. Asimismo, afirma que en el moderno y líquido escenario vital, las identidades constituyen tal vez las encarnaciones de ambivalencia más comunes, más agudas, más profundamente sentidas y turbadoras.

Los procesos de socialización intervienen en la conformación de las identidades de individuos, grupos y clases, derivan de un proceso dialéctico de confrontación entre el mundo objetivo y la conformación subjetiva y grupal de interpretación y apropiación de esa realidad. En estos procesos intervienen múltiples instancias que pueden ser ya complementarias o contradictorias entre sí, como la familia, la escuela, los medios masivos, el grupo de amigos, el trabajo o el lugar de origen. Se trata por tanto de procesos históricos en los que la estructura social y el tipo de participación, en cuanto a relaciones sociales específicas, derivan en procesos heterogéneos y multidimensionales. Safa Barraza (1986, 43-48) subraya la pertinencia de considerar, en la definición de la identidad, las luchas por el poder, la construcción de desigualdades y de diferencias que la conforman.

La identidad étnica se configura, de acuerdo con Falomir (1991, 9-12), “en la medida en que la interacción entre grupos culturalmente diversos aumenta y en el grado en

que lo hacen dentro de sistemas sociales complejos”, y articula un conjunto de representaciones colectivas e intereses de grupo, sobre todo de carácter político. La etnicidad cobra fuerza como criterio de filiación y lucha política. Los grupos étnicos muestran su capacidad de “articular la cohesión de grupo alrededor de intereses objetivos e importantes, como la lucha por el poder político y económico y ofrecer un conjunto de representaciones colectivas que, expresadas simbólicamente, constituyen el vínculo subjetivo que les da identidad y fuerza”. A la vez que conforman una importante muestra de la diversidad de la expresión humana, su afirmación se hace “en oposición a otros, a partir del énfasis en la diferencia, la separación y la jerarquía” (Saldaña 2010). Para el caso de Tepoztlán, Lomnitz (1999) plantea que entre 1856 y 1909, sus habitantes dejaron de ser clasificados como *indios*. La titulación de tierras produjo un impacto importante, además los nativos se inscribían en los registros civiles con apellidos españoles.

En el caso de Tepoztlán la configuración de las historias individuales y colectivas se dan, igualmente, los procesos de configuración de la identidad con dos connotaciones y niveles de adscripción: la identidad cultural, basada en antecedentes prehispánicos y occidentales que han conformado una tradición cultural específica, y la identidad étnica, referida a la acción política como grupo. La identidad adquiere un carácter instrumental para el logro de objetivos específicos y tiene distintas expresiones a nivel local. Desde el ámbito cultural, las redes de reciprocidad, que exigen cumplir con ciertos compromisos, como participar de manera individual y colectiva en el ciclo festivo religioso (católico), o la recurrencia a las prácticas médicas de carácter tradicional, el trabajo agrícola y sus respectivos rituales, se abren espacio en un tiempo que marca la obligatoriedad de mantener una estricta rutina, en cuanto a

permanencia en horarios y lugares determinados en los planteles educativos y los espacios laborales fuera de la comunidad. Estas prácticas, y la posesión del territorio, forman parte de lo que identifica a estos grupos sociales como un pueblo (Saldaña, 2010).

Goffman señala una forma de estigmatización derivada de la identidad social, la cual se refiere a diferencias fenotípicas (más que de raza, como señala este autor, pues solo hay una), de lenguaje, religión, nación, o diferenciación como pueblos distintos a los otros en el caso de Tepoztlán la llegada de “nuevos” habitantes provenientes de diversas latitudes aporta elementos de distinción entre los “nativos” y los “fuereños” asentados en este territorio. Goffman (1993, 12) plantea esta forma de estigmatización como estigmas tribales, mismos que son susceptibles de ser transmitidos por herencia y se manifiestan en actitudes que son una forma de discriminación hacia los otros por ser diferentes, y que en realidad no se justifican. Para algunos pueblos indígenas de Morelos estas actitudes vienen a colación en la interacción con los otros, “con los extraños”; sin embargo, los vecinos de las ciudades que se relacionan cara a cara con personas de estos pueblos pueden entablar un diálogo que suele derivar en demandas de amistad o interrelación, expresada en la invitación a sus fiestas patronales. Esto ocurre entre los nativos de Tepoztlán en relación con otros pueblos, sin embargo en su propio contexto marcan una diferenciación entre los tepoztecos y los *tepoztizos*.

La identidad implica entonces procesos de adscripción en los cuales los sujetos sociales crean, seleccionan o afirman marcas o rasgos de identificación mediante una reelaboración simbólica que les permite aglutinarse como unidad, real o virtual, presente o pasada, en función de que se consideran con derechos para identificarse o actuar sobre un universo de elementos culturales que consideran propios y que les

permiten caracterizarse como diferentes a otros. Así mismo, tales procesos de selección implican una reelaboración simbólica mediante la cual se omiten diferencias, o se acrecientan o disminuyen, con la finalidad de demarcar los límites entre el nosotros y los otros, entre el adentro y el afuera, y de regular y organizar las interacciones entre los miembros de esa unidad social y los que no lo son (Pérez 1991, 341- 344 passim).

Estructura barrial y la espacialización de la cultura

La geografía urbana suele definir al barrio como un sector de la ciudad físicamente delimitado, funcionalmente estructurado y socialmente configurado (Ladizebky et al.1978, 1). Su dimensionamiento reside donde el territorio barrial es percibido como propio por sus habitantes y que no puede exceder al abarcamiento vivencial que tiene el habitante en su territorio cotidiano. Pertenecer al barrio significa, entre otras cosas, reconocer su territorio y sentirlo como propio, para lo cual existe el poder demarcador de los bordes y las características del entorno barrial. Los barrios, a diferencia de las urbanizaciones, son polifuncionales ya que albergan en su espacialidad usos del suelo diversificados, y que comprenden una interrelación entre el uso comercial y el habitacional, lo cual hace de éste un espacio dinámico en la edificación de una ciudad (Solana et al. 2003, 25). Los barrios más integrados son naturalmente los que reúnen las tres condiciones esenciales: límites físicos bien establecidos, tejidos o redes bien estructurados y fuertes centros de convergencia. Allí se perciben con claridad la imagen física del territorio y el funcionamiento de la comunidad barrial.

De acuerdo con Rossi (1982, 111-118), el barrio se ve así mismo como un sector de la forma de la ciudad, íntimamente vinculado a su evolución y a su naturaleza, constituido por partes y generando una imagen particular. Para la morfología social el barrio es una unidad morfológica y estructural, caracterizado por un paisaje urbano y un contenido social fundado en el carácter propio. Sin embargo, es Lynch quien reconstruye la imagen de la ciudad a partir de imágenes individuales, y propone que los barrios o distritos son las zonas urbanas relativamente grandes en las que el observador puede ingresar con el pensamiento y que tienen cierto carácter común. Se los puede reconocer desde el interior y de vez en cuando se los puede emplear como referencia exterior cuando una persona va hacia ellos (1993, 66). Las características físicas que determinan los barrios son continuidades temáticas que pueden consistir en una infinita variedad de partes integrantes, como textura, el espacio, la forma, los detalles, los símbolos, el tipo de construcción, el uso, la actividad, los habitantes, el grado de mantenimiento y la topografía (Lynch 1993, 67) .

Al identificar los elementos y dimensiones que contribuyen a la formación de la identidad barrial y la integración social se pueden integrar los núcleos de población dentro de una estructura urbana específica, basada en los elementos espaciales, sociales y culturales del barrio tradicional. Dentro de dicho proceso, los espacios simbólicos urbanos juegan un papel fundamental en el establecimiento de referentes en el territorio que permiten un mayor control social del territorio.

De acuerdo con Gravano (1997, 7), la segmentalidad es la particularidad que tienen los barrios de incluir en su interior a sectores de identidades heterogéneas, sin perder la relación de unidad dentro de la misma identidad barrial. La tipicidad es la atribución de categorizaciones genéricas, dicotómicas y estereotipadas sobre

determinadas identidades barriales o de los grupos “pertenecientes” a un barrio. Además, lo barrial se sitúa como un ideal de vida comunitaria, humana y digna dentro de la totalidad urbana, sobre la base de las acciones internas primarias entre sus habitantes; La denominación más recurrente de esta variable son las relaciones o redes de vecindad. Al respecto Golany (1985, 256) sugiere que los barrios se construyen con el fin de desarrollar un sistema social estable, de crear un sentido de comunidad basado en el entendimiento la interacción y la integración social entre las personas que lo conforman.

Sin embargo, la realidad es que actualmente no se dispone de una definición precisa que permita describir claramente cuáles son las nuevas manifestaciones de la vida barrial y del barrio. De cualquier manera, el barrio ha dejado de significar para cada uno de los habitantes los mismos valores culturales que trajo en el pasado. Paradójicamente sus significados se han ampliado en los diversos registros lingüísticos conforme su contenido histórico se ha venido empobreciendo. Acorde a López e Ibarra (1997, 31), cabe preguntarse si la restitución de sus valores y atributos originales debería pasar entonces, por una homologación de su significado o si por el contrario la dinámica de las transformaciones urbanas le llevó irremediamente a una denominación polisémica. Por tanto, el barrio actual puede ser considerado como unidad tradicional y vecinal básica que se encuentra en una zona intermedia entre el espacio doméstico-privado y las áreas de uso colectivo-público al interior de la ciudad.

De acuerdo con Alexander (1965, 10) La realidad de la estructura social actual se ve enriquecida con la superposición del sistema de amigos y conocidos la cual forma una estructura de semi-retícula, no de árbol. Sin embargo, sostiene que el deterioro de la

integración social se deriva de la escasa intervención de los habitantes del barrio en la superposición adecuada de las unidades físico-espaciales (como el patrimonio edificado) sobre el sistema de unidades socio-económicas, siendo causal importante. Es decir, que la poca participación en los trabajos comunitarios, o incluso en la defensa de su territorio, está derivando en la disolución gradual de las unidades simbólicas culturales, las cuales son el resultado directo del no considerar los debidos traslapes entre éstas unidades urbanas locales. Esto se refiere la particularidad que tienen de incluir en su interior a sectores de identidades heterogéneas, sin perder la relación de unidad dentro de la misma identidad barrial.

Derivado de lo anterior, podemos sugerir que para superar la segregación y fragmentación y fomentar la diversidad se requieren espacios urbanos que promuevan la cultura múltiple, el cruce y la hibridación de las entidades urbanas. El barrio (unidad básica tradicional y vecinal) se perfila entonces como una zona intermedia entre el espacio doméstico (privado) y las áreas de uso colectivo (público), respecto al resto de la ciudad. La trascendencia de examinar al barrio en el nivel intermedio, es que éste es un espacio entre la ciudad y la habitación. Se trata del sitio inmediato al que se enfrenta el habitante poco después de salir de la privacidad del hogar. De acuerdo con Siembieda y López Moreno (1998), el barrio es el espacio en donde lo público se entreteje, mezcla y choca con los imaginarios de lo privado. Es también, la arena en la que se proyectan las políticas públicas y privadas y se disputan los recursos de un territorio determinado.

El territorio y la apropiación del espacio en Tepoztlán

La identidad de los tepoztecos tiene un fuerte arraigo con la tierra y la naturaleza, los cerros se consideran como seres vivos y sagrados, por lo que la población considera que los proyectos propuestos anteriormente de un teleférico o de un tren escénico dañarían los cerros donde se llevan a cabo diversas ceremonias rituales, como es la ofrenda que se coloca en el Tepozteco a principios de septiembre. La historia, cultura e identidad de Tepoztlán van más allá de ser un centro simbólico o de su delimitación política. Mediante los rituales agrícolas, el poblador recrea, según Bartolomé (1997, 162), “un conjunto de representaciones colectivas de la sociedad. A través de ellas el individuo asume un tipo de identidad personal, que le permite establecer y definir su pertenencia al grupo de sus semejantes”.

La entrega de ofrendas y la petición de lluvias en las cuevas, como es el caso de Coatepec (donde participan Xoxocotla, Alpuyeca y Atlacholoaya), y en el caso de San Andrés de la Cal y Amatlán (Tepoztlán), adquieren un carácter de universalidad en cuanto a la relación del individuo y la colectividad con los elementos de la naturaleza. En la petición de favorecer el sustento del ser humano, quienes se reúnen en una cueva para rendir tributo a sus antiguas deidades están unidos por lazos afectivos más profundos desarrollados por medio de la participación mística. Las ceremonias de petición de lluvias, más allá de sus ricos aspectos simbólicos, cumplen con la función de hacer colectiva la angustia individual por la falta del vital líquido, y proporcionar a cada campesino un grupo fraternal con el cual compartir la ansiedad y ampararse. La comunidad ritual funciona también como una colectividad afectiva compuesta por aquellos con los cuales nos identificamos en forma tanto objetiva como subjetiva, reunidos con nuestros semejantes más cercanos y más significativos. Este reencuentro afectivo con la propia identidad la actualiza al hacerla colectiva y compartible. Sin

embargo, la comunidad nos une y nos separa de los otros al mismo tiempo, delimitando así nuestro ámbito social y cultural de pertenencia (Bartolomé 1997, 111).

El territorio en Tepoztlán juega un papel identitario importante por la vinculación con el imaginario de la comunidad. Tepoztlán, palabra de origen nahua, significa literalmente "lugar del cobre"; otras acepciones son "lugar de piedras quebradas" o "lugar de hachas"; esta última proviene de la raíz *Tepuztli*, que lo mismo indica "cobre" que "hacha". En el Códice Mendoza, el lugar está representado por un glifo que muestra un hacha en un cerro. Tepozteco, corrupción del vocablo *tepoztecatl*, es el gentilicio del lugar y, principalmente, el nombre dado a uno de los dioses del pulque en el México prehispánico. A este dios fue dedicado el templo que hoy se conoce como Casa del Tepozteco, el cual se erige en el cerro del mismo nombre. La leyenda acerca del origen de *Tepoztecl*, destaca la importancia de Tepoztlán hacia finales del periodo Clásico prehispánico: relata que ese héroe mítico habría sostenido una lucha con el gigante de Xochicalco, a quien mató desgarrando sus entrañas después de haber sido devorado por éste. Para algunos, esta tradición indica la existencia de pugnas entre Xochicalco y Tepoztlán, así como la posibilidad de que el último fuera un asentamiento importante en aquel momento. El cerro forma parte de una pequeña cadena montañosa de evidentes connotaciones ceremoniales para los antiguos habitantes de la región. De acuerdo con García Zambrano (1992), "Por su significado mágico-religioso, el cerro o montaña debía contener cuevas y manantiales y el conjunto estaría alineado en la dirección donde nace el sol. En México central, el simbolismo asociado a una naturaleza conformada por manantiales y árboles sagrados (ceibas, nopal es, sabinos o ahuehuetes) en el entorno de un paisaje primordial, fue a

menudo un factor determinante en la selección de sitios destinados a servir de asiento a centros ceremoniales y habitacionales [...]"

Según algunas versiones, la filiación de los tepoztecos del Posclásico era *Xochimilca*; para otras, en ese entonces era habitado por *Tlahuicas*. Ambos grupos étnicos procedían, al igual que otras tribus nahuas, del mítico *Chicomoztoc* o "lugar de las siete cuevas". Los tlahuicas arribaron al territorio del actual estado de Morelos en la época que va del abandono de Teotihuacan a la fundación de Tenochtitlan. Después de asentarse en *Cuauhnahuac* (Cuernavaca), se dividieron en varios grupos y ocuparon diversos lugares, entre ellos Tepoztlán. En este lugar se mezclaron con los habitantes que ocupaban el lugar, tal vez xochimilcas, sin embargo, algunos de ellos, hablantes también del náhuatl, fueron expulsados y migraron a algún sitio del actual estado de Veracruz. El Templo o Casa del Tepozteco fue construido en el Posclásico Tardío, con toda seguridad en los tiempos en que el asentamiento de Tepoztlán (cubierto por el poblado actual) había sido ya conquistado por los aztecas. Este templo será, hasta la conquista del área por los españoles, un importante lugar de culto, visitado por peregrinos de regiones tan distantes como Chiapas y Guatemala.

Valera y Pol (1994, 5-22), proponen que éste tipo de organización simbólica del espacio, convertida en lugar por la interacción transformadora de las personas, es lo que se denomina apropiación del espacio y marca el proceso de desarrollo de la identidad social urbana. En seguimiento de lo anterior Valera propone que la carga simbólica que ostenta un determinado espacio simbólico puede tener, en líneas generales, una doble fuente de referencia, "En primer lugar, la carga simbólica puede ser dictada o determinada desde instancias de poder dominantes, de manera que su significado se orienta hacia un referente político, ideológico o institucional. En

segundo lugar, el significado simbólico de un determinado espacio puede ser socialmente elaborado por la propia comunidad, siendo el resultado de una constitución social que opera entre los individuos que configuran esta comunidad o que utilizan espacio, se relacionan con él o en él” (1997, 64-84).

Los barrios sirven para dividir al pueblo en comunidades de menor tamaño, las cuales proporcionan más oportunidades para las relaciones personales. Las relaciones de parentesco tienden a ser más fuertes dentro del propio barrio o con los barrios vecinos. Tanto como el cuarenta y dos por ciento de todos los casamientos en un barrio tienen lugar entre los miembros de ese mismo barrio; y más o menos el cincuenta por ciento, entre personas de los barrios contiguos. Casi todos los habitantes de los pequeños barrios de San Pedro, San Sebastián y los Reyes se conocen unos a otros por su nombre de pila y entre ellos se lleva a cabo bastante interés social.

El barrio tiene referencias en México bajo el concepto de *Calpulli* (Carrasco 1996; Chance 1997). El primero precisa que el barrio constituía un elemento de integración, no sólo económica, sino también social y política que actuó contra la fragmentación de los distintos segmentos en sociedades independientes. Más adelante, la estructura prehispánica se formalizaría con el esquema de cuadrícula, la cual de acuerdo con López Moreno (1995, 29) “[...] no es pues sólo un trazo geométrico, es un pensamiento, un orden, un proyecto integral”. Los intentos por establecer en las ciudades mexicanas una división de carácter administrativo y civil, que primeramente se llamó cuartel, remontan a principios del siglo dieciocho. López Moreno refiere finalmente que se trata de una división adicional o sobrepuesta al tejido social de los barrios. Un tipo de barrio muy diferente a la división parroquial que se había creado

anteriormente. Era una superestructura administrativa y funcional que había rebasado la esfera religiosa para pasar a la civil y la política (López Moreno 2001, 72-73).

Los barrios fueron una continuación de los calpulli y también un recurso administrativo para control de la población y la distribución de la tierra. La primera mención de los barrios actuales de Tepoztlán aparece en los documentos de un censo del año 1807. El orgullo por el barrio natal se manifiesta de muchas maneras. Las fiestas de cada pueblo y las de cada barrio, son compartidas por los otros pueblos y barrios, mediante las "promesas" que se ofrecen consistentes en cohetes, flores, ceras labradas, danzas, candeleros y, a veces, hasta reclinatorios. Las fiestas se celebran en el día que corresponde según el calendario, sin aplazarlas para el domingo siguiente aún si se pierden algunos días de trabajo o de labor. Como comenta Octavio Paz (1959, "La Fiesta es una operación cósmica: la experiencia del Desorden, la reunión de los elementos y principios contrarios para provocar el renacimiento de la vida [...] Cualesquiera que sea su índole, su carácter, su significado, la fiesta es participación. Este rasgo la distingue finalmente de otros fenómenos y ceremonias: laica o religiosa, orgía o saturnal, la Fiesta es un hecho social basado en la activa participación de los asistentes").

Tepoztlán está dividido en ocho barrios, cada uno con su capilla, su santo patrón, su organización interna y su fiesta anual. El barrio es, esencialmente, una organización socio-religiosa con límites fijos y gran estabilidad y su disposición física ha sido conservada por los pobladores con los tradicionales nombres de Santo Domingo, San Miguel, La Santísima, Santa Cruz, Los Reyes, San Sebastián, Santa Cruz, San pedro y San José. Cada barrio elige a su propio mayordomo. El es responsable de recaudar fondos para el mantenimiento de la iglesia, de organizar a los vecinos en grupos de

trabajo colectivo, y activar el cultivo y la cosecha del maíz que se siembra en los terrenos de la iglesia. Es importante destacar que la preparación de las fiestas anuales del barrio es la tarea más importante del mayordomo. Decide las modalidades de la celebración, y si bien gran parte de los gastos se pagan con el dinero recolectado entre los vecinos del barrio, en ocasiones el mayordomo gasta de sus propios fondos para asegurar el éxito de la fiesta. La elección es de común acuerdo, sin votación formal, y resulta evidente que para designar a su mayordomo que el tepozteco asume mucho más responsabilidad que si se tratara de la elección de los funcionarios del municipio. En la actualidad todavía se efectúan rituales de diversos tipos, especialmente en el caso de la fundación de predios o reconocimiento de límites o linderos, así como de edificación de viviendas donde se llevan a cabo las ceremonias correspondientes. Éstos tienen como objeto reforzar el arraigo en sus lugares de asentamiento. Por ejemplo en algunas comunidades indígenas de México, se practican todavía ceremonias especiales cuando se construye una casa. Generalmente la construcción de las viviendas ocurre, según la costumbre prehispánica de ayudar sin esperar nada a cambio, práctica conocida con el nombre de *tequio*.

Conclusiones: el alcance de los Pueblos Mágicos

La cultura la tradición y la identidad se muestran en los pueblos mágicos, es visible y sensible para sus habitantes, en donde el “imaginario” se recrea cotidianamente (Méndez 2010, 13). Sin embargo en el contexto que nos ocupa los pobladores de

Tepoztlán establecen una distinción entre los tepoztecos y los *tepoztizos*. Se presenta una convivencia de dos imaginarios distintos en un mismo lugar, inmigrantes nacionales y extranjeros que recrean su propia red de relaciones, y en pocos casos se integran a la red de los nativos. Los nativos recrean su ciclo ceremonial y simultáneamente refuerzas sus redes de reciprocidad con los demás pueblos que conforman el municipio y con pueblos nahuas vecinos: de Morelos, Distrito Federal y Estado de México.

En su categoría de pueblo mágico los visitantes tienen ante sí al Tepozteco, junto con ciertos trayectos preferenciales del pueblo, hospedajes y comercios para un visitante diverso, rural o cosmopolita. Se trata de un lugar “que hace legible el espacio” que brinda un paisaje con una traza de caminos peatonales o bien el reto de conocerlo y llegar a la cima o alguna de sus cuevas desde caminos “nuevos” para el visitante.

Corona y Pérez plantean que el enfrentamiento a intereses económicos, nacionales y extranjeros, la clase política gobernante y los medios de comunicación, es su fuerte identidad basada en su noción de colectividad inmersa en una vida ceremonial que mantiene vigentes las redes de reciprocidad a nivel familiar y comunitario e intercomunitario; la veneración al Tepozteco, personaje protector sacralización fortalecida mediante la tradición oral y el ritual; la promoción de su memoria histórica, de su pasado como grupo indígena; y “Una relación con la tierra que alude a una construcción simbólica relacionada con lo sagrado y con su aliado protector, así como una matriz comunal en el uso y relación con la tierra” (Corona y Pérez 2005, 148-149). Esa apropiación del espacio incluye otros factores igualmente visibles, como pueden ser las redes de reciprocidad (visitas de los barrios, de los pueblos, de las instituciones, de las personalidades vecinas).

A partir de los conflictos generados a partir del intento por construir un desarrollo inmobiliario alrededor de un Club de Golf en el año de 1995, la población destituyó a las autoridades municipales y se retomaron los usos y costumbres para elegir a sus representantes mediante la organización de barrios y mayordomías. Durante el movimiento de resistencia tomaron como eje la estructura comunitaria para colocaban y vigilaban los retenes en las entradas principales del pueblo y la custodia del palacio municipal. El movimiento mostró que el sistema de cargos religiosos adquirió funciones políticas por la magnitud del conflicto (Corona y Pérez 2005, 150). Tanto la oposición al proyecto del club de golf en Tepoztlán como las protestas por el derrame de desechos contaminados del Centro de Tratamientos de Residuos en Hermosillo, han sido un ejemplo de organización para la defensa del territorio, aludiendo a una defensoría legal y a un asesoramiento de especialistas, en torno a las llamadas *luchas verdes*, que reivindican la defensa ambiental. Dichas luchas forman parte de un proceso simbólico e identitario, ambos movimientos son agentes de producción cultural, sobre todo en Tepoztlán donde la identidad se revitaliza, pues aluden a su origen y fortaleza indígena como un motivo de unificación para su propia defensa (Gracia 2010). Lo que es más, la experiencia de lucha fortaleció tanto la identidad como la cultura política, fortaleciendo una organización comunitaria después de enfrentar los embates de consorcios privados o grupos políticos ajenos a sus intereses (Corona y Pérez 2005, 155).

Cabría entonces preguntarse, ¿La identidad concebida desde la óptica del pueblo mágico, genera una mayor o menor apropiación y control social del espacio?. Porque si bien la cultura, la tradición y la identidad funcionan como una estructura de orden, también coincidimos con Méndez en que “[...] el orden distribuye, dosifica, impone

límites a la mirada, no se limita a lo que se ve, también a lo que se recuerda, a lo que se da por sabido o vivido” (2010, 9).

El patrimonio tangible del municipio de Tepoztlán va más allá de su delimitación central, a la arquitectura del área central del pueblo y la pirámide, se suman los sitios sacralizados del conjunto montañoso que caracteriza al municipio, de manera que cada localidad que lo conforma ha marcado simbólicamente los lugares donde se llevan a cabo rituales diversos, la mayoría de ellos asociados a las influencias benéficas de los elementos de la naturaleza para favorecer actividades como la agricultura de temporal, o bien asociados a prácticas tradicionales relacionadas con la salud.

El ciclo ceremonial anual religioso que involucra la participación de los barrios, mediante un sistema de cargos, constituye un elemento de orden, de apropiación y distribución del espacio. La tradición así se consolida al paso del tiempo, mediante aquellas prácticas que se repiten, se recrean, se mantienen y se revitalizan cada año.

Bibliografía

- Alexander, Christopher. 1965. A city is not tree. *Architectural Forum* 122 (1): 58-61.
----- . 1965. A city is not tree. *Architectural Forum* 122 (2): 58-62.
- Bartolomé, Miguel A. 1997. *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI/INI.
- Bauman, Zygmunt. 2007. *Identidad*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Bradley, Pamela. 1990. *Ancient Greece: Using Evidence*. Melbourne: Editorial Edward Arnold.
- Carrasco, Pedro. 1996. *Estructura político-territorial del imperio tenochca. La triple alianza de Tenochtitlán, Tezcoco y Tlacopan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Chance, John. 1996. The Barrios of Colonial Tecali: Patronage, Kinship, and Territorial Relations in a Central Mexican Community. <http://www.jstor.org./journals/upitt.html> (25 de octubre de 2011).
- Castells, Manuel. 1997. *La era de la información. Economía, Sociedad y Cultura. El poder de la identidad*. Vol. II. México: Siglo XXI.
- Chico Ponce de León, Pablo A. 2002. Las formas de identidad cultural y el papel del patrimonio cultural urbano arquitectónico en su permanente reconfiguración. *Cuadernos de Arquitectura de Yucatán* 15 (213).
- Cohen, A. P. 1985. *The Symbolic Construction of Community*. London: Tavistock.
- Corona Yolanda y Pérez Carlos. 2005. Los hijos del tepozteco. En *Visiones de la diversidad, relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, coordinado por Miguel Bartolomé, 148-155. México: INAH.
- Durkheim, E., 1967 [1893]. *De la división del trabajo social*. Buenos Aires: Schapire.
- Falomir Parker, Ricardo. 1991. La emergencia de la identidad étnica al fin del milenio: ¿paradoja o enigma?. *Alteridades* 1 (2): 159-163.
- Fernández, Yolanda. Identidad y globalización en la Arquitectura y el Urbanismo Contemporáneos. Identidades territoriales: la comunidad local. *Cuadernos de Arquitectura de Yucatán* 15 (213): 21-26.
- García Canclini, Néstor. 2001. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- García Zambrano, Ángel Julián. 1992. El poblamiento de México en la época del contacto (1520-1540). *Mesoamerica*. Plumsock Mesoamerican Studies / Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamerica, año 13, cuaderno 24.
- Giménez, Gilberto. 1982. *Para una concepción semiótica de la cultura*. México: mimeo.
- Goffman, Erving. 1993. *Estigma la Identidad Deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

- Golany, Gideon. 1985. *La planificación de las nuevas ciudades. Principios y prácticas*. México: John Riley & Sons-LIMUSA.
- Gracia María Amalia. 2010. Las luchas verdes. Los movimientos ambientalistas de Tepoztlán, Morelos, y el Cytrar en Hermosillo, Sonora. *región y sociedad* XXII (49): 265-271.
- Gravano Ariel. 1997. Variables de lo barrial y lo barrial como variable en la ciudad intermedia. *Actas del V Congreso Argentino de Antropología Social* (La Plata), Tomo 1: 424-433.
- Jones, S. and Graves-Brown, P. 1996. Archaeology and Cultural identity in Europe. En *Cultural Identity and Archaeology: The construction of European communities*, editado por Graves-Brown, P., Jones, S., and Gamble, C., 1-24. London y New York: Routledge.
- Ladizebky, Julio et al. 1978. *Arquitectura del espacio social. Inserción del espacio barrial en el contexto-urbano*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Lomnitz-Adler, Claudio. 1982. *Evolución de una sociedad rural*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Moreno, Eduardo. 2001. *La cuadrícula. El desarrollo de la ciudad hispanoamericana, Guadalajara, México*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- López Moreno Eduardo, e Ibarra Xóchitl. 1997. Barrios, colonias y fraccionamientos. Historia de la evolución de una familia temática de palabras que designa una fracción del espacio urbano. *Les mots de la ville city words*. Cahier/ working paper. Cuaderno N° 2, México.
- Lynch, Kevin. 1993. *The image of de City*. Cambridge: The MIT Press.
- Méndez Sáinz, Eloy. 2010. Topografías de la ciudad turística: un itinerario. *Diálogos latinoamericanos* 2 (17): 5-22.
- Paz, Octavio. 1959. *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Perez Uruñuela, Jesús. 2003. *Ocotepc: Un cerro de mexicanidad (entre la realidad y el sueño)*. Cuernavaca: Impresos Gráficos.
- Rossi, Aldo. 1982. *La Arquitectura de la Ciudad*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Safa Barraza, Patricia. 1998. *Vecinos y vecindarios en la ciudad de México*. México: CIESAS/UAM/Porrúa.
- Saldaña Fernández María Cristina. 2010. *Ritual agrícola en el suroeste de Morelos: la fiesta de la Ascensión*. México: Plaza y Valdés / UAEM.
- Siembieda, William y Eduardo López Moreno. 1998. Barrios and Hispanic American City: cultural value and social representation. *Journal of Urban Design* 3 (1): 39-52.
- Smith, Michael E.1983. Cambio cultural posclásico en el Poniente de Morelos, México: El desarrollo y correlación de las Cronologías Arqueológicas y Etnohistóricas. Tesis doctoral. University Microfilms. Ann Arbor, Universidad de Illinois.

- Solana Suárez, Enrique et al. 2003. *Crisis del barrio tradicional: Ruptura, mutación o continuidad*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Valera, Sergi y Pol, Enric. 1994. El concepto de identidad social urbana: una aproximación entre la psicología social y la psicología ambiental. *Anuario de Psicología* 62 (3): 5-24.
- Vaschetto, Andrea. 2006. La migración utópica: recorridos migratorios, fronteras e identidades de los europeos en el pueblo de Tepoztlán, México. *Maguaré* (20): 99-123.
- Weber, Max. 1995. *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.