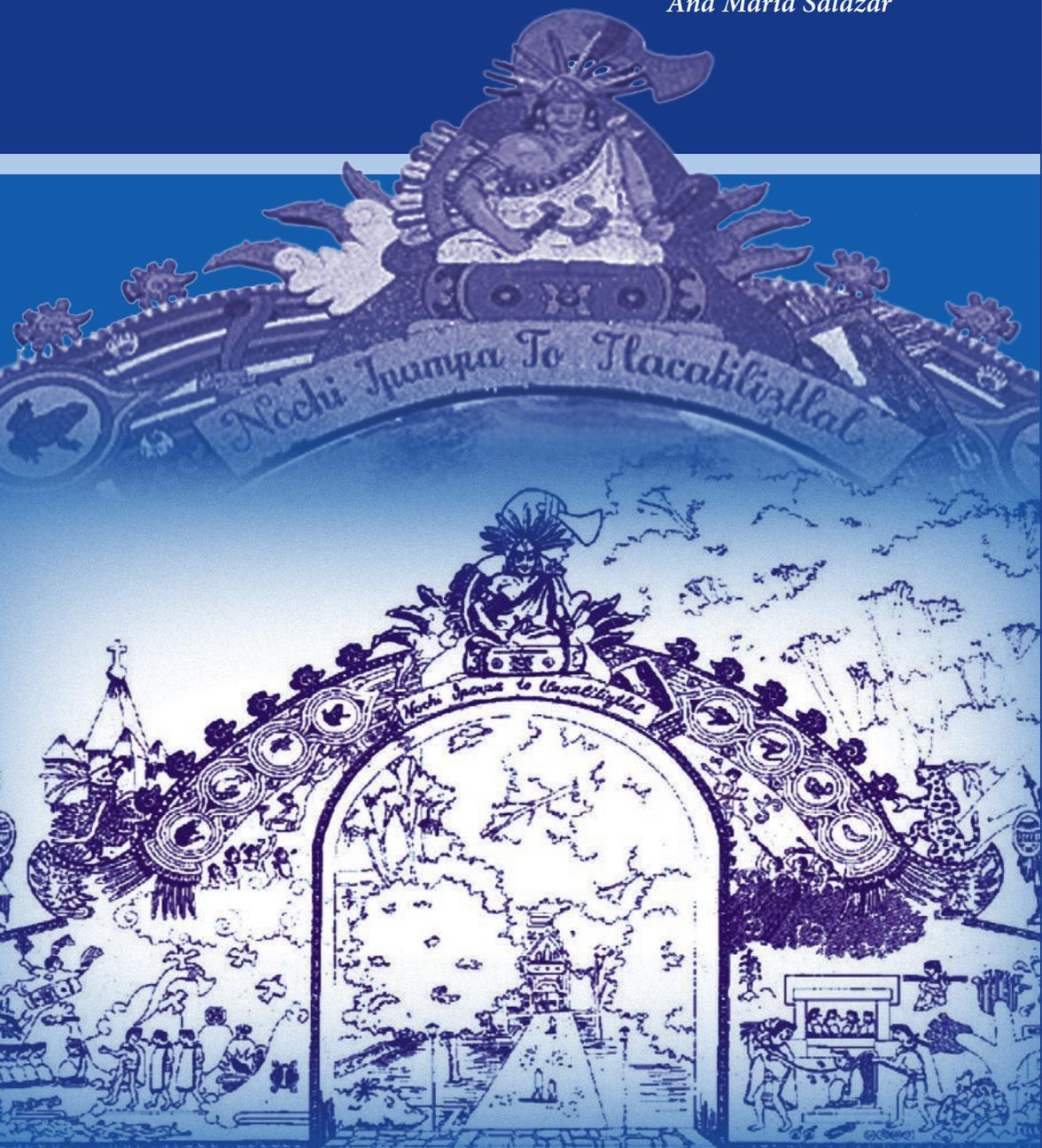




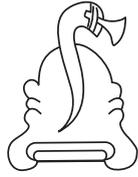
# Tepoztlán

Movimiento etnopolítico y patrimonio cultural  
Una batalla victoriosa ante el poder global

*Ana María Salazar*





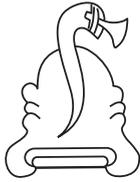


# Tepoztlán

Movimiento etnopolítico y patrimonio cultural  
Una batalla victoriosa ante el poder global

*Ana María Salazar*





# Tepoztlán

Movimiento etnopolítico y patrimonio cultural  
Una batalla victoriosa ante el poder global

*Ana María Salazar*



Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones Antropológicas  
México 2014



---

Salazar, Ana María, autor

Tepoztlán : movimiento etnopolítico y patrimonio cultural : una batalla victoriosa ante el poder global / Ana María Salazar. -- Primera edición. -- México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2014.

320 páginas : ilustraciones, mapas ; 23 cm.

Bibliografía: páginas 277-319

ISBN 978-607-02-5569-4

1. Movimientos sociales – Morelos – Tepoztlán. 2. Bienes culturales - Protección - Morelos- Tepoztlán. 3. Tepoztlán (Morelos) – Relaciones étnicas. 4. Participación política – Morelos – Tepoztlán. I. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas. II. Título.

303.48409724932-sccd

Biblioteca Nacional de México

---

Primera edición, 2014

Término de la edición: 15 de junio de 2014

© D.R. 2014, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.

Instituto de Investigaciones Antropológicas  
Circuito exterior s/n, Ciudad Universitaria,  
Coyoacán, 04510, México, D. F.  
<http://www.ia.unam.mx>

ISBN 978-607-02-5569-4

Diseño de portada: Bogard Verdiguél Vázquez

Fotografía de portada: Ana María Salazar Peralta

Dibujo de la portada: Arturo Demesa Ortiz

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales

D. R. Derechos reservados conforme a la ley.

Impreso y hecho en México  
*Printed and made in Mexico*

*Por lo significativa que es para mí esta investigación, quiero dedicarla a la niña de mis ojos: Mariana. Ella me ha enseñado lo importante y absoluta que es la vida.*



# Índice

<b>Agradecimientos</b> .....	11
<b>Introducción</b> .....	13
<b>Ejes conceptuales</b> .....	27
<i>Antropología, política y movimientos sociales</i> .....	29
<i>Cultura, modelo cultural mexicano, modernidad y globalización</i> ...	45
<b>La comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán</b> .....	69
<i>Geografía, historia y cultura en Tepoztlán: ayer y hoy</i> .....	69
<i>Vectores de la identidad tepozteca</i> .....	95
<i>La modernidad de la tradición</i> .....	146
<b>Movimientos etnopolíticos y sujeto colectivo</b> .....	159
<i>Los movimientos étnicos en América Latina</i> .....	164
<i>Movimientos etnopolíticos en México</i> .....	168
<i>Pistas para descifrar la naturaleza etnopolítica de la lucha social en Tepoztlán</i> .....	193
<b>La dimensión etnopolítica del conflicto</b> .....	209
<i>Las movilizaciones sociales en contra de la construcción del club de golf</i> .....	212
<i>El renacimiento tepozteca</i> .....	234
<i>El vínculo zapatista</i> .....	250
<b>Conclusiones</b> .....	259
<b>Índice de figuras</b> .....	273
<b>Referencias</b> .....	277



## Agradecimientos

En primer lugar quisiera agradecer la colaboración de amigos entrañables, oriundos y avecindados en Tepoztlán, quienes fueron claves para esta investigación: Felipe Alvarado Peralta, Aurelio Ramírez, Vicenta Villalva, todos ellos de Amatlán; a Inocencio Rodríguez, doctor José Flores Ayala, la etnohistoriadora Marcela Tostado; a “los amigos de Tepoztlán” por su colaboración y a don Manuel Gándara Mendieta, patriarca del grupo Atongo, mi eterna gratitud por su generosidad.

A todas las personas de quien recibí estímulo y apoyo para realizar esta investigación: al doctor Jaime Litvak, académico generoso, atento escucha de los fenómenos culturales, particularmente crítico de aquellos vinculados con el patrimonio cultural; al doctor Julio César Olivé, quien apreció mi interés por indagar la dimensión “rijosa” de los tepoztecos; a la doctora Noemí Quezada, maestra, amiga y guía insustituible para abordar la dimensión simbólica del *ethos* campesino de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán; a la doctora Mercedes Olivera, por contagiarme del compromiso personal y profesional, de ser coherente con las convicciones políticas y la práctica profesional, además de prodigarme su fraternal apoyo a lo largo de la investigación; al doctor Andrés Medina, por señalar los entrecruces de la identidad con el nacionalismo y recomendarme lecturas para la comprensión del fenómeno social; a la doctora Johanna Broda, amable y generosa amiga que me supo escuchar y me integró a su Seminario sobre Cosmovisión en la Escuela Nacional de Antropología e Historia a lo largo de varios meses, tiempo crucial para aclarar y profundizar en la importancia del proceso civilizatorio mesoamericano y su continuidad cultural en los actores sociales; al doctor Gordon Brotherston, por sus generosos comentarios sobre mi mirada tepozteca en torno a la preeminencia de la narrativa indígena; al doctor John Gledhill, entusiasta antropólogo britá-

nico que me advirtió que mirara con cautela los movimientos sociales desde abajo, con énfasis en la heterogeneidad de la noción del bien común; a la doctora Catherine Héau Lambert, quien me aportó interesantes ideas sobre la profundidad del dato histórico para comprender la resistencia colectiva; al doctor Alessandro Lupo por el extraordinario apoyo más allá de la academia; al doctor Druzo Maldonado por su amable colaboración bibliográfica; a la doctora Maya Lorena Pérez por su amable colaboración y quien no dudó en proporcionarme copia de sus contribuciones sobre los movimientos indígenas; al doctor Antonio García de León por su solidario apoyo académico. Al doctor Pierre Beaucage, paciente y desinteresado lector de este manuscrito. A la doctora María Fernanda Paz Salinas, por su cuidadosa y generosa lectura del manuscrito. Al doctor Carlos Navarrete Cáceres por sus estimulantes comentarios y su apoyo solidario a lo largo de tantos años: a todos ellos, mi más profundo agradecimiento.

Finalmente, pero no por ello menos importante, quiero agradecer a la doctora Cristina Oehmichen Bazán por aceptar acompañarme en la última fase de esta investigación, proponiéndome un estimulante giro teórico-metodológico para la mejor interpretación del fenómeno social y para escudriñar los intersticios del dato cultural en la arena del conflicto social. Su orientación enriqueció mi comprensión del fenómeno de los vínculos primordial y la topofilia analizada con la perspectiva del análisis de la cultura del doctor Gilberto Giménez, quien aportó pautas para recuperar el registro etnográfico en torno a los vínculos primordiales, fundamento de la “matria tepozteca”.

Quisiera agradecer al Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México por el papel decisivo que ha desempeñado en mi formación profesional, por el apoyo y el reconocimiento a mi trabajo de investigación. A mis colegas y amigos investigadores, extraordinarios interlocutores: a Fernando Botas del gabinete de diseño por su colaboración en las ilustraciones; a Gerardo Jiménez Delgado por la digitalización de los mapas a partir de las bases de datos generadas y rectificadas por Sandra Figueroa Sosa, quien, junto con José Luis Hernández colaboró, además, en la formación editorial de este libro.

## Introducción

*Es de verdad admirable la lucha que lleva la humanidad desde tiempos inmemoriales, lucha incesante con la que se esfuerza por arrancar y desgarrar todas las ataduras que intenta imponerle el ansia de dominio de uno solo, de una clase o también de un pueblo entero. Es ésta una epopeya que ha tenido innumerables héroes y ha sido escrita por los historiadores de todo el mundo. El hombre, que al llegar cierto momento se siente libre, con conciencia de su propia responsabilidad y de su propio valor, no quiere que ningún otro le imponga su voluntad y pretenda controlar sus acciones y su pensamiento.*

ANTONIO GRAMSCI (1974)

10 de abril de 1996. Una caravana de quince microbuses y vehículos del Comité de Unidad Tepozteca (CUT), que recorría la ruta de Emiliano Zapata en ocasión del 77 aniversario de la muerte del revolucionario del sur, se dirigía de Chinameca a Tlaltizapan para entregar al presidente Ernesto Zedillo la solicitud de cancelación de un club de golf que se pretendía construir en sus tierras patrimoniales. En el trayecto, a la altura del poblado de San Rafael, fueron interceptados por policías de la Dirección de Seguridad Pública del Gobierno de Morelos y se suscitó un enfrentamiento alrededor de las 13:45 horas. Los tepoztecos habían intentado evitar la confrontación y seguir su trayecto a pie. Los policías los bloquearon nuevamente para hacer, según dijeron, una “revisión”... “Como nos negamos, lo intentaron a la fuerza. Al defendernos de la agresión se desató la trifulca, los policías nos empezaron a golpear. Nueve tepoztecos y tres policías re-

sultaron heridos”. Marcos Olmedo Gutiérrez fue muerto por dos impactos de bala: uno en el cuello y otro en el abdomen.

La presente investigación analiza el movimiento etnopolítico<sup>1</sup> de la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepoztlán por la defensa del territorio y el patrimonio cultural. Este movimiento expresa el conflicto social y la acción colectiva resultantes de la confrontación de las presiones de orden económico y político ejercidas por los mandos del poder nacional y transnacional –acostumbradas a dominar por la fuerza–, que pretenden abrir al mercado las tierras comunales y ejidales, menoscabo el territorio y el patrimonio cultural de las comunidades originarias de Tepoztlán, Morelos.

A mediados de 1995, las comunidades del municipio de Tepoztlán fueron informadas de la puesta en marcha del proyecto de un mega desarrollo impulsado por la General Telecommunications and Electronics (GTE), consorcio multinacional de telecomunicaciones con sede en Washington, DC, en asociación con uno de los bancos más grandes de México, y operado por el Consejo Mexicano de Inversionistas (CMI), integrado por, entre otros, Kandt-Sobrinó y Salinas Pliego.<sup>2</sup>

El proyecto de club de golf “El Tepozteco” representaba una inversión superior a los 300 millones de dólares. Incluía un campo de 18 hoyos, una casa-club, un fraccionamiento de 800 residencias, un hotel de gran lujo, una academia de golf, un club de tenis y un centro corporativo. Pretendía convertirse en parque corporativo “inteligente” para empresas de alta tecnología que se comunicarían a través de una red de cables de fibra óptica y enlace satelital. Representaba un concepto urbanístico integral y un modelo internacional basado en “la armonía y respeto a la naturaleza”. Planificado para detonar la inversión y el crecimiento al atraer a la industria extranjera al valle de Cuernavaca, incluiría también al conjunto de pueblos originarios del municipio de Tepoztlán.

Dirigentes políticos locales y regionales, así como la alta jerarquía de la Iglesia católica, apoyaron el proyecto; sin embargo, la comunidad de pueblos originarios se vio amenazada y lo rechazó. Ello condujo a la arena política, al tornarse candente el clima social para impedir un desarrollo

<sup>1</sup> El concepto alude a la naturaleza de la relación de los sujetos sociales con el Estado nacional para negociar, desde los referentes étnicos, el reconocimiento de la diferencia cultural; el respeto al territorio étnico y la redistribución de los recursos económicos a los que tienen derecho, según se consagra en la Constitución Política Mexicana.

<sup>2</sup> En adelante me referiré a este megaproyecto simplemente como “club de golf”.

que afectaría una porción de su territorio étnico declarado área protegida del Corredor Biológico Chichinautzin el 30 de noviembre de 1988. Cabe aclarar que tanto el parque “El Tepozteco” como la porción de terrenos del club de golf se integran al corredor biológico, en tanto área natural protegida, rica en pinos y oyameles que sirven de pulmón a la cuenca de México y al valle de Cuernavaca, además de alimentar de agua los mantos freáticos del Texcal y las comunidades de la sierra de Zempoala, ubicada entre Morelos y el valle de Toluca. Una característica peculiar del Corredor Biológico es la ocupación histórica de este territorio, lo que implica la existencia de una población con derechos de tenencia sobre la tierra y los recursos contenidos en ella (Paz Salinas 2002, 2005a, 2005b).

En la percepción de la población tepozteca, el club de golf constituía una amenaza frontal al territorio, a su patrimonio cultural y, sobre todo, al estilo de vida de estas “modernas sociedades tradicionales” (Ortiz 1988).<sup>3</sup> El conflicto social se prolongó a lo largo de varios años hasta que concluyó en 2001, cuando el Tribunal Agrario falló a favor de la población tepozteca y les reintegró los terrenos en posesión de los desarrolladores del club de golf.

La presente investigación analiza la movilización de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán a la luz de los nuevos movimientos sociales que se han gestado a escala planetaria en contra de la expansión del sistema capitalista. En el contexto local se expresan a través de la acción colectiva en defensa del territorio étnico, la identidad y el patrimonio cultural amenazados por la expansión del capital. En este sentido, se entiende que el territorio y la cultura constituyen ejes conceptuales y marcos de referencia cultural que en su momento estructuraron la lucha y el movimiento social de Tepoztlán.

La ciencia política ha demostrado que la eficacia de la acción colectiva de los llamados “nuevos movimientos étnicos y/o culturales” ha trasladado el ámbito del conflicto social a la cultura y el territorio, aspectos concretos en la definición de las reivindicaciones políticas por la redistribución y el reconocimiento; ejemplo de ello lo encontramos con los catalanes en España, con los quebequenses en Canadá, y las poblaciones nahuas de Guerrero, de Atenco y la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán en México. En este sentido, la definición política de la acción colectiva que sustenta a los movimientos etnopolíticos establece objetivos culturales y territoriales

<sup>3</sup> El término me resulta útil, pues refiere a la naturaleza sistémica de las poblaciones que viven en la modernidad, pero se reproducen desde sus referentes culturales tradicionales.

intrínsecamente vinculados a los temas del reconocimiento y la redistribución (García y Lukes 1999).

Las poblaciones autóctonas, como la tepozteca, han reaccionado de forma *colectiva y afirmativa*, impugnando, repeliendo y resistiendo a las autoridades locales, estatales y federales para contener la imposición de las políticas neoliberales y las presiones del capital sobre su territorio étnico, generando así una avalancha de respuestas sociales, acciones y discursos políticos nutridos por los códigos culturales emblemáticos de la identidad tepozteca. En este contexto emergió la figura de Tepoztecatl, héroe cultural, hermano menor de Quetzalcóatl, uno de los cuatrocientos conejos bebedores de pulque; representación del territorio, de la ética concreta, además es el protagonista del mito de la fundación del linaje tepozteca. Durante las movilizaciones, Tepoztecatl dejó constancia de su presencia como símbolo cultural, pues se dirigía a la población y la arengaba encabezando la protesta ante las autoridades por la arbitrariedad y agravios a su pueblo.<sup>4</sup> Por su investidura cultural y política, Tepoztecatl fue un símbolo preeminente en la lucha política, al tiempo que un dispositivo político, garante de la ética concreta y la *matria* de los auténticos tepoztecos (González y González 1992a).

La lucha colectiva de Tepoztlán abarcó a la población de cada uno de los distintos pueblos originarios e integró además a las comunidades aledañas y a los vecindados. El movimiento ganó, por último, reconocimiento social, apoyo y consenso nacional e internacional. Entre los rasgos más notables que llevaron al triunfo del pueblo tepozteco destaca la férrea organización colectiva y la estrecha unidad del sujeto colectivo con una demanda común: “No al club de golf”. En torno a esta consigna se agruparon los campesinos comuneros y los ejidatarios, los maestros, las vendedoras del mercado, los comerciantes establecidos, las jefas de familia, los taxistas, los profesionistas, los artistas y, por supuesto, los niños, los jóvenes, los ancianos, tanto oriundos como vecindados, los llamados *tepoztizos*.

Entre los vecindados se encontraban destacados académicos y figuras políticas de amplio reconocimiento social, que se sumaron a los diversos

<sup>4</sup> Durante el Coloquio sobre la Historia y la Antropología de Tepoztlán en el exconvento de la Natividad, el 5 de noviembre de 1995, tuve la oportunidad de escuchar múltiples testimonios en los que Tepoztecatl se hizo presente a diferentes miembros de la comunidad para llamarlos a la lucha y denunciar ante la autoridad el ataque contra su territorio, su historia y sus tradiciones por el megaproyecto, llamándoles incluso a marchar al Zócalo del Centro Histórico de la ciudad de México para protestar en el corazón mismo de la nación (Brotherston 1999).

actores sociales de esta lucha, caracterizada como *movimiento etnopolítico*. Aquí es interesante destacar que los diversos pobladores se fundieron en un sólo movimiento (Hernández García 2007). Siguiendo a Bartolomé (2002), se expresaba como una construcción social nacionalitaria imaginada desde una perspectiva pluriclasista y pluriétnica, representando así una luz de esperanza para los disidentes e insumisos.

La movilización social fue coherente con el tipo de agencia que logró desarrollar el movimiento. Surgieron nuevos actores sociales que obtuvieron reconocimiento y poder, que en el pasado habían sido marginados en el proceso de la formación social. Sus acciones y discursos resultaron contundentes por su contenido político, ya que la estrategia que siguieron consistió en recuperar la memoria colectiva, la organización de la vida ceremonial y el ritual; emblemas, símbolos, mitos y códigos culturales que nutrieron el imaginario colectivo con legitimización.

En la región nadie permaneció ajeno a la lucha colectiva de la comunidad de pueblos de Tepoztlán, excepto el pequeño grupo del cabildo y la presidencia municipal, identificados como militantes del Partido Revolucionario Institucional (PRI), quienes obedecían a los mandos corporativos de su partido; todos los demás actores sociales participaron con gran vigor en la lucha contra el club de golf. Ello generó la sospecha colectiva de un presunto cohecho por parte del cabildo; se decía que éste se había dejado corromper al otorgar el permiso de construcción del megaproyecto. De ahí que la comunidad terminó por desconocer al gobierno municipal.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Cabe aclarar que jurídicamente no existe la revocación de mandato, a pesar de que ha sido una propuesta de diversas organizaciones sociales y partidos políticos en las reformas constitucionales. Sin embargo, ante la cancelación de poderes al municipio ejecutada por el Congreso morelense, la población decidió gobernarse de acuerdo con los usos y costumbres; bajo esta normatividad promovieron la elección democrática de las autoridades municipales en la que resultó electo Lázaro Rodríguez.

Las reformas constitucionales a las que se hace referencia se integran al debate nacional sobre la reforma del Estado en México. Éste es un proceso político inconcluso que implica una amplia cantidad de temas pertenecientes al ámbito de política económica, política social, administración pública, política electoral y federalismo, además del debate sobre el Estado mexicano. La reforma del Estado plantea el acuerdo de la clase política en torno a la redefinición de las relaciones de la sociedad con el poder. Esta postura es resultado del proceso de democratización nacional que hizo evidente el autoritarismo del sistema político mexicano. En ese contexto, la sociedad exigió mayor participación en la vida pública, promoviendo el fortalecimiento justo y eficaz de las relaciones entre la propia sociedad y las instituciones del Estado. El proceso inició en 1977 con el decreto de la Ley Federal de Organizaciones Políticas y Procesos Electorales. En 1995 continuó el debate sobre el tema; pero realmente

La imposición ejecutiva por parte del gobierno del estado de Morelos exacerbó la conciencia y la memoria de los agravios históricos. Así, los modernos tepoztecos recuperaron de su pasado, la producción simbólica que los vincula al linaje divino y al *ethos* rebelde del héroe cultural, con sus tradiciones y con sus costumbres; convirtiéndolas en fuerza social y emoción desbordada para levantarse justamente con dignidad contra quienes pretendían despojarlos del territorio étnico y de su patrimonio cultural (Jalín 1994). Esto otorgó al movimiento político la cohesión necesaria para enfrentar a los inversionistas, a los grupos políticos y a los caciques regionales que colaboraban con el corporativo (Lewis 1971; Lomnitz Adler 1982; Varela 1984).

Dadas las características de este movimiento, partí de las siguientes preguntas: *a)* ¿las características de la lucha colectiva ocurrida en Tepoztlán corresponden o no a los llamados movimientos etnopolíticos?, *b)* ¿cuáles son sus características?, *c)* ¿quiénes son los actores que intervinieron en la lucha colectiva ocurrida en Tepoztlán?

Una de las particularidades de la lucha colectiva tepozteca fue la estrategia política de articular el conflicto social con la organización de la vida ceremonial y el ritual; el hábil manejo del capital simbólico permitió al sujeto colectivo utilizar los códigos culturales como dispositivos de la lucha social y política que fueron desplegados por los actores sociales con gran convicción y vigor. ¿Por qué adoptaron los símbolos tradicionales y no otros?, ¿estamos ante un proceso de etnificación de la lucha social, cuando la expansión del capital amenaza con borrar las particularidades culturales?

En la presente investigación indagué las particularidades del movimiento social que pueden ser identificadas con los “movimientos etnopolíticos”; para dilucidar si la agencia colectiva de los tepoztecos frente al conflicto del club de golf corresponde a las formas de acción social moder-

---

dio frutos hasta finales de 1997, cuando la oposición ganó la mayoría en el Congreso –incipiente evidencia del proceso de democratización mexicana. Más tarde, en 2000, con el triunfo de Vicente Fox en los comicios presidenciales de ese año, se creó la Comisión para la Reforma del Estado, con base en un acuerdo de convergencia y cooperación entre la clase política nacional; ésta realizó la encuesta nacional y los foros de consulta acotando legislativa y socialmente, los temas relevantes para iniciar el trabajo legislativo. El presidente Felipe Calderón promulgó la Ley para la Reforma del Estado con la finalidad de establecer un marco normativo para establecer los mecanismos para el análisis, negociación y construcción del proceso de la reforma del Estado mexicano, el 29 de marzo de 2007; ley que expiró el 1 de abril de 2008 sin que hubiera rendido frutos.

na de interpelar y de interactuar de los grupos étnicos identificados como clases subalternas con el poder y el Estado-nación. ¿Qué aspectos territoriales y culturales concretos pueden ser definidos como etnopolíticos?, si se toma en consideración que los movimientos etnopolíticos (Bartolomé Bistoletti 1997) son finalmente expresiones de la contrahegemonía (Gledhill 2000, 2008).

En primer lugar, intento definir: ¿qué caracteriza a un movimiento social?, ¿qué aspectos constituyentes de la movilización social de la población de pueblos originarios de Tepoztlán pueden ser caracterizados como etnopolíticos?

Para responder a estas preguntas, la investigación fue orientada hacia varios objetivos generales:

- Conocer y analizar los elementos constitutivos del movimiento etnopolítico de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán.
- Identificar y explicar los aspectos socioculturales que intervinieron en la construcción de las identidades colectivas que apuntalan la noción de territorio étnico, patrimonio e identidad cultural en la comunidad en cuestión.

Así como a ciertos objetivos específicos:

- Explicar los aspectos socioculturales que constituyen la resistencia social en torno a la defensa de la tradición cultural tepozteca y, de manera concomitante, explicar la emergencia del héroe cultural Tepoztecatl como referente simbólico de la lucha social.
- Explicar los aspectos socioculturales e históricos que se conjuntaron para que la comunidad de pueblos originarios se aglutinara contra el club de golf y en defensa de la cultura propia.

La hipótesis central postula que en el contexto de la globalización y el cambio cultural en México se configura, hacia el siglo XXI, un proceso de transición incierto en el cual la cultura y el patrimonio cultural contenidos en la organización de la vida ceremonial y ritual son utilizados por los actores sociales para enarbolar sus luchas sociopolíticas. De esta manera, el territorio étnico, el patrimonio y la identidad cultural son resignificados como instrumentos políticos para enfrentar la desigualdad, los rezagos históricos y la marginación estructural. En consecuencia, la movilización

etnopolítica en torno a la defensa del territorio, el patrimonio cultural y la identidad cultural, representa una moderna estrategia política que reivindica los derechos universales en los que se inscriben los derechos culturales y colectivos para construir la ciudadanía cultural.

Al final del siglo xx, la teoría social cuestionó la legitimidad del escrutinio el que somete al objeto de estudio. Por ejemplo, la historia ya no se centra sólo en la evidencia historiográfica sino en la interpretación a la que se somete el dato (Hammersley y Atkinson 1994; Zavala 1992).

La teoría social no es privativa de una disciplina concreta, pues los cuestionamientos relativos a la vida social y a la producción cultural de la acción social se extienden a todas las disciplinas científicas y humanísticas (Giddens y Turner 1990: 9-21).

En ese sentido la etnografía es consecuente resultado de una observación reflexiva que amalgama la narrativa del informante y del antropólogo. Se trata entonces de que la mirada del antropólogo recupere y valore la carga ética de aprender a reconocer el intercambio en la dialógica de la producción de los datos en la interpretación de la cultura como objeto de estudio del antropólogo. Por ello, se debe registrar meticulosamente lo que ocurre como resultado de la interacción sujeto/sujeto en el proceso dialógico y cognitivo de la etnografía.

Esta postura resulta particularmente importante para la antropología mexicana, ya que es difícil mantener la neutralidad que impone la objetividad científica, en tanto que investigador e informante comparten el proceso histórico nacional, más allá de los particularismos de los conflictos sociales regionales que marcan de manera diferenciada la construcción de la identidad colectiva. En ese contexto, la autoobservación queda incorporada al análisis de la diferenciación social y de la distinción cultural como una valoración más a consignar en la reflexividad de la interpretación etnográfica (Barley 1989).

Los caminos que he seguido en mi indagación de carácter cualitativo dependen de la interacción particular del sujeto de la acción y el contexto cultural en el que se inscribe. Mi investigación conlleva la relación entre ciencia y heurística, en tanto cara y cruz de la información y la reflexividad inherente al dato.

Con ello pretendo responder a la siguiente pregunta epistemológica: ¿quién conoce y qué sucede a partir de este conocimiento? Suscribo la tesis de Jesús Galindo, quien señala: “el investigador es un viajero de la creación y exploración que cambia a cada paso, aprende y se modifica a sí mismo

por la auto-observación reflexiva, no repite una operación de la misma manera, [esto] es parte de la propia trayectoria auto-organizadora de lo social” (Galindo Cáceres 1986: 23-31).

La presente investigación es de naturaleza cualitativa y se fundamenta en la antropología política y el análisis de la cultura, ambos enfoques antropológicos con los cuales abordo los movimientos etnopolíticos en tanto reivindicaciones políticas por la defensa del territorio étnico y el patrimonio cultural. Estos ejes corresponden al campo sociocultural, simbólico, estructural e interpretativo (Alonso 1977: 34), lo que hace obligatorio el análisis de la cultura desde una perspectiva simbólica.

En consecuencia, la investigación acerca del movimiento etnopolítico y las particularidades socioculturales de la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepoztlán constituyen el punto de partida para comprender el comportamiento sociohistórico. Asimismo, me orienta a indagar la cultura y la identidad cultural contenidas en la organización de la vida ceremonial y el ritual, y la manera como fueron recuperados por el sujeto colectivo para enarbolar sus luchas en defensa del territorio étnico y cómo éste los convirtió en los ejes rectores de la resistencia social.

Me queda claro que la etnografía tiene entre sus objetivos la observación de las sociedades con la finalidad general del conocimiento de los hechos sociales concretos (Mauss 1974). Para cumplir con tal propósito, para la investigación en torno al *movimiento etnopolítico de la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepoztlán en defensa del territorio y el patrimonio cultural* desarrollé una etnografía intensiva a lo largo de varios años (Mauss 1974: 19-29).

El trabajo de campo que llevé a cabo para obtener los datos duros de la investigación inició a finales de 1993. Me interesó particularmente la organización de la vida ceremonial y el ritual de los que emanaba el *ethos* agrario constantemente confrontado en el contexto de la modernización y el desmantelamiento de la agricultura. Así, pude observar el desplazamiento de las zonas de cultivo tradicional por los viveros de flores, el cultivo comercial del jitomate y la depredación por el crecimiento inmobiliario a consecuencia de la construcción de “segundas residencias”, es decir, casas de descanso en precarias zonas de cultivo, particularmente en el valle, como efecto de la expansión de la infraestructura turística. Asimismo, asistí a las campañas políticas y la toma de posesión de buena parte de los últimos gobernadores y autoridades municipales. Finalmente, al estallar los conflictos sociales y los eventos de la resistencia social en contra del club

de golf, consideré pertinente incluirlo en el registro del trabajo de campo durante el periodo de 1995 a 2001, así como acopiar material hemerográfico y bibliográfico al respecto.

Debo aclarar que he realizado trabajo de campo en el conjunto de los pueblos originarios: Tepoztlán, Amatlán de Quetzalcóatl, Ixcatepec, San Andrés de la Cal, San Juan Tlacotenco, Santa Catarina, Santiago Tepetlapa y Santo Domingo Ocotitlán. A éstos se suman las nuevas localidades y las colonias como resultado del crecimiento poblacional: Bocanegra, Huilotepec, Obrera y Tierra Blanca. Sin embargo, para ilustrar la construcción de la resistencia social he tomado los acontecimientos ocurridos en la cabecera municipal de Tepoztlán por ser ejemplos paradigmáticos de la agencia colectiva en torno a la ciudadanía cultural; realicé un registro riguroso de las acciones políticas y ceremoniales de la vida cotidiana y comunitaria, entre ellas, el culto a los cerros, las peticiones de lluvia, la revivificación del culto al Tepozteco y otras.

A lo largo de la investigación registré y compilé una amplia gama de acontecimientos sociales del municipio de Tepoztlán, y levanté registros visuales que fueron complementados con la consulta y recopilación documental fundamentalmente histórica del Archivo Municipal. Desarrollé entrevistas a profundidad y una enriquecedora experiencia etnográfica nutrida por la observación participante (Galindo Cáceres 1998: 347-383) de los contextos focales de la comunidad de pueblos originarios, tales como: selección de semilla y preparación de las parcelas para la siembra, la cosecha, las fiestas patronales, las ceremonias de petición de lluvia, las festividades tradicionales del reto del Tepoztecatl, además del registro de primera mano y el hemerográfico en torno a las movilizaciones sociales en contra del club de golf. Sumado a ello, registré ampliamente la tradición oral en torno a muy diversos acontecimientos que integran el ciclo agrario y el ciclo ritual de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán.

En la etnografía igualmente constaté la transformación y los aspectos distintivos de la modernización y el cambio sociocultural, entre ellos, el incremento de servicios para el turismo y la adaptación de un precario equipamiento urbano para un conglomerado social que ha crecido como consecuencia del desplazamiento y la inmigración de sectores urbanos y regiones de otros estados más empobrecidos a fin de resolver la demanda de trabajo asociada a la jardinería, la vigilancia y el servicio doméstico de las casas de fin de semana de los avecindados. Asimismo, registré las tensiones y las rupturas en las relaciones entre los tepoztecos y los “tepoztizos”.

En el capítulo I presento la revisión de la escuela de pensamiento que aborda los movimientos sociales; hago énfasis en la antropología política y el análisis de la cultura; asimismo, señalo las aportaciones de los autores latinoamericanos con los que he construido mis herramientas teóricas y el aparato crítico con el que defino y analizo el movimiento etnopolítico de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán. Respondo a la pregunta inicial: ¿qué aspectos constituyen la movilización social del municipio de Tepoztlán que permiten definirla como movimiento etnopolítico?

Para observar en profundidad la producción simbólica y la organización de la vida ceremonial, el ritual y el inventario cultural como instrumentos de la lucha social, he comparado los aspectos constituyentes del movimiento etnopolítico con los patrimonialistas (Hernández Ramírez 2002) por ser expresión de la lucha ciudadana en la consolidación de los derechos culturales (Salazar Peralta 2006b). Indago también los intersticios de la teoría social con el análisis de la cultura para reflexionar en torno a la particularidad de la cultura tepozteca, inserta en el proceso de modernidad y globalización, así como cambio sociocultural desde una perspectiva histórica, política y simbólica. Analizo la significación de la cultura en la construcción de la identidad colectiva de los sujetos sociales y la representación social; exploro la relevancia de los conceptos y los procesos culturales fundamentales para la antropología simbólica y la semiótica de la cultura, acotando la importancia de la valoración de la cultura y el patrimonio cultural en sus expresiones entendidas como cultura material (objetivada) y cultura inmaterial (interiorizada). Concluyo que el concepto *cultura* es fundamental para comprender los procesos sociales y el movimiento etnopolítico, vistos en un contexto de producción simbólica. Por otro lado, observo otras características fundamentales que identifican a la cultura y su cualidad polisémica, abarcadora, relacional y articuladora de la vida social.

Señalo la distinción entre patrimonio cultural y bienes culturales para revelar su importancia en la construcción histórico-cultural y su papel fundamental en la significación de la identidad colectiva y las representaciones de los actores sociales de Tepoztlán. Presento el concepto de uso social del patrimonio cultural, asociado con los movimientos de orden patrimonialista referidos a la acción colectiva de la llamada “sociedad civil” respecto a la reivindicación de los derechos culturales y los derechos colectivos como expresión del fortalecimiento de la ciudadanía y del avance democrático de la nación. Hago énfasis en el papel del patrimonio cultural, la modernidad y el cambio cultural, entendiendo su articulación en el contexto social

que se reproduce entre la tradición y la modernidad que caracteriza a las *modernas sociedades tradicionales* en la salvaguarda del patrimonio cultural y la resistencia civil como respuesta a las tensiones derivadas de la modernidad y la globalización.

En el capítulo II planteo las particularidades de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán en tanto ejemplos paradigmáticos de las modernas sociedades tradicionales. Abordo las características geofísicas de la sierra del Tepozteco y las particularidades ambientales del Corredor Ecológico Ajusco-Chichinautzin que sirven de escenario natural a la geografía cultural y ritual tepozteca. Exploro las nociones culturales en torno al territorio étnico, la memoria colectiva, la cultura agraria, la ética concreta y la noción de pasado que sustenta a los actores sociales tepoztecas, aspectos que vertebran la historia de larga duración de la comunidad de pueblos originarios. Enseguida, emprendo un breve recorrido histórico, en el cual abordo el periodo prehispánico del señorío de Tepoztlán, las características socioculturales que surgieron durante la Conquista y su posterior constitución en República de Indios durante el Virreinato, pasando por la Independencia, la Revolución mexicana y la historia regional durante el siglo xx. Esta secuencia histórica sirve para comprender los factores que han moldeado las características del municipio de Tepoztlán y la comunidad de pueblos originarios, unidad socioterritorial y sociopolítica en el espacio rural de la región norte de Morelos, así como sus características sociodemográficas.

En el capítulo III presento la discusión en torno a los movimientos sociales, en tanto procesos de construcción nacionalitaria. En este contexto, parto de las coordenadas históricas del movimiento indígena en México; delimito el rol de la transición del Estado nacionalista para constituirse en Estado neoliberal, analizando sus consecuencias en la emergencia de los movimientos nacionalitarios, etnopolíticos y los procesos de afirmación étnica que se producen en la construcción del sujeto colectivo que apela a la identidad étnica basada en la tradición cultural propia.

En el capítulo IV perfiló la presentación del conflicto social en contra del club de golf, cuyo eje medular es la toma de conciencia y la agencia social que constituyeron la arena del conflicto y la emergencia del sujeto colectivo, en el proceso de lucha hasta la resolución del conflicto. Para ello analizo la problemática sociocultural y política de las movilizaciones y la articulación de los símbolos utilizados por el sujeto colectivo para la lucha, caracterizando a los actores sociales que participaron en los movi-

mientos etnopolíticos: ejidatarios, comuneros, mujeres, hombres, profesionistas, maestros disidentes, jóvenes, niños y ancianos, aparte de los avecindados, intelectuales, organizaciones no gubernamentales, instituciones y partidos políticos, etcétera. Incluyo el discurso social que ilustra la toma de posición frente al conflicto y los diversos enfrentamientos y el surgimiento de nuevos liderazgos. De esta manera, rescato la memoria colectiva de la resistencia social y cultural de la comunidad de pueblos originarios en contra del club de golf.

Finalmente, presento el escenario de la negociación y el triunfo social. ¿Cómo logró triunfar el sujeto colectivo?, ¿qué representó para los actores sociales la recuperación del territorio étnico y la cultura comunitaria que constituyen su patrimonio cultural? Hago énfasis en la significación que el triunfo social ha tenido para la comunidad de pueblos originarios como pueblo rebelde y emblema de soberanía.



## Ejes conceptuales

El tema de este libro es el conflicto social<sup>6</sup> surgido en la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepoztlán al rechazar la construcción de un club de golf que amenazaba con afectar parte del territorio étnico; dicha circunstancia provocó que emergiera una agencia colectiva que transformó el espacio comunitario en *arena política*.<sup>7</sup> Éste es el contexto social en que las posturas políticas de los actores y de las organizaciones políticas se expresan y dirimen respecto al predominio, la compatibilidad y el entendimiento de la toma de decisiones y la solución de conflictos sociales (Swartz *et al.* 1994).

Desde el punto de vista político, esta investigación muestra la complejidad de la naturaleza relacional e instrumental que domina la relación entre los sujetos sociales con el poder, al confrontarse con la perspectiva ética del *bien común* del pueblo. Con este marco de referencia se abordaron las relaciones sociales y las configuraciones culturales que se entrelazan con el poder (Wolf 2001). El poder me permite comprender la característica relacional que influye sobre los otros y se expresa en la dominación. Todas las expresiones del poder se presentan en las interacciones entre los hombres y las mujeres con los otros, a partir de intereses, pasiones y acciones personalizadas que son confrontadas por la naturaleza de los valores en los que se sustenta el bien común.

El bien común, bien colectivo o bien social, no se origina en la elección racional. Por el contrario, responde a la motivación ética concreta

<sup>6</sup>El concepto de conflicto social alude a la discordancia de intereses entre dos o más partes, lo que genera oposición, choque y, en última instancia, llega a derivar en lucha social.

<sup>7</sup>Dicho concepto refiere al escenario de conflictividad política en el que convergen la imposición de los intereses de los poderes fácticos la pérdida de credibilidad de los políticos, suscitando un comportamiento contestatario y la acción social (Aguilar Fernández 2003).

y/o moral que da cuenta del significado del sacrificio individual o colectivo por la libertad y la vida. Este es un elemento constante en la experiencia histórica de los explotados, los oprimidos y excluidos en su larga lucha por la igualdad, la libertad, la justicia y la dignidad humana (Sánchez Vázquez 2005).

Los conceptos que utilizo para el análisis y explicación del fenómeno social parten de la observación y cuentan con amplio consenso entre la comunidad científica por su validez ontológica y epistémica, sobre todo porque surgen del disenso (Villoro 2007: 30-41). En tanto abstracciones de la realidad, los conceptos no tienen propiedades tangibles y no pueden ser medidos directamente. En el ejercicio reflexivo de la antropología política, dichos conceptos, nociones y abstracciones surgen de la conceptualización de las personas y sus interacciones en la vida cotidiana.

Los conceptos antropológicos –en cualquiera de los campos de estudio– surgen de la observación directa; no son categorías elegidas *a priori* para ser puestas a prueba en la investigación. Por ello, me resulta obligatorio utilizar para mi estudio los siguientes: *agencia, resistencia, sujeto colectivo, arena política, movimiento social y movimientos etnopolíticos*. Estos no son indistintos, sino fases del proceso de resistencia y lucha social por lo que me permiten comprender las particularidades socioculturales de las reivindicaciones sociales aludidas por los actores sociales en el proceso contrahegemónico (Gledhill 2000). De igual manera, la revisión conceptual me ha permitido acercarme a la naturaleza simbólica del conflicto político en torno a la defensa del territorio y la cultura propia de los habitantes del municipio de Tepoztlán. Esto hace necesario entender los aspectos culturales y las definiciones y campos semánticos en el contexto local, nacional y global de la *cultura, identidad cultural, bienes culturales, patrimonio cultural, uso social del patrimonio cultural, patrimonialización, gestión cultural, industrias culturales, democracia cultural, ciudadanía cultural*, etcétera, del escenario sociopolítico contemporáneo en México del cual forman parte. Dichas nociones y conceptos son esenciales para comprender el hecho social total (Mauss 1974) que emerge en los contextos socioculturales en respuesta a los modelos económicos y políticos que se suman a los ajustes estructurales derivados de la globalización. Así, cultura y política son los ejes teóricos fundamentales de esta investigación.

## Antropología, política y movimientos sociales

La perspectiva política de la antropología le confiere un estatuto fundamental a la política, en tanto ofrece la posibilidad de analizar de forma transversal el fenómeno social y estudiar aquellos aspectos informales y horizontales de la organización social y la vida cotidiana que son atravesados por el poder en los espacios locales y regionales, manteniendo su propia lógica con respecto a la dinámica nacional; además, esta perspectiva de análisis permite atisbar en los sujetos sociales la preocupación por el significado de los signos y los símbolos que traman el contexto social y dan sentido a las particularidades de los posicionamientos de los actores sociales respecto al poder. En este sentido, la dimensión política de lo social, siguiendo lo dicho por Hannah Arendt, es juicio, ejercicio de la palabra, afirmación y *reafirmación del entre y apropiación [sic] del presente*. Y agrega: “quien juzga se expone a lo real, al mundo creado por los hombres, a ése que no es historia, sino *mundo conciencia de los hombres*. Es, por tanto, un espacio privilegiado, a partir del cual los hombres crean mundo, palabra, acción, libertad y política” (Arendt 1997). En la política los valores del orden ético concreto encuentran un medio para constituirse en conciencia colectiva, lo que en el proceso político constituye la arena política, que va induciendo la agencia y la acción colectiva en tanto respuesta política.

Mi indagación es de naturaleza política. A través del poder he comprendido cómo surgió la antropología política y la férrea convicción de un nutrido número de antropólogos que construyeron un cuerpo teórico y metodológico en torno a las expresiones de éste; entre estos académicos destacan los miembros de la escuela de Manchester, particularmente Max Gluckman (1965), quien aportó la perspectiva procesual de la política entre las sociedades tribales y las complejas, al estudiar los conflictos de intereses, valores y aquellos mecanismos de resolución que reconcilian a las partes involucradas, haciendo evidente la relevancia de la *política* aun en las sociedades *sin Estado*, como las tribales africanas. Esto permitió observar hechos concretos de la realidad social en tanto referentes significantes en dichos escenarios que ayudaron a desterrar muchas de las especulaciones de la filosofía y la ciencia políticas. En ese sentido, coincidí con José Llobera (1979), quien señaló que definir a la antropología política es una tarea compleja. La filosofía política, la ciencia política y la antropología política son perspectivas complementarias y, muchas veces, antagónicas. Sin embargo, tienen en común a la política, a la organización política y a los

sistemas políticos. Esto ha obligado desde la segunda mitad del siglo xx a la antropología a definir su metodología y su abordaje teórico-conceptual en torno a la organización política entre los diferentes grupos humanos.

El concepto de *arena política* surge de la reflexión de Marc J. Swartz, Víctor Turner y Arthur Tuden, publicada por la American Anthropological Association en 1964, sobre la dinámica de los procesos políticos. Dichos autores proponen el análisis de aquellos en los que interviene un conjunto de actores cuyas interacciones sociales son estudiadas en un tiempo y un espacio determinado constituyendo una arena política, la cual es definida por el repertorio de valores, significados y recursos de los actores sociales ubicados en dicho campo o contexto político, el cual es analizado por el investigador de campo a través del enfoque diacrónico y sistemático del *continuum* espacio-temporal, en términos no sólo de los cortes sincrónicos establecidos en las fases de análisis para interpretar las transformaciones sociales operadas por el poder.

Respecto a la tarea de situar las expresiones del poder, recurrí a la perspectiva sociohistórica de Foucault (1999). Su mirada analítica de los sistemas de pensamiento/saber y las redes institucionalizadas del poder y su crítica sociohistórica, me ayudaron a percibir la emergencia del sujeto histórico y las vías particulares de transformación social. Su modelo de análisis sobre el poder plantea tres dimensiones: las estrategias, las tecnologías y los programas de poder. Las estrategias de poder constituyen lo que los agentes hacen en la práctica, al ejercer y hacer operativo el poder; las tecnologías de poder agrupan técnicas y prácticas para mantener la disciplina por medio de la vigilancia y la administración de los sujetos; por su parte, los programas de poder definen las formas de conocimiento y los discursos sobre los objetos de éste.

El poder está presente en todas las relaciones sociales. En una sociedad no existe un poder único, existen relaciones de poder extraordinariamente numerosas y múltiples en diferentes ámbitos; éstas se ejercen en distintos niveles. Foucault señala que el poder no extermina por dos razones: la primera, porque proporciona placer, al menos a determinadas personas; la segunda, porque puede crear, lo que por consecuencia hará visibles sus mecanismos (que se encuentra en forma larvada), antes subrepticios. El poder trabaja en el cuerpo, penetra en el comportamiento, se mezcla con el deseo y el placer, y aquí es necesario sorprenderlo, nos dice Foucault (1999). En este contexto, el papel del antropólogo será mostrar cómo se crea el po-

der político, cómo se expresa y cómo se reproduce en diversos ámbitos de la política formal.

La estrategia de indagación de Foucault es la llamada *arqueología del saber*, que implica: *saber, poder, ciencia, formación discursiva y episteme en torno a las relaciones del poder*. Hay que delimitar el discurso geográfico del poder más allá del ámbito local para entender el mundo global. Esta es una aproximación a las relaciones entre el poder y el saber. En términos de región, dominio, implantación, desplazamiento y transferencia, el saber ayuda a comprender que él funciona como un poder que reconduce sus efectos.

En el contexto de los movimientos sociales contemporáneos, se corrobora la idea de Foucault:

*...dondequiera que haya poder, se encuentra resistencia*, lo cual plantea que la *resistencia*, opera como diagnóstico del poder; cuando se examina cualquier tipo de resistencia se encuentran los límites de lo que puede alcanzarse por medio de la resistencia misma, debido a la incorporación de los actores a nuevos campos y su articulación a nuevas estructuras de poder (en Gledhill 2007b: 8).

Este contexto me resulta pertinente para hacer un paréntesis y situar el tema de la resistencia en el contexto de los movimientos sociales.<sup>8</sup> Originalmente acuñado por la polemología, es decir, el estudio científico de la guerra como fenómeno social, el campo conceptual de la resistencia constituye un sembrado de problemas (Héau Lambert 2007).

Frecuentemente, el análisis de la resistencia parece reproducir las estructuras de dominación en categorías e instituciones, lo que dificulta identificar si determinadas acciones de individuos o grupos se pueden calificar o no como tal. Por otro lado, la noción de resistencia es valiosa por cuanto contempla una metáfora y no un concepto preciso. La construcción de la

<sup>8</sup> Los estudios en torno a la resistencia, tuvieron una amplia influencia en la antropología política en los años 80 del siglo xx. Éstos situaban la preocupación disciplinar, fundamentalmente en torno a la resistencia autóctona, constituida en la reflexión política de la experiencia colonial y el examen a profundidad de la historia para abordar al dominante y al dominado. Esta trayectoria de las ciencias sociales permitió percibir la constitución de un sujeto resistente unitario y diversos acercamientos a las formulaciones más sofisticadas de la antigüedad. Dicha reflexión contrariamente señala la agencia del sujeto histórico que protagoniza la resistencia social en el mundo contemporáneo más que a la constitución de un nuevo sujeto social.

resistencia bajo la perspectiva *emic* (Gledhill, J. 2007b), es decir, *ontológica de los actores*, permitió profundizar en el significado político de la acción y la lucha en su propio contexto cultural.

En ese sentido, fue posible profundizar en las prácticas cotidianas desarrolladas detrás de la arena pública, privilegiando los procedimientos de encubrimiento lingüístico, los códigos ocultos, el aprovechamiento del anonimato y la ambigüedad intencional para descifrar con esos registros el conjunto de relaciones de poder, para explicar por qué elementos de la vida cotidiana, como la *dignidad* y la *autonomía*, son piezas clave de las estrategias de la resistencia de los oprimidos (Scott 2000 [1990]).

La preocupación metodológica por abordar la naturaleza de los movimientos sociales me orientó al trabajo de Jesús Galindo (1986: 53-78), quien reflexiona sobre las formaciones sociales y propone un análisis socio-histórico que ubique la indagación espacio-temporal para comprender y aprehender la naturaleza compleja de los movimientos sociales, que sirva de hilo conductor para interpretar la historia local, regional y desentrañar las historias legítimas del poder. Esta dimensión analítica es imprescindible para comprender la cultura política, las redes de información-comunicación en las que se desenvuelven los actores. Por ello, formula que la escala de estudio sea necesariamente local, pues involucra una memoria, una conciencia histórica y la acción del actor, lo que hace posible ubicar la dimensión micro dentro de los grandes marcos sociales. De ahí que la toma de conciencia histórica contribuya a la identidad y al fortalecimiento de la voluntad popular, lo que convierte la elaboración histórica en una tarea política.

Wolf (2001) ha señalado que los antropólogos sabemos mucho sobre el poder, pero que hemos sido tímidos a la hora de desarrollar lo que sabemos. En su reflexión sobre la cultura y el poder advierte que éste está implicado en las ideas culturales, en oposición a la visión de la ilustración en dominio del *gobierno de la razón universal*. En la antropología se instaló un discurso largo y contencioso entre universalismos y particularismos de los distintos pueblos, cada uno con su propia historia, lengua y características de pensamiento distintivas que dan forma a su ontología. Los antropólogos hemos vacilado en hacer generalizaciones, nos volvimos más críticos respecto de cualquier verdad manifiesta sobre lo humano. En consecuencia, el trabajo antropológico relaciona las formulaciones académicas con los proyectos sociales y políticos, por lo que cualquier afirmación tiene que demostrarse y no suponerse. Sin embargo, contraponer la

civilización como fundamento de la razón se convirtió en sello distintivo de la cultura de la humanidad, lo que ha establecido una falsa oposición (Wolf 2001: 365).

En este sentido, distinguir entre cultura y poder responde a aspectos metodológicos, pero también políticos. Por ello, se vuelve necesario comprender cómo opera el poder. Ello exige ir más allá del presente etnográfico para situar nuestro objeto de estudio en el tiempo. Al hacerlo lograremos observar su desarrollo y preguntarnos acerca de la causalidad, la proximidad de las circunstancias contribuyentes, así como acerca de las fuerzas que impulsan los procesos socioculturales (Wolf 2001: 38). La formación de las ideas de los procesos materiales y de organización social no puede entenderse separada de las consideraciones de poder. Por ello, el antropólogo debe analizar su significado, ya que el poder opera en distintos niveles y en distintos campos. La manera como estas diferencias se articulan se convierte en un importante tema de investigación.

La identificación de los agentes sociales que instauran y defienden las instituciones y que organizan la coherencia: para qué o quién nos remiten al fundamento mismo de la disciplina; sin olvidar el valor de la relación entre la cultura y sus límites o sus diferencias con conceptos, como el de costumbre. Por ello, Wolf nos advierte que debemos establecer las conexiones entre los fenómenos. De igual manera, al emplear conceptos provenientes de los campos de la historia, la economía, la sociología y la política, cuando lidiamos con ideas, se amenaza siempre con divorciar las construcciones mentales de sus contextos históricos y físicos. Así pues, Wolf analiza ejemplos etnográficos kuakiutl, tenochca y del nacionalsocialismo alemán con el fin de mostrar cómo se entretajan los diversos patrones culturales en la formación de las ideas con los procesos materiales y la organización de la diversidad (Wolf 2001: 94-95).

Gledhill (2000: 44) cuestiona también el papel desempeñado por la antropología en las estructuras de poder del Estado: la antropología nació como un instrumento colonial que contribuyó al desarrollo de la noción hegemónica de Occidente y a la consolidación del capitalismo. Éste requería la formación de naciones y Estados, así como un sustento teórico que proveyera de *epistemes* que les dieran sentido y legitimación, que se instalaran en la vida privada y pública de manera cotidiana, para homogeneizar las diferencias. De ahí el nacimiento de la nación y el Estado, espacios acotados por el poder donde se generan y regeneran las relaciones sociales, la producción y la lógica interna de determinadas construcciones discursivas;

éstas se pueden relacionar con procesos sociohistóricos, del mismo modo como la elección de determinadas construcciones puede ayudar a comprender la función práctica de la vida social cotidiana.

El mismo Gledhill (2007a) advierte que es necesario cuestionar la vía de la democratización desde abajo y la estrategia dirigida a la conquista de los espacios de poder, sobre todo, en aquellos cambios sociales que, a primera vista, parecen no tener que ver con la política, si consideramos que existen procesos con posibles efectos contradictorios, no previstos, no deseados, ni tampoco necesariamente coherentes, significativos sólo desde el punto de vista de los fundamentos de las relaciones de poder vigentes. Por ello, los estudios antropológicos resultan de interés a los politólogos, por ejemplo, debido a la perspectiva profunda de análisis de la resistencia civil frente a los Estados autoritarios. Entre los antropólogos existe la tradición de reconocer la necesidad de observar aquellos movimientos contestatarios que persiguen proyectos conscientes y la elaboración del análisis de la cultura política nacional y de las “culturas íntimas de los sistemas regionales”,<sup>9</sup> que orientan la comprensión de lo local y permiten revelar que sobre el terreno la política no es lo que a primera vista podría parecer; se revela así lo paradójico y lo no evidente a los asuntos humanos.

En síntesis, el conflicto social sólo ocurre en el seno de una sociedad concreta, su falta de resolución conlleva la génesis de los movimientos sociales que suelen ser estructurales y no coyunturales; ocurren por las motivaciones ideológicas, políticas y culturales de los actores sociales y la consecuente necesidad del cambio que surge de la necesidad de controlar y resolver el antagonismo que opone a las clases, a los grupos sociales y culturales, así como a los intereses y motivaciones de los actores por transformar el orden social en el que se encuentran. Estos antagonismos están determinados por las condiciones materiales de existencia y por los equilibrios entre la relación de producción y apropiación, así como por la dificultad del control directo de los recursos producidos y/o necesarios para la producción, o cuando peligran las identidades colectivas subordinadas al poder hegemónico.

En el contexto social, el conflicto político hace evidente la existencia del poder, éste cobra sentido en las relaciones del campo social, en tanto divergencia o discordancia de intereses, puntos de vista y en general de posiciones y/o creencias de las partes involucradas que representan intereses divergentes por el cual entran en oposición y polarización. Por lo que en

<sup>9</sup>John Gledhill cita el término acuñado por Claudio Lomnitz (1995).

la política se aprecia como una cuestión humana siempre colectiva. Dicha perspectiva debe ser tomada como punto de partida en el análisis de la dinámica de los procesos políticos en los que emerge la participación ciudadana, entendida a partir de lo formulado por Nuria Cunill, quien establece una distinción entre la participación como forma de socialización de la política y la participación como medio de fortalecimiento de la sociedad civil. A la primera la define como *participación ciudadana*, caracterizada por la rearticulación de la relación del Estado con los sujetos sociales. En la segunda engloba tanto la participación social como los fenómenos de agrupación de los individuos en organizaciones a nivel sociedad civil para la defensa de sus intereses sociales. La *participación comunitaria* designa a todas aquellas acciones que son ejecutadas por los ciudadanos mismos (en el ámbito local) y que, en general, están vinculadas a su vida más inmediata. Las formas de participación social y comunitaria, señala Cunill, no plantean necesariamente una relación con el Estado en términos de redistribución del poder en la definición de objetivos públicos (Cunill Grau 1991).

La participación social constituye la arena política a partir del repertorio de valores, significados y recursos de los actores sociales ubicados en un contexto donde confluyen e interactúan los programas de acción política de las organizaciones, que son enarbolados por los sujetos políticos que interactúan y luchan por el predominio de sus ideas e intereses bajo diversas formas comunicativas de compatibilización y comprensión del conflicto. Es importante señalar que cada sociedad desarrolla sus propias soluciones culturales ante las crisis políticas.

Por su parte, los teóricos de la acción colectiva Alain Touraine y Alberto Melucci, a través de sus premisas han permitido explicar la naturaleza de los nuevos movimientos sociales en el mundo contemporáneo, al tratar de responder cómo y por qué los sujetos sociales deciden actuar colectivamente por el bien común. Así, los *movimientos sociales* pueden definirse como una forma de *agencia o acción colectiva* que responde a un *conflicto* preexistente, mientras que la noción de *agencia* reside en la capacidad del sujeto para cambiar el universo social, obviando las leyes científicas que describen ese universo (Giddens y Turner 1990: 6).

Los movimientos sociales contemporáneos tienen objetivos diversos, aunque en última instancia se pretende construir una sociedad en la que prime la defensa del derecho de todos a una existencia humanamente libre y, por ende, más justa. La fuerza ético-social de dichos movimientos en cierto modo constituye un factor clave para reorientar el rumbo político (Wal-

der 2005), sobre todo cuando se establece un agente colectivo que logra intervenir en el proceso de transformación social, promoviendo cambios y opiniones acerca de la existencia del conflicto que se trata de resolver, al volver visibles las conductas colectivas y las acciones conflictivas, defensivas, de reconstrucción o de adaptación a un elemento social precario o debilitado por el sistema político (Ibarra 2003; Grau e Ibarra 2000). Entonces los movimientos sociales surgen por la insatisfacción de las necesidades, derechos e intereses (Martí i Puig 2004); pero en ocasiones las personas también se movilizan por la voluntad de enfrentarse a quienes vulneran sus intereses, a través de formas organizativas horizontales de participación solidaria y un alto nivel de integración simbólica aunque mantengan un bajo nivel de especificación de roles y papeles (Ibarra 2003). En ese sentido, los movimientos sociales no son objetos sociales constituidos, regulados por normas institucionalizadas y sustentadas por sanciones legales (Touraine 2006: 103). Sin embargo, constituyen una respuesta a la violación de una norma, un valor, una forma de autoridad o contra la propia sociedad (Touraine 1986: 103-106). Finalmente, toda agencia colectiva se asocia a la noción de conciencia vinculada a su vez a la idea de justicia social y democracia, aspectos del orden social que conforman en conjunto un campo de conocimiento central para la filosofía política, la sociología y antropología política.

Alain Touraine ha insistido en la importancia del derecho a la igualdad cultural,<sup>10</sup> entre otros principios fundamentales de los movimientos sociales:

La defensa de los derechos culturales y sociales de los individuos y de las minorías es, actualmente, el objetivo primordial de los movimientos sociales que se oponen tanto al imperio del mercado como a la dominación de los movimientos de inspiración comunitarista. Estos movimientos ya no hablan en representación de la sociedad perfecta, ni miran tampoco hacia el porvenir: más bien luchan por la defensa del derecho de todos a una existencia libre y “humana”. Tal es la forma que adquiere hoy día el principio general sobre el que descansan todos los movimientos sociales: el derecho a la igualdad cultural (Touraine 2006: 58-59).

<sup>10</sup> Michel Wieviorka señala que Alain Touraine, desde mediados de los años setenta del siglo xx, fundó el programa de investigación para estudiar los nuevos movimientos sociales en Francia (Wieviorka 2006: 25).

El autor explica que en las sociedades industriales las acciones colectivas se definen por el esfuerzo por dominar el cambio constante y el futuro, pero no por una voluntad meramente conservacionista para restablecer el pasado. Las conductas reformadoras e integradoras cobran gran importancia en la medida en que los valores del cambio, crecimiento y desarrollo –considerados por largo tiempo intangibles e identificados con el progreso y el movimiento natural de la historia– ahora son cuestionados en los países emergentes, donde la modernización y la industrialización han sido importadas del extranjero y han tenido un impacto que trastoca la organización social y las culturas tradicionales (Touraine 1986: 105).

Touraine agrega que no se puede simplificar la realidad ya que se renunciaría al propio sistema social en aras de reconocer que todo es cambio y que los movimientos sociales son los actores del cambio. La idea del sistema social reconstruido –a partir del análisis de los movimientos sociales y del campo cultural en el que actúan– está interviniendo en las formas de institucionalización de los conflictos y, en consecuencia, la construcción y el análisis de las categorías generales son el punto de partida para evitar el empirismo y el particularismo (Touraine 1986: 103-106).

Vale la pena aclarar que la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán no es representativa de una sociedad industrial. A pesar de ello, los conceptos y premisas expuestas por los teóricos de los nuevos movimientos sociales me permiten reflexionar sobre la definición del fenómeno social, así como comprender la profundidad de los procesos que experimentan las sociedades periféricas del sistema capitalista global, particularmente en lo referente a la preeminencia socioterritorial del conflicto. Por consiguiente, lo que caracteriza a los nuevos movimientos sociales en el horizonte global contemporáneo es “la novedad” que constituye la emergencia de un *nuevo sujeto colectivo* y el desplazamiento del conflicto y la agencia social al campo de la cultura (Jungemann B. 2008).<sup>11</sup> Entonces, los movimientos sociales que apelan al reconocimiento étnico-territorial y a la redistribución de la riqueza, que demandan una relación equitativa y democrática, en tanto reivindicaciones concretas, pertenecen a otro orden o expresión del descontento social. De tal suerte que las premisas expuestas por Tou-

<sup>11</sup> Las características de estos movimientos y organizaciones sociales muestran que los conflictos sociales en América Latina, como en otras regiones, ya no son particularmente la expresión del conflicto asalariado keynesiano-fordista, en el cual los sindicatos son el sujeto privilegiado; los nuevos sujetos del cambio se mueven fuera de las relaciones formales de clase y se concentran en el nivel socioterritorial.

raine y sus seguidores resultan interesantes, pero no necesariamente definitivas para mi análisis, ya que la investigación define las particularidades del movimiento social que constituyó la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán y, de forma concomitante, responde a la pregunta: ¿a qué tipo de sujeto social corresponde el que rechazó la construcción del club de golf?

Debo señalar que Touraine advierte además la importancia de la historicidad del fenómeno social. Sin embargo, el sujeto analizado en esta investigación no es un sujeto emergente, sino un *sujeto histórico y colectivo*, que se sustenta en una historia de larga duración, en una ética concreta, en el disenso y en la resistencia como respuestas colectivas al sistema político mexicano y a la imposición del capital global. Esto establece una distinción importante, por lo que en consecuencia, tanto el tipo de movimiento social como el sujeto colectivo que se constituyeron en contra del proyecto del club de golf, a partir de la defensa y reconocimiento del territorio étnico y la cultura propia, son aspectos que resultan definitorios desde la perspectiva sociohistórica de la antropología política que guía este análisis, complementándose con algunas de las propuestas metodológicas planteadas por los teóricos de los nuevos movimientos sociales antes mencionados. Esto me permite comparar, precisar y matizar mi análisis en torno a los claroscuros del conflicto social en la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán.

La cultura es una estructuración particular de convicciones, valores significativos y percepciones resultantes de una articulación determinada de relaciones de poder sujeta a un proceso dinámico de significación de significados (Tejera Gaona 2009: 28) que guían los comportamientos colectivos. Al respecto, Paz Salinas ha señalado que Neil Smelser, en su *Theory of Collective Behaviour* (1963: 27), apuntaba que dichos comportamientos emergen ante situaciones de crisis y rupturas a partir de creencias compartidas como aspectos articuladores de la acción en búsqueda de su resolución. Estos comportamientos no son necesariamente sinónimo de la acción colectiva; son factores de cambio y fuerza política en un sentido más amplio, en el que el sujeto colectivo busca transformar las relaciones de dominación social que se ejercen sobre los principales recursos, tales como los culturales, la producción agrícola, el reconocimiento, las reglas éticas, etcétera (Touraine 1986: 104). Esta circunstancia derivó del debate en torno a la naturaleza ontológica y epistémica de los movimientos sociales, por cuanto a que éstos responden a una nueva forma de articular los aspectos

estructurales con las motivaciones individuales de muchos de los casos estudiados en la región europea. Esta situación contrasta con la experiencia colectiva de muchos movimientos etnopolíticos como respuesta a los impactos negativos del modelo neoliberal en América Latina, dichos movimientos se caracterizan por la lucha de los pueblos originarios por ganar autonomía frente al Estado.

Alberto Melucci intentó comprender las relaciones de la vida cotidiana y la acción colectiva en la sociedad moderna. A través de los movimientos sociales, accedió a los dilemas de la sociedad postindustrial y explicó que la finalidad de los movimientos sociales es trascender la noción de *conflicto* entendida como resultado de las contradicciones estructurales y difusiones sistémicas.

Para Melucci, el mundo red era resultado del surgimiento de una nueva sociedad, cuyas consecuencias históricas representaban la emergencia de nuevos movimientos sociales, constituyendo así un laboratorio ideal para visualizar las transformaciones sociales y culturales en curso (Casquette 2001). Señalaba que los movimientos sociales son sistemas de acción socialmente construidos en los que debe descubrirse la interrelación de las causas internas y externas que los constituyen. Con ello, negaba la posibilidad de considerar a los movimientos sociales como resultado exclusivo de las contradicciones estructurales o puramente individuales guiadas por la lógica de los actores. En este sentido, los movimientos sociales son *signos y sistemas de acción multipolares* que funcionan en un marco de oportunidades y contradicciones.

Melucci sostenía que la sociedad que emerge del mundo global enfrenta innumerables presiones de uniformidad y consenso en la apropiación e interpretación de la realidad. En esta dimensión, el significado de *la acción colectiva y su transformación en nuevas formas de poder y de conflicto social* despliega fuerzas que oponen resistencia e inventan contenidos y formas de acción que chocan con la cultura dominante y con la imagen de “normalidad” de las necesidades de los Estados-nación, mismas que deben ser satisfechas por medio de su entramado organizativo y asistencial. Dichas fuerzas resistentes corresponden a la expresión del conflicto cuyos signos elucidan el discurso de la acción colectiva, una profunda mutación de la lógica y el funcionamiento de las sociedades complejas (Casquette 2001). En este contexto, según Melucci, *la conciencia clara* de las posibilidades y limitaciones de la acción social puede transformar la palabra (discurso) de

los movimientos en lenguaje, cultura y relaciones sociales de los procesos colectivos en una práctica de libertad (Melucci 1999: 11).

El sociólogo planteaba que, a diferencia de los que caracterizan a la sociedad capitalista industrial, los nuevos movimientos sociales no son únicamente políticos, sino que se presentan inscritos en mecanismos de producción cultural del sistema. Éstos permiten transformaciones institucionales que no pretenden cristalizarse en organizaciones políticas. Su función es hacer explícitos los dilemas de la sociedad y otorgar así nombre y rostro a las formas del poder que operan en el control de los códigos culturales, alterando la lógica dominante de la producción y apropiación de los recursos. La movilización pública indica al resto de la sociedad que el problema específico se asocia a la lógica general del sistema y hace posibles los modelos culturales alternativos (Melucci 1999: 74).

Los movimientos sociales contemporáneos responden a contenidos diversos y áreas de la vida social donde los aparatos de control del poder intervienen al definir heterónomamente las identidades individuales y colectivas y provocar reclamos para reivindicar el territorio, la ecología, el género y los derechos culturales, hacia donde se dirige la acción social. En tal sentido, éstos se clasifican como *a) reivindicativos* –que expresan el disenso en torno a las normas y roles de la organización social, buscan un cambio en la distribución de los recursos–, *b) políticos* –que expresan el conflicto con el fin de transformar los canales de participación política, buscan el mejoramiento de la posición del actor en los procesos de decisión–, *c) antagónicos o de clase* –que sitúan el conflicto de intereses en el modo de producción de los recursos de una sociedad dada (Melucci 1999: 74).

Melucci suscribe la teoría de los nuevos movimientos sociales, por lo que cuestiona que el análisis del conflicto social se ha reducido sólo al enfrentamiento de clases de los movimientos obreros tradicionales que reivindicaban los derechos a mejores salarios y condiciones de trabajo, lo que establece una diferencia con los movimientos sociales contemporáneos, debido al desplazamiento del conflicto político al campo cultural.

Los nuevos movimientos sociales han desplazado el conflicto social al ámbito cultural y a la constitución de las identidades colectivas. Su base social se localiza en aquellos sectores que enfrentan la lógica del control del sistema con mayor facilidad, los actores que poseen un alto grado de autonomía están expuestos a un mayor manejo de la información. En otras palabras: los actores sociales resistentes e insumisos representan una clase

de capital humano que ocupa una posición marginal en el mercado de trabajo y posee los elementos independientes de la vieja clase media (Melucci 1999: 72).

Otra perspectiva importante surge de la sociología norteamericana: adscribiendo el análisis estructural-funcionalista, incorpora conceptos tales como *movilización de recursos*, *estructura de oportunidad política*, y los *comportamientos colectivos* anteriormente mencionados por otros analistas. La teoría de la movilización de los recursos explica los movimientos sociales en función de *la organización y no de los individuos*. Doug McAdam sostiene que no ve una ruptura radical entre los movimientos actuales y los anteriores, a pesar de las obvias diferencias. Indica que existen *persistentes subculturas activistas* que se mantienen generacionalmente (jóvenes activistas de los 60 y 70 en EE. UU. eran en muchos casos incluso hijos de activistas anteriores). Pedro Ibarra sostiene que esto se opone a las ideas de Melucci y otros que defienden la premisa de que los movimientos de los 60 y 70 representaron una ruptura total con el activismo anterior. Es cierto que modificaron dramáticamente las tradiciones activistas, pero también parece claro que estaban basados en las mismas tradiciones que posteriormente llegaron a superar. Hay muchos ejemplos de esta clase de continuidad generacional en la actividad de los movimientos (McAdam 1994).

En síntesis, las perspectivas de análisis mencionadas han construido herramientas teóricas que permiten discernir en torno a los procesos sociales que surgen como resultado de la consolidación de la sociedad industrial de masas. Particularmente, para comprender el protagonismo social adquirido por las capas medias, extendidas y fortalecidas bajo las condiciones favorables del estado de bienestar, sector social que conformará la base social de muchos de los nuevos movimientos de protesta (Armida 2005) ante el nuevo orden hegemónico del capital trasnacional que protege las inversiones extranjeras en desmedro de la capacidad regulatoria de los estados y los pueblos (Seoane y Taddei 2001).

Existe coincidencia con el análisis de Kymlicka, ya que respecto a los movimientos nacionalistas minoritarios, menciona que son también visibles en América Latina, al resurgir las conciencias étnico-nacionales que contrastan las sociedades industriales, capitalistas y neoliberales con los temas de los nuevos movimientos sociales; debaten sobre la naturaleza de la comunidad y la identidad de estas sociedades multiculturales y su vínculo con las políticas redistributivas (Kymlicka 1999). Además, el autor subraya:

...en los contextos de nacionalismo minoritarios el tema de la modernización y la liberalización desplazarían cualquier sentido fuerte de identidad nacional. Cuando las culturas se liberalizan, la gente comparte cada vez menos con sus connacionales, en cuanto a costumbres o concepciones tradicionales de la buena vida y se hace cada vez más con los miembros de otras naciones, respecto a compartir una civilización común (Kymlicka 1999).

Kymlicka asevera que hay algo paradójico en la importancia de la identidad nacional para la identidad individual: la liberalización vuelve a los grupos etnoculturales más diversos internamente y menos diferenciados respecto a otros grupos (Kymlicka 1999). Este ejemplo plantea la paradoja del sistema capitalista, eje de las sociedades metrópolis, multi-culturales y fuertes que atraen a inmigrantes transnacionales con determinaciones socioculturales cada vez más rígidas y xenofóbicas.

Por su parte, Anthony Giddens definió los movimientos sociales como formas de compromiso radical, caracterizadas por su multidimensionalidad, portadoras de una influencia penetrante en la vida social moderna. La libertad de expresión de los movimientos democráticos, que históricamente han sido separados de los movimientos obreros, se ubica en el campo de la vigilancia del Estado moderno. Los movimientos democráticos incluyen algunos movimientos nacionalistas cuya preocupación primordial radica en los derechos de participación política en general y en el progreso de los movimientos sociales en años recientes, lo que permite vislumbrar futuros democráticos posibles que, en parte, son vehículos para su realización. Giddens menciona que el poder no se utiliza siempre para beneficios sectoriales o como medio de opresión, por ello, es ahí donde el realismo mantiene su centralidad (Giddens 1999). Advierte que existen diversos ángulos y problemas en la interacción de los actores reunidos en los grupos y colectivos organizados. Si un grupo de interés se mueve en el terreno de la cooperación y un partido compite por el poder en tanto estrategia prioritaria de un movimiento social, se convierte en conflicto. En el caso de los nuevos movimientos sociales, se trata de un conflicto identitario y un conflicto por el poder político (Giddens 1999: 22).

Respecto a la vida interna y la constitución de un grupo, Giddens ha dicho que la interacción de un colectivo social terminará constituyendo una identidad colectiva.

Un movimiento busca y practica una identidad colectiva, es decir un movimiento supone que determinada gente quiere vivir conjuntamente una distinta forma de ver, estar y actuar en el mundo... Un movimiento social no puede ser –no es– una oficina donde la gente arregla sus problemas individuales. Debe existir un mínimo para compartir un sentido, *una forma común de interpretar y vivir la realidad* (Giddens 1999: 10).

Por otro lado, en los cuestionamientos sobre el origen, la estructura y las tendencias evolutivas de la modernidad social y cultural, Jürgen Habermas debatía y exponía, desde las trincheras del idealismo alemán y el marxismo radical, las ideas contrastantes entre la posición modernizadora y la identidad expresiva, observando entre ambas la exclusión del recurso de los principios metasociales. La primera proponía justificar la toma de decisiones sustentada en su eficacia técnica y equilibrio sistemático; la segunda, en la defensa de la autonomía y la espontaneidad del yo y la identidad del grupo, renunciando así a la pretensión posible de universalidad (Habermas 1986b).

Los nuevos conflictos surgen, pues, en los puntos de sutura entre sistema y mundo de la vida [...] que aparecen más bien “en los ámbitos de reproducción cultural, la integración social y la socialización” [...] En una palabra: los nuevos conflictos se desencadenan no en torno a problemas de distribución, sino en torno a cuestiones relativas a la gramática de las formas de la vida (Habermas 1986b: 85).

La teoría social contemporánea subraya la importancia del sujeto colectivo respecto del poder y la agencia política de los actores sociales en el contexto de la crisis del Estado-nación.<sup>12</sup> En las ciencias sociales, la constitución del sujeto colectivo es una parcela de conocimiento que se ubica

<sup>12</sup>El Estado como forma de poder público mantuvo protagonismo en la gestión de la economía y en la promoción del desarrollo, su intervención en la regulación de la vida pública ha planteado un desafío constante a los mandos del poder del capital. Sin embargo, las fallas en la contención de los desequilibrios económicos, financieros y políticos minaron su solvencia frente a la ciudadanía ante su incapacidad para resolver y arbitrar en los conflictos sociales, en la redistribución de la riqueza y el poder. Además, fue notoria su obsolescencia como soporte de la expansión del capital en la fase de internacionalización al no haber generado los marcos institucionales para resolver los compromisos sociopolíticos. La crisis del Estado se aprecia en el desmantelamiento del Estado de bienestar y la crisis de Estado-nación al no poder responder a sus funciones socioeconómi-

entre la teoría del sujeto y la teoría del actor social. En opinión de Gilberto Giménez, ninguna de estas teorías da cuenta del amplio acervo de conocimientos producidos por las ciencias sociales en torno a las sociedades modernas, contextos que consignan la *maquinaria social* que integra la pluralidad de los subsistemas ajustados sólo parcialmente para posibilitar el cambio social. Las unidades de acción son *los actores individuales* y *los actores colectivos* que interactúan en el sistema de relaciones sociales al disponer de un margen de acción y un cierto grado de autonomía, lo que a su vez implica una identidad.

Gilberto Giménez argumenta que el actor social se define por su posición en la estructura social, ya que cuenta con diversos recursos: riqueza, profesión, potencial sociocultural, poder político y socioeconómico, relaciones interpersonales, etcétera. Éstos le permiten un papel considerable en la dinámica social. Éste mundo –según Bourdieu– “es también la representación y la voluntad de existir socialmente, equivalente también a ser percibido, y por cierto ser percibido como distinto (Giménez Montiel 2006: 147). Alain Touraine (apunta Giménez) rechaza vigorosamente la reducción del sistema al actor y la inversa, del actor al sistema, por lo que los denomina *escenarios sociales vacíos*, sin actores. Giménez advierte: “el actor social se halla situado siempre en algún lugar entre determinismo y libertad” (Giménez Montiel 2006: 146).

Por su parte, Alfredo Guerrero discurre acerca de los contenidos subjetivos, a partir de los cuales se produce la ruptura en los procesos de la transición democrática en México, y pondera que estos son: *a*) el rompimiento subjetivo ocasionado por el neoliberalismo dentro de los espacios públicos, *b*) la gestación de movimientos sociales que constituyen sujetos sociales emergentes como resultado de los rompimientos subjetivos, *c*) las relaciones de la democracia y los espacios públicos en su dimensión de poder, y *d*) los problemas de las políticas públicas en la configuración de un nuevo Estado democrático (Guerrero Tapia 2006: 21).

Guerrero da cuenta del paradigma de la identidad y la teoría de la interacción estratégica –siguiendo a Canneti– al advertir que los imaginarios pueden conceptualizarse como los sustratos de memoria colectiva, los paisajes cognitivos y míticos, los deseos, el pensamiento utópico, los códigos simbólicos de la cultura y los universos representacionales; son procesos participantes en la construcción de las identidades sociales. En

---

cas y por su marginación e inoperancia en la mundialización del capital que conlleva cambios radicales en las esferas económica, social y cultural (François 2000).

los movimientos sociales, el individuo transmuta de masa amorfa a sujeto social-colectivo (Guerrero Tapia 2006: 25); el sujeto colectivo busca su autonomización, su permanencia y su sentido (Castoriadis, C. 1999). Una condición para la construcción del sujeto colectivo es la ruptura dentro de la sociedad o de las agrupaciones. Tal ruptura en la subjetividad representa un rompimiento del universo representacional de los objetos de las realidades sociales.

## Cultura, modelo cultural mexicano, modernidad y globalización

Después de revisar el poder y la resistencia expresada en los movimientos sociales en tanto pistas para abordar las características de la acción colectiva en el ámbito de lo simbólico, es necesario volver a la definición de *cultura*. En ésta reconozco su expresión humanista, aunque recupero fundamentalmente su acepción antropológica, es decir, la que resalta su naturaleza simbólica. Así, la distingo –sin excluirla– de la perspectiva materialista que conceptualiza a la cultura como una ideología o concepción del mundo nacida de la lógica de las transformaciones de la infraestructura (Giménez Montiel 2005e). La estructura de las relaciones sociales y el pensamiento permiten descubrir los distintos procesos de la práctica social, que señalan su lugar real en la jerarquía de las causas que determinan el funcionamiento y la reproducción de una formación económica y social (Godelier 1974).

Estas acepciones buscaban justificar y establecer la diversidad de expresiones de la cultura y la polisemia del contenido simbólico de ésta, aspecto que ha modelado toda la historia de la formación del concepto para el léxico filosófico, así como para el resto de las ciencias sociales (Giménez Montiel 2005d: 28-38).

Los viejos paradigmas sobre la cultura<sup>13</sup> y la diversidad cultural han definido el quehacer del antropólogo. En las últimas décadas se ha replanteado el concepto de cultura y, por consiguiente, el de la diversidad cultural. Esta última ya no es considerada como una cualidad exótica que establece el ser del otro sino que se fundamenta en las relaciones que se es-

<sup>13</sup> Edward B. Taylor [1871] representa el punto de partida para la comprensión de la evolución del concepto de cultura; en su definición señala: “La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad” (Taylor 1975: 29).

tablecen entre el yo y el otro analizadas en la actualidad desde la dimensión del poder.

El poder como lógica de análisis, como recorte de la realidad. Justamente porque hoy en día sentimos una sensación de opresión y de bloqueo, es que se requiere desarrollar la imaginación de lo futuro, de nuevas formas de construir la historia que, más allá de la presencia de voluntades, se apoye en el reconocimiento de la necesidad de futuro que, por lo mismo, sea posible (Zemmelmann 2000).

El sociólogo francés Pierre Bourdieu (1990) definió la cultura como esquemas interiorizados de percepción, valoración y acción. A esta postura se suma la perspectiva semiótica del antropólogo norteamericano Clifford Geertz, quien la definió como un sistema ordenado de significaciones y símbolos en cuyos términos ocurren las interacciones sociales donde las formas culturales se articulan. La cultura es, por tanto, una entidad dinámica a la que pueden atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modelos de conducta, instituciones y procesos sociales. *La cultura es una jerarquía estratificada de estructuras de significado, consistente en acciones, símbolos y signos* (Geertz 1992). A esto se agrega la perspectiva simbólica del inglés John P. Thompson, quien reformula el concepto de cultura y lo enriquece con la comprensión estructural del fenómeno construido desde la teoría de la acción social. Esta perspectiva pone el acento en el carácter simbólico de los fenómenos culturales, que se encuentran insertos en contextos sociohistóricos estructurados (Thompson 1998: 203). En síntesis, la cultura moldea nuestro pensamiento, nuestra imaginación y nuestro comportamiento social y, por ende, ético.

En ese sentido, concibo la cultura como un bien social, inherente al ser humano, y un recurso estratégico para el desarrollo social. Otra dimensión de la cultura es su vocación comunicativa. Cuando se habla de culturas se establece el vínculo con los sistemas comunicativos referidos a la autodefinición cultural, a la nominación y trazo de las fronteras del sujeto de la comunicación, como proceso de construcción del nosotros y otros (Barth 1976), que inevitablemente advierte la mirada multicultural, colonialista, con la cual las sociedades modernas se han formado. Finalmente esta circunstancia nos ubica en la dimensión de la identidad cultural y de la representación social.

Gilberto Giménez anota que la identidad emerge y se afirma sólo en la medida en que se confronta con otras identidades en el proceso de interacción social; por tanto, no es una esencia sino un sistema de roles y representaciones. Además tiene un carácter plural y pluridimensional resultado de la inscripción en muchos círculos de pertenencia de orden concéntrico con intersecciones entre ellos. Los significados selectivos y distintivamente internalizados por los individuos, grupos o colectividades generan identidades fundadas en una matriz cultural portadora de los emblemas de contraste que marcan sus fronteras (Giménez Montiel 1994a: 260-261).

La obra de Mijaíl Bajtin me proporciona una reflexión valiosa que integro como herramienta de análisis. Él consideró el carácter relacional de la identidad en su concepción dinámica. La identidad no se construye exclusivamente desde el interior de *la psique* como entidad aislada, sino fundamentalmente a partir del *yo-otros*. Desde esta perspectiva, el otro no representa un *no-yo* inaccesible e incomprensible; por el contrario, a nivel teórico es posible colocarse momentáneamente en su posición particular y volver a un nuevo sitio en un lugar de frontera denominado *exotopia*, que supone la posibilidad de conocer la perspectiva del otro, al compartir por un momento su contexto y modo particular de percibir y experimentar la existencia y el cosmos (Bajtin 2000). De esta manera, la identidad del sujeto está constituida por múltiples identidades que se entrelazan. Así, la cultura de los pueblos también se manifiesta a través de diferentes culturas que van dejando su impronta en el inventario de las identidades culturales. Es por ello que en la cultura no hay productos puros (Clifford 1995: 15-36).

El debate en torno a la crisis de las identidades y las ideologías ocupó buena parte de la polémica de la teoría social del siglo xx. Con la globalización y la transición al nuevo milenio surgió igualmente la reflexión sobre la tendencia a la erradicación de las diferencias culturales como consecuencia de la tendencia a la homogenización de la economía en la organización social y en la cultura (Huber 2002); además tenemos la emergencia de procesos en los cuales la globalización incide en la cultura, al crear el imaginario de la cultura global (Swerdlow 1999). En opinión de Gilberto Giménez, no hay tal:

...sino sólo una cultura globalizada en el sentido de la interconexión cada vez mayor entre las culturas en virtud de las tecnologías de comunicación [...] tampoco puede haber una cultura global, porque no existe una cultura homogénea que pueda sustentarla, ni símbolos comunes que sirvan para expre-

sarla, ni memoria colectiva que pueda nutrirla a la misma escala (Giménez Montiel 2005c: 505).

El avance de la globalización y del neoliberalismo ha impuesto grandes cambios que, en buena medida, inducen a pensar en la desaparición de las culturas tradicionales. Sin embargo, dicha aseveración debe estar acompañada de un meticuloso análisis que pondere los indicadores culturales con los cuales podamos constatarla. Los cambios estructurales y el empobrecimiento de más de la mitad de la población mexicana –sumados a la reducción de la población rural resultado del proceso de la migración– impulsa nuevos fenómenos culturales dentro y fuera del territorio nacional. Entre sus consecuencias, se puede pronosticar más que la pérdida de los saberes, la transnacionalización de los saberes como resultado de las migraciones y los procesos de extraterritorialidad, fenómenos dinámicos descritos por Oehmichen como *comunidad extendida* (Oehmichen Bazán 2005: 27).

En la globalización la cultura se expande mediante los medios de comunicación masiva hasta el más lejano rincón del planeta. Se observa paradójicamente que la cultura se asimila al imaginario global, creando una mezcla dinámica de tipo experimental que integra y aglutina rasgos culturales que se incorporan al gusto local a partir del *marketing* en muy distintas sociedades modernas.<sup>14</sup> Por otra parte, en los espacios locales he observado tensiones y fricciones entre la cultura local y la cultura en la era de la globalización, por lo que sostengo que ésta aún no llega a transformar absolutamente a la primera. En todo caso, lo que observo son ajustes, resignificaciones e incluso invenciones de nuevas tradiciones culturales generadas por las propias sociedades.

Para abordar la identidad colectiva, me apoyo en la teoría de la identidad, ampliamente sustentada por la psicología social, que trata de despejar los viejos cuestionamientos sobre *el yo* y *la sociedad*. Los postulados sobre *la identidad* y *la imagen* fueron planteados por destacados fenomenólogos sociales para distinguir en este ámbito del conocimiento la identidad en relación con los procesos de transformación en las sociedades modernas. A su vez estos pensadores han intentado incorporar el tema de la identidad al sistema de la personalidad como función interna del sujeto con la finalidad de mantener el modelo de la teoría de la acción social. Bajo esta

<sup>14</sup> Ejemplo de ello sucede con el tequila y el mariachi, aspectos culturales vernáculos de nuestro país que ahora forman parte del gusto y el prestigio de los consumidores en el Japón moderno y en otras latitudes.

perspectiva, la identidad sólo se relaciona con el individuo y ésta queda confinada al ámbito de las interacciones cotidianas.

La dimensión colectiva de la identidad ha sido planteada principalmente en la sociología europea como respuesta a la emergencia de los nuevos movimientos sociales, a las reivindicaciones regionales y a las migraciones como efecto del exilio político y como expulsión resultado de la pobreza, entre otros (García y Lukes 1999: 19). Más recientemente, el tema de la identidad ha sido incorporado como elemento valorativo en la teoría de la acción comunicativa, asignada a la esfera de la subjetividad de los actores sociales (Habermas 1985).

La identidad puede caracterizarse como la *dimensión subjetiva* de los actores sociales. Gilberto Giménez dice: “se predica como un atributo subjetivo de los actores sociales relativamente autónomos, comprometidos en procesos de interacción o de comunicación”. Añade que “en la medida en que representa el punto de vista subjetivo de los actores sociales sobre sí mismos, la identidad no debe confundirse con otros conceptos más o menos afines como *personalidad o carácter social* que suponen el punto de vista del observador o del investigador sobre un actor social determinado” (Giménez Montiel 1996a).

La identidad sólo emerge y se afirma en la medida en que se confronta con otras identidades en el proceso de interacción social o de socialización. Esto marca su carácter relacional, dialógico. La identidad “resulta de transformar un dato en valor. No es lo que uno realmente es, sino la imagen que cada uno tiene de sí mismo aludiendo de esta manera a la representación” (Bajtín 1981). En la dimensión intersubjetiva emerge el tema de las representaciones subjetivas y colectivas, por lo cual se imbrica con la dimensión ética de los sujetos sociales. Nuestra imagen es el resultado de la mirada del otro y de su palabra; es entonces una descripción total de nosotros mismos por medio del diálogo. Las representaciones sociales son sistemas de organización de imágenes que sirven para construir la realidad, a la vez que inciden en el comportamiento de los sujetos en sociedad. La identidad colectiva constituye la síntesis de rasgos culturales inmateriales y materiales, inclusive, el sujeto puede apelar a tradiciones inventadas, según lo he registrado en mis datos etnográficos.

Por su parte, los filósofos de la ciencia han ampliado el horizonte de valoración de la identidad colectiva inserta en la cultura y han distinguido entre el trabajo de la filosofía de la cultura y el trabajo antropológico. El primero se caracteriza por su perspectiva conceptual, y la antropología

por el manejo cualitativo profundo de la descripción y la interpretación reflexiva del material empírico. La filosofía de la ciencia critica los fenómenos culturales y a la antropología por la “falta de científicidad” de los fenómenos sociales registrados por la etnografía, basados en la observación de las sociedades cuya finalidad general es conocer los hechos sociales.

La filosofía de la cultura se esforzó por aclarar que todas las disciplinas científicas son empíricas; al hacer una tipología de ellas se establecen nuevos principios de clasificación sustentados en el carácter formal de los objetivos que se persiguen para el conocimiento. La distinción entre ciencias *mnemotécnicas e ideográficas* muestra que las primeras buscaban establecer las leyes naturales, mientras que las segundas indagaban “lo especial” bajo la forma determinada por la historia. La distinción más importante, a saber, queda inscrita respecto al punto de vista que, en cada caso, se adopte respecto a la realidad. Los objetos de las ciencias naturales no son referidos a los valores, mientras que para las ciencias de la cultura sí. De esta manera, los objetos culturales son reservorios de valores identificados, de ahí su valoración como *bienes culturales* (Adorno 1973).

Al lado de la función del conocimiento de la cultura, se encuentra la función del pensamiento lingüístico, la del pensamiento mítico-religioso y la del pensamiento artístico, entre otras. En cada una de estas formas de pensamiento se cumple no sólo una estructuración del mundo; sino sobre todo una estructuración *hacia* el mundo. David Sobrevilla apunta que este postulado sustenta a “la crítica de la razón pura, la que se convirtió en crítica de la cultura” (Sobrevilla 1998; Kamlah 1976; Luchterhand 1978). Con ello, se pretendía probar que en todo contenido de cultura, se funda un principio general simbólico existente en las expresiones del espíritu. En virtud de que el hombre es un animal simbólico, su pensamiento y su progreso radican en la cultura.

Los últimos esfuerzos por definir la cultura como objeto de estudio de la antropología se centran justamente en el contenido simbólico de aquella. Clifford Geertz dijo que su concepto de cultura es esencialmente un concepto semiótico. Advirtió: “el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, por lo que la cultura es esa trama de significación y el análisis de la cultura es por tanto la explicación interpretativa en busca de significaciones” (Geertz 1992). Geertz buscaba explicar el fenómeno social mediante la interpretación de las expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie, definiendo el quehacer antropológico como un esfuerzo intelectual traducido del concepto de Ryle so-

bre la *descripción densa*; ésta es una forma de conocimiento con la cual se busca desentrañar estructuras de significación; por tanto, hacer etnografía significa dilucidar el sentido de interpretar un texto en el sentido más amplio de la hermenéutica.

En la actualidad, la realidad cambiante observada en los escenarios culturales del planeta llevó a un conjunto de especialistas a discutir sobre *la cultura y la diversidad cultural*, convirtiéndose en el eje de opinión de la ONU y la UNESCO para debatir sobre las realidades políticas y jurídicas del mundo contemporáneo:

...la diversidad cultural es, para el género humano, tan necesaria como la diversidad biológica para los organismos vivos. En ese sentido, constituye el patrimonio común de la humanidad y debe ser reconocida y consolidada en beneficio de las generaciones presentes y futuras (UNESCO 2004).

En el mundo contemporáneo la cultura es concebida como un salto cualitativo, tras abandonarse el romanticismo del siglo XIX y el XX para dotarlo de significado simbólico (Stocking 1989). Pero ese salto ha sido mortal, debido a la premisa de que la cultura es un recurso fundamental para el desarrollo de los pueblos. Desde el inicio del siglo XXI, las agencias vinculadas al desarrollo (ONU, PNUD, UNESCO, Banco Mundial y OCDE) han insistido en un cambio paradigmático que vincule el desarrollo con la cultura (ONU 2004). Ello ha producido impactos variables en la región latinoamericana y en particular en México, pues aquí se abandonó paulatinamente el modelo cultural mexicano provocando el cambio de orientación de las políticas culturales del Estado-nación, como se verá a continuación.

La idea de la nación conjugó un amplio inventario de recursos, entre ellos, la cultura para apuntalar el concepto de nación. Todo esto resulta incomprensible si no consideráramos los antecedentes históricos, políticos, jurídicos y sociales que surgieron a lo largo de la vida colonial e independiente que demarcaron la relación política con las unidades étnico-territoriales de la sociedad de esa historia situada. La idea de nación vino acompañada de:

...un nuevo modelo de comunidad política, síntesis de diversos atributos ligados entre sí; como una combinatoria inédita de ideas, imaginarios, valores y, por ende de comportamientos, que conciernen la naturaleza de la sociedad, la manera de concebir una colectividad humana, su estructura íntima,

el vínculo social, el fundamento de la obligatoriedad política, su relación con la historia, sus derechos... bajo este prisma, la nación moderna es una realidad nueva que irrumpen en la historia a partir de finales del siglo XVIII (Annino y Guerra 2003).

La idea de nación requería de un proyecto civilizatorio de blanqueamiento que lograra desterrar la preeminencia de *lo indígena que no tenía esperanzas de mejorar*; tal premisa liberal produjo el más duro ataque a las comunidades de indios si consideramos que el territorio y la cultura, además de ser ejes conceptuales, son marcos de referencia fundamentales desde el nacimiento del Estado-nación en el siglo XIX. Así, las Repúblicas de Indios y su transformación en la organización municipal permitieron normar y establecer el orden legal e institucional para esta última; el primer intento, aunque drástico, de la transformación de la organización de los pueblos indios fue restarles autonomía y subordinarlos al Estado; aquellos que no alcanzaron a formar un ayuntamiento quedaron a expensas de la autoridad mestiza dominante en los centros más poblados (Escalante Gonzalbo 2002).

La transformación capitalista de la economía mexicana hizo emerger la rebeldía de la población indígena en múltiples focos de las entidades del país. Ello significaba la desaparición de las formas comunitarias de propiedad de la tierra y por consiguiente de las formas tradicionales de identificación de su posesión común (Héau Lambert 2009). No fue la ley de desamortización<sup>15</sup> la que desató la rebeldía indígena, sino la síntesis de aspectos jurídicos, cuya data se ubica desde las reformas borbónicas y en la facultad jurídica de la Constitución de 1824, otorgándole a los congresos estatales facultades para regular el uso, la tenencia y la propiedad de la tierra. El México independiente declaró a los individuos ciudadanos mexicanos y abolió el derecho indiano, desapareciendo la protección tutelar del Estado español para los pueblos indios. *De facto* la modernidad canceló

<sup>15</sup> Frank Schenk (1995) señala “la Ley de Desamortización de 1857 (la llamada Ley Lerdo), es una legislación federal orientada a la privatización de la propiedad agrícola; los miembros de las comunidades propietarias de la tierra, podían convertirse en dueños de las parcelas hasta entonces en posesión de las instituciones clericales y civiles, las que debían privatizar en poco tiempo. Los usuarios de la tierra, podían reclamarlas en propiedad, las tierras y los inmuebles no utilizados podían adquirirse mediante subasta pública. Mientras que los edificios y terrenos en uso de las instituciones religiosas: iglesias, hospitales, ayuntamientos y mercados estaban exentos de privatizarlos. En cuanto a los terrenos de las aldeas, el ejido y el fundo legal, estuvieron exentos de privatización”.

el estatuto jurídico como sujeto colectivo de la nación (Falcón 2002), al dejar de existir jurídicamente se pretendió suprimir el sistema comunal y dejarlo al margen de la ley, por lo que fue considerado contrario a la *igualdad* (Velasco Toro 1994).

Las corporaciones civiles, las Repúblicas de Indios y las municipalidades huérfanas de protección velaban con sus propios medios sus posesiones, derechos y prerrogativas de las ambiciones de los hacendados y los caciques dispuestos a privatizarlos en el nuevo ciclo histórico del progreso modernizador (Carbó s/f). Esto despertó temores en las élites respecto a las rebeliones indígenas a escala nacional en momentos en los que México se enfrentaba a los enemigos extranjeros (Tutino 1980). En este contexto las comunidades campesinas se apropiaron de ciertos conceptos del discurso hegemónico (Héau Lambert 2009: 147), tales como la *raza indígena legítima dueña de las tierras*, para defender sus derechos a la tierra y a sus tradiciones políticas. Héau argumenta que la única forma de acción política al alcance de los indígenas y campesinos y su única posibilidad de distinción identitaria tenían que sustentarse en el concepto hegemónico de *raza* que en la época había penetrado hondamente en la conciencia social, convirtiéndose en la única herramienta que permitía diferenciar el *nosotros* de *ellos*. En otras palabras, para las comunidades indígenas y campesinas, el concepto de etnia antecedió al concepto de clase.

Al respecto, concluyo que la clase política de la Reforma *no* había conceptualizado la identidad a nivel teórico; sin embargo, implícitamente la había manipulado con la finalidad de acabar el concepto de territorio. Los políticos indígenas de la segunda mitad del siglo XIX, Benito Juárez y Porfirio Díaz, claramente intuían la relación entre identidad y territorio. En 1856 los liberales, cuando querían acabar con un grupo étnico, no sólo lo despojaban de sus recursos económicos sino sobre todo de su territorio étnico. Por tanto los liberales, tal vez sin teoría en torno a la identidad pero con mucha práctica en los enfrentamientos con las comunidades indígenas, intuyeron muy bien que si querían acabar con las comunidades y la diversidad tenían que acabar previamente con sus territorios; pero no con sus habitantes. Así, los liberales no emprendieron una cacería de indios, sólo les bastó con separarlos de sus territorios. El proyecto liberal y su ofensiva para terminar con el *espíritu de tribu* buscaba la disolución de las comunidades mediante la desamortización de las tierras. El modelo liberal exigía la supresión de las lealtades locales y la uniformidad de la autoridad estatal para fundar su dominio en los individuos al margen de la comuni-

dad (Escalante Gonzalbo 2002). Lo anterior enrareció las relaciones interétnicas e intensificó los reclamos, aún no resueltos hasta la actualidad.

En el escenario político segregador del siglo XIX, entre las contradicciones sociales, políticas y culturales de los insurgentes, éstos se asumieron herederos de Cuauhtémoc y libraban una lucha de liberación nacional contra la opresión española. Dicha concepción fortaleció el concepto de unidad nacional, adhiriendo cada cultura india a la totalidad social, sin referencia respecto al carácter de su articulación con la sociedad nacional. Andrés Medina señala que los cien años entre el grito de Dolores en 1810 hasta el inicio de la Revolución mexicana de 1910, se considera *el siglo más negro para los pueblos indios en la historia nacional*, constituyendo una larga agonía para las comunidades indias, la cual se detuvo con el movimiento armado (Medina 2000: 35). En la política liberal conservadora de José María Luis Mora, los pueblos indios enfrentaron el racismo y una clara declaración de exterminio, a través de un programa de blanqueamiento europeizante para la población nacional con la que se pretendía la desaparición de los indios y las castas (Hale 1972: 229).

La infraestructura política e ideológica del Estado-nación, decimonónico bonapartista, constituyó el *modelo mexicano de cultura*. El Estado se apoyó en el vigor de los valores culturales de los pueblos indígenas para construir la identidad nacional, sustituyendo la idea de una sociedad heterogénea –compuesta por indios, mestizos y criollos– bajo el imaginario nacionalista de una sociedad unificada y homogénea. La vigencia de esta idea se prolongó hasta el nacimiento del Estado revolucionario que, en lugar de aceptar la diversidad de la sociedad real, uniformó la *sociedad imaginada* mediante una legislación general, una administración central y un poder único (Florescano 1999).

Entre las primeras acciones del Estado nacional revolucionario se buscó hacer desaparecer del imaginario a la sociedad heterogénea al destruir los cuerpos, las culturas diferenciadas, las etnias y las nacionalidades (Florescano 1999: 231-278 y ss.) e impulsar en el sistema político mexicano el modelo mexicano de cultura en el cual la educación pública transmitiría los valores derivados de la cultura material y de la cultura interiorizada, particularmente la de los pueblos indios del pasado, constituidos en patrimonio cultural y en propiedad de todos los miembros de la nación mexicana. Para entender la relevancia del nacionalismo en dicho proceso, me apoyo en la definición de Gellner: “El nacionalismo es esencialmente la imposición de una cultura desarrollada a una sociedad en la que hasta en-

tonces la mayoría, y en algunos casos la totalidad de la población, se había regido por culturas primarias” (Gellner 1988: 82).

También el nacionalismo y la nacionalidad pueden ser entendidos como artefactos culturales de una clase particular, desde su creación a finales del siglo XVIII, se volvieron conceptos medulares, capaces de ser trasplantados con grados variables de autoconciencia y con capacidad de mezclarse con una diversidad de constelaciones políticas e ideológicas provocando apegos profundos (Anderson 1993: 21).

Luis Villoro argumentó que el estallido revolucionario involucró no sólo a la sociedad urbana, sino sobre todo a la población mayoritaria que vivía en las zonas rurales e indígenas. Tanto el mundo indígena como el mestizo se vieron inmersos en una experiencia común que fue la Revolución; este proceso aceleró la fusión (Villoro 1984) de los conglomerados humanos y las culturas diversas. Esto hizo evidente la presencia del mundo indígena en la realidad nacional. Al conocerse sus valores humanos y sus características socioeconómicas, se convirtieron en una preocupación para los artífices de la Revolución y para los intelectuales de la época. Tal preocupación colocó a la antropología en un lugar relevante para mejorar las condiciones de vida de los indígenas, haciéndolos partícipes del progreso y la modernidad como logros de la Revolución. Así, nació un *indigenismo* que entrañaba en sí mismo una antinomia entre culturas.<sup>16</sup> Por un lado, había que salvaguardar *lo tradicional indígena*, base de la razón histórica e identidad del país y, por otro, había que aplicar los postulados del progreso y la modernidad (Villoro 1984).

En este sentido, es pertinente señalar que *la nación* connota a un grupo humano que se constituye como tal cuando sus integrantes reconocen mutua y firmemente ciertos deberes y derechos en virtud de su común calidad de miembros (Gellner 1988) y en virtud de la construcción del proyecto político nacional. Enrique Florescano apunta: “la ambición de crear una nación de ciudadanos regidos por leyes iguales, unidos por valores comunes y animados por el propósito de crear un Estado soberano, fue una

<sup>16</sup> Manuel Gamio (1916) sostenía que la idea de nacionalidad suponía la homogeneización de las culturas, a través de la llamada *fusión de las razas* y la *unificación lingüística* de los habitantes del Estado. Bonfil (1997), Nolasco (2008), Olivera (1970) y Bartolomé (1997) advierten lo debatible del indigenismo integracionista y sus consecuencias para la existencia de los pueblos indios en México, sostienen que no puede haber integración si ésta se fundamenta en la asimetría.

aspiración obsesiva de los políticos mexicanos a lo largo del siglo XIX” (Florescano 1997: 15).

El modelo mexicano de cultura del siglo XX es resultado de las reivindicaciones sociales de la Revolución mexicana; ésta tuvo profundas repercusiones sociales, políticas e ideológicas: surgieron y se consolidaron las principales instituciones educativas y culturales que sustentaron la arquitectura del nacionalismo institucionalizado, que dieron estabilidad al Estado mexicano que retóricamente decía reconocer el papel del pasado mexicano (Villoro 1984). Se establecieron instituciones y órganos normativos a través de la Secretaría de Educación Pública, el Instituto Nacional de Antropología e Historia, el Instituto Politécnico Nacional, el Museo Nacional de Historia en el Castillo de Chapultepec, el Instituto Nacional Indigenista, etcétera (Olivé Negrete y Urteaga Castro-Pozo 1988). Éstas exaltaron los elementos más significativos del pasado indígena, la esencia de la nación mexicana. En dicho periodo se dio el gran impulso al desarrollo artístico y cultural nacionalista revolucionario del siglo XX –considerado *el gran momento renacentista*–, dando lugar al fortalecimiento del muralismo, a la música monumental, a la cinematografía, a la narrativa costumbrista y al ensayo nacionalista (Farías 2003).

México es una nación pluriétnica y pluricultural con una producción cultural dinámica, que se traduce en una incesante creación y apropiación de bienes culturales de muy diversa naturaleza, expresados como materiales de organización, de conocimiento, de valor simbólico y emotivo, etcétera. En el juego de la apropiación de los signos o referentes culturales es posible que se hayan añadido a los preexistentes o los hayan sustituido por otros según las circunstancias concretas (Bonfil Batalla 1997: 18 y ss.). Así, los bienes culturales se convierten en patrimonio cultural porque mantienen su sentido y significado original: ser la memoria histórica de la nación mexicana.

En la etapa del *Estado benefactor*, el Estado mexicano se apoyaba en un enorme aparato corporativo que impulsaba el fomento cultural dirigido hacia el fomento y promoción cultural para el pueblo, operado por los sindicatos y las confederaciones, no sólo de los trabajadores del Estado, de la seguridad social y de los sindicatos obreros y las organizaciones campesinas. Todas estas instituciones corporativas fueron los más dinámicos promotores y operadores de la cultura. La cultura era un asunto de Estado y se le concebía como un bien social y una extensión del bienestar social.

A mediados del siglo xx se aceleró el proceso de urbanización y la consolidación de las premisas de progreso de la afamada *Alianza para el Progreso* y la *Revolución Verde* de los años sesenta, a la que sumaban los avances tecnológicos que fueron configurando la modernización de la cultura (Crespo Oviedo 2002). Con el paso del tiempo y el impulso modernizador se dislocó la relación del sujeto portador y productor de cultura para diferenciarse de los diletantes consumidores de cultura –referidos como los *sectores cultos* de la sociedad, que contaban con mayor capacidad económica–; esto propició un renacimiento de los espacios de la cultura, como el Museo de Antropología, el Museo Nacional del Virreinato, el de Arte Moderno, y la promoción de los proyectos de investigación arqueológica en las zonas de monumentos prehispánicos, como Teotihuacán, Uxmal y Chichén Itzá. Fue una época en la que se pretendió consolidar el nacionalismo, aunque también se apreciaba la cultura universal. Sin embargo, la noción de la modernización del país se tradujo en un desprecio a *lo propio*. Éste fue un momento en el cual las políticas de Estado en materia de cultura generaron en el imaginario colectivo una tenue discriminación entre los sectores sociales: *aquellos que producen cultura/los que consumen cultura* (Bonfil Batalla 1997).

La historiografía del modelo mexicano de la cultura es pertinente para comprender el papel destacado de los bienes culturales constituidos en patrimonio cultural que dieron sustento a la organización política del Estado-nación durante los dos primeros tercios del siglo xx, mientras que en el último, se distingue por la naturaleza conflictiva de su administración, que inducida por la política neoliberal se le denomina *gestión cultural*. Ésta le ha otorgado un sentido diametralmente opuesto a la relación de los bienes culturales con la organización política federal. Por ley, es la política de Estado la que establece el rumbo y sentido de la cultura. Es precisamente durante este momento que el modelo mexicano de cultura empieza a fracturarse como resultado del impacto de las tendencias privatizadoras neoliberales aplicadas por los gobiernos de México (Cottom 2002: 4 y ss.).

La inserción del proyecto neoliberal en la política del Estado mexicano lo hizo transitar de Estado nacionalista hacia Estado neoliberal, teniendo como consecuencia social y política la *abdicación del Estado a su papel de regulador del orden público* (López y Rivas 2007); abandonó progresivamente su rol de conductor de la cultura a nivel nacional, que fue suplantado con la idea de las *industrias culturales*, que representa una noción gerencial de las políticas públicas en materia de cultura elucidada dentro de la ges-

tión. Fueron años en los que la premisa fundamental pretendió privilegiar al individuo por encima de la colectividad y el fin de la historia como respuesta a la caída del bloque soviético y el colapso de las ideologías. A nivel de los trabajadores de la cultura, se apreciaba que las manifestaciones culturales habían sido armonizadas con la noción globalizadora y los signos de la posmodernidad.

El Estado promovió la desincorporación de la infraestructura cultural del Estado corporativo de manera similar como había ocurrido con las privatizaciones de las empresas públicas a finales de la década de los años setenta. Creado por decreto presidencial de 1988, para promover y difundir la cultura nacional, el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta) adquirió un protagonismo *in extenso*, imponiendo e invadiendo facultades sustantivas del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y el Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA) gracias a la influencia de la derecha en el gobierno de Vicente Fox (2000-2006).

Otro rasgo de la crisis del modelo de cultura mexicano se asoció a la privatización bancaria, lo que significó que los bienes culturales muebles e inmuebles dejaran de ser activos de los capitales nacionales únicamente y pasaran también a ser posesión de los capitales transnacionales que habían adquirido los activos bancarios, incluyendo bienes culturales de gran valor histórico, estético y científico. Esto generó nuevos proyectos culturales de las fundaciones asociadas al capital bancario, que instituyeron a las llamadas industrias culturales.

Las industrias culturales se estructuran en torno al concepto de *rentabilidad*. Al ser impuestas en el ámbito cultural mexicano, crearon una especie de abismo entre *lo moderno* y *lo actual* en oposición al estereotipo de *lo mexicano* y *lo tradicional*, lo que redujo a dichos componentes de la cultura a meros reductos del pasado, incidiendo en su abandono paulatino. Los conceptos en boga de *cultura*, *consumo* y *rentabilidad* son elementos constitutivos de la *interconectividad* con la aldea global. Por su parte, el Estado, en conjunción con los inversionistas, se orientó a satisfacer los consumos culturales, no precisamente los de la ciudadanía en general, sino específicamente aquellos de los connacionales con alta capacidad económica para satisfacer *su consumo* y, por ende, resaltar *su prestigio*. Así, se establecieron el Festival Cervantino, el Festival del Centro Histórico de la Ciudad de México y todas las modalidades de “espectáculos culturales” de la empresa OCESA y los de la Fundación Telmex.

Los operadores políticos en materia de cultura han impulsado la idea de un México plural y diverso. Un rasgo distintivo de ese momento histórico fue el reconocimiento de la diversidad cultural, coincidente con la modificación del artículo 4° constitucional, que decretó que la nación mexicana es una nación multiétnica y multicultural (Instituto Nacional Indigenista 1989). Sin embargo, dicha reforma constitucional sólo hizo un reconocimiento limitado de los derechos culturales de los pueblos indígenas, al no aprobarse la respectiva ley reglamentaria (Oehmichen Bazán 2005: 65).

Al inicio del siglo XXI, a las instituciones culturales en México (el INAH y el INBA) les corresponde replantearse de manera urgente la definición social de cultura y su relación con la educación y la construcción de ciudadanía que atienda de manera integral la conservación, salvaguardia y difusión de la cultura y del patrimonio cultural, recordando que en el estatuto jurídico *todo individuo debería tener garantía legal por parte del Estado de la salvaguarda plena de sus derechos culturales*. Los anteriores son aspectos fundamentales que sirven de marco para comprender que la planeación del desarrollo debe orientarse con respeto a la cultura propia de los pueblos.

Desde la óptica ciudadana, la salvaguarda de los bienes culturales considerados patrimonio cultural cuenta con la figura jurídica de la *coadyuvancia* de la sociedad civil con las instituciones que por ley se encargan de su cuidado (Instituto Nacional de Antropología e Historia 1972: artículo 2°). Con fundamento en el marco legal, cada ciudadano representa el interés jurídico de la nación, en la custodia de la cultura y del patrimonio cultural. Por tal motivo, las movilizaciones de la sociedad civil que enarbolan los derechos culturales son expresiones incipientes, pero relevantes, de un nuevo orden democrático (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo 2004).

La acción colectiva de la sociedad civil ha ido construyendo ciudadanía, al desplegarse en muy diversos escenarios políticos y sociales las demandas que anteponen el bien común y el derecho colectivo ante las deficiencias e incapacidades de los gobiernos federal y local. En consecuencia, como acción política, *la ciudadanía de la cultura* (Moore 1998 [1949]: 9)<sup>17</sup> implica fortalecer y, en su caso, construir una teoría político-social que re-

<sup>17</sup> El autor argumenta que: “la idea de ciudadanía es uno de tantos dislates progresistas que sólo sirven para calentar los cascos de la gente respecto al espacio social que ocupa, y para que los súbditos obligados a dejarse gobernar, sino también personas dotadas de derechos” (Moore 1998 [1949]: 9).

conozca plenamente los derechos culturales y los derechos colectivos de los ciudadanos.

De lo anterior se deriva que el conflicto social en materia de cultura es resultado de la crisis del sistema político y económico al ser impactados por el modelo neoliberal retomado por el Estado mexicano y, en particular, por las instancias de gobierno y de gestión de la cultura, entre otras cosas por la adopción de las *políticas culturales* que perciben a aquella como un recurso comercial explotable para el turismo y la acumulación de capital, sin importar la dimensión social de su valoración.<sup>18</sup> La pérdida de la rectoría del Estado nacional en materia de cultura pone en peligro la salvaguardia del patrimonio arqueológico, histórico y artístico, y conduce al extravío nuestra identidad cultural. Así, lentamente se va perdiendo la identificación con los bienes culturales, en momentos en que la cultura y el patrimonio cultural deberían ser nuestro más firme asidero de identificación: *de lo que somos y lo que nos constituye desde nuestra historia patria* (Prieto 1998: 13).

Es absolutamente cierto que al capital y a los inversionistas, en su afán modernizador y especulativo, no les interesa la historia de larga duración (Braudel 1989: 60 y ss.), implícita en los conceptos de *cultura y tradición* a los que apela la creación de nuestros predecesores que realizaron con sus manos los bienes culturales constitutivos de los pueblos autóctonos. Empero, es menester que se reflexione acerca de cómo la corriente neoliberal y los procesos de globalización influyen en la asfixia cotidiana de la producción cultural de los pueblos originarios, al imponer nuevos modelos estéticos y materiales industrializados que, las más de las veces, no encuentran acomodo en los usos y costumbres de nuestros pueblos, como tampoco en el paisaje y el entorno cultural, provocando con ello la falta de armonía, identificación y finalmente el desinterés por la ciudadanía (Prieto 1998).

Entre las voces de denuncia en torno a la crisis de la cultura en México, se aprecian algunas con ciertos tintes románticos, según señalan sus detractores, que no constituyen un interés fundamental para la reflexión sobre el particular que me interesa desarrollar. En este sentido, Guillermo Bonfil advierte:

Los bienes culturales producidos *por nosotros*, tienen un significado compartido y son resultado de nuestra creatividad e historia, mientras que el significado

<sup>18</sup> Ejemplo de ello lo encontramos en el caso Xcaret, ampliamente documentado por los trabajadores de la cultura en México.

de lo ajeno rompe con nuestra visión del mundo, con nuestra matriz cultural, con lo que nos distingue en la diversidad planetaria. Cabe advertir que en el ámbito democrático moderno el respeto a la cultura se erige como factor incluyente hacia el trato digno de las personas hacia sus bienes patrimoniales y su cultura. Éste es un rasgo de las naciones pluriétnicas y pluriculturales que habrán de devenir en la buena sociedad, en la sociedad abierta, pluralista basada en la tolerancia y el reconocimiento del valor de la diversidad (Bonfil Batalla 1997: 34).

Ser moderno significa apropiarnos de los adelantos científicos y tecnológicos que repercuten en nuestra calidad de vida; pero no significa que tengamos que destruir y renunciar a *lo propio*. Nuestra capacidad cultural de asignar significados propios a las cosas y a los bienes en relación a lo ajeno permite incorporar lo que enunciamos como *nuestro* en nuestras vidas. Sin embargo, en las últimas décadas de políticas públicas de los gobiernos neoliberales mexicanos se ha generado una tendencia devastadora fundamentada en la concepción de la rentabilidad de la cultura. Bajo dicha perspectiva, *la cultura constituye un ejercicio especulativo para una élite, a la vez que amplía la brecha entre esta élite y los otros* (Giménez Montiel 2005f).

En la actualidad, la cultura ha dejado de ser preeminente en la percepción social como un factor fundamental de cohesión e identificación cultural de la nación mexicana; actualmente la cultura mexicana es menos promovida para la constitución y el fortalecimiento de los símbolos nacionales y los referentes de lo mexicano, ya que el sistema capitalista se ha encargado de vaciarlos de contenido simbólico, resignificando su sentido ideológico. Ésta es una clara estrategia capitalista en su etapa salvaje que ha escindido la relación esencial entre la cultura y la educación, arriesgando seriamente la reproducción cultural de la nación mexicana.

Es claro que no existe una sola cultura mexicana, pues México es una nación pluricultural; pero la política cultural actual se orienta a promover de manera irreflexiva el extravío de las identidades nacionales en aras de las ganancias y la rentabilidad de las industrias culturales que forman parte de los poderes fácticos del sistema. Esto ha impedido elevar el debate de la cultura a un nivel legislativo, institucional y cívico a un rango estratégico que remonte a la nación en tanto posibilidad de abatir los rezagos históricos en materia de desarrollo y capital humano. Atender este aspecto fundamental ayudará a revertir la desigualdad creada por las polí-

ticas neoliberales, exacerbadas por efecto de la globalización, que cancelan la posibilidad de transformar la diferencia cultural en equidad, ciudadanía y democracia.

El abandono que ha sufrido la cultura desde los años ochenta ha orillado a que la ciudadanía haya instrumentado acciones diversas para defender la cultura, entendida como un bien social. Esta respuesta social representa una crítica, una postura contestataria y diversas formas de resistencia al neoliberalismo, que se suman a la búsqueda de alternativas “desde abajo” y expresan ejercicios plenos de autonomía productiva, legal y cultural impulsados por los movimientos sociales que han ayudado a cuestionar y a detener legislativamente las reformas neoliberales, y hasta pretendido abrogarlas.<sup>19</sup>

Hay que recordar que al inicio del siglo xx, José Vasconcelos ya planteaba que para alcanzar el desarrollo de la nación mexicana era necesario construir un proyecto de nación, fundado en el reconocimiento de los derechos culturales de una nación pluricultural como la mexicana (Fell 1989). Argumentaba que la democracia no podía existir sin una cierta nivelación económica y cultural de la población: “La mejor manera de evitar el rencor de clase en la desigualdad, se resuelve al poner al alcance las ventajas de la vida civilizada” [*sic*] (Fell 1989: 89).

En este punto de la exposición de los ejes teóricos, podría pensarse que poder y cultura son temáticas no sólo distintas sino incluso opuestas. Considero, sin embargo, que el plan de investigación antropológico que persigo hace necesario comprender cómo opera el poder y cómo interactúan ambos conceptos en la defensa del territorio étnico de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán, por lo que antes de enunciar cualquier afirmación tengo la obligación de demostrar mis premisas y no solamente suponerlas.

Los derechos culturales constituyen una de las normas jurídicas menos desarrolladas y menos consolidadas del sistema internacional de protección de los derechos humanos (Stavenhagen 2002b). En tal sentido, considero que los derechos culturales deberían ser el eje rector que alimente las políticas públicas en la materia. Los derechos culturales se constituyen por el *derecho a la identidad cultural y a la cultura propia* (Stavenhagen 2002b).

<sup>19</sup> Como las reformas constitucionales en materia de cultura que fueron suspendidas por las acciones del Parlamento Alternativo de Cultura y Educación y otras organizaciones del sector cultura.

Colin Mercer menciona que el mayor problema que debemos afrontar hoy en el terreno de las políticas culturales no proviene de la falta de medios, de la falta de voluntad, del nulo compromiso o de la escasa coordinación de políticas; proviene, sobre todo, de una mala aprehensión o, más bien, de una formulación y reconocimiento incompletos del objeto de nuestra política: la cultura (Pérez de Cuéllar 1996: 40).

La identidad cultural de una sociedad se manifiesta en la historia y el conjunto de obras que la explican: sus mitos, sus costumbres, su producción literaria y artística, su música, sus monumentos, sus lenguas y tradiciones orales, es decir, su *patrimonio cultural* (Harvey 1990: 91). El patrimonio cultural integra en su valoración y significación una vasta concepción constituida por los testimonios, los valores y el trabajo de las generaciones pasadas que forman parte de los bienes culturales que, por su excepcionalidad, son conservados para la posteridad y para el disfrute de las generaciones futuras.

Los valores y los símbolos culturales han surgido de la vida de las sociedades a lo largo del proceso histórico y encarnan no sólo en obras materiales sino también inmateriales (Héau Lambert 1998). En este sentido, recuperamos de Bourdieu la dimensión de la *cultura objetivada* y la *cultura interiorizada* en tanto formas valorativas que encarnan el proceso del *habitus* y el *ethos* para comprender cómo los valores culturales perviven y se transforman de una generación a otra (Bourdieu 1990).

El patrimonio cultural de un pueblo comprende las obras de sus artistas, arquitectos, músicos, escritores y sabios, así como las creaciones anónimas surgidas del alma popular y el conjunto de valores que dan sentido a la vida. Es decir, las obras materiales y no materiales que expresan la creatividad de un pueblo: lengua, ritos, creencias, lugares y monumentos históricos, literatura, obras de arte, archivos y bibliotecas (UNESCO 1999).

El patrimonio cultural integra las prácticas sociales que encarnan tradiciones, rasgos, símbolos e inclinaciones culturales de largo o reciente arraigo en todos los segmentos sociales de la nación mexicana. En los enfoques actuales del patrimonio cultural se observa de manera sobresaliente el vacío que ha dejado el fomento y la promoción del Estado en materia de cultura. De ahí la importancia de la ciudadanía que asume e interpela al Estado y sus instituciones en defensa de los bienes culturales, en tanto bienes públicos; de ahí la emergencia de los *movimientos sociales patrimonialistas* (Hernández Ramírez 2002). La comprensión del patrimonialismo –entendido con fundamento en los modelos ideales de Max Weber (1979:

753-847)– me ha ayudado a analizar los nuevos movimientos sociales en el campo de la cultura.

En el pasado, la participación ciudadana en materia de cultura era un fenómeno poco frecuente; en la actualidad, la privatización y el atropello a los bienes públicos hacen recurrentes las denuncias ciudadanas y, en consecuencia, la presencia de los movimientos patrimonialistas cada vez más evidente en diversas entidades del país, defendiendo los bienes de la nación mexicana, particularmente los arqueológicos. La respuesta de los funcionarios y los operadores de la cultura es minusvalorar la conciencia social y su agencia en defensa de lo público, arguyendo que la organización social de orden patrimonialista no cuenta con cauces claros y por ello estos movimientos son susceptibles de ser denostados, manipulados y sofocados, debido a que carecen de reconocimiento “legal, fiscal, económico y programático para apoyar una tarea que excede con mucho las posibilidades de una sola instancia de la sociedad”.<sup>20</sup>

En este sentido, *los usos sociales del patrimonio cultural* son la expresión de la apropiación simbólica y la participación ciudadana en la salvaguardia de la cultura y el patrimonio cultural. Este rubro es aún muy incipiente, como puede observarse en la reciente *Encuesta Nacional sobre Consumo Cultural* (Tovar y de Teresa 1997; Consejo Nacional para la Cultura y las Artes 2005). Al respecto, Néstor García Canclini ha señalado:

...la sociedad no se desenvuelve sólo mediante la reproducción incesante del capital cultural hegemónico, ni el lugar de las clases populares se explica úni-

<sup>20</sup> Entre esas acciones ciudadanas se encuentran las encabezadas por el maestro Francisco Toledo en el Centro Histórico de la ciudad de Oaxaca al impedir la construcción de un McDonald's y la modernización del equipamiento de dicha zona. Asimismo, las acciones ciudadanas de los habitantes de Coyoacán contra los vendedores informales, contra los cambios del uso del suelo y la transformación de la arquitectura vernácula del Centro Histórico en comercios; también en Cuicuilco, al impedir la destrucción de los vestigios de la metrópoli más antigua de Mesoamérica; en Tepoztlán, al detener la construcción de un club de golf; en Cuernavaca, en el Casino de la Selva, al impedir la destrucción de los vestigios tempranos de la civilización antigua de Gualupita y los murales que formaban parte de las instalaciones del viejo hotel para dar paso a la edificación de un centro comercial del corporativo Costco; en San Salvador Atenco, al impedir la construcción de un nuevo aeropuerto metropolitano; en Temascalcingo y San Antonio Pueblo Nuevo, estado de México, cuando las mujeres mazahuas se apersonaron para defender el agua y su significación más allá de la importancia para su sobrevivencia; y, finalmente, en Teotihuacán, al tratar de impedir la construcción de un supermercado de la cadena Wal-Mart en el perímetro C, área de amoriguamiento de la zona de monumentos.

camente por su posición subordinada [...] Las contradicciones en el uso del patrimonio tienen la forma que adopta la interacción entre estos sectores en cada periodo (García Canclini 1997: 66).

Sumado a esto, los detractores de los nuevos movimientos sociales enfatizan el rasgo *efímero* de la defensa del patrimonio. Se arguye que el interés social de estos movimientos se desvanece cuando deja de existir una valoración simbólica sustantiva. También se han hecho señalamientos negativos respecto a que dichos rasgos fundamentales de los movimientos patrimonialistas están promovidos por la *ignorancia* y el *desapego* a las dimensiones valorativas del patrimonio cultural.<sup>21</sup> Se afirma que los movimientos ciudadanos en torno a la cultura y el patrimonio surgen coyunturalmente para satisfacer problemas específicos de largo aliento (García Canclini 1997).

La emergencia de los movimientos patrimonialistas –entendidos como formas operativas del uso social del patrimonio cultural– no necesariamente constituyen las vanguardias de los movimientos, aunque ello no pone en riesgo su legitimidad. De todos modos, implica que las entidades del Estado encargadas de la cultura hayan abandonado su vocación fundamental en la transmisión de los valores y de conocimiento que fundamentan el apego y los principios culturales de la nación. Se evidencia así la reorientación del interés hacia el beneficio económico que producen los bienes culturales de la nación (Lacayo Parajón s/f). Éste es el argumento y aspecto central de la controversia social en materia de cultura. Por lo que en la búsqueda de las soluciones al conflicto de posicionar a la cultura como bienes para el consumo turístico en la globalización, “toca a los antropólogos y a los trabajadores de la cultura distinguir en esta coyuntura, qué es lo económico de lo cultural. La producción cultural no abarca sólo aquellos bienes simbólicos que pasan por el mercado, y lo que les pasa a esos bienes en los mercados” (García Canclini 2001).

Así, a las manifestaciones ciudadanas que enarbolan los derechos culturales se las conceptualiza como movimientos patrimonialistas, pero también como expresiones intrínsecas del uso social del patrimonio cultural. Estos movimientos pretenden transformar la realidad social sin perder de

<sup>21</sup> Las dimensiones valorativas del patrimonio cultural son formas clasificatorias para establecer distinciones entre el saber y el conocer; puedo enunciar: la dimensión histórica, la dimensión social, la dimensión científica, la dimensión simbólica, la dimensión estética y la dimensión ética.

vista la dimensión humana (Habermas 1986a: 11 y ss.). En este sentido, estas formas de protesta social y sus reivindicaciones se convirtieron en su principal identidad de lucha sin tener que llegar a plasmar un ideario político-ideológico completo. Así, la acción cívica en torno a la defensa del patrimonio cultural me recuerda a los *Bürgerinitiativen*<sup>22</sup> que surgieron en Alemania en los años setenta del siglo pasado, cuya característica era su acción política al margen de los intereses de los partidos políticos, tal como ha ocurrido con algunos movimientos sociales en el México contemporáneo.

Por consecuencia, la construcción de la ciudadanía cultural ha tenido como telón de fondo las contradicciones que derivan de la modernidad al rivalizar con los principios ético-comunitarios de los pueblos autóctonos y de las comunidades primordialistas. En este sentido, entiendo por *modernidad* el proceso de transformación o cambio social asociado a la expansión capitalista en los espacios tradicionales del campo y las ciudades. De tal modo, la oposición a la tradición ha existido siempre. Pero situados en el desarrollo neoliberal-globalizador, se plantea entonces el conflicto entre la tradición y la modernidad; ya que no existe modernidad sin tradición, la tradición establece el límite del propio desarrollo. Así, *tradición y modernidad* son tipos ideales y realidades históricas que coexisten en contextos culturales de los países emergentes (Giddens 1994: 75 y ss.).

En el México contemporáneo, muchas manifestaciones culturales se producen en el seno de las modernas sociedades tradicionales (Ortiz 1988). Los habitantes de los pueblos autóctonos consumen los bienes y servicios modernos como resultado de la interconexión global que los provee; pero su producción y reproducción simbólica se fundamenta en la matriz cultural tradicional.

La producción cultural del México contemporáneo es resultado de la coexistencia de la tradición y la modernidad. Gilberto Giménez ha caracterizado tres modelos de la relación entre éstas. El primero se expresa cuando la imposición de la modernidad resulta aplastante y da como resultado la extinción total de las etnias más débiles y vulnerables. En el segundo modelo encontramos una constante resistencia social al proceso modernizador, en el cual los sujetos sociales abiertamente se rigen bajo los usos y costumbres de la comunidad. Y, finalmente, el tercer modelo lleva a la asimilación total a través de la incorporación de la sociedad a la economía moderna (Giménez Montiel 1994a).

<sup>22</sup> <[http://es.wikipedia.org/wiki/Movimiento\\_social](http://es.wikipedia.org/wiki/Movimiento_social)>.

En este sentido, es interesante constatar cómo el desmantelamiento del modelo nacional de la cultura en México tuvo repercusiones en la incorporación de la organización etnopolítica a las luchas comunitarias en diversas entidades;<sup>23</sup> en algunos casos sus demandas fueron reivindicadas por las organizaciones políticas preexistentes (Bartolomé Bistoletti 2002). Aunque vale la pena considerar que:

...hablar de luchas involucra una concepción estratégica de cambio social, sin referencia a un sistema que pudiera mantener en suficiente medida su equilibrio e integración. Por tanto, las luchas no son respuestas, sino iniciativas que pueden o no tener éxito, pero que no llegan a constituir un sistema social. Por el contrario, el paso de las luchas a los movimientos sociales establece la relación entre la acción colectiva y el sistema social. Por consiguiente, un movimiento social se sitúa entre orientaciones culturales y formas de organización social (Touraine 1986).

Abonando a esta idea, Isidoro Moreno indica que:

...en el contexto actual de la globalización, la lógica del mercado se ha constituido en el *Absoluto Social dominante* presente en todo el mundo y que tiende a regular bajo sus leyes todas las relaciones sociales mercantilizando también la cultura y el patrimonio cultural como productos que circulan y que se intercambian (Moreno 2002).

¿Cómo entender entonces el entramado histórico-social con el que inicia el siglo XXI y los nuevos movimientos sociales, ya sean etnopolíticos o patrimonialistas? Vale la pena recordar que ambos *son movimientos de las minorías, lo que prefigura el fracaso del modelo neoliberal* (Reina 1998: 7-28). Lo que distingue a los movimientos etnopolíticos de los patrimonialistas es principalmente que los primeros introducen alternativas políticas que valorizan el territorio y la cultura tradicional como formas primordialistas de los pueblos originarios. Esto ha posibilitado la coexistencia de las formas de producción cultural tradicional con los procesos de gestión patrimonial consecuentes con la lógica del capital, constituyendo así nuevos parámetros para la planificación del desarrollo, la promoción turística, la protección medioambiental y el desarrollo urbano.

<sup>23</sup> Recuérdese la exigencia de los pueblos indios en San Andrés Larráinzar sobre la gestión de las zonas arqueológicas para el beneficio económico de las comunidades indígenas.

En el recuento histórico-social del siglo xx en México queda establecido que la base social fue excluida de las ventajas de la modernidad. Por lo demás, las políticas públicas y la operación de algunos megaproyectos de capital privado afectaron a la sociedad en su conjunto, rompiendo viejos pactos políticos, particularmente de justicia social. Esto, sumado a la pobreza extrema, abonó el terreno para la resistencia de los pueblos originarios ante la imposición del modelo extranjero que parece dirigirse a la posible extinción de éstos. Este nefasto pronóstico imaginado por la organización de pueblos indígenas y la sociedad civil, a través de la acción de los movimientos sociales con referentes étnicos, ha provocado protestas, resistencia y la confrontación con el Estado mexicano en su fase neoliberal; en respuesta, éste volvió a mostrar su intolerancia y conservadurismo autoritario al criminalizar la protesta social; con ello, se ha tratado de negar la posibilidad de constitución de un Estado plural, basado en la diferencia cultural que pudiera acabar con la desigualdad y la discriminación social (Stavenhagen 2001).

En este sentido, en los últimos cuarenta años la movilización social de los pueblos indígenas ha reclamado *democracia y derechos culturales* para enfrentar los procesos de desintegración socioeconómica prolongada a través de la valoración y la conservación de los valores y símbolos culturales, en tanto dispositivos políticos, como lo demuestran los movimientos etnopolíticos, ungidos por la fuerza de los que luchan y crean un sujeto con una identidad colectiva que proviene de las luchas del pasado, de la memoria de las costumbres ancestrales de compartir y la experiencia actual de la vida en común (Petras 1993).

## La comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán

En este capítulo abordo las particularidades de los contextos geográfico, histórico-social y cultural de los pueblos que habitan el municipio de Tepoztlán. Con ello me refiero a la historia de larga duración de las sociedades originarias que en la actualidad viven en la modernidad, aunque se reproducen con las pautas de su cultura tradicional. Considero que la historia de larga duración es el punto de partida para el análisis de los movimientos etnopolíticos. Ello me plantea el desafío de interpretar la realidad cultural de la *matria* (González y González 1992a) que constituye el núcleo duro de las comunidades primordiales en los países emergentes que interactúan con los procesos globales, tal como ocurre en el presente caso.

### Geografía, historia y cultura en Tepoztlán: ayer y hoy

Las características geofísicas de la sierra del Tepozteco y las características ambientales del corredor Ajusco-Chichinauhtzin (Aguilar Benítez 1990) representan el escenario natural de la geografía cultural tepozteca. Ésta no sólo debe ser entendida como un fenómeno meramente geográfico, sino sobre todo de naturaleza histórico-cultural ya que moldea comportamientos sociales, imaginarios e identidades colectivas.

La geografía de la sierra de Tepoztlán abona a la extraordinaria biodiversidad del altiplano mesoamericano, que ha sido el fundamento del desarrollo de múltiples culturas regionales. Florescano dice: “no es un azar que la mayoría de esas culturas hayan florecido en distintas zonas del centro y sur, las más privilegiadas por una de las más ricas biodiversidades del mundo” (Florescano 1997: 25).

El complejo sistema montañoso de la Sierra Volcánica Transversal (Peña 1982: 13 y ss.) recorre el territorio mexicano de este a oeste y constituye el Altiplano central. Este contexto montañoso alberga el corredor ecológico Ajusco-Chichinautzin (White *et al.* 1990: 19), en cuyas estribaciones se encuentra la pequeña sierra del Tepozteco, formada por capas vulcanoclásticas integradas por lahares de composición andesítica (Aguilar Benítez 1990: 64). Se ubica al norte de la latitud Cuernavaca-Cuautla y pertenece al borde austral de la planicie Neovolcánica y a la cuenca del Balsas-Mezcala. El clima es extremadamente variado y depende principalmente de la altitud sobre el nivel del mar (Fries 1960: 20 y ss) (figura 1).

Del gran macizo montañoso del Ajusco se desprende una cordillera de elevadas montañas que lo une con el majestuoso Popocatepetl y cuyas faldas meridionales comienzan a formar lo que políticamente se llama Estado de Morelos, el que a su vez está dividido, geográficamente hablando, en dos grandes y características porciones limitadas por montañas llamadas Plan de Amilpas al oriente y la Cañada de Cuernavaca al occidente, espléndidos valles cruzados por numerosas corrientes de agua que forman hermosos torrentes, los que después, al reunirse, constituyen los pintorescos ríos que dan sus aguas a los fértiles campos [...] Entre el frío glaciar de la montaña y el tórrido de las riberas del Amacuzac se encuentran todas las temperaturas, toda la variedad de productos agrícolas y las mejores condiciones para la vida humana, que han hecho siempre ver con creciente interés el territorio morelense (Díez 1967).

La sierra del Tepozteco es el resultado de millones de años de erupciones volcánicas y terremotos y una sucesión de cumbres nevadas centinelas del horizonte. Sobre el actual estado de Morelos debe hablarse como un escalón que desciende desde la sierra Nevada hacia el sureste.

Por doquier pueden verse las huellas del pasado de fuego: en la forma cónica de los montes, en los monolitos y las formaciones volcánicas del Tepozteco y de Jantetelco, en grandes murallas de piedra, en los profundos subsuelos de basalto y en la rica composición de los suelos agrícolas. Morelos está situado entre los paralelos 18° 20' y 19° 07' de latitud norte de la línea del Ecuador y los meridianos 98° 37' y 99° 30' de longitud oeste. Los límites de Morelos pueden trazarse así: al norte, la sierra del Ajusco y sus derivaciones separan al estado del Valle México; hacia el noroeste, la sierra del Popocatepetl, llamada

sierra Nevada, se interpone entre los estados de México, Puebla y Morelos. Situada sobre toda la franja norte del estado –entre los 2 mil y 4 mil metros de altitud– la sierra alta comprende el municipio de Huitzilac y parte de los de Tepoztlán (lugar del cobre), Tlalnepantla, Totolapan y Tetela del Volcán (Peña 1982).

El Altiplano central ofrece un relieve muy accidentado y fragmentado: con mesetas, cuencas cerradas y valles separados por montañas. Una de sus características fundamentales son sus alturas, que exceden los dos mil metros. En la llamada tierra fría, las heladas del ciclo anual constituyen una limitante para la agricultura. En estas localidades se obtiene, por mucho, una sola cosecha anual. El régimen de lluvia es pobre, pues sus mayores precipitaciones se observan en el verano, de modo que se presentan sequías cíclicas. Las zonas de mayor aridez se encuentran principalmente en el borde oriental, a la sombra pluvial de la sierra Madre del este y al occidente fuera del alcance de las lluvias procedentes del Golfo de México. La quebrada topografía del Altiplano central crea bolsones desérticos desperdigados sobre toda su superficie (Palerm y Wolf 1972: 165 y ss.).

Desde la aparición de las primeras aldeas, el contexto montañoso del Tepozteco ha significado un reto a la supervivencia humana. Ahí sus pobladores han tenido que asirse precariamente a sus pequeñas parcelas de suelos cultivables, vulnerables a los deslaves, a la erosión y a las inundaciones. Las poblaciones ubicadas en las zonas altas enfrentan el frío y las heladas repentinas, capaces de destruir cosechas completas en una sola noche. Muy frecuentemente las zonas montañosas interceptan nubes cargadas de lluvias, que abastecen laderas y valles, mientras que las tierras de sotavento a menudo terminan por agotarse. Bajo estas condiciones, el agua para la vida humana y para el riego de los cultivos se convierte en un elemento fundamental para la producción y reproducción social. La naturaleza, por desgracia, no ha provisto de condiciones favorables para la existencia y reproducción de todas las poblaciones, en particular de las que habitan el Altiplano central.

La problemática en torno al agua ha desplegado, desde tiempos remotos, una profusa creatividad tecnológica y un elaborado sistema ideológico para resolver una de las más elementales necesidades de estas sociedades agrarias. Wolf hacía notar que centenares de topónimos de pueblos y solares se relacionaban con el tema de la *necesidad y la carencia del agua* (Wolf 1979).

La zona de estudio se encuentra en el norte de Morelos. El tema de la escasez del agua para la sobrevivencia demuestra que la necesidad y carencia del agua son un aspecto socialmente problemático que se presenta de manera permanente. Por ello han aprendido a desarrollar formas eficientes de conservar los recursos acuíferos.

La serranía del Tepozteco (Lugo Hubp 1984) da abrigo y sustento a un conjunto de pueblos originarios pintorescos y recientemente a nuevos asentamientos o colonias que en la actualidad continúan articulados a la organización municipal del pueblo de Tepoztlán, sede de poderes políticos y económicos.

A Tepoztlán se le describía a finales del siglo XVI, en las *Relaciones Geográficas* (Acuña 1985) encargadas por la Corona española, como un señorío en medio de peñascos y riscos, integrado por siete pueblos sujetos al señorío de Cuauhnáhuac y al de Gustepec. Se decía que en sus cerros y montes existían adoratorios a sus dioses: “en Tlahuiltépetl vive “el gran diablo”, ahí se realizaban sacrificios y se hacía lumbre”; por eso se le llama el “cerro de luz” o el “cerro de la lumbre”, lugar de residencia de *Tepoztecatl*, “el gran diablo”.

Desde tiempos remotos se mantiene la férrea creencia en las entidades sobrenaturales y las deidades primordiales en esta comunidad de pueblos originarios. A dichas deidades se les rinde culto aún en la actualidad. *Tepoztecatl* representa uno de los cuatrocientos conejos, dioses del pulque y de la fertilidad; pero también una síntesis de las deidades del viento (Tlálóc, Ehécatl y Quetzalcóatl). En los diferentes pueblos modernos aún perdura un amplio registro de tradiciones orales y de prácticas religiosas asociadas a *los aires* y a *la lluvia* (Salazar Peralta 2004). Igualmente existe la creencia, ampliamente documentada en el contexto cultural mesoamericano, de que bañarse en una barranca es motivo de un maleficio divino, pues allí viven los aires que dañan a las personas y hacen que las mujeres resulten embarazadas (Cantarell 1986).

El culto y el ritual a los cerros se inscriben en la geografía cultural (Armillas y Rojas Rabiela 1991), refiriéndose al espacio geográfico transformado, vivido y significado por los diferentes grupos sociales. En este contexto, me interesa recalcar la dimensión de la geografía ritual para explicar e interpretar la naturaleza de los vínculos primordiales con los espacios sagrados y la diversidad de éstos en el paisaje de la sierra del Tepozteco.

Johanna Broda (1991) ha insistido en la importancia de los espacios sagrados y el culto a los cerros en el contexto mesoamericano, ya que son

una representación simbólica de la cosmovisión indígena. Debo agregar que estos espacios sagrados han sido significados por sus habitantes. Los espacios sagrados en la concepción de las sociedades primordialistas corresponde a la topofilia, es decir, a los geosímbolos (Tuan 1974), lugares donde la comunidad lleva a cabo ceremonias de religiosidad popular, amén de la identidad territorializada.

Druzo Maldonado (2000) señala que los espacios sagrados constituyen la transformación de un espacio profano en un paisaje que adquiere su significado mediante el rito. Los estudios sobre historia antigua de Mesoamérica proporcionan un amplio registro del repertorio de prácticas religiosas y una gama de creencias que se inscriben en la cosmovisión indígena. En la actualidad las modernas sociedades tradicionales aún se nutren del culto a los cerros, a las cuevas, a las cañadas, a los abrigos rocosos, a los ojos de agua y a los manantiales por medio de rituales que reproducen la cosmovisión y la cultura indígena; son de hecho una representación de la milenaria cosmovisión mesoamericana, lo que confirma la pertinencia de la geografía cultural, a diferencia del campo meramente natural de la geografía que mira el espacio y el territorio como un conjunto de coordenadas bien definidas y situadas en un mapa que sólo describe la tierra.

La noción de *territorio* inscrita en la geografía cultural se refiere al horizonte simbólico-cultural legado por los ancestros. En ella se finca la identidad colectiva y el conjunto de valores y principios éticos concretos de la comunidad primordial. Es una construcción cultural que se convierte en geosímbolo y, en última instancia, es el espacio natural transformado y significado por la cultura (Giménez Montiel 2004); por tanto, representa la topofilia y los vínculos primordiales.

Los estudios geográficos en México asociados a la cultura no son una novedad. Bataillon señalaba que la complejidad misma y la sorprendente variedad del medio rural mexicano han empujado a los geógrafos hacia la búsqueda de otro tipo de articulaciones menos evidentes. Así, los interesados en el medio físico se inclinaron tempranamente hacia los *paisajes culturales* en vez del estricto análisis de los elementos naturales visibles (Hoffmann y Salmerón Castro 1997: 14 y ss.).

La geografía cultural sirve de referencia para comprender el sentido de las nociones sobre el espacio y las significaciones culturales que constituyen la noción de *territorio étnico*:

...los territorios son producto de una intersección compleja de relaciones y flujos, pero los territorios indígenas tienen y deben tener linderos o fron-

teras materiales, siendo la preservación y respeto de los mismos uno de sus principales reclamos. La identidad sí encuentra en los territorios un lugar de arraigo, inscripción o anclaje y, en el caso de los pueblos indios, sus territorios son un elemento crucial para reproducir y satisfacer sus necesidades vitales, sean materiales o simbólicas. Se puede abandonar físicamente un territorio sin perder la referencia simbólica y subjetiva mediante la comunicación, la memoria, el recuerdo y la nostalgia. Es un reto concebir los territorios como espacios fluidos, conflictivos, organizadores de relaciones de poder y experiencias cuyos límites son porosos. Hay que enfatizar su capacidad de vincular flujos globales y dinámicas locales, resultantes de las relaciones entre las personas, los colectivos y sus esfuerzos por dar sentido a su existencia mediante su lucha por encontrar posibilidades de futuro (Arcos García 1995: 6 y ss).

Gilberto Giménez sugiere que la geografía y la cultura permiten recuperar el contexto espacio-temporal o geohistórico como matriz indisoluble de los hechos sociales que constituyen nuestro objeto de estudio (Giménez Montiel 2004). El territorio evocado desde las significaciones culturales:

...está lejos de ser un espacio *virgen*, indiferenciado y neutral que sólo sirve de escenario para la acción social o de contenedor de la vida social y cultural. Se trata siempre de un espacio valorizado sea instrumentalmente (v. g. bajo el aspecto ecológico, económico o geopolítico), sea culturalmente (bajo el ángulo simbólico-expresivo). En efecto, el territorio sólo existe en cuanto ya valorizado de múltiples maneras: como zona de refugio, como medio de subsistencia, como fuente de productos y de recursos económicos, como área geopolíticamente estratégica, como circunscripción político-administrativa, como belleza natural, como objeto de apego afectivo, como tierra natal, como espacio de inscripción de un pasado histórico o de una memoria colectiva, como símbolo de identidad socioterritorial (Giménez Montiel 1996b: 10).

Es en esta línea de pensamiento que Tuan propone a la topofilia como el estudio del ambiente, la percepción, las actitudes y los valores (Tuan 1974).

La comunidad de Tepoztlán está conformada por los pueblos de Amatlán de Quetzalcóatl, Ixcatepec, San Andrés de la Cal, San Juan Tlacotenco, Santa Catarina, Santiago Tepetlapa y Santo Domingo Ocotitlán con Tepoztlán como cabecera (cuadro 1). A éstas se suman nuevas localidades, como las colonias Ángel Bocanegra, Adolfo López Mateos, Huilotepec, Obrera y

Tierra Blanca. En ellos diversos aspectos interesantes hablan del grado de desarrollo y el consumo cultural vinculados al reconocimiento colectivo del valor de sus bienes culturales.

Tepoztlán se localiza al norte del estado, entre las coordenadas 18° 53' y 19° 12' de latitud norte y 99° 02' y 99° 12' de longitud oeste del meridiano de Greenwich. Colinda al norte con el Distrito Federal, al sur con los municipios de Yautepec y Jiutepec, al este con Tlalnepantla y Tlayacapan y al oeste con los municipios de Cuernavaca y Huitzilac (Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal 2005). Se encuentra a una altitud de 1 710 metros sobre el nivel del mar. Tepoztlán es la cabecera de los poderes políticos y económicos de esta antigua comunidad de pueblos originarios. La superficie del municipio es de 243 km<sup>2</sup>, lo que representa 4.9 % del territorio del estado de Morelos.

<i>Pueblos y localidades</i>	
Tepoztlán	13 978 habitantes
Colonia Ángel Bocanegra	792 habitantes
Amatlán de Quetzalcóatl	821 habitantes
San Andrés de la Cal	1 116 habitantes
Santa Catarina	3 663 habitantes
Santiago Tepetlapa	767 habitantes
Santo Domingo Ocotitlán	1 150 habitantes
San Juan Tlacotenco	1 599 habitantes
Colonia Obrera	1 328 habitantes

*Cuadro 1.* Pueblos y localidades del municipio de Tepoztlán.

Fuente: Gobierno del Estado de Morelos (2000).

La orografía del municipio de Tepoztlán incluye una parte llana que se extiende hacia el este rumbo a Yautepec y una zona montañosa correspondiente a la sierra de Tepoztlán donde se encuentran los cerros Tlahuiltépetl, Chalchitépetl, Tepuztécatl, entre otros, que corresponden a las estribaciones meridionales de la serranía del Ajusco (Gobierno del Estado de Morelos 2000).

La población registrada en el censo de 2000 asciende aproximadamente a 32 925 habitantes, lo que representa 2.2 % del total de la entidad (cua-

dro 2). De acuerdo con los resultados del II Censo de Población y Vivienda en 2005, INEGI reportó que el municipio tiene 36 145 habitantes (Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal 2005). A partir de finales del siglo xx, parece haber un aumento de la población femenina (figura 4).

<i>Concepto</i>	<i>Indicador municipal</i>	<i>Comparativo estatal</i>
Habitantes por km <sup>2</sup> 2000	122	
Población 2000	27 707	1.8 %
Población urbana	19 785 (66.6 %)	
Población rural	9 922 (33.4 %)	
Hombres	14 755 (49.6 %)	1.9 %
Mujeres	14 952 (50.3 %)	1.7 %

*Cuadro 2.* Indicadores básicos del municipio de Tepoztlán.

La población es de origen nahua, aunque con el paso del tiempo se observa una tendencia a volverse multicultural, debido a los inmigrantes extranjeros: norteamericanos, canadienses y europeos de diversas nacionalidades que se han asentado en la zona. El náhuatl se mantiene como la principal lengua indígena con 1 680 hablantes, que representan 5.99 % del total del municipio (cuadro 3). La segunda lengua indígena en importancia es el mixteco, representada por 37 individuos hablantes. Ello es resultado de migraciones translocales. De acuerdo con el II censo de Población y Vivienda en 2005, INEGI reportó 1 721 individuos hablantes de lengua indígena (Gobierno del Estado de Morelos 2000).

La comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán

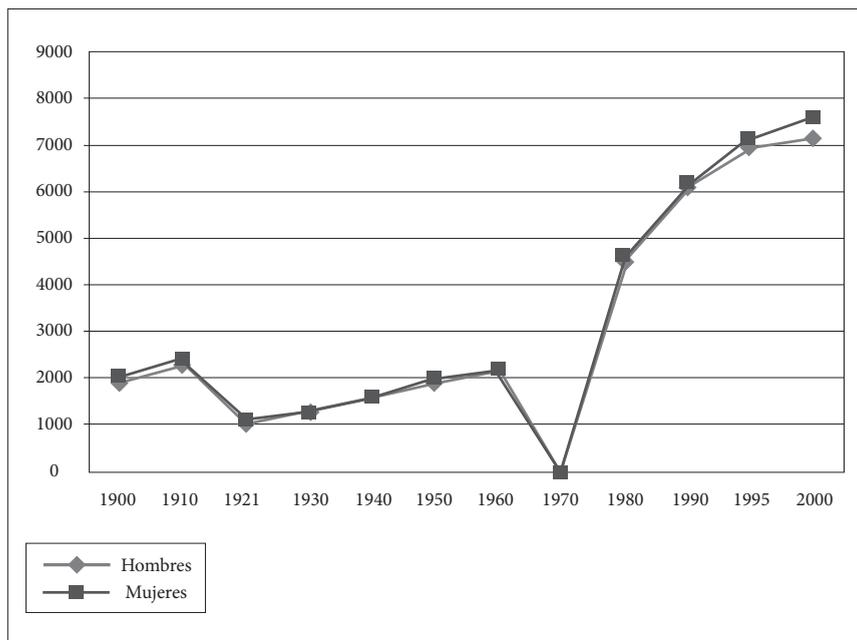


Figura 2. Dinámica poblacional, por sexo, del municipio de Tepoztlán, Morelos, durante el siglo xx.

Nota: el INEGI no consignó los datos correspondientes a la década de 1970.

Fuente: <<http://www.mapserver.inegi.gob.mx/dsist/ah/2005>>.

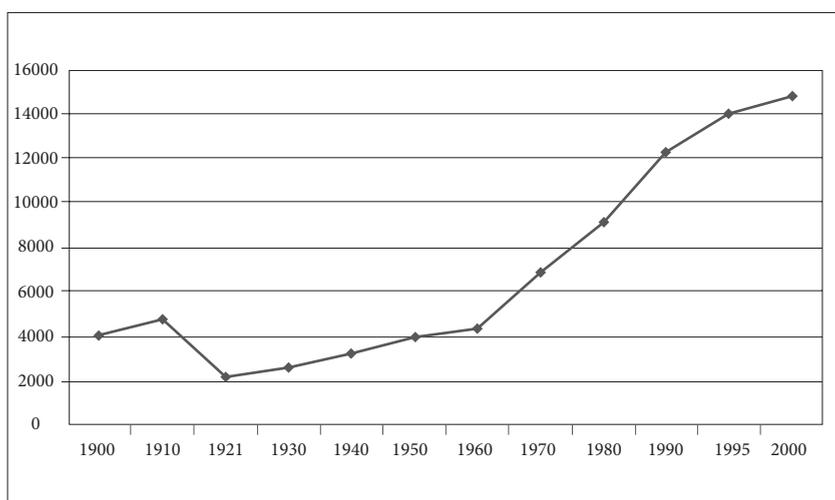
<i>Población total hablante de lenguas indígenas</i>	
Hombres:	837
Mujeres:	743
Totales	1 580
Monolingüe:	0
Porcentaje de la población municipal:	5.72 %

Cuadro 3. Hablantes de lengua indígena.

Fuente: <<http://www.elregional.com.mx/visita%20morelos/TEPOZTLAN.pdf>>

La evolución de la población rural a urbana ilustra un ligero aumento en las áreas urbanas en las últimas décadas, lo que significa una migración rural más intensa hacia las zonas con mayor concentración de servicios públicos.

El proceso demográfico en Tepoztlán da cuenta de una población pequeña que a lo largo del siglo xx sufrió un abandono abrupto a causa del levantamiento armado zapatista de 1911 y el aglutinamiento de las bases rebeldes agraristas durante la Revolución mexicana; más tarde experimentó un proceso de relativa estabilidad entre la población urbana y rural, que se consigna históricamente sobre todo después de la década de los años treinta (Ávila 1969: 20-61). En las décadas siguientes se observa un crecimiento demográfico intenso hasta la década de los setenta con un aumento de la población en las zonas urbanas y un acentuado ritmo de modernización gracias a la red carretera. Esto incentivó el ingreso de productos industrializados para el consumo local (Ávila 1969).



*Figura 3.* Dinámica poblacional del municipio de Tepoztlán, Morelos, en el siglo xx. Fuente: <http://www.mapserver.inegi.gob.mx/dsist/ah/2005>.

En los últimos veinticinco años, se observa la disminución de la población por efecto de las políticas demográficas, que inciden en la reducción de la tasa de fecundidad (2.15 por mujer en edad fértil), asimismo se observa el aumento de la población en las áreas urbanas. Esto se explica

por el flujo y llegada de población urbana proveniente de la ciudad de México, debido entre otras cosas al efecto de los terremotos de 1985. A esto hay que agregar la inmigración de extranjeros de las segundas residencias, seguida por los habitantes de otras entidades del país en busca de mejores oportunidades laborales y mejor calidad de vida. En contraparte, históricamente se registra que los habitantes locales suelen emigrar fuera del país desde la segunda mitad del siglo XIX. Debido a la presencia de los trabajadores migrantes tepoztecos que a principios del siglo XX construyeron el ferrocarril y los edificios de Chicago, Robert Redfield desarrolló la teoría del *continuum* folk urbano.

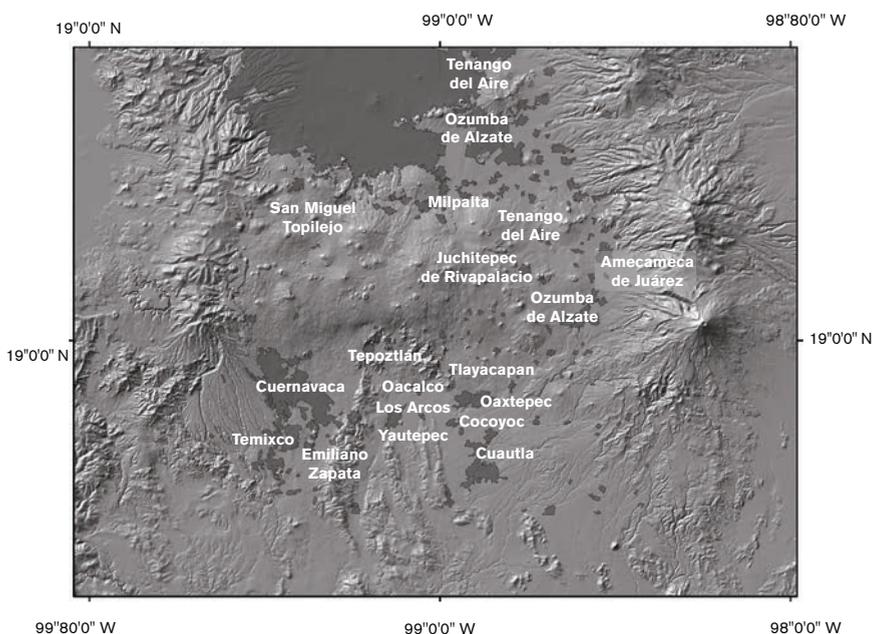


Figura 4. Mapa topográfico de la zona de Tepoztlán, Morelos.

Fuente: INEGI. Digitalización: Luis Alberto Díaz Flores, IIA UNAM, 2008.

En el municipio de Tepoztlán la densidad de población es de 24 habitantes por km<sup>2</sup>. La población del municipio de Tepoztlán pasó de 8 265 habitantes en 1960 a 27 646 en 1990 y a 26 503 en 1995, lo que representa una tasa de crecimiento promedio durante el periodo de 3.01 % anual

(figura 2). Es importante precisar que en los años posteriores la tendencia de crecimiento de la población disminuyó relativamente, aunque volvió a repuntar para el año 2000, cuando la población contada en el XII Censo de población ascendió a los 32 925 habitantes, un incremento de 6 422 habitantes, lo que representa 2.2 % de la población total del estado. El municipio de Tepoztlán ha sido clasificado como una población de *alta densidad*, ya que en la cabecera municipal la concentración es de 46.1 habitantes por km<sup>2</sup> (figura 4). Este perfil de crecimiento demográfico ha provocado el incremento de las disputas por los recursos en el sector agrícola de las comunidades originarias poseedoras legales de la mayor parte del territorio étnico, todas ellas ligadas a las actividades agrícolas (Gobierno del Estado de Morelos 2000).

La estructura social del municipio de Tepoztlán puede describirse de la siguiente manera: el sector primario presenta una vigorosa vocación agrícola y ganadera, 2 057 habitantes son orgullosamente campesinos. El sector secundario, dedicado a la industria, especialmente a la alfarería, cuenta con 2 079 habitantes. El sector terciario se consagra al turismo, al comercio y a la prestación de servicios y agrupa a 3 441 habitantes (cuadro 4).

	<i>Indicador municipal</i>	<i>Comparativo estatal</i>
Población Económicamente Activa 2000	15 047	2.2 %
PEA ocupada 1995	9 317	2.2 %
Sector primario (personas que laboran)	2 432 (26 %)	2.9 %
Sector secundario (personas que laboran)	2 456 (27 %)	2.1 %
Sector terciario (personas que laboran)	4 068 (44 %)	2.0 %

*Cuadro 4.* Estructura social del municipio de Tepoztlán. Fuente: <<http://www.elregional.com.mx/visita%20morelos/TEPOZTLAN.pdf>>.

Las actividades del sector terciario han sido históricamente las de orden comercial. Sin embargo, el creciente impacto del turismo desarrollado desde los años sesenta del siglo xx ha orientado el desarrollo comercial a satisfacer las necesidades de ocio de los turistas. Debido a ello, han proliferado los servicios de hotelería y restaurantes. El “atractivo” de la comunidad de pueblos originarios es realmente excepcional, por ello han sido inscritos en el programa de *Pueblos Mágicos* de la Secretaría de Turismo (Sectur s/f). En consecuencia, en los últimos cuarenta años en la entidad se observa la expansión de las actividades comerciales y las instalaciones de carácter recreativo para el turismo, las que han establecido *el perfil de la producción estatal*; “ninguna de estas dos actividades tiene preeminencia hegemónica, ni un perfil plenamente definido por lo que en sí puede ser considerado un nicho de oportunidades futuras”. Esta situación ha afectado de manera directa al municipio, el número de personas ocupadas en estos nichos se relacionan con las actividades, predominantemente en el comercio, restaurantes, hoteles, transporte, servicios personales. A esto se agrega la preferencia y el uso masivo del territorio estatal como área de descanso, principalmente por los habitantes de la cercana ciudad de México, lo que se traduce en la instalación de servicios para atender a la población “flotante” (Gobierno del Estado de Morelos 2000) consumidora de la oferta de bienes culturales de los tepoztecas, la que justifica la expansión de la infraestructura fundamental para el crecimiento y enriquecimiento del sector turístico de la entidad.

El municipio de Tepoztlán se encuentra afectado de manera directa por estas características regionales: 1) notable crecimiento de su población y 2) su concentración en el área de urbanización, lo que produce inevitables alteraciones para los inversionistas-empresarios y los proyectos gubernamentales. 3) La utilización del territorio municipal ha adoptado recientemente una tendencia a dar servicios de conexión o descanso a población de otros lugares, lo que ha ocasionado conflictos, entre los que podemos recordar el del teleférico, los de los clubes de golf, el de la ampliación de la autopista que atraviesa al municipio, el del tren escénico, además de aquellos de carácter particular y que se ejemplifican por los innumerables conflictos menores de tenencia de la tierra, la basura o la disputa por la utilización de recursos como el agua. A lo largo de las tres últimas décadas este crecimiento urbano ha estado ajeno al territorio de la sierra del Tepozteco; el gobierno municipal habrá de tener presente entre sus preocupaciones que ahí se han originado recientes conflictos por la venta ile-

gal de terrenos, y es el lugar en donde podemos prever la mayor presión futura de urbanización y de la problemática colateral que esto genera. Esta situación, además de alterar la organización territorial del municipio, es de extrema importancia para la ecología del estado, puesto que, amenaza con contaminar la mayor cisterna natural de agua en el estado y que da servicio principalmente a la conurbación Cuernavaca-Jiutepec, la conocida como área de resguardo ecológico del Texcal [*sic*] (Gobierno del Estado de Morelos 2000).

El municipio cuenta con una superficie aproximada de 24 264 km<sup>2</sup>. La superficie de uso agrícola se extiende por 4 512 hectáreas, así como 11 965 para uso pecuario y 8 531 para uso forestal (Gobierno del Estado de Morelos 2000). Éstos son “bosques templados con especies de pino, encino y oyamel que corren de oriente a poniente, rebasando las fronteras estatales para continuarse en el Estado de México” (Paz Salinas 2005a: 59) (figura 4). En estos espacios desde tiempos inmemoriales se desarrolla una cultura agraria, que da sentido y vocación a la comunidad de pueblos originarios. María Fernanda Paz señala que entre las características predominantes del territorio étnico tepozteca: “en el norte de Morelos la escasez de agua, la marginalidad agrícola de sus tierras y lo accidentado de su paisaje preservaron medianamente estos territorios de la codicia de los hacendados, especialmente durante los últimos 20 años del siglo XIX” (Paz Salinas 2005a: 86); aunque no por ello permanecieron aislados. La comunidad de pueblos originarios ha mantenido una intensa relación regional de orden económico proporcionando mano de obra y leña a las haciendas e ingenios azucareros como se verá más adelante (cuadro 5).

La tenencia de la tierra ha sido comunal y privada (cuadro 5). Los terrenos comunales ocupan 23 800 hectáreas. A finales de los años veinte se fundó el ejido, que ocupa 2 100 hectáreas. En cambio, la propiedad privada abarca una menor extensión: 1 757 hectáreas (Paz Salinas 2005a: 86). En 1921, en el marco de la Reforma Agraria, los tepoztecos gestionaron solicitudes de restitución de tierras y certificación de sus títulos comunales en posesión principalmente de la hacienda de Oacalco (Paz Salinas 2005a). El reparto agrario no impidió los conflictos e invasiones de límites entre Santa Catarina con otras comunidades de los municipios norteños desde los años treinta (Paz Salinas 2005a: 88).

<i>Estructura agraria</i>	
Superficie de uso agrícola	3, 052.9 ha. (12.5 %)
Tenencia de la tierra	
Propiedad ejidal 1995	2 100 ha (8.6 %)
Propiedad comunal 1995	20 407 ha (83.9 %)
Propiedad privada 1995	1 757.6 ha (7.2 %)

*Cuadro 5.* Estructura agraria del municipio de Tepoztlán. Fuente: <<http://www.eregional.com.mx/visita%20morelos/TEPOZTLAN.pdf>>

La cultura agraria es resultado del conocimiento y manejo de los distintos climas y pisos ecológicos, particularmente los montañosos y los subtropicales de altura, además de los enclaves de tipo especial como el valle de Atongo (Paz Salinas 2005a: 88), que geomorfológicamente se alimenta de las filtraciones provenientes de la parte norte de la sierra del Chichinautzin, las que lo convierten en la fuente principal de abastecimiento de agua de la zona (Gobierno del Estado de Morelos 2000). El agua permite la existencia de una variedad de productos en el municipio. Debido a ello, durante largos periodos la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán ha vivido como un sistema de mercado (Lomnitz Adler 1982: 29).

Vale la pena recordar que la economía campesina en México es de subsistencia. Roger Bartra ha señalado que el simple análisis de la articulación al sistema social dominante no explica la dinámica interna de las economías campesinas ni las causas de la lentitud del proceso de descomposición y ruina del campesinado (Bartra 1979), y mucho menos las razones de su extraordinaria persistencia en el mundo contemporáneo. El modo de producción capitalista impone las condiciones para la subsistencia y el desarrollo de los sectores campesinos; sin embargo, las fuerzas internas de las comunidades campesinas son las que producen la capacidad y la gran variedad de respuestas para adaptarse a determinados ambientes físicos y sociales.

En la actualidad, las formas campesinas se enfrentan a constantes cambios. En este sentido, la idea presentada permite una mejor comprensión

en torno al concepto utilizado de *modernas sociedades tradicionales*, en tanto que son sociedades que viven en la modernidad pero se reproducen desde sus referentes culturales tradicionales, lo que ilustra la naturaleza sistémica de la comunidad de pueblos originarios.

Básicamente, los campesinos tepoztecos son productores de maíz, frijol, calabazas y chile de temporal, además de avena forrajera. Cuentan con una amplia variedad de frutos, principalmente ciruelas y aguacates, nopales y café, amén de diversas hierbas comestibles: existen más de 105 plantas medicinales registradas en la farmacopea indígena de Tepoztlán (Cedillo Portugal 1990: 29; Redfield 1928). Desde finales de los años cincuenta del siglo xx, se introdujo la producción comercial de flores, básicamente gladiolos y agapandos, además de jitomate para el mercado nacional. En los años recientes han proliferado los viveros de plantas ornamentales de interior para el mercado nacional y global (figura 5).

<i>Principales cultivos</i>	
Principales cultivos 1999	(toneladas)
Frutales	366.0
Granos básicos	3 606.9
Hortalizas	3 728.0
Ornamentales	367.5

*Cuadro 6.* Principales cultivos en el municipio de Tepoztlán. Fuente: <<http://www.elregional.com.mx/visita%20morelos/TEPOZTLAN.pdf>>.

Respecto a la religión, la población fue evangelizada por los padres dominicos tempranamente en el siglo xvi. Los ocho barrios actuales de la cabecera cuentan con capillas dedicadas a sus santos patronos. Así, 97 % de la población se declara católica, mientras que 1.5 % es protestante, 0.1 % es “evangelista” y 1.3 % declara no contar con religión alguna (Cedillo Portugal 1990: 29; Redfield 1928).

A principios del siglo xx, Tepoztlán tenía la categoría geopolítica de villa, situación que se mantuvo hasta la década de los veinte, cuando fue elevada a ciudad, tal como se asienta en el censo de 1921. Más tarde, en el censo de 1930 volvió a ser clasificada como villa, lo cual se prolongó hasta la década

de los setenta. Para el censo de 1980, se le clasificó como pueblo, situación que se mantiene hasta el censo de 2000.

La estructura administrativa municipal descansa en el cargo de la presidencia municipal, electo por votación popular para ocuparse del gobierno político, jurídico y administrativo. El primer presidente municipal fue Donaciano Linares Córdova, electo para el periodo 1939-1940. Algunas de estas autoridades han sido miembros de la comunidad muy queridos, otros no tanto y, en algunos casos, se les recuerda por gestiones turbulentas, como la de Alejandro Morales Barragán, electo para el periodo 1994-97. Morales Barragán no llegó a terminar su mandato, debido al conflicto social motivado por haber autorizado los cambios de uso del suelo y otorgar las autorizaciones de construcción a la empresa desarrolladora del club de golf.

A partir de dicho momento, se revitalizó el concepto de *usos y costumbres*, que se refiere a los sistemas normativos tradicionales, en los que se fundamentan el *derecho al territorio* sustentado por el *derecho de sangre*. Ambos de origen remoto, son formas memorizadas y transmitidas de generación en generación, de forma consciente para conservar y defender la identidad étnica (Giménez Montiel 2005g). Estas formas de organización social permanecen en tanto formas de resistencia que definen las características de los pueblos indígenas; su vigencia se entiende porque legitiman el orden social y la acción común de la unidad socioterritorial, enunciada en el pasado por el *altépetl* y en el presente por la *comunidad de pueblos originarios*. La comunidad de pueblos originarios, en tanto unidad socioterritorial, se sustenta en el concepto de *usos y costumbres* que abraza el concepto de “comunidad” que representa un territorio definido por una historia común, y una lengua vernácula compartida, la cual identifica a sus miembros y da sustento a la organización social; ésta define a su vez lo político, lo económico, lo cultural y lo ético, que deviene en un sistema normativo de procuración de justicia y administración de lo público y lo comunitario.

En Tepoztlán se alude a los usos y costumbres para múltiples fines, tales como: evocar la antigüedad del origen étnico, la organización comunitaria y la cosmovisión indígena, la jerarquía social, la relevancia de las relaciones de parentesco, los ciclos agrario y ritual, los vínculos primordiales con la tierra y el territorio, aspectos fundamentales para el sistema de cargos instrumentados por la organización de la vida ceremonial y el ciclo ritual. La importancia de esta estructura político-religiosa tradicional reside en que establece el calendario anual de más de 64 fiestas de matriz cultural

mesoamericana, desempeñando un papel fundamental para la reproducción y vigor cultural, para la conservación de la identidad étnica y la cohesión comunitaria. Ésta funciona como superestructura de la organización de la vida agraria y de las asambleas comunitarias donde se expresa el poder del pueblo, a través del consenso. Las asambleas comunitarias son dispositivos pedagógicos eficientes de vivir la política (Bartolomé Bistoletti 1997a: 168). La organización social y política “tradicional” establece las bases para la definición de gobierno para la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepoztlán. Los sistemas normativos indígenas han expresado la resistencia histórica de las comunidades frente al poder,<sup>24</sup> aunque también es una forma de gobierno autónomo que les permitió sobrevivir hasta la actualidad.

Gobernar significa asumir la responsabilidad que los ciudadanos han puesto en nuestras manos, para administrar en forma eficiente, eficaz y transparente los recursos públicos en beneficio de la colectividad. Al parecer, con el tiempo se ha malinterpretado el papel del gobernante, al grado de que se ha llegado a hablar de “alianza” pueblo-gobierno, como si se tratara de entidades separadas, cuando en realidad el gobernante no es más que alguien designado por el pueblo para que cuide el erario público y realice las obras que requiere la población. Además, el gobernante tiene el compromiso de propiciar la organización de la sociedad a fin de que los problemas colectivos sean resueltos por la colectividad. Todos somos responsables de todos. Los actos de gobierno han de seguir una directriz cuyo sentido emana de propósitos claramente definidos en planes, programas y proyectos previamente establecidos y consensados. La ley así lo marca, pero no sólo es cuestión de acatar los ordenamientos jurídicos, sino de responder a los intereses y necesidades expresados por la población durante las campañas electorales y las consultas populares. Se trata de tener una auténtica vocación de servicio y de tener el suficiente aprecio por nuestro lugar como para hacer todo aquello que conduzca a elevar los niveles de vida de nuestros conciudadanos. Se trata de sentar bases reales para alcanzar el desarrollo sin comprometer el bienestar de las gene-

<sup>24</sup> Clifford Geertz argumenta que esta suerte de tensión se encuentra en los estados pos-coloniales por la peculiar profundidad con que sus pueblos sienten que su modo de ser está íntimamente ligado a la sangre, la raza, la lengua, la región, la religión o la tradición y a causa de la creciente importancia que en el siglo xx adquirió la noción de estado soberano como instrumento positivo para realizar anhelos colectivos (Geertz 1992: 220).

raciones futuras. Pasado y presente conviven y constituyen la plataforma de despegue de nuestro municipio (Gobierno del Estado de Morelos 2000).

Fincado en este principio, Lázaro Rodríguez Castañeda (2000-2003) fue electo democráticamente, de acuerdo con los usos y costumbres de la comunidad, por los ciudadanos tepoztecos que rechazaron la construcción del club de golf y las imposiciones legislativas y administrativas del gobierno de Jorge Carrillo Olea. Posteriormente, fue electo Lauro Salazar Garrido (2003-2006) (Gobierno del Estado de Morelos 2000), miembro de una de las familias más apreciadas por su solvencia ética y cabalidad. Los presidentes municipales se hacen apoyar por el síndico del ayuntamiento y por los regidores representantes de los pueblos que integran este municipio. En los tres niveles de gobierno municipal sus funciones principales son la procuración, defensa y promoción de los intereses del municipio.

En comparación con los municipios más cercanos, el municipio de Tepoztlán mantiene un nivel de ingresos intermedio, menor respecto a Cuernavaca y equiparable con Yau-tepec y Jiutepec con mayor nivel urbano, lo que le permite a la población acceder a bienes, servicios y niveles de consumo austeros, aunque no llegan a la pobreza extrema (figura 5).

En Tepoztlán el abasto se ofrece mediante una amplia red de pequeños comercios, que nutren el consumo al menudeo de las mercancías y los productos más indispensables, como alimentos, ropa y calzado. Para el consumo cotidiano se recurre al mercado municipal los miércoles y los domingos como días de plaza, aunque la demanda de la población contemporánea ha llevado a mantenerlo abierto todos los días. El comercio de artesanías y toda suerte de mercancías novedosas de origen chino hacen presente el mercado global en el espacio local. Esta forma de comercio resulta muy atractiva para los visitantes de la ciudad de México durante los fines de semana. Sin embargo, para el consumo de otros bienes, hay que viajar a los centros y plazas comerciales de Cuernavaca y la ciudad de México.

El INEGI ha clasificado al municipio de Tepoztlán como de *bajo desarrollo humano* (INEGI 2000) debido a la precariedad de los servicios (cuadro 7). Ello es comprensible, pues aun cuando los miembros de la familia cuentan con educación y trabajo remunerado, se mantienen apegados a las formas rurales, vernáculas. Aunque la inmigración de extranjeros y nacionales en las distintas localidades ha empezado a introducir los “servicios modernos de agua entubada y sanitarios” en las casas habitación por comodidad y salubridad.

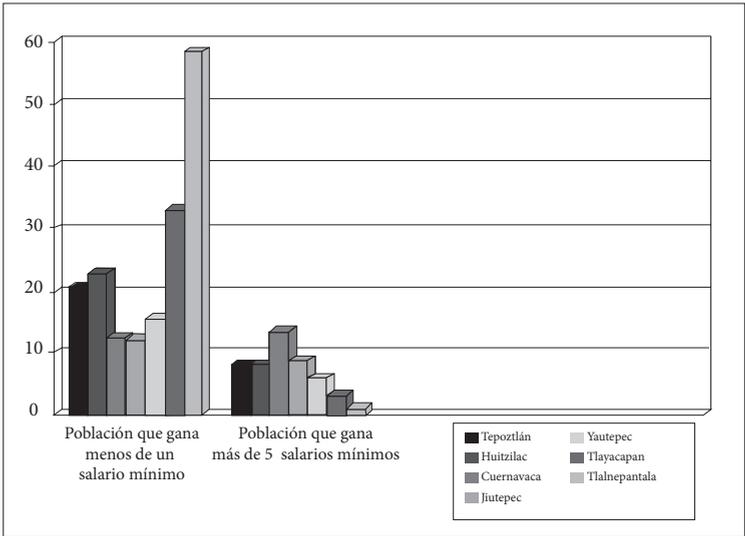


Figura 5. Ingresos monetarios recibidos por los residentes del municipio de Tepoztlán y de las otras entidades del norte de Morelos, el promedio estatal es de 17.99 y 7.69, respectivamente. Fuente: <<http://www.serpiente.dgsca.unam.mx/cesem/MANUALES/SIR/21.html>>.

Desarrollo humano		
Índice de marginalidad	Bajo	-
Número de viviendas sin agua entubada	1 222	4.1 %
Número de viviendas sin drenaje ni excusado	2 080	3.7 %
Número de viviendas sin energía eléctrica	91	2.01 %

Cuadro 7. Desarrollo humano. Fuente: <<http://www.elregional.com.mx/visita%20morelos/TEPOZTLAN.pdf>>.

En cuanto a la salud, desde los años cuarenta se entabló una lucha social por contar, al menos, con una clínica que brindara estos servicios de manera gratuita (Lewis 1986). A principios del siglo XXI, se cuenta con siete clínicas de primer nivel, 13 consultorios médicos particulares y 17 más que aparecen censados. En los últimos años han proliferado toda suerte de prácticas medicinales tradicionales, como la herbolaria y la curandería, entre las que destacan las medicinas alternativas, las naturistas y las fitoterapias a las que acude una gran clientela local y alóctona, en el llamado *turismo para la salud*.

Para el desarrollo físico y espiritual del cuerpo, existen instalaciones deportivas en todas las primarias y secundarias del municipio, amén de las canchas de fútbol cercanas al panteón municipal. Otro ámbito de desarrollo se ubica en el auditorio donde se presentan festivales de los grupos de danza, exposiciones y proyección de ciclos de cine.

La educación es importante en el municipio de Tepoztlán, pues sus miembros fueron beneficiados con el fomento de la educación socialista impulsada por el gobierno cardenista. Entonces muchos jóvenes fueron formados como profesores rurales en las Misiones Educativas de Oaxtepec y la ciudad de México (Lewis 1983). En el imaginario local se asevera que “Tepoztlán es la Atenas de Morelos”; ésta es la *matria* (González y González 1992a) de donde han salido brillantes profesionistas en múltiples campos del conocimiento. Comparativamente a nivel regional, la escolaridad de la población tepozteca permite constatar el imaginario social con las estadísticas de la entidad: en éstas supera el promedio educativo de la entidad (6.85), se encuentra por debajo de Cuernavaca y por encima de los indicadores educativos de otros municipios cercanos con mayor grado de urbanización (figura 6).

En el rubro educativo cuenta con instituciones educativas en la cabecera municipal. En algunas localidades hay escuelas de nivel maternal, preescolar, primaria, secundaria y un centro de educación especial. Los estudios de educación media superior o preparatoria sólo se obtienen en la cabecera municipal. \*Los indicadores señalan que el número de maestros por habitante y por último el que se refiere a la “población indígena,” advierten que poco más de 27 % de la población menor de 15 años aparece sin primaria y más de 8 % de los adultos son analfabetas (González y González 1992a).

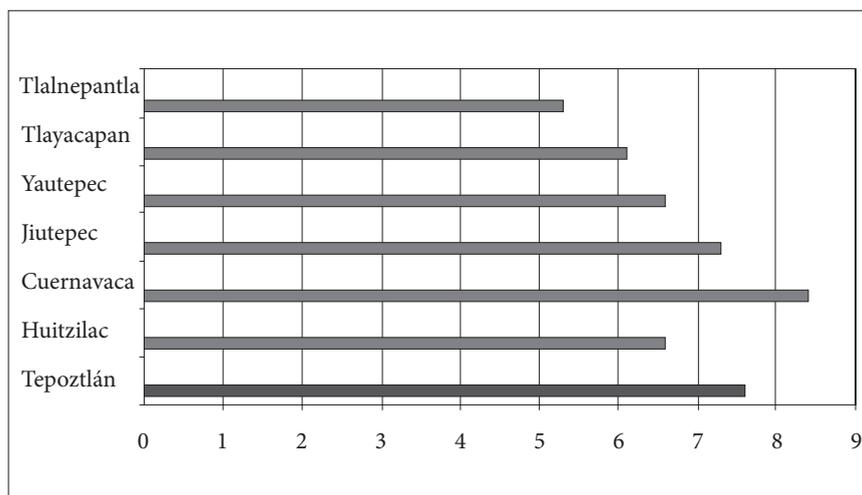


Figura 6. Escolaridad promedio de la población de 15 años y más del municipio de Tepoztlán y otras entidades del norte de Morelos.

Nota: el promedio estatal es de 6.85.

Fuente: <[www.serpiente.dgsca.unam.mx/cesem/MANUALES/SIR/21.html](http://www.serpiente.dgsca.unam.mx/cesem/MANUALES/SIR/21.html)>.

Ello se entiende a la luz del dato que señala que el municipio de Tepoztlán ocupa el lugar 19 en los indicadores de *marginalidad* a nivel estatal. Estos indicadores, aunque califican al municipio en su totalidad, se encuentran distribuidos de manera desigual, por lo que si bien la cabecera municipal y algunas otras áreas específicas se encuentran relativamente cubiertas en cuanto a servicios, el total de las 24 localidades presenta diferentes características que evidencian problemas de rezago, marginación y carencias de servicios básicos (Gobierno del Estado de Morelos 2000).

Paradójicamente, y pese a los indicadores mencionados, la educación es uno de los aspectos más relevantes del desarrollo humano que caracterizan al municipio de Tepoztlán (cuadro 8). La población registrada para 1926 era de menos de 100 alumnos, pero superó los 700 para 1948 (Lewis 1951: 123). Sin embargo, pese a los avances sociales a nivel nacional, el municipio no cuenta con infraestructura para la educación superior, la cual se encuentra en Cuernavaca, donde se localiza la Universidad Autónoma del Estado de Morelos y el ITESM campus Cuernavaca. Pese a ello, un número importante de jóvenes tepoztecos asiste cotidianamente a la Universidad Nacional Autónoma de México y a la Universidad Autónoma Metropolitana.

*La comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán*

<i>Acceso a la educación</i>	
Nivel primaria	
Escuelas:	21
Alumnos hombres:	2 019
Alumnos mujeres:	1 912
Docentes:	144
Grupos:	156
Nivel secundaria	
Escuelas:	7
Alumnos hombres:	795
Alumnos mujeres:	700
Docentes:	79
Grupos:	38
Nivel bachillerato	
Escuelas:	1
Alumnos hombres:	62
Alumnos mujeres:	55
Docentes:	16
Grupos:	3

*Cuadro 8.* Índices de acceso a la educación.

Fuente: <<http://www.elregional.com.mx/visita%20morelos/TEPOZTLAN.pdf>>.

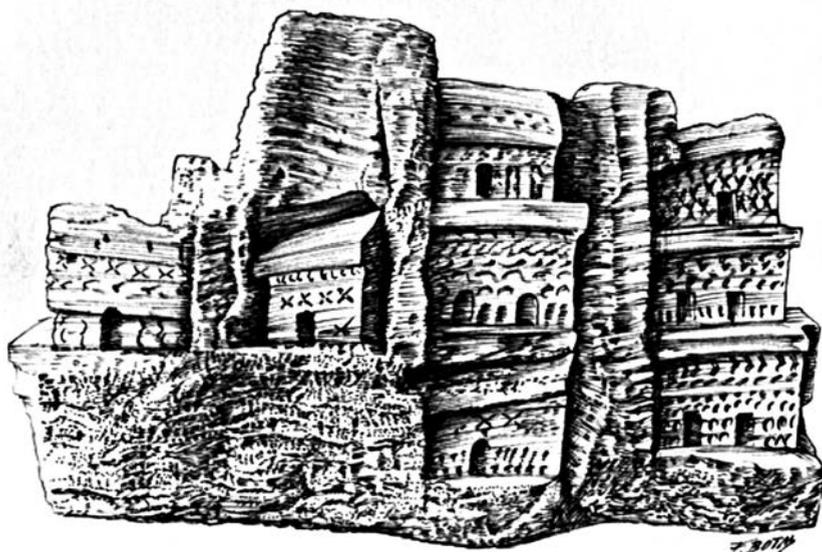
Concomitante con la educación es la variedad de servicios culturales en Tepoztlán: la Biblioteca Municipal depende de la Dirección General de Bibliotecas de la Secretaría de Educación Pública; el Archivo Histórico Municipal es custodiado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, ubicado en el ex convento de la Natividad; están además el museo arqueológico donado por el poeta Carlos Pellicer, la Biblioteca y Casa-Museo de Carmen Cook de Leonard en Amatlán de Quetzalcóatl y el Museo Arqueológico de San Juan Tlacotenco.

En el catálogo de la producción cultural, la comunidad de pueblos originarios del municipio se encuentra estrechamente relacionada con los productos de la tierra: agaves y árboles. Particularmente, el maguey se asocia con los bebedores celestes de pulque y los cuatrocientos conejos que representan a las Pléyades.

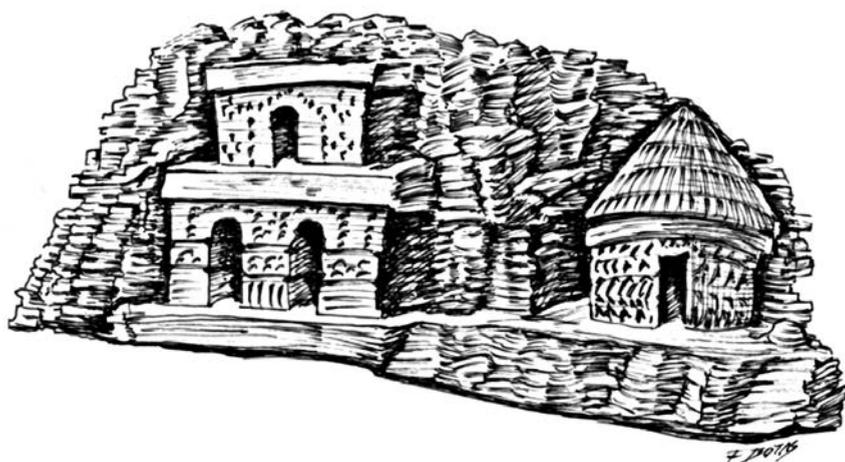
La riqueza cultural incluye la artesanal, en donde destacan las *casitas de ceiba o pochota* (figuras 9 y 10). La producción de estas formas de arte popular ha disminuido con el paso del tiempo, debido al consumo de productos baratos de origen chino y, por ende, ocurre la sustitución de bienes y el desplazamiento de las artes locales. Sin embargo, las casitas de ceiba tienen la cualidad de recrear y representar la geografía tepozteca, al utilizar uno de los árboles más importantes en la cosmovisión mesoamericana.

Los hábiles artesanos tepoztecas esculpen en las espinas del frondoso árbol mesoamericano la imagen del contexto montañoso, cuya característica rugosa parece reproducir los plegamientos topográficos del horizonte geológico de los cerros y montañas que integran la sierra del Tepozteco. Esta artesanía me recuerda los mitos mesoamericanos que se refieren a la creación: se alude a la ceiba como el árbol sagrado. Su preeminencia sugiere el establecimiento de los cuatros postes o caminos de los dioses que “por su tronco hueco corrían y se encontrarían las esencias divinas opuestas que eran los flujos de las dos mitades del cuerpo de Cipactli (femenina y masculina)” (López Austin 1995: 9-43).

Otra producción cultural importante son las velas escamadas que se fabrican para las fiestas patronales. El taller aún perdura y ha iniciado su distribución y venta en las boutiques que los turistas visitan en Tepoztlán. En el pasado se manufacturaban reatas de lechugilla (Lewis 1951), papel amate, artesanías de pluma y una variedad importante de textiles de algodón y de fibra de pochota.



*Figura 7.* Trabajo artesanal esculpido en espina de pochota.  
Dibujo de Fernando Botas.



*Figura 8.* Trabajo artesanal esculpido en espina de pochota.  
Dibujo de Fernando Botas.

La valoración local de los bienes culturales llevó a que, a principios del siglo xx, el ingeniero Francisco Rodríguez, oriundo del lugar, fundara un pequeño museo con una colección de cerámica arqueológica local; sin embargo, con el paso del tiempo, dicho museo desapareció. Más tarde, el 6 de junio de 1966, Carlos Pellicer fundó el museo *México por la paz* (Sánchez Ascencio 1998: 77; Müller 1949; López González 1953) en el cual se exhibe la colección de arte prehispánico reunido por el poeta. Los expertos señalan que buena parte del material exhibido son reproducciones de muy buena manufactura; las piezas originales, aunque en número son pocas, en calidad son muy importantes.

A finales de los años ochenta, el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) retomó la idea de crear un espacio de exposiciones en el ex convento de la Natividad. Éste es un proyecto cultural que alberga varias salas donde se exhibe permanentemente la maqueta sobre la geografía cultural, así como los hallazgos arqueológicos de las investigaciones recientes, además de la secuencia histórico-cultural de Tepoztlán. El recinto custodia el Archivo Histórico Documental del municipio de Tepoztlán, que contiene básicamente documentos del Juzgado Menor. Además, en custodia, se encuentran las copias de los títulos primordiales, así como los hallazgos arqueológicos en los años noventa por arqueólogos del INAH-Morelos, consistentes en una colección de más de noventa artefactos asociados a una ofrenda de petición de lluvias que se remonta al momento del contacto, encontrada en la cueva de Chimalacatepec en San Juan Tlacotenco (Broda y Maldonado Jiménez 1996). La importancia de este hallazgo arqueológico sustentó que la comunidad de San Juan Tlacotenco exigiera al Instituto Nacional de Antropología e Historia custodiar directamente sus bienes culturales, por lo que se gestionó la fundación del Museo Comunitario de San Juan Tlacotenco.

La oferta cultural más consistente se desarrolla en el ex convento de la Natividad, dependiente del INAH, donde se ofrecen exposiciones, mesas redondas, conciertos y lecturas de autor, entre otras actividades. De esta manera se desarrolla la vida cultural tepozteca, compuesta por una población diversa e interesada en la oferta cultural.

Durante el gobierno de Jorge Carrillo Olea (1994-1998) se apoyó fuertemente el proyecto de la Orquesta Sinfónica Juvenil para la juventud tepozteca. Sin embargo, en el sexenio del presidente Fox (2000-2006), primer gobierno de la oposición, la promoción y el consumo cultural declinaron. Ello se entiende, pues señala el momento más evidente de la abdicación

del estado neoliberal para asumir el papel de árbitro de los bienes públicos, el bienestar social y la obligación de promover y crear espacios para la producción simbólica y cultural de la población mexicana. Así, se dejó en manos de las empresas el camino para la privatización de la cultura. Sin embargo, ello no impidió que a lo largo de esos años, bajo el principio de los usos y costumbres, se siguiera estimulando con eventos alusivos el triunfo del pueblo, el montaje de las exposiciones fotográficas y los cartones producidos por el querido dibujante “Rius”, avecindado en el municipio, quien ilustró la lucha de la comunidad de pueblos originarios en contra del club de golf.

## Vectores de la identidad tepozteca

La comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán aparece como tributaria del señorío xochimilca (Müller 1949: 27 y ss.). Las primeras aldeas agrícolas fueron establecidas por *el primer género de gente* (Durán 1967: 22) llegado con los flujos humanos de las migraciones arcaicas tolteca-chichimecas asociadas al mítico Chicomóztoc (Müller 1949). Estos grupos inmigrantes de lengua náhuatl, a principios del siglo XII, aún no poseían una residencia territorial, pero formaban una unidad étnica. Al transformarse en sedentarios, legitimaron su identidad política como grupo: los primeros en Tlallhuic (Cuauhnáhuac, Yauhtepec, Huaxtepec y Yacapixtlan) los segundos en Xochimilco, de cuya genealogía y generación son los pueblos del noroeste del actual estado de Morelos, en la ladera sur de las faldas del volcán Popocatepetl (Smith 1983: 38 y ss. Maldonado Jiménez 2005).

*La Relación de Tepuztlán* (1580) señala que:

...en la Villa de Tepuztlan dicen llamarse Tepuztlan, porque cuando sus antepasados vinieron a poblar esta tierra, hallaron que se llamaba así, porque los que primero la tenían poblada, dijeron que el *gran diablo o ídolo* que tenían se llamaba *Ome tochtli*, que quiere decir dos conejos, y que por sobre nombre, tenía el de *Tepuztecatl*, como quien dice un gran señor (Acuña 1985).

El magnífico recuento etnohistórico de Druzo Maldonado vincula a Tepoztlán con Cuauhnáhuac y Huaxtepec, unidades políticas localizadas estratégicamente en el corazón mismo del Altiplano central, al sur de la cuenca de México. Michael Smith señala que para el siglo XIII los patrones

de asentamiento de estas unidades étnicas tenían una clara definición política (Maldonado Jiménez 1990: 15):

...la nación Xochimilca, que llega a un pueblo que se llama Tuchimilco, y por otro nombre Ocopetlayuca; de una genealogía y generación son los de Ocuituco, Tetela [del Volcán], Ueyapan, Tlalmimilulpan, Jumiltepec, Tlacotepec, Zacualpa, Temoac, Tlayacapa, Totolapa y Tepuztlan... (Durán, F. D. 1967).

La conquista mexica-tepaneca, ocurrida entre 1376 y 1427, mantuvo al señorío de Tepoztlán como tributario del imperio de la Triple Alianza. A través de las alianzas matrimoniales entre la casa de Huitzilhuítl y la del señor de Cuauhnáhuac (Müller 1949) se fortaleció el poderío mexica, cuyo fruto fue el nacimiento de Moctezuma I (Brundage Cartwright 1982: 64). El objetivo de estas alianzas era acceder a los productos de tierra caliente, activo fundamental para el poderío mexica. Bajo el dominio de Itzcóatl, el territorio del actual estado de Morelos fue totalmente subyugado por la confederación encabezada por los mexica. El tributo otorgado por esta comunidad de pueblos consistía en mantas de algodón y mano de obra. En la *Matrícula de tributos* (figuras 11 y 12) Tepoztlán aparece como tributario de trojes de maíz, de frijol, chí y amaranto, papel amate, jícaras, mantas de algodón y trajes de guerrero (Sepúlveda y Herrera 2003: 12 y ss.).

A la coronación de Ahuízotl (1486-1502), hijo de Moctezuma I, fueron invitados los pueblos sujetos de Cuauhnáhuac, entre ellos, los tepoztecas, que habían sido integrados a la confederación mexica (figura 13). Ahuízotl inició la construcción del templo de Tepoztecatl (Müller 1949: 4 y ss.), que fue terminada poco después de su muerte (Riley 1973).

Según Pedro Carrasco, el señorío de Tepoztlán ya existía en el *marquesado*. Estaba dividido en tres niveles de organización socio territorial, denominados *calpul*. Asimismo, el pueblo estaba dividido en nueve *calpules* que contaban con 56 a 60 casas (Carrasco Pizana 1976: 104). Los padrones que existen de Tlacateopan y Calitec muestran que éstos a su vez estaban divididos en unidades llamadas *calpulli*. En cada una de ellas hubo localidades que igualmente podían llamarse *calpulli*.

El tributo se pagaba en dos formas: *tlacalaquilli* –en mantas de Cuauhnáhuac– y *tetlacualtilli* –Carrasco señala que se traduce literalmente como “comida” (se daban mantas de tributo *tequicuachtli* o mantas delgadas *canauac* y, en forma y cantidades de cacao, maíz, guajolotes, huevos y chile). Aparte de esto, se prestaban servicios personales en forma y cuantía va-



Figura 9. Matrícula de tributos, lámina 7 (Sepúlveda y Herrera 2003: 31).



riables. En estos padrones, todos pagaban tributo al marqués del valle de Oaxaca, Hernán Cortés, excepto los que no tenían tierra o estaban recién asentados y todavía no comenzaban a tributar. Los mismos *tlatoani* y *te-cuhtli* pagaban en relación a la tierra que poseían. No brindaban servicios personales, entregaban telas labradas, pero nunca de la generalidad de los *macehuales* (Carrasco Pizana, P. 1976).

En el *Libro de tributos del marquezado del valle* (1540) se refiere que Tepoztlán estaba dividido en nueve barrios: *Tlacatecpán* (lugar donde vivían los principales), contaba con 576 casas y 1 036 habitantes; *Tlalnepantla* (en medio de la tierra), con 570 casas y 1 177 habitantes; *Friccapa* (lugar de los hermanos menores), donde había 479 casas y 1 813 habitantes; *Calitic* (en el centro de las casas), con 227 casas y 619 habitantes; *Tepetitlan* (junto al cerro), con 95 casas y 304 habitantes; *Tlalcouhcan* (lugar de la tierra comprada), con 115 casas y 300 habitantes; *Axotlan* (junto a la planta de acxote), con 70 casas y 269 habitantes; *Amatlan* (entre los amates) con 99 casas y 405 habitantes, y *Tepetlapan* (lugar del suelo pétreo), con 81 casas y 371 habitantes; lo cual permite establecer un registro total de 2 412 casas habitadas por 6 294 indígenas. Este documento presenta registros demográficos y económicos sobre la región de Tepoztlán, añade un censo que señala la relación de parentesco y el estatuto social de cada uno de sus miembros. Cada una de estas localidades está subdividida en veintenas, correspondiendo a cada numeral la representación de una casa; se incluyen las cantidades del tributo en mantas y cargas de madera gruesa, faldas bordadas y camisas de mujer (Díaz Cadena 1978). Estos datos coinciden con el llamado *Códice de Tepoztlán*, documento del siglo XVI que se encuentra en la Universidad de Tulane, estudiado por Gordon Brotherston. Éste contiene un censo de la población y la historia económica tributada. Brotherston sugiere que se puede fechar en 1551, año de su realización, cuando Tepoztlán y Yauhtepec fueron integrados a la encomienda de Cortés (Brotherston 1999).

Los datos que integran los Títulos primordiales de Tepoztlán dan fe de la base territorial de los pueblos indios en el contexto colonial (figura 14). La producción de estos textos involucró, según Andrew Roth Seneff, la conjunción de procesos civilizatorios que, antes de 1521, tuvieron genealogías milenarias separadas. Los títulos primordiales representan, además, la titularidad primordial que incluye los aspectos rituales y simbólicos de las representaciones sociales del dominio y sus institucionalizaciones, fenómenos que, en efecto, aparecen representados tanto en documentos in-

dígenas como en los aspectos ceremoniales de los paisajes mexicanos (Roth Seneff 2003: 11-16).

Peter Gerhard, por su parte, sostiene que Tepoztlán estaba bajo el control de las unidades políticas mencionadas y, una vez conquistadas, quedaron bajo la encomienda otorgada por la Corona a Hernán Cortés. En 1524, Cortés reclamó las provincias pertenecientes al tlatoani de Cuauhnáhuac, entre ellas Tepuztlán, Yautepec, Huaxtepec y Yacapichtlan. En 1525, Tepoztlán y Yautepec fueron divididos entre Francisco Verdugo y Diego de Ordaz. Para 1570, Tepoztlán fue administrada por el corregimiento de Ocuituco. Al final del siglo XVI, la Alcaldía Mayor de Cuernavaca volvió a integrar a Tepuztlan y Yautepec bajo su administración (Gerhard 1972: 96).

La noción indígena de *altépetl* (Lockhart 1992) incluye la palabra y el concepto socioterritorial que significa, en primer lugar, la delimitación del *territorio*. Entre los múltiples significados de *altépetl* se incluye la organización de las personas sobre el dominio de un determinado territorio. El *altépetl* es, por tanto, una entidad soberana o potencialmente soberana –cualquiera que fuera su tamaño. Lockhart interpretó los múltiples significados del concepto indígena *altepetl*, que aporta un sinónimo de entidad étnica para autoadscribirse y diferenciarse de los vecinos cercanos. Además, significa una entidad política asociada a los conceptos de señorío y asentamiento (García Martínez 1987: 66-67): “el agua, la montaña, por tanto se refieren, en primer lugar, al territorio, pero significa principalmente una organización de personas que tienen el dominio de un determinado territorio” (Lockhart 1999: 30). Finalmente, el *altépetl* puede ser definido como institución política y órgano rector de cierta estructura orgánica local o regional (Reyes 2000: 14-42).

En 1525, llegaron a Cuauhnáhuac los primeros frailes franciscanos para iniciar la campaña evangelizadora. Después de una década, lo hicieron las otras órdenes mendicantes. A Huaxtepec llegaron los primeros evangelizadores a convertir a los indios de Yautepec, Tetela del Volcán, Hueyapan y Tepoztlán (Riley 1973). Como Tepoztlán era un importante señorío y centro espiritual, a los frailes no les fue fácil convencer a los empecinados indígenas de abandonar sus creencias religiosas. Más tarde, a Tepoztlán llegaron los dominicos y fundaron el convento de la Natividad en 1556 (Gerhard 1972; Perry 1992).

Al analizar la estructura del poder colonial del siglo XVI, James Lockhart observó el impacto de la conquista y la colonización en la sociedad indígena. Ésta sufrió el embate de la desorganización de muy distintas

formas. Entre otros aspectos, en las poblaciones indígenas se apreció un descenso de población nativa, la introducción del cabildo indígena, la reestructuración de la propiedad y el tributo prehispánicos, entre muchos otros aspectos que produjeron procesos de cambio, persistencia cultural y también efectos dramáticos a nivel local; sobre todo en comunidades indígenas que perdieron mayormente su organización interna (política, social, territorial, económica y religiosa); además de los cambios en los usos lingüísticos.

Durante el primer siglo de su gobierno en tierras mexicanas, los españoles mantuvieron una vigorosa política de concentración de la población indígena. Las *congregaciones* y las *reducciones* fueron los instrumentos político-administrativos para ejercer el control y utilizar la fuerza de trabajo de la población. En opinión de Gerhard (1991), el programa de asentamientos llevado a cabo entre 1550 y 1564 tuvo mucho éxito, considerando que el patrón prehispánico consistía en muchos centros ceremoniales *altepetl* o cabeceras donde vivían los gobernantes y la nobleza indígena, además de los asentamientos dispersos donde residía el resto de la población o *macehualtin*, divididas en *calpultin*. Ahora bien, aunque la empresa haya sido exitosa, no salvó a los colonizadores de enfrentar la hostilidad de los nativos, que consideraban a las congregaciones desventajosas para ellos, pues cuanto más alejados estuvieran del centro de la autoridad civil y eclesiástica, más libres estaban de los impuestos y del servicio personal.

Ernesto de la Torre Villar sostuvo que dentro de las reducciones, los religiosos fueron los primeros en percibir el inmenso problema que representaba la extensión territorial y la dispersión demográfica. Las autoridades advirtieron la dificultad del control político de la población nativa y también del aprovechamiento de los recursos naturales. La dispersión también dificultaba emplear a la población para la empresa colonial. De la Torre Villar señaló, además, la relevancia de la enorme producción informativa que aportaron a la Corona, ejemplo de ello son las *Relaciones geográficas*. Los intereses económicos, políticos y religiosos se movieron para obtener disposiciones que permitieron redistribuir más eficientemente a la población indígena. El Estado español autorizó concentrarla. Pero la mayoría de las reducciones no prosperaron y los indios se dispersaron por sus lugares de origen, frustrando la esperanza de una nueva concentración (Torre Villar 1995: 13). Tepoztlán fue una de esas poblaciones, junto con Chalco, Tenango, Hueytlalpa, Tamazula, Tepozcolula y Tlaxiaco.

La estructura social y política colonial estaban entonces dadas por la interrelación de los indígenas con el orden colonial, representada por el tributo, las encomiendas, el repartimiento, las congregaciones y la cristianización (Carrasco Pizana 1991). Los antiguos señoríos y unidades sociales indígenas, al interactuar con el proyecto político colonial, vieron rápidamente fragmentada su solidaridad interna que sólo funcionaba al nivel de las comunidades locales, a las que se les llamó *Repúblicas de Indios*.

Tepoztlán fue una República de Indios. Hacia 1530 se introdujo gradualmente un gobierno modelado a imagen y semejanza del municipio español, con derechos comunales a la tierra, gobierno propio y responsabilidad colectiva de pagar tributo y proporcionar mano de obra. Estas unidades sociales continuaron organizadas en torno a formas prehispánicas con matices hispánicos. Cada República de Indios comprendía varios poblados, así como la tierra de cultivo y el monte. La sede del gobierno local era la cabecera y se subdividía frecuentemente en barrios, que era la residencia del antiguo señor o *tlatoani* (ahora llamado cacique) y los demás gobernantes de la república. La cabecera podía tener sujetos a otros pueblos y a algunas aldeas alejadas llamadas estancias o barrios, que se encontraban alrededor de la cabecera, a veces dispersos o intercalados con estancias de otras cabeceras (Carrasco Pizana 1991).

La República de Indios constituyó un polo ideal de la dominación. Su principal institución era la *caja de la comunidad*, destinada a guardar los ahorros de las comunidades; éstas contaban con tres llaves, una de uso común, otra para el gobernador y las autoridades indígenas, y la tercera en manos del sacerdote encargado de custodiar el libro donde se asentaban los ingresos y los egresos. Las autoridades indígenas debían informar anualmente al gobierno virreinal sobre las finanzas de la comunidad.

En las Repúblicas de Indios, las autoridades indígenas, bajo la tutela eclesiástica, distaban mucho de parecerse a las de los centros criollos y mestizos. Así, se constituyeron en el modelo de la estructura social colonial. En contraste, los españoles se ubicaban en las ciudades, en los pueblos y en las haciendas, distinguiéndose de los indígenas que vivían en sus comunidades (Lomnitz Adler 1995).

Con la expansión de las corporaciones religiosas del siglo XVIII, surgieron múltiples dificultades, primordialmente de orden terminológico. Según señala Jacques Galinier, numerosos textos reflejan las confusiones semánticas comunes en esta época entre *mayordomías*, *cofradías* y *hermandades*. Entre las congregaciones no eclesiásticas, a las *cofradías* se les

asignaba la tarea de asegurar el culto a los santos, con la ayuda de donaciones de hipotecas, administradas por los religiosos, cuyos beneficios eran empleados en obras de caridad. Ciertos textos aluden a lo importante de la recaudación de los beneficios hipotecarios; por ejemplo, el de la Cofradía del Santísimo Sacramento de Nuestra Señora [del Rosario, *sic*] de la Natividad en Tepoztlán (Galnier 1990: 83).

Para el siglo XVIII, esta estructura ideal generó conflictos sociales de diversa índole, algunos relacionados con la malversación de los recursos de las cajas de comunidad y otros como consecuencia de una constante resistencia entre los pueblos indios y el gobierno colonial (Scott 2000 [1990]).

La población de Tepoztlán enfrentó varios conflictos con sus autoridades civiles y eclesiásticas, debido a los excesos en el reclutamiento de la mano de obra para la región minera de Taxco (Taylor 1998). En 1791, la exigencia de las cuotas laborales y los derechos demandados por el sacerdote de Tepoztlán provocó profunda indignación, lo cual condujo a enfrentamientos. Los funcionarios disidentes e indios viejos que luchaban por disminuir las cuotas laborales no cesaron hasta invertir la pirámide del poder local con una estrategia de humillar al adversario, golpeando y violando a la esposa de un hombre indígena ilustrado, cercano a las autoridades eclesiásticas locales (Stern 1999: 242).

Steve J. Stern describe cómo, en 1769, Tepoztlán volvió a vivir otra ola de violencia desatada por la malversación del tributo por el gobernador, Miguel Gerónimo, que debía destinarse a la reparación de la iglesia y al ritual comunitario. A estos hechos se sumaban los alegatos de la población en contra del abuso que el mismo gobernador ejercía sobre los ancianos a quienes percibía como enemigos, por ser los protectores y guardianes de los hijos del pueblo. En el litigio se asentaba que éstos, además, representaban los intereses de un candidato a gobernador al que querían reinstalar. Desde luego, los continuos conflictos sociales en el siglo XVIII fueron achacados por los gobernantes al espíritu rijoso de los pobladores (Stern 1999: 284-285).

Las crisis demográficas del siglo XVIII tuvieron repercusiones políticas de muy diverso orden, sobre todo, aquellas derivadas de las contradicciones de la estructura productiva de los pueblos indios y el orden colonial. Debido a las congregaciones, surge entonces una realidad material y sociopolítica dual, con los pueblos de indios por un lado y el mundo de los españoles por el otro. Una poderosa razón para la fundación de los

ingenios y las estancias ganaderas de los españoles se encuentra en la crisis demográfica: no había suficiente fuerza de trabajo para la explotación de las tierras cultivables, con lo cual cobraron vigor estos núcleos comerciales, organizados, sobre todo, con base en el trabajo de los esclavos africanos (Mentz 1988: 47).

Robert Haskett, por su parte, consigna las denuncias de la cacica, doña Josefa María de Tepoztlán, quien fuera encarcelada por el alcalde mayor de Cuernavaca por vivir en pecado. En realidad, era una agresiva activista política que se oponía a alejar de sus comunidades a los hombres, quienes eran obligados a trabajar en Taxco como tributo impuesto por el gobernador don Nicolás Cortés. Éste no cejó en acusar a doña Josefa María de adulterio con un hombre casado. Ella era una viuda gobernante de nobleza indígena. El litigio se prolongó por todo el siglo XVIII pues el objetivo era menos moralino y más terrenal: no sólo se buscaba acallar las protestas en torno al tributo, sino además arrebatarle el poder y el consenso social. En consecuencia, se obligaba a las mujeres a sustituir a los hombres en los trabajos de esas comunidades agrarias, además de tributar ellas mismas, fundamentalmente tejidos de mantas, trajes de guerreros, faldas bordadas y blusas, amén de productos de sus cosechas. Doña Josefa María, aun cuando no sabía hablar español, luchó por defender a su gente a lo largo del siglo XVIII. Era considerada fiera oponente y respetada aliada. Su historia es una de las mejores documentadas de los conflictos de las Repúblicas de Indios. Sus bases políticas eran las mujeres indígenas, dinámicas y activistas políticas de la región de Cuernavaca (Haskett 1997).

Otros conflictos fueron consignados desde el siglo XVIII, en particular aquellos que dieron pie a documentos –como el *Códice de Cuernavaca* y los *Títulos primordiales* que incluyen planos y mapas de la villa de Cuernavaca y sus pueblos sujetos– escritos en náhuatl y español con la finalidad de establecer los linderos entre los pueblos y los cacicazgos. De esta manera, se infieren las dificultades que se desataron en la región como efecto de las congregaciones de indios y la refundación de los pueblos bajo el signo de la cruz cristiana y los santos patronos (Dubernard Chauveau 1991).

Oscar Lewis apunta que el desarrollo de los derechos individuales a la tierra es quizá anterior a la Conquista española. Cortés y sus herederos tenían tierras de su propiedad en Tepoztlán y, para 1580, éstas eran rentadas a los tepoztecos (Lewis 1971: 31). Este periodo se caracteriza por la disminución poblacional debida a las epidemias, el trabajo forzado en las minas de Taxco y Cuautla (Gerhard 1991) y en las haciendas vecinas

y, finalmente, la emigración para escapar a las tributaciones abusivas del orden colonial (Torre Villar 1995).

En el *corpus* del *Theatro Americano* (1746) se describe a Tepoztlán como un pueblo de la jurisdicción de Quauhnhuac que contaba con gobernador y alcaldes de República, iglesia parroquial y el convento de Santo Domingo que es priorato y caja de voto de la Providencia con cura ministro y sus vicarios. El mismo documento registra una población de 973 familias de indios [*sic*]. La fuente no aclara el dato, de un posible decrecimiento poblacional, lo cual llama la atención si consideramos que en 1540 fueron registradas 2 412 casas en las que habitaban 6 294 indios (Díaz Cadena 1978).

Esta doctrina es sujeto de seis pueblos que hacen círculo de fe: San Andrés, Santa Catarina, Santiago, Amatlán, Santo Domingo y San Juan a corta distancia uno de otro. En ellos viven 973 familias de indios, que padecen escasez de agua y tratan en cortes de madera, maíz y frijol, fruta en crecida cantidad por hallarse en su recinto más de 14 000 árboles frutales (Villaseñor y Sánchez 1983).<sup>25</sup>

La transición social entre el siglo XVIII y el XIX transcurrió en un escenario social y político donde la polarización y los conflictos sociales fueron el resultado de las Reformas Borbónicas, las que se combinaron con los valores individualistas de criollos y mestizos.

Entre los pueblos indígenas permaneció la concepción estamental y por más que se hicieron visibles a la luz de las cuentas de la Real Hacienda, los valores y los usos lucrativos de los bienes de comunidad, lo cierto es que se favorecieron mecanismos de defensa frente a pretensiones de extraños a los pueblos (Lira 2005).

En 1804, debido a la expedición del acta de consolidación de los *vales reales*, la población indígena sufrió severas pérdidas monetarias y confiscaciones en algunas cajas de comunidad, justificadas por el bien público,

<sup>25</sup> Cabe mencionar que, comparando estos datos con los registros del *Libro de tributos del marquezado del valle* (1540), se infiere un total de 2 313 casas y una población de 6 294 para las nueve localidades de la comunidad de pueblos originarios, mientras que el documento citado por dichos autores plantea la interrogante sobre la veracidad del dato respecto a una explicación plausible.

pues la procuración de justicia permitía aprovechar los recursos de los pueblos con fundamento en los usos y costumbres.

Por otra parte, fue una época en la que proliferó la construcción de templos, escuelas y casas de gobierno (Lira 2005). La secularización provocó el nacimiento de un cristianismo indígena, resultado de la interrupción de la costumbre inmemorial, las rupturas con los fundadores, la pérdida de la credibilidad del clero y la creciente libertad de acción y audacia de los indios. La tradición y las costumbres cimentaban equilibrios frágiles entre las exigencias de la Iglesia y la pretensión indígena de mayor autonomía (Gruzinki 1995: 260 y ss.).

En las postrimerías del periodo colonial, la región de Morelos se caracterizaba por la lucha campesina en contra de los colonizadores poderosos, y el conflicto se definía por los derechos de la tierra y el agua (figura 15). Stern afirma que el conflicto se daba en un contexto racial densamente heterogéneo que premiaba los esfuerzos de los campesinos por construir redes multiétnicas de comercio, reciprocidad, trabajo y comunidad entre los pueblos y las haciendas (Stern 1999: 59).

Un aspecto que distinguió al Morelos colonial fue la alta productividad del sector de la propiedad indígena y la economía comercial bien ubicada. Ello invitaba a la tributación excesiva, servicios forzados y el intercambio de bienes, lo que matizaba las luchas campesinas y la construcción de la etnicidad como ejes de la vida en muy diversas localidades. Algunas comunidades y cabeceras de Tierra Fría del norte y varios pueblos sujetos de Tierra Caliente podían mostrar una construcción etnocomunal más claramente indígena y excluyente que mantenía los inevitables contactos y colaboraciones interétnicos lejos de la comunidad étnica (Stern 1999: 59). El constante conflicto interétnico entre los gobernantes españoles y las comunidades indígenas fue uno de los ejes que vertebraron la constitución de la identidad rebelde de la comunidad de pueblos originarios motivo del presente estudio.

Tres siglos de gobierno virreinal dominaron la estructura social y política en Nueva España. Ello provocó que mestizos, criollos e indígenas se rebelaran en contra de la Corona (Mentz 1988: 153). En Morelos, las rebeliones indígenas tuvieron como figuras relevantes a Francisco Ayala y al cura de Jantetelco, Mariano Matamoros. Ambos personajes se unieron al movimiento encabezado por José María Morelos. El sitio de Cuautla fue el evento más importante para estos personajes, pues resistieron el asedio

militar por setenta y dos días. Más que una afrenta, su derrota constituyó una de las más grandes victorias militares (López González 1966).

Muchos años después, Maximiliano de Habsburgo asumió el trono del segundo imperio mexicano. En 1864, recibió una petición de notables y funcionarios del pueblo de Tepoztlán, quienes, anticipando el protocolo de la época, explicaron con gran detalle la genealogía y legitimidad de Tepoztlán como pueblo antiguo desde tiempos precolombinos, legitimidad reconocida después de la conquista por las reales cédulas otorgadas por Felipe II de España y sus sucesores. La solicitud expresa señalaba que al final de la Guerra de Independencia, los títulos de propiedad del pueblo se habían perdido. De acuerdo con la tradición oral, esta pérdida se debía a una traición (Mallon 2003: 297).

Concretamente solicitaban: *a*) la nulidad del acuerdo fraudulento de 1842, *b*) el mantenimiento de los límites y linderos del territorio, certificado por los títulos primordiales encontrados en 1853, *c*) se cotejara los títulos de propiedad con cada uno de los vecinos con los que Tepoztlán mantenía conflictos de tierras, y *d*) que el emperador en persona se asumiera como juez imparcial y decidiera sobre el caso:

Y no es justo Señor, que por más tiempo sufra nuestro pueblo. Desde vuestro advenimiento al trono, sonó la hora de la justicia en Megico y lla nosotros no tenemos las dilaciones inconsiguientes ni lo dispendioso de un juicio. Tampoco tenemos la injusticia y antes sí descansamos en la protección que V<sup>a</sup>M Ofrece á los pueblos indígenas que han sido desgraciados (Mallon 2003: 298).

El conflicto inició cuando en 1824 desaparecieron los títulos primordiales, lo que provocó varios intentos de invasión de tierras a lo largo de la frontera oriental del pueblo. Sin embargo, fue hasta 1842 cuando la hacienda de Oacalco, vecina de Tepoztlán, intentó usurpar tierras del pueblo en tres diferentes deslindes, aprovechando que Tepoztlán se las rentaba para el pastoreo de su ganado. Ante tal arbitrariedad los funcionarios tepoztecos buscaron infructuosamente los documentos incluso en el archivo nacional. Así, entre 1845 y 1849 se aceleró la usurpación, al aproximarse amenazadoramente a los asentamientos más pequeños de la periferia del pueblo. Ese mismo año, un funcionario traicionó a la comunidad al celebrar un acuerdo con el hacendado en el que se formalizaron linderos convenientes para la hacienda. Finalmente, en 1853 un representante de

Tepoztlán viajó a México y encontró los títulos primordiales en el archivo nacional. El hacendado se mantuvo taimadamente callado hasta que en 1864 se las arregló para convencer a un juez de legalizar otra importante porción del territorio tepozteco (Mallon 2003: 298).

Florencia E. Mallon enfatiza que toda la petición de Tepoztlán al emperador se sustenta en la legitimidad de la posesión del territorio ancestral y en la justicia de los reclamos del pueblo. Para ello, apelaron al argumento de la identidad ancestral precolombina, reconocida como tributaria del imperio mexica y legitimada por la Corona española, constituyendo así un ejemplo de identidad étnica y fuero colonial. “Legitimidad inscrita a veces mágicamente en los documentos en posesión de Tepoztlán” (Mallon 2003: 298). Por ello, los representantes tepoztecos no dudaron en la resolución de los conflictos apelando a la imparcialidad y clemencia de Maximiliano, al que previamente se sometieron; circunstancia incongruente para una comunidad de pueblos originarios de larga tradición liberal (Mallon 2003). Sin embargo, la aparente contradicción utilizada con un sentido pragmático sólo puede entenderse por la inestabilidad del clima político regional.

El siglo XIX para Tepoztlán fue un periodo complejo y de inestabilidad política como resultado de las Leyes de Reforma de 1856-1857, que tuvieron repercusiones estructurales a nivel local. La Iglesia perdió sus tierras y sólo una pequeña parte de éstas se la adjudicaron a los tepoztecos; la mayoría fue destinada a los terratenientes y caciques que ejercieron el poder durante el gobierno de Porfirio Díaz (1877-1911). Fue entonces cuando, con el apoyo de los caciques, renació gran parte de la influencia y dominación de la Iglesia; de manera concomitante, la vida religiosa se reactivó. En este periodo surgieron los primeros centros de enseñanza formal, a éstos sólo asistían unos cuantos privilegiados. Entonces se desarrolló una pequeña *intelligentsia* y, por un breve lapso de tiempo, la clase alta de Tepoztlán vivió un cierto florecimiento cultural (Lewis 1971: 34).

Lomnitz ha señalado que para 1860 el municipio de Tepoztlán, a nivel político, era una pequeña región de poder dentro de otra mayor con centro en Cuernavaca, la que a su vez pertenecía a otra, centrada en la capital del país. Su importancia regional estaba en ser una pequeña zona de mercado con un centro comercial en la cabecera y una serie de pequeños poblados periféricos, que sostenía la existencia de una pequeña élite local tepozteca, la cual dependía de la población local para la producción de excedentes; el dominio de dicha élite: notables y/o caciques de esta comunidad de pueblos originarios que para conservar sus privilegios frecuentemente defendieron

los intereses de la comunidad a nivel regional; lo hacían en parte apelando a la nueva mitología nacional (preparada desde la ciudad de México), proclamándose orgullosamente indígenas, con sus tradiciones antiguas que incluían los derechos a sus tierras comunales y a sus propios representantes (Lomnitz Adler 1995: 44).

Aunados al descontento local, surgieron focos de insurrección y bandolerismo en las cercanías de Yautepec. La banda de los Plateados azotó la región con secuestros, robos y violaciones, dirigidos a los hacendados y caciques locales. Liderados por el Zarco, que tenía como su cuartel general las ruinas de una hacienda en Xochimancas, estos bandoleros eran temidos en Yautepec, Alpuyecá, Cuernavaca, Cañón de Lobos y Cocoyoc (Robles Ubaldo 1982: 51). El bandolerismo, señala Hobsbawm, “se entiende como una forma primitiva de los movimientos sociales modernos, es poco más que una protesta endémica del campesino contra la opresión y la pobreza; debe ser entendida entonces como un grito de venganza contra el rico y los opresores” [*sic*] (Hobsbawm 2001 [1959]).

Entre los segmentos rebeldes de las comunidades se encontraban aquellas con conflictos por la tierra y el agua; particularmente, por los despojos ilegales de tierras por las haciendas. Entre los actores más destacados de estos litigios estaban las comunidades indias; en ellas aparecieron los mentores de los pueblos y de las pequeñas escuelas enclavadas en las propias haciendas. Luis González y Jean Meyer han señalado que en 1865:

Maximiliano compartía la fe de los liberales en la tolerancia, la educación y la ciencia. Maximiliano se propuso rehacer la vida de los indios mediante la expedición de leyes sobre la propiedad, el trabajo y la educación, leyes de marcada índole liberal pero no exentas de sabor socialista [...] se restituye la personalidad jurídica a las comunidades indígenas y se reconoce su derecho a la posesión de las tierras de comunidad [expropiadas por las haciendas azucareras] [...] se concede libertad a los peones [...] Maximiliano era “más mexicano que los mexicanos y más juarista que Juárez”, se pudiera añadir que fue “más indigenista que los indios” [apuntan los autores]. Por eso manifestó desde un principio su voluntad de hacer del náhuatl el segundo idioma oficial del imperio (González y González y Meyer Barth 1992).

Estos mentores gestionaron los litigios en contra de los terratenientes y las autoridades. Entre los que influyeron en las luchas de sus pueblos, se encuentran personajes como José Salazar y Cristino Zapata, oriundos de

Anenecuilco, quienes destacaron en la Guerra de Reforma y lucharon en contra de la Intervención francesa en la década de 1860 (Womack Jr. 1982; González y González y Meyer Barth 1992). Estos hechos sustentaron una ideología de resistencia social que fue creando núcleos rebeldes como resultado de los constantes abusos gubernamentales. Tepoztlán desde entonces ha sido considerado uno de esos núcleos rebeldes.

A mediados de los años ochenta del siglo XIX se introdujo el ferrocarril, además de la producción de café y la fabricación de cordeles. Sobre todo, incentivó la explotación de los bosques, fundamentalmente para la producción de carbón, obtención de leña y fabricación de cal. Estos productos eran transportados vía férrea a las haciendas azucareras y a las minas de las Amilpas. Ello produjo cierta prosperidad a los caciques, los comerciantes y los artesanos locales. Fue entonces cuando se construyeron las obras públicas: el edificio municipal, la plaza y el kiosco (Womack 1982: 6).

La prohibición impuesta por los hacendados y caciques de hacer el *tlacolol* en las tierras comunales provocó en los campesinos malestar y rebeldía; así surgieron sublevaciones que fueron reprimidas por el ejército, y los rebeldes terminaron en las mazmorras de Quintana Roo. Finalmente, la carencia de tierras llevó a la mayoría de los pobladores a participar en los movimientos agraristas del Ejército del Sur, encabezado por Emiliano Zapata (Lewis 1971).

La Revolución de 1910 produjo un efecto devastador. La población rural se levantó en armas integrándose al Ejército del Sur. Tepoztlán fue ocupado varias veces por las fuerzas en pugna. Las casas fueron incendiadas, los animales fueron sacrificados y las siembras destruidas. La pobreza se exacerbó y muchas personas debieron huir a Guerrero, Puebla y la capital del país. La Revolución mexicana significó la ruina del poder político de los caciques, las viejas distinciones de clase fueron abolidas. Las siguientes décadas fueron de reconstrucción y de búsqueda de la normalidad (Lewis 1971).

Eric Hobsbawm argumenta que, con relación al levantamiento de los rebeldes morelenses guiados por Zapata en 1910, *el sentido del pasado* ilustra cómo Zapata intentó reproducir la idea de la sociedad campesina de Morelos, tal como habría existido cuarenta años antes, con el fin de borrar la era del dictador Porfirio Díaz y regresar al *status quo ante*. Zapata, desde luego, no logró reconstruir el pasado en el sentido literal de la palabra, pues carecía del conocimiento de las condiciones existentes. Su pretensión equivale a la extracción de un cuerpo extraño alojado en el cuerpo de un

individuo, que dejara al cuerpo en las condiciones previas al suceso. Pese a ello, los campesinos revolucionarios morelenses se convirtieron en un elemento revolucionario fuera de su estado. Aun cuando sus objetivos tuvieron alcance local o regional bajo las condiciones estructurales del momento se transformaron en una revolución social (Hobsbawm 1998: 27).

En el plano teórico, Hobsbawm arguye que la idea de la sociedad tradicional estática e inmutable es un mito, creado “por una ciencia social de escaso vuelo” [sic]. Añade que el molde del pasado continúa dando forma al presente. Lo anterior pareciera ocurrir al centrar la atención en el campesinado tradicional y, en consecuencia, implica ubicarlo como una parte de un sistema socioeconómico y político. Por ello, se requiere prestar atención a las contradicciones y las tensiones en la estructura agraria, observando si éstas afectan algunas partes del sistema y/o modifican a las instituciones y las consecuentes relaciones internas de una manera imprevisible. Si ello no ocurre, debido a la flexibilidad sistémica, es difícil observar cambios sustantivos. Sin embargo, el predominio del pasado en la estructura social y su organización interna no significa necesariamente que las sociedades tradicionales sean estáticas. La principal consecuencia del intento zapatista fue propiciar un México nuevo, sin ningún presente histórico conocido (Hobsbawm 1998: 27).

Durante la gesta revolucionaria, la entidad morelense vivió las vicisitudes de la historia nacional. A nivel local, las convicciones sociales fueron exaltadas e incendiadas por el grito de *tierra y libertad*.

Dos fueron las causas del rompimiento del orden constitucional en Morelos, que duró más de diecisiete años. Una fue la revolución maderista y la otra el cuartelazo de 1913. La lucha armada desató pasiones y facciones por el poder. La rebelión armada se prolongó bajo el dominio de los jefes políticos militares y los gobiernos provisionales dificultaron la vida institucional y la dignidad de sus habitantes hasta los años treinta del siglo xx.

Oscar Lewis apunta que desde la muerte de Francisco I. Madero en 1913, y hasta 1930, la población tepozteca vivió las luchas entre los líderes políticos y los caciques de los pueblos, tiempo en el que ocurrieron: la epidemia de tifo, el incendio de los pueblos, la declaración de la ley marcial y, en consecuencia, la diáspora de sus habitantes. Los pueblos quedaron casi desiertos. Llegaron los zapatistas a resguardarse en la sierra del Tepozteco; en la memoria colectiva se recuerda que Zapata contrajo nupcias con una señorita tepozteca al pie del cerro de la ventana en Amatlán (Alvarado Peralta 1994). Lewis menciona que la barbarie llegó cuando los carrancistas

quemaron el palacio municipal. A su salida, el gobernador interino nombró presidente municipal a don Jesús Montoya (Lewis 1983: 460-465), con esto se restituyó la confianza en los viejos zapatistas. El autor advierte la importancia de la fundación, en 1921, de la Unión de Campesinos Tepoztecos vinculada a la CROM. Al año siguiente, Jesús Montoya fue expulsado de la presidencia municipal por los caciques locales, mientras que la Unión de Campesinos Tepoztecos recuperaría el control político del pueblo por lo que repartió armas para la defensa civil. En ese tiempo se instaló el primer molino de nixtamal en Tepoztlán (Lewis 1983), aspecto que resulta paradójico, pues fue una época en la que el hambre se extendió en la región como resultado del abandono de las milpas.

En 1926 llegó a la comunidad de pueblos originarios la lucha cristera (Meyer Barth *et al.* 1977: 7-110), aunque con menor intensidad que en otros lugares. Sin embargo, la Parroquia de la Natividad fue cerrada al igual que las capillas de los barrios y los pueblos, los sacerdotes abandonaron los pueblos. Aunque hubo un pequeño grupo de cristeros que penetraron en Tepoztlán, fueron derrotados por la Defensa Civil. En esta misma época llegó a la comunidad de pueblos el primer ministro protestante (Lewis 1983).

En 1930, la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán se encontraba inmersa en *conflictos intercomunitarios por la explotación de los bosques*, por lo que los tepoztecas debieron pedir permiso al Departamento Forestal para talar o quemar los bosques para la producción de carbón y leña.<sup>26</sup> Las disputas por el control de los recursos –tierra y bosques– fueron el eje del poder local entre centrales y anarquistas, lo que llevó a que Valentín Quiroz fuera asesinado por Sereno Hidalgo, quien organizó la Defensa Civil en contra de la Unión de Campesinos Tepoztecos. Poco después, la Unión de Campesinos Tepoztecos se reconstituyó bajo el nombre de los *fraternales*. Al poco tiempo, se organizó la cooperativa forestal bajo el auspicio de Sereno Hidalgo (Lewis 1983).

La disputa por la explotación de los bosques generó encono, luchas por el poder y violencia entre centrales y anarquistas miembros de la comunidad de pueblos originarios. Ello motivó que, décadas más tarde, se decretara el Parque Nacional, restringido a la explotación comercial (Lewis 1983). Este periodo fue marcado por la *matanza de los caciques* en la plaza de Tepoztlán y finalizó con la restitución de las 2 100 hectáreas de terreno

<sup>26</sup> Decreto del Parque Nacional el Tepozteco, firmado por el presidente Lázaro Cárdenas el 13 de enero de 1937, *Tepoz en la red*, <<http://www.tepoz.com.mx/zpdf/parquenacional.pdf>>.

en la parte sur del municipio, sobre las que se había extendido la hacienda de Oacalco (Paz Salinas 2005a: 86-87), que conformarían la fundación del ejido de Amilcingo, y 23 800 hectáreas reconocidas como los terrenos comunales. María Fernanda Paz señala respecto a estos conflictos intercomunitarios que los pueblos de San Juan Tlacoltenco y Santo Domingo:

...enclavados en los bosques comunales de Tepoztlán [desde entonces han mantenido] su propia representación agraria aunque no esté reconocida jurídicamente, reclaman como suyos los bosques del núcleo agrario [...] desde la década de los cuarenta, cuando los problemas de límites con las comunidades vecinas ya certificadas estaban cada vez más presentes y adquirirían mayores proporciones (Paz Salinas 2005a: 244-245).

Pese a los enconos históricos intercomunitarios, en 1930 los habitantes de la comunidad de pueblos originarios establecieron pactos cívicos en la construcción de las condiciones de estabilidad social y política para restituir el orden constitucional que les había precedido. Se esforzaron por abandonar el caudillismo posrevolucionario y los cuartelazos que había nutrido los años de inestabilidad social, para unirse al arribo del gobierno constitucional en Morelos ocurrido el 20 de abril de 1930, fecha en que se celebraron las elecciones legislativas para el Congreso del estado. También se eligió como gobernador a Vicente Estrada Cajigal, legitimando el derecho de los ciudadanos a elegir democráticamente a sus gobernantes. Entre los representantes que firmaron el documento constitucional del estado de Morelos aparecen: por Tepoztlán, Estanislao Villamar, Arcadio Ayala y Nocéforo Galván, así como los regidores de Santa Catarina, Miguel Gutiérrez, Juan Piedra y Francisco Guerrero; por San Juan Tlacotenco, Julián Castillo, Mateo Garza y Antonio Noriega; por Santo Domingo Ocotitlán, Alberto Robles, Fidel García y Bonifacio Zavala; por Santiago Tepetlapa, Román Muzquiz, Crescencio Ortíz y Pedro Rojas; por Amatlán, Francisco Corrales, Pedro Mendoza y Galdino Portugal; finalmente, por Ixcatepec, Florentino Muñoz, Tomás J. Martínez y Luis Quiroz (López González 1980: 87).

Las décadas siguientes fueron de recuperación, lento crecimiento y debatable desarrollo, lo que sin duda acompaña ciertos aspectos del cambio cultural. Redfield afirmaba que el tipo de desarrollo alcanzado se observaba en la introducción de implementos modernos y de productos para el

consumo del mercado interno, como las máquinas de coser (López González 1980: 51).

La década de los años treinta del siglo pasado, en la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán, significó una época de intensas luchas por el poder entre centrales y anarquistas pese al restablecimiento del orden constitucional en Morelos, como queda asentado en los expedientes judiciales del archivo histórico local (Salazar Peralta 2006b). En 1930 el municipio de Tepoztlán estaba integrado por los pueblos de: Santa Catarina, San Andrés de la Cal, San Juan Tlacotenco, Santo Domingo Ocotitlán, Santiago Tepetlapa, Amatlán e Ixcatepec, formando una comunidad de pueblos agrarios, de origen indígena y una cultura tradicional basada en usos y costumbres propios. La composición social de los ocho pueblos estaba constituida por 1 290 varones y 1 290 mujeres para un total de 2 580 habitantes.<sup>27</sup> Ese mismo año, cambió el estatus geopolítico de la cabecera municipal de ciudad (1921) a villa (1930).

Lewis argumenta que el entramado de la organización social de los pueblos originarios de Tepoztlán se constituye por la organización del *pueblo*. De éste dimanaban las instituciones de alcance local, como las ayudantías municipales, la representación de *los bienes comunales*, las escuelas, las iglesias y los mercados. Las unidades sociales dependientes son *los barrios y las familias*. Todas en conjunto se asocian a unidades mayores: el municipio, la región, el estado de Morelos y la nación en su conjunto. En opinión de Lewis, para los tepoztecos el municipio constituía el *continuum* de articulación e interrelación de todos los órdenes socioeconómicos y políticos. La percepción de pertenencia del tepozteco se volvía distante y formal conforme se alejaba del núcleo familiar (Lewis 1971).

Un rasgo paradigmático de la organización social de estos pueblos originarios es en primer lugar, su férreo sentimiento de fidelidad al grupo y a la familia de pertenencia. Esto se refleja en la interacción social con otros barrios y pueblos dentro y fuera del municipio. Oscar Lewis señala que “cada individuo es un celoso guardián de sus derechos” (Lewis 1971: 106); éste es un aspecto de intensidad variable, pues es más fuerte en las relaciones intrafamiliares y disminuye a medida que se va moviendo hacia las unidades mayores. Ejemplo de ello es la solidaridad social basada en el *bien común* establecido en las controversias y disputas por los límites del

<sup>27</sup> Nótese que la población se redujo considerablemente debido a la lucha revolucionaria en relación con la registrada en la Colonia; ya fuera por fallecimiento, por una posible drástica baja tasa de natalidad o por la emigración forzada.

territorio de esta comunidad de pueblos originarios. En cambio, la fidelidad familiar se aprecia particularmente en los aspectos cotidianos de interacción intrafamiliar e intercomunitaria.

El segundo rasgo distintivo de la organización social es el grado de dominio-dependencia entre los pueblos que rodeaban la cabecera municipal de Tepoztlán.

Cuando uno viaja de Tepoztlán hacia los poblados entre los cuales se encuentra y son de menor tamaño, se encuentra una mayor persistencia de las viejas costumbres, menor alfabetización y más gente que habla la lengua indígena. Una situación parecida puede observarse dentro del propio Tepoztlán, entre los barrios más grandes que son los del centro y los menores que se extienden hacia las orillas (Lewis 1971: 106).

El tercer rasgo es el principio que Lewis llama *familismo*, se basa en los lazos de lealtad del individuo hacia su familia nuclear. En estas relaciones de parentesco los tepoztecos depositan su confianza. Cualquier otra forma de vínculo social fuera de la familia es siempre vista con precaución, si no con sospecha. Esa acusada absorción de la familia nuclear tiende a estrechar los horizontes, a acentuar el egoísmo y a darle un cariz atomístico a la estructura social (Lewis 1971: 107). La percepción social tepozteca frente a la alteridad es percibida como una dimensión hostil y peligrosa; su reacción inmediata es ponerse a la defensiva (Lewis 1971: 181).

Estos rasgos distintivos de la organización social de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán, nos dice Oscar Lewis, se fundamenta históricamente, en tanto representación social, para enfrentarse como cuerpo social a los aspectos desestabilizadores del proceso de formación histórico social desde las imposiciones tributarias dominantes y abusivas del imperio mexica del siglo XII, hasta el colonial que destruyó la antigua organización social y transfirió los derechos sobre la tierra a la cabecera municipal, donde se hallan instituciones organizadas para el control social y la extracción tributaria que detentaron los caciques locales. Esto dejó a la mayoría de la población sin tierra, dependiendo de las tierras comunales hasta nuestros días. Ello constituyó dos tendencias de comportamiento social: por un lado, las formas colectivistas de la herencia indígena del uso de las tierras comunales y el trabajo colectivo; y por el otro, la derivada del llamado *familismo*, de la que surge una conducta social individualista y aislacionista (Lewis 1971: 109).

Tal como ocurrió en buena parte de las comunidades agrarias en el México de los años treinta y cuarenta del siglo xx, la actividad agraria era la más importante, aunque había otras de menor importancia. Durante esos años casi todas las familias tenían una pequeña milpa y daban trabajo a la población varonil (Ávila 1969). Lewis, en cambio, observa en 1948 que 80 % de las tierras de vocación agraria del municipio, no eran aptas para la agricultura; de las 853 familias del municipio sólo 202 tenían tierra en propiedad privada, 158 tenían tierras ejidales y 384 (correspondiente a 45 %) no tenían tierras de ningún tipo. Esto pone en duda las apreciaciones de Redfield (1926-1927) sobre la tenencia de la tierra cuya situación podría haber sido mejor (Ávila 1969: 43).

Un aspecto importante de las observaciones de Lewis sobre la productividad agraria es la eficacia de la agricultura tradicional de azadón, a diferencia de la realizada con arado. Ambas son estacionales y producen una cosecha anual. Los pequeños productores de maíz, que dependen de sus saberes tradicionales y sus técnicas de roza, tumba y quema, sumada a la rotación de las milpas, obtenían una mayor productividad durante el primer año posterior a la quema del *acahual* o parcela en descanso (Ávila 1969: 43). Lewis también muestra que antes de la Revolución mexicana no se consideraba al *cuatequitl* del poblado simplemente como un esfuerzo voluntario y cooperativo sino como trabajo forzado e impuesto por los caciques locales que gobernaron Tepoztlán durante el régimen de Díaz (Lewis 1983: 341-351).

Ahora me aboco al tema de la *memoria colectiva*<sup>28</sup> y su relevancia para construir las *identidades colectivas*<sup>29</sup> de la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepoztlán articuladas con los procesos de afirmación

<sup>28</sup> La memoria colectiva se asocia con el tema de la construcción de la identidad colectiva y apela al recuerdo de acontecimientos importantes para el cuerpo social, quedando constituido como un registro que se transforma a lo largo del tiempo en patrimonio colectivo; se convierte en un esquema de vida cotidiana y un modelo aspiracional para los valores, las formas y los códigos culturales de representación de lo local y regional que nutren la ética concreta del cuerpo social.

<sup>29</sup> La identidad refiere a la dimensión simbólica de la subjetividad. En tanto dimensión relacional, la identidad es constitutiva del sujeto. En el sujeto lo subjetivo es cultural y por tanto colectivo: "Es una construcción colectiva, cultural en continua construcción y reconstrucción. En su proceso el yo y el otro yo se proyectan en un porvenir común. Las relaciones interpersonales e intergrupales forjan las identidades de los actores sociales" (Giménez Montiel 2005c: 72).

étnica que se diferencian de la *etnogénesis*.<sup>30</sup> Se trata de procesos ligados al soporte de la vigorosa identidad étnica, la memoria colectiva y los vínculos primordiales de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán. Tomo como punto de partida el enunciar los contenidos que, a mi entender, constituyen el núcleo de la cultura tepozteca y cómo en ésta se aprecia la tenacidad de la cosmovisión mesoamericana a través de su vínculo con el ritual moderno, reproduciendo los signos y códigos culturales con que los tepoztecos se nutren y resignifican a partir de la permanencia de la cultura agraria, cuya reproducción social ocurre en cada ciclo agrícola y en cada ciclo ritual.

Hago un paréntesis para analizar la labor de comunicación de los maestros, mentores e intelectuales, los cuales constituyen a los *forjadores* y *operadores* de las identidades colectivas. Éstas se intersectan con las representaciones de los líderes culturales en la historia de la comunidad de pueblos originarios: Tláloc, Ehécatl, Quetzalcóatl y Tepoztecatl Ome Totchtli, dioses fundadores, desde el imaginario social, de cuya estirpe emana la esencia tepozteca. Entre sus emblemas sagrados encontramos el *hacha de cobre* y el *teponaxtle nana*, integrados a la idea cosmogónica de *los cuatrocientos conejos y bebedores de pulque*, que recuerdan la dimensión sobrehumana de la figura de autoridad, la soberanía étnica del linaje divino.

Con ello, intentaré explicar cómo todo esto conduce al análisis simbólico de la cosmovisión indígena con el propósito de examinar los signos culturales que integran el complejo ideológico tepozteca. Así pues, recorro los nodos simbólicos-culturales que alimentan y reproducen el núcleo de la identidad tepozteca, y refiero los vínculos entre los dioses primordiales, el territorio, la memoria y la noción de pasado, que se vinculan a la memoria colectiva y a las identidades colectivas de estos pueblos originarios.

La construcción de la identidad colectiva de la comunidad de Tepoztlán resulta de la configuración de una historia de larga duración (Braudel 1989: 60-106) que de manera sinérgica ha producido una interacción dinámica entre las distintas generaciones de pobladores con el contexto natural de la sierra del Tepozteco. Desde el punto de vista académico, el entorno montañoso citado es estimado como una geografía cultural (Robles García 2001: 150). En la interpretación *emic*, ésta es sagrada para sus habitantes y se nutre y matiza por la persistencia de la cosmovisión mesoamericana que se resignifica y actualiza en la organización de la vida

<sup>30</sup> En el capítulo anterior había advertido que *Etnogénesis* es un término que designa un proceso de reconstrucción étnica (Barabas 2005).

ceremonial y el ritual moderno, porque sacraliza los espacios del entorno natural: significativo al tiempo que da sustento a la identidad colectiva y al imaginario social.

Desde los primeros asentamientos, el contexto natural ha sido modificado por la cultura. Ello ha producido significados determinados por el contexto sociopolítico. De tal suerte, la sierra del Tepozteco no es sólo el entorno natural, sino también el espacio de lo sagrado, que se valora además por la existencia del cuerpo de la pirámide arqueológica; a ésta, desde tiempos remotos, se le reconoce como la residencia de Tepoztecatl y como escenario de las hazañas míticas del hombre-dios-gobernante, entre cuyas advocaciones está *Ome Tochtli*, uno de los cuatrocientos conejos bebedores de pulque, que representan a las Pléyades en el cosmos. Tepoztecatl es el hermano menor de Quetzalcóatl y junto con Mayahuel, Petécatl y Quetzalcóatl, forma un grupo de dioses que idearon en el Chichinautzin, la manera de extraer pulque del maguey (Brotherston 1995).

Al entorno montañoso también se le asocia con *el teponaxtle-nana*: advocación del héroe cultural. Tepoztecatl representa la entidad mítico-religiosa más emblemática de la comunidad de pueblos originarios. Por sobre todas las cosas terrenales se le considera el fundador del linaje, estirpe resistente, y justiciero de estos pueblos originarios.

Indudablemente, los signos y códigos culturales tepoztecas se nutren de la memoria colectiva, de su vocación agraria, eje fundamental de la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepoztlán. De esta manera, la cotidianidad humana se ritualiza a fin de concordar en que se deben cumplir los designios de sus dioses primordiales, desde la selección de la semilla, su bendición en los altares domésticos –el 15 de mayo, día de San Isidro Labrador–, en la parroquia de la Natividad y en las capillas de los barrios y pueblos. En estas ceremonias se portan las mazorcas, los granos de frijol y calabaza que se han seleccionado para la siembra y con ellos las mujeres acuden a las capillas y/o a la parroquia para recibir la bendición (Lewis 1951: 89).

En el inventario del amplio repertorio de prácticas rituales se encuentran los rituales de petición de lluvias que se practican en las cuevas y en las montañas, así como los que inician la siembra y la limpia de las milpas, pasando por el *llanto de la milpa*, recordatorio punitivo a los labriegos que no realizaron con responsabilidad su trabajo en la milpa.

Antiguamente se acostumbraba hablarle en náhuatl al maíz. Por medio de un breve y formal rito, el campesino se dirigía a la semilla antes de

plantarla: “Eres mi cuerpo y mi fuerza, ve a sufrir el frío y la tormenta de las estaciones, todo sea por nosotros” (Lewis 1951: 89). Otra práctica interesante, aún vigente, es el festejo de los caporales, consistente en el reconocimiento de los habitantes del barrio y del pueblo a los trabajadores del campo. Más tarde, en el calendario agrícola resalta el festejo de San Miguel, el 28 de septiembre, para celebrar la primera cosecha, conocido como *la periconada*.

Todos los dueños de las milpas hacían un día de campo y con verdadero amor y devoción colocaban una cruz de pericón en cada esquina de la milpa con la creencia de que San Miguelito defendería las milpas de las tormentas [y granizadas] que se presentan después... Llegaba el mes de octubre y me iba a zacatear, haciendo gavillas chicas que colgaban en la cañuela del maíz para que pronto secan las mazorcas en caso de que lloviera o se echara a perder el zacate o pastura. Cuando la mazorca empieza secarse se le llama *camahuac*, que quiere decir maíz fresco; es cuando se ocupa para los *tlaxcales*, sabrosas gorditas preparadas con natas de la leche de vaca, queso, canela y carbonato o royal (Villamil Ortíz 1998: 219).

La celebración ritual consiste en colocar cruces de pericón<sup>31</sup> en el centro y las cuatro esquinas de la milpa. Tras la primera cosecha, su consumo se socializa en una fogata y el asado a las brasas de tiernas mazorcas de maíz. El ritual tiene dos significados: el primero atiende a la celebración de los mantenimientos y el éxito de la cosecha, y el segundo se refiere al simbolismo de las cruces, hechas de manojos de pericón, para alejar los vientos y la presencia del maligno de las milpas, pues los ventarrones, las tormentas y los granizos pudieran comprometer la cosecha. En las casas, en las puertas y ventanas, también se colocan cruces de pericón para apartar a los demonios. Por su parte, de manera festiva la gente lo porta igualmente en el pelo y el cuello (Lewis 1951: 461).<sup>32</sup>

De modo que el pericón es utilizado como protector de los sujetos sociales; repele las fuerzas malignas o hechizos; en la producción simbólica se le atribuyen elementos mágicos de protección. Su uso social es por tanto

<sup>31</sup> Pericón. Nombre científico: *Tagetes lucida*. Planta herbácea silvestre, localmente se le conoce por su olor penetrante y color amarillo intenso; se considera un color sagrado, asociado al punto cardinal Este.

<sup>32</sup> Estos rituales agrarios devuelven a los actores la conciencia del excepcional proceso civilizatorio que ha permitido la supervivencia de los pueblos mesoamericanos.

polisémico, destacando el uso medicinal, pero también como condimento en la preparación de elotes cocidos (Quezada Ramírez 1989).

Todos estos rituales se entrelazan y conjugan en el *huentle* al señor Tepoztecatl, al que se dedica una velación en la pirámide ubicada en la cima del *Tlahuiltépetl*. Dicha celebración al *gran diablo Tepoztecatl* se realiza la noche del 7 de septiembre.

El 8 de septiembre se celebra la fiesta patronal de Tepoztlán, dedicada a la Virgen de la Natividad, madre-niña del señor Tepoztecatl, en la parroquia de la Natividad. Los fieles de los pueblos que integran la comunidad llegan a escuchar la misa y a participar en la comida comunal organizada por la mayordomía; ésta se encarga de adornar la entrada del atrio hasta el altar con plantas de maíz. Con gran profusión de aromas y colores se adorna el ambiente sacro, envuelto por el intenso aroma a copal, luces de cirios y velas escamadas, además de una abundancia en flores naturales de distintos colores y aromas.

A la imagen de la Virgen de la Natividad le renuevan la indumentaria, además de lavar, secar y peinar con sumo cuidado cada una de las pelucas de pelo natural que conforman su ajuar. La joyería es de oro de filigrana y sólo ve la luz cada año; una vez acicalada la imagen, un grupo de fieles la llevan en andas a lo largo del atrio y de regreso a su lugar en el altar. Ésta es acompañada por la imagen de la madre-niña del señor Tepoztecatl, resguardada en un nicho de madera y cristal que se coloca al frente del altar. A esta imagen también le cambian y renuevan el ropón de blanca tela de gasa y encajes. Entre flores, cirios y estandartes se colocan macetas de maíz germinado para complementar los arreglos del altar central y de los altares laterales dedicados a las distintas devociones.

A la fiesta de la madre-niña llegan *las promesas* de los pueblos de esta comunidad de pueblos originarios, de los barrios de Tepoztlán, de las colonias y las de los pueblos vecinos de los municipios cercanos. Cada promesa entra en procesión portando el estandarte que representa la devoción de cada pueblo y cada barrio. La música de la orquesta de viento las acompaña. Las formas de organización colectiva de la vida ceremonial de los distintos pueblos y barrios aportan flores, cirios, cohetes y el dinero que han reunido de casa en casa los mayordomos en sus comunidades. Los integrantes de las promesas ofrecen su santificación ante el altar y las devociones. Luego, en la sacristía son recibidos por los sacerdotes, diáconos, catequistas y mayordomos, quienes aceptan las aportaciones para la celebración de la fiesta patronal, que son anotadas en el libro de cuentas de la parroquia. Los

monaguillos son en su mayoría niños y púberes; las jóvenes de la juventud católica se atavían de azul marino y blanco, ellas colaboran con entusiasmo, disciplina y recato con las catequistas y las mujeres de la mayordomía en la iglesia, colocando los adornos florales: racimos de gladiolos, agapan-tos, crisantemos, rosas y claveles. Mientras tanto, los varones instalan los pesados floreros de metal en el altar y la sillería para los ministros que officiarán la misa. Los jóvenes son también los encargados de orientar a los integrantes de la *Orquesta juvenil mixe* que acompaña el servicio religioso de la pastoral indígena, entonando las plegarias de la liturgia con los arreglos nicaragüenses.

Los custodios del teponaxtle lo limpian y preparan con anticipación para la ejecución que acompañará a la vanguardia de la peregrinación. El ejecutante empuña las baquetas mientras el teponaxtle es llevado en andas por dos hombres fuertes que parecen perderse bajo el humo del copal y las plantas de maíz que portan los ancianos de los pueblos. Las plantas de maíz recuerdan la vocación agraria de sus habitantes y sobre todo el recurso natural y cultural que por milenios y siglos ha sido su sustento.

Ese mismo día, 8 de septiembre, se conmemora la conversión religiosa del hombre-dios-gobernante. A partir de las tres de la tarde se representa el bautizo católico de Tepoztecatl en *Axihtla*, paraje al pie del ascenso al Tlahuiltépetl, casa del señor tepozteco. Allá los padres dominicos construyeron una pila para recordar este episodio. Esta conversión religiosa y bautizo es escenificado por un grupo elegido por los mayordomos de la fiesta del barrio de la Santa Cruz, para representar a los misioneros evangelizadores. Al bautizo del rey Tepozteco le sigue la representación teatral indígena del *Reto del Tepoztecatl*.

Dicha fiesta se conmemora, según datos de nuestros tatarabuelos, en el memorial del bautizo del rey Tepozteco en el lugar llamado Axihtla (al pie del cerro del Tepozteco). Con el fin de que se nos grabara esta historia, año con año, nos la repetían ampliándola; porque a nuestra edad nos despertaba curiosidad saber más y más (fuimos muchos nietos y bisnietos los que escuchamos estos relatos) (Villamil Ortíz 1998).

Esta representación inicia a las seis de la tarde. El comité organizador, integrado por los comerciantes del mercado, produce una escenografía que recrea la casa del Tepoztecatl. En tiempos antiguos se hacían pequeñas representaciones de los cerros y la pirámide. Todavía en la década de los

ochenta del siglo pasado, sólo estaban presentes los músicos tradicionales y los actores-gobernantes del reto, vestidos de piel y taparrabos. En la actualidad, el *Reto del Tepoztecatl* se representa en la plaza cívica con atuendos y escenografía que exaltan el pasado prehispánico; a él asiste un nutrido público y en ocasiones los medios de la televisión nacional y global.

Según Ascensión Hernández de León Portilla, estudiosa de la literatura indígena, el *Reto del Tepoztecatl* es un texto teatral de carácter evangelizador que recupera del caudal de la tradición prehispánica una elaborada escritura indígena. Constituye un *corpus* testimonial acerca de la llegada del catolicismo y la ruptura de los pueblos indígenas con el pasado prehispánico.

Durante las centurias XVI a XVIII se elaboró una copiosa literatura náhuatl que abarca desde textos religiosos para la evangelización, *artes* o gramáticas, vocabularios, obras para ser escenificadas, hasta cantares, poemas y una amplia gama de escritos de índole legal como testamentos, papeles de tierras, peticiones, quejas, bandos y de otros géneros más (Hernández de León Portilla 1988).

La interpretación ritual del *Reto del Tepoztecatl* representa el reclamo de los señores de la comarca a Tepoztecatl, hombre-dios-gobernante, por traicionar a su linaje. Tepoztecatl les responde que dicho sacrificio evitará muerte y desgracias a su pueblo. Esta escenificación pretende ser un recurso o dispositivo pedagógico ejemplar respecto del profundo sentido ético del *ser tepozteca*, es decir, de la ética concreta que disiente de la supuesta homogeneidad social e igualdad constitucional, por lo que el pueblo reivindica la legitimidad y la soberanía del linaje sagrado de los tepoztecas en pleno siglo XXI.

Lo que más satisfacía a mis abuelitos de la historia del famoso Tepozteco, y lo contaban con mucho orgullo, era cuando los reyes de Yautepec, Oaxtepec, Cuernavaca y Tlayacapan le declaran la guerra o batalla en compañía de los vasallos de cada quien, y cuando por último el rey Tepozteco, utilizando la inteligencia, sabiduría y conocimiento que recibió de fray Domingo de la Anunciación, los convencía y se convertían a la fe católica; terminando el acontecimiento con una gran fiesta donde bailan todos juntos, y abrazándose unos a otros confesaban estar en un error dando gracias a Dios eterno por haber salido de él... Los danzantes de los pueblos circunvecinos se esmeraban en lucir sus mejores trajes, adornados con vistosos plumajes admirablemente

trabajados y con penachos de plumas de avestruz y pavo. Las mujeres también lucían distinta clase de pieles animales feroces, para ellas era un orgullo bailar con éstas; además usaban collares de bellotas, cascabeles de víbora y huesos de frutas silvestres que dan buen sonido al bailar... Lo principal para los danzantes era la música: los instrumentos que ellos usaban eran tambores de diferentes formas para el cambio de sonido, una o dos chirimías, el teponaxtle y algunos instrumentos raros que los mismos tepoztecos fabricaban para su gusto (Hernández de León Portilla 1988: 225).

En este contexto, *el signo cultural* alude a múltiples aspectos de producción simbólica de la cultura; empero, el término designa cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación y sirve como vehículo de una *concepción* o *significado* (Giménez Montiel 2005d: 343).

Entre los aspectos más sobresalientes que perfilan la personalidad y el carácter tepozteca se encuentran los registrados por Lewis en su etnografía:

La tradicional visión del mundo que tienen los naturales de Tepoztlán ha sido condicionada por las limitaciones de su medio físico, por la tecnología y la economía, por su turbulenta historia, por sus trescientos años de dominio colonial, por su pobreza, por el alto índice de mortalidad y, finalmente, por la naturaleza azarosa de los cambios sociales originados por influencias urbanas. Para los tepoztecos, el mundo y la naturaleza son una constante amenaza de calamidades y peligros. Un fuerte temor hacia las fuerzas naturales y una gran angustia por la inminencia de la mala suerte, del desastre y de la muerte... El mundo en que vive esta gente está lleno de fuerzas hostiles y de figuras punitivas que deben ser propiciadas a fin de obtener su buena voluntad y protección. El Tepozteco deja de enviar lluvia si se le descuida en su culto; los aires, los espíritus que viven en el agua, envían enfermedades a quienes ofenden; y los naguales, humanos que tienen pacto con el diablo, pueden convertirse en cerdos o en perros para hacer daño durante la noche... Las deidades católicas también se consideran amenazadoras. Dios es una figura punitiva, más que llena de amor y la mayor parte de las desgracias se atribuyen a él: ocasiona la buena fortuna sólo en muy raras ocasiones. Los santos se consideran intermediarios entre Dios y el hombre y los tepoztecos se dedican a cultivar sus favores (Lewis 1971: 179).

A la comunidad de los pueblos originarios de Tepoztlán la he definido como *modernas sociedades tradicionales*, apelando a un tipo de sociedad

que vive en la modernidad y en la globalización, pero que se reproduce culturalmente desde la tradición. En estas modernas sociedades tradicionales, los signos culturales funcionan de manera estacional en cada ciclo agrícola y resignificando el ciclo ritual.

Los signos culturales son producidos y reproducidos en ambos ciclos: agrícola y ritual, y forman en conjunto el núcleo de la cultura tepozteca. Esta afirmación no podría entenderse si no se considera la profundidad de la reflexividad de los actores sociales respecto a su identidad colectiva. Éstos, a través de la prevalencia de las nociones étnicas –pasado, territorio y memoria colectiva y ética concreta– se articulan en conjunto y sirven de dispositivo para comprender, fortalecer y conservar las vigorosas convicciones e identidades colectivas, mismas que están sustentadas en creencias muy antiguas y costumbres enraizadas en los saberes colectivos que se han asimilando y adecuado a los diferentes contextos históricos y sociales a lo largo de la formación social. Así, ello da cuenta del proceso de producción simbólica de la ancestral cultura tepozteca.

Los procesos simbólicos que constituyen las identidades colectivas y sus representaciones resultan de una lógica de oposiciones y diferencias, en cuyo seno se desarrollan las identidades como consecuencia del juego de las alteridades sociales en un contexto histórico determinado. La lógica de este juego de oposiciones constituye un esquema de clasificaciones entre *nosotros* y *los otros*. Así que la identidad social se define y afirma en la diferencia (Giménez Montiel 2005g: 89). En su conjunto, los hechos simbólicos, las formas simbólicas y las estructuras mentales interiorizadas se entrelazan dialécticamente (Giménez Montiel 2005c: 401). En la conciencia colectiva, lo anterior propicia una cierta flexibilidad dinámica que induce a los actores a experimentar un proceso de renovación y revitalización del cuerpo social constituyendo así la ética concreta tepozteca.

Uno de los componentes de la identidad tepozteca se sustenta en el orgullo y el autorreconocimiento de la denominada *Atenas de Morelos*. Investigaciones recientes han demostrado que buena parte de los recursos económicos de los sectores sociales devienen de sus ocupaciones profesionales. Sin embargo, su filiación a la cultura propia se enraíza en la vida agraria, que los lleva en su tiempo de ocio a invertir salarios y trabajo en sus parcelas para seguir reproduciendo su *ethos* agrario y vigorizar la organización de su vida ceremonial y los rituales, lo que dará continuidad y vigor a su cosmovisión, sus signos culturales y su ética concreta. Así, por ejemplo, los profesionistas tepoztecos no abandonan su tierra; por el

contrario, pasan los fines de semana ocupándose de las parcelas familiares, sembrando maíz, frijol, calabazas y *zempoalxóchitl* en la primavera para ofrendarlas a sus antepasados en el otoño, especialmente el Día de los Santos Difuntos. Tales son, entre muchos otros, rasgos de la vida tradicional de la comunidad de pueblos originarios y modernas sociedades tradicionales de Tepoztlán.

La modernidad occidental ha impuesto como condición del progreso, la ruptura con toda tradición. El avance histórico sólo sería posible cuando los hombres se liberan de sus tradiciones y atavíos ya que el cambio sólo puede provenir del entorno exterior. Sin embargo, siguiendo a Eric Hobsbawm y a Eduard P. Thompson podemos evidenciar una característica de las tradiciones consistente en su reflexividad para enfrentar desafíos originales. Por lo tanto, resulta erróneo tipificar a las tradiciones como el recurso de quienes, inconscientes de los cambios acaecidos, esgrimen armas pertenecientes a épocas superadas. Dicha falacia corresponde a la concepción que las identifica como supervivencias y, en consecuencia, las califica de ineficaces, meros residuos del pasado cuya muerte es cuestión de tiempo. Por el contrario, su flexibilidad permite su renovación para enfrentar problemáticas presentes. Entonces puede producirse en la historia la paradoja que apuntó Thompson: *Nos encontramos con una cultura tradicional y rebelde* (Giménez Montiel 2005c: 180-181).

Para comprender la impronta que ha dejado el proceso histórico (prehispanico, colonial, republicano, revolucionario y la transición democrática) es menester entender el proceso de formación de los pobladores de la comunidad de pueblos originarios: “ellos luchan por erradicar la desigualdad y dejar de ser *herederos de promesas*; para ser verdaderamente un pueblo orgulloso de ser rebelde”, en particular respecto a aquellos hechos históricos que representan transformaciones sociales.

Por ello es necesario entender la naturaleza de la memoria colectiva como asidero de la identidad y de la historia de la comunidad de pueblos originarios en los tiempos de la globalización. También debemos discernir el núcleo de la cultura en tanto categoría de análisis que nos ayude a comprender la complejidad dimensional de la producción simbólica y la historicidad del fenómeno cultural. Esto implica específicamente asumir el punto de vista de los sujetos sociales para de esta manera entender la lógica de las reivindicaciones de los pueblos indios y los pueblos campesinos contemporáneos (Florescano 1999: 231-247).

En este contexto, los conceptos de *poder político* y *territorialidad*, que emergen en el discurso social, toman un lugar predominante, sostienen la producción simbólica que profundiza la relevancia histórica y cultural de las tradiciones de esta comunidad de pueblos originarios. Aunque cabe enfatizar que dichas comunidades nunca han sido homogéneas, lo que las caracteriza es su unicidad cultural en su diversidad. Vale la pena recordar que la historia regional se ha desarrollado en paralelo a la historia patria y, en consecuencia, se ha enriquecido por la afirmación de diversas identidades colectivas; aunque también por procesos de dominación y disolución de identidades étnicas y comunitarias, operadas por quienes han detentado el poder (Florescano 1999: 231-247).

Debemos señalar que los conceptos precedentes se articulan a través de los conceptos de *cosmovisión*, de *historia de larga duración*, de núcleo de la cultura y de *ritual*. Éstos forman el significante del contenido de la identidad cultural tepozteca. Por ello he afirmado que el Altiplano central es un rico y vasto reservorio cultural indígena que pervive en el contexto de la globalización. Esto se percibe en la actualidad en la profusión y diversidad de signos culturales de matriz mesoamericana.

El inventario de los signos y procesos culturales de estas modernas sociedades tradicionales se ha modelado por la producción simbólica que se alimenta de la cosmovisión indígena que se expresa por medio de rituales realizados a lo largo del ciclo agrícola. Florescano sostiene que la cosmovisión es una conceptualización de la memoria práctica de lo vivido y heredado, aplicada a la sobrevivencia del grupo.

La función principal de *la memoria* fue afirmar la identidad del grupo y asegurar su identidad. La memoria de los pueblos mesoamericanos envolvió su mensaje en la sencillez del lenguaje oral, en la belleza del mensaje corporal, en las luces de la escenografía y el sonido de la música, hasta componer con todo un canto y una escritura que invariablemente transmitían el mismo mensaje (Florescano 1999: 5-7).

Desde luego, entender la naturaleza de la memoria de los pueblos de matriz mesoamericana ayudará a comprender la pervivencia de signos culturales, no para resaltar su continuidad histórica sino para reflexionar en torno a la dinámica sociocultural que permite la expresión contemporánea de una sociedad y un tiempo histórico tan lejano y cercano a la vez.

La memoria colectiva en esta comunidad de pueblos originarios es el soporte conceptual del cuerpo social, históricamente determinado y re-

troalimentado por las nociones de *espacio y territorio*. Culturalmente, estos significados aportan a los individuos una conciencia trascendente que se interioriza y se expresa en la identidad y en la memoria colectiva, dando sentido a la noción de cuerpo social.

No es el grupo en tanto grupo lo que explica la memoria colectiva [dice Roger Bastide, hablando más exactamente, es la estructura del grupo la que proporciona los marcos de la memoria colectiva, definida como conciencia colectiva sino como sistema de interrelaciones de memorias individuales (Giménez Montiel 2005g: 99).

Johanna Broda ha definido la cosmovisión como la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven y sobre el cosmos donde se sitúa la vida del hombre (Broda 1991: 462). La cosmovisión (López Austin 2008 [1980]) también abarca las nociones acerca de las fuerzas anímicas del hombre, el cuerpo humano como imagen del cosmos (Broda y Báez Jorge 2001: 16).

La vigencia actual de dicha cosmovisión se vincula con la vigorosa expresión de la vida ceremonial, la religiosidad popular y un conjunto de rituales tradicionales resignificados en la modernidad, que no es lo mismo que un conjunto de rituales modernos con matices tradicionales. Ejemplo de ello es el famoso reto del rey Tepoztecatl.

La religión es una categoría abarcadora que enuncia el fenómeno, el hecho religioso y la organización del ceremonial, además de que constituye instituciones, comportamientos y creencias. A su vez, el ritual articula los aspectos constitutivos de la noción de cosmovisión de los actores sociales.

Siguiendo a Maurice Bloch, Broda sostiene que la particularidad del ritual es su afirmación verbal de nociones, creencias y actuación. El ritual incita a sus participantes a involucrarse en las actuaciones comunitarias, lo cual implica también un complejo proceso de trabajo en beneficio de las fiestas. El ritual incide sobre la reproducción de la sociedad, función de la cual se derivan diversos rasgos significativos de él. Concomitante al ritual se articula el concepto de ideología, que establece el nexo entre el sistema de representación simbólica contenida en la cosmovisión y las estructuras sociales y económicas de la sociedad (Bloch 1986).

El principio de sobrevivencia colectiva es la fuerza que guía los mecanismos de la memoria social y determina lo que debe recordarse, lo que

hay que almacenar y lo que es imprescindible repetir a las generaciones futuras. Quizá desde los tiempos de los cazadores recolectores las tribus comenzaron a contarse un relato que narra los orígenes del grupo y su relación con el cosmos, los animales y la naturaleza, pero con la invención de la agricultura la compulsión de ordenar y recordar los conocimientos básicos se volvió más exigente. El mismo trabajo agrícola produjo un calendario de actividades distintas al establecido por el movimiento de los astros, y para memorizar sus variadas fases fue menester crear formas de recordación artificiales y regulares, como el calendario.

De tal suerte, en el dinámico proceso histórico surgen nuevas síntesis de las formas de organización preexistentes. El mismo proceso determina la configuración de las ideologías e influye en la reproducción de las cosmovisiones. El ritual entonces no debe entenderse como una estructura estática; las cosmovisiones e ideologías que se expresan en él no son formulaciones monolíticas, tampoco son el pasado encapsulado que vive en el presente. Son formas culturales intangibles y dinámicas que interactúan con las estructuras del pensamiento contemporáneo moderno.

...la cosmovisión puede definirse como un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en discursos de larga duración, hecho complejo integrado como conjunto estructurado y relativamente congruente con los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender el universo.

Como un hecho histórico es un producto humano que debe ser estudiado en su devenir temporal y en el contexto de las sociedades que lo producen y actúan con base en él. Su carácter histórico implica su vinculación dialéctica con el todo social y, por lo tanto, implica también su permanente transformación (López Austin 2008 [1980]: 18).

Los pueblos de origen mesoamericano comparten rasgos culturales que evocan un complejo simbólico articulado con elementos culturales, sumamente resistentes al cambio y actúan como estructuras de acervo tradicional, permitiendo que los nuevos elementos culturales se incorporen a dicho acervo de manera congruente. Este complejo articulado de elementos culturales es el núcleo duro de la cultura.

Alfredo López Austin argumenta que, si bien este complejo de elementos culturales es resistente, no es inmune al cambio. El núcleo duro de la cultura pertenece a una muy larga duración histórica. Es, en términos

braudelianos, “un hecho histórico del tiempo frenado que se encuentra en el límite de lo móvil” (Braudel 1989: 74). El núcleo duro mesoamericano es una entidad de extraordinaria antigüedad: fue tomado por las sociedades igualitarias aldeanas del Preclásico temprano y muchos de sus elementos perduran en las comunidades indígenas de hoy, pese al tremendo impacto de la conquista española (López Austin 2001: 59).

Por su parte, Félix Báez Jorge sostiene que las cosmovisiones operan como entidades integradoras del imaginario colectivo; son productos históricos, resultantes de las relaciones sociales en permanente transformación. Su configuración expresa de manera dialéctica lo objetivo, lo subjetivo de lo individual y lo social. Son manifestaciones culturales creadas por una sociedad; mediante el lenguaje de los símbolos expresan el pasado y el presente de las modalidades asumidas por la conciencia social de los grupos étnicos en los cuales se generan. Esto es lo que contribuye a cimentar las identidades comunitarias. Los mitos, los rituales, las deidades y los sitios sagrados constituyen sus *núcleos numinosos* (Broda y Báez Jorge 2001: 19).

En este contexto, las identidades colectivas nos ubican en la dimensión del *auto/hetero*. La percepción colectiva se expresa en el *nosotros* por correspondencia frente a *los otros*. Es, por tanto, contenedor de la memoria colectiva para la sobrevivencia colectiva o étnica. “Es una interiorización selectiva y distintiva de determinados repertorios culturales por parte de los actores sociales y representa el lado subjetivo de la cultura” (Giménez Montiel 2005g: 90).

Así, la expresión de los símbolos fundadores del núcleo duro se constituye en la memoria colectiva y tiene como finalidad cimentar las identidades colectivas a través del mito y el ritual. Enrique Florescano señala que:

...los episodios principales que conforman el relato mítico advierte que su mensaje es político... los distintos acontecimientos del relato siguen una estructura lineal que comienza con la creación de los dioses y continúa con el ordenamiento del cosmos, el surgimiento de la tierra y el origen de los seres humanos, el Sol y las plantas cultivadas, hasta concluir con la fundación del reino y el establecimiento de las dinastías de gobernantes... la finalidad de estos relatos era celebrar la aparición de los reinos y legitimar el poder de las dinastías... el mito cosmogónico concentra sus recursos discursivos en narrar la historia de un pueblo, su obsesión es contar la historia de ese pueblo y exaltar los valores que le dieron sustento (Florescano 1999).

La etnografía de estas modernas sociedades tradicionales tepoztecas enuncia no sólo la pervivencia dinámica de los signos culturales mesoamericanos, un ciclo ritual intensamente rico y un mito fundador que se vincula a la geografía cultural; sino sobre todo, una *geografía sagrada* donde ha quedado la impronta del núcleo duro transmitido por la narrativa indígena, y representado por el mito fundador y el ritual.

Estas modernas sociedades tradicionales o comunidades primordiales, así llamadas por Gilberto Giménez, han tenido que reorganizarse dentro del sistema estatal de la nación mexicana. Más aún, estos grupos tienden a crecer demográficamente a una tasa superior a la media nacional. Cobran cada vez mayor conciencia de su identidad y de sus derechos, y han aprendido a organizarse en forma de movimientos sociales para reivindicar su identidad y presentar sus demandas al Estado. De ahí la conflictividad, nunca plenamente resuelta en México, entre etnicidad y Estado, entre vínculos primordiales y vínculos civiles, entre lealtades étnicas y lealtad nacional (Giménez Montiel 1994b).

Al abordar el legado de los maestros, mentores e intelectuales locales pretendo recuperar el valor de sus aportaciones pues gracias a su empatía contribuyeron a forjar las identidades colectivas, así como el imaginario colectivo de pertenencia al linaje divino de Tepoztecatl y Quetzalcóatl, preeminente en la memoria de la comunidad de pueblos originarios. Pondero no sólo las aportaciones académicas de los intelectuales que estudiaron la cultura tepozteca y quienes indirectamente han llevado a que los tepoztecas la valoren, la exalten y la defiendan ante las transformaciones sociales, ocurridas por la intervención de las instituciones del Estado, cuyo asistencialismo ha impedido el desarrollo pleno de los pueblos indígenas y la ciudadanía cultural.

Como se ha podido apreciar hasta aquí, la historia de Tepoztlán no es una entelequia del pasado. Por el contrario, vuelve ostensible el tema del *control cultural* y la relevancia de la memoria colectiva en el recuento de los hechos relevantes para el cuerpo social: historia y pasado integran la vida social y la conciencia colectiva: la antigüedad indígena, la ancestralidad y la autenticidad que dan significado a la vida cotidiana. En muchos momentos la valoración positiva de su identidad y su memoria colectiva ha amortiguado la respuesta social a la precariedad cotidiana; de igual manera ha atenuado los posibles enfrentamientos a las crisis asociadas a los vaivenes de la vida nacional, resultado del deficiente gobierno del Estado, que ha olvidado la noción republicana del bien común.

El *bien común* es una noción colectiva presente históricamente en la conciencia ciudadana. Resulta de la arbitrariedad y la injusticia provocadas por las crisis sociopolíticas tanto regionales como nacionales. Durante el breve periodo del Imperio de Habsburgo en México (Hernández de León Portilla 1988: 115), imbuido por el pensamiento romántico de la época, Maximiliano decretó la creación de escuelas públicas en los pueblos indios y en las haciendas. Luis González y Jean Meyer afirman que el emperador creía firmemente en la bondad de los hombres incultos, en el buen salvaje de Rousseau. Maximiliano admiraba el arte de los primitivos, era liberal, confiaba más en la virtud de las buenas leyes y en la virtud de los buenos caudillos, compartía la fe de los liberales en la tolerancia, la educación y la ciencia (González y González y Meyer Barth 1992; Mallon 2003). Esta filosofía dio sustento a la institución educativa y a los *mentores que forjaron patria* en una nación sedienta de razón y justicia social.

La influencia social y política de los mentores que forjaron patria llevó a que se desempeñaran como gestores en los litigios en contra de los abusos de las autoridades cívicas y religiosas coludidas con los hacendados. Entre estos mentores se encontraban los tíos abuelos de Emiliano Zapata (Womack 1982: 7), quienes profesaban un pensamiento libertario que defendía la tierra y el territorio de los pueblos de indios. En la tradición de estos mentores se encuentra el quehacer académico del ingeniero Francisco Rodríguez. Oriundo de Tepoztlán, realizó las primeras exploraciones arqueológicas en los monumentos a Ome Tochtli, pirámide construida por el emperador mexica Ahuizotl. En 1895, en ocasión del XI Congreso Internacional de Americanistas, Rodríguez presentó el *Reporte de las excavaciones realizadas en la zona arqueológica del Tepozteco*. La colección de objetos encontrados *in situ* fueron motivo de orgullo y más tarde, expuestos en un museo construido *ad hoc* (López González 1983).

Años más tarde, nutrido por la tradición de forjar patria, surgió Mariano Jacobo Rojas, ilustre tepozteca, amante de las antigüedades indígenas, fue pionero en el estudio de la cultura indígena tepozteca. En 1908, invitado por Porfirio Díaz, llega a la ciudad de México, donde funda y promueve dos periódicos en náhuatl: *Xococoyotzin* y *El Grano de Arena*. Durante su residencia en la capital, publicó su versión de *El Tepozteco*. En Tepoztlán fundó la academia de la lengua náhuatl llamada *Citli*, fue un promotor entusiasta de la lengua indígena y, en sus últimos años, se desempeñó como maestro de náhuatl en el Museo Nacional. Entre sus aportaciones se encuentran *La tragedia Maquiztli*, pieza de teatro en náhuatl

acerca de la conquista, y *El reto contra el Tepozteco: Ecaliztli ihuicpan Tepoztecatl*, el cual interesó tanto a académicos como a intelectuales de la época. El historiador Pablo González Casanova y don Cecilio A. Robelo fueron asiduos interlocutores de Mariano Jacobo Rojas. En otra estada en México, ahora en 1920, publicó un periódico llamado *El Tepozteco*.

Entre los textos rescatados de la narrativa indígena que han nutrido la tradición oral de esta comunidad se encuentra el trabajo de la épica popular de Enrique Villamil (1937). El oriundo de Tepoztlán publicó la *Descripción histórica de Tepoztlán*, que incluye dos poemas (Villamil Tapia 1968): *Tepoztlán en la Historia* y *Leyendas*; ambas publicaciones han sido las más acreditadas por mucho tiempo entre “los tepoztecos, siempre celosos de la autenticidad del relato” (Villamil Tapia 1963). Éste es un aspecto que merece ser analizado en otro apartado.

Por su parte, los trabajos antropológicos de Robert Redfield (1926) y Oscar Lewis (1943) valorizaron a la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán, atrayendo a una ola de intelectuales, artistas y extranjeros que llegaron a México y posteriormente a Tepoztlán. Todavía en los años cuarenta del siglo pasado resultaba inconcebible la comercialización de la tierra de la comunidad de pueblos originarios (Lewis 1951: 124). El geógrafo Claude Bataillon describió este proceso de la siguiente manera:

Las poblaciones rurales, hemos visto, se mantienen en su lugar tradicional de existencia a pesar de irse a trabajar a la ciudad según migraciones pendulares, cotidianas o menos frecuentes. Pero sobre todo las fuentes del medio de recepción se encuentran bruscamente valorizadas. El espacio cambia de uso: el terreno urbanizado que rodea las pequeñas aldeas lo compran empresas industriales que o bien se crean por la reunión de fragmentos o bien se descentralizan desde la capital. El medio natural apenas transformado de los sectores poco poblados o el medio rural humanizado desde hace milenios se convierten en un espacio de recreación para los ciudadanos. Las aguas, desde este punto de vista, tienen un papel privilegiado; pero también ellas han llegado a ser valiosas para alimentar directamente la capital. Estos nuevos usos de los recursos tradicionales de los campos pueden enriquecer bruscamente a los que los detentan, o bien llevar a su expoliación y, en todo caso, a la desorganización del antiguo uso de los recursos (Bataillon y d'Arc 1973: 130).

La inmigración de los artistas atrajo el mecenazgo de Carlos Pellicer, quien no sólo se estableció en el barrio de La Santísima, sino que estimuló

a los jóvenes tepoztecos a estudiar y formarse en diversas profesiones (Rodríguez Flores 2003: 17). Con su colección arqueológica montó el museo arqueológico a espaldas del antiguo convento dominico, a un costado de la Capilla de la Natividad, donde los domingos el obispo, Sergio Méndez Arceo, oficiaba la afamada Misa Tepozteca (Leclerc 1966). En la década de los años sesenta del siglo xx, el escenario de la serranía del Tepozteco adquirió relevancia como destino turístico de fin de semana. Entre los años sesenta y ochenta en Tepoztlán, floreció una industria turística con tendencias especulativas, extendiéndose a las tierras del valle de Atongo.

Una figura relevante en el proceso de valoración de la cultura tepozteca, y particularmente de la amatleca, fue Carmen Cook de Leonard, figura acreditada en el ámbito antropológico; mantuvo amistad y una larga relación profesional con Roberto Weitlaner, extraordinario etnógrafo alemán. Ambos fueron fundadores del Centro de Investigaciones Antropológicas Mexicanas y aportaron una mirada al horizonte del desarrollo cultural mesoamericano en *Esplendor del México antiguo*. Para entonces, Weitlaner ya había estudiado los pueblos morelenses en busca de la riqueza cultural de esos pequeños emplazamientos olvidados, los cuales eran, sin lugar a dudas, piezas importantes para comprender el tablero de la historia cultural del Altiplano central mexicano, que el propio Weitlaner se había esforzado por descifrar.

Carmen Cook fue muy cercana a muchos personajes religiosos de Cuernavaca; ese fue el contexto que permitió la interacción con Felipe Alvarado Peralta, natural de Amatlán de Quetzalcóatl, quien le refirió a Cook sobre las ricas tradiciones de los pueblos originarios. Pero ocurrió que Emilio Corrales, campesino de Amatlán, al tomar posesión de un terreno ubicado en una loma entre Amatlán y Oacalco, se topó con el sitio de Cinteopa, lo cual aportó la simiente para la historia de la invención de la tradición de Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl.

En 1972 (Alvarado Peralta 1993: 7), al ser informada de la existencia de antigüedades en el sitio de Cinteopa, Carmen Cook de Leonard exploró la zona y en ese año halló lo que marcaría la historia reciente de Amatlán y del municipio. Se trataba de una plataforma prehispánica y los restos de una almena, de la cual se conservaron dos mascarones de barro de tipo teotihuacano, que representan a un personaje asociado a los dioses de la fertilidad. Este evento marcó el inicio de la historia personal de Cook, en que se combinaron su pasión por la arqueología, su interés por la cultura indígena y su compromiso social con los olvidados del régimen (Salazar Peralta 2003).

Cinteopa se llama el paraje donde se encontraron los vestigios arqueológicos. Se encuentra enmarcado por los cerros Mixcoaltepetl y Cihua-papalotl, en cuya base se encuentra una poza llamada Xochiatlaco, lugar de las aguas floridas, o Michatlahuco, lugar de las aguas de peces, que en la narrativa local es conocida como la poza donde supuestamente fue bautizado Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl, hombre, dios, sacerdote y gobernante. Por otra parte, Quetzalcóatl es el personaje del panteón mesoamericano más enigmático del mundo antiguo.

Carmen Cook de Leonard, junto con Felipe Alvarado Peralta en su calidad de presidente del Patronato Cultural de Amatlán, hicieron coincidir la tradición oral y la narrativa indígena con las fuentes históricas. Esta extraordinaria correspondencia servirá para hacer de la toponimia de este pueblo morelense el soporte de la *invención de la tradición* que dio rienda suelta al imaginario local. Así que se instituyó la *festividad de Quetzalcóatl* el último domingo de mayo de 1980.

Carlos Pellicer y Carmen Cook son, sin duda, dos de las figuras más influyentes en la conservación de la memoria colectiva y la promoción cultural en Tepoztlán. Después de ellos, una gama interesante de actores sociales han intentado promover la cultura para los tepoztecas, pero también ha habido avocados tepoztizos que en múltiples ocasiones han intentado, no sin descalabros, promover su riqueza para el turismo cultural, con repercusiones insospechadas para sus promotores.

La memoria colectiva en las sociedades tradicionales se ha cobijado junto al fogón, reproduciendo de generación en generación un tiempo mítico que se entrelaza con el tiempo histórico y la geografía cultural. En la tradición de la literatura indígena *el relato* y *el testimonio oral* se conjugan como sus vehículos y, a la larga, se convierten en fuentes del conocimiento ancestral. A lo largo del siglo xx, encontramos que los intelectuales autóctonos hicieron esfuerzos por escribir, difundir y valorar la tradición oral y la memoria colectiva con el fin de contribuir al conocimiento y la comprensión de la antiquísima trayectoria histórica, y sensibilizar a la sociedad nacional sobre los justos derechos de la tierra que le asisten a la gente.

Para las comunidades indígenas del continente americano –ya sean de origen incaico, fueguino o mesoamericano– perder la memoria colectiva significa extraviar los vínculos primordiales con la tierra y la identidad étnica. Desde la perspectiva del derecho indígena, no sólo se pierden los derechos culturales sino también la posibilidad de ser soberano en los territorios ancestrales.

Las teorías de la modernización con perspectiva posmoderna no valoran positivamente la pervivencia de las identidades socioterritoriales. Se argumenta que la territorialidad ha dejado de ser relevante para la vida social y cultural de nuestro tiempo, señalan que la cultura de masas, la revolución de los medios de comunicación y el transporte, la movilidad extraterritorial y las migraciones han terminado por cancelar el apego al terruño, al localismo y al sentimiento regional (Giménez Montiel 1996b).

El pequeño mundo es el que nos nutre, nos envuelve y nos cuida de los exabruptos patrióticos, lo que en algunas formas recuerda el seno de la madre cuyo amparo, como es bien sabido, se prolonga después del nacimiento... Una *matria* o terruño de corte mexicano es difícil de encapsular en una definición por el enorme surtido de terruños y lo poco que se conoce de ellos... Los más son espacios cortos, en promedio diez veces más cortos que una región. El radio de cada una de estas minúsculas sociedades se puede abarcar de una sola mirada y recorrer a pie de punta a punta en un solo día (González y González 1992b: 480).

Gilberto Giménez señala que la cultura posmoderna está fuertemente emparentada con las teorías de la modernidad. Éstas han introducido un discurso en el cual *territorio* y *cultura* son adjetivados como *desterritorializados* o *desespacializados*, debido a la globalización, referida específicamente al efecto de la migración en los espacios locales. El énfasis teórico de disociar radicalmente la cultura del espacio ha sesgado la ponderación del fenómeno migratorio. Esta perspectiva carece de sustento empírico. Lo saben los especialistas en los temas de la migración, y quienes hacen estudios etnográficos en contextos agrarios han refutado dicha tesis. Los ejemplos de la cultura de los migrantes dan cuenta del fenómeno cultural de la *comunidad extendida*. Otro ejemplo que ilustra la vigencia de la territorialidad y los vínculos primordiales se aprecia al valorar el discurso del movimiento indígena en México. En éste se observa con claridad la preeminencia de la cultura y el territorio, ejes de las reivindicaciones de los derechos culturales y territoriales como dispositivo de las luchas y los movimientos políticos de los pueblos originarios:

El territorio local es el que normalmente corresponde a las micro-sociedades municipales centradas en torno a una pequeña población (aldea o pueblo). Se trata de los pequeños mundos municipales llamados también localidades, terruños, tierrucas, tierra natal, parroquias o patrias chicas. El historiador

Luis González ha forjado el término *matria* para designar a estas micro-sociedades de sabor localista (González y González 1992b: 11).

Las posturas globalizadoras del desarrollo impuestas por el Banco Mundial y la OCDE sostienen que la globalización y la transnacionalización de la vida urbana son un hecho y, por tanto, prevalece una tendencia en la que se afirma: “disminuye la importancia de los acontecimientos fundadores y los territorios de las identidades ahistóricas y ensimismadas” (García Canclini 1994: 27). Esta afirmación no cuenta con soporte empírico, mientras que existen estudios en Europa y en territorio mexicano que muestran lo contrario; además nuevamente dicha afirmación vuelve a ser refutada por el vigor del discurso del movimiento indígena nacional y continental que denuncia las arbitrariedades históricas, sufridas por carecer de un marco jurídico que dé certeza a los *derechos culturales* y a los territorios de los pueblos originarios.

En el último cuarto de siglo, la inmensa cantidad de movilizaciones sociales de los pueblos originarios ha sido una respuesta a las políticas neoliberales que han pretendido vulnerar los derechos políticos, humanos y culturales de los pueblos originarios. Éstos han levantado la voz demandando reconocimiento político y jurídico, sumado a la construcción de un nuevo pacto social, democrático e incluyente que se sustente en la pluriculturalidad. Este discurso ilustra el desfase entre la igualdad jurídica emanada de una Constitución decimonónica-napoleónica y la realidad cotidiana en la que persisten abismales desigualdades entre la sociedad nacional y los pueblos originarios. Estos son identificados por los marcados índices de pobreza y exclusión social:

...pensar los derechos de los pueblos originarios en el marco de los derechos humanos, es considerar la forma misma en que *lo indígena* es aprehendido y conceptualizado por la praxis político-jurídica que superdefine los derechos humanos. Así, los derechos de los pueblos indígenas no pueden desprenderse del modo en que Occidente y la modernidad han incorporado lo “indígena” a la escena cultural contemporánea, es decir, a partir de una posición subordinada y excluida que, al mismo tiempo, los incluye e instituye como tales en el lugar de los otros excluidos-incluidos, dominados y desvalorados, de aquellos cuya vida puede ser dispuesta sin ningún reparo (Raffin 2007).

La temática de los derechos de los pueblos indígenas sobre sus tierras y territorios, así como sobre sus recursos naturales –dada la importancia

especial que éstos revisten para su sobrevivencia y desarrollo material, cultural y espiritual— ha sido abordada por el derecho internacional (Aylwin Oyarzún 2005). En su momento, el relator especial de la ONU, Rodolfo Stavenhagen, señaló: “la cuestión de los derechos a la tierra no pueden disociarse de la cuestión del acceso a los recursos naturales y su utilización por parte de las comunidades indígenas” (Stavenhagen 2002a: 55).

En el marco de la afirmación étnica y la construcción de la ciudadanía cultural en la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán, el tema de los derechos indígenas y sus reclamos resultan fundamentales para comprender que la intensidad de la respuesta y agencia colectiva se sustenta sobre la base conceptual socioterritorial del territorio étnico, que no es sólo la tierra, sino el conjunto de los derechos sobre los recursos: aguas, bosques, recursos del subsuelo, en el hábitat o territorio ancestral que ocupan, con el que interactúan y utilizan para su supervivencia. Hay que agregar los reclamos indígenas que incluyen el derecho a decidir respecto del uso de dichos recursos y, en general, en torno al desarrollo material y cultural en sus tierras; los alcances del concepto de territorio indígena se extiende a los aspectos de carácter material, vinculados a los espacios físicos ancestrales, a los recursos que hay en ellos, así como respecto a los componentes inmateriales, políticos, simbólicos y culturales (Stavenhagen 2002a: 55).

A veces se considera que el problema de la tierra está relacionado básicamente con la disponibilidad de la tierra con fines productivos como agricultura, silvicultura, pastoreo, alimentación de animales para los miembros de las comunidades indígenas. Aun cuando, ciertamente, ello tiene la mayor importancia porque la falta de acceso a la tierra productiva condena a las familias indígenas rurales a la pobreza e impide a sus miembros emigrar en busca de trabajo, no siempre con éxito, existen otros factores que influyen también. Las comunidades indígenas mantienen vínculos históricos y espirituales con sus tierras de origen, territorios geográficos en los que florece la sociedad y la cultura y, por lo tanto, constituyen el espacio social en el que una cultura puede transmitirse de generación en generación. Con demasiada frecuencia las personas no indígenas no comprenden bien la necesidad de este vínculo espiritual que une a las comunidades indígenas y sus tierras de origen y a menudo se ignora en la legislación existente sobre la tierra (Stavenhagen 2002a: 49).

A lo largo del siglo xx, la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán ha vivido una constante intromisión de los gobiernos estatal y

federal, cuya acción se ha ejercido por medio de una amplia gama de programas, proyectos de desarrollo y vacuas promesas que han pretendido “hacer todo lo posible por hacerles llegar el progreso” (Flores Ayala 1983). Por ello los tepoztecas han rechazado sistemáticamente los proyectos Montecastillo, el Teleférico, el Tren Escénico, la Penitenciaría del Estado, el libramiento de la ciudad de Cuernavaca y, finalmente, el Club de Golf de ks. Todos han sido considerados por la población como proyectos de dudoso beneficio social que intentan socavar su territorio étnico.

En ese sentido, el proceso histórico derivado de la modernización no logró convencer a la población; la inercia modernizadora de los gobernantes proclives a las políticas neoliberales juzgó insuficientes los programas orientados a transformar los rezagos de la estructura agraria anquilosada y abandonada por los gobiernos estatal y federal. Pese a ello, todavía pocos meses atrás, los funcionarios del gobierno morelense insistían en convencer a los campesinos de la aplicación del Programa Federal de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (Procede) (Braña Varela y Martínez Cruz 2005), cuyos resultados pueden constatarse como el dispositivo institucional que arruinó a los comuneros y ejidatarios que lo asumieron en muy distintas entidades nacionales, transformando radicalmente la tenencia colectiva de la tierra en privada.

Durante siglos la tenencia colectiva de la tierra ha sobrevivido por la conservación del usufructo colectivo del trabajo agrario. Pero, conforme a los preceptos neoliberales, la privatización abre totalmente los canales de la especulación y venta de la tierra.<sup>33</sup> Este proceso ha dejado al sector campesino, en Morelos y en todo el país, en una vulnerabilidad sociopolítica que se agrava por la relación de profunda desigualdad, propiciada por el capítulo agrario del TLCAN, que acentúa la inequidad social y política, que caracteriza al proceso de globalización de fines del siglo xx.

En el terreno político, la población tepozteca ha vivido los vaivenes de la política nacional. Sin embargo, desde los años setenta y a partir de la democratización, con la creación de nuevas fuerzas políticas se abrieron nuevas opciones para el ejercicio de la vida política institucionalizada, sin que ello haya transformado el ejercicio del poder. Poco a poco, las distintas fuerzas políticas han aparecido en la escena tepozteca, consolidándose a partir de los votos emitidos en cada sexenio.

<sup>33</sup> Comunicación personal con Aurelio Ramírez, comunero de Amatlán de Quetzalcóatl, quien argumentaba con suspicacia que advertía este hecho como una muestra más del inquebrantable deseo del capital de hacerse por todos los medios posibles de su territorio.

El periodo de la transición democrática<sup>34</sup> orientó a la población de Tepoztlán a radicalizarse. Algunos de sus miembros han participado activamente en el Partido de la Revolución Democrática (PRD) morelense. De este modo, los tepoztecas se han enfrentado al conservadurismo de las clases medias morelenses.

En 2000, el Partido Acción Nacional (PAN) ganó el gobierno estatal; pero el legislativo quedó distribuido en manos de otros partidos. A nivel local, el PRD quiso abanderar las luchas y las reivindicaciones sociales, pero los tepoztecas exigieron autonomía de cualquiera de las fuerzas políticas.<sup>35</sup> En la práctica, el discurso social tepozteca se fue tiñendo de radicalismo de izquierda justificado por la frustración social ante el engaño, el abuso y el maltrato gubernamental. La *concertación*<sup>36</sup> de los partidos Revolucionario Institucional y Acción Nacional tampoco logró vencer las resistencias sociales. Así, surgieron voces que opinaban: “¿hasta cuándo creen que nos van a seguir engañando?, si Zapata viviera, ésta sería otra historia...”<sup>37</sup>

El complejo ideológico tepozteca tiene entre sus aspectos sustantivos a los dioses primordiales: Tláloc, Ehécatl, Quetzalcóatl, Tepoztecatl-Ome Tochtli. Este panteón se encuentra enraizado en el majestuoso territorio de donde emana una memoria colectiva sustentada en la noción *emic* de un pasado de muy larga *data*, cuya pervivencia ocurre a merced de la ética concreta de la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepoztlán. Estos elementos ideológicos y cosmogónicos constituyen los vínculos primordiales, que se refuerzan en el imaginario por su articulación con la conciencia colectiva sobre el valor que guarda la cultura tepozteca en el inventario cultural nacional, ejemplo de la diversidad cultural de una nación multiétnica y pluricultural que lucha por pavimentar el camino del diálogo intercultural y la democracia cultural.

<sup>34</sup> La transición democrática apela al tiempo de sustitución del partido en el poder por más de siete décadas y el advenimiento del Partido de Acción Nacional a la presidencia de la República como resultado del ejercicio democrático de los ciudadanos en las urnas. El PAN había sido hasta entonces un partido político de oposición.

<sup>35</sup> Dicha autonomía suponía dejar de ser presa de los clientelismos políticos, instrumentados por el sistema político mexicano; a través de las redes del poder, en el pasado establecieron los caciquismos en las culturas íntimas, criticadas por John Gledhill y Claudio Lomnitz.

<sup>36</sup> La concertación hace referencia a las alianzas y acuerdos políticos entre las distintas fuerzas políticas, que en el legislativo se expresa sobre temas de orden electoral.

<sup>37</sup> Comunicación personal con Alvarado Peralta, comunero y presidente del Patronato Cultural del pueblo de Amatlán de Quetzalcóatl.

Es por ello paradigmático el extraordinario y tenaz esfuerzo colectivo de los pueblos indígenas y las modernas sociedades tradicionales cuyas luchas etnopolíticas son fundamento sociocultural del México profundo. Ello ha sido posible gracias a su capacidad de conservar su cultura, lo que implica necesariamente un proyecto histórico que actualiza a la civilización mesoamericana en el contexto de la globalización (Bonfil Batalla 1990 [1987]: 206).

Por tanto, hay que analizar el papel de Tepoztecatl en la cosmovisión indígena y su articulación con el conjunto de signos culturales que integran el acervo cultural de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán. La evocación Tepoztecatl encierra en sí misma el complejo ideológico de la identidad étnico-territorial de innumerables generaciones de tepoztecas.

Tepoztlán representa una comunidad de pueblos originarios celosos de sus tradiciones (Villamil Tapia 1963: 7). Entre esas tradiciones entrañables se encuentra primordialmente el complejo ritual dedicado a Tepoztecatl. Entre las rocas de la serranía del mismo nombre, elevándose sobre el Tlahuiltépetl o cerro de Luz, se encuentra la casa del gran diablo Tepoztecatl (Acuña 1985: 183), a quien se reconoce como dios tutelar y héroe legendario de Tepoztlán. Constituye, además, una entidad anímica en la que los tepoztecas se apoyan para reelaborar y resignificar su cosmovisión mesoamericana. Conocer los componentes culturales que intervienen en la reproducción de la cosmovisión que nutre la construcción de la identidad, la religiosidad popular y la ética comunitaria de Tepoztlán, se vuelve necesario para desentrañar la naturaleza simbólica de Tepoztecatl.

En su trabajo sobre *las cuatro vidas del Tepoztecatl*, Gordon Brotherston presenta a Tepoztecatl como Ome Tochtli, compañero de los cuatrocientos conejos y agrega: “subieron al cielo para seguir o marcar el camino que oscila de un lado a otro”. Pertenece a un equipo de once bebedores que se comunican entre el cielo y la tierra, asociados a las Pléyades. Tepoztecatl se defiende de sus agresores tras sus once cerros que son sus bastiones. Dicha virtud lo relaciona con el dios del pulque, quien era adorado como el ídolo de piedra que resistió a los posteriores asaltos católicos (Brotherston 1995: 185-186).

La leyenda habla de Tepoztecatl, dios benévolo, rey y señor justiciero. Además, se le atribuye haber sido poeta como Nezahualcóyotl. Su nacimiento es muy semejante al de Quetzalcóatl y ha sido registrado por Enrique Villamil, a cuya versión me adscribo para justipreciar la articulación entre el mito de origen, el dios legendario y el héroe emblemático de la ética

de la comunidad donde se enraízan las identidades colectivas de los habitantes de Tepoztlán (Villamil Tapia 1963: 7-13).

*El nacimiento del rey tepozteco*

Hubo en este pueblo de Tepoztlán, Morelos, una doncella hermosa hija de padres honorables, que le agradaba mucho ir a lavar y bañarse en la barranca de *Atongo*, situada a dos kilómetros de esta población; se decía y hasta la fecha existe la creencia que en las barrancas dan aires que dañan a las personas, pero la doncella no se lo creyó; cuando al cabo de un mes se sintió madre. Apenada por lo que sentía, consultó a una famosa curandera de ese tiempo, y ella la instruyó cómo debía presentarse ante sus padres; diciéndoles que bañándose en la barranca donde existen los aires resultó embarazada. Pero si quería cubrir su honra, la curandera le daría un remedio muy eficaz compuesto de yerbas por ella conocidas; pero la doncella por el remordimiento en su interior pensaba conocer al hijo de sus entrañas. Entonces se resolvió presentarse ante sus padres y con pena les dijo del estado en el que se encontraba. Pero los padres con honda pena por su honorabilidad, aparentemente se convencieron. Pero al nacer el niño, el padre de la doncella ocultándose improvisó un cajón en forma de *huacal* en el que acomodó a la criatura y en la oscuridad de la noche lo fue a tirar a la barranca de *Huicoyan* para que muriese ahogado, regresó a su casa. Al otro día muy temprano volvió a la barranca encontrando al niño vivo, sin el menor daño, pues se alimentó con el rocío de la noche. Volvió a recogerlo y lo llevó a un hormiguero y lo abandonó. Volvió al día siguiente al hormiguero y lo encontró vivo, había sido alimentado por las hormigas que le llevaban de comer. Muy enojado tomó al niño y se lo llevó a una ranura de la barranca de *Huicoyan*, un sitio muy peligroso y desde ahí lo aventó.

A la mañana siguiente muy temprano un matrimonio de ancianos pasaba por el lugar, escucharon el llanto de la criatura, al oírlo fueron a buscar donde se encontraba y hete ahí que lo encontraron con sus bracitos extendidos hacia ellos. En cuanto los ancianos lo abrazaron dejó de llorar y lo llevaron a su casa donde le dieron todos los cuidados.

Creció el niño muy inquieto pero respetuoso con sus padres ancianos. Cuando tenía siete años, le dijo a su padre que le hiciese un arco y unas flechas y el cariñoso padre le concedió el deseo. Entonces el pequeño todos los días salía al campo a cazar huilotas, conejos y otras aves para alimentar a sus padres ancianos. Cuando tenía doce años, se presentaron ante el padre

los tepiles o mandatarios del pueblo a decirle que por su edad había sido elegido según la ley para que lo devorase el monstruo de *Xochicalco*, lugar que significa la flor de los palacios. El anciano se entristeció por la noticia, pero el pequeño niño le dijo a su padre, no te apenes yo iré en tu lugar. Lo que debo recomendarte le dijo, es que al otro día acompañado de los tepiles, vayan al lugar llamado *Tlahtlachialoyan* o mirador, desde ahí se observa toda la región al amanecer tendrán cuidado de mirar al oriente, si aparece una nube blanca y hermosa. Estén satisfechos pues he matado al monstruo y si fuere nube negra es ya me ha devorado. Hecha esta recomendación al día siguiente preparó su morralito de *izcle* y al tercer día fue llevado por los tepiles, saliendo del pueblo llegaron a *Tequimila* donde el niño le dijo a uno de los tepiles párate ahí y te llamarás *Zacatepetl* o cerro del zacate y quedó encantado para siempre. Enseguida dijo al segundo tepil párate ahí y te llamarás *Texihuiltépetl* quedando encantado. Al tercero le dijo, párate ahí y te llamarás *Tlamatépetl*, siguiendo el camino iba jugando y juntando *aiztli* o vidrios (obsidiana) en forma de hoja cortante, depositándolos en su morralito de *iztle*. Enseguida llegó a un lugar donde un *Cuicuizcatl* o aguililla estaba sobre una piedra plana, lugar llamado *Cuicuizcatlan*. Más abajo encontró en el camino un carrizo tirado y le llamó *Acallyohcan*. Enseguida llegó a un pastal y lo llamó *Zacatech*, adelante encontró una varaniera le llamó *Tlacotzinco*. Así mismo todos los lugares que atravesó hasta llegar a *Xochicalco*. Llegando al lugar fue presentado al monstruo, era una serpiente enorme que le decían *Mazacuatl* que lo vio con desprecio por lo pequeño que era; pero que no objetó debido al hambre que tenía, así que pidió que se lo llevaran, enseguida se tragó al *Tepoztecatl* niño, cuando al instante empezó el monstruo a retorcerse, el niño con los vidrios que llevaba en el morral le rajó la barriga, el animal al fin murió y el niño salió ileso de la barriga del monstruo. En ese momento se sintió un fuerte *emalocotl* o remolino oscureciendo el día, haciendo desaparecer al animal que tanta gente había devorado. La gente a ahí reunida quedó sombrada por la proeza del niño. Entonces el *Tepoztecatl* vencedor de este desafío había liberado y salvado a tantos pueblos de la región, fue declarado rey por su pueblo haciéndose famoso en la región. Entre tanto, sus ancianos padres se encontraban en *Tlahtlacharoloyan*, se llenaron de gusto al mirar por el oriente una hermosa nube blanca. Tiempo después *los mexihca* le hicieron muchos obsequios, le trajeron un cajón cerrado sin saber lo que contenía. Un día reunido con su pueblo sin saber que contenía los regalos por curiosidad empezaron a forcejear el cajón del obsequio de él escaparon miles de palomas dirigiéndose hacia la ciudad de México. Las que quedaron

desplumadas se quedaron en el pueblo. Entonces el *Tepoztecatl* enojado les dijo: Las palomas que dejaron volar no era otra cosa que la fortuna de este pueblo, esa fortuna fue a enriquecer a los *mexihca* y las desplumadas que han quedado aquí, son la pobreza de éste pueblo. Este pueblo vivirá siempre pobre y por su curiosidad será entre los pueblos observador de la riqueza de otros; habrá hombres inteligentes pero se alejarán de este pueblo donde nacieron como las palomas que escaparon (Villamil Tapia 1963).

Al *Tepoztecatl* cosmogónico le sucede su homónimo épico, quien como tal, vive más involucrado en la historia meramente humana. Otra de las características típicas del héroe épico es su nacimiento extraordinario, resultado de una partenogénesis de la fuerza generatriz del viento del cerro Ehecaltépetl (Brotherston 1995). Así, Ehecacone-Tepoztecatl es hijo del viento, hecho que lo vincula con Ehécatl-Quetzalcóatl.

La milenaria narrativa tepozteca recupera del pasado los elementos primordiales que reproducen la manera de vivir, de pensar y de representarse como tepoztecas en el siglo XXI. La población de estas modernas sociedades tradicionales vive en la modernidad y se reproduce a través de los códigos culturales tradicionales, elucidando constantemente la normatividad social que rige la ética social concreta.

En otro pasaje de la vida del *Tepoztecatl*, conocido como *Leyenda del Tepoztecatl*, se cuenta que:

El rey de Cuernavaca había organizado un fandango, el *Tepoztecatl* se fue a presentar pero los soldados lo sacaron: aquí apestas, sácate –le dijeron–. Entonces él se regresó, se disfrazó de *fifí*, muy compuesto y limpio se volvió a la fiesta. Cuando llegó a la fiesta, le dijeron: pásele y lo fueron a sentar a una gran mesa. Le sirvieron ricas viandas y él se embarró toda la comida, se echó el chile en la ropa, todas las mangas se llenó de mole. Los reyes y los convidados le preguntaron por qué hacía eso, él les dijo: ya endenantes vine, ustedes me empujaron. Ahora que vengo bien vestido le doy de comer a mi ropa, que a ella invitaron; los otros se extrañaron.

En eso estaba sonando el *teponaxtle*, que tiene sus dos sonidos, uno alto y uno grueso, y como al *Tepozteco* le gustó el *teponaxtle* empezó a hacerse airecito, airecito hasta que se soltó un aire que nadie podía ver, entonces se robo el *teponaxtle* y se fue con él. Ya luego lo perseguía la tropa; en *Amanalco* el *Tepozteco* se orinó y con el agua de sus orines se hizo la barranca de Amanalco; luego en *Comatlán* estuvo tocando el *Teponaxtle*; en *Huixcatlán*

se puso a tocar otra vuelta. Finalmente llegó a Tepoztlán y dejó el teponaxtle con el mayordomo de la Santísima. La tropa que lo venía siguiendo llegó hasta la casa donde vivía, pero entonces vino un aironazo y los convirtió en piedra y, esos soldados son los escalones de la montaña (Bello Díaz 1998: 27).

En el imaginario colectivo, y en su narrativa, se dice que *el tambor sagrado* se transforma en *el mero Tepoztecatl*, el dios del pulque, hermano menor de Quetzalcóatl, el mismo hombre-dios-gobernante de Tepoztlán. El teponaxtle es una de las advocaciones de Tepoztecatl. Así fue elucidado por los informantes de Weitlaner y Soustelle en San Juan Atzingo, comunidad otopame situada en la serranía de Zempoala, en el estado de México, con la que existe un vínculo simbólico-ritual antiquísimo. Los habitantes de San Juan Atzingo dicen ser herederos de un grupo de emigrantes de Teotihuacán, pero en su éxodo hacia su destino transitaron por Tepoztlán y Xochicalco. Así pues, el *teponaxtle de San Juan Atzingo* es hijo del *Teponaxtle nana* que vive en Tepoztlán (Salazar Peralta 2006a).

El imaginario colectivo de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán no repara en consideraciones académicas, por lo que en su narrativa el tiempo histórico y el mítico se yuxtaponen. Por otro lado, se aprecia la apropiación socioterritorial del territorio étnico, entendida como la recuperación del sentido del contexto espacio temporal o geohistórico, matriz indisociable de los hechos sociales (Giménez Montiel 2005a).

En ese sentido, resulta pertinente la reflexión de Druzo Maldonado que vincula socioculturalmente el territorio con la noción del *espacio cultural*, articulada en el campo del ritual donde se observa la yuxtaposición de una *geografía ritual agraria*. Éste es producto de procesos histórico-culturales que enfrentan a dos culturas antagónicas: la mesoamericana y la occidental, articuladas por el modelo cultural que emana de la noción de la Madre tierra, *Cuautlitzin*, figura preeminente en el ritual del *huentle de las peticiones de lluvias*. Dicho modelo cultural es, por tanto, una interpretación distintiva de la naturaleza que conlleva la apropiación religiosa que ha permeado a la comunidad agraria (Maldonado Jiménez 2005).

Más allá del dato sobre la geografía cultural en la narrativa indígena y en la memoria colectiva, a través de la leyenda del Tepoztecatl se actualiza igualmente el episodio remoto de la celebración de su triunfo e independencia del enclave Xochicalco-Cuauhnáhuac. Éste inició la independencia de los pueblos tributarios de Xochicalco con los chichimecas que empezaron a llegar a la región a finales del periodo Clásico (Müller 1949; López Gon-

zález 1953), integrándose, desde entonces, a la división tributaria xochimilca hasta la llegada de los españoles.

La tradición oral de la comunidad de pueblos originarios recupera de la memoria individual y colectiva el conocimiento, la valoración y la voluntad de conservación de los orígenes remotos que les dan legitimidad. De tal suerte que la leyenda del Tepoztecatl sirve de dispositivo para retroalimentar la tradición oral y la memoria colectiva, destacándose no sólo el origen prehispánico del héroe cultural, sino sobre todo la pertenencia al linaje del héroe, hombre-dios. En su imaginario, los modernos tepoztecas buscan la legitimidad social y política a través de la tribalización con el Tepoztecatl que es representante de su pasado glorioso y que los defiende de las amenazas del mundo moderno.

En este contexto es pertinente señalar la preeminencia que guardan las fuentes orales en estas modernas sociedades tradicionales. Éstas recuperan *el valor de la palabra* frente a la palabra escrita y vinculan la dimensión ética de la comunidad con la memoria histórica y las experiencias de vida de amplios segmentos sociales del cuerpo social tanto local como regional.

La valoración de los actores sociales hacia sus fuentes orales habla de otra historia no institucionalizada. De tal suerte, el aporte de las narrativas indígenas ofrece al investigador una especie de registro no documentado del cual es posible recuperar los sucesos de una historia compartida de larga tradición que en la actualidad pudiera encontrarse fragmentada u olvidada. La valoración y significación de la narrativa y de la historia oral escapa a los marcos conceptuales preestablecidos y se convierte en una suerte de emancipación del sujeto y de la memoria colectiva.

Por otro lado, la oralidad ilumina la palabra escrita, revitalizándola y dándole la perspectiva y el contorno humano necesario. Las fuentes orales, a través de una abundante literatura, contribuyen a equilibrar la balanza entre el tiempo largo y el corto, entre las estructuras y quienes les dan vida, porque las grandes síntesis oponen lo único y contradictorio; porque la historia entendida conforme a una cronología se opone a la emoción, al sentimiento y a la superposición de recuerdos; porque en vez del tiempo largo privilegia el tiempo vivo de la memoria, lo que evidencia hasta qué punto el pasado está presente en las conciencias, y por qué nos confrontan, además con la subjetividad pasada y actual del otro. La fuente oral es, pues, complementaria y necesaria no sólo por el valor que el recuerdo de los otros tiene para el historiador, también se evidencia por la fuerza de toda la experiencia humana y por la potencia del destino personal (Vilanova 1988).

Lo anterior sugiere lo que Philippe Joutard ha llamado *la otra cara de la historia*, al argumentar la distinción entre la historia oficial y la memoria no institucional: “la memoria oficial o institucional no es sólo monopolio del poder y de los grupos y clases dominantes. Desde el momento en que una comunidad toma cierta conciencia de sí misma, tiene memoria institucional y oficial. Incluso es para ella una cuestión vital, cuando es débil y está amenazada” (Joutard 1986: 260). En este sentido coincido con Verónica Kugel cuando señala que “Más allá de las ramificaciones [que una leyenda o un cuento adquieran]... pertenecen a los lugares, a los grupos sociales y a las culturas que lo cuentan: si alguien lo recuerda y lo transmite es que aterrizó”. Por tanto, la leyenda de Tepoztecatl pertenece a ese espacio y tiempo en el que cobra nueva vida. El sincretismo con la actualidad de la versión transmitida le permite cumplir una función perfectamente integrada a la realidad de la comunidad en la que se cuenta (Kugel 2006).

## La modernidad de la tradición

Como hemos visto, la tradición cultural de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán se nutre de signos culturales que alimentan una milenaria memoria colectiva que se resignifica a través del tiempo, concretándose a través de una tortuosa historia sociocultural. La memoria colectiva remite, como señala Régine Robin –citada por Gilberto Giménez–, a una problemática de raíces o de los orígenes asociada invariablemente a la idea de tradición o de memoria colectiva que busca reencontrarse con un cuerpo social, con un pasado, con una historia, una geografía, un tiempo, lugares y nombres propios (Giménez Montiel 2005g: 96-97).

En este punto me interesa discernir cómo la geografía cultural alimenta la noción de tradición cultural, al actualizar y resignificar el hallazgo arqueológico de la cueva de Chimalacatepec. Dicho hallazgo arqueológico resignificó la importancia del inventario de bienes culturales y, desde el punto de vista social, reafirmó en el imaginario social la representación del Valle Sagrado de Tepoztlán, fundamento del argumento que legitima la defensa del territorio, la tradición y la cultura propia de la comunidad de pueblos originarios.

Por ello, recupero la noción de Valle Sagrado de la narrativa social, puesto que representa la visión interpretativa de los sujetos sociales en torno a los espacios sacralizados con fundamento en la cosmovisión indígena mesoamericana para sobrevivir como cuerpo social al inicio del siglo XXI,

postura diametralmente distinta a la quimera, esgrimida desde el romanticismo del movimiento nativista de la mexicanidad y de sus seguidores locales, considerados por los investigadores culturales como neoindios.

En 1993 se difundió en Tepoztlán la noticia de un hallazgo *in situ* de unas ofrendas prehispánicas en una cueva excepcional por su morfología, localizada cerca de San Juan Tlacotenco, pueblo milenario que se ubica en la región más norteña del paisaje cultural de la sierra del Tepozteco, “en la misma cota que ‘La Pera’ de la carretera México-Acapulco”. Dicho hallazgo fue realizado por un grupo de espeleólogos mexicanos a los que se sumaron la intervención de los arqueólogos del Centro INAH en Morelos, bajo la dirección de Ana María Pelz Marín (Broda y Maldonado Jiménez 1996).

A la par de la difusión de este extraordinario hallazgo, aparecieron una vez más las evidencias irrefutables del maltrato a las comunidades primordiales por el capitalismo salvaje, nuevamente anclado en territorio tepozteca, que arrasó con cientos de árboles milenarios para dar paso al proyecto del Tren escénico, asociado al proyecto modernizador de turismo cultural, promovido por el gobierno federal e inversionistas extranjeros. El rechazo de la población los enfrentó a las maquinarias depredadoras. Ello tuvo tal impacto que fue difundido por los medios. La estrategia mediática y la confrontación, sumadas a las acciones políticas y a los litigios en el Tribunal Agrario, impidieron la arbitrariedad solapada por el gobierno morelense. De esta manera, la comunidad de pueblos originarios frenó la destrucción ecológica en una fracción del territorio ancestral declarado, desde 1988, área natural protegida integrada al corredor biológico Ajusco-Chichinautzin (Chávez Galindo y Daltabuit Godás 1995).

Esta región norteña morelense se constituye por las cabeceras de las cuencas hidrológicas mediante las cuales se recargan los mantos acuíferos que abastecen 80 % del agua utilizada en Morelos. En dicha región se alberga una gran variedad de flora y fauna silvestre, lo que constituye un núcleo importante de biodiversidad. Así, esta reserva es un pulmón verde ubicado entre la ciudad de México y el territorio morelense e integra 10 % de este último además de amortiguar la contaminación proveniente de la capital del país (Chávez Galindo y Daltabuit Godás 1995).

Para la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán, los ancestrales saberes en torno a la importancia del espacio natural y cultural los convierten en un referente primordial en la constitución de la identidad colectiva. De ahí, las tres ofrendas de la cueva de Chimalacatepec fueron fundamentales por su valor etnoarqueológico respecto a la cosmovisión y la religión de los

pueblos mesoamericanos (Broda y Maldonado Jiménez 1996). Sobre todo porque refuerzan la valoración colectiva del cuerpo social tepozteca en torno al riquísimo acervo cultural y patrimonial de la comunidad de pueblos originarios.

En este contexto, resulta interesante observar cómo ciertos eventos y conflictos sociales derivados de la expansión capitalista crearon las condiciones para la generación de formas de conciencia social sobre la importancia de preservación de su entorno natural y cultural. Así, pude notar el desplazamiento de la topofilia de la serranía al Valle Sagrado, hacia una conciencia ecológica colectiva en torno al desorden y la irracionalidad del patrón de poblamiento residencial de la región; dicha valoración permitió prever las consecuencias negativas en torno al proceso de enajenación de las tierras: traería la consecuente inmigración, lo que se sumaría a las carencias de recursos ya existentes y agravaría la sobrevivencia de la comunidad de pueblos originarios.

La respuesta social recuperó entonces la memoria en torno a su historia integrada por una serie de eventos y acontecimientos, que se fueron sumando para crear una inquietud colectiva. Un antecedente de ello se manifestó en la Primera Reunión de Fortalecimiento Municipal en Tepoztlán, en 1983 (Flores Ayala 1983). En ella, el gobernador Lauro Ortega Martínez escuchó reclamos por los rezagos en obras a las que el gobierno anterior se había comprometido, uno de los más graves fue respecto a las obras para solucionar la escasez de agua en Tepoztlán, Santa Catarina, San Andrés de la Cal, San Juan Tlacotenco, Santo Domingo Ocotitlán, Santiago Tepetlapa, Amatlán e Ixcatepec, así como en las colonias Adolfo López Mateos y Huilotepec. Ya desde entonces se hablaba de expropiar el pozo profundo de la constructora del club de golf Monte Castillo, un proyecto turístico cancelado en los años sesenta, cuya infraestructura resolvía parcialmente las necesidades locales. Para estas comunidades el problema del agua es histórico y ha concitado la agencia social.

Señor gobernador Dr. Lauro Ortega Martínez: Agradeciendo de antemano la oportunidad que usted nos brinda de exponer algunos de los problemas que vivimos aquí en nuestros pueblos, queremos referirnos a aquellos aspectos que siempre se van dejado sin resolver hasta que llega un momento en que las medidas por urgentes que sean, se vuelven radicales y a veces resultan no muy bien comprendidas.

Es necesario que ante todo, se considere que los pueblos que durante mucho tiempo vivieron aislados, atrasados y marginados del desarrollo del

país, hoy van adquiriendo su mayoría de edad y desean ser los arquitectos de su futuro pues nadie conoce mejor los problemas que quien los vive.

Para ello, es necesario que el gobierno del Estado y el gobierno Federal apoyen con recursos al municipio y al mismo tiempo proporcionen y alienten la gestión de los propios pueblos en la búsqueda de la solución a sus problemas.

Hoy nuestros pueblos se enfrentan a uno de los momentos más críticos de su historia. En un periodo muy corto se han ido alterando muchos aspectos de su vida, el crecimiento demográfico está en pleno auge, la propiedad de la tierra sufre cambios cada día, las actividades productivas no son ya las mismas, las tierras de cultivo se agotan, se van enajenando o se abandonan, los servicios urbanos se vuelven insuficientes e ineficaces, el automóvil igual que en cualquier lado se vuelve más poderoso y en fin resulta urgente tomar medidas que permitan prever lo que de otra manera será catastrófico (Flores Ayala 1983).

El fallo en torno al tren escénico fue favorable para la comunidad de pueblos originarios, pues se fundamenta en la contundencia de la *agencia social*, considerando que para la ciudadanía tepozteca el tema del agua y de la unidad étnico-territorial nunca se ha tratado de un problema menor, sino de uno de vital importancia: la supervivencia; lo que implica evitar la sobrecarga de los mantos freáticos. Lo anterior constituyó un activo importante para la legitimidad social y cultural de la argumentación política en defensa del interés común de los mexicanos, en torno a la defensa del patrimonio cultural y natural de la nación mexicana, consistente con el tema de la ciudadanía global.

Así, los gobiernos de Rivapalacio y de Carrillo Olea tuvieron que negociar localmente los programas gubernamentales. Sin embargo, el gobierno salinista maquinó argumentos leguleyos apelando al estado de derecho. Ello agravó la tensión social. Simultáneamente, la ciudadanía fue percibiendo la gestión política del gobernador Carrillo Olea como caja de Pandora que sembraba un clima de inquietud e inseguridad, debido al narcotráfico y los secuestros de gente adinerada (Melgar Bao 1999: 5-10). Al tenor de este contexto, la comunidad de pueblos originarios mantuvo férrea su convicción soberana sobre el destino de sus bienes culturales y los recursos del territorio ancestral, al declarar públicamente la prescripción del pueblo de obedeciendo mandas...

Entonces, se volvió a escuchar el discurso social emitido en otras oportunidades en Tepoztlán, frente a los gobernadores y los funcionarios. Di-

cho discurso popular consigna una serie de preceptos sobre el saber y el deber de gobernar bajo el bien común fundamentado en las palabras dirigidas supuestamente por Tepoztecatl a su pueblo, en concordancia con sus usos y costumbres:

Hombre de esta comarca: Un día fui engendrado para componer lo mal puesto, mi padre Ehécatl, dios del viento; me envió para ayudar a mi pueblo y lo hice; tú eres hijo de mi mismo pueblo, no dudes en impartir justicia puesto que no vas a ser tu quien se los regale, la justicia y el derecho es de todo ser humano a ellos les corresponde. No des oído a voces chillonas que sólo buscan tu cobija para que en ella escondan su maldad. Yo di ejemplo de sabiduría, humildad y de ser justo y por ello, mi pueblo me adoró. No trates de descomponer nuestra comarca, dejándote engañar con luces que no son estrellas, puesto que son de lunas; no permitas la introducción de algo que no es del pueblo, porque si lo permitieras será el mismo pueblo quien pidiera tu corazón como un sacrificio para calmar la ira de nuestros dioses siempre venerables: Tepoztecatl-Ome Tochtli, Ehécatl, Huitzilopochtli, Tonatiuh, Quetzalcóatl.

Mi pueblo es fuerte, tiene su corazón de temple; no te creas del sabor de miel que te ofrezcan porque te empalagan: el hombre sólo busca poder, cuando no lo encuentra camina entre los charcos de sangre de los sacrificados, se justo y justo será el pueblo contigo, quien es injusto, justo es el castigo quien te lo imponga: Hombre que suple el mandato; el pueblo ha depositado el gobierno en tus manos que es siempre símbolo de grandeza, poder y orgullo, yo te digo, es símbolo de paz, justicia y humildad.

Haz honor a mi nombre y Tepoztlán no tendrá huracanes sino un viento suave que hará sentir mi presencia como un bálsamo para que sigas en el mismo camino de luz y tranquilidad...<sup>38</sup>

Desde mediados del siglo XIX, el municipio de Tepoztlán se constituyó por una comunidad de pueblos originarios. Ésta ha vivido una tensión constante entre dos concepciones de vivir y de pensarse como *gente de la tierra* que está en continua interacción con la naturaleza. A lo largo del siglo XX, a pesar de la retórica de los gobiernos, no se estableció un verdadero diálogo intercultural, entendiéndose que esta comunicación no se define

<sup>38</sup> Traducción de las palabras del legendario monarca Tepoztecatl, en voz de su representante, dirigidas al gobernador, en Primera Reunión de Fortalecimiento Municipal en Tepoztlán, 1983.

únicamente como un proceso lingüístico, sino particularmente como el esfuerzo humano para elaborar significados comunes, con influencia directa en la actuación, desempeño y comportamiento de los participantes en el proceso comunicativo de las distintas cosmovisiones (Kalish s/f).

Por el contrario, la industrialización y, por ende, la modernización del país, y en particular del campo que, fue impuesta a las comunidades agrarias por los gobernantes de la época no fue sólo tecnológica sino ideológica. En Morelos se expresó a través del despojo de tierra a las comunidades indígenas en beneficio de las unidades de producción agrario-comercial, como la industria azucarera. Así pues, el propósito del despojo de tierras ilustrado por Mallon (Lomnitz Adler 1995), fue dejarlos libres de medios de producción y en libertad de vender su fuerza de trabajo en los ingenios, en las haciendas y en las minas de Taxco.

Se puede inferir que con el transcurrir del tiempo, la realidad social fue resignificada por la noción del *glorioso pasado indígena* apuntalada por la *ideología nacionalista* de la época, como lo consignan Lomnitz y Mallon en sus estudios histórico y etnohistóricos (Lomnitz Adler 1995). La noción de pasado ha quedado férreamente vinculada a la *identidad territorializada* de la tradición que perdura en el imaginario social tepozteca hasta la actualidad. Ello no asegura ni significa la ausencia de conflictos sociales; por el contrario, éstos derivan de la tenencia de la tierra y el control de los recursos del bosque, entendidos como la posesión del territorio étnico, de cómo y en dónde se puede sembrar, quién tiene derecho y quién no, quién controla la fuerza de trabajo, etcétera, todas estas son expresiones del poder.

La noción de tradición es una construcción social que ha desempeñado un papel fundamental en la resistencia social en contra de los cacicazgos regionales. La resistencia social ha hecho aflorar repetidamente la solidaridad ancestral intracomunitaria en la historia de estos pueblos. La resistencia social es un aspecto situado históricamente que se vincula a la historia de larga duración y al origen ancestral de la comunidad con la identidad colectiva. Sin embargo, contar con un origen común no borra la estratificación social resultado de la formación social y la expansión capitalista moderna, sino consecuencia de los procesos sociohistóricos que han sido el motor para el mantenimiento de la solidaridad intracomunitaria y la resistencia social frente a las arbitrariedades de los grupos de poder. Ejemplo de ello es la legitimidad que el estatuto de República de Indios permitió a la población tepozteca del siglo XIX afirmar el reconocimiento de

la identidad étnica otorgado por el fuero colonial, que legitimaba el reconocimiento de Tepoztlán como un centro importante de *poder rebelde* desde tiempos ancestrales.

Brotherston ha argumentado que, desde el siglo XII, Tepoztecatl estableció alianzas con bandas chichimecas llegadas a la sierra de Zempoala, luchando juntos para evadir la carga tributaria impuesta por el señorío de Cuauhnáhuac (Brotherston 1995). Estos aspectos son en la actualidad sustantivos para entender el papel del capital cultural y social en la cohesión de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán frente a conflictos intercomunitarios de naturaleza jurídica que surgen debido a la falta de definición jurídica y normativa en torno a los límites agrarios con otras comunidades extramunicipales.

Asimismo, la resistencia social y la identidad colectiva han estado presentes en otros conflictos, fundamentalmente en el rechazo social a los proyectos lesivos que han pretendido imponerles desde fuera. He observado que internamente se censura la venta de tierras, pero también se justifica por la desintegración de la infraestructura de fomento y financiamiento agrario de Banrural, la banca de desarrollo y el crédito a la palabra.

La estructura agraria de esta comunidad a lo largo del siglo XX presentó cambios en la dimensión intercomunitaria entre lo local, lo regional y lo nacional. Los cambios en el ámbito intracomunitario se aprecian aparentemente sin grandes conflictos, mientras que otros derivados de la tenencia de la tierra se tornan en disputas por los bosques, manteniendo un equilibrio relativo social y político por la mediación y negociación del sistema político mexicano, a través de los sistemas regionales de las *culturas íntimas* (Lomnitz Adler 1995: 67), cuya intervención no polariza con la conservación de los núcleos fundamentales de su identidad y se han visto fortalecidos en los momentos de crisis social.

En los años sesenta del siglo pasado, Oscar Lewis insistía en demostrar el impacto de la modernización desde los años veinte, a través de la incidencia de la desigualdad y la estratificación social que acentuaban las distinciones de clase entre los cacicazgos tradicionales y los campesinos en proceso de disolución. Es cierto que la población morelense no escapó al intenso proceso de desintegración de las comunidades agrarias debido, sobre todo, a las demandas de los mercados mundiales a las que se sumó el paso de los modelos económicos que impusieron el retiro del apoyo estatal a la producción de los pequeños campesinos tradicionales.

A nivel intracomunitario, he observado en Tepoztlán el tipo de cambios ocurridos a través del estudio de los expedientes del Archivo Muni-

cipal. Éste es una fuente que ofrece datos judiciales, que perfila a una comunidad en la que la violencia doméstica se deriva del alcoholismo y el orden patriarcal (Salazar Peralta 2007). Mientras que en años recientes se observa un incremento de la violencia emanada de ciertas pautas de conducta asociadas a la migración y a la drogadicción, se ha observado también formas criminales asociadas a la narcoviolencia y la industria del secuestro en Morelos (Becerra Acosta y Ríos Navarrete 2001).

La visión del ayuntamiento respecto del municipio es aportada por Lázaro Rodríguez Castañeda quien señala:

Tepoztlán es resultado de la ancestral y larga lucha del pueblo tepozteco por su dignidad y libertad municipal. En este ayuntamiento confluyen muchos puntos de vista que a lo largo de la lucha fueron madurando y hoy se expresan en su composición plural. Tepoztlán es un municipio pluriétnico y multicultural, en él convivimos individuos de muy diversos orígenes y credos políticos y religiosos; sin embargo, la mayoría de los que aquí vivimos estamos conscientes de la necesidad de modernizar nuestra comunidad con pleno respeto hacia nuestro entorno natural y cultural. Tradicionalmente, Tepoztlán se ha distinguido por acoger emigrantes de varios lados que llegan para contribuir al enriquecimiento de nuestra cultura, también es cierto que esta convivencia y esta contribución se dan en el más absoluto respeto hacia nuestras tradiciones y cultura.

Tepoztlán se ha hecho sinónimo de convivencia en armonía y respeto no sólo de muy diversos individuos portadores de culturas de pueblos europeos y norteamericanos (EEUU y Canadá), sino que también, y es nuestro orgullo, con nosotros conviven hermanos mexicanos de otras culturas indígenas: mixtecos de Oaxaca, nahuas de Guerrero, mazatecos del estado de México y otros más que han llegado a vivir y a cooperar al engrandecimiento de nuestro municipio.

La base de nuestra convivencia siempre ha sido y será la cultura tepozteca, y ésta respeta y fraterniza con las diversas culturas que han llegado a Tepoztlán (Gobierno del Estado de Morelos 2000).

En el último tercio del siglo xx, el desastre del campo fue más que evidente. El éxodo se convirtió en un hecho irrefutable, consecuencia del desmantelamiento del aparato agrario, unido a la “transferencia tecnológica” de las empresas del Estado que fueron privatizadas (Oehmichen Bazán 1999a). La infraestructura de financiamiento agropecuario fue codiciada

por los capitales bancarios y especulativos. El sector fue dejado libre frente a los vaivenes del mercado nacional y global, con absoluta carencia de financiamiento y mecanismos de fomento. Con sus magros ahorros pocas unidades agrarias pudieron paliar la crisis y la descapitalización familiar. Se redujeron los niveles de bienestar familiar. Empezó de manera masiva la renta de las parcelas y el paulatino abandono de éstas. Los programas de financiamiento de la exhausta red de organismos de fomento para las uniones campesinas poco podían hacer para resucitar el sector agropecuario. La prognosis no fue nada esperanzadora.

En el diagnóstico de la Nueva Ley Agraria (1992), la Asociación Nacional de Uniones de Crédito del Sector Social afirmaba que Banrural debía ser rescatado y revalorado, abrirse a la participación, dirección y administración de los productores... para que los productores fuesen los accionistas. Todo ello deberá basarse en esquemas locales y regionales de rehabilitación productiva para convertirse en un banco de puertas abiertas (Bellinghausen 1992: 18-19).

El presidente Salinas (1988-1994) pretendió ser encumbrado como el paladín que podría resarcir las injusticias y rezagos sociales. Así, criticaba con evidente falsedad la idea de desarrollo, basada en la competencia, que habría de resolver el atraso social mediante las explotaciones de gran tamaño, el riego, la tecnología para el campo, el impulso a la agroindustria, el capital crediticio y el comercio de insumos. Todo sonaba en extremo conmovedor, pero en la práctica sólo unas cuantas unidades productivas, sobre todo de las entidades noroeste, se beneficiaron. El resto del país experimentó el fiasco de los programas estatales que reducían progresivamente la capacidad de competencia del pequeño productor familiar ante el ámbito internacional. Con ello, se volvió cada vez más raquítica la posibilidad de consolidar a nivel nacional el mercado interno. Esto se conjuntó con la entrada en vigor del TLCAN (Oehmichen Bazán 1999a).

En Morelos las consecuencias de la modernización neoliberal se aprecian en muy diversos rubros, a través de:

...una impresionante destrucción ambiental sin precedentes que acaba con los manantiales, acuíferos y ríos, con la calidad del agua, de la tierra y el aire; resultado de un proyecto de expansión urbana que raya en lo salvaje; fruto de dos hechos decisivos: la destrucción del campo que genera un flujo migratorio campesino a las zonas más pobres de las ciudades y a la aplicación

puntual de una brutal política –nacional y estatal– de urbanización [...] la construcción de nuevas vías de comunicación entre los pueblos y ciudades o al interior de las megaurbes [...] el aumento de basureros cada vez más tóxicos por la introducción de basura generada por las nuevas cadenas comerciales del TLCAN: millones de empaques plásticos y ríos de sustancias químicas para aseo personal, para la casa y el automóvil, transmutan en lixiviados que escurren a las barrancas y a los ríos o se filtran a los acuíferos [Otro rasgo de destrucción lo encontramos en] el acaparamiento y especulación inmobiliaria, la centralización extrema del comercio, los cambios de uso del suelo, la expedición fraudulenta de informes de impacto ambiental, licencias de construcción en áreas restringidas, etcétera. Todas debido a la corrupción de las autoridades administrativas y judiciales, el uso de la fuerza pública para reprimir a comerciantes y a ciudadanos agraviados. A este marasmo se suma la destrucción del agua, la tierra y el aire [*sic*] (Barreda y Rosas 2006: 20, en Sánchez Reséndiz 2006).

Hasta ahora, los efectos de las políticas neoliberales, desde un punto de vista local han arrojado una triste perspectiva (Sheahan 1990). Sin embargo, lo que he podido observar en Tepoztlán no arroja aún los altos índices de emigración que ocurren en otras regiones. El flujo migratorio hacia Estados Unidos existe desde mediados del siglo XIX, pero al inicio del siglo XXI se ha acentuado como consecuencia de la falta de oportunidades laborales, aunque la población local ha preferido luchar por el sustento cotidiano en el comercio informal.

Ante esta tendencia en la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepoztlán, igual que en otros lugares de México, la intensa producción de las manifestaciones culturales mantiene aún la capacidad de contener el proceso de disolución comunitaria. Así, para la resolución de los conflictos en la comunidad de Tepoztlán, frente a las rupturas y las crisis, se apela al pasado, a la tradición y a la identidad colectiva como valores que dan cohesión a la población.

En este sentido, la producción cultural del México contemporáneo es resultado de la coexistencia de la tradición y la modernidad. Se pueden, entonces, caracterizar tres modelos de relación entre tradición y modernidad. El primero ocurre cuando la imposición de la modernización resulta aplastante, de modo que ha resultado en la extinción total de las etnias más débiles y vulnerables. El segundo modelo lo observamos como una constante resistencia social al proceso modernizador; en éste, los sujetos

sociales abiertamente se rigen bajo el uso y costumbres de la comunidad. Finalmente, el tercer modelo lleva a la asimilación total a través de la incorporación de la sociedad y la economía moderna (Giménez Montiel 1994b).

Anthony Giddens, en su análisis cultural y epistemológico de la modernidad, señala que la noción de *modernidad* refiere a los modos de vida y organización social que sucedieron en Europa desde el siglo XVII en adelante y cuya influencia los ha convertido posteriormente en más o menos mundiales. Esto asocia a la modernidad a un periodo de tiempo y a una localización geográfica inicial.

Las formas de vida introducidas por la modernidad arrasaron de manera sin precedentes todas las modalidades tradicionales del orden social. Tanto en expresión como en intensidad, las transformaciones que ha acarreado la modernidad son más profundas que la mayoría de los tipos de cambio característicos de los periodos anteriores. Extensivamente han servido para establecer formas de interconexión social que abarcan el globo terráqueo; intensivamente, han alterado algunas de las más íntimas y privadas características de nuestra cotidianidad. Evidentemente, existen continuidades entre lo tradicional y lo moderno (Giddens 1999: 18).

En consecuencia, siguiendo la polémica de los círculos académicos en torno a la modernidad y la tradición, el debate se orienta hacia la desterritorialización y la destradicionalización; esto no significa hablar de sociedades sin tradición, sino entender el sentido del cambio de estatus de la noción de tradición en el pensamiento posmoderno. En el contexto del cosmopolitismo global se somete a las tradiciones a un constante cuestionamiento, pues son éstas la contraparte y el sustrato oculto de la modernidad. El descolocamiento de lo tradicional implica una afectación a la noción y la función del género, la familia, las comunidades locales y otros aspectos de la vida social cotidiana, quedando expuestas a examen y al debate público, como ocurre con los usos y costumbres en el tema de los derechos culturales indígenas. La reflexividad desarrollada en el cuestionamiento de las formas sociales se ha convertido en un lugar común en un mundo que estimula la crítica activa (Beck *et al.* 1997: 10-11). Por lo anterior, es indiscutible caracterizar a México como una sociedad moderna tradicional pluriétnica.

Finalmente, como resultado de las políticas neoliberales se observan las transformaciones de los sistemas sociales, éstas no son homogéneas como tampoco lo es el escenario social moderno mexicano. En el caso de

la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepoztlán, con las transformaciones estructurales ocurridas en el proceso histórico se aprecian cambios sociales; sin embargo, no son un impedimento para el reconocimiento del cuerpo social comunitario. Tal vez por la fortaleza de la identidad étnica y “el reconocimiento ancestral otorgado por el fuero colonial”, se vigorizaron las pautas culturales manifiestas en la defensa del territorio, la cultura, la identidad étnica y la dignidad colectiva de esta comunidad de pueblos originarios.

No todo cambio social y cultural pertenece a la categoría de procesos de transición. Se excluyen todos los cambios cuya finalidad es reproducir el antiguo sistema de producción y de organización social adaptándolos a los cambios internos o externos surgidos de su evolución (Godelier 1991: 28).

En buena medida en Tepoztlán las transformaciones de la vida tradicional han dependido de las presiones externas. La desintegración anunciada de la vida tradicional ha seguido un paso lento, debido al vigor de la organización de la vida ceremonial y el ritual que obliga a los comuneros a la conservación y permanencia de la agricultura. Por otro lado, hay que recordar que:

...el 12.5 % del total del territorio del municipio es superficie agrícola, pues el resto del territorio se constituye por bosques y pedregales: *texcales*. La tenencia de la tierra ha sido históricamente comunal y privada. Los terrenos comunales ocupan el 83.9 % del total del territorio municipal que sostiene una economía de subsistencia. En 1929, se funda el ejido con las tierras recuperadas de la hacienda de Oacalco, que representa el 8.6 % del total. Mientras que la propiedad privada ocupa una menor extensión y representa el 7.2 % del territorio (Varela 1984: 241-260).

Al inicio del siglo xx, la estratificación social polarizó a la población de la comunidad de pueblos originarios entre quienes no poseían tierra de cultivo para una subsistencia decente y aquellos que detentaban las mejores tierras de cultivo y de agostadero para el ganado (*ibidem*: 28). La población carente de tierra tenía que hacer *tlacolotl*,<sup>39</sup> no tenían permiso de los caciques ni de las autoridades agrarias para ello. Ciertamente, la tenen-

<sup>39</sup> Es una forma de agricultura precaria, antigua, desarrollada por la población sin tierra (Lewis 1971).

cia de la tierra ha sido el instrumento para el control de los bosques comunales, convertidos en 1929 en parque nacional por el presidente Cárdenas para evitar las disputas intracomunitarias por la explotación del carbón y la leña. La diversificación de la producción fue un paliativo a los conflictos internos por la tierra; sin embargo, respecto a la escasez del agua, ésta ha convocado a todos los sectores sociales.

La movilidad social es cuestionada por Roberto Varela, quien señala que “la vigencia de la importancia de las tierras comunales y la dependencia vigente por parte del 41 % de la población que las explotan en forma individual. El poder local y el control político históricamente, ha estado bajo el dominio de las familias políticas dominantes”. Varela concluye prediciendo un futuro para Tepoztlán como pueblo de *commuters*, ya que existen planes nada castos de conurbación. “El destino de Tepoztlán está fuera de Tepoztlán, pues no se ve otra alternativa viable formulada por los tepoztecos ni bajo el control de ellos” (*ibidem*: 241-260).

En los años ochenta del siglo pasado, la venta de la tierra redujo la extensión de la superficie de cultivo al llenarse de segundas residencias de fin de semana para los capitalinos, y produjo una especulación inmobiliaria intensa con impacto social, disolución de los vínculos comunitarios, etcétera, concluyendo en la enajenación en el municipio de Tepoztlán. La especulación inmobiliaria ha dado como resultado la instalación de diversas modalidades comerciales: tiendas de abarrotes, videojuegos, renta de videos, restaurantes, albergues para mochileros y puestos en el tianguis. La gran mayoría de estas actividades son precarias aunque existe un sector privilegiado para gustos refinados que se asocian al turismo interno y el de clase mundial, lo que indica la dimensión de los procesos de cambio que viven las comunidades originarias del municipio de Tepoztlán. Por otro lado, por sus características políticas, inscribo la historia de la lucha social en contra del club de golf en el rubro de los movimientos etnopolíticos, ya que me proporciona elementos para entender la importancia del proceso histórico situado a través de la agencia del sujeto colectivo tepozteco. Ello me permite comprender la extensa gama de matices de los procesos de cambio y las transformaciones culturales en paralelo con los hechos históricos concretos.

## Movimientos etnopolíticos y sujeto colectivo

En este capítulo abordo los aspectos que considero más relevantes de los movimientos sociales, particularmente de los *movimientos etnopolíticos* fundados en la declaración política de la identidad cultural. Entiendo por *movimiento social* la organización de los individuos, en su calidad de actores sociales, cuya finalidad es la transformación política de la realidad concreta.

Todo movimiento social es una forma de acción colectiva e implica un conflicto preexistente. En este sentido, el caso del movimiento social de la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepoztlán, sirve de referente empírico para comprender la naturaleza de la movilización colectiva en contra del club de golf, cuya característica más sobresaliente fue el uso social de los referentes culturales: la identidad cultural y el territorio étnico, aspectos que caracterizan a los *movimientos etnopolíticos* contemporáneos. Los símbolos culturales, la identidad, el sentido de pertenencia al territorio étnico, los vínculos primordiales, la historia común y la lengua propia son los componentes de la identidad tepozteca;<sup>40</sup> todos estos

<sup>40</sup> Gilberto Giménez analiza el interés antropológico respecto a la identidad étnica, explica que ésta es fundamental por la definición de las fronteras étnicas *nosotros/ellos* que se movilizan en referencia a la alteridad. Estas diferencias culturales son subjetivamente definidas, seleccionadas en tanto son significativas para los actores sociales para autoidentificarse y clasificarse con fines de interacción mediante procesos de inclusión-exclusión, estableciendo fronteras entre ellos, lo cual requiere la organización y reglamentación de los intercambios entre los grupos. Giménez suscribe la propuesta de Frederick Barth en torno a las fronteras étnicas, que definen al grupo étnico; ello explica su persistencia histórica. Por lo tanto, los conceptos de *etnia* y *etnicidad* son formas clasificatorias forjadas por los científicos sociales para caracterizar a ciertos grupos humanos específicos. El trasfondo de la etnici-

aspectos, históricamente han alimentado la conciencia colectiva en torno a la desigualdad, la injusticia, la inequidad y la discriminación, lo que ha conducido a la *resistencia* y la *acción política* de los actores sociales que se autoadscriben como indígenas.

Por *movimiento etnopolítico* se entiende la organización colectiva estructurada en torno al impulso de la legitimidad y el protagonismo político de la organización indígena, fundamentada en la identidad y la pertenencia al territorio étnico, empleados en la interlocución con las instituciones del Estado, cuya relación e interacción interétnica ha sido tradicionalmente asimétrica como expresión de la dominación y la subordinación política. La creciente intensidad de las recientes luchas indígenas ha tenido como resultado que *su presencia deje de ser ignorada* (Bartolomé Bistoletti 1997c: 164).

Los movimientos etnopolíticos representan una forma de valoración analítica que ayuda a comprender las articulaciones políticas de los grupos étnicos con las instituciones del Estado, con los mandos del poder capitalista y con la sociedad nacional. La perspectiva etnopolítica de los pueblos indios se presenta como un reto político e ideológico orientado hacia la libre determinación, el control cultural y la autonomía de la agencia política de los pueblos indios. Esta postura ha dado sentido a las reivindicaciones económicas y políticas: más allá de los tradicionales reclamos por la tierra, la lucha política se ubica por el reconocimiento de los sistemas normativos tradicionales frente a la estructura política del Estado-nación. En la actualidad, además, las luchas indígenas son matizadas por el reconocimiento de los derechos humanos, la diversidad cultural, la redistribución de la riqueza pública y el reconocimiento del territorio étnico.

Una de las características centrales de los movimientos etnopolíticos contemporáneos proviene del carácter histórico del sujeto colectivo; éste es un sujeto con una historia de larga duración en la cual la resistencia étnica es uno de los aspectos constitutivos de la agencia colectiva en el pasado y en el presente. Por otro lado, los movimientos etnopolíticos son también expresión contestataria de los procesos de integración nacionalitaria (Bartolomé Bistoletti 2002), los cuales se caracterizan por el intento de construir sujetos colectivos que apelan a una identidad social compartida, basada

---

dad es el modelo de la familia, en tanto principio ordenador de la comunidad aludiendo al origen de parentesco y la pertenencia territorial. Por ello, los llamados grupos étnicos se perciben a sí mismos como *comunidades primordiales*. El debate contemporáneo en torno al concepto de *etnicidad* se halla en su artículo sobre la teoría del actor en las ciencias sociales (Giménez Montiel 2006).

en una tradición cultural propia que busca interactuar y relacionarse en términos de equidad igualitaria con otros conjuntos culturales que forman también parte integral del Estado-nación; son incluyentes de la pluriculturalidad, su agencia colectiva es definida por su naturaleza contrahegemónica, al confrontarse con los poderes fácticos del capitalismo globalizado.

En la escena política latinoamericana y nacional, los movimientos indígenas no representan un fenómeno identitario emergente; por el contrario, constituyen un fenómeno histórico que de forma recurrente se hacen visibles en la escena política regional y nacional contemporánea, ante la reiterada política multicultural del Estado-nación de negación y la ceguera ontológica de políticos y científicos sociales [sic]. En tanto que representan dos sistemas conceptuales diametralmente opuestos (Bartolomé Bistoletti 2002: 150).

Por otro lado, al reposicionamiento de los movimientos étnicos se suma la ética concreta, la que se destaca en la constitución del sujeto colectivo. En algunos casos, los procesos de reconstrucción étnica son enunciados como *etnogénesis*, asociándose a la resistencia cultural en respuesta a los cambios inducidos por la modernización, las políticas neoliberales y la globalización del capitalismo que inciden en el país y a nivel planetario. Sin embargo, no todos los procesos de reconstrucción étnica o etnogénesis configuran movimientos etnopolíticos. Los fenómenos sociales de afirmación cultural e identidad étnico-territorial dan cuenta, entre otros aspectos, de la agencia de los actores sociales; ésta no se orienta únicamente a la reapropiación de los rasgos de singularidad y excepcionalidad de su propia cultura, sino, sobre todo, representa el eje de las reivindicaciones políticas, las que se orientan al reconocimiento de la diversidad cultural desafiando al proyecto político imaginado del Estado-nación *homogéneo* que supuestamente fundamenta a la cultura nacional (Bartolomé Bistoletti 1997c).

El proyecto político de las luchas y movimientos etnopolíticos plantea el reconocimiento de la autodeterminación y la autonomía para ser pleni-potenciarios en la tenencia del territorio étnico y el uso de los recursos contenidos en éste, asegurándose con ello romper el asedio hegemónico a dichos bienes y obligando al Estado a decretar nuevas legislaciones que les reconozcan plenamente sus derechos civiles y políticos y les restituyan la propiedad legítima a las poblaciones indígenas. Tal desafío plantea erradicar las ficciones jurídicas recientes,<sup>41</sup> para impulsar que se construyan

<sup>41</sup> Ley Indígena, aprobada por el Senado de la República el 28 de abril de 2001.

acuerdos sociales y políticos *pluralistas* (Villoro 1998) conforme a derecho y se constituyan nuevas formas de relación frente al Estado y la sociedad nacional, sustentadas en el respeto a las *diferencias culturales* como principio democrático que impulse plenamente la filosofía de viabilidad para el desarrollo de las *etnias* en su carácter de *indígenas modernos*.

Los movimientos etnopolíticos en la región latinoamericana son expresión del desarrollo organizativo de los pueblos indígenas en tanto actores sociales, constituidos en sujeto colectivo; dan cuenta de la capacidad estratégica de la agencia indígena para incorporar a la vida cotidiana más y mejores herramientas políticas para resolver sus problemas. Los movimientos etnopolíticos y nacionalitarios (Bartolomé Bistoletti 2002) han adquirido particularidades en cada región del país; por ello resulta interesante observar la creatividad estratégica de los actores sociales para tender puentes con otros sectores, particularmente entre los populares de las ciudades. Tales alianzas e interacciones sociales y políticas fortalecen el cuestionamiento en torno a los estrechos márgenes de comunicación y negociación con los Estados nacionales. Las propuestas de los movimientos etnopolíticos expresan su potencial democrático y transformador para interpelar a la sociedad en su conjunto (Escárzaga y Gutiérrez 2005) y alcanzar la *ciudadanía cultural* desde la diversidad cultural. La pluralidad posibilita la libertad individual (Arendt 1993) y colectiva. En la actualidad es una obligación ineludible de naturaleza ética para los ciudadanos del mundo moderno, cuyo objetivo es consolidar la política del reconocimiento (Taylor 1993) en tanto eje que articule la crítica contemporánea de la multiculturalidad e impulse el reconocimiento de la diversidad como principio democrático.

La indagación en torno a la constitución de los movimientos etnopolíticos me llevó a tomar como punto de partida las coordenadas del movimiento indígena en México (García y Lukes 1999), pues representan un referente histórico, conceptual, procesual, además de constituir una categoría de análisis para comprender el carácter de los movimientos étnicos e identificar los aspectos más significativos que los definen como movimientos sociales contemporáneos. Daniela Pastrana dice:

Los movimientos indígenas contemporáneos en México han reivindicado los derechos y la cultura indígena; durante las negociaciones del levantamiento zapatista en Chiapas (1994) el EZLN convocó a la sociedad nacional a reflexionar en torno a la condición marginal a la que el proceso histórico sujetó a los pueblos indígenas. Los temas señalados fueron autonomía, territorio y

la autodeterminación de los pueblos indígenas para vivir de acuerdo a sus referentes culturales. Sin embargo, los poderes fácticos prejuiciaron las propuestas en torno a un conjunto de derechos limitados y acotados que de ninguna manera coloca a los pueblos indígenas a vivir por encima del Estado y de la nación mexicana. México cuenta con 10 millones de indígenas a quienes no se les reconoce personalidad jurídica, aunque desde 1992 constitucionalmente en el artículo 4º se define un país pluricultural, sustentado originalmente en sus pueblos indígenas. La falta de resolución del estatuto jurídico mantiene una herida abierta y un agravio difícil de curar (Pastrana 2001).

En el movimiento etnopolítico protagonizado por la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán se analiza el dato etnográfico con la perspectiva histórica del fenómeno político, en tanto que representan un ejemplo diagnóstico del fenómeno etnopolítico, en el que se manifestó la defensa legítima del territorio étnico, la identidad étnico-cultural, la ética concreta, la memoria colectiva, la producción cultural y simbólica de los sujetos sociales portadores de la tradición cultural indígena mesoamericana armonizada por la historia social regional, en la que los actores sociales han establecido interacciones étnicas, sociales y políticas significativas configurando *culturas íntimas*; éstas son formas de organización política, bastiones del sistema político mexicano articuladas entre los diferentes grupos culturales en contacto mutuo dentro de relaciones de poder, que garantizan una cierta unidad de significados dentro de la diversidad cultural (Lomnitz Adler 1995: 56 y ss.).

La emergencia del movimiento etnopolítico hizo patente la carga de alteridad cultural en la constitución del sujeto colectivo y el carácter primordialista<sup>42</sup> de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán frente al agravio, conduciendo así la agencia social<sup>43</sup> del sujeto colectivo para repeler la construcción del club de golf en el territorio étnico. La acción colectiva

<sup>42</sup> *Primordialismo* es un concepto que alude a la naturaleza precapitalista de la organización social de las comunidades étnicas/originarias preexistentes al Estado, "originariamente autónomas". En el caso de la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepoztlán, eran tributarios del señorío de Cuauhnáhuac y de Tenochtitlán; a la llegada de los españoles ya contaba con un territorio, una identidad cultural propia, una lengua y una historia común (Giménez Montiel 2005b).

<sup>43</sup> *Agencia social* es un término ampliamente utilizado en la teoría social para aludir a la capacidad de acción del sujeto colectivo frente a la existencia de un conflicto o de una tensión que trata de resolverse haciendo visible y dimensionando la acción colectiva que da cauce al movimiento social.

tepozteca incorporó la identidad étnica, la organización de la vida ceremonial y ritual, así como la ética concreta, integradas en calidad de estrategia política en contra del club de golf. Todo esto fue implementado en oposición a los embates estructurales que la globalización le impone a los espacios primordialistas, provocando respuestas contestatarias, resistencias y agencia social que constituyen al sujeto colectivo que:

...denuncia en todos los espacios posibles, la corrupción estructural de las autoridades y de los segmentos de la clase dominante; a través de mecanismos turbios se asocian con capitales multinacionales para apropiarse de los bienes comunitarios, violentando el derecho sistemáticamente al amparo del poder, con lo cual se continúa con una tradición colonial de manejar la información oficial para beneficio propio (López y Rivas 2007).

Uno de los aspectos constituyentes del movimiento etnopolítico de la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepoztlán permitió apreciar cómo la implantación de las políticas neoliberales del Estado-nación hicieron evidente la abdicación de los gobernantes y los representantes del Estado a su papel de árbitro del orden público, cediendo sus atribuciones a las instituciones privadas y al capital global para impulsar e imponer sus intereses a las comunidades originarias con el propósito de despojarlas y depredar sus territorios étnicos. Con ello, no sólo se fracturarían sus vínculos primordiales con el territorio étnico, sino además se lesionaría el vigor de la identidad cultural. Todos estos aspectos incidieron de forma contundente en la emergencia del movimiento etnopolítico.

## Los movimientos étnicos en América Latina

La creciente presencia contestataria indígena en los contextos de América Latina hace presente su carga de alteridad interpelando al Estado y a la sociedad nacional no sólo por la precariedad de su existencia, derivada de la desigualdad de las relaciones de dominación social y de clase; además por la discriminación y negación que se hace de los indígenas en las políticas públicas. La interpelación indígena apela a la autodeterminación, a la autonomía y a las reivindicaciones políticas de equidad igualitaria en la sociedad nacional. El Estado-nación y su esquema integrador multinacional han establecido una *historia sembrada de confusiones y ambigüedades*.

El Estado constituye una entidad dotada de personalidad jurídica constituida por *el pueblo* establecido en un *territorio* determinado, gobernado por un *gobierno* que ejerce soberanía frente a otros estados. El concepto de Estado es uno que refiere a una forma de poder público abstracto e impersonal, separado de los gobernantes y de los gobernados. Los conceptos de *Estado* y *nación* son construcciones sociales históricamente determinadas cuyas manifestaciones en la sociedad representan fenómenos sociales relevantes en el contexto planetario contemporáneo. Las sociedades humanas, en su proceso de desarrollo, han creado sistemas normativos, tradiciones y costumbres, que son expresiones y códigos culturales producidos de forma dialógica por los sujetos sociales. Lo anterior se articula con el poder que constituye una construcción social y cultural, que socialmente se transversaliza en todos los contextos culturales de una sociedad concreta. Esto ha despertado el interés antropológico por comprender los sistemas normativos de las culturas particulares, los sistemas de comportamiento gubernamental, las instituciones, así como las concepciones e ideas que derivan de los mandos del poder (Zambrano 2007).

A partir de esta perspectiva, pretendo indagar las modalidades del poder y su interacción con las poblaciones indígenas y no indígenas en el campo del reconocimiento de los derechos políticos y culturales. Es renovadora en tanto que redefine los intereses de la observación, la reflexión y la valoración de la dimensión cultural en el campo de la política para aportar una mejor comprensión de los fenómenos del poder en las sociedades contemporáneas.

Desde la década de 1970, en América Latina los movimientos sociales fueron adquiriendo protagonismo y se destacaron por ser formas alternativas de acción política para los pueblos autóctonos ante la raquítica estabilidad económica y social en la que han vivido (Martínez Martínez 2007: 9-11). Sin embargo, a pesar de las diferencias nacionales, “los movimientos sociales comparten el mismo discurso democrático fincado en el derecho internacional, que ha buscado lograr que la categoría de *ciudadanía* sea incluyente de todos los grupos étnicos, los indígenas y los afrodescendientes. Con ello, la ciudadanía diferenciada (Young 1989) rompió con la homogeneización cultural que caracterizaba las constituciones modernas del sesgo eurocéntrico, aunque para algunos, los derechos diferenciados representan una amenaza a la unidad nacional (Harvey 2007).

Luis Tapia argumenta que los movimientos sociales de los países latinoamericanos se caracterizan por su *naturaleza multisocietal*, donde no

todas las fuerzas se mueven en la misma dirección, debido a una construcción incompleta que hace que casi siempre haya un flujo subterráneo de procesos sociales desarticuladores del orden estatal y económico nacional. Algunos movimientos y la acción política de ciertas fuerzas de la sociedad con la finalidad de reformar algunas de sus estructuras, en algunos de estos casos, son movimientos de sociedades en conflicto más o menos colonial, en el seno de un país estructuralmente heterogéneo (Tapia 2009).

Por su parte, Martha Harnecker, al reflexionar sobre el intenso rechazo que la mayoría de la población latinoamericana ha manifestado contra el modelo globalizador que se impone en nuestro continente, por su incapacidad para resolver los problemas más acuciantes de nuestros pueblos, ha señalado que la agencia social rechaza las políticas neoliberales del gran capital financiero transnacional respaldado por el poderío militar y mediático –cuyo centro se encuentra en Estados Unidos–, que ha agudizado vastamente la miseria y la exclusión social, mientras que la riqueza se concentra en pocas manos. Tal rechazo se expresa a través de prácticas plurales y alternativas de resistencia y de lucha, que se suman a la consolidación de los partidos políticos de izquierda como actores políticos que critican y combaten la globalización neoliberal. La arena política plantea la necesidad estratégica de articular la izquierda partidaria y la izquierda social para conformar el bloque histórico de oposición al neoliberalismo. En su interpretación, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional constituyó un movimiento que abrió espacios políticos que hicieron visible lo invisible (Harnecker 2002).

Miguel Alberto Bartolomé señala que el desafío de la modernización de las sociedades autóctonas está estrechamente ligado a la política para los pueblos indígenas. La acción política indígena toma la forma de revitalización de la identidad étnica, articulada a la sociedad nacional y al Estado. “La presencia política de los pueblos indígenas en la escena política ha sido una verdadera eclosión de conciencia étnica, positivamente valorada con clara afirmación cultural e identitaria de los grupos culturalmente diferenciados a los que *el indigenismo integracionista pretendió hacerlos renunciar a sí mismos*” (Bartolomé Bistoletti 1997b; las cursivas son mías).

Ello determinó la crisis del indigenismo integrativo en México y las posteriores rupturas de los actores sociales con las instituciones. Esto condujo al ascenso de las luchas sociales en México, protagonizadas por cam-

pesinos de origen étnico, aunque sus demandas entonces no manifestaran explícitamente la dimensión étnica. Junto a la lucha por la tierra, denunciaban la represión, el encarcelamiento y en varias regiones del país la desaparición de los dirigentes campesinos como parte de la violencia de los grupos paramilitares anticonstitucionales (Oehmichen Bazán 1999b).

La ineludible cuestión étnica en la agenda política latinoamericana produjo la crítica de los científicos sociales y los sectores de los profesionales relacionados con el estado de la cuestión, lo que generó perspectivas ideológicas solidarias que se consolidaron en las Declaraciones de Barbados I, II y III, anunciadas en 1971, 1979 y 1994, mismas que cuestionaban las políticas indigenistas integracionistas vigentes, y se demandaba la liberación del indígena a través de su autogestión, autodeterminación y la eventual configuración de su autonomía (Oehmichen Bazán 1999b; Bartolomé Bistoletti 1997b: 32).

Roberto Santana ubica su análisis en el contexto indígena ecuatoriano y señala: “De hecho hemos sido testigos de un formidable movimiento del desenclave político de las etnias, cuyo signo puede ser interpretado como el inicio de una marcha sostenida, seguramente difícil y sinuosa de los indios hacia la calidad de ciudadanos” (Santana 1995).

En la región latinoamericana los pueblos indígenas tuvieron que vivir en comunidades separadas dentro del mismo país (Bonfil Batalla 1970), y sufrieron la intervención de los Estados-nación en la organización sociopolítica, de modo que para Ian Buruma, esto conjuga una reflexión y una postura filosófica que involucra la noción multicultural. En el pasado se pensaba que mientras todo el mundo cumpliera con la ley, no era necesario que los ciudadanos tuviesen una misma jerarquía de valores [enfatisa Buruma]; dicha postura refleja el idealismo de los defensores del multiculturalismo que combinan una ideología del relativismo cultural con una mirada exógena (establecida particularmente en las décadas de 1970 y 1980). *El idealismo del multiculturalismo evolucionó a hurtadillas hasta constituir una forma de racismo moral, según el cual “los europeos blancos merecían la democracia liberal pero los pueblos de culturas diferentes debían esperar...”* (Buruma 2007).

Los problemas en torno al multiculturalismo permiten reflexionar acerca de un proyecto de nación democrático, a través del cual se articule un nuevo consenso social en el cual participen los diversos grupos, clases y sectores que componen la sociedad mexicana. Sin embargo, “mientras más se predica vivir en sociedades democráticas más parece degradarse la

condición humana. La resistencia en respuesta a la explotación demuestra que la democracia no forma parte del capitalismo, salvo que optemos por corromper el concepto” (Roitman Rosenmann 2006). El contexto actual no admite la búsqueda de situaciones parciales, de coyunturas o de parches para emergencias políticas y sociales cuando el peso de la realidad exige el replanteamiento global.

## Movimientos etnopolíticos en México

En México, las demandas políticas de los actores sociales, tal como había adelantado, plantearon desde los años setenta del siglo pasado escenarios de conflicto con el Estado, con sus instituciones y con el capital privado de forma específica por la deficiente distribución de la tierra, particularmente en los núcleos agrarios de pertenencia étnica: Oaxaca, Guerrero, Puebla, Baja California, Chiapas, etcétera. Dicho contexto no podría ser comprendido a cabalidad sin considerar la condición multicultural de la nación mexicana contemporánea. La complejidad de los sistemas interétnicos en México cuenta con registros históricos desde mediados del siglo XIX y hasta el siglo XX (Héau Lambert 2009; Escalante Gonzalbo 2002: 55-75), la acción institucional y entre individuos ha perfilado la distinción entre la formación y configuración histórico-social en la definición de las dinámicas interculturales, los comportamientos y las ideologías emergentes entre los actores sociales; dichas interacciones de carácter desigual entre los distintos componentes sociales del Estado articulan factores políticos, económicos, sociales y simbólicos, matizados por la discriminación y el racismo, expresando la exclusión social hacia los pueblos indígenas.

A lo largo del siglo XX, la consolidación de la sociedad mexicana se asoció a las formas de vida y la organización social de los pueblos indígenas desde el *imaginario*, percibiéndolas como abstracciones congeladas en el tiempo (Bartolomé Bistoletti 1997b). Empero, desde mediados del siglo pasado, el México indígena experimentó procesos vertiginosos de cambio social que transformaron a los pueblos indígenas, al constituirse en actores organizados políticamente que interactúan en la escena nacional bajo diversas formas de participación, provocando la compulsión política de la sociedad nacional de corte multicultural en su configuración histórica, que no ha terminado por resolver y aceptar la constitución democrática de la población nacional en la integración del Estado-nación. De ahí, la pertinencia de indagar en los movimientos políticos de los pueblos indígenas

los procesos de etnificación a nivel local para comprender la configuración del sistema social y político contemporáneo, incluyendo la diversidad cultural y el reconocimiento político de la naturaleza de los pueblos indígenas.

En México, los movimientos políticos de los pueblos originarios se originan por la desigualdad social a la que fueron sometidos por el orden colonial y el poscolonial que los configuró y les impuso una relación multicultural racista y clasista segregadoras, lo que ha obligado a los pueblos indígenas a coexistir con culturas diferentes en un territorio compartido supuestamente *común* y *pluricultural*. Hemos transitado por la primera década del siglo XXI y aún los pueblos originarios padecen la dominación neocolonial como consecuencia de la falta de aplicación del marco jurídico en materia de derechos humanos. Frente a la hostilidad, la persecución y la discriminación en la que viven los pueblos indígenas ejercida por los mandos del poder y a través de las instituciones gubernamentales, los empresarios y amplios sectores de la sociedad nacional, emergió la demanda por el reconocimiento, la justicia y el respeto a la dignidad: los pueblos indígenas haciendo consciente a la sociedad nacional de que los indígenas no han desaparecido, aunque hayan sido transformados en apariencia por “una mayor relación” con las instituciones económicas, políticas y culturales del estado nacional. No obstante, esta relación los infantiliza, haciéndolos dependientes de las instituciones, al ser reconocidos únicamente como *sujetos del interés del Estado*.

Lo anterior dificulta la construcción de la *ciudadanía pluriétnica*, entendiéndose *pluralista* como el reconocimiento a los derechos específicos de los pueblos indígenas contenidos en la reforma constitucional (Harvey 2007). La *acción afirmativa* de los pueblos indígenas plantea, entonces, reflexionar respecto a nuevas formas de convivencia a nivel nacional: las actuales están caracterizadas por una convivencia entre desiguales aunque el decreto del Estado haya impulsado la homogeneización social y jurídica, *de la igualdad*, para encubrir la desigualdad y sostener la invención necesaria para mantener la arquitectura del Estado-nación, a través del imaginario social de la *identidad nacional* que permitió su consolidación por más de setenta años.

En el periodo gubernamental, el presidente Salinas prometió en su sexenio conducir al país hacia el Primer Mundo. El resultado fue un fallido experimento, debido a la falta de participación activa y concertada de los distintos sectores sociales y los componentes estructurales, políticos y culturales para trascender el rezago nacional. El trasfondo político y téc-

nico no fue sólo la propia crisis de los estados nacionales latinoamericanos, sino también de las presiones externas del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional que desde el *Consenso de Washington* diagnosticaron que la bancarrota de los estados latinoamericanos se resolvería con la *magia del mercado* (Borón 2000).

La transición del Estado nacionalista y revolucionario al *Estado neoliberal* detonó múltiples respuestas políticas. En 1988, Salinas “se vanagloriaba de dirigir todos sus esfuerzos para combatir la pobreza”. Ésta se convirtió, entonces, en su herramienta política y en eje rector de la política social del gobierno para justificar la desincorporación y venta de las empresas nacionales; de tal suerte, el patrimonio de la nación fue sacrificado para atender las necesidades apremiantes de “los que menos tienen” y así legitimar la acción privatizadora y desreguladora (Oehmichen Bazán 1999a: 40). Invocando al *liberalismo social*, el gobierno salinista privatizó, fusionó y liquidó a las empresas públicas, consideradas por el presidente como de *escaso carácter estratégico* para producir los recursos necesarios para echar a andar los programas sociales del gobierno mexicano. Los pueblos indígenas se convirtieron en los supuestos destinatarios de los recursos públicos, eje articulador de la política social del régimen salinista; simultáneamente, se iniciaron las reducciones en la seguridad social y, con ello, el desplome del estado de bienestar.

El liberalismo social constituyó el discurso sustitutivo del nacionalismo revolucionario, que fue transformándose definitivamente en neoliberal; ello, sin embargo, no provocó el abandono del paternalismo gubernamental, que consideraba a los indígenas *colectivos manipulables, invisibles y silentes de la historia*. El liberalismo social recurrió a los pueblos indígenas como uno de los referentes fundamentales de la patria (Oehmichen 1999a: 40). Desde la retórica política, quedó claramente expuesto el rezaño y la pobreza extrema en la que se había mantenido a los indígenas; se les reconocía como *portadores de las mejores y más nobles tradiciones del pueblo mexicano*, estrategia mediática para mitigar el desarrollo del movimiento indígena, que se tornaba cada vez más exigente de sus derechos y reivindicaciones étnicas. Por ello se impulsó la reforma constitucional que modificó el Artículo 4º; con ésta, se hizo un reconocimiento limitado de los derechos culturales de los pueblos indígenas. La ley reglamentaria nunca fue aprobada, por lo tanto, la normatividad fue ejercida desde la retórica. Por otro lado, la forma de operar estas reformas constitucionales contravenía la normatividad supranacional, específicamente respecto al

Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Mientras, en el contexto político nacional se minusvaloraba a los pueblos indígenas, al identificarlos como grupos étnicos, disminuyendo *de facto* su estatuto legal de pueblos o naciones (Oehmichen Bazán 1999a: 165).

La población rural y las comunidades agrarias forman parte de un concepto polisémico que refiere al sector social cuyas condiciones materiales de existencia están directamente relacionadas con la explotación agraria. Los criterios estandarizados para definirlos son básicamente de carácter estadístico, identificando a la población rural y a las comunidades agrarias que cuentan con menos de 2 500 habitantes, aunque éste no es el único criterio. También se alude particularmente a localidades donde más de 50 % de su población económicamente activa se dedica a las actividades agrarias, ganaderas y silvícolas. Las perturbaciones sistémicas en los espacios rurales desde los años setenta hicieron emerger la conciencia política de los pueblos indígenas, convirtiéndolos en escenarios de las demandas por el reconocimiento a la diversidad cultural y el respeto de los territorios étnicos.

El incumplimiento de las sentencias del Tribunal Agrario, respecto a la restitución de las tierras en litigio, influyó en la conformación del movimiento indígena ascendente a nivel nacional desde 1970 (Bartra 1979);<sup>44</sup> éste se ha caracterizado por una problemática compleja. En el campo mexicano existe una diversidad de expresiones de opresión y explotación de trabajo agrario, manifestándose de forma abigarrada en una amplia gama de movimientos rurales que han exaltado los ánimos sociales en torno a los agravios históricos. Muchos de estos conflictos agrarios se hubieran neutralizado si la miopía política no hubiera impedido la ampliación de la frontera agrícola. Una mayor y mejor infraestructura para el fomento agrícola con el apoyo de una sólida banca de desarrollo hubieran contenido los alzamientos de los pueblos indígenas que fueron reprimidos. En el

<sup>44</sup> El autor enuncia el caso de los cañeros veracruzanos que exigían mayor precio para su producción; en la sierra de Juárez los campesinos indígenas suspendieron el corte de la madera reclamando mejor pago a la papelera Tuxtepec. Luchas semejantes ocurrieron entre los candelilleros, los productores sociales del café y el tabaco en el norte de Chiapas y los henequeneros parcelarios que producen para cordermex en Yucatán, acciones que van desde quemar los plantíos hasta las marchas a la ciudad de México. En Larrainzar, Chiapas, los indígenas armados de machetes asaltaron las fincas y mataron a los hacendados; en Guerrero, las luchas de los campesinos indígenas emergieron caracterizadas por las guerrillas. Todas estas formas contestatarias contaron con amplio apoyo popular, constituyendo la expresión de los movimientos campesinos.

mejor de los casos, algunos de ellos fueron resueltos con la fundación de núcleos ejidales en lugares inhóspitos (Rodríguez Ceja 2007).

Los viejos problemas del despojo de tierras, la marginación y el empobrecimiento histórico de los pueblos indígenas quedaron sin solución. Era una coyuntura política propicia para consolidar la certeza jurídica y la credibilidad de la clase política, pero ocurrió lo contrario: las organizaciones campesinas e indígenas ganaron espacios de poder político frente al Estado y los intermediarios del poder, a través de acciones autogestivas (Salazar Peralta 1988).<sup>45</sup> El reiterado rechazo del Estado a los agravios llevó a los pueblos indígenas a impulsar con creatividad la organización colectiva, logrando avances autonómicos respecto a aquél; proliferaron las organizaciones autónomas en el territorio nacional, configurando las centrales campesinas independientes, pese a la fuerte persecución y represión del gobierno para frenar las invasiones de tierra (método político de las luchas campesinas e indígenas por la tierra). A éstas se sumó la intervención de las comunidades eclesiales de base de la teología de la liberación, y las acciones de las organizaciones no gubernamentales (Trejo 2002). En este contexto político se fortaleció la organización campesina articulada a la Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas, constituyendo un elemento proteico para que nuevas organizaciones indígenas regionales desplazaran sustantivamente las acciones de las centrales campesinas corporativas del Estado. Yvon Le Bot considera que la crisis del sector agrario, entre otras cosas, ocurrió debido a la ausencia de un movimiento indígena unificado, lo que abonó el terreno de la insurrección armada (Le Bot 2006).

El comportamiento de los capitales privados en la agricultura nacional representó un factor fundamental para entender la crisis agraria. Los tractores del campo mexicano promovieron el desmantelamiento del sector, se empecinaron en atribuir la crisis del campo mexicano únicamente al sector social de la agricultura constituido por los ejidatarios, los comuneros y los minifundistas. En opinión de González Graf, la explicación a la crisis agropecuaria nacional puede encontrarse de la siguiente manera:

<sup>45</sup> Entre otros temas, se analiza la experiencia de las comunidades tzotziles, tzeltales y choles del norte de Chiapas en la organización de la producción social en los cafetales comunales, la industrialización y la comercialización directa del café, expresión de la autogestión de los pueblos indígenas ante el desmantelamiento del Inmecafé y la caída de los mercados internacionales del grano en los años ochenta del siglo pasado.

México perdió su autosuficiencia en granos básicos debido a que después del impacto de la reforma agraria cardenista que indujo la apertura de muchas tierras de cultivo; se incrementó la producción; el crecimiento de esa producción dependió de una política: *la revolución verde*, que encontró sus limitaciones [...] basada en la capacidad para incrementar la infraestructura hidráulica, el crédito a esa superficie y la capacidad de esa economía agrícola moderna para aprovechar los insumos que requieren agua abundante; el crecimiento de la producción agrícola se detuvo cuando esa política llegó a su límite en la década de los sesenta. Entonces, se alcanzó en primera instancia la frontera agrícola irrigable, pero se dejó de invertir en la infraestructura. Lo que empezó, la competencia entre los cultivos básicos y los comerciales por las superficies irrigadas y el control de los precios de los productos básicos lo que los hizo incosteables (González Graf 1991).

La crítica a la crisis del campo mexicano se sustenta en prejuicios más que en hechos concretos. Tanto el sector social como el privado mantuvieron entonces una muy cercana equivalencia en extensión así como en la productividad. Los indicadores de producción y de participación en el producto interno bruto entre 1979 y 1987 ilustran dicho prejuicio: la productividad del campo en 1979 era de 10.27 % pero cayó a 3.18 % en 1987. La diferencia real entre el sector ejidal y el privado se fundamenta en la mayor cantidad de pastizales y eriazos ganaderos en posesión privada [*sic*]; en cambio, los ejidatarios y comuneros tenían mayores cantidades de bosques y selvas. La productividad entre dichos sectores no fue muy diferente entre sí: 48.1 % era resultado del trabajo de ejidatarios y comuneros, mientras que 51.8 % fue aportado por los pequeños propietarios (*idem*).

Los políticos responsabilizaron a los sectores más pobres de ser los culpables de la crisis económica y la inestabilidad social para justificar las reformas del Estado emprendidas en los años 80 y 90 del siglo pasado. Considero, definitivamente, que la crisis del Estado-nación es resultado de las contradicciones capitalistas y del colaboracionismo gubernamental.

[Con las] “reformas del estado.” Éstos se vieron fuertemente impulsados desde afuera por las humillantes “condicionalidades” de los préstamos y los programas del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional encaminados a garantizar, antes que ninguna otra cosa, el pago de la deuda. En plena consonancia con la ortodoxia neoliberal, las condiciones establecidas para obtener el aval de ambas instituciones, su respaldo o, en ciertos casos, algu-

nos fondos, incluían inexorablemente un conjunto de cláusulas encaminadas a reformar el aparato estatal heredado de tiempos supuestamente populistas o “socializantes”...las así llamadas “reformas” de estas dos últimas décadas asumián la existencia de una antinomia irreductible entre mercado y estado, el primero siendo el ámbito natural de la libertad y el segundo la fuente de toda opresión. Todo lo que se haga para reducir la gravitación del segundo término de la ecuación será beneficioso para el conjunto y abrirá las puertas del crecimiento económico. (Hayek 1944) [...] [ésta] fueron, antes que nada, simples programas de desmantelamiento del sector público, o recortes salvajes del presupuesto fiscal acompañados por un costoso programa de despidos masivos [...] El resultado es que los estados latinoamericanos son ahora más “chicos” [...] Esta tendencia declinante de los estados latinoamericanos contrasta con la línea ascendente del gasto público en los países de la OCDE. Desde la década de los ochenta la abrumadora mayoría de los estados del Primer Mundo aumentó la participación del gasto público sobre el PIB, incrementó sus ingresos tributarios, acrecentó el déficit fiscal y la deuda pública, e inclusive, en no pocos casos, el empleo en el gobierno (Borón 2006).

El factor de productividad agraria no puede continuar considerándose el aspecto fundamental de la crisis. En todo caso, deben tomarse en cuenta otros factores, tales como: el crecimiento del minifundismo, sumado a los factores geográficos, demográficos, climáticos-ambientales y la falta de inversión en el sector; son los factores responsables de la escasez y la improductividad del agro mexicano, debido al desmantelamiento del Estado. Todo ello alimenta el descrédito y la pérdida de la fuerza del Estado y sus instituciones: “aquella capaz de hacer desaparecer a sus opositores, destruir sindicatos, suprimir partidos políticos, clausurar parlamentos, desmantelar universidades, amordazar a la prensa y someter a la sociedad civil” (Borón 2006). Todo esto expresa contrariamente lo que debiera constituir la fortaleza del Estado, que alude a:

...la capacidad para gobernar a la sociedad civil, dividida en clases antagónicas, capacidad para disciplinar a los mercados y a los agentes económicos, incluyendo principalmente a los grupos dominantes. Un Estado de este tipo requiere, una sólida legitimidad democrática, sin la cual, su fortaleza tarde que temprano comenzará a erosionarse irremediabilmente (Weiss 1997).

Las reformas del Estado condujeron a reflexionar en torno al deterioro estructural del país, responsabilidad absoluta del colaboracionismo de los gobernantes. Paulatinamente, el Estado-nación abandonó sus responsabilidades fundamentales en áreas críticas de su gestión: bienestar general, desarrollo económico, seguridad pública y administración de justicia. “Los viejos derechos se convirtieron en mercancías, cuyo disfrute lejos de ser responsabilidad de los gobiernos pasó a depender de los bolsillos de los ciudadanos, gracias a las desregulaciones y privatizaciones de áreas enteras de gestión gubernamental” (Borón 2006). Esta circunstancia ayuda a comprender la debacle creada por la política de Estado en materia agraria, implementada por los gobiernos mexicanos, factor fundamental de la crisis del sector agropecuario, particularmente entre los campesinos y los indígenas que han sido los más afectados hasta nuestros días (Bartra 1979: 33). Por consiguiente, la crisis del sector agrario no es responsabilidad directa de los campesinos e indígenas sino de la ineficacia de la política del Estado, la que va más allá de un problema de productividad agraria y de tenencia de la tierra.

John Gledhill opina:

[En particular] el Banco Mundial es una organización muy entusiasta por la noción de crear “territorios indígenas” en América Latina, pese a *su interés general en convertir la propiedad comunal en propiedad privada*. Para entender todas estas paradojas, tenemos que pensar en la lógica de *un sistema de mando neoliberal que busca controlar y canalizar los movimientos sociales* para evitar choques más profundos con la lógica de la globalización neoliberal y los intereses más estratégicos de dicho sistema global [...] cuestiones en torno al tipo de “derechos” y “autonomías” que las comunidades indígenas pueden disfrutar sobre sus territorios se presentan como una cuestión clave, no solamente desde el punto de vista del bienestar social de los indígenas, sino también desde el punto de vista del impacto de las distintas formas de movilización indígena sobre la sociedad y política mexicanas más amplias [...] las identidades históricas arraigadas y los enlaces entre dichas identidades y la posesión de un territorio fortalecen la posibilidad de desarrollar luchas orientadas tanto a la democratización de la democracia como a la resistencia frente a un cierto tipo de desarrollo capitalista ajeno a intereses locales (Gledhill 2008).

La crisis del campo y las rupturas políticas del sector agrario constituyeron el catalizador de los movimientos indígenas. Éstos rechazaron las reformas constitucionales, particularmente Artículo 27 de finales de 1991, que transformó rápidamente y desdibujó el trato supuestamente preferencial que los gobiernos revolucionarios habían otorgado a los campesinos indígenas en tanto productores sociales (Bartra y Otero 2008). Se argumentaron las dificultades que los campesinos indígenas tenían para ser competitivos en el contexto de la liberación comercial, por lo que se instrumentaron y establecieron los criterios para que México aceptara los términos del Acuerdo General de Aranceles y Comercio. El GATT (*General Agreement on Tariffs and Trade*) fue impulsado por la Organización Mundial de Comercio (OCDE) en su carácter de agencia supranacional. Esto llevó a que los subsidios en la agricultura fueran retirados, al mismo tiempo que se redujeron los aranceles a la importación de productos básicos.

Los supuestos bajos volúmenes de la producción agraria fueron suplidos con la compra masiva de granos y básicos, lo que terminó por hundir al campesinado mientras enriquecía a los importadores. Las unidades productivas comunales y ejidales fueron descapitalizadas y abandonadas por la banca de desarrollo (Madrid 2009), quedando en ruinas y sufriendo el atropello más devastador. Esta situación se agravó por la firma del Tratado de Libre Comercio entre México, Estados Unidos y Canadá, que dejó a los campesinos e indígenas más vulnerables que nunca frente a sus competidores en esos países: carentes de medios de producción y libres para vender su fuerza de trabajo en Estados Unidos y Canadá.

La apertura comercial, la liberalización del mercado y la desprotección al sector social de la agricultura mexicana inscribieron a los pueblos originarios en el capítulo agrario del Tratado de Libre Comercio de América del Norte en completa desventaja; las organizaciones supranacionales pactaron a quince años con el Estado mexicano para dar tiempo a los ajustes estructurales que fueran necesarios. Éstos nunca fueron establecidos ni operados por el Estado-nación, pues la clase política nacional “no realizó los acuerdos políticos ni legislativos en la materia”, conduciendo a las condiciones de desventaja del sector agrario en la relación comercial de carácter transnacional, lo que provocó un terrible empobrecimiento que empujó a la población agraria a emigrar y a desarraigarse. Los sobrevivientes de la crisis del campo aún permanecen en sus lugares de origen sorteando los embates de la profunda desigualdad, lo que aumenta exponencialmente la conciencia del abandono, marginación y desigualdad que

los mantiene activos y en protesta. En tal contexto, los pueblos indígenas<sup>46</sup> se cuestionaban si *era posible vivir en democracia cuando se les privaba de las condiciones mínimas para vivir*. Éstos han quedado subsumidos a un sistema de acumulación de la riqueza que materialmente los ha despojado de sus tierras, de sus recursos naturales y de su fuerza de trabajo, dejándolos bajo el dominio de los grupos dominantes, *libres* para reproducirse, en condiciones de extrema pobreza para sobreexplotarse y expulsarse a sí mismos de sus lugares de origen. Esta *selección negativa* representa la *autoexpulsión* de “los más capacitados” en detrimento de la estructura familiar de pueblos indígenas y comunidades rurales. Por otro lado, la emigración ha servido de válvula de escape a la tensión social, a la insatisfacción política y a las contradicciones del sistema capitalista (Almeyra 2007).<sup>47</sup>

Paradójicamente, cuando se anunciaba triunfalmente el tránsito de la nación al Primer Mundo, ocurrió el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional el 1 de enero de 1994. Desde entonces a la fecha, no se han resuelto los motivos que dieron origen al levantamiento; la deuda histórica del pueblo mexicano al reconocimiento de los derechos culturales de los pueblos indígenas es una herida abierta, denunciada por el EZLN, el Congreso Nacional Indígena y las organizaciones adherentes de la Declaración de la Selva Lacandona, que incluye un programa nacional de lucha para construir el proyecto de nación alternativa con fundamento en nuevas prácticas de participación y democracia directa (López y Rivas 2006: 21).

Pese a ello, no ha existido voluntad política del Estado para la negociación que hubiera ofrecido soluciones y responsabilidad social para desartar el conflicto con los pueblos indígenas. En cambio, la estrategia del presidente Vicente Fox fue reducir a los pueblos indígenas a su mínima expresión, al considerarlos *sujetos de interés del Estado*, tal como fue enunciado en el decreto de la Ley Indígena (Trejo 2002). Al establecer una tendencia en la que el Estado renuncia a su facultad reguladora del poder y soporte de

<sup>46</sup> La Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas ha desarrollado indicadores y estadísticas confiables en torno a las condiciones en que se encuentran éstos, identificando las regiones culturales con la finalidad de señalar los elementos culturales que caracterizan a dichos pueblos en su diversidad etnolingüística y su distribución en el territorio nacional. Se tienen identificados los indicadores del desarrollo humano, que retratan la desigualdad y las grandes brechas sociales que existen entre los distintos sectores de la sociedad por grupo, edad, género y edad en el país. <<http://www.cdi.gob.mx>>.

<sup>47</sup> Advierte que el movimiento social masivo y de mayor trascendencia en la actualidad en México es la emigración sin precedentes hacia los Estados Unidos.

las aspiraciones individuales y colectivas, se magnificó el problema de la autonomía indígena;<sup>48</sup> por ende, se canceló la posibilidad del diálogo político y legislativo respecto del derecho a la identidad cultural.

En el imaginario colectivo, se esperaba que:

...con las elecciones del 2000, se hiciera justicia a la necesidad de los mexicanos de transitar a espacios de dignidad, libertad y democracia que permitieran ejercer los derechos humanos a cabalidad; es necesario señalar que en las regiones indígenas, el sistema de partidos no ha reparado la existencia de una cultura milenaria que cuente con el respaldo de la ley, increíblemente en las contiendas electorales, simulaciones democráticas, se siguen eligiendo “representantes populares” que no responden a los justos reclamos de nuestras comunidades (Congreso Nacional Indígena 2000).

Se esperaba que el gobierno democrático, el gobierno del cambio, contuviera la privatización de los territorios<sup>49</sup> y los recursos de los pueblos originarios (Enciso 2008)<sup>50</sup> –muchos de ellos fueron declarados reservas ecológicas<sup>51</sup>–, en la actualidad, muchas tierras rurales mantienen activi-

<sup>48</sup> Valadez señala que la autonomía alude “a entes jurídicos de naturaleza pública, en cuyo caso a veces incluso se habla de autogobierno; pero también se admite la autonomía de los entes colectivos y por supuesto la autonomía de la voluntad de los individuos. Esas tres formas de la autonomía: pública, social y privada, resultan de la vigencia de un orden jurídico superior que las regula, como decisión del poder soberano a través de la Constitución” (Valadez 2001).

<sup>49</sup> Los territorios del litoral de Baja California, antiguas residencias de las comunidades indígenas yumanos: cucapá, cochimí, pai pai, kiliwa y kumiai, seminómadas, durante siglos sobrevivieron por los recursos de sus territorios étnicos constituidos por tierras continentales, cuevas y montañas, mares, islas, costas y esteros, lugares de refugio que posibilitan su sobrevivencia. Estos pueblos se encuentran en medio de la guerra que el gobierno implementó en su contra, al desarticular sus territorios para beneficiar al turismo, despojándolos y expulsándolos de sus espacios tradicionales y obligándolos a vivir como ciudadanos de segunda, en los cordones de miseria de las ciudades turísticas del noroeste mexicano que han frenado su natural desarrollo histórico y cultural. <[http://redescolar.ilce.edu.mx/redescolar/publicaciones/publi\\_mexico/publikoipai.htm](http://redescolar.ilce.edu.mx/redescolar/publicaciones/publi_mexico/publikoipai.htm)>, [consulta: 28 de marzo de 2009].

<sup>50</sup> Desde época prehispánica y colonial se desarrolló la minería, generando contaminación por el arsénico de los mantos freáticos, lo que se agrava por la instalación del confinamiento de residuos tóxicos, empresa de capital español.

<sup>51</sup> Ubicada en el estado de Veracruz, como parte de un proceso de protección y conservación de recursos naturales, iniciado en 1936, funcionó hasta finales de los años 70 como Estación Biológica Tropical y el 13 de noviembre de 1998, por decreto presidencial, se creó la Reserva (RBLT), en tierras de ocho ejidos, parcialmente indemnizados. Ésta presenta desde

dades no agropecuarias con fines comerciales y turísticos.<sup>52</sup> La impunidad y la arbitrariedad gubernamental frente al problema indígena volvieron a colocarlo como tema prioritario en la agenda política nacional, como consecuencia de la transición del Estado revolucionario al Estado neoliberal; en este contexto, el conflicto indígena fue sometido a actuar con bajo perfil por la inmovilidad, la opacidad y el mutismo gubernamental que ha contado con la complicidad del sistema judicial que tampoco ha hecho nada para defender los derechos de los pueblos indios.

El gobierno del presidente Felipe Calderón inició dirigiendo los recursos públicos a la guerra en contra de los cárteles del narcotráfico y la creciente criminalidad, los cuales tienen cautivos amplios espacios del territorio nacional otrora agrarios, dejando a su paso inseguridad, violencia y numerosos daños colaterales. Calderón tampoco ha tenido la voluntad política de resolver la deuda histórica con los pueblos indígenas. El abandono del campo y el desempleo rural son atributos que dibujan su régimen. La aprobación legislativa a las reformas judiciales<sup>53</sup> rebasa el ámbito de la delincuencia establecida para abarcar la criminalización de la *protesta social*, homologando los movimientos políticos de los pueblos indígenas con el crimen organizado (Gómez 2007: 20).

La Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas aprobó el 13 de septiembre de 2007 la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas. Ésta propugnó el reconocimiento y la inclusión de los pueblos originarios y sus garantías en la legislación internacional. Ello implica consolidar el marco legal supranacional en materia de derechos humanos. México ratificó la declaratoria, pero dada su condición no vinculante, el gobierno se reservó la aprobación de seis artículos que conciernen a la *autonomía, libre determinación, autogobierno, tierra, territorio y recursos*

---

su origen serias inconsistencias que a lo largo de los años han hecho surgir problemas que están aún sin solución y que se suman a problemas anteriores (Pérez Silca 2010).

<sup>52</sup> “La CEPAL establece, entre 1980 al 2002, que aumentaron en 300 % las actividades no agropecuarias y el autoempleo en los espacios rurales mexicanos, resalta un cambio demográfico significativo, con una disminución considerable de la población con edades inferiores a los 15 años, lo que supone una contracción de la oferta laboral del sector rural a futuro” (Ramírez del Valle 2009).

<sup>53</sup> “El presidente Fox pretendió por decreto despojar a la comunidad de Atenco de sus tierras, la movilización social lo impidió. Los luchadores sociales ya no pueden levantar la voz ni defender sus derechos, porque se les acusa de criminales y terroristas, sentenciados a 112 años de prisión por la defensa de sus tierras en Atenco, Estado de México” (Ramírez del Valle 2009).

*naturales*. Esta demora obstaculizó la implementación efectiva en el país de la legislación supranacional en materia de derechos indígenas, lo que pone en evidencia la falta de voluntad política del gobierno para reconocer y respetar las garantías imprescindibles e imprescriptibles sustento de la supervivencia y desarrollo de estos pueblos (Olivares Alonso 2007).

La falta de disposición política para atender las demandas de los pueblos autóctonos por el reconocimiento de sus derechos fundamentales, la autonomía y libre determinación de sus sistemas normativos, respeto a la tierra y los territorios étnicos, el uso y el disfrute de sus recursos naturales,<sup>54</sup> agravó y exacerbó la tensión social por la represión, la criminalización de la protesta y la segregación social. Esto ha tipificado la política y la violencia de Estado. En este sentido, es de suma importancia que el poder legislativo atienda el exhorto del relator de derechos humanos de las Naciones Unidas y se incorporen al marco jurídico mexicano los ejes sustantivos de la declaración supranacional para redefinir las relaciones con los pueblos indígenas y la sociedad mexicana, para que, en conjunto, sociedad y Estado puedan ejercer la democracia participativa. La democracia representa el proyecto político fundado en la ciudadanía plena,<sup>55</sup> en la construcción del bien común, constituida por la acción del

<sup>54</sup> Desde el 1 de enero de 1994, el levantamiento zapatista se unió al movimiento indígena nacional, que se había convertido en actor principal en el escenario social y político nacional e internacional. Sobre todo entre los activistas de los movimientos contrahegemónicos. Para 2000 se agregan las siguientes demandas: 1) el cumplimiento de los acuerdos de San Andrés; 2) la libertad de los presos políticos zapatistas; y 3) el cierre de siete posiciones del ejército ubicadas en zonas zapatistas. Al iniciar el año 2001, se negociaba un documento entregado por la oficialía de partes a cada uno de los diputados y senadores del Congreso de la Unión, conteniendo los siguientes componentes: 1) pronunciamiento señalando las razones por las cuales se debe aprobar la iniciativa Cocopa; 2) conceptos de derechos de los pueblos indígenas (autonomía, territorio, pueblo, comunidad, etcétera); y 3) documento comparativo de los Acuerdos de San Andrés, el Convenio 169 y las iniciativas de la Cocopa, PAN, PVEM, CNC-PRI y Ernesto Zedillo. Sin embargo, esta demanda fue ignorada, decretándose el 28 de abril de 2001 la *Ley Indígena* aprobada por el Senado de la República. *Cronología del proceso de la Reforma Constitucional en materia Indígena*, Centro de Derechos Humanos, Miguel Agustín Pro Juárez, A.C. <<http://www.centroprodh.org.mx.html>>.

<sup>55</sup> Por desgracia, en México la incipiente *democracia representativa* sólo se ha orientado a consolidar las clientelas electorales y no a construir la ciudadanía plena participativa, lo que ha provocado la precarización de la atención a los principios de *justicia distributiva* y una total negligencia ante el desmantelamiento del *estado de bienestar*, triunfo de los trabajadores. Éste sufrió la más feroz embestida, particularmente la dirigida al ámbito de las pensiones de jubilación, cuya administración fue descentralizada, sin que se le proveyera de recursos financieros. Ésta fue otra de las acciones prescritas por el Banco Mundial, que

yo ciudadano. La democracia desde el “mandar obedeciendo” zapatista es una vía para construir ciudadanía (Roitman Rosenmann 2006). En este sentido, el movimiento indígena nacional ha argumentado que la *soberanía* alude al *supremo poder* de los pueblos originarios. La autodeterminación de los pueblos indígenas representa un derecho no condicionado, intransferible e imprescriptible, en tanto forma jurídica y política para organizarse y legitimar la facultad de regulación de la libertad responsable y temporal de su ejercicio institucional colectivo o individual que se fundamenta en el poder soberano del pueblo (Valadez 2001).

Por otro lado, el impacto de la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte me permitió reflexionar sobre los efectos devastadores que ha tenido en la población rural, particularmente entre los pequeños productores y los pueblos indígenas. La liberalización del comercio de las mercancías producidas por el sector social de la agricultura llevó al desplome de múltiples mercados. Esto provocó el abandono de las parcelas y la privatización de las tierras ejidales a través de dos factores fundamentales: la aprobación de las reformas al Artículo 27 constitucional y la puesta en marcha, en 1993, del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (Procede) (Braña Varela y Martínez Cruz 2005), impulsado por el Banco Mundial para fortalecer la *política agraria de mercado*, que ha sido percibida como la *vía neoliberal para el acceso a la tierra*. La aplicación de este programa produjo la pérdida de más de la cuarta parte de los habitantes del sector agrario, según apuntó el director del Banco Mundial (Zoellick 2007).

A poco más de dos décadas del colapso del sector agrario, se observa que los factores lesivos para la agricultura fueron *la eliminación de la Banca de desarrollo y el Fomento a la agricultura, la asistencia técnica y el extensionismo*. Cabe señalar que la investigación agropecuaria y la tecnología desarrollada calificada *de punta* que se realiza en el país han tenido poca o nula aplicación, mientras en otras entidades del mundo, como India, la tecnología agropecuaria mexicana ha solucionado algunos de los problemas de productividad, rezago, desigualdad social y extrema pobreza, gracias a los avances tecnológicos nacionales.

---

tuvo como consecuencia que se acentuara la mercantilización de los bienes y los derechos colectivos en los ámbitos de la salud, la educación, los recursos naturales y la cultura, situación que se traduce objetivamente en indicadores negativos en torno al desarrollo humano y al nivel de competencia del gobierno en México.

La población rural en México contemporáneo representa 24.8 millones de personas, ello equivale a 24.3 % de la población total del país. El volumen anual de producción agrícola asciende a 24 339 millones de dólares, lo que equivale a 3.9 % del producto interno bruto. La extensión cultivable es de 27.3 millones de hectáreas, comparadas con las 177.8 millones de hectáreas agrícolas de Estados Unidos y las 52.1 millones de hectáreas de Canadá. La diferencia *per capita* por hectárea entre los socios del TLCAN es 1.2 % para México, para Estados Unidos es de 30.6 % y de 72.9 % para Canadá. Esto ha provocado una mayor expulsión de trabajadores migrantes en el mundo, e impactado particularmente a la población masculina de entre 15 y 24 años, la cual abandona el campo para migrar fuera del país; esto ocurre aun antes de que los sujetos completen su formación básica. De esta manera, el campo mexicano ha sido despojado de la fuerza de trabajo joven que cuenta con mayor instrucción formal en las comunidades de origen (Zoellick 2007). La descampesinización, paradójicamente, repuntó las remesas que, desde el punto de vista económico, representan una fuente de ingresos importante para el producto interno bruto, pero precariza el desarrollo de otros aspectos fundamentales para la sobrevivencia de población rural y los pueblos indígenas.

Estudios recientes de 2005 y 2010 sobre la medición de la pobreza apuntan el aumento de la pobreza patrimonial del sector rural (Chávez Martín del Campo 2009; Heath 2007).<sup>56</sup> Se observa una marcada tendencia en el comportamiento de la transición de la población rural a la urbana (López 1989). Ello refleja la dramática descomposición de la población rural resultado de la incapacidad gubernamental para instrumentar programas eficaces para el desarrollo social del campo mexicano. Se dice que se invierten miles de millones de pesos en el sector agrario; sin embargo, los distintos sectores rurales continúan viviendo en crisis, la cual ha provocado la emergencia de la organización ciudadana expresada como autogestión productiva a través de la *nueva ruralidad* (Barkin y Rosas Baños 2006). La movilización política de los pueblos indígenas se ha desplazado y ha diversificado sus espacios de lucha por la solución de sus reivindicaciones

<sup>56</sup>Chávez Martín del Campo analiza la Encuesta nacional de ingresos y gastos de los hogares (2005), señalando que el Consejo Nacional de Evaluación Política de Desarrollo Social consideró tres líneas de pobreza en México: alimentaria, de capacidades y de patrimonio. La primera hace referencia a la canasta alimentaria básica; la segunda corresponde a los gastos requeridos para cubrir necesidades de alimentación, salud, vestido, vivienda, transporte y educación; la tercera representa el valor de la canasta alimentaria, más una estimación general de los gastos no alimenticios considerados como necesarios.

y expectativas de construir espacios efectivamente democráticos. Esto no significa que con el estado de bienestar y los gobiernos revolucionarios no hubieran ocurrido movilizaciones, por el contrario: sus demandas y sus luchas eran amagadas por el autoritarismo del Estado. Pero en la actualidad sus demandas han encontrado nuevos canales de negociación y ahora son considerados un actor político relevante.

Ha transcurrido la primera década del siglo XXI y los pueblos indígenas continúan exigiendo la satisfacción de sus demandas, mientras los gobiernos del cambio y las élites regionales continúan colaborando entre ellos para sumarse a la perversidad del sistema capitalista, ayudando a desmantelar la estructura agraria, base material de la reproducción social de la población rural indígena y no indígena, cuya pobreza se agrava por la aplicación del Tratado de Libre Comercio, que los deja vulnerables ante la competencia desigual con los agricultores de Canadá y Estados Unidos. A ésta se suma la crisis alimenticia y, finalmente, la crisis financiera de 2009,<sup>57</sup> que ha arrastrado graves repercusiones a escala planetaria que parecen no tener fin.

Las movilizaciones ciudadanas en torno a los derechos culturales y los derechos colectivos surgieron en las últimas décadas del siglo XX; sólo pueden entenderse como resultado del abandono de la rectoría del Estado en múltiples áreas sustantivas de la administración pública. Esto ha generado a su vez cambios sustantivos en diversos aspectos sociales, sobre todo en el ámbito político. También emergieron movimientos ciudadanos de carácter urbano que demandaron atención a la política cultural, específicamente en pro de la protección, la promoción y la difusión de la cultura en las modernas sociedades tradicionales, que quedaron vulnerables ante el proceso de modernización y cambio social agudizado por la globalización:

...en la globalización convergen procesos económicos, financieros, comunicacionales y migratorios que acentúan la interdependencia entre distintas clases sociales de muchas sociedades, y generan mayor interconexión supranacio-

<sup>57</sup> Todo esto ha profundizado la brecha social entre pobres y ricos, indios y mestizos conacionales en un mundo *glocalmente* interconectado. El tránsito hacia la posmodernidad del Estado mexicano no previó el impacto negativo que provocarían las políticas neoliberales y la globalización capitalista en amplios sectores de la población que experimentan una de las peores crisis económicas y sociales de la historia nacional. A esto se suma el bono demográfico (crecimiento poblacional), que coincide paradójicamente con el envejecimiento progresivo de la población nacional. Lo que augura que la crisis se ha instalado en la vida de varias generaciones por venir.

nal que en cualquier época anterior. Es un proceso abierto, que incluye diversas tendencias y efectos, a veces combinables, a veces contradictorios, dentro de una misma sociedad. Si bien bajo la globalización las sociedades son parcialmente homogeneizadas, estos procesos trabajan articulando las diferencias preexistentes y engendrando otras (García Canclini 2002: 25-26).

La premisa de los nuevos movimientos sociales es que en éstos concurren formas de acción que involucran distintos niveles de la estructura social y abarcan diferentes orientaciones y puntos de vista de orden analítico que integran componentes de periodos históricos diferentes, por lo que es necesario comprender la multiplicidad de elementos diacrónicos y sincrónicos para explicar la constitución del sujeto colectivo (Melucci 1999: 12-13).

Todo movimiento social representa el desafío social al Estado. En este sentido, surge la agencia colectiva ante el cierre de los canales institucionales para resolver las demandas sociales en torno a la seguridad, la justicia social y la equidad. En el marco de los ajustes estructurales, la acción colectiva indica el avance de la conciencia colectiva, del avance democrático y la constitución de la ciudadanía, además del fortalecimiento de la vida política nutrida por los planteamientos colectivos y los cuestionamientos en torno a la viabilidad de la democracia que cuestiona la precariedad de los derechos económicos y el bajo desarrollo humano.

Para la antropología política y la ciencia política –señala Atilio Borón–, el enemigo de la democracia es el capitalismo, pues los actores sociales y sus impulsos democráticos son secuestrados por los mercados; ante el despojo de la ciudadanía, ésta se replegó sobre sí misma (Borón 2006). Para explicar el modelo democrático defectuoso en el cual viven los países emergentes, Aníbal Quijano planteaba que “en el capitalismo, la democracia es el pacto por el cual, las clases subalternas renuncian a la revolución a cambio de negociar las condiciones de su propia explotación”.

Los movimientos indígenas de finales del siglo xx presentan un amplio abanico de posiciones ideológicas y, cada vez más coordinados, confluyen en un movimiento de dimensiones continentales, exigiendo la autodeterminación de los pueblos indios y la redefinición de los estados nacionales como estados multiétnicos y pluriculturales. Los actuales movimientos de reivindicación étnica aparecen en el momento en el que la cultura y la sociedad de los pueblos indios se ven amenazados; en compensación a dicha vulnerabilidad y ya organizados, iniciaron un proceso de reconstrucción

de la identidad étnica (etnogénesis) para revertir la atomización localista a la que los redujo la dominación colonialista, la que construyó una *identidad panindiana* que les permitiera articular sus luchas a nivel continental (Fernández Fernández 2009).

En los movimientos etnopolíticos se apela, entre otros temas, a la defensa del territorio (Barabas 2005: 271), base principal de los pueblos indígenas (Aylwin Oyarzún 2007). La territorialidad constituye el eje medular de las reivindicaciones étnicas (Maine 1979 [1861]). La demanda indígena implica que el Estado reconozca los derechos por las tierras, las aguas y otros recursos del medio ambiente local de los pueblos autóctonos.

Miguel Alberto Bartolomé sostiene que lo que caracteriza a los movimientos etnopolíticos es el planteamiento de la acción política sustentada en códigos culturales como estrategia de resistencia y acción colectiva; estos fenómenos sociales arrojan luz para comprender la definición de las identidades sociales y la configuración de los grupos indígenas como sujeto colectivo (Bartolomé Bistoletti 1997c). En síntesis, lo que caracteriza a los movimientos etnopolíticos es la respuesta de la etnicidad a los conflictos en contextos interétnicos ante la falta de intervención del Estado.

La revaloración de la posesión del patrimonio lingüístico, social y cultural exclusivo de los pueblos indígenas, no significa que todo proceso de vigorización cultural deba ser considerado un fenómeno etnopolítico; este concepto se ha utilizado para analizar los procesos recurrentes de emergencia social y política de los grupos indígenas y sus relaciones de dominación (Bartolomé Bistoletti 2006).

En el mundo contemporáneo, las construcciones identitarias de los pueblos indígenas son, entre otros aspectos, resultado de la acción política de los pueblos originarios, caracterizados por el rezago y el olvido social del sistema capitalista y del Estado-nación. Esto implica que el desarrollo de la acción colectiva y la posición política al esgrimir la identidad étnica, el territorio, la lengua, las costumbres, una historia común y una religiosidad vigorosa, se constituyen en dispositivos políticos que estructuran la organización de la vida ceremonial, el ritual y toda la producción simbólica como estrategia que –desde la lógica cultural– rechaza las presiones externas exponiendo así el conflicto social.

Los procesos orientados hacia una nueva articulación política de las colectividades étnicas y los Estados requieren de estrategias que posibiliten esta relación a través del diálogo que no se parezca a los actuales monólogos de los Estados, mismos que tienden a imaginar a sus interlocutores de acuerdo a su propia imagen y semejanza. La construcción del otro puede ser cuestionable desde el punto de vista antropológico, ético o filosófico, pero resulta absolutamente perversa desde el punto de vista político (Bartolomé Bistolletti 2000).

Los movimientos etnopolíticos se expresan como levantamientos indígenas organizados en respuesta a los conflictos en contextos interétnicos ante la falta de intervención del Estado. Las movilizaciones etnopolíticas han reivindicado, como objetivos específicos, los vínculos primordiales con el territorio y los recursos (Giménez Montiel 1996b). En muchas ocasiones, los objetivos políticos de orden cultural son descalificados por las autoridades, se denosta su relevancia en la dinámica del desarrollo de la sociedad nacional, generando cierta animadversión en la opinión pública respecto a las respuestas étnicas (Cohen citado por Llobera 1979: 39).<sup>58</sup> El abandono del Estado a su facultad reguladora de lo público imposibilita la cohesión social e integradora de la ciudadanía democrática, propiciando al mismo tiempo la configuración y la redefinición de la interacción ciudadana con la práctica política de los distintos segmentos sociales. El rol de la identidad étnica como dispositivo de lucha que opera desde la perspectiva de los pueblos indios (Bello 2004: 69) incide políticamente cuando los referentes culturales de la sociedad nacional “interconectada” han sido despojados de los valores culturales –de los pueblos que integran la sociedad nacional– a través de los medios de comunicación que siguen los intereses del mercado capitalista, alejando así a los públicos de los referentes culturales significativos en tanto actores sociales.

[Una] lectura de los actuales procesos étnicos en términos nacionalitarios, destaca que las movilizaciones, más allá de sus objetivos puntuales, o apelando instrumentalmente a ellos, pretenden que las comunidades etnoculturales

<sup>58</sup> Los autores señalan: “El poder no abarca a la totalidad del cuerpo social respecto a las relaciones de autoridad y la constitución de la *comunidad política*”. Tal situación se advertía en la prensa, ante las manifestaciones de los pobladores de Atenco blandiendo sus machetes por las calles de la ciudad de México.

se configuren como sujetos políticos, sin que esto implique la necesaria construcción de un aparato estatal propio.

Muchos de los grupos etnolingüísticos que protagonizan estos procesos pertenecen a las tradiciones civilizatorias mesoamericana y andina, y están compuestos por una multitud de comunidades agrícolas débilmente integradas entre sí, aunque el conjunto de los hablantes puedan sumar millones. Por ello, buscan encontrar en las matrices históricas, lingüísticas y culturales compartidas los referentes comunes que posibiliten la identificación colectiva (Bartolomé Bistoletti 2002).

Los movimientos etnopolíticos son fenómenos sociales intrínsecamente asociados a una larga historia de discriminación y agravios cometidos en contra de los pueblos originarios. En la historia reciente, éstos han adquirido relevancia política y social porque han hecho visible la multiculturalidad, resaltando su sesgo segregador, en tanto política de Estado en materia indígena. Por contraste, la perspectiva etnopolítica apela al *pluralismo cultural*, concepto que refiere a la ideología y a la forma política de respeto a la diversidad cultural (Barabas 2006) en tanto eje de un nuevo proyecto de nación.

Guillermo Bonfil se planteaba el desafío social de crear un nuevo proyecto de nación coherente que ayudara a consolidar una sociedad democrática en la que se ampliarían los canales de participación de los sectores mayoritarios de la población en torno a la cosa pública, con respeto pleno a las libertades individuales y colectivas basadas en una organización de convivencia en la que las diferencias no encubran las desigualdades. La equidad en la distribución de los bienes y el ejercicio pleno de los derechos conducirá a que todos los connacionales potencien sus capacidades, lo que significa abatir efectivamente la desigualdad social. La sociedad democrática imaginada evoca una sociedad que asegura la satisfacción de las necesidades básicas y ofrece posibilidades reales para mejorar la calidad de vida. El nuevo proyecto de nación expresa la necesidad de un Estado capaz de conservar e incrementar los márgenes de independencia indispensables para el libre manejo de los asuntos internos conforme a los principios democráticos y el interés nacional (Bonfil Batalla 1990 [1987]: 21-31).

Luis Villoro afirma que la desigualdad social refiere al problema de la ética pública, que deberá resolverse antes de construir esa *sociedad perfectamente diseñada por la razón*. Lo que nos depara el porvenir es, por lo mismo, estructurar un nuevo proyecto de nación que corresponda a esta

crisis del Estado-nación en el marco de la emergencia de la globalización, pero también con la de las reivindicaciones indígenas en tanto integrantes del Estado-nacional. El nuevo proyecto tendría que basarse fundamentalmente en el reconocimiento de que no somos un Estado homogéneo sino un Estado plural, que debe respetar la pluralidad y el derecho a la diversidad de todos los pueblos y regiones que constituyen el país (Villoro 2001).

El pensamiento crítico de la filosofía de la liberación, conocida como la filosofía del bloque de los oprimidos –planteada por Enrique Dussel–, señala que es posible reconstruir una epistemología desde los vencidos, víctimas de la modernidad. Con la filosofía de la liberación como punto de partida, si hacemos una lectura crítica de la pobreza creciente de la mayoría de la población latinoamericana y de la existencia de formas de opresión que exigen como *praxis* una liberación encaminada a la libertad, se convertirá en un movimiento que adquiera responsabilidad en la construcción del nuevo orden social al colocarse en el espacio político de los pobres, las víctimas y, desde allí, llevar a cabo la crítica de las patologías del Estado (Dussel 2007).

La modernidad y la globalización finisecular no es sino una reedición corregida y aumentada del reparto neocolonial, lo que ha generado tensiones en muy diversas comunidades y pueblos autóctonos (Abrahamer Rothstein 2007), aunque también rupturas en las relaciones sociales y políticas entre la población nativa, las autoridades y los grupos de poder local; profundizando el complejo entramado del poder asociado al capital. La política de Estado en su fase neoliberal ha mostrado que no respeta los derechos de los pueblos indígenas, sus territorios y el uso y disfrute de los recursos naturales. En suma, los pueblos indígenas son amenazados, acosados, hostigados y despojados por los grupos del poder hegemónico. Por ello, los movimientos etnopolíticos, por ser procesos políticos colectivos, obligan a la ciudadanía a reflexionar en los mecanismos desplegados por el capitalismo neoliberal y global, que *de facto* se apropian de las ganancias y excedentes del trabajo, del espíritu de las personas, de la cultura, de los bienes culturales, de los territorios étnicos y los recursos ante la mirada de los gobernantes. Los ciudadanos democráticos no pueden soslayar el control y la subordinación de la ciudadanía, particularmente la de los pueblos indígenas ante los intereses de los aparatos del poder. Las prácticas de las grandes corporaciones y la aplicación de las políticas neoliberales destruyen las conquistas históricas de los ciudadanos y los alejan de los objetivos

de libertad, justicia social, pluriculturalidad, interculturalidad y ciudadanía cultural.

Alicia Barabas señala que los movimientos etnopolíticos han establecido nuevas formas de negociar y redefinir los canales políticos e institucionales destinados a los sujetos colectivos para obtener los recursos necesarios para la subsistencia, a partir de la negociación política con referentes étnicos. Según la autora: existe una distinción importante entre *movimientos étnicos* y *movimientos etnopolíticos*. Los primeros aluden a las acciones colectivas, concertadas, que persiguen fines u objetivos públicos protagonizados por grupos étnicos y pueblos indígenas. Los movimientos etnopolíticos aluden a las acciones colectivas de nuevo cuño, de corte político secular, que explícitamente manifiestan objetivos y reivindicaciones étnicas. Ambos tipos de movimientos son sociales y persiguen objetivos políticos y aun sociorreligiosos (Barabas 2000).

Los movimientos etnopolíticos se expresan usualmente a través de las organizaciones civiles desde su pertenencia étnica e intentan relacionarse con el Estado mediante lógicas negociadoras que apelan a la redistribución económica y al reconocimiento territorial (Barabas 2005). Los movimientos etnopolíticos no se inscriben estrictamente como nuevos movimientos sociales, debido a que el sujeto colectivo que se constituye no nace de un nuevo grupo social, sino de un sujeto histórico que cuenta con una larga trayectoria de resistencia por motivos distintos o similares a los del presente. Los movimientos etnopolíticos y su constitución en sujetos activos de los llamados procesos nacionalitarios (Bartolomé Bistoletti 2002: 156) se distinguen porque su interlocutor es el Estado, no la sociedad nacional.

En el pasado, las demandas indígenas a los gobiernos mexicanos revolucionarios estaban motivadas por el reparto de tierras. En el escenario neoliberal, los pueblos indígenas se enfrentan a las perturbaciones sistémicas del capitalismo, coinciden con la dilación del Estado mexicano en respuesta a las demandas históricas –aún vigentes– por el reconocimiento de los territorios étnicos y los derechos culturales. En el escenario político nacional, la presencia indígena se expresa como emergencia democrática, asociada a la multiplicación de organizaciones, federaciones y agrupaciones políticas de las etnias nativas, que se disputan un espacio político y pluricultural que les permita salvaguardar el territorio étnico y las garantías sociales en el ámbito del Estado nacional (Bartolomé Bistoletti 2002).

La movilización indígena de corte etnopolítico alude a las luchas de los pueblos originarios que desafían a los mandos del poder capitalista y

reclaman al Estado su ausencia y dilación para resolver sus demandas históricas. En los últimos años, las *Juntas de buen gobierno zapatista* han exigido respeto al sentido de unidad de la lucha colectiva en los enclaves autónomos de la selva chiapaneca, especialmente en La Realidad, en San Miguel y en Montes Azules; otros ejemplos del “buen gobierno” son *los caracoles del mar de nuestros sueños y esperanza* (Muñoz Ramírez 2007: 8). Chiapas no es la única entidad con procesos de etnicidad en el territorio nacional. Estos procesos también se observan en la *nación comca'ac* en la costa de Sonora, la cual reclama las islas, las bahías, los esteros, las cuevas y las montañas de su territorio étnico amenazado por los megaproyectos turísticos (Hernández García 2007: 6).

Desde 1975 y hasta 2010 se han presentado modalidades diversas de movimientos indígenas, etnopolíticos, nacionalitarios, movimientos étnicos, protesta social de los pueblos originarios, disensos sociales y levantamientos indígenas a lo largo y ancho del país, convocando la agencia colectiva de las poblaciones indígenas. En el 2010 representaron más de 3 365 experiencias colectivas de protesta, desarrolladas en más de 887 municipios. La disidencia indígena se concentró regionalmente, sobre todo en los Altos, Norte y Selva de Chiapas, en el Istmo de Tehuantepec, en las regiones mazateca, mixteca y triqui de Oaxaca; en la región nahua de la Montaña de Guerrero; en la Huasteca hidalguense y veracruzana, así como en la meseta tarasca de Michoacán. Cabe recordar que, luego del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, la protesta indígena se concentró en Chiapas, Oaxaca y Guerrero (Trejo 2002).

La protesta social de los pueblos originarios ha sido la forma más evidente de visibilización contestataria, del disenso y la resistencia social frente a las exigencias sistémicas de las políticas neoliberales y ante la opacidad de la gestión pública. Todo ello ha eclosionado la conciencia respecto a la injusticia, ante la arbitrariedad y la marginación histórica, provocando la conciencia colectiva en torno a la pluralidad cultural, que se fundamenta en la diferencia y la diversidad de la identidad étnica: generan procesos de afirmación étnica, en los que el sujeto colectivo rechaza asumir una identidad estigmatizada, resultado del modelo multicultural que ha derivado en desigualdad, marginación y exclusión social.

En México, muchos levantamientos indígenas se remontan a mediados del siglo XIX (Héau Lambert 2009), sobre todo como respuesta a la *desamortización* de 1856, que significó la imposición del modelo del Estado liberal, que exigía la supresión de las lealtades locales y la uniformidad

de la autoridad estatal (Escalante Gonzalbo 2002: 65). Las protestas continuaron hasta inicios del siglo xx y repuntaron después en la década de 1970, debido a las arbitrariedades de la expansión capitalista encubiertas por los gobernantes. La protesta social indígena contemporánea en el siglo xxi se caracteriza por su capacidad de construir vínculos organizativos y estructuras formales de acción colectiva en la que se integran cientos de organizaciones indígenas-campesinas, en su mayoría regionales y locales, articuladas por la Convención Nacional Indígena y la Sexta zapatista.

La protesta social indígena se ha diversificado a lo largo y ancho del territorio nacional. Los pueblos nahuas del río Balsas se mantienen firmes en su desafío al proyecto de construcción de una gigantesca presa, la *Parota*. En su momento, Rodolfo Stavenhagen, relator de los derechos humanos de las Naciones Unidas, argumentó: “Hay muchas experiencias de construcción de presas en este país, en las cuales, simplemente se trató a la gente como si fueran piedras, y esto no puede suceder en un país democrático, que ha suscrito compromisos internacionales de protección a los derechos humanos” (Ocampo Arista 2007: 22).

Los pueblos de la Costa Chica y la Montaña de Guerrero también se organizaron en la construcción de los proyectos de *policía comunitaria* y de *comunicación propia* ante su exclusión en la fallida Ley de Radio y Televisión. Ésta ha generado una respuesta contestataria y autogestiva, resultado del fortalecimiento de la organización, el impulso y revitalización de la cultura de los pueblos tlapanecos, mixtecos y mestizos que ha unido a más de 65 comunidades de diez municipios.

En Villa de Allende, estado de México, el *Movimiento Mazahua* alcanzó notoriedad porque el gobierno, en lugar de suspender la extracción del agua de los afluentes del sistema Cutzamala, ha continuado su explotación y acentuado así la carencia del bien que afecta directamente a sus comunidades indígenas, repartiendo recursos monetarios para cooptar a los líderes populares –conforme el modelo político que promueve la movilidad de los líderes a las élites dominantes para controlar la voluntad de los electores. Todo ello promovió la constitución del *Frente para la Defensa de Usos y Costumbres de los Derechos Humanos y Recursos Naturales del Pueblo Mazahua*; esta organización mantiene una vanguardia femenina, colorida y convincente de los valores que sustenta su lucha social (Gómez Reyez 2008: 41).

Por su parte, los habitantes de San Salvador Atenco, pueblo indígena de antiguo origen nahua, constituyen otro ejemplo de las luchas indíge-

nas, al rechazar la construcción del aeropuerto metropolitano desafiando los intereses del capital global y de los gobernantes; más tarde se constituyeron en el *Frente en Defensa de la Tierra*; se afiliaron a *la Sexta* y a *La Otra Campaña* con el EZLN (Olivares Alonso 2000: 22). Es por ello que para los poderes fácticos representan *una postura insumisa* que ha venido a fortalecer las alianzas del movimiento indígena nacional. La población civil se enfrentó a las autoridades de Texcoco, al gobierno del estado de México y al federal en contra de un grupo de productores de flores, lo que conllevó la más brutal represión y una secuela de asesinatos, abusos sexuales, torturas, cateos ilegales y una inusual criminalización de la protesta social en la historia reciente de México, incluyendo penas en cárceles de alta seguridad por 112 años; lo que viola categóricamente los derechos humanos y culturales de los pueblos originarios. Finalmente la presión de los defensores de los derechos humanos y de la sociedad civil contribuyó a su excarcelación.

En buena medida, la supervivencia y desarrollo de los pueblos indios depende del respeto y salvaguardia de las garantías sociales *incondicionadas, intransferibles e imprescriptibles* para la estabilidad social. Es por ello que la justicia, la democracia y la interculturalidad son un desafío para la estabilidad social del Estado-nación del siglo XXI; en términos legislativos, la reforma del Estado se vuelve apremiante y hace necesario que se profile una noción de justicia que recupere la idea del *pluralismo cultural* con fundamento en la experiencia histórica de la lucha de las comunidades autóctonas, por la defensa de sus vínculos primordiales con los territorios étnicos y los derechos culturales, conceptos que refieren al ejercicio de inclusión en la sociedad nacional.

Este marco de referencia me permite acercarme a la comprensión de las particularidades de los movimientos etnopolíticos de la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepoztlán en defensa de su territorio y su patrimonio cultural. Estos movimientos sociales expresan el conflicto social y la acción colectiva frente a las presiones de orden económico y político, nacional y transnacional, para vender tierras ejidales y comunales en menoscabo del territorio étnico y el patrimonio cultural de las comunidades originarias del municipio de Tepoztlán, Morelos.

## Pistas para descifrar la naturaleza etnopolítica de la lucha social en Tepoztlán

A mediados de 1995, los pueblos originarios del municipio de Tepoztlán fueron informados de la puesta en marcha del proyecto de construcción de un mega desarrollo impulsado por la GTE; ello provocó: la emergencia de la agencia colectiva, los mítines, las movilizaciones que condujeron a la revocación del gobierno municipal, a la constitución de la Asamblea Popular y a la de un gobierno autónomo. Todo ello vuelve necesario ponderar las particularidades de los fenómenos colectivos que concitan la conciencia ciudadana, la resistencia social y la agencia colectiva que correspondiera al llamado “movimiento etnopolítico” y a la constitución del sujeto colectivo.

En el caso de la comunidad de pueblos originarios, la naturaleza de las demandas y las estrategias de lucha política se vincularon a la organización de la vida ceremonial, al ritual, a la memoria colectiva, a la ética concreta que integra a Tepoztecatl (héroe cultural y emblema del territorio étnico), además de una infinidad de códigos y conductas culturales vigorosas y proactivas que dimensionan las particularidades de las estrategias de los actores sociales en la arena del conflicto político.

Lo anterior nos recuerda la noción de *control cultural*<sup>59</sup> definida por Bonfil (1982), respecto al fenómeno cultural de la interacción entre dos grupos pertenecientes a culturas e identidades diferentes que polarizan, pero que se vinculan por relaciones asimétricas de dominación-subordinación. Así, se observa la capacidad de decisión de los tepoztecas en torno a la valoración de su identidad y de los elementos culturales emblemáticos puestos en la arena política; éstos fueron convertidos en la expresión de la capacidad de decisión social respecto a la legitimidad de defender lo propio. En tal sentido, el control cultural no es absoluto ni abstracto, sino histórico; existen diversos grados y niveles de expresión que implican el uso de uno o más elementos del acervo cultural con la finalidad social de producirlo o de reproducirlos, siguiendo el contexto sociopolítico que determina su ejercicio, en tanto valores, conocimientos, habilidades y capacidades preexistentes.

El componente fundamental de las movilizaciones colectivas tepoztecas es el uso social de la cultura propia, lo que las inscribe en la temática de

<sup>59</sup> La noción de *control cultural* introduce la idea de la dimensión política de la cultura respecto a la decisión del control cultural; se apela al poder.

los *movimientos etnopolíticos*. Y también en el contexto cultural, de la noción *colectiva* de la valoración de la cultura y de los bienes culturales, sustentados en la significación de la identidad tepozteca, que se vincula con la organización y la reproducción de la vida ceremonial y el ritual aspectos de la cultura interiorizada que se amalgamaron en la lucha colectiva. La identidad tepozteca adquirió preeminencia en la arena política porque hizo evidente que la cultura es un bien social y un derecho ciudadano –en la globalización. La cultura (como otros derechos sociales) ha sido transformada en mercancía por los gestores de la cultura para el consumo turístico y, por ende, en dispositivo para la acumulación de capital. En la etapa actual de la compulsión capitalista sobre los territorios étnicos y sus bienes culturales tiene por objetivo enriquecerse con el repertorio de *lo diferente* y *lo exótico* para ser transformado en plusvalor comercial y turístico.

La planeación del desarrollo del estado mexicano actualmente se orienta por la perspectiva neoliberal, lo que se contrapone con la responsabilidad colectiva de respetar y defender los principios de la dignidad humana, la igualdad y la equidad suscritas en el plano mundial por los dirigentes asociados en la ONU, quienes tienen el deber de cumplir respecto de todos los habitantes del planeta, en especial a los más vulnerables y, en particular, a los niños del mundo, a los que pertenece el futuro.<sup>60</sup> Así, la perspectiva neoliberal del desarrollo (Presidencia de la República 2007) ejercida por el gobierno de Felipe Calderón ha sido producir bienes y servicios para el turismo, lo que coloca a los bienes culturales de los pueblos autóctonos como atractivos turísticos –mercancías y bienes de consumo– para los *viajeros del ocio*; por su parte, los inversionistas perciben dichos bienes materiales e inmateriales como oportunidad para invertir capital y privatizar los bienes culturales de la nación, convirtiéndolos en infraestructura para la expansión del turismo transnacional. Con lo anterior, la estrategia eco-

<sup>60</sup> ONU, Declaración del Milenio, 13 de septiembre de 2000. En septiembre de 2000, con fundamento en un decenio de grandes conferencias y cumbres de las Naciones Unidas, los dirigentes del mundo se reunieron en la sede de Nueva York para aprobar la Declaración del Milenio, comprometiendo a los países socios a una nueva alianza mundial para reducir los niveles de extrema pobreza y establecer una serie de objetivos sujetos a plazo, conocidos como los objetivos de desarrollo del milenio y cuyo vencimiento está fijado para el año 2015. Los objetivos de desarrollo del milenio establecen la erradicación de la pobreza extrema y el hambre, la educación universal, la igualdad entre los géneros, la reducción de la mortalidad de los niños, el mejoramiento de la salud materna, el combate al VIH/sida, la sustentabilidad del medio ambiente y el fomento a la asociación mundial. Disponible en: <<http://www.un.org/spanish/milenio/ares552.pdf>>.

nómica del gobierno del presidente Felipe Calderón vuelve a ubicar a la economía nacional como dependiente de un monosector económico: en el pasado lo fue el petróleo, en el presente es el turismo. Esta situación vuelve relevante el control cultural en el contexto tepozteca.

Cabe señalar que los conceptos *etnopolítico*, *etnicidad* y *etnogénesis* son abstracciones, construcciones culturales y categorías de análisis que empleo para comprender las tensiones y rupturas derivadas del abuso del poder en el escenario del movimiento etnopolítico de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán; para entender las diversas formas de organización colectiva que los actores sociales han generado para contener el cambio depredador y las formas de resistencia organizada por el sujeto colectivo para mantener la integración comunitaria y la estabilidad social, bajo el sistema de los usos y costumbres, que en la práctica puede traducirse en autodeterminación indígena ante el Estado.

La comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán es ampliamente reconocida en la historia regional por ser un conjunto social *contencioso*; ya en diferentes momentos históricos ha expresado *su rechazo al gobierno*, a través de la *resistencia colectiva*. A lo largo de su historia de larga duración, la comunidad de pueblos originarios ha protagonizado diversos acontecimientos de resistencia colectiva en contra del poder. Los más antiguos se registran en el siglo XII en contra del señorío de Cuauhnáhuac (Brotherston 1995); en el XVII, la población se opuso a las autoridades coloniales (Haskett 1997); en el XIX, la agencia colectiva se lanzó contra los hacendados que invadieron el territorio étnico (Mallon 2003). Durante el levantamiento revolucionario, los tepoztecas se unieron a Zapata para reivindicar sus derechos políticos, traducidos en el mantenimiento del derecho a la tierra y el respeto a los sistemas normativos tradicionales de los que depende su organización comunitaria. La comunidad de pueblos originarios por largo tiempo trató de mantener “las huellas de su origen étnico”, lo que legitimó su estatuto colonial de *República de Indios*. Ello significó mantener un cierto margen de autonomía que dependía de la cohesión social que dimana del sistema normativo de los usos y costumbres, aspectos que fueron manipulados por la clase política que privilegiaba hábilmente los viejos cacicazgos para controlar las tierras (Escalante Gonzalbo 2002) a través de las *lealtades políticas de las culturas íntimas* en los espacios regionales (Lomnitz Adler 1995).

En las últimas décadas –finales del siglo XX e inicio del XXI– la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán destaca por su cohesión comunita-

ria con una filosofía autogestiva, lo que ha revitalizado a la cultura propia, manifiesta en su resistencia a la política morelense que centralizaba la infraestructura y los recursos en Cuernavaca y en las cabeceras municipales, lo que hace presumir el tráfico de influencias y una mayor intervención de los caciques priístas en la vida pública. Esto provocó, en la década de 1980, la resistencia colectiva, las manifestaciones públicas, las pintas, las marchas y los mítines en contra del teleférico, encabezadas por el *grupo de la mujer tepozteca*, clara manifestación de la agencia colectiva de resistencia a la transformación y a la degradación del territorio étnico. Más tarde, esta misma organización, de corte priísta, protagonizó su oposición a la gestión del presidente municipal; cuando el *grupo de la mujer tepozteca* se percató que sus reivindicaciones no obtendrían los resultados esperados, volvieron a exigir al gobernador la reposición del cabildo. Este episodio caracteriza un conflicto de orden cupular partidario en la lucha por el poder, permitiendo distinguir dos aspectos políticos locales antagónicos: los meramente partidarios que luchan por el poder y los que luchan por transformar la realidad a través de la agencia del sujeto colectivo.

Los eventos que generaron el movimiento etnopolítico en Tepoztlán se asocian con la expansión del capital en el territorio étnico, lo cual se convirtió en conflicto político y en el inicio de la organización de la lucha colectiva que rechazó la construcción del club de golf.

La lucha social significó integrar al cuerpo social, haciendo que los principios partidistas de las diversas fuerzas tuvieran que deponerse y subordinarse al mandato del pueblo, fundamentado en los valores compartidos de la cultura propia y los sistemas normativos tradicionales. Para enfrentar la lucha política, se utilizó el potencial político de la memoria colectiva en torno a la resistencia social y la identidad tepozteca, lo que promovió la conciencia social y la agencia que constituyó al sujeto colectivo. Así, los sistemas normativos tradicionales de los *usos y costumbres*, sumados a la *organización de la vida ceremonial y el ritual*, fueron transformados en dispositivos del movimiento etnopolítico de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán en contra del club de golf.

El esquema de lucha social que implementó la estrategia política se apoyó en los valores culturales para defender y conservar el territorio étnico y el patrimonio cultural. Esto nos habla de la apropiación de los símbolos culturales de los actores sociales para constituir al sujeto colectivo; los valores y códigos culturales fueron empleados como recursos para la negociación política y la organización ciudadana con carácter étnico para interpelar

al poder hegemónico. El sujeto colectivo combatió y neutralizó la cooptación del poder a los líderes populares; dicha estrategia fue rebasada por la profundidad ética del sentido de colectividad –lo que sitúa a la cultura propia y a los sistemas normativos tradicionales en eje de las reivindicaciones políticas en contra del capital globalizado. Con ello, se incorporó el control cultural como forma de articulación política del sujeto colectivo, al revitalizar los referentes culturales tepoztecas de la memoria colectiva, la identidad y la identidad cultural tepozteca, y los vínculos primordiales con el territorio fueron transformados en capital político y en dispositivos para legitimar el rechazo colectivo al club de golf.

La identidad tepozteca y el potencial organizativo del sujeto colectivo se sustentaron en la identidad cultural, que son resultado de las interrelaciones intra e intercomunitarias derivadas del proceso histórico, que en el contexto del conflicto fueron identificadas vigorosamente con lo propio –por contraste con lo extraño, con lo extranjero y con la imposición–, por lo que se convirtieron en uno de los argumentos más poderosos de la lucha ciudadana. La identidad tepozteca fue legitimada por la dinámica del fenómeno político, cuyos ejes fueron la salvaguardia del territorio étnico y el inventario del patrimonio cultural y natural tepozteca. Esto, lejos de aislarlos intra e intercomunitariamente, los cohesionó y constituyó en sujeto colectivo, que estableció la Asamblea Popular que contó con legitimidad y amplia credibilidad social, lo que los llevó a destacar entre las representaciones de diversas organizaciones ciudadanas regionales y los articuló a las distintas organizaciones civiles de carácter nacional de ese momento, como el EZLN, Alianza Cívica, CNI, etcétera.

Lo anterior me permite sustentar que la identidad tepozteca se fundamenta en un inventario cultural históricamente constituido por la riqueza material e inmaterial, resultado de la íntima interacción humana intracomunitaria con el territorio étnico y sus recursos; de los que devienen los vínculos primordiales, fuente vigorosa de la producción tepozteca, que en el siglo XXI representa un vasto inventario cultural de orden patrimonial. La cultura tepozteca constituye un extraordinario repositorio de las tradiciones de vocación agraria, en el que se sustenta la reproducción del *ethos agrario de los sujetos sociales*, de cuya existencia depende la organización ceremonial y el ritual de antiguo origen indígena, lo cual *exige* a los actores sociales el mantenimiento de ésta. En tal sentido, la salvaguardia y permanencia de la agricultura en la comunidad de pueblos originarios se ancla en la preeminencia del *deber social* que asegura la reproducción de la vida ceremonial

y ritual en cada ciclo agrícola. Por tanto, las condiciones materiales de existencia de la comunidad dependen del vigor del ámbito simbólico, al tiempo que se asegura la salvaguarda de la vocación agraria tepozteca y evita lo ocurrido en otros pueblos tradicionales ahora urbanizados y conurbados con la ciudad de Cuernavaca (Sánchez Reséndiz 2006).

Consiguientemente, la constitución de la identidad tepozteca no reside únicamente en la funcionalidad de la lengua vernácula –en tanto indicador para la clasificación de la comunidad indígena de pueblos originarios. Al respecto, suscribo el comentario de Enrique Serrano, quien coordinó los trabajos para establecer los criterios científicos para construir los indicadores y las estadísticas demográficas más tarde estandarizadas por el INEGI y la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas:

...al revisar con detalle los resultados de esta clasificación encontramos que [desde el inicio de los censos formales en el país en 1895] la lengua ha sido el principal criterio utilizado para identificar a la población indígena. Sin embargo, el criterio lingüístico marcador de la etnicidad puede ser insuficiente; la lengua es uno de los elementos de la identidad indígena que permiten una adscripción poco más precisa. Otros elementos y rasgos culturales son demasiado subjetivos, dificultan delimitar y cuantificar la pertenencia etnolingüística de las personas que están sujetas a una dinámica de cambio social cotidiano que difícilmente refleja el sentido de pertenencia e identidad. Aun con estos criterios, *se excluyen regiones con presencia importante de población indígena*, en particular tres municipios: uno en Michoacán, Aquila, en donde viven los nahuas de la costa del Pacífico y dos en Morelos, Tepoztlán y Tetela del Volcán, los cuáles quedarían excluidos al no haber en ninguno de los criterios definidos; pero, sí se toman como variantes únicas del náhuatl, que de hecho lo son, se pueden considerar como minoritarias en sus entidades (Serrano Carreto 2004).

Por ello, la lengua no es un aspecto determinante ni suficiente para definir la identidad cultural en la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepoztlán; sobre todo si consideramos la intensa producción simbólica en dicha comunidad. Fredrik Barth advertía que, como categorías, las fronteras étnicas y las distinciones étnicas no dependen de una ausencia de movilidad, contacto o información; en todo caso, implican procesos sociales de exclusión e incorporación, por los cuales son conser-

vadas como categorías discretas a pesar de los cambios de participación y filiación en el curso de las historias individuales (Barth 1976).

La identidad tepozteca, así pues, se constituye por un vasto inventario de bienes culturales y una producción cultural dinámica que resemantiza los signos y formas culturales del pasado, volviéndolas cada vez más vigorosas y contemporáneas. Lo que recuerda que la férrea convicción tepozteca en torno a su origen ancestral vincula al imaginario colectivo con el sentimiento de pertenencia al linaje divino, representado por *Tepoztecatl: dios, hombre, gobernante, territorio étnico y ética concreta*. La identidad alude a procesos de interacción cultural, tales como el imaginario colectivo, la identidad tepozteca y la relación íntima de los actores sociales con la geografía ritual del territorio étnico, significante de los vínculos primordiales, con los que se fortalece el sentimiento de pertenencia al universo simbólico común, que instituye la diferencia con los otros como referente de la representación tepozteca.

La naturaleza de la identidad tepozteca se fundamenta en un inventario cultural históricamente constituido por la interacción de las distintas generaciones tepoztecas con el espacio socioterritorial, evidenciando el extraordinario proceso civilizatorio mesoamericano.

El vasto inventario cultural de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán constituye el repositorio de las tradiciones culturales de vocación agraria, por lo que insisto en señalar que: *la agricultura tradicional sustenta la reproducción del ethos agrario de los sujetos sociales*, dando sentido a su existencia, por lo cual la salvaguarda asegura la reproducción de la organización ceremonial y el ritual de antiguo origen mesoamericano.

La valoración de los actores sociales respecto a la excepcionalidad de la cultura tepozteca da, a su vez, sustento al *ethos* rebelde y combativo que se halla férreamente arraigado en el imaginario colectivo (Giménez Montiel 1996b). El *ethos* rebelde alimentó el arrojo colectivo para enfrentarse a las arbitrariedades y las injusticias del poder hegemónico. El imaginario tepozteca se nutre del *ethos* rebelde del héroe cultural, en su espíritu contencioso y de sacrificio individual en beneficio de la comunidad, que recuerda la épica de Tepoztecatl en Xochicalco.

Desde tiempos remotos, las distintas generaciones de tepoztecas han fortalecido los vínculos primordiales, manteniendo una relación íntima con el espacio de la geografía ritual (figura 19) que se articula con la organización de la vida ceremonial que se reproduce en cada una de las más de sesenta festividades importantes a lo largo del ciclo anual (Lewis 1951). La

vida ceremonial asigna un valor simbólico a cada signo, símbolo y código cultural de la trama de significaciones expresadas en la cultura, la identidad y la representación colectiva, misma que convierte a la comunidad indígena de Tepoztlán en un caso paradigmático de cultura interiorizada que fundamenta a la constitución del sujeto colectivo.

En la preeminencia de los vínculos primordiales, el sujeto colectivo encontró (en la memoria colectiva y en la historia de larga duración) (Braudel 1989) la fuerza prodigiosa que vigoriza el sentimiento colectivo de resistencia; éste propulsó con gran fuerza el sentido contencioso de la acción colectiva de la comunidad de pueblos originarios, apoyándose en la férrea convicción tepozteca de su pertenencia al territorio étnico y al linaje divino de origen mesoamericano, constituyendo así la validación histórica y la legitimidad para interpelar y desafiar al poder hegemónico en la arena del conflicto social. Este impulso pudo observarse en cada fase del movimiento social, por lo que cada uno de estos factores constituyó la arena del conflicto. Esto me permite inferir la centralidad del papel que desempeñó la cultura interiorizada y la producción cultural tepozteca y su instrumentalización política en contra del club de golf.

La representación colectiva de la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepoztlán, en la noción de *pertenencia* al territorio étnico, mantiene el aspecto significativo para la constitución de una *identidad cultural inquebrantable*. Como ya hemos visto, el territorio tepozteco constituye simultáneamente la residencia del dios-gobernante, que –en el imaginario colectivo– personifica al héroe cultural: Tepoztecatl, inventor del pulque; Ome Tochtli, uno de los cuatrocientos conejos bebedores de pulque y hermano menor de Quetzalcóatl y dios tutelar de la comunidad de pueblos originarios. Por lo que la pertenencia al territorio étnico se imbrica con la noción de pasado para articular las dimensiones del cuerpo social que determina el comportamiento intra e intercomunitario.

El sentido de pertenencia tepozteca representa una de las formas identitarias más antiguas vinculada a las formas arcaicas del *derecho de sangre*, el parentesco y, por consiguiente, el *derecho a la tierra*, expresado en la pertenencia socioterritorial; dichas formas estructuran los sistemas normativos tradicionales de los *usos y costumbres* que legitiman las acciones colectivas y la identidad tepozteca en el contexto de las interacciones negativas derivadas de la coexistencia con la multiculturalidad.

Eric Hobsbawm sostiene:

[Cuando] el cambio social se acelera o se transforma la sociedad, más allá de cierto punto, el pasado debe dejar de ser el patrón sobre el que se traza el presente para pasar a ser como máximo un modelo de referencia. [Para recuperar las costumbres de nuestros antepasados] cuando ya no las seguimos ni se espera que lo hagamos. Esto significa que ha tenido lugar una transformación radical en el propio pasado, que se convierte y debe convertirse en una máscara de la innovación (Hobsbawm 2001 [1959]).

Esta idea se confronta con el hecho de que los actores sociales apelan a la autenticidad, a la ancestralidad del origen mítico del sujeto cultural. Se apela al control cultural, como noción dinamizada por el conflicto social, que genera la agencia colectiva y la conciencia social, en tanto fuerzas transformadoras de la realidad (García de León 1994); por lo que, en este sentido, no se apela a una entelequia (Clifford 1995), aunque tampoco se alude a un pasado mítico anquilosado, encerrado en una vieja vitrina de museo decimonónico, sino a una visión de pasado que se articula con el presente para orientar el rumbo comunitario hacia el futuro.

En mi etnografía, en los registros etnográficos previos y en la tradición oral he observado que la preeminencia de la noción de pasado constituye un aspecto emblemático de ser y vivir del tepozteco. Esta consideración sociocultural advierte la historicidad y el contexto sociopolítico del tiempo situado, lo que no niega las observaciones de Lewis y Varela en torno a los cambios observados. En efecto, dichos cambios reflejan la existencia de pérdida de valores de tipo inter e intracomunitario, lo que vuelve a poner de manifiesto el papel central de la alteridad en la definición de la identidad tepozteca en la interacción intercultural.

En la valoración de la identidad tepozteca, la noción del pasado enmarca la interrelación de las nociones de pasado y presente en el contexto sociopolítico de la lucha tepozteca; por lo que, lejos de representar simplemente una continuidad histórico-social, la noción tepozteca de pasado (Broda 1994) se asocia a la representación del *ethos* rebelde que nutre su identidad colectiva, según se consigna en la historia de larga duración de la comunidad de pueblos originarios; esto no necesariamente alude a la continuidad cultural en el escenario político, pues la resistencia colectiva de dicha comunidad implica fracturas del cuerpo social y, por tanto, representa discontinuidades importantes en la formación social. La identidad rebelde de los tepoztecas (Mallon 2003) les ha permitido desarrollar estrategias colectivas de resistencia social y rechazo al cambio social, al

abuso y a la manipulación del poder hegemónico, que han dejado a los tepoztecas por un largo tiempo histórico en la marginación y la desigualdad social, como sucede con otros pueblos indígenas del país.

La comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán es heredera de la cultura mesoamericana, tanto en su tradición productiva como reproductiva con desarrollos notables en la agricultura de la que devienen sus conocimientos particulares y profundos sobre las plantas y los animales que integran su entorno vital. Entre los saberes y conocimientos terapéuticos, alimentarios y artesanales destacan los conocimientos astronómicos y calendáricos, la arquitectura vernácula, la cerámica y los textiles de fibras naturales de algodón (Salazar Peralta 1993); dichos conocimientos han sido capitalizados para la compleja organización del trabajo colectivo de la vida ceremonial y el ritual, lo cual ha conformado un inventario cultural que constituye y confiere especificidad a su tradición cultural, la que con el paso del tiempo se ha transformado por la inclusión de nuevos conocimientos técnicos, nuevos implementos y también por los gustos y preferencias estéticas de los consumidores.

La historia de larga duración de la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepoztlán ha tejido una serie de tramas e intersticios relevantes en distintos campos de la vida social y para la acción colectiva (elementos que son invisibilizados por la historia oficial). Las sociedades tradicionales primordialistas, como la tepozteca, ofrecen al investigador la oportunidad de interpretar los distintos procesos culturales, identitarios y étnicos, no sólo a través de la memoria histórica de los actores sociales, cuyas palabras son filtradas y cotejadas con otras herramientas teórico-metodológicas<sup>61</sup> para comprender el comportamiento de las modernas sociedades tradicionales y cuestionar la veracidad de la historia social, en la recuperación de la configuración de la acción colectiva en los contextos de ruptura, exaltación y resistencia ante el *status quo* político y el poder hegemónico.

Comprender la dimensión temporal de la identidad tepozteca y su relevancia para la historia social implica estudiar dónde se entrecruzan el espacio significativo de la cultura interiorizada con el *habitus* y el *ethos* tepozteca, lo que significa comprender en los campos epistemológico, ontológico y fenomenológico la forma como estas modernas sociedades tradicionales

<sup>61</sup> A lo largo de la investigación he tratado de mantener el cuidado y la reflexividad respecto a las distintas fuentes para evitar una errónea interpretación, derivada de un exceso de empirismo.

han interactuado en el territorio étnico y como sucede la producción cultural de las relaciones hombre-naturaleza que constituyen relaciones *mediadas* por la agricultura, lo que las convierte en reservorio de saberes y de concepciones cosmogónicas.

La relación hombre-naturaleza está determinada por los cambios tanto en el ciclo de vida como en el ciclo agrícola. Todo cambia, todo se transforma, todo ocurre de forma ineludible dentro del tiempo y dentro de las transformaciones en el tiempo, cualquiera que sea el ritmo lento o acelerado que se viva, nada puede escapar a ello (Mentz 1994).

El trabajo agrícola está determinado por y para la organización social de la vida ceremonial y el ritual de la comunidad de pueblos originarios; dicha afirmación no puede ser valorada sólo estadísticamente: las estadísticas muestran una importante disminución del número de agricultores respecto al crecimiento de la población ocupada en la prestación de servicios, lo que se traduce en la pérdida de sustentabilidad de la agricultura tradicional a consecuencia de las turbulencias estructurales. En la actualidad, parte de los habitantes del municipio desempeñan labores no agrícolas dentro y fuera de la comunidad de pueblos. De la misma manera, la relación trabajo-salario-pertenencia cultural está mediada por el salario-dinero –del gasto conspicuo, invertido en las fiestas del ciclo ritual y en los trajes de chinelo para el carnaval y el financiamiento de la parafernalia ceremonial– (Broda y Good Eshelman 2004) que vincula al ciclo agrícola con las fiestas patronales (Portal Airosa 1997).

Un aspecto importante de la salvaguarda de la agricultura tradicional son las formas de trabajo, que se transmiten por la interrelación del grupo social. Los conocimientos en torno a la agricultura no se heredan, sino que se transmiten de padres a hijos a través del empleo y uso de la lengua vernácula en las tradiciones familiares. De esta manera el sujeto se apropia del conocimiento, va asimilando y adscribiéndose a la familia, al grupo social y a la comunidad; la fidelidad a los lazos de consanguinidad que, junto al cumplimiento con responsabilidad del cargo, se perpetúa y fortalece la lealtad colectiva, que con el tiempo constituye los saberes, las habilidades, las destrezas, las tradiciones culturales y las especificidades locales. De esta forma, en la relación hombre-naturaleza media la tradición, el pasado, los vínculos de parentesco y de comunidad. Es posible señalar que los seres humanos nacemos incompletos y es la socialización la que nos cons-

truye como *seres sociales*; además, los vínculos de parentesco desempeñan un papel fundamental en el ámbito ceremonial y en las relaciones con el mundo sobrenatural, que también se expresan en el *idioma del parentesco* que domina el parentesco ritual (Robichaux y Millán 2008), aspectos que pueden identificarse en las tradiciones culturales de Tepoztlán.

Las especificidades etnográficas documentadas son heterogéneas, al tiempo que expresan transformaciones resultado del desarrollo histórico y la formación social, por lo que la profundidad histórica complementa el conocimiento sobre el proceso constitutivo del sujeto colectivo. Elucidar la noción de pasado permite advertir en el discurso social la importancia que tiene para la identidad colectiva y la legitimidad para la resistencia y la etnicidad, detenida en la representación colectiva de los tepoztecas y su actitud contestataria frente a las formas del poder hegemónico.

En este sentido, la noción de pasado desempeña un papel central en la construcción de los valores identitarios tepoztecas, que se nutren de las convicciones, valores, ideales y principios. La ética y la moral son formas equivalentes de referirse al tipo de saber que permite distinguir el bien del mal, lo correcto de lo incorrecto, lo justo de lo injusto. La ética comunitaria de los *tepoztecas alude a la ética concreta*, observa el comportamiento social del pueblo, aunque también apunta a la ética de una época histórica y moral del colectivo social inserto en la heterogeneidad de una nación (Martínez Navarro 2000).

Un rasgo característico de la sociedad nacional es su heterogeneidad, que da cuenta de la diversidad étnico-cultural, de clase y género, mientras que la desigualdad social se enfoca a la distancia social, política y económica en la que a menudo coexisten los grupos humanos, ya sea por su origen étnico, religioso, cultural o ideológico. Las sociedades contemporáneas, modernas y globalizadas, se asumen pluralistas, lo que no necesariamente se traduce en pluralismo ético, irreversible y enriquecedor (Martínez Navarro 2000: 18 y ss.).

Aludo entonces a la *ética social* para ilustrar a la sociedad moderna, que tiene como presupuesto la conciencia de la crisis y el análisis crítico de las relaciones sociales establecidas. La ética social no debe quedarse sólo en los principios y las normas generales de lo bueno y lo justo, pues tiene por objeto servir a las necesidades sociales concretas y a las tareas de esta sociedad en el tiempo al que pertenecemos. Lo que debe importar a una sociedad determinada, fundamentalmente es la concreción histórica de los criterios y arquetipos morales (Wendland 1970: 7-120).

En tanto ética colectiva de una sociedad determinada, la ética social debe orientarse a la concreción del comunitarismo democrático –planteado por Charles Taylor en *La ética de la autenticidad*– como aspecto constitutivo de la representación tepozteca que emergió en la arena del conflicto social y en las movilizaciones en defensa del territorio y el patrimonio cultural de la comunidad de pueblos originarios. En este sentido, la identidad colectiva; la representación tepozteca y el uso social del pasado de la comunidad de pueblos originarios, se unieron a través de la ética concreta y ante la exacerbación de la violencia institucional del Estado-nación se articularon ejemplarmente a través del *ethos* agrario y la pertenencia por derecho de sangre al territorio para enfrentarse al gobierno morelense que solapó el despojo de las tierras de una porción del territorio étnico, así como la manipulación política, el engaño y el abuso contra la comunidad de pueblos originarios. Así, frente a la impunidad surgió la conciencia crítica del sujeto colectivo en torno a los valores y principios en el discurso y la acción social. Algunos analistas políticos consideraron en su momento que la conciencia social había sido inmunizada por el sistema, que la supuesta sumisión sistémica impediría la agencia colectiva. No obstante, ante el surgimiento del conflicto, se deslindó y despojó de la insignificancia (Franco *et al.* 2008); sustituida por la ética concreta, se interpuso la impunidad, por lo que se le ha identificado con la función de la hemoglobina en la sangre, factor instituyente y consustancial al cuerpo social (Michel 2003).

La violencia de Estado ejecutada por las fuerzas públicas fue percibida por los actores sociales como guerra declarada contra los pueblos originarios por ser pobres y marginados; como en otros eventos violentos, el sistema pretende borrar al enemigo. La violencia declarada a la comunidad de pueblos originarios puede ser entendida por el desafío del pueblo y su decisión de accionar la cultura contra el poder hegemónico. En Tepoztlán la violencia fue establecida en contra de los insumisos; la fuerza pública intentó negar sin éxito la autovaloración afirmativa y la dignidad del sujeto colectivo, por lo que no se trató de hacer la guerra a ciudadanos invisibles, sin rostro, sin voz, los que luchan cotidianamente por la obtención de las migajas del poder, disfrazadas por los programas asistencialistas (Michel 2003). En ese sentido, Emmanuel Levinas plantea: “Es de gran importancia saber si la moral no es una farsa. La ética no es ni un sainete, ni una farsa aunque [la violencia de Estado] la guerra, la convierte en irri-

soria. Por consiguiente, la política se opone a la moral como la filosofía a la ingenuidad” (en Michel 2003).

La comprensión de la ética concreta me permite acercarme a la profundidad de la constitución del sujeto colectivo que sostuvo la lucha social del movimiento etnopolítico de la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepoztlán, cuyo éxito político se inscribe en el avance de los derechos culturales y lo que ha marcado un hito en la historia regional, nacional y global.

La constitución del sujeto colectivo del movimiento etnopolítico de Tepoztlán inició con la toma de conciencia social, de esta forma se estructura y se sitúa históricamente; constituye un sistema subjetivado que articula varios subsistemas cognitivos que representan una totalidad de opiniones, sentimientos, experiencias, nociones, conocimientos, tradiciones, normas, convicciones, etcétera; mismos que se forman, asimilan y afirman en la comunidad de pueblos originarios sobre la base de los intereses comunes. De la conciencia social se derivan el pensamiento ideológico, la práctica social, el comportamiento social y la agencia colectiva (Dramaliev 1982), puestos en acción en el escenario histórico de las grandes movilizaciones sociales donde el pueblo es el héroe político (Michelet 1991). La emergencia y visibilidad del pueblo en la arena política representa una respuesta contrahegemónica a la ideología de la miseria. La agencia política se suma a la idea del sujeto activo y contestatario al vislumbrar espacios e intersticios sociales donde la dominación no es completa (Touraine y Khosrokhavar 2000: 123).

En las movilizaciones sociales en contra del club de golf de 1995, la polarización social no puede entenderse sin comprender que representan el choque de dos cosmovisiones, que surgen de la interacción sociocultural entre tradición y modernidad; en la resistencia que llevó a la movilización social, lo que estaba en juego era la autodeterminación sobre los recursos de la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepoztlán. Esto provocó la emergencia de la conciencia crítica y el control cultural y político de los ciudadanos tepoztecos ante la violencia del Estado, encabezada por el gobernador Jorge Carrillo Olea; dicha intervención debe entenderse como una *postura colaboracionista* con los inversionistas que intentaron imponer el proyecto del club de golf a la comunidad de pueblos originarios.

El conflicto social vio emerger la constitución del sujeto colectivo que incorporó a hombres y mujeres, adultos, jóvenes y ancianos, así como campesinos, comuneros y ejidatarios, comerciantes, taxistas, maestros norma-

listas disidentes y un amplio grupo de profesionistas de diversos campos de conocimiento, además de los vecindados; todos ellos actores sociales y sujeto colectivo cuya oposición desafió al poder hegemónico para defender el derecho de la comunidad de pueblos originarios al territorio étnico: su territorio ancestral.

Desde la perspectiva cultural de los pueblos originarios en muy diversas latitudes, la tierra es concebida como la madre tierra; dicha acepción no es sólo un recurso retórico, sino sobre todo el soporte de la memoria colectiva y la concreción del esfuerzo civilizatorio mesoamericano. Por ello, la noción de la cosmovisión indígena respecto al territorio ha enriquecido el ideario agrarista que se ve reforzado por el apego del oprimido a la tierra, al trabajo y a la reproducción social. En la arena política del movimiento etnopolítico, el sujeto colectivo enarbó el *ethos* agrario y su estirpe rebelde vinculados a la noción de pasado y la ética concreta.

Estos aspectos llevaron a la victoria al pueblo tepozteco debido al uso del extraordinario poder político de sus referentes culturales (valores, conocimientos, experiencias, habilidades y capacidades preexistentes), lo que les permitió que los retenes, las concentraciones de los mítines y las marchas consolidaran la unidad colectiva y se esgrimiera una demanda común: *¡No al club de golf!* Lo anterior estrechó las redes sociales tepoztecas con la sociedad civil nacional e internacional y fortaleció la organicidad del sujeto colectivo del movimiento etnopolítico de la comunidad de pueblos originarios con otras luchas sociales igualmente legítimas, nacionalitarias y contrahegemónicas impulsadas por diversas organizaciones y agrupaciones civiles que defienden los derechos indígenas en la región latinoamericana.



## La dimensión etnopolítica del conflicto

En este capítulo recupero el registro etnográfico del proceso de lucha por la cual la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán, a través de un interesante entramado de signos político-culturales, resistió la construcción del club de golf, lo que derivó en una controversia jurídica que se convirtió en conflicto político, en lucha social y movimiento etnopolítico.

En primer lugar, hago un análisis de la emergencia de diversas formas de agencia social y de la constitución del sujeto colectivo. En segundo lugar, examino la estrategia de lucha que instrumentalizó políticamente los símbolos étnicos para enfrentarse a los poderes fácticos, integrados por los gobernantes colaboracionistas y los inversionistas del capital global y, en tercer lugar, indago el alcance del fenómeno social ante la pérdida de confianza y credibilidad de las autoridades frente al pueblo, lo que provocó el ejercicio ciudadano de la revocación del poder y la crisis de gobernabilidad; dicha situación configuró una dualidad de poderes: el *poder del pueblo* y el *poder institucional*, que coexistieron y se disputaron el protagonismo frente a la ciudadanía.<sup>62</sup>

Al asumir la vanguardia política, los actores sociales, constituidos en sujeto colectivo, argumentaron la antigüedad de la posesión del territorio étnico, la identidad tepozteca y la preeminencia de los sistemas normativos tradicionales de los usos y costumbres y la organización de la vida ce-

<sup>62</sup> Aludo al concepto de *ciudadanía* en tanto que en las sociedades contemporáneas se ape- la a los procesos democráticos de los ciudadanos, sujetos políticos cuyos derechos están protegidos formalmente por la “igualdad constitucional” arbitrada por el Estado definido, multicultural y pluriétnico. Sin embargo, la influencia capitalista y el sesgo multicultural provocan la emergencia de demandas democráticas que apelan a los derechos colectivos y la ciudadanía cultural que exigen el reconocimiento al derecho a la diversidad cultural por clase, género y etnia. La construcción de la ciudadanía emerge de los conflictos sociales que confrontan valores y derechos políticos con el Estado y entre ciudadanos.

remonial; incluyendo la normatividad institucional que decretaba el Área Natural Protegida como parte de sus bienes colectivos, mismos que estaban siendo violentados por el gobierno morelense; esto agravó a la comunidad, generando las condiciones propicias para el establecimiento de la arena de conflicto, en la que se desplegó el discurso social de la *legitimidad de la defensa* del territorio étnico.<sup>63</sup> Esto encausó la *agencia social* que cohesionó a los actores sociales frente al conflicto político, como sujeto colectivo, así como llevó a nuevos liderazgos políticos a partir de sus formas de organización tradicional.

Esto me llevó a preguntar por qué surgió la movilización social de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán; cuáles aspectos constituyeron el conflicto; qué aspectos centrales del discurso social contribuyeron a posicionar, dar visibilidad y relevancia a la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán para que se enfrentara a la clase política y aún más, al capital global; y finalmente, cómo se organizó el sujeto colectivo para que el movimiento social alcanzara notoriedad y reconocimiento político entre la opinión pública nacional e internacional. Dicha situación es analizada desde la perspectiva de la teoría de los movimientos sociales, en particular de la *movilización de los recursos*, para entender cómo y por qué los sujetos sociales se movilizan. Respecto al movimiento etnopolítico de la comunidad de pueblos originarios, el propósito fue entender cómo obtuvo el éxito político que se buscaba y cuál fue el secreto de tal éxito. Ahora podemos responder que justamente el secreto fue el *uso político de la identidad tepozteca y de los sistemas normativos tradicionales de los usos y costumbres y los sistemas de cargos* que se articulan con la organización de la vida ceremonial (Bello 2005). Estos aspectos simbólicos constituyeron los ejes de la resistencia social de la comunidad de pueblos originarios, convertidos en estrategias políticas (Gledhill 2008)<sup>64</sup> que condujeron la

<sup>63</sup> “Los pueblos indígenas comparten un territorio ancestral común delineado étnicamente, distinto al habitado por la población de otros espacios del país... Los pueblos indígenas reclaman el derecho histórico a un gobierno propio, a la existencia y supervivencia, así como el derecho a la tierra y sus recursos, incluso por encima de los derechos de los estados. La demanda a la autodeterminación es uno de sus derechos humanos más reconocidos por las Naciones Unidas; que se vincula con los derechos colectivos y la ciudadanía cultural, lo que implica la lucha por la restitución de las culturas y comunidades indígenas a la cultura propia con la cual se identifican ligada a una historia y territorio específicos” (UNESCO 1999).

<sup>64</sup> “Los movimientos indígenas revelan una raíz histórica profunda, son víctimas de racismo estructural del sistema de justicia que si bien impacta negativamente a todos los mexi-

ruta crítica del movimiento etnopolítico, al ser enlazadas con el juicio de amparo presentado ante el Tribunal Agrario.

La conciencia social y la resistencia condujeron a la crisis de gobernabilidad y al nacimiento de un gobierno autónomo que defendió el territorio étnico y el patrimonio cultural interiorizado de los tepoztecas. Las peculiaridades de la agencia contenciosa del sujeto colectivo le confirieron credibilidad en su intento de conseguir el reconocimiento de sus derechos colectivos como pueblos originarios. Situación que los articuló con Alianza Cívica,<sup>65</sup> el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el Congreso Nacional Indígena (CNI): todas estas organizaciones representan la apertura de nuevos espacios políticos con tendencia hacia la constitución de la izquierda social y la formación de un bloque social anti-sistémico y contrahegemónico (Gledhill 2008). Todo esto me llevó a analizar las consecuencias de la conciencia étnica y sus repercusiones éticas en la construcción de un proyecto democrático. Este escenario me planteó la necesidad de comprender la relación entre la *governabilidad* (Quero 2002), como capacidad de decisión a favor del bien común, y la *crisis de la gobernabilidad*, en tanto disenso social y respuesta de la sociedad civil en contra de las arbitrariedades, la desconfianza y la pérdida de liderazgo político de las autoridades. Todo ello señala, por un lado, la incapacidad del sistema político para responder a las demandas sociales y, por otro, una de tantas formas que adquiere el proceso de democratización de las estructuras políticas nacionales.

En los capítulos anteriores he presentado y desarrollado los elementos endógenos que constituyen la cosmovisión tepozteca: en concreto, la forma de pensar, identificarse y representarse de los actores sociales, lo que difiere con la perspectiva posmoderna de los estudios culturales que las define como *identidades ahistóricas o ensimismadas* (García Canclini 1994). La presente investigación antropológica ofrece aspectos concretos

---

canos; en particular afecta catastróficamente a los pueblos indígenas, por lo que se requiere una reforma de fondo al sistema judicial” (Laviña y Orobitg Canal 2006).

<sup>65</sup> Alianza Cívica representa la emergencia del movimiento ciudadano por democratizar la vida política nacional, a través de la vigilancia del proceso electoral de 1994. Su objetivo fue establecer la transparencia de los comicios para que fueran coherentes con las transformaciones económicas y sociales, dando confianza a la ciudadanía en una coyuntura compleja y marcada por la incertidumbre y la inseguridad nacional, debido al alzamiento del movimiento indígena en Chiapas, pero sobre todo por los asesinatos del cardenal Posadas por narcotraficantes, más la muerte del candidato priista a la presidencia, Luis Donaldo Colosio, en plena campaña electoral, a manos de un francotirador solitario.

de los campos simbólico, social y político que dan cuenta del vigor de las estructuras de significación,<sup>66</sup> pertenencia social, identificación y autoadscripción, las cuales determinan la relación íntima del sujeto con el territorio. De esta relación emanan los vínculos primordiales, fundamentales para entender el inventario cultural asociado a la organización de la vida ceremonial y el ritual, así como la relevancia de los sistemas normativos tepoztecas que alimentaron la resistencia de la comunidad contra el club de golf.

En tal sentido, analizo la significación del conocimiento local sobre los procesos identitarios vinculados a la pertenencia étnico-territorial para comprender la articulación de las formas político-culturales en el escenario de la resistencia, la revocación del mandato, la gobernabilidad, la negociación y la soberanía en el proceso constitutivo del sujeto colectivo y la ciudadanía cultural. También analizo los factores que se conjugaron en el sentimiento colectivo de lucha y resistencia que contravinieron el orden institucional establecido por los disfraces del poder. Así pues, el movimiento etnopolítico contribuyó a transformar la vida política de los pueblos originarios, fortaleciendo el capital cultural y político de estas modernas sociedades tradicionales y vinculándolas con el movimiento indígena nacional.

## Las movilizaciones sociales en contra de la construcción del club de golf

La resistencia colectiva y la lucha de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán se inscriben en la exigencia internacional (Convenio 169 de la OIT) de los derechos culturales de los pueblos indígenas a nivel planetario.<sup>67</sup> Por ello, en la dimensión de política local, el conflicto entre las autoridades municipales y la sociedad civil tepozteca por los derechos dis-

<sup>66</sup> María Uxía Rivas Monroy, del Departamento de Lógica y Filosofía Moral, Universidad de Santiago de Compostela, afirma que la significación puede ser analizada de forma independiente de la comunicación. Desde el punto de vista semiótico, es pertinente analizar la naturaleza de la significación, los símbolos y los significados, no sólo como sistemas de organización de signos sino también en relación a los usos sociales que se hacen de los signos. Para dilucidar la serie de nociones fundamentales que caracterizan los elementos que intervienen en la significación, ver <[http://www.razonypalabra.org.mx/antecedentes/n21/21\\_mrivas.html](http://www.razonypalabra.org.mx/antecedentes/n21/21_mrivas.html)>.

<sup>67</sup> El movimiento etnopolítico de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán orientó a los actores sociales a luchar por el reconocimiento de los derechos indígenas en tanto sujetos del derecho y autonomía; éste alude al derecho de constituirse legítimamente y reconocerse como *pueblos*. Por ello, es deber de las instituciones hacer respetar su territorio, sus derechos colectivos y sus formas de organización.

tributivos de los pueblos originarios del municipio, se vinculó al ejercicio vicioso de recursos, las más de las veces manipulados por los grupos de poder (Bolos 2003). Los viejos cacicazgos (Lomnitz Adler 1995: 43-45) entraron en contradicción con la sociedad civil. Su acción se manifestó al repeler las formas de dominación de los inversionistas en asociación con la clase política morelense.

Michael Randle define la resistencia civil como:

...un método de lucha política colectiva basado en la idea básica de que los gobiernos dependen en último término de la colaboración o por lo menos de la obediencia de la mayoría de la población. Funciona a base de movilizar a la población civil para que retire ese consenso, de procurar socavar las fuentes de poder del oponente, y de hacerse con el apoyo de terceras partes. Sus métodos abarcan desde la no cooperación social, económica, política y por último la intervención no violenta (Randle 1998).

Las formas asociativas de la sociedad civil se expresaron de distinta manera, como *Tepoztlán Limpio* (ecológicas), la *Mujer Tepozteca*, (sociales y políticas), *Los Amigos de Tepoztlán* (culturales), etcétera. Entre ellas surgió la necesidad de articular reivindicaciones políticas con aspectos específicos, como la conservación de los bienes culturales frente a la comercialización turística. Cada una de estas organizaciones fue definiendo su campo de acción en el contexto social hasta que finalmente se amalgamaron en la arena del conflicto transformándose en las bases de *movimientos patrimonialistas*, defensores de la herencia cultural tepozteca (Salazar Peralta 2006b). Sin embargo, las formas de resistencia, agencia social y reivindicación de los derechos culturales, por el respeto a la identidad socioterritorial ligada a la autenticidad tepozteca y los vínculos primordiales fueron definidas por el consenso del pueblo y sus valores culturales, perfilándose como *movimiento etnopolítico* (Bartolomé Bistoletti 2002). Así, la identidad tepozteca se instrumentalizó para brindar fundamento jurídico a la defensa del territorio étnico<sup>68</sup> sustentado en el extenso inventario del patrimonio cultural de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán.

<sup>68</sup>El territorio étnico ha sido reconocido históricamente. En la Colonia se le reconocía como *República de Indios*, integrada por las tierras comunales. Más tarde, las tierras recuperadas por la reforma agraria en 1929 constituyeron el ejido; en 1937, la parte norte del territorio fue decretado por el general Cárdenas *Parque Nacional el Tepozteco*, zona de protección natural que incluye todo el núcleo agrario de Tepoztlán; en 1985, otra porción

La noción de la identidad tepozteca, observada en la etnografía, desempeñó un papel central en el discurso social en torno a la legitimidad de la resistencia y la lucha de la comunidad de pueblos originarios. Esta estrategia política atrajo la atención de la opinión pública porque implicaba un conflicto entre dos cosmovisiones: la *primordialista* y la *capitalista*, pero sobre todo por cuanto dimensionó la profundidad de la formación sociohistórica de la comunidad de pueblos originarios. Esto los constituyó, por lo mismo, en pueblos rebeldes, poseedores de una historia de larga duración en la cual la resistencia social y lucha colectiva han sido aspectos de constante preocupación para reivindicar derechos civiles, políticos y culturales. Históricamente, la lucha social expresó el pleno ejercicio de la ciudadanía al evidenciar el avance contemporáneo de los movimientos ciudadanos en torno a la preservación del territorio étnico y el patrimonio cultural. Esto indica la constitución de los movimientos etnopolíticos y la democracia cultural en la porción norte del territorio morelense.

Los prolegómenos de la lucha social parten de la contienda electoral por la gubernatura morelense en 1994. Ésta dejó sembrada en la memoria del pueblo morelense, y en particular de los tepoztecas, la sospecha de la precaria integridad del futuro gobernador Carrillo Olea, viejo militante priísta. La oposición le recordó a la ciudadanía la gris actuación del general como encargado de la seguridad nacional en un sexenio anterior; pero sobre todo le acusaba de proteger a narcotraficantes, además de lavar dólares, sin considerar que posteriormente, durante su gestión como gobernador de Morelos, proliferaron los secuestros, los ajustes de cuentas entre capos y delincuentes, aumentando geoméricamente la violencia social. Todo ello generó una sólida antipatía de los electores, a la que se sumó la incertidumbre y el inevitable sentimiento de vulnerabilidad colectiva.

Para contrarrestar la falta de confianza, el gobernador discursaba sobre el progreso y la estabilidad, pero poco pudo hacer para enfrentar un clima enrarecido por la desconfianza, acrecentada por la inseguridad social y la miseria. Para colmo, la población le exigió eficacia por su *expertise* en cuestiones de seguridad nacional. Sin embargo, sólo se percibió su incapacidad para controlar la delincuencia en Morelos.

---

del territorio fue declarada Área Natural Protegida del *Corredor Biológico Chichinautzin*. El territorio incluye el Texcal, área natural protegida, cuenta con una barrera jurídica y asesoría técnico-científica del Laboratorio de Ecología del Centro de Investigaciones Biológicas de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

El liderazgo de ficción de Carrillo Olea respondía a su fascinación por los capitales. Seguramente ya había pactado con ellos desde su campaña electoral; éstos presumiblemente dinamizarían el sector industrial y el turismo en la entidad. A los pocos días de iniciado su gobierno, empezaron a circular rumores de un desarrollo turístico en Tepoztlán que se articularía con un parque corporativo inteligente para empresas de alta tecnología comunicado por una red de fibra óptica y comunicación vía satélite. De esta manera, el proyecto del club de golf fue promovido por los representantes del modelo internacional como un *concepto urbanístico integral que se uniría al desarrollo tecnológico de Morelos, el estado de México y la ciudad de México, basado en la armonía y respeto a la naturaleza* (Reynolds 1995).

En noviembre de 1994, los representantes y portavoces del grupo inversionista Kladt-Sobrino (κs), apoyados por el gobernador Carrillo Olea, promovieron una reunión con los representantes de todos los sectores sociales de Tepoztlán a la que asistieron los funcionarios municipales y estatales. Los funcionarios y desarrolladores trataron de convencer a los nativos y a sus autoridades municipales de las ventajas que traería el desarrollo planeado para la porción del territorio tepozteco adquirida con anticipación por *los dueños del monte*.<sup>69</sup>

¿Cómo entender entonces la posesión de estos terrenos pertenecientes al espacio protegido en manos de los inversionistas? La corrupción institucional permitió la adquisición y el acopio de terrenos mediante una estrategia “hormiga” efectuada a lo largo de varias décadas, que permitió la desaparición de los rastros de vida y las evidencias culturales; en consecuencia, se dejó erosionar la tierra de los escasos sembradíos, llegando a desaparecer incluso las evidencias de las terrazas y los vestigios arqueológicos de sus antiguos habitantes (Müller 1942).

La controversia política entre los actores sociales y sus distintas opiniones los confrontaron con las posiciones del poder de las autoridades morelenses, las cuales motivaron el rompimiento de los acuerdos entre la sociedad civil, el gobierno municipal y la gubernatura morelense. La resistencia colectiva y la movilización social empezaron a gestarse cuando la población cobró conciencia en torno a la trascendencia de la construcción del megadesarrollo turístico, residencial y tecnológico en un predio de 280

<sup>69</sup> Aludiendo a la designación coloquial hacia los inversionistas, propietarios de los terrenos y representantes del corporativo.

hectáreas, considerado parte de los *terrenos comunales*, además de formar parte integral del Parque Nacional El Tepozteco.<sup>70</sup>

El conocimiento local de la destrucción y la arbitrariedad institucional en contra de los derechos colectivos de la comunidad de pueblos originarios llevó a la decisión de repeler cualquier forma de intervención de los gobiernos municipal, estatal y federal, incluyendo la de los partidos políticos; claramente, se dislocaba el equilibrio de fuerzas entre el régimen político y la sociedad civil, llegando al rompimiento de cualquier forma de negociación política. Así, la ciudadanía fue adquiriendo conciencia al tiempo que desconfiaba de los interlocutores, de modo que exigía justicia y respeto a su dignidad.

Al inicio de la lucha social, los actores sociales sólo contaban con palos y piedras para contener la provocación y la represión gubernamental, que se perfilaba por la presencia de policías en las inmediaciones de los poblados de la comunidad.

Para finales de 1994, el corporativo KS-GTE había obtenido prácticamente todos los permisos necesarios para emprender la construcción. Sólo faltaban los certificados de inafectabilidad de las tierras de la Secretaría de la Reforma Agraria. Así pues, éstos serían entregados en poco tiempo; otro requisito importante era el estudio de impacto ambiental encomendado a especialistas de la Universidad Autónoma Metropolitana, la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad Autónoma del Estado de Morelos; estudios indispensables conforme a la normatividad de la Secretaría de Medio Ambiente y el Instituto Nacional de Ecología.<sup>71</sup>

En opinión del politólogo Morgan Quero, el *desafío social tepozteca* representó una novedosa forma de participación y organización social, que puede entenderse siguiendo las pistas de las cuatro etapas de la Asamblea Popular de Tepoztlán (Quero 2002). La Asamblea Popular fue constituida por sectores sociales provenientes de barrios y colonias de la cabecera municipal y los pueblos, que constituyeron un grupo de presión para la toma de decisión de la presidencia municipal. En este periodo, la Asamblea Popular fue el órgano de legitimación de la agencia social, sobre todo cuando el cuerpo social empezó a percibir que era ambiguo el discurso de los representantes campesinos con mayor peso político. Quero opina que “los intereses de clase” de los campesinos comuneros y ejidatarios se contraponían con los objetivos ciudadanos. Por definición, el comunero es un actor social que se proyecta colectivamente en el ámbito de la comu-

<sup>70</sup> <<http://www.ine.gob.mx/ueajei/publicaciones/gacetas/231/tepozteco.html>>.

<sup>71</sup> *Idem*.

nidad por cuanto el trabajo agrario y el beneficio colectivo son relevantes para la comunidad. En cambio, el ciudadano es un actor individual que tiene reconocimiento como sujeto político, independiente de su vínculo e identidad laboral.

En los primeros meses de 1995 la fricción social se había desencadenado en Tepoztlán. Las acciones colectivas y las preocupaciones de los tepoztecos gozaron de buena cobertura de medios, particularmente en la prensa de la ciudad de México.<sup>72</sup> El megaproyecto del club de golf comprendía el desarrollo turístico, el campo de golf y un conjunto residencial de lujo, dotado de albercas, casa club, un parque corporativo de alta tecnología, hoteles, restaurantes, sitios de taxis, locales comerciales y un helipuerto. El megaproyecto estaba programado para un plazo no mayor a diez años para amortizar la inversión multimillonaria de origen extranjero (Ambriz y Ortega Pizarrón 1995).

En marzo de 1995 se celebró la primera gran asamblea popular para discutir el tema del club de golf. En principio, fue convocada por miembros y simpatizantes del PRD, que habían perdido las elecciones municipales el año anterior por un estrecho margen. La asamblea tenía el objetivo de aclarar y definir la situación de la venta de tierras y el permiso que el Ayuntamiento debería conceder a los inversionistas. La multitud reunida en el auditorio *Ilhuicalli*, angustiada por el proyecto, demandaba que las asambleas se realizaran en la explanada de la plaza pública para que la participación no fuera limitada por el cupo del recinto. Por ello, la asamblea fue trasladada a la explanada, localizada entre el zócalo y las oficinas del Ayuntamiento (Quero 2002: 110).

Mientras tanto, en una coyuntura política en la que el PRI mantenía el control del gobierno morelense, si bien no controlaba la legislatura, el gobernador, Jorge Carrillo Olea, intentaba por todos los medios abonar el camino para que el grupo KS pudiera iniciar la construcción. Sin embargo, en Tepoztlán la oposición era masiva y multitudinaria. Por lo que incluso el presidente municipal Alejandro Morales Barragán, venido de las filas priístas, se había comprometido a combatir al grupo GTE-KS hasta sus últimas consecuencias. Pero esa declaración de principios no significaba nada frente a las presiones que las autoridades morelenses ejercían sobre

<sup>72</sup> Esto es relevante porque en la cronología del movimiento indígena en México entre 1994 al 2006, se omiten los movimientos etnopolíticos de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán.

el munícipe para obligarlo a otorgar las autorizaciones. Así, el 18 de marzo de 1995, rodeado por miles de tepoztecas, Morales Barragán firmó una declaración oficial rechazando el megaproyecto. Ese mismo día, Abraham López Cruz, campesino representante de bienes comunales de Tepoztlán, se sumó al pronunciamiento de oponerse enérgicamente al megaproyecto de GTE-KS.

Las negociaciones y foros de consulta se extendieron hasta el 24 de agosto de 1995, cuando el pueblo en su conjunto habló de lo inútil de apelar a las autoridades morelenses en torno a la ilegalidad del proyecto del club de golf “El Tepozteco”, considerado por los tepoztecas como una clonación del viejo proyecto Montecastillo de los años sesenta (Munguía Espítia y Castellanos Ribot 1997).

Pese al rechazo colectivo, el 22 de agosto de 1995 Morales Barragán y los miembros del Ayuntamiento expidieron la *carta de factibilidad* para la ejecución del proyecto, la que el gobierno morelense asumió como el *permiso de la colectividad* para proseguir con la construcción. Esto provocó la respuesta enardecida de los actores sociales y el rechazo colectivo, fundados en la percepción de la ciudadanía tepozteca de que los permisos otorgados por las autoridades municipales eran resultado de la corrupción, pues no habían sido sancionados por el cabildo y, con ello, se había violado el Reglamento Municipal de Uso del Suelo –aprobado por el cabildo en 1993– que prohibía explícitamente la construcción de edificaciones en áreas agrícolas y forestales (Rosas 1997: 17). La opinión pública sospechaba que la autorización por parte del representante de bienes comunales había quedado condicionada “a que los comuneros recibieran participaciones de las utilidades del proyecto”, es decir, que la corrupción se socializaría y, con ella, la responsabilidad histórica se generalizaría a toda la población. Por ello, la población confrontó a las autoridades municipales y el cabildo en la Asamblea Popular; la indignación social se desbordó al presumir la profundidad de la traición a la voluntad colectiva y al bien común, lo que vino a significar una vez más abusos y agravios, sumados a los ya vividos en la historia de larga duración y la formación social de los tepoztecas, por las autoridades, los hacendados, los caciques, los políticos corruptos y los inversionistas.

Así el 24 de agosto de 1995 la batalla social se desató: la paciencia de miles de tepoztecos había llegado a su límite. Perplejos ante la evidencia de que las autoridades locales se hubieran vendido, tomaron el palacio mu-

nicipal y decretaron el arraigo del cabildo en esas mismas instalaciones. Nuria Jiménez, activista local, declaró semanas más tarde:

...el 3 de septiembre de 1995, se reunió la asamblea, como siempre. Se reúnen el primer domingo del mes entre ocho o nueve de la mañana. Fue entonces cuando nos dimos cuenta que estaban los granaderos y los del PRI en la entrada del pueblo. Al percatarse de lo que estaba a punto de ocurrir, alguien se subió al techo del Palacio Municipal, repiquetearon las campanas, señal del llamado urgente para la ciudadanía de Tepoztlán. Miles de personas se apresuraron a reunirse en la plaza; hubo muchos testigos de la provocación y el intento de represión (Reynolds 1995).

Lázaro Rodríguez, José Manuel Medina y Nuria Jiménez narraban lo sucedido:

Se estaba haciendo una reunión en la casa de don Abraham López representante de los bienes comunales. Esta reunión era convocada precisamente para que el encargado de bienes comunales autorizara el permiso de la venta ilícita de la tierra. La gente se dio cuenta que había una reunión donde se encontraba el Director de Transporte del Estado, quien no tenía por qué estar allí. Estaba presente la presidenta del PRI a nivel municipal, Diana Ortega. Estaba el subsecretario "C" del gobierno del Estado que tampoco tenía por qué estar allí. Entonces, yo creo que no era una reunión de comuneros, sino de dirigentes estatales. Y, de allí por qué estaban resguardados con granaderos, ¿a qué vinieron hasta acá por la carretera? A provocar al pueblo. Inmediatamente, se juntó el pueblo de todos lados y pues le pegaron una corretiza a los granaderos.

Había más civiles que granaderos. Ellos eran 200, y nosotros éramos miles. Les dio muchísimo miedo. Fue cuando se pintó el presidente municipal...

No todos en la junta pudieron escapar. Siete de ellos fueron calificados de traidores fueron tomados prisioneros por la turba furiosa. A Diana Ortega la golpearon, pero dijeron "ella es traicionera"... Para cuando el sol se había deslizado detrás de las montañas, ya se habían construido barricadas, se habían designado guardias las 24 horas. La policía, los granaderos, el PRI y todos los del gobierno, enviados de Cuernavaca, se habían marchado, excepto los siete rehenes.

Mientras la gente dormía, el ejército y la policía rodeó el pueblo, pero no se atrevían a entrar. Pasaron dos días. Hasta que los rehenes fueron liberados la gente del pueblo se escondió en sus hogares, temiendo que los granaderos irrumpieran en cualquier momento. Pero nunca lo hicieron (Reynolds 1995).

El corporativo GTE-KS, representado por Kladt-Sobrino, abrió sus oficinas en Tepoztlán y de forma provocadora emprendió una campaña de promoción, venta de lotes y membresías en el club de golf por la módica suma de 137 000 dólares. Esto llevó a que un grupo de tepoztecas opositores al proyecto, alarmado por el descarado del Sr. Kladt, quien hablaba de “cuando visité al presidente municipal ‘Alex’ [Morales] en agosto...”; tal referencia coloquial hizo sospechar a la ciudadanía que el presidente municipal ya había hecho un trato con el gobernador Carrillo. Por tanto, los pobladores volvieron a reiterar a Morales que no querían saber nada del club de golf. En esta oportunidad, al finalizar la Asamblea, entre empujones y desorden, el clamor popular pedía el desalojo del presidente municipal y el cabildo completo, episodio que corresponde a la primera fase de la Asamblea Popular, de la cual emanó la agencia social que fue *in crescendo* (Reynolds 1995).

A pesar de la resistencia de la historia tepozteca, en los años noventas el joven promotor inmobiliario Francisco Kladt Sobrino continuó con su sueño. Aunque había planeado y organizado varios grandes proyectos en México, ninguno tenía la voracidad ni la escala del Club de Golf El Tepozteco. Era, simplemente, enorme. Los planos incluían un campo de golf de 18 hoyos diseñado por Jack Nicklaus, 800 unidades residenciales de lujo, un lago artificial, canchas de tenis, restaurantes, un hotel, centros comerciales, un helipuerto y un club de equitación. No se dijo en ese momento que el centro de la “comunidad” sería un complejo internacional de negocios llamado “El Recinto”, el cual sería el hogar de la corporación GTE, cuya matriz está en Estados Unidos. Todo esto, rodeado por la serenidad magnificente del Parque Nacional El Tepozteco, o lo que quedaría de él (Reynolds 1996).

Los inversionistas de Kladt pertenecían estrictamente a la liga mayor. Su grupo KS había reunido el apoyo de Jaime Alatorre, quien, aparentemente no viendo conflicto de intereses con su puesto como cabeza de Consejo de Inversionistas Mexicanos (Mexican Investment Council), a título personal había comprado parte del proyecto. Otro inversionista era Ri-

cardo Salinas Pliego, accionista mayor de Elektra de México, imperio de los electrodomésticos, y de la cadena TV Azteca, quien hace poco desató el escándalo porque usó sus conexiones con el gobierno para obtener fondos. Se contrató a la compañía norteamericana Golden Bear Course Management, en la cual tiene acciones el golfista Jack Nicklaus, para diseñar el campo de golf. En total, más de 70 inversionistas iniciales, la mayoría de ellos pertenecientes a los círculos mexicanos de la banca, los negocios y la política, todos estaban en la lista del grupo ks. En 1995, el vicepresidente del proyecto, José de los Ríos, rezaba con emoción el evangelio de ks. El modelo de desarrollo representaba lo mejor de todos los mundos, una feliz mezcla de naturaleza, arqueología, comodidad y prosperidad. “Es un estilo rústico mexicano, colonial mexicano. ¿Y por qué es eso? Es porque nos sentimos perfectamente bien, y lo tenemos muy visualizado, que un proyecto de este tipo, pues es lo nuestro, lo mexicano. Es el poder aprovechar todos los materiales de una región, o de otra región, de lo que es mexicano”, notó de los Ríos sin ironía. “Hoy en día, hacer proyectos ecológicos es altamente rentable. Por eso nosotros queremos a la ecología” (Reynolds 1995).

La *crisis de gobernabilidad* y el *disenso* se habían establecido en la comunidad de pueblos originarios. El pueblo durmió en las oficinas haciendo guardias día y noche ante el temor de cualquier forma de represión. A lo largo de esa semana prevaleció una tensa calma, pese a haber expulsado del palacio municipal al presidente, a los miembros del consejo municipal y a los representantes de bienes comunales. Ellos seguían en la cabecera municipal planeando el regreso de Morales Barragán. Sin embargo, de manera simplista, en sus declaraciones a los medios culpó a los miembros del PRD, calificándolos de agitadores responsables de la toma del palacio municipal. Estas declaraciones aumentaron la indignación colectiva por su falsedad. La mayoría de los que tomaron el palacio municipal eran *auténticos tepoztecos* y *algunos vecindados*.

Todos los actores sociales asumían que el gobernador pronto mandaría a la policía para reprimirlos, cosa que afortunadamente no ocurrió (Quero 2002). Mientras tanto, la Asamblea Popular se había consolidado. Varios miles de ciudadanos pobladores tomaban decisiones por consenso, en el más nítido sentido de los usos y costumbres (García de León 1995: 13), rasgo que demostraba el hartazgo colectivo hacia el sistema político representativo. En cambio, se levantaba la Asamblea Popular que *revocó el mandato* a quienes antes habían elegido para gobernar. Se entendía que en

ese momento la resolución de la crisis política quedaba bajo la estructura de democracia directa, constituyendo una forma de aspiración democrática del poder del pueblo que se debatía entre la *legitimidad* y la *legalidad de origen*.<sup>73</sup> La crisis de gobernabilidad se fue gestando, asociada con la crisis social y con la desconfianza colectiva hacia la institucionalidad del sistema político. En términos políticos, la Asamblea Popular fue un termómetro de la relación de fuerzas establecida con la gubernatura morelense en un momento caracterizado por su *governabilidad tan quebrantada*. Esto hace sentido con la premisa de Foucault para quien la política, específicamente *las políticas*, aparecen vinculadas al desarrollo del “arte de gobierno” y las prácticas de la policía:

*La gubernamentalización del Estado* es un fenómeno singularmente paradójico, ya que si bien ante esto las técnicas de gobierno han constituido la única apuesta del juego político y el único espacio real de la lucha política, la gubernamentalidad del Estado ha sido sin duda el fenómeno que le ha permitido sobrevivir, y muy probablemente el Estado es lo que es gracias a esa gubernamentalidad, que es a la vez interna y externa al Estado, ya que las tácticas de gobierno permiten definir paso a paso qué le compete y qué no, qué es lo público y qué es lo privado, qué es lo estatal y qué es lo no estatal, etcétera [sic] (Landau 2006).

La crisis de gobernabilidad en la comunidad de pueblos originarios posibilitó el nacimiento del Comité de Unidad Tepozteca (CUT), que caracteriza a *la segunda fase del proceso político en contra del club de golf*, en la cual el CUT fue una instancia de dirección y una fuerza social generada desde la propia Asamblea Popular. En esta fase se constituyó, por tanto, el sujeto colectivo. De inmediato el CUT se convirtió en interlocutor principal del gobierno morelense, conformando la cara política del sujeto colectivo, sobre todo cuando se iniciaron las negociaciones en octubre de 1995 (Quero 2002).

La arena política fue el escenario donde las distintas fuerzas políticas y sus seguidores establecieron las condiciones necesarias para el surgimiento del sujeto colectivo (Arnoletto 2007), mismo que se apartaba de la democracia representativa institucionalizada que lo había reducido a cliente del mercado político electoral. Fue un renacimiento fundamental para la conciencia colectiva pues comprendió que el poder irrevocable no tiene

<sup>73</sup> <<http://www.geocities.com/valdiviacano/demo/insdem.html>>.

sentido si la delegación del mandato no respeta el interés del mandante: el pueblo (Castoriadis 1999: 157).

El Comité de Unidad Tepozteca constituyó así una nueva forma de representación política que se distinguía en la Asamblea Popular. Eran así contenido y continente, pues el sujeto colectivo institucionalizó la Asamblea Popular como vehículo de comunicación. En este espacio surgieron los nuevos liderazgos políticos, los nuevos representantes y los voceros del movimiento social. En la Asamblea Popular se establecieron los acuerdos sobre la primera marcha a la ciudad de México, las conferencias, la recepción de visitantes ilustres, etcétera. La Asamblea Popular se caracterizó por su dimensión aglutinadora y afirmativa de los principios de la ética concreta tepozteca. En esta etapa la Asamblea Popular desempeñó un papel semiparlamentario al mediar entre los que apoyaban al cabildo saliente y las bases del CUT, cuyo número y fuerza política aplastaron a sus adversarios políticos, por su representación hegemónica (Quero 2002).

Por su parte, los guardianes de la comunidad (los viejos comuneros tepoztecas) se sumaron a los representantes de organizaciones locales y llamaron a la *resistencia civil* entendida como *acción política pacífica* de la sociedad civil en contra del gobierno; manifestando con ello su oposición a la imposición y a cualquier acción de fuerza por parte del Estado. A este llamado acudieron diversos segmentos de la población, entre ellos profesionistas y activistas sociales de los pueblos de la región, las mujeres, los maestros y los comerciantes; incluyendo a los avecindados; todos se asumieron portadores de la ética colectiva tepozteca. En una coyuntura en la que la comunidad de pueblos originarios se mostraba profundamente preocupada por el avance del proyecto del club de golf, los comuneros y el CUT interpusieron una demanda de amparo contra los inversionistas, para demandar la recuperación de las tierras perdidas por transacciones poco escrupulosas. Entre las acciones emprendidas se cerraron los accesos a los pueblos del municipio, se construyeron barricadas y se programaron las guardias en cada uno de los pueblos del municipio. Previendo la incursión policiaca, principalmente en Tepoztlán por ser la cabecera municipal, surgieron también formas de organización local apoyadas por sus representantes.

La aversión de los inversionistas a cualquier negociación con la comunidad canceló el diálogo. Fue entonces que la agencia social concitó una reacción contestataria. Se estableció así la *resistencia civil* como *acción afirmativa de la soberanía tepozteca*. Desde ese momento se puso el acento

en la acción político-jurídica. El conflicto social provocó una pléyade de acontecimientos y acciones ahora considerados históricos. También la valoración de la actuación de las formas asociativas de la sociedad civil y las formas preexistentes, como los usos y costumbres; éstos sirvieron para la comprensión del conflicto y la conciencia colectiva, que ponderaba cómo el megaproyecto *socavaría los vínculos primordiales de los tepoztecas*.

Las tierras del territorio tepozteco son su herencia, su patrimonio y su destino social. Por ello, éstas deben orientarse a promover el uso social de los auténticos tepoztecos fundamentados en el bien común, es decir, ponderar y privilegiar lo social como el elemento protagónico sustentado en la solidaridad. La intermediación de la Asamblea Popular y el CUT fueron dos instancias propicias para la constitución del sujeto colectivo. Ello no significa necesariamente un sujeto homogéneo, ni tampoco permanente. Sin embargo, la constitución del sujeto colectivo fue fundamental para una conducción política que enfrentó de forma ejemplar a los inversionistas.

Un profesor residente del Valle de Atongo me refería su angustia:

Es como vivir una profecía, una horrible pesadilla donde los tepoztecas miramos desde la barda de piedra, la alfombra de frescos y verdes pastos del Club de golf, mientras los de este lado, los del pueblo morimos por la escasez del agua, pues las albercas y la sobrepoblación se acaban la poca agua que nos quedaba.<sup>74</sup>

Esta reflexión crítica, aún así quedaba corta respecto a la trascendencia de las repercusiones sistémicas que acarrearía la instalación del club de golf; una amplia cadena de problemas ecológicos derivados del control de plagas de la flora y la fauna que contaminarían aún más el agua, los suelos y el subsuelo que alberga a los mantos freáticos. Agravados dichos problemas por la construcción de una carretera inteligente que surcaría los *bosques de agua* de la sierra de Zempoala y del Ajusco-Chichinautzin; con ello, se aniquilaría la capacidad de recarga de agua para el sustento de las poblaciones del valle de Toluca, del de Cuernavaca y de la ciudad de México.<sup>75</sup>

Las movilizaciones de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán irrumpieron en el escenario nacional e internacional. Se levantaron contra un proyecto de capital privado instrumentado con el argumento de un supuesto *beneficio social* que el gobierno y *los filántropos del corpora-*

<sup>74</sup> Testimonio de Felipe Arturo Gándara Vázquez, 8 de septiembre de 1995.

<sup>75</sup> Cfr. Greenpeace-México 2005 <<http://www.greenpeace.org>>.

tivo querían llevar a la puerta de sus hogares. Sin embargo, los estrategas y negociadores del gran capital global no consideraron las consecuencias que acarrearía aumentar aún más las carencias de la población local.<sup>76</sup> El conflicto reprodujo fielmente lo ocurrido en otras circunstancias y contextos sociales: un grupo financiero, formado por empresarios y políticos deseosos de llevar el desarrollo a pueblos atrasados y generar una jugosa acumulación de capital, deciden invertir su dinero en un predio que constituye parte de un corredor ecológico y donde se albergan bienes culturales, como señalaba el dictamen del Instituto Nacional de Antropología e Historia. En ambos sentidos, el patrimonio cultural y natural de los tepoztecos fue violentado, no sólo en su normatividad, sino principalmente en la dimensión simbólica de la comunidad de los pueblos originarios de Tepoztlán.

*La tercera fase de la Asamblea Popular en contra del club de golf* puede identificarse con la vuelta a la institucionalización y la gobernabilidad, que dependían no del orden político constitucional sino del sujeto colectivo. Éste se adjudicó el derecho a mantenerse en posesión de la presidencia municipal por haber destituido al cabildo. Esto significaba que los tepoztecos habían desconocido al gobierno, por lo que, en consecuencia, estaban sobreviviendo al margen de los recursos económicos, legislativos y judiciales del estado. Pero los priístas pronto buscaron recuperar el protagonismo político frente al poder de la Asamblea Popular y el Comité de Unidad Tepozteca (Quero 2002). Sin embargo, la base social del CUT impidió su cometido. No cabe duda de que éste fue un periodo de autogestión excepcional para la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán y para los municipios del norte morelense, así como para la ciudadanía del país.

Hicimos una convocatoria tomando como referencia el Artículo 39 de la Constitución, que dice: el pueblo debe tomar el gobierno. Se convocó para hacer asambleas, primero en los barrios y en los pueblos para elegir candidatos; salieron 18 candidatos. Entre los 18, el que saliera con más votos sería el presidente y sucesivamente el síndico y los demás. El 7 de septiembre salieron electos los que tenían mayor preferencia de la población; ese mismo día, en una asamblea multitudinaria, muy emotiva, la población les tomó protesta.<sup>77</sup>

<sup>76</sup> Testimonio del periodista Carlos Basurto, 5 de noviembre de 1995.

<sup>77</sup> Entrevista a Antonio Rodríguez (en Bolos 2003: 126).

El gobierno del estado de Morelos criminalizó al sujeto colectivo. Trató de intimidarlo con cientos de órdenes de aprehensión; sin embargo, las autoridades judiciales no pudieron capturar a ninguno de los *indiciados*, mientras éstos se mantuvieron dentro del pueblo tras las barricadas.

Este contexto se caracterizó por la lucha social. Se podía apreciar un entramado de significaciones derivadas del establecimiento de normas contingentes para enfrentar las actividades rituales más sentidas y populares del ciclo festivo. En la Asamblea Popular se tomó la decisión de mantener el vigor de sus sistemas normativos. Por lo que no fue extraño que en la discusión se planteara dar seguimiento a todos los códigos culturales y las costumbres de la comunidad de pueblos originarios. Por ello se decidió realizar la velación a *Tepoztecatl* el 7 de septiembre de 1995. Para tal fin se creó un comité encargado de la organización para *el ascenso al Tlahuiltepetl*. Para el huentle –ofrenda al señor *Tepoztecatl*– se establecieron estrictas normas de seguridad para el ascenso y acceso a la pirámide –la casa del gran diablo, *Tepoztecatl*, *Ome Tochtli*. Nunca antes la pirámide había sido iluminada. La iluminación representaba la preeminencia del linaje de su dios tutelar.

Mientras tanto, se creó otro comité, organizado por los comerciantes y sociedad civil, para elaborar el *portal de semillas* que, a manera de código, narra con la imagería del *tlacuilo* el vigor de la identidad tepozteca insumisa y confrontada con los poderes fácticos; cabe señalar que el arte mural ha sido una de tantas formas de expresión visual empleadas para la comunicación del disenso colectivo. Así, a través de los portales de semillas se dio voz al pueblo tepozteca que se expresó a través de una constelación de símbolos visuales, ricos en significados (*Wahrhaftig s/f*). El tema central de la narrativa de los portales dejó plasmada la fuerza de la resistencia tepozteca en contra de los invasores representados por el gobernador Carrillo Olea y los inversionistas nacionales y extranjeros.

En el contexto de la arena política me parece importante destacar un aspecto fundamental de la lucha social pocas veces documentado en otros trabajos. Ésta es la actuación de la diócesis de Cuernavaca en el conflicto social.

En la percepción de la opinión pública, la Iglesia católica morelense *se sentaba en la mesa del patrón*. Sin lugar a dudas, el obispo Luis Reynoso Cervantes era proclive al poder del dinero. Por ello, a los tepoztecas no les extrañaban sus declaraciones en los medios de comunicación respecto al megaproyecto de Tepoztlán. El obispo señalaba que una vez que se cons-

truyera el club de golf habría beneficios para los tepoztecos. La feligresía protestó por la traición y la toma de partido del obispo en el conflicto. Esta delicada circunstancia sirvió para sancionar las imprudencias del padre Antonio Pinal, párroco de Tepoztlán,<sup>78</sup> quien presionaba a la feligresía para que aceptara el proyecto como designio divino y una oportunidad de beneficio colectivo (Krauze 2002).<sup>79</sup> Esto se sumó al descontento de algunos sectores de feligreses tepoztecos por el maltrato recibido por el prelado, quien en sus homilías los amonestaba constantemente por sus creencias, tradiciones y costumbres heréticas.<sup>80</sup> Para oficiar ceremonias, Pinal imponía penitencias y cuotas onerosas como si fuera un servicio privado. María Rosas documenta el malestar social en su *Crónica de resistencia y desacatos*:

Extasiado por su propia elocuencia, el obispo de Cuernavaca, Luis Reynoso Cervantes, glorifica el campo de golf. Regalo de Dios para los tepoztecas. Así queda asentado en múltiples declaraciones a la prensa para que cuando meses más tarde niegue lo dicho, lo pueda recordar literalmente. Un obispo del lado de inversionistas quiere decir toda la Iglesia detrás de los inversionistas... Luis Reynoso se le vio muy activo encabezando las declaraciones de la jerarquía eclesiástica contra el obispo de la arquidiócesis de San Cristóbal, don Samuel Ruiz... Dondequiera que haya una injusticia que señalar, allí estará el obispo Reynoso respaldándola; industriales, terratenientes, dueños de inmobiliarias, patronos de ingenios, hoteleros, permisionarios, cuentan con su bendición (Rosas 1997: 32-33).

Pinal fue retirado de la parroquia y los feligreses de la comunidad de pueblos originarios se quedaron más tranquilos. La diócesis de Cuernavaca lo sustituyó por el padre Filiberto González. Éste era simpatizante de la

<sup>78</sup> El padre Antonio Pinal resultó ser sobrino del obispo de Cuernavaca y encargado de la Parroquia de la Natividad y las capillas de los barrios y los pueblos para el momento en que estalló el malestar social en la comunidad de pueblos originarios.

<sup>79</sup> Krauze comenta la dificultad de una cultura democrática de la región latinoamericana debido al arraigo de las creencias en las tradiciones y costumbres heredadas del proceso colonial, estableciéndose un desgastante divorcio entre la ley impresa y las aspiraciones y hábitos que integran la realidad social. A lo largo de la vida republicana ha pesado el férreo aprendizaje del santuario de lo individual de la moral religiosa que templaba a la política que favorecía la obediencia al orden institucional que en la dimensión civil era percibido en el sentido: el espíritu religioso y el espíritu de la libertad marchan unidos.

<sup>80</sup> Estas posturas también las registré en el trabajo de campo, documentando las fiestas patronales en Amatlán.

teología de la liberación, por lo que se adscribía fielmente a la prédica de Sergio Méndez Arceo. A partir de este momento, la comunidad de pueblos originarios pudo sentirse valorada positivamente por un sacerdote excepcional que obtuvo el respeto colectivo.<sup>81</sup> El padre Filiberto llegó a comentar que *“la lucha tepozteca es una sabia expresión de la conservación de las tradiciones; pero no para conservarlas como si fueran reliquias del pasado, sino por la importancia que tienen nuestras tradiciones en la formación del individuo y el respeto a su identidad”* (Reynolds 1995).

Durante la misa patronal del 8 de septiembre de 1995 (y durante las que siguieron en los años sucesivos), en su homilía, el padre Filiberto pidió disculpas a nombre de la diócesis por la intromisión y la incompreensión del movimiento social. Se argumentó el derecho político y cultural de los pueblos originarios a defender la cultura propia, fundamento de la identidad de la nación mexicana. El padre Filiberto mencionó la lucha social y la agencia colectiva como un hecho ejemplar del pueblo de Tepoztlán en la construcción de la ciudadanía y la democracia. El padre Filiberto estuvo acompañado por seis sacerdotes de la diócesis y un amplio grupo de diáconos y mayordomos de la fiesta de Nuestra Señora de la Natividad, madre-niña del señor Tepoztecatl. Los siete ministros argumentaron:

El desarrollo de los pueblos y para los pueblos, debería ante todo incluir la voluntad de los propios pueblos para que no sólo sea la imposición de los capitales nacionales y extranjeros. En este momento de gozo, por la celebración a Nuestra Señora de la Natividad, y de respeto el movimiento social del pueblo tepozteca, debemos reflexionar en el destino de nuestros pueblos. Nuestra Iglesia debe ser imán con dimensiones de pueblo, que nos permita a través del entendimiento de los pueblos originarios, su trascendencia histórica por alcanzar justicia y dignidad.<sup>82</sup>

<sup>81</sup> Registro etnográfico, 8 de septiembre de 1995.

<sup>82</sup> Entre los aspectos más conmovedores de la fuerza social de la comunidad de pueblos originarios, encontramos el subtexto del discurso que el padre Filiberto dirigió a los fieles de la comunidad de pueblos originarios, reconociendo el valor de su lucha; dicha alocución la entiendo como el intento de restituir la pérdida de confianza del pueblo hacia la jerarquía de la Iglesia católica. Por ello, a través del reconocimiento del valor de la lucha social se establecía la fuerza de la solidaridad con el cuerpo social y el deseo de retornar a la unión entre pueblo e Iglesia; esta muestra de humildad de jerarquía de la Iglesia frente a la razón de la lucha social del pueblo significaba la restauración del sentido de comunión, pertenencia y solidaridad de los principios éticos en los que se sustenta la comunidad de pueblos ori-

La ceremonia patronal inició con una peregrinación de las imágenes de la Natividad de la Virgen María, además del nicho de la imagen de la madre-niña, que fueron llevadas en andas por los fieles a lo largo de la Parroquia y el atrio; a los lados de la sillería se colocaron plantas de maíz para señalar el sendero de la procesión. El regreso a la parroquia se señaló con toque de caracol de la tradición de la mexicanidad acompañado del *Teponaxtle nana* y la chirimía que así anunciaban el inicio de la festividad; los miembros de la mexicanidad avanzaron portando estandartes y luego les seguían los ejecutantes de los instrumentos sagrados que iban marcando el ritmo y los sonidos tradicionales –que habían cautivado a su dios tutelar– para ubicarse a un lado del altar. Enseguida los ancianos avanzaron al ritmo de las notas del *Xochipitzahua*, danza tradicional indígena, portando pequeñas cestas con ofrendas a la madre-niña; les siguió el conjunto de mujeres comerciantes con atuendos de refajo, *huipil* y *quechquemetl* en azul añil (reminiscencia del traje antiguo), adornadas con flores amarillas (recordando al *cempoalxochitl*), con el atuendo de la diosa *Xochiquetzal*. Enseguida, portando las ofrendas a la santa patrona, los fieles se movían al ritmo del *Xochipitzahua*. Luego del tercer contingente, avanzaron los peregrinos con las imágenes, que regresaban de la procesión acompañadas por los acólitos y los mayordomos.

Los últimos en ingresar a la parroquia fueron los siete sacerdotes y ministros de la santa misa. Una vez al pie del altar, las mujeres comerciantes los engalanaron con collares de flores. A un costado del altar los esperaba una orquesta de viento de jóvenes indígenas mixes, quienes acudieron para acompañar a la juventud tepozteca y manifestar su solidaridad con el movimiento social. La parroquia se desbordaba de flores, incienso, música y feligreses de todos los pueblos de la comunidad tepozteca. Éstos estaban ansiosos de ser reivindicados por la diócesis, que finalmente había reconocido el valor de la defensa colectiva del territorio étnico y el respeto a la cultura ancestral tepozteca con sus tradiciones y costumbres.

Durante los actos multitudinarios de la Asamblea popular, la *misa patronal*, la fastuosa conmemoración del *reto del Tepozteco* y el montaje minucioso de los portales de semillas, pude observar cómo el sujeto colectivo ritualizaba y exaltaba los símbolos culturales en los distintos contextos públicos, donde afloraba el imaginario, la memoria colectiva que compendia la historia milenaria de los tepoztecas. En este contexto, me resultó

---

ginarios, es decir, la ética concreta. (Registro etnográfico de la misa patronal de Nuestra Señora de la Natividad, 8 de septiembre de 1995).

notorio el proceso en el cual los antiguos símbolos culturales se actualizaban y se convertían en herramienta para la lucha política. El despliegue cultural fue muy solemne: la sociedad civil proyectó así en la acción colectiva y en el discurso político los símbolos culturales que reivindicaban la acción colectiva en defensa de la tradición tepozteca (Menéndez 1995). Esto también me permitió apreciar la profundidad del sentido político y la reinención de la tradición de los portales de semillas onomásticos dedicados a la Natividad de la Virgen María: madre-niña del señor Tepoztecatl, festejada el 8 de septiembre, en tanto patrona y diosa-madre del dios tutelar de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán.

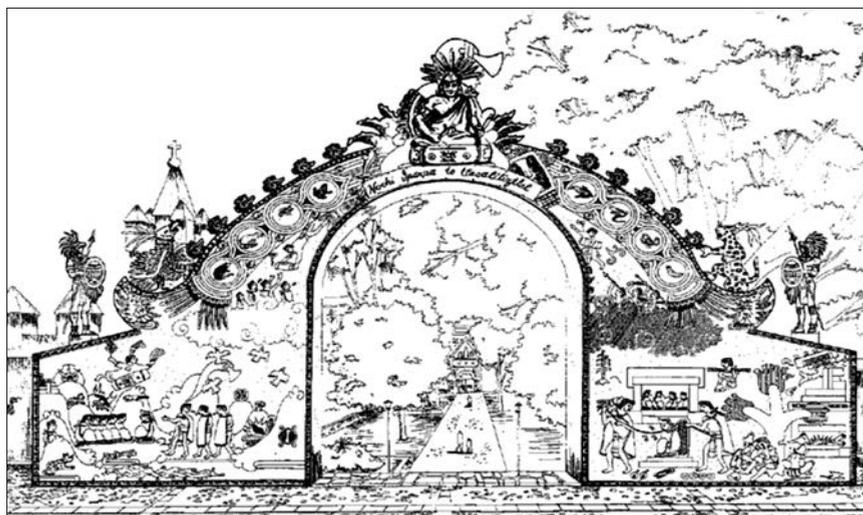


Figura 14. Una portada de semillas, diseñada por el arquitecto Arturo Demesa Ortiz.

En la arena política se podía observar la función pedagógica de la memoria colectiva y la cualidad extraordinaria de la Asamblea Popular. Estos eventos adquirieron relevancia primordial para comprender el proceso de recuperación de la conciencia rebelde que, a la luz del movimiento, ganaba gran fuerza social hasta eclosionar en la comunidad de pueblos originarios, permitiendo la recuperación del sentido de *cuerpo social* que se trasladó a la representación de *los portales de semillas* de 1995, cuya manufactura data de tiempos antiguos pero en tiempos más recientes empezaron a realizarse con flores hechas de plástico; en años posteriores continúan

elaborándose con semillas, narran las leyendas y la historia de Tepoztlán. En ella se utiliza una variedad aproximada de cincuenta tipos de semillas, con una doble evocación. Por un lado, en torno al origen agrario: la tierra, la fertilidad, etcétera; y por otro, la generosidad del territorio étnico que prodiga a los pueblos originarios con los mantenimientos; la mayoría de las semillas son cosechadas en la comunidad de Tepoztlán. El pegado de las semillas toma aproximadamente dos semanas y media, lo que convoca el trabajo de 50 personas por 15 a 16 horas diarias. El diseño estuvo a cargo de Arturo Demesa Ortiz, auténtico tepozteco. Los portales de semillas han sido integrados al acervo de las tradiciones colectivas: *en una época en la que se tiende a perder tradiciones más que a crearlas* (Demesa Ortiz 1999). Éstos originalmente tenían muchos años de realizarse, pero dejaron de fabricarse hasta 1988 con fines puramente decorativos y ceremoniales.

Los portales de semillas materializaban el sentido social. En sus viñetas se narraban las hazañas del pueblo, guiado por su *alter ego* Tepoztecatl que repetía la épica del pasado, sólo que ahora se enfrentaba a los nuevos enemigos del pueblo: el gobernador de Morelos, Jorge Carrillo Olea y GTE-KS.

Los acontecimientos de la arena política en Tepoztlán fortalecieron notoriamente la organización colectiva, fundamentalmente entre los comerciantes organizados en la explanada municipal, el mercado, los del lado norte, los de la Unión Tianquiztli y los de Avenida Revolución. De igual manera, el espíritu rebelde de la comunidad de pueblos originarios se observaba en la crónica de la lucha social y el registro popular, trasladado a la textualidad del testimonio histórico en los corridos. Entre los géneros literarios, el corrido es clasificado como poesía cívica. Los corridos son manifestación cultural de naturaleza popular en los que puede apreciarse de forma estética la ética de la sociedad. Catherine Héau sostiene que el corrido no es disociable ni de su contexto histórico ni de su soporte natural: los grupos populares (Héau Lambert 1991: 24). Entre los corridos que se coreaban en la arena del conflicto de la comunidad de pueblos originarios, se encuentran los documentados por Héau (s/f: 190).<sup>83</sup>

<sup>83</sup> Héau explica: “Cada barrio de Tepoztlán tiene un apodo: Santo Domingo son los sapos, Santa Cruz: cacomixtles, San Pedro: tlacuaches, San Sebastián: alacranes, Santa Trinidad: hormigas, San Miguel: lagartijas, San José: burros, Los Reyes: gusanos. KS son las siglas de la compañía que proyecta construir el campo de golf. Alejandro Morales es el alcalde que vendió las tierras comunales a espaldas de su pueblo” (Héau Lambert s/f: 190).

*Los corridos de Tepoztlán contra el Club de golf*

Corrido grabado en Tepoztlán, Morelos, enero de 1996.

Autor: Víctor Flores Ayala

Música cantada por Modesto Conde

*Paisanos quiero contar  
lo que en el pueblo ha ocurrido,  
y les compuse un corrido  
que aquí me atrevo a cantar  
para poder recordar  
los males que hemos sufrido.*

*En este valle sagrado  
de naturales primores,  
desenmascaro traidores  
que han ofendido al poblado  
porque a su espalda han firmado  
convenios con invasores.*

*El barrio de Santo Domingo  
sabe que la unión es esencial.  
Tenemos un barrio digno  
para castigar cualquier insolencia.*

*Los sapos repudiamos al KS  
y le haremos frente a los tiranos,  
luchando sudiese lo que sudiese  
como buenos tepoztecos mexicanos.*

*Los cacomixtles del barrio Santa Cruz  
Bien dispuestos detrás de esas gallinas,  
lástima que por aquí no dan su luz  
porque han hecho cosas mezquinas.*

*Los alacranes afilan sus ponzones  
para clavarlas en los traidores  
que son como animales de carroña  
gavilla de usurpadores.*

*San Pedro tiene su tlacuache oso  
para correr a toda esa baratija  
para escupirles como el camaleón  
de San Miguel su lagartija.*

*De la Santísima Trinidad  
la hormiga trabajadora  
es una abyecta realidad  
que presenciamos por ahora.*

*Ah, de San José tenemos la hoja  
para llenar esos hambrientos burros  
si esto lo expresaba en prosa  
podrán salirme más rudos.*

*El barrio de los Reyes  
son los gusanos de maguey  
barrenaron a esos güeyes  
Alejandro Morales primero el más güey.*

.....

*PARA K. S.*

Autor: Víctor Flores Ayala

Música cantada por Modesto Conde

*Oigan serenos las recias voces  
del pueblo humilde que les exhorta  
esa grey de irreverentes goces  
en Tepoztlán no nos importa.*

*Fuera el ks y sus relieves  
nosotros no vivimos postergados  
si fuimos presas del clero y los virreyes  
ahora no nos engañan esos malvados.*

*Tepoztlán no se morirá de inanición  
anulemos a ks su existencia  
basta de infamia y de perversión  
el ks ya nos cansa la paciencia.*

*Nuestro pueblo es rústico pero no indigente  
sabe del progreso de su patria  
conoce su pasado y hoy en el presente  
su futuro no quiere vivir en desgracia.*

*Lucharemos siempre en pie de guerra  
porque el pueblo responde con mucho brío  
veremos los auges de nuestra tierra  
con el noble esfuerzo aunque sea tardío.*

*Nuestra tierra no quedará erosionada y seca  
aquí habrá igualdad, respeto y armonía  
será como un mundo de mágica  
donde límpido luzca en nuevo día.*

*Limpio Tepoztlán y sin traidores  
no pequemos más de snobismo  
como Alejandro y sus seguidores  
que hasta en su cara se le nota su cinismo.*

## El renacimiento tepozteca

La lucha social de la comunidad de pueblos originarios por la defensa de su territorio étnico produjo una respuesta social extraordinaria que desplegó una creatividad política en múltiples dimensiones de la vida social de Tepoztlán, lo que alentó el febril entusiasmo colectivo. Estos aspectos dieron sustento a la definición de movimiento etnopolítico. El fundamento de la dimensión indígena apuntaló la defensa del territorio étnico, sentando las bases políticas para la afirmación cultural y la reactivación de la memoria colectiva. Esto legitimó la noción de justicia que alimentó la emoción del sujeto colectivo al hacerlos sentir en control de sus vidas, asumiendo a cabalidad la ciudadanía cultural para dirigir de forma directa el poder del pueblo, lo que constituyó el renacimiento cultural, político, estético y ético. En este contexto se produjeron textos, registros visuales, sitios *web*, emisiones radiofónicas y exposiciones colectivas que tuvieron como marco al ex convento de la Natividad de la orden dominica, sede del museo y del Archivo Municipal.

El gobierno del Ayuntamiento Libre Constitucional,<sup>84</sup> en conjunción con el personal del Museo y el Archivo Municipal, a cargo de la antropóloga Marcela Tostado, negoció con las autoridades de San Juan Tlacotenco que les permitieran el montaje de la exposición *Chimalacatepec*. Se constituyó con los hallazgos arqueológicos encontrados en la cueva de Chimalacatepec por un grupo de espeleólogos de la Universidad Nacional Autónoma de México. Reunió más de noventa objetos para el culto al complejo de la fertilidad constituido por las deidades Tláloc-Ehécatl-Quetzalcóatl a las que se evoca en las ofrendas de petición de lluvia. Esta exposición permitió valorar los bienes culturales de los habitantes de San Juan Tlacotenco. Meses más tarde, sus habitantes se opusieron a la salida del patrimonio cultural a instancias de los caciques priístas y los enviados del gobernador para crear tensión entre la comunidad de pueblos originarios (Rosas 1997: 41-47). Esto derivó positivamente en la construcción del Museo Comunitario en San Juan Tlacotenco con el patrocinio del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

También se organizó el *Coloquio sobre la Historia y la Antropología de Tepoztlán* en el ex convento de la Natividad el 5 de noviembre de 1995 en el que participó un grupo muy destacado de académicos de diversos campos (Salazar Peralta 1995). A esto debe agregarse la edición de varios libros que recogen la riqueza de la tradición oral y la historia regional. Estas investigaciones y recopilaciones fueron el resultado del renacimiento del espíritu de cuerpo social, inspirado por la convicción colectiva de conservar la memoria histórica del pueblo. Esto último hizo visible la fortaleza de la ética concreta (Martínez Navarro 2000) al estimular la conciencia colectiva en torno a la conservación de los bienes culturales que resonaron en la conciencia social anclada en la memoria colectiva la cual derivó en una férrea convicción histórico-cultural de los saberes locales que orientaron el comportamiento colectivo de esta comunidad de pueblos originarios.

La llegada de noviembre de 1995 trajo una tregua para disponer los preparativos para las fiestas de los fieles difuntos. Ésta es una fiesta íntima de carácter familiar en Tepoztlán. El motivo central es la devoción a los ancestros a los que se rinde homenaje con el montaje de altares y ofrendas de flores de *cempoalxochitl* y *acahual*, alimentos y platillos de la tradición gastronómica del pueblo, justamente para satisfacer el gusto de sus difun-

<sup>84</sup> El Ayuntamiento Libre, Constitucional y Popular fue electo democráticamente por el pueblo, según la ancestral costumbre indígena, el 24 de septiembre de 1995 con base legal en los Artículos 115, 40 y 39 de la Constitución Política Mexicana.

tos. Aunque su dimensión lúdica es para los niños y jóvenes –que con juegos y bromas reciben obsequios de los comerciantes y en las casas que visitan–, la fiesta de muertos no es un evento donde se reviva el duelo, sino una recreación folclórica de la muerte.

Empero, el equilibrio de fuerzas del movimiento social fue puesta en riesgo cuando se radicalizaron las posturas del sujeto colectivo. Esto ocurrió cuando el Congreso del estado decretó el 29 de noviembre de 1995 la desaparición de los poderes municipales en Tepoztlán. Fue entonces que la Asamblea Popular reorganizó la vida social y política bajo el esquema de *Gobierno Autónomo Provisional*, bajo el acuerdo colectivo de los usos y costumbres comunitarias.

El sujeto colectivo ponderó que la restauración del equilibrio de fuerzas tendría que centrarse en términos político-electorales. Mediante elección y nombramiento de la *candidatura unitaria del pueblo*, con arreglo en el principio de los usos y costumbres, advirtieron que con su autonomía de la clase política para legalizar dicha elección necesitaban el registro electoral, por lo que solicitaron al PRD el suyo. El tiempo pasó volando, semanas más tarde, las elecciones populares municipales fueron organizadas y vigiladas por la comunidad y Alianza Cívica.<sup>85</sup> En las elecciones populares municipales la gran mayoría de la población expresó con el voto su rechazo a las autoridades locales revocadas, a las estatales y a las federales.

En las elecciones intermedias se eligió una nueva presidencia municipal. No se permitió la participación de los partidos políticos en la organización electoral, tampoco se permitió gastar dinero en campañas políticas. Los candidatos fueron seleccionados de los barrios, los pueblos y las colonias de la comunidad de pueblos originarios. El 24 de septiembre de 1996 se distribuyeron boletas con las fotos de los candidatos para que cada uno de los residentes, supiera leer y escribir o no, pudiera entender por quién se votaba, pero no por qué proyecto político. Hubo observadores nacionales e internacionales incluyendo a dos personalidades nacionales: el escritor Carlos Monsiváis y la actriz Ofelia Medina, así como la representación de Alianza Cívica.<sup>86</sup> Resulta interesante en este contexto que el sujeto colectivo (Arnoletto 2007) se despojara de los ropajes de la democracia representativa institucionalizada (Castoriadis 1999: 157). Al

<sup>85</sup> Centro de Derechos Humanos, Miguel Agustín Pro (s/f), Informe: *Tepoztlán. El derecho de un pueblo a sobrevivir*, en <[http://www.sjsocial.org/PROHD/Publicaciones/Informes/info\\_html](http://www.sjsocial.org/PROHD/Publicaciones/Informes/info_html)>.

<sup>86</sup> <<http://www.elandar.com/back/www-97/andar/feature1/tepozesp.html>>.

realizarse con independencia de la clase política, la comunidad renunciaba a seguir asumiendo la insignificancia de ser cliente del mercado político electoral, para emerger como ciudadano que demanda la satisfacción de sus intereses políticos, sociales y culturales. Fue un renacimiento fundamental de la conciencia colectiva; el sujeto colectivo comprendió que el poder irrevocable no tiene sentido si la delegación del mandato no respeta el interés del pueblo.

El *Ayuntamiento Autónomo Provisional* quedó constituido por catorce miembros; éste tendría una vigencia de treinta días, después de los cuales la comunidad determinaría realizar nuevas elecciones o ratificar a los ciudadanos electos, los cuales gobernarían por 18 meses; pasado ese tiempo se organizarían nuevas elecciones. Pero la decisión del pueblo no fue reconocida por la gubernatura del estado, por lo que no hubo notario público que diera fe de la elección del gobierno autónomo. Sólo el padre Filiberto González, a petición de la Asamblea Popular, acudió a bendecir la reapertura del palacio municipal (Bolos 2003: 126-127).

Lázaro Rodríguez ganó la contienda. Fue uno de los candidatos que nunca había pertenecido a ningún partido político, carecía de experiencia en la administración pública y ni siquiera tenía credencial de elector. Era activista de un grupo ecologista. Un rasgo indiscutible en Lázaro Rodríguez es su fenotipo acentuadamente morelense. Destacaba por su extraordinario parecido con Emiliano Zapata, aspecto ampliamente explotado a lo largo del movimiento social, este atributo físico fue amalgamado con la identidad rebelde y revolucionaria del sujeto colectivo. Rodríguez gustaba de acicalarse el bigote frente a fotógrafos y caminar por el pueblo portando una indumentaria campirana: paliacate alrededor del cuello, sombrero de ala ancha, ambos aspectos emblemáticos del líder agrarista. Con ello, se significaba la estética del héroe agrarista y la ética del revolucionario morelense.

Por su parte, José Manuel Medina, secretario electo del ayuntamiento del gobierno autónomo, solía referir:

El cumplimiento del gobierno autónomo tiene como finalidad implementar el cumplimiento del Artículo 39 de la Constitución Mexicana... la soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo; el pueblo tiene en todo tiempo el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno. El secretario del ayuntamiento del gobierno, rubricaba su afir-

mación señalando: ...ha sido la primera vez que la ley se ha ejercido plenamente. No fue planeado, pero surgió de una manera espontánea (en Bolos 2003).

Así pues, los meses posteriores fueron difíciles, marcados por las confrontaciones entre el bando priísta, base de apoyo de los enviados del gobierno, quienes se enfrentaban con los miembros del CUT. El Ayuntamiento Autónomo Provisional de Tepoztlán nombró al cabildo encargado del orden administrativo; mientras los jóvenes tepoztecos se turnaban en las guardias de las barricadas del pueblo; las mujeres montaban una cocina en la escalinata de la alcaldía para alimentar a los voluntarios de las barricadas. Para el pueblo la percepción social de estar en control era muy emocionante. Muchos tepoztecos recuerdan que, al atardecer, Lázaro salía a la terraza del palacio municipal y anunciaba las noticias del día a la multitud orgullosa, compuesta por viejos, mujeres, adolescentes y comerciantes: *Tomamos posesión sin armas, sólo con pura inteligencia hemos construido nuestra propia democracia...*

Tiempo más tarde, la intermediación de algunos actores políticos morelenses, emisarios del pasado, enturbiaron las relaciones entre los líderes y la población, volviendo a enrarecer la vida social por la desconfianza que resurgió; la paz de noviembre dio lugar a *la sangre de diciembre*. Antes del Año Nuevo, fue asesinado el hermano de Alejandro Morales. Tres taxistas fueron culpados del asesinato, junto al apreciado, maestro, Gerardo Demesa Padilla; este último fue arrestado en Cuernavaca, a pesar de que cientos de testigos juraban su inocencia. Nada importó, los indiciados fueron acusados de asesinato sólo por ser integrantes del CUT. Tristemente, el encarcelamiento de Mauricio Franco, Fortino Mendoza, José Carrillo y Gerardo Demesa constituyó la maniobra más brillante de la gubernatura contra la rebeldía colectiva. El juicio de Demesa, Mendoza, Carrillo y Franco terminó a mediados de julio; pese a ello, el juez dijo que emitiría su veredicto hasta mediados de agosto y luego lo pospuso indefinidamente.<sup>87</sup> Para la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán era claro que los taxistas y el maestro habían sido víctimas del *terrorismo de Estado* para que Tepoztlán se rindiera. Sin embargo, un año más tarde, la entrada al pueblo seguía bloqueada por los retenes rudimentarios de muros de piedras de baja altura que en algunos casos se complementaban con otros simbólicos de alambres de púas retorcidos, colocados sobre las bardas de escombros en la parte superior.

<sup>87</sup> <<http://www.elandar.com/back/www-97/andar/feature1/tepozesp.html>>.

La provocación de las autoridades fue evidente. El ejercicio de la dilación, el autoritarismo, la presión y la intimidación fueron constantes. La represión se desencadenó, hubo muertos y encarcelados. Después de la consignación de los miembros del Comité de Unidad Tepozteca, el sujeto colectivo y la opinión pública morelense se aglutinaron en torno al CUT. Todos los sectores de la población tepozteca se unificaron; la organización de hombres, mujeres, niños y ancianos se ejerció con base en sus derechos civiles y culturales. A través del CUT los tepoztecas expresaron su resistencia de manera ejemplar e imaginativa. Las tareas de resistencia del sujeto colectivo, lejos de agotarlos, les permitió revalorar su identidad colectiva comunitaria. A través de los usos y costumbres se resignificaron las redes sociales (Adler Lomnitz 1994: 48) con otros poblados y otras organizaciones y las movilizaciones sociales del país. Esto llevó a que una delegación del Consejo Municipal del Ayuntamiento de Tepoztlán participara en la *mesa de representación y participación política de los pueblos indígenas* en las Mesas de Diálogo por la Paz Justa y Digna en octubre de 1995.<sup>88</sup>

Noche tras noche, viejos, mujeres y niños, tepoztecas y *tepoztizos*<sup>89</sup> se reunían en la plaza cívica a discutir en acalorados mítines las estrategias de su lucha y la logística de sus marchas. En esas discusiones resaltaban los valores y los símbolos emblemáticos de la comunidad. En estos mítines se hacía hincapié en la presencia de Tepoztecatl que les convocaba a continuar la lucha social; diversos actores narraban múltiples versiones sobre las apariciones del héroe en distintos contextos y los mensajes emitidos. La aparición de los personajes míticos no es exclusiva del territorio tepozteca; en múltiples comunidades tradicionales existen narraciones locales sobre las visitas de sus héroes culturales, ejemplo de ello es el caso de *don Goyo* entre los pueblos cercanos a los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl.

Al analizar las respuestas indígenas al poder colonial, Serge Gruzinski ha propuesto que la presencia del hombre-dios alude al arquetipo perte-

<sup>88</sup> Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General, Ejército Zapatista de Liberación Nacional (CCRI-GG, EZLN) (1995). En este comunicado del EZLN se dieron a conocer los invitados de la Mesa sobre Derechos y Cultura Indígena. Fue firmado en las montañas del sureste mexicano .

<sup>89</sup> Así nombra la población autóctona a los *avecindados*, que son un sector de la población fluctuante que tiene casas de fin de semana; son intelectuales que viven alternando su cotidianidad entre Tepoztlán y la ciudad de México o bien son inmigrantes pobres expulsados de los estados de Puebla, Oaxaca y Guerrero que mantienen altos niveles de pobreza a nivel nacional. Se incluye en esta clasificación a los extranjeros que se han quedado a vivir de manera permanente en Tepoztlán.

reciente al tiempo pasado. Esto articulaba el mito con el registro de la historia. Este fenómeno cultural se asocia con los procesos migratorios de los antiguos imperios, donde los grupos dominados y los recién llegados no perdían su capacidad de asimilación, pero se sacudían la hegemonía ancestral para emprender migraciones incesantes. Fue entonces cuando, al parecer, los hombres que también eran dioses surgieron a la cabeza de las poblaciones dispersas y los *calpulli* para guiar su marcha errante. El hombre-dios se comunicaba con el dios tutelar, el *calpulteotl*, con quien entablaba un diálogo que denotaba el ejercicio del poder, convirtiéndose en el corazón del pueblo, *altepetl-eiyollo*, comprometiéndose a proteger eficazmente al pueblo que lo reverenciaba (Gruzinki 1988: 32-43).

El *tepoztecatl* es *altepetl-eiyollo*, el corazón del pueblo, líder cultural, hombre-dios-gobernante de la comunidad de pueblos originarios, quien se hizo presente en el imaginario de la lucha social; los actores sociales y el sujeto colectivo afirmaban que su líder cultural se apareció en los pueblos y en los cerros: se detenía para comunicarles su sentir en torno a la lucha del pueblo. Lo anterior fue interpretado como el diálogo del dios tutelar con su pueblo para legitimar su lucha, sancionando la agencia y las acciones cotidianas en las marchas, en las brigadas, en los retenes y en todas las formas de solidaridad con la resistencia social sostenida tanto en las guardias como en los retenes en las entradas de la cabecera municipal.

El conflicto social adquirió una dimensión insospechada. Provocó regocijo, exaltación, solidaridad y cohesión. Los tepoztecas mismos se sorprendían de la respuesta. El sujeto colectivo había aglutinado a la sociedad civil y a las organizaciones sociales; así, se fortalecieron viejas estructuras tradicionales de cohesión y solidaridad comunitaria vinculadas a los sistemas normativos, fundamentalmente a través de la organización de la vida ceremonial y el ritual. Estas redes sociales desempeñaron un papel relevante para la eficacia política de la acción colectiva de las fuerzas políticas expresadas en cada acción emprendida: boteos, elaboración de comida para las guardias, las pintas, la organización de los eventos, asambleas y marchas, las concentraciones, así como conferencias celebradas por Radio Popular Insurgente.

La red de difusión actualizaba las informaciones sobre la situación en Tepoztlán. Los líderes del CUT fueron apoyados por el sistema radial, establecido por los estudiantes universitarios de la Universidad Autónoma Metropolitana en conjunción con los entusiastas jóvenes tepoztecos y *tepoztizos* residentes. Éstos lograron llevar las noticias locales a ocupar un lugar distinguido en la prensa nacional. Estas informaciones circulaban

también por internet con la intención de sensibilizar a la opinión pública y a los internautas sobre los turbios manejos de los inversionistas internacionales y nacionales. La respuesta de la sociedad derivó en un *movimiento cívico-ecológico*, un *movimiento patriótico*, calificado así por Carlos Monsiváis (citado por Menéndez 1995).

El 10 de abril de 1996, más de cien personas –hombres, mujeres, niños y ancianos– avanzaron en una caravana a Tlaltizapan, Morelos, para llevarle un pliego petitorio al presidente Zedillo quien se encontraba allá conmemorando el 77 aniversario de la muerte de Emiliano Zapata.

Vestidos de Adelitas y Zapatistas, los niños cargaban rifles de madera y machetes de cartón. Algunos lucían bigotes como los de Zapata. Los peregrinos dejaban flores en cada pueblo del camino. Al entrar a Cuautla colocaron una corona al pie de la estatua de Zapata, dirigiéndose después a la Villa de Ayala. Los viajeros habían alcanzado un paraje aislado en el camino, justo a las afueras de Tlaltizapan, cuando cientos de granaderos y policías estatales armados los rodearon y detuvieron. “Nos emboscaron, tal como le hicieron a Zapata”, dice Lázaro (Reynolds 1996).

Las fuerzas del Estado interceptaron a los tepoztecas. Se desató la emboscada, los balazos, los golpes de garrote y de piedras. Fue una batalla cuerpo a cuerpo; hubo heridos y un anciano murió a manos de los guardias del Estado.

La policía les gritó que llevaban órdenes de prevenir que los peregrinos continuaran a Tlaltizapan. Mientras que los niños lloraban, los adultos gritaban a los policías. El jefe de la policía Juan Manuel Ariño demandó “Queremos ver al Presidente Municipal y a los demás tepoztecos”. “¡No nos tienen por qué obstruir el paso, pinche viejo!” gritó una mujer. Los participantes se lanzaron en contra de la policía al grito de “¡Viva Zapata, viva Tepoztlán!” hasta que se convirtió en un canto estruendoso.

La policía se lanzó en contra de los manifestantes, “Golpearon a nuestros viejitos” confesó después la maestra Leticia Moctezuma. Se oyeron los disparos. Marcos Olmedo, hombre de 65 años, también conocido como “El Chipi”, se derrumbó. ¡Corran, mataron al Chipi!, gritó una mujer, mientras los disparos seguían resonando en el aire; a Marcos le habían disparado, pero no estaba muerto. Yo iba junto a Marcos, dijo Refugio Marquina, y en la corredera lo vi caer, después de los balazos. Todavía los granaderos lo gol-

pearon cuando cayó. Los soldados lo arrastraron para esconderlo, se oyeron más disparos. ¡Ya déjenlo! rogó un hombre (Reynolds 1996).

Todo fue registrado en video. Ello fue evidencia incontrovertible de la artera violencia ejercida contra los tepoztecas. Esto fue transmitido en los noticieros de esa noche. Sin embargo, las escenas de agresión que hubieran parecido “normales” en otros tiempos, resultaron a los ojos de la opinión pública un auténtico abuso de poder, una perversión del autoritarismo y una explosiva furia del poder. De tal suerte que la responsabilidad directa recayó en el gobernador. La emboscada no pudo ser manipulada por el discurso tramposo de los funcionarios. El gobernador Carrillo Olea fue responsabilizado no sólo en los testimonios de los tepoztecos sino también por las declaratorias de los propios guardias policiales.

Para el gobernador, éste es el “muertito” buscado por los del CUT ansiosos de rentabilizar el martirologio. Para la opinión pública es un hecho lamentable. Para el racismo que se duele del fracaso del proyecto que salvaría a Morelos (o la nación entera), es la desaparición innecesaria de un mínimo obstáculo al Progreso. Pero a lo largo de las ceremonias funerarias, el asesinado por los ritos del poder, se vuelve el esposo, el padre, el amigo, el vecino, en medio del azoro de asistir a un acto tan poderoso en su indefensión, entre comentarios políticos y reminiscencias...

La covacha de Marcos Olmedo –evidencia de miseria y prueba ardiente del abandono; es un solar, la casucha de Marcos, una pieza con dos camas y las pertenencias que sólo la costumbre atesora– está cerca del cementerio, pero la tradición exige un viaje largo por el pueblo, para que el difunto se despida y los de Santo Domingo Ocotitlán lo añadan a sus plegarias (Monsiváis 1996).

Las imágenes mostraban al jefe de la policía estatal, Juan Manuel Ariño, apuntando a la multitud. Al ver que lo filmaban, se volteó rápidamente y apuntó su arma al fotógrafo; arrepentido, guardó su pistola y desapareció entre el contingente de policías.

Fue así como los miembros de la caravana fueron emboscados; bajados de los autobuses; los adultos arrastrados del cabello, a los niños les propinaban patadas. A las mujeres les gritaban:

¡Bájense, pinches viejas!, ¡nomás llegue la noche las vamos a violar!, ¡a ver, sigan gritando viva Zapata, cabrones!, ¡pinches indios malditos, ya no estén

jodiendo!, ¡por su culpa estamos aquí desde anoche sin tragar, ahora nos la pagan! Al escucharse las primeras balas, algunos tepoztecas se tiraron al suelo para protegerse, mientras los policías les gritaban: ¡no se levanten cabrones o se los lleva la chingada! Cuando los dirigentes del CUT se acreditaron y pidieron pasar, les contestaron: ¡si usted pasa...tenemos órdenes de matar!, preguntaron ¿De quién? ¡Del gobernador! les respondieron (Monsiváis 1996).

Cerca de cuarenta tepoztecas fueron capturados y retenidos por siete u ocho horas, despojados de sus pertenencias. Cuando se presentó la agente del Ministerio Público a la *toma de nota*, una de las detenidas le dijo que quería hacer una denuncia, que levantaría un acta para poder contar su versión. La respuesta fue contundente: “para ustedes nada; no tienen derecho a nada” (Monsiváis 1996).

La Comisión Nacional de Derechos Humanos intervino en la liberación de 34 tepoztecas. A solicitud de los agraviados se sumaron las protestas de las organizaciones civiles para exigir justicia al gobernador y que los agravios no quedaran impunes. Con representantes de ambas instancias se formó una comisión *ad hoc*; resultado de éstas fue el arresto del jefe de policía Ariño junto con otros 54 policías del Estado, el viernes 12 de abril.<sup>90</sup>

El saldo de la represión injustificada se convirtió en noticia de ocho columnas. El gobernador perdió credibilidad. El acto artero expuso la debilidad del gobierno morelense. El 13 de abril de 1996, los 75 inversionistas anunciaron, en voz de Francisco Kladt: “Debido a la grave alteración del orden jurídico y los hechos de violencia suscitados el pasado miércoles, el proyecto del club de golf será definitivamente cancelado” (Monsiváis 1996).

La cancelación del proyecto generó a los inversionistas una pérdida de 4 millones de dólares y 13 mil empleos. Pues ya no existen las condiciones que garanticen los beneficios que conlleva la inversión para los habitantes de Tepoztlán... Ayer también, aquí se velaron los restos de Marcos Olmedo, de 65 años de edad, asesinado por la policía estatal. Todo esto se discute reiteradamente en la conferencia de prensa del Comité de Unidad Tepozteca, en la explanada frente al ayuntamiento (Monsiváis 1996).

<sup>90</sup>“Pide Carrillo Olea a la CNDH estar en las diligencias del MP”, en *La Jornada*, 13 de abril de 1996, México: 13.

Después del 10 de abril de 1996, el movimiento etnopolítico de la comunidad de pueblos originarios se había criminalizado (Santos 2008). El saldo era desolador. Las modalidades de manipulación gubernamental –*la dilación, el autoritarismo, la intimidación, la represión, la criminalización y el terrorismo de Estado*– fueron aplicadas al movimiento en contra del club de golf, igual que a otros movimientos populares. Pero no lograron rendir el espíritu combativo del sujeto colectivo. Los tepoztecos se opusieron al gobierno y continuaron su lucha, que resultó fortalecida por los acontecimientos. En voz de los participantes, las organizaciones civiles demandaban a las autoridades morelenses el reconocimiento del gobierno autónomo de Tepoztlán.<sup>91</sup> El pueblo clamaba justicia, por lo que el sujeto colectivo sólo abandonaría su agencia y su lucha si quedaban satisfechas las siguientes demandas:

1. Cancelación definitiva, total y por escrito del proyecto del club de golf.
2. Liberación inmediata e incondicional de los presos Mauricio Franco, Fortino Mendoza, José Carrillo y Gerardo Demesa.
3. La cancelación inmediata e incondicional de las órdenes de aprehensión giradas en contra de los ciudadanos de Tepoztlán.
4. Reconocimiento del Ayuntamiento Libre, Constitucional y Popular electo democráticamente por el pueblo, según la ancestral costumbre indígena, el 24 de septiembre de 1995 y con base legal en los artículos 115, 40, y 39 de la Constitución Política Mexicana.

Por lo que respecta a la emboscada del 10 de abril, exigimos:

- a. Pensión vitalicia a la viuda de Marcos Olmedo Gutiérrez, asesinado por los granaderos obedeciendo órdenes del gobernador Jorge Carrillo Olea.
- b. El pago de los daños causados a los vehículos, propiedad de los tepoztecos y todos los gastos originados por los lesionados en clínicas o en servicios médicos particulares y del Estado (Bolos 2003: 128-129).

La decisión tomada por la Asamblea Popular después de la cancelación del proyecto fue volver a posesionarse de los predios en disputa y

<sup>91</sup> “Taller de análisis del sujeto popular, en la defensa de los usos y costumbres del pueblo de Tepoztlán”, en *La Jornada*, 15 de abril de 1996, México: 8.

también de los terrenos en posesión ilegal del cuñado del expresidente, Carlos Salinas de Gortari, localizados a siete kilómetros de la zona urbana de Tepoztlán y obtenidos ilícitamente (Rosas 1997: 127). Aun cuando la Ley Agraria había sido reformada en 1992, los títulos agrarios confirieron a la comunidad de pueblos originarios la posesión de la tierra y, por tanto, la recuperación les devolvió su valor social. Los bienes comunales son intransferibles, imprescriptibles y, por ende, no pueden ser enajenables. Con fundamento en este precepto social, los comuneros y los ejidatarios exigieron la restitución de los predios en posesión de la familia Salinas Ocelli y los del club de golf.

Las autoridades federales en materia agraria consideraron el decreto de 1985, en el que el territorio étnico del municipio de Tepoztlán quedaba integrado al Área Natural Protegida del Corredor Biológico Chichinautzin, motivo por el cual se inició el estudio para restituir los predios. Los comuneros y los ejidatarios presentaron una averiguación previa (7554/00/95) ante la Mesa 12 de la Procuraduría General de la República contra el grupo corporativo Kladt Sobrino-GTE por adquisición ilegal de predios. Por ello, en tanto sujeto colectivo, la Asamblea Popular tomó la justicia en sus manos, por lo cual, de inmediato, los comuneros empezaron a reforestar los predios de la Quinta y Sexta Piedras en posesión de la familia Salinas Ocelli; decidieron declararlo *balneario comunal*. Esta reivindicación se fundamenta en el dictamen expedido por la Secretaría de la Reforma Agraria, bajo el siguiente criterio: *en Tepoztlán no existe la propiedad privada*. Por lo que más de 200 residencias construidas como casas de fin de semana fueron convertidas en propiedad comunal y podían ser reclamadas por la comunidad (Guerrero Garro 1996: 48).

Por su parte, José de los Ríos, vicepresidente comercial del proyecto del club de golf “El Tepozteco”, luego de que el corporativo GTE-KS decidiera cancelarlo, declaraba que *el conflicto en Tepoztlán continuaría pues el problema no es la obra, sino la gobernabilidad*. En opinión del corporativo, *el proyecto buscaba contribuir al mejoramiento de la calidad de vida de los tepoztecos y ser parte del reordenamiento urbano y social de Tepoztlán. El impacto social que se pretendía era en beneficio de la sociedad en general y contribuiría a incentivar la verdadera vocación del municipio, que es la turística, comercial y de servicios; sus tierras por el alto grado de erosión no tienen ya vocación agrícola* (Enciso 1997: 5).

Meses más tarde, el 1 de junio de 1997, la doctora Adela Bocanegra, miembro del CUT, denunciaba ante los medios al secretario general

del gobierno morelense, Jorge Morales Barud, por demorar en cancelar las órdenes de aprehensión contra los miembros del CUT. Esto atemorizó a la población por ser perseguidos políticos: la población y el CUT, en consecuencia, reforzaron los retenes de acceso a la población ante una posible intervención policiaca (Guerrero Garro 1997: 46).

*La cuarta fase de la Asamblea Popular en contra del club de golf* puede identificarse con el momento cuando la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán se unió al contingente de la primera de tres marchas del silencio que se realizaron en los límites de Morelos para protestar contra el gobierno estatal (Quero 2002: 116). El descontento era por *los sucesos de abril, el aumento de la delincuencia y la inseguridad* del 10 de junio de 1997, lo que condujo al aumento en las movilizaciones de la sociedad civil por la desconfianza, pues aquella presumía que el gobernador encubría a los *narcos* en Morelos. Todo ello condujo a llamados reiterados entre la población por la salida de funcionarios del gobierno estatal, situación que llevó a las organizaciones no gubernamentales, entre ellas la *Coordinadora Morelense de Movimiento Ciudadanos*, a convertirse en representantes del descontento social que mantuvo acorralado al gobernador Carrillo Olea.

La sociedad civil es donde se forman, especialmente en los periodos de crisis institucional, los poderes que tienden a obtener legitimidad incluso en detrimento de los poderes legítimos, donde en otras palabras se desarrollan los procesos de deslegitimación y relegitimación... de aquí la frecuente afirmación de que la solución de una crisis grave que amenaza la sobrevivencia de un sistema político debe buscarse ante todo en la sociedad civil donde se pueden encontrar nuevas fuentes de legitimación y por tanto nuevos espacios de consenso (Bobbio 1989).

A medida que pasaban los meses, la movilización social de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán se orientó a la defensa del territorio, el agua, la identidad y la dignidad comunitaria (Warman 1976: 117-118).<sup>92</sup> La resistencia ciudadana coincidió temporalmente con los comicios legislativos en Morelos. Esto estableció el marco político para la

<sup>92</sup> Warman argumenta que los zapatistas no sólo habían peleado por la tierra sino también por ejercer el dominio sobre el territorio a través de la comunidad libre. Por ello, la lucha zapatista se había convertido en un radical programa político que buscaba la transformación de la naturaleza del Estado. En este sentido, las nuevas condiciones de los movimientos etnopolíticos de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán no fueron una simple reedición de los preceptos del zapatismo, sino una nueva modalidad de lucha social.

negociación bajo una diferente correlación de fuerzas. El tema de los usos y costumbres se sumó al respeto al patrimonio cultural y natural existente en su territorio étnico. Éstos fluían en el escenario político enmarcando la elección de sus representantes. En la escena política, los usos y costumbres de la comunidad tuvieron un protagonismo extraordinario para el sujeto colectivo en el escenario de las elecciones. La convocatoria abarcaba a los barrios, pueblos y colonias con la finalidad de que hubiera representantes de todos los pueblos para ocupar los puestos del gobierno; bajo los usos y costumbres se garantizaría el ejercicio participativo. Sin embargo, nuevamente el grupo priísta no respetó este precepto, ya que en la toma de posesión del regidor priísta estuvo presente un representante del gobierno morelense.

Pese a todo, la Asamblea Popular y el Comité de Unidad Tepozteca lograron mantener organizado al pueblo; éste seguía constituido en sujeto colectivo de cuyo núcleo eclosionaba una y otra vez la conciencia social, el deseo de justicia y el nacimiento de nuevos liderazgos. Por otro lado, voluntarios pintaron y remozaron la plaza central con los pocos fondos recabados de las cuotas de los baños públicos, de la renta de los puestos en el mercado y de las donaciones de los visitantes. Cabe señalar que, paradójicamente, después de la salida de la policía, los delitos fueron inexistentes.

*El Ayuntamiento Libre, Popular y Constitucional de Tepoztlán*, en el periodo 1997-2000, constituyó un esquema de representación y elección popular directa y un acto jurídico que asumió funciones públicas como expresión de las formas democráticas. Por primera vez, los campesinos comuneros, los ejidatarios y las ancianas hablaban en las asambleas populares, logrando tener el sentido de la autoafirmación y el control sobre su propio destino.<sup>93</sup> La fuerza política constituida por el sujeto colectivo tenía el control casi absoluto porque no estaba reconocido por los términos constitucionales. Quero opina que “esta fase tuvo la función de aglutinación y reafirmación que confiere seguridad a sus participantes ante la inestabilidad jurídica y la amenaza de una probable intervención por parte de las fuerzas públicas del estado” (Quero 2002).

Los ciudadanos electos para el gobierno municipal se caracterizaron por su inexperiencia en el desempeño en cargos públicos. El presidente municipal contaba con una formación de ingeniero; los otros miembros tenían apenas un precario nivel educativo; esto significaba un desafío social, porque la población no se sintió satisfecha con el resultado. De alguna ma-

<sup>93</sup> <<http://www.geocities.com/valdiviacano/demo/insdem.html>>.

nera esto obligó a que el Ayuntamiento autónomo continuara involucrado; el PRD se mantuvo a distancia discreta, aunque solidario con el proceso democrático, pues apoyó al nuevo Ayuntamiento con asesoría administrativa para que los nuevos funcionarios ejercieran ejemplarmente el gobierno (Bolos 2003: 195-200).

En Tepoztlán, la sociedad civil se recompone desde la categoría de pueblo, señalándonos la fragilidad del gobierno local, así como de las organizaciones no gubernamentales en su capacidad de mediación y ajuste institucional. Pero el cambio político se da y de manera rápida, directa, decidida. La sociedad civil desplazada al gobierno en su inquietud por restaurar un cambio más profundo a partir de la instauración de canales de comunicación, representación y cooperación que articulen las relaciones entre sociedad civil y gobierno (Quero 2002).

Así, en vísperas de las elecciones intermedias de 1997, la Asamblea Popular solicitó al Partido de la Revolución Democrática su registro para que la Asamblea y el CUT pudieran tener un candidato propio. La elección de los diputados y las autoridades municipales se llevaron a cabo de acuerdo con los usos y costumbres de la comunidad, y el pueblo eligió a la doctora Bocanegra, distinguida luchadora social tepozteca y miembro del CUT. A partir de ese momento, el pueblo contó con una diputada del Partido de la Revolución Democrática como representante de Tepoztlán. Además, la oposición ganó la mayoría en el congreso morelense, lo que constituyó así un suceso histórico nacional.

A través de la legisladora Bocanegra, la ciudadanía tepozteca mantuvo sus demandas y exigió al Congreso un juicio político en contra del general Carrillo Olea por sus fechorías. En los primeros meses de 1998, Carrillo Olea solicitó al Congreso licencia para ausentarse del cargo. Ello no impidió que la lucha social continuara hasta la excarcelación del último miembro del CUT, lo que junto a la restitución de las 280 hectáreas de propiedad comunal en litigio (Ballinas 2001: 45), se habían convertido en objetivos de Bocanegra.

En opinión de Quero, la lucha social de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán significó una oportunidad para que la clase política municipal y sus viejos cacicazgos recuperaran control político y el protagonismo en la arena política, a fin de recuperar el control político-económico que les había sido arrebatado por las élites regionales morelenses y de Cuernavaca

(Quero 2002). Claudio Lomnitz recuerda que los viejos cacicazgos políticos tepoztecas de finales del siglo XIX y principios del XX tenían el dominio político de la comunidad de pueblos originarios. En épocas pasadas, los notables solían enfrentarse a las haciendas (Mallon 2003: 207-356) que pretendían extender su dominio; por ello, los representantes tepoztecas apelaban al ancestral origen indígena, al derecho a sus tierras y el derecho a sus representantes, para lo cual asumían el rol y el discurso de los principales indígenas de la colonia. La dialéctica entre hegemonía y las relaciones de poder pueden observarse en dos procesos diferentes: en la manipulación de una mitología dominante y en el desarrollo de lenguajes de interacción entre grupos culturales. El primero comporta la apropiación de las culturas locales y su resignificación; el segundo, la creación de formas y marcos de interacción específicos entre grupos locales (Lomnitz Adler 1995: 43-45).

Vale la pena resaltar que el movimiento etnopolítico de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán se caracterizó por constituir un sujeto colectivo heterogéneo que integró a muchos actores sociales al esquema contestatario del *pueblo*. El sujeto colectivo no era emergente, sino histórico, y su afirmación étnica conformó la lucha social. Ese hecho para nada correspondía con los representantes de esos viejos cacicazgos. El que éstos estuvieran integrados a la lucha social no significa que tuvieran peso político y protagonismo por encima de los actores sociales que protagonizaron los movimientos etnopolíticos entre 1995 y 2001. Los viejos cacicazgos afiliados al PRI de los que hablan Quero y Lomnitz, proclives a la concertación oportunista y al voto útil, participaron en los movimientos etnopolíticos, pero eran un segmento marginal en la Asamblea Popular, debido a que la extensa base social del CUT contuvo su actuación y los redujo a un interlocutor que polarizaba con los miembros del CUT y las organizaciones civiles. Por el contrario, el consenso de la Asamblea quedó bajo el dominio de las bases del CUT. En ese sentido, los caciques se vieron obligados a mantener la organicidad, objetivos y estrategias de lucha de acuerdo con lo implementado por el CUT para contener a los poderes fácticos.

Esto tampoco significa que las reivindicaciones propias del conflicto étnico territorial (los vínculos primordiales, la memoria colectiva, la organización de la vida ceremonial y el ritual, los usos y costumbres) carecieran de un origen legítimo y legal. Por otro lado, la defensa colectiva del territorio étnico se tradujo en un fenómeno de resistencia civil e ingobernabilidad que derivó en el ejercicio del poder del pueblo, al ejercer la democracia participativa, la democracia directa-revocatoria y la ciudadanía cultural. Aunque

éstas carezcan de *reconocimiento jurídico vinculatorio*, su trascendencia ética es concreta, resultado del cansancio del pueblo de las consecuencias de la *deficiente gestión de la democracia representativa*.

Morgan Quero afirma que el contexto político en la etapa en la que estaba inmersa la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán generó un umbral crítico de gobernabilidad en las élites locales enfrentadas con las élites regionales.

Tepoztlán es un pueblo periférico que durante su lucha se volvió central. Del mismo modo lo periférico se vuelve central; en términos regionales, en el ámbito de lo político la sociedad civil se vuelve central durante el conflicto. La crisis de gobernabilidad hace que dentro del espacio público la sociedad civil se vuelva asamblea, desbordando el ámbito estricto de las organizaciones o asociaciones y que, a la postre, se identifican o fusionen con el conjunto de la comunidad o pueblo. Del mismo modo, las élites locales en un momento podían ser periféricas para las élites regionales se vuelven centrales para el estado en su estrategia de re-conquista para Tepoztlán (Quero 2002).

Por su parte, Sergio Aguayo afirmó:

...la rebelión tepezteca viene de la inercia autoritaria; el experimento de ingobernabilidad tepezteca ha durado un largo tiempo; esto se debe a la irritación creada por el gobierno en la sociedad civil organizada en el CUT. Por lo tanto, Tepoztlán podría servir de laboratorio para ponderar las elecciones limpias, libres y confiables (Aguayo Quezada 1996).

## El vínculo zapatista

La lucha de la comunidad de pueblos originarios en contra del club de golf se vinculó con otros movimientos del ámbito indígena nacional; en particular con el zapatismo chiapaneco. Durante uno de tantos mítines, el 23 de marzo de 1996, José Flores Ayala, ex presidente municipal de Tepoztlán, repetía: “¡no nos dejaremos engañar!” Luego, uno de los líderes de los maestros disidentes de la CNTE, en Morelos, leyó el mensaje del EZLN al pueblo de Tepoztlán que comunicaba a los tepeztecos su solidaridad con la lucha en contra del club de golf (Menéndez 1995):

## Ejército Zapatista de Liberación Nacional

23 de marzo de 1996.

Al pueblo de México:

A los pueblos y gobiernos del mundo:

A la prensa nacional e internacional:

Hermanos:

Tepoztlán es México, porque lo que el gobierno haga en Tepoztlán, es lo que hará del país, si todos nosotros lo permitimos. Si el gobierno se aferra en defender la instalación de un club de golf para ricos y extranjeros, es que quiere entregar este país, nuestra Tierra, a los ricos y extranjeros.

Hermanos, desde acá sabemos de su lucha y de su voluntad de resistir. Desde acá sabemos que quienes más han resistido en Tepoztlán son las mujeres y jóvenes, los ancianos zapatistas y los hombres que luchan por la democracia. Sabemos que dan un ejemplo de dignidad que no se vende por ningún cargo y ningún dinero.

Hermanos, para seguir su camino, escuchen la voz de sus niños, de sus mujeres y sus ancianos, escuchen la voz de sus barrios y de sus representantes legítimos, de los que manden obedeciendo. Sepan que la voz del gobierno es la de la mentira, el crimen y la cárcel para los que luchan.

Envíen también nuestro saludo a sus presos políticos, y díganles que nosotros, que retomamos la bandera de nuestro General en Jefe, don Emiliano Zapata, vemos en los tepoztecos una luz en la nación y en el mundo.

¡Libertad!

¡Democracia!

¡Justicia!

Comité Clandestino Revolucionario Indígena

Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional

San Andrés Sacamch'en de los Pobres, 23 de marzo de 1996.<sup>94</sup>

El sujeto colectivo, reunido en la plaza con puño en alto, suscribió el discurso zapatista como precepto propio y se adjudicó plenamente el calificativo de *pueblo rebelde*. La historia no paró ahí, pues en los meses siguientes hubo muchas cosas por construirse (Bolos 2003).

El 10 de abril de 1996 se llevó a cabo la caravana tepozteca a Tlaltizapan, con los trágicos resultados ya relatados. *Tepoztlán con la fiesta de la no muerte* quería recordar a Emiliano Zapata, justificación legítima para continuar oponiéndose al club de golf (Rosas 1997: 103).

<sup>94</sup> <<http://www.ezln.org/documentos/1996/19960323.es.html>>.

Por otro lado, en el contexto del movimiento indígena nacional, la ruptura de las negociaciones entre los distintos sectores y el silencio del Estado respecto a los derechos y cultura indígena llevó al EZLN a anunciar la ruta que seguirían los representantes de los 1 111 pueblos. Este comunicado fue tomado con alegría y esperanza por la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán, pues sus anhelos se amalgamaban con los del EZLN. Por ello recibían el reconocimiento de *los rebeldes de la selva chiapaneca*, así que se aprestaron a recibirlos en *territorio amigo*. Según el comunicado rebelde, la marcha saldría de Chiapas, pasaría por Oaxaca, Puebla y Morelos para llegar al Zócalo de la capital del país el 12 de septiembre de 1997.<sup>95</sup>

El pueblo tepozteco recibió al contingente de 1 111 zapatistas. Fue todo un acontecimiento. Las implicaciones políticas eran mucho más profundas y trascendentes que recibir la empatía de los connacionales rebeldes. Se trataba de ser anfitriones, recibir y brindar un trato hospitalario, lo que significaba legitimar su propio movimiento colectivo; fue, asimismo, una excelente oportunidad de propagar fuerza al sujeto colectivo para continuar luchando por excarcelar a los presos y en el Tribunal Agrario por la restitución de los predios; significaba también recibir al contingente zapatista en tierras tepoztecas, tierras de las bases sociales del líder agrarista, por lo que se traducía en una fiesta cívica.

Los rebeldes zapatistas de la selva chiapaneca fueron recibidos y alojados en el ex convento y todo el pueblo se volcó para atender y proteger a los huéspedes zapatistas.

Meses más tarde, se daría el tercer evento zapatista y nuevamente la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán fue anfitriona. Esto fue anunciado el 2 de diciembre de 2000, un día después de la toma de posesión del presidente Vicente Fox. Los zapatistas habían anunciado su decisión de marchar a la ciudad de México para exigir el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés, propuesta elaborada por la Comisión de Concordia y Pacificación de la Cámara de Senadores. La marcha inició el 24 de febrero de 2001 desde San Cristóbal de Las Casas y fue una movilización indígena que cimbró los cimientos de la identidad de los mexicanos.

La *Marcha de la Dignidad Indígena* aglutinaba a los zapatistas descontentos ante el silencio gubernamental, por lo que decidieron recorrer los estados de Chiapas, Oaxaca, Puebla, Veracruz, Tlaxcala, Hidalgo, Querétaro, Guanajuato, Michoacán, México, Morelos, Guerrero, para entrar el 11 de marzo al Zócalo de la ciudad de México. La movilización culminó con el

<sup>95</sup> <<http://www.eco.utexas.edu/~archive/chiapas95/1997.08/msg00300.html>>.

emotivo discurso de *la comandanta Esther*, mujer tzeltal, en el Congreso de la Unión el 28 de marzo de 2001. Carlos Monsiváis opinó al respecto:

El principio del salto histórico fue la aparición física de los invisibilizados milagro de la visión que beneficia a unas cuantas personas directamente. Y afecta a los millones que han sido el paisaje inadvertido, los “bultos” nómadas, las sombras en los mercados... El Subcomandante Marcos, en entrevista con Julio Scherer García el día previo a su arribo al zócalo capitalino, reconoce lo que el EZLN se jugaba: “estamos dispuestos a transitar de la clandestinidad a la vida pública”.<sup>96</sup>

La caravana por la *Marcha de la Dignidad Indígena* llegó a tierras morelenses el 6 de marzo del 2001. Muchas fueron las amenazas de los grupos en el poder para frenar esta movilización. Empero, la amplia participación de la sociedad civil y los diversos actores nacionales e internacionales ayudaron a hacer posible la manifestación y recepción del contingente zapatista en Tepoztlán. Ahí se escuchó la reflexión y la palabra zapatista:

...queremos ser ciudadanos de primera y parte del desarrollo del país; pero queremos serlo sin dejar de ser indígenas. No está en juego la posibilidad de volver a ser lo que eramos y no somos. Tampoco el que, en otros nos convirtamos. Lo que está en juego es sí, se reconoce o no el lugar que ya tenemos y en el que somos. Es la posibilidad de ser con todos y no bajo los otros.<sup>97</sup>

En Morelos se llevaron a cabo dos actos: uno en Cuernavaca y el otro en Tepoztlán; en éstos hablaron los comandantes Zebedeo, Omar e Isaías y el subcomandante Marcos. En Tepoztlán, el comandante Zebedeo habló de la larga lucha de los indígenas y campesinos por la tierra y criticó las reformas al Artículo 27 constitucional, a las que calificó de “un fuerte el engaño sufrido por las comunidades agrarias del país”.<sup>98</sup>

El subcomandante Marcos, por su parte, lanzó una *segunda llave* a la ciudad de México.<sup>99</sup>

<sup>96</sup> <<http://www.laneta.apc.org/edicionesera/EZLN%205.html>>.

<sup>97</sup> EZLN (2001), Comunicado del 6 de marzo, leído en Tepoztlán.

<sup>98</sup> <<http://www.ezln.org/noticias/noticiario010311.html>>.

<sup>99</sup> Expresión usada coloquialmente por los habitantes de la ciudad de México; a los visitantes distinguidos las autoridades del gobierno local entregan la llave de la ciudad y emblema de distinción que el subcomandante Marcos mencionaba en términos de reciprocidad.

El silencio que somos quienes color de la tierra somos, fue roto. Sobre sus pedazos nos levantamos. No está en juego la posibilidad de volver a ser lo que éramos y no somos. Tampoco en lo que nos convirtamos. Lo que está en juego es si se reconoce o no el lugar que ya tenemos y lo que somos. Es la posibilidad de ser con todos y no bajo de nosotros. No importa la pequeñez de otros que del gran nosotros somos, importan todos, los que hacen leyes y los que las legitiman, nosotros, quienes hacen la historia y quienes la escriben.<sup>100</sup>

El día internacional de la mujer, el jueves 8 de marzo del 2001, la caravana zapatista realizó dos actos históricos: por la mañana la comandancia transitó de nuevo por tierras morelenses, cuna del zapatismo revolucionario; por la tarde, festejaron que cumplían trece días desde su salida de Chiapas. En el periplo realizado por la caravana para pisar las tierras de la ciudad de México llegaron a lugares fundamentales, unidos emotivamente a la lucha social de los pueblos indígenas; así llegaron a Anenecuilco, donde nació el general Emiliano Zapata, donde la caravana fue recibida por los hijos de Zapata. Más tarde se trasladaron a Chinameca, lugar donde el Caudillo del Sur fue asesinado, y donde la comandancia colocó una ofrenda floral en la estatua erigida a su memoria. En este acto se unieron simbólicamente el Plan de Ayala con el proyecto político del Ejército Libertador del Sur, sustentado en los Acuerdos de San Andrés, y tomaron la palabra los comandantes Tacho, Moisés, Isaías, y el subcomandante Marcos.

El contexto político del México de 2001 ubicaba claramente a dos actores fundamentales que se disputaban a la sociedad civil para tratar de legitimar su propio proyecto. Por un lado, el gobierno de Vicente Fox buscaba imponer el proyecto neoliberal y, por el otro, el EZLN, con la participación de amplios sectores de la sociedad mexicana, deseaba construir un nuevo modelo de país más justo para todos.

En ese sentido, cobra relevancia política que en los acercamientos del EZLN con la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepoztlán, más allá de la auténtica espontaneidad y la empatía que pudo advertirse, la solidez social del momento estuvo volcada vigorosamente hacia la cohesión e identificación del sujeto colectivo con *los rebeldes de la selva* que luchan en contra del sistema. Es importante destacar que, desde muy temprano, en la arena política en contra del club de golf la agencia colectiva de la comunidad de Tepoztlán advirtió que la asociación ideológica con

<sup>100</sup> <<http://www.ezln.org/noticias/noticiario010311.html>>.

otros movimientos étnicos, como el EZLN, eran esenciales para defenderse de las presiones del capital global.

La lectura del comunicado del EZLN a la comunidad de pueblos originarios tuvo una interpretación política más allá de la simple empatía social. Esto permitió establecer una auténtica interlocución política en términos dialógicos, lo que propició el intercambio comunicativo entre la sociedad civil y los zapatistas. El sujeto colectivo aglutinado en los mítines y en la Asamblea popular de Tepoztlán se fortaleció con la esencia rebelde del zapatismo chiapaneco; ayudando a que en la arena política se recuperara la memoria colectiva y los usos y costumbres, en tanto formas legítimas de gobernar, además de ponderar las reminiscencias del orden cultural de las antiguas Repúblicas de Indios. En la conciencia social del sujeto colectivo surgió espontáneamente la necesidad epistémica de la valoración política del *nosotros* frente a otros movimientos indígenas, no sólo por la adscripción sino también por la relevancia significativa para el reconocimiento del propio movimiento etnopolítico de Tepoztlán, por lo cual el reconocimiento del EZLN legitimó el sentido reivindicador de la lucha social por la justicia y la dignidad, lo que hermanaba a los pueblos indígenas connacionales y latinoamericanos. De esta manera, la diversidad cultural y la pluriétnicidad vincularon al proyecto político más amplio que empezó a reconocerse como un recurso potencial para *la construcción del futuro social de la nación mexicana*.

La diversidad cultural de la identidad indígena dejó de constituir un factor de estigma, subdesarrollo, inferioridad y atraso. Por el contrario, fue una coyuntura propicia para la reapropiación cultural del linaje divino (en el caso de Tepoztlán), lo que transformó el imaginario para revertir la exclusión social y política de los pueblos indígenas en los últimos quince años.

Desde el campo de lo social, la participación en diferentes niveles ha sido una demanda de los movimientos sociales latinoamericanos en las últimas décadas. Ésta ha surgido vinculada a los derechos colectivos e individuales de importantes sectores excluidos, como el respeto a las identidades particulares, la justicia social y la participación en la esfera pública. Las demandas de los movimientos emergentes se centraron en los problemas del autoritarismo, los presos políticos y desaparecidos, las libertades de reunión y expresión, contra la censura, etcétera. El tema de la participación surgió junto a la instalación de las democracias y junto a la defensa de

los derechos negados durante mucho tiempo, entre ellos, el derecho a ser un ciudadano (Bolos 2003: 45).

Por otra parte, la resolución judicial del conflicto social en contra del club de golf concluyó el jueves 28 de junio de 2001, cuando el Tribunal Unitario Agrario del Décimo Octavo Distrito, con sede en Cuernavaca, falló a favor de la comunidad de pueblos originarios. Por consiguiente, se restituyeron las 280 hectáreas donde se pretendía construir el club de golf "El Tepozteco". El juez concedió la razón jurídica a la ciudadanía y a las autoridades comunales de Tepoztlán: los terrenos en litigio eran y son comunales, no propiedad privada. Por tanto, forman parte del territorio étnico de los tepoztecos. Lo anterior llevó a la anulación de 85 escrituras.

El movimiento etnopolítico de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán concluyó con un triunfo. Abrió nuevas posibilidades políticas de organización de la población de origen indígena, *ethos* e ideología agraria, comunera; la lucha y agencia social transformó y pavimentó el camino hacia una mayor participación ciudadana en la construcción de un nuevo proyecto de nación. A partir de la certeza política, nacida del ejercicio de gobierno autónomo, a través del cual se generaron cambios en las estructuras políticas establecidas localmente, la capacidad transformadora del movimiento etnopolítico de la comunidad de Tepoztlán fue reforzada por las organizaciones de la sociedad civil que catalizaron, con su capacidad de organización y trabajo colectivo, la defensa del territorio étnico y la cultura tepozteca, bajo los principios éticos de los usos y costumbres, conducentes a la democratización de lo público y lo social.

La agencia colectiva y la constitución del sujeto colectivo tepozteca proporcionó una imagen afirmativa invaluable para otros municipios de la región, para relacionarse bajo una nueva perspectiva con las instancias de gobierno estatal y federal. La experiencia del movimiento etnopolítico de la comunidad de Tepoztlán tuvo la bondad de establecer y fortalecer las redes sociales y las alianzas entre los municipios de la región, transformando al actor social en sujeto colectivo, observante, reflexivo y crítico de la gestión gubernamental en función del bien común, del valor de la cultura, la justicia y la ética concreta de la ciudadanía cultural.

La agencia social y la constitución del sujeto colectivo de estos movimientos etnopolíticos representan un ejemplo relevante contemporáneo de la lucha social y política de los pueblos indígenas, del que se desprende el aprendizaje siguiente: no se puede entender la polarización política sin comprender los factores culturales, políticos y sociales que se sumaron al

choque de dos cosmovisiones antagónicas y sus consecuentes referentes simbólicos. Un escenario distinto hubiera afectado irremediablemente la estructura social, la organización colectiva de la tenencia de la tierra, la fragilidad de la ecología regional y el control político sobre los recursos de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán.

Contrariamente a la proyección de los desarrolladores, se provocó el renacimiento de la conciencia reflexiva y la crítica ciudadana frente a la violencia de Estado encabezada por el gobernador Carrillo Olea, los inversionistas y un sector de la clase política local, que pretendían imponer la construcción del club de golf a la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán.

La valoración en torno a la tierra desde la perspectiva cultural de los pueblos originarios es concebida en términos étnico-territoriales; es una valoración de gran profundidad simbólica que trasciende el concepto romántico neoindígena de la madre tierra. El concepto socio territorial es polisémico, en él se reconoce al pueblo, su sustentabilidad material y espiritual, aspecto que lo convirtió en el soporte político que hizo recuperar la memoria colectiva y el recuerdo del extraordinario esfuerzo civilizatorio mesoamericano. En ese sentido, la cosmovisión indígena tepozteca, a lo largo del proceso de la lucha etnopolítica, se enriqueció con el ideario agrarista del zapatismo morelense, que reforzó la legitimidad del oprimido de la tierra. Estas particularidades socio culturales sirvieron de referentes políticos en la arena del conflicto donde emergió el sujeto colectivo, que enarbó el *ethos* agrario y la antigüedad de la estirpe rebelde. La noción de identidad étnica se vincula a la dimensión del pasado que se imbrica con la noción mítica; ésta es la noción del pueblo que sustenta el origen ancestral (Plumb 1974 [1969]) que, sumada a la ética concreta de la comunidad de pueblos originarios, conforman los elementos constituyentes de la identidad étnico-territorial, del sujeto colectivo y de los nuevos liderazgos políticos que dieron nueva vida a la sociedad civil para la recomposición de las estructuras políticas y prácticas de la clase política local y regional. Ello no significa necesariamente que éstas hayan mantenido su continuidad *ad infinitum*, pero fueron fundamentales para el fortalecimiento de la conciencia ciudadana, la memoria colectiva y la resistencia social. Por tanto, el proceso político de la comunidad de pueblos originarios que impidió la construcción del club de golf habla de una perspectiva dinámica de la tradición, es una construcción colectiva en constante cambio, apropiándose y reapropiándose de códigos culturales incluso para reinventarse.

El aspecto que marcó un hito en las luchas sociales modernas fue que los sistemas normativos: los usos y costumbres y la organización de la vida ceremonial y el ritual se hayan incorporado a la arena política. La suma de éstos a las actividades propiamente políticas –los retenes, las concentraciones, los mítines, las marchas, las pintas–, además de los portales de semillas, representan un hecho sin precedentes al conjugarse el sujeto colectivo y la rebeldía colectiva ante una demanda común: ¡No al club de golf!, denuncia que constituyó al sujeto colectivo que agrupó y estrechó las redes sociales con la sociedad civil nacional e internacional y tendió puentes con sujetos colectivos de otras luchas sociales como, por ejemplo, el EZLN, el Congreso Nacional Indígena y Alianza Cívica, coordinadas en torno a los derechos indígenas de la región latinoamericana y de América del Norte. Una característica final, surgida de la experiencia tepozteca, fue la presión de la sociedad civil y los gobiernos municipales morelenses en la vida pública en función del bien común.

## Conclusiones

La investigación antropológica en torno al movimiento etnopolítico de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán me condujo a dilucidar en torno a la *naturaleza del conflicto social* en contra de un club de golf, que fue abordada a través de la valoración de la teoría de los movimientos sociales, diferenciando las acciones colectivas que confrontan al poder. Al *desafiar las imposiciones sistémicas neoliberales*, aunque apelen al derecho, a la diversidad cultural de *los diferentes* por etnia, género, clase, etcétera, éstos también son *movimientos contrahegemónicos* que aluden a los procesos de democratización en los que intervienen elementos culturales; en ellos se perfilan los derechos colectivos por el reconocimiento del territorio étnico y la cultura propia. Esto ha caracterizado a las luchas sociales de los pueblos indígenas como *movimientos etnopolíticos* que se orientan a conseguir la ciudadanía cultural.

La construcción de la ciudadanía emerge de conflictos sociales que confrontan valores y derechos políticos con el Estado y los ciudadanos. Esto me permitió advertir la distinción entre los nuevos movimientos sociales de los que surge un nuevo sujeto colectivo, y los *movimientos etnopolíticos* que se constituyen primordialmente por la existencia de un sujeto colectivo de carácter histórico –que comparte una historia común, que se nutre de la memoria colectiva, de la identidad cultural, de los sistemas normativos tradicionales y fundamentalmente por el derecho de sangre y, por tanto, el de pertenecer al territorio étnico. Luego entonces, la naturaleza de este sujeto colectivo está situada histórica y políticamente. Además de esta distinción, existen otros aspectos importantes que forman parte del debate político planteado por el movimiento indígena: a) *autonomía para gobernarse* y vivir conforme a sus sistemas tradicionales de organización social, b) *respeto al territorio étnico*, y c) *autodeterminación por el uso y*

*disfrute de los recursos* de acuerdo con sus formas tradicionales de organización social.

De forma colateral a los movimientos etnopolíticos se redefinen las estructuras políticas para construir nuevas formas de relación interétnica. En consecuencia, no se trata de fenómenos políticos emergentes sino de procesos históricos en los cuales los pueblos indígenas sostienen su lucha por obtener niveles de autodeterminación frente al Estado-nación. Aunque los reclamos sean legítimos, el marco jurídico, sumado al ejercicio del poder, impide la equidad económica y política. La legitimidad de sus reclamos y derechos se fundamenta en el vigor de las estructuras de significación étnica; aunque el Estado argumente que ello representa *de facto* reconocer la balcanización del país. Nada más falso, pues estos derechos están consagrados constitucionalmente, por lo que la larga lucha de los pueblos indígenas ha quedado subsumida a los aparatos del Estado-nación y a los designios de los mandos del poder que impulsan el cambio social y la institucionalización de los aparatos de gobierno nacional, pero no el desarrollo integral de los pueblos originarios.

Los pueblos indígenas sobreviven entre dos sistemas políticos y dos cosmovisiones distintas que continuamente confrontan la legitimidad de sus sistemas normativos tradicionales con el sistema constitucional que ha determinado el rumbo de la vida comunitaria de estos pueblos. Manipulados por los intermediarios políticos y los viejos caciques, hábiles ilusionistas de la manipulación política que asegura electores suficientes y necesarios para el mantenimiento de la clase política en el poder, estos dispositivos políticos han constituido *culturas íntimas* que operan regionalmente para amortiguar las expresiones de la resistencia étnica enfrentada a los mandos del poder como resultado de las contradicciones del sistema capitalista.

Las luchas de los pueblos indígenas tienen una historia de larga duración, expresada por el disenso a la imposición del poder a lo largo de la vida colonial e independiente. Así, los levantamientos indígenas se originaron por la demarcación de las unidades étnico-territoriales reconocidas por las encomiendas, los repartimientos y las Repúblicas de Indios. El Estado-nación estableció el orden legal institucional, a través de la organización municipal como primer intento, aunque drástico, de transformación de la organización de los pueblos indios para restarles autonomía y poder, además de subordinarlos al modelo de Estado de sesgo bonapartista. No todos los pueblos de indios formaron un ayuntamiento, por lo que quedaron

a expensas de la autoridad mestiza dominante en los centros más poblados. De tal manera, el proyecto liberal emprendió su ofensiva por terminar con el *espíritu de cuerpo social*, al subastar las tierras y sujetar a los pueblos a las autoridades políticas. Con ello, se buscaba disolver las comunidades mediante la desamortización de las tierras. El modelo liberal exigía la supresión de las lealtades locales y la uniformidad de la autoridad estatal para fundar su dominio en los individuos, al margen de la comunidad. Resulta paradójico que en muchas de estas comunidades fuera incoherente que los pueblos indios mantuvieran lealtad a las autoridades e instituciones que los expoliaban.

En el universo morelense, las arbitrariedades y la depredación del territorio étnico provocaron un conflicto constante entre los pueblos indígenas y las haciendas. Así, se enrarecieron las relaciones interétnicas y radicalizaron los reclamos ante la Corona y, más tarde, ante la república liberal y ante el imperio de Maximiliano. Finalmente, frente a la incapacidad de negociación de los hacendados y la corrupción de las autoridades, la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán se unió con entusiasmo al líder agrarista Emiliano Zapata, acompañándolo en el levantamiento del Ejército del Sur. En los anales de los conflictos agrarios, la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán ha mantenido un registro histórico debido a una larga lista de abusos y arbitrariedades; pero también por su inquebrantable espíritu libertario.

En el proceso de indagación e interpretación reflexiva, tanto la antropología como la ciencia política fueron el punto de partida para dilucidar la eficacia de la *acción colectiva* de los nuevos movimientos sociales, que se centran en los conflictos de clase de los cuales emergen nuevos sujetos sociales. Esto los distingue de los *movimientos etnopolíticos* que se sustentan en el *sujeto histórico*, que alude al proceso de resistencia en contra de las arbitrariedades hacia la cultura indígena y el territorio étnico. Las luchas de los pueblos originarios están orientadas al reconocimiento de la identidad cultural, y se expresan en las reivindicaciones políticas, asociadas a la equidad redistributiva. La discriminación y la desigualdad en las relaciones con el Estado y la sociedad nacional forman parte de las denuncias y de sus exigencias por el reconocimiento de sus derechos políticos y culturales como actores políticos.

La lucha política de las poblaciones originarias en México confronta los agravios históricos de la conquista y el neocolonialismo de los siglos anteriores, por lo que los atropellos contemporáneos que vulneran los de-

rechos de los pueblos originarios vuelven a confrontarlos con la memoria histórica, haciendo revivir la herida, la ofensa, el agravio por la depredación de sus recursos naturales por parte de los políticos y el Estado, lo cual produce reacciones contestatarias, contenciosas, afirmativas y proactivas de quienes impugnan y resisten colectivamente a las autoridades locales, estatales, federales e incluso internacionales para contener la imposición de las políticas neoliberales y las presiones del capital.

Dada esta circunstancia, logré analizar los elementos constituyentes de la acción colectiva de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán en contra del club de golf. Entre los elementos culturales se encuentran: *a)* la memoria colectiva, *b)* la identidad rebelde, y *c)* la especificidad para accionar los sistemas normativos tradicionales: los *usos y costumbres* y los *sistemas de cargo* que articulan la organización de la vida tradicional y el ritual empleado como dispositivo de la lucha social. El sujeto colectivo utilizó estratégicamente los elementos socioculturales para contener las presiones sistémicas en el contexto socioterritorial por los mandos del poder que intentaron imponer el *orden global* a expensas de la comunidad de pueblos originarios.

Las características mencionadas me permitieron dilucidar la naturaleza etnopolítica del movimiento social de la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepoztlán. La lucha social articuló los códigos culturales de la identidad colectiva. Esto me ayudó a establecer la caracterización del sujeto colectivo en la arena del conflicto social. Los rasgos culturales de la *identidad tepozteca* permiten definir la pertenencia al territorio étnico desde tiempos inmemoriales, legitimada por: un territorio, una identidad étnica, una memoria histórica y una lengua común. A éstos se le suma un inventario cultural que incluye los sistemas normativos tradicionales de los usos y costumbres y los sistemas de cargo, ambos vinculados a la organización de la vida ceremonial y el ritual que sustentan al *ethos agrario* amenazado por el desmantelamiento neoliberal de la estructura agraria. La vida ceremonial y el ritual permiten además mantener una íntima relación de los actores sociales con la geografía cultural de la que emanan los *vínculos primordiales* que constituyen la geografía sagrada de estos pueblos y la topofilia para coexistir plenamente con la modernidad, el desarrollo tecnológico y la interdependencia de la globalización.

Dada la formación histórico-cultural de la comunidad de pueblos originarios, me permito caracterizarla como una moderna sociedad tradicional. Estas sociedades son producto del proceso histórico y cuentan con una

historia de larga duración, que permite ubicarlas en la geografía nacional y en el proceso de la formación social. En muchos casos, han visto perder su territorio étnico, su lengua vernácula, su identidad cultural y la autodeterminación sobre el uso y disfrute de los recursos naturales, con lo que desaparece de forma progresiva su capacidad de sustentación como resultado de las políticas de desarrollo del Estado-nación, mismo que ha optado por segregar y discriminar las formas de producción local para remplazarlas por la transferencia tecnológica que modifica su vocación productiva.

Todo ello forma parte de las contradicciones sistémicas que se articulan en los ricos territorios étnicos, pero que contradictoriamente sobreviven en condiciones deplorables. Esto se suma a los efectos negativos del desmantelamiento de la estructura agraria, que ha empobrecido a las comunidades agrarias; dicha situación es resultado de las políticas de desarrollo neoliberal asumidas por los gobiernos colaboracionistas, que han permitido eliminar los obstáculos jurídicos que frenaba la expansión del capital en la agricultura. Proyectos como el Procede han privatizado las tierras en las comunidades agrarias y privado a los comuneros y ejidatarios de sus medios de producción, dejándolos libres, sobre todo a los más jóvenes, para vender su mano de obra. Inversionistas y funcionarios, con el argumento de que la sustentabilidad de las comunidades rurales es en extremo costosa, eliminaron a los sectores sociales con bajo desarrollo, lo que en muchas regiones ha debilitado el *ethos* agrario.

El desmantelamiento neoliberal de la agricultura nacional provocó respuestas sociales diversas y fenómenos culturales que indican la voluntad de actores sociales que se niegan a fenecer por efecto de la integración y la desindianización nacional. Desde hace varias décadas el modelo neoliberal ha provocado la ruina social de numerosos sectores sociales y la expulsión de la población agraria de sus espacios étnicos para convertirse en migrantes y, consecuentemente, formar parte de las estadísticas de los procesos migratorios translocales y transnacionales.

Según los inversionistas del grupo ks, una manera de remediar la precaria subsistencia de los pueblos que integran el municipio de Tepoztlán era introducir el *turismo de calidad mundial* a estas localidades que albergan gran atractivo turístico y una alta capitalización debido al valioso inventario de los bienes culturales tangibles e intangibles. La intervención capitalista suponía una población dócil y abúlica, por lo que la respuesta social de rechazo absoluto a su proyecto sorprendió a los inversionistas, *filántropos de la globalización*, y a los gobernantes colaboracionistas, quie-

nes suponían que llevando un club de golf y el Parque Tecnológico de GTEKS serían recibidos con gran entusiasmo. Los inversionistas no consideraron que su proyecto trastocaba el *altepetl-eiyollo*, el corazón del pueblo. El proyecto del club de golf suponía para el pueblo el despojo del territorio étnico, amén de la comercialización y la trivialización de los bienes culturales de gran valor simbólico para estas modernas sociedades tradicionales. La oposición de la comunidad se sustenta en la valoración colectiva de carácter histórico-cultural; para el pueblo los bienes culturales constituyen un capital simbólico extraordinario y, por tanto, sumamente eficiente para la reproducción de los valores y la identidad cultural. Esta postura resultaba retardataria a inversionistas y gobernantes que pretendían explotar y comercializar dichos bienes para el consumo turístico.

En el caso de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán, tanto la noción del territorio étnico, como el de *ethos* agrario han sido preservados por la memoria colectiva y por el orden normativo tradicional, sostén de la vigorosa organización de la vida ceremonial y el ritual de estos pueblos primordialistas. Se observa también que los ingresos obtenidos en otras ramas productivas son empleados para el sostenimiento de la vocación agrícola, no sólo para la subsistencia sino sobre todo para consolidar la organización del ceremonial y el ritual. De esta manera, la dimensión simbólica de la cultura tepozteca proporciona la arquitectura necesaria para dar coherencia a las interacciones sociales y políticas entre los sujetos sociales a nivel intercomunitario y fuera de la comunidad de pueblos originarios.

A los ojos y la conciencia de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán, la privatización de una porción del territorio étnico fue el resultado de un proceso de adquisición tipo *hormiga* que se prolongó por varias décadas antes de que se dieran a conocer tanto el proyecto del club de golf “El Tepozteco” como el Parque Tecnológico. Esto provocó un proceso contencioso, que inició en 1995, dando cabida a la emergencia de la conciencia social y la memoria colectiva, haciendo trepidar la agencia colectiva y la resistencia social de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán. La agencia convocó a los actores sociales, entre éstos, los viejos comuneros que llamaron a la resistencia pacífica. Así se constituyó la Asamblea Popular, la que condujo al nacimiento del Comité de Unidad Tepozteca (CUT), alimentado por la voluntad del pueblo que ejerció la *democracia revocatoria* al destituir al cabildo entero y al presidente municipal en turno.

El sujeto colectivo y la revocación del mandato condujeron a la crisis de gobernabilidad, y poner en duda la legalidad y la legitimidad de las acciones gubernamentales fue el resultado colateral de la arena del conflicto. Al sujeto colectivo, conocedor de esta circunstancia, le confería poder, le inyectó energía, dinamismo y autoafirmación a las acciones políticas de los actores sociales. Hombres, mujeres, adultos, jóvenes y ancianos, campesinos comuneros, comerciantes, taxistas, maestros normalistas disidentes y profesionistas de diversos campos de conocimiento, además de los avecindados, se convirtieron en las fuerzas vivas que se opusieron a la construcción del club de golf y al colaboracionismo de los gobernantes. El sujeto colectivo se articuló en la Asamblea Popular y se expresó en la toma de decisiones del CUT, en las marchas y los mítines; espacios, donde el sujeto colectivo exudaba su gran orgullo e identidad étnica. El sujeto colectivo constituido de forma reflexiva echó mano de los sistemas normativos tradicionales, los usos y costumbres y los sistemas de cargos articulados a la organización de la vida ceremonial y el ritual, de los que emanan los vínculos primordiales con el territorio étnico; aspectos que se convirtieron en ejes del fenómeno político-cultural y articularon la acción política del sujeto colectivo para transformar las desiguales relaciones interétnicas de la comunidad de pueblos originarios del municipio y legitimar las acciones rebeldes de insumisos.

El conflicto social se prolongó a lo largo de varios años. En este tiempo surgieron nuevos liderazgos, nuevas alianzas políticas y nuevas formas de interacción entre el sujeto colectivo y los aparatos del poder económico, político y religioso de Morelos y con la Federación, lo que permitió observar la preeminencia del campo simbólico y su interrelación con lo social en la arena del conflicto político. En primer lugar, la investigación develó la naturaleza compleja de la dimensión política para conocer la realidad social y política de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán. Por ello fue necesario abordar el registro histórico y los referentes teóricos de los movimientos sociales que se relacionan directamente con el campo de lo político para contrastar el dato empírico de la observación con el correlato histórico.

En segundo lugar, pude observar las evidencias del cambio cultural relacionadas con el desarrollo de la incipiente infraestructura turística de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán incorporados al programa de *Pueblos Mágicos*. El estudio detallado del inventario cultural material e inmaterial me permitió centrar mi atención en la preeminencia de

la dimensión simbólica asociada a la cultura interiorizada y comprender el imaginario social del *ethos* rebelde en el cual se sustentó la resistencia cultural de los tepoztecos. Esta circunstancia exaltó el arrojo colectivo para enfrentarse con valentía y dignidad a las injusticias del poder hegemónico. El imaginario tepozteca se nutre del *ethos* rebelde del héroe cultural, su espíritu contencioso, de sacrificio individual en beneficio de la comunidad, como puede verse en *la épica de Tepoztecatl niño que liberó a su pueblo del monstruo de Xochicalco*.

Entre los aspectos más relevantes del ámbito simbólico tenemos la *persistencia* de la agricultura regional que había *perdido* supuestamente su vocación agraria debido al desmantelamiento neoliberal del sector. Sin embargo, pude comprobar su pervivencia gracias al papel fundamental que tiene en el mantenimiento de la infraestructura simbólico-cosmogónica que alimenta la organización de la vida ceremonial y el ritual mesoamericano que exige a los actores sociales la práctica agrícola, aspecto fundamental que a la postre ha frenado la transformación del modo de vida tradicional de la comunidad de pueblos originarios. Esta premisa me llevó a descubrir el campo de lo simbólico donde se desarrolla la organización de la vida ceremonial y el ritual vinculado a las entidades Tláloc-Ehécatl-Quetzalcóatl-Tepoztecatl, a las cuales ofrendan para la petición de lluvias y otras prácticas culturales dedicadas a los santos patronos y dioses tutelares de los pueblos del municipio.

En tercer lugar, al realizar el seguimiento minucioso de la lucha social en contra de la construcción del club de golf, quedó clara la naturaleza de un conflicto que creció por la *sospecha de corrupción* de las autoridades municipales –que otorgaron un permiso de factibilidad a los desarrolladores. El *sentimiento de traición* desencadenó la *revocación del mandato* y las presiones del gobernador derivaron en la *crisis de gobernabilidad*; también generó una creciente desconfianza de la sociedad civil hacia las autoridades priístas y los cacicazgos históricos del municipio, lo que produjo la resistencia civil y la constitución del sujeto colectivo que impulsó la organización de la Asamblea Popular y del Comité de Unidad Tepozteca.

El conflicto social llegó hasta el Congreso morelense: los legisladores resolvieron la disolución de los poderes municipales y la constitución del *Consejo Municipal Provisional*, es decir, el *gobierno autónomo* electo el 24 de septiembre de 1995, con fundamento en los Artículos 115, 40 y 39 de la Constitución Política de la Nación Mexicana. El gobierno autónomo fue desconocido por el gobernador y la legislatura morelense; sin embargo,

esto no evitó que la lucha social de la comunidad de pueblos originarios se convirtiera no sólo en un modelo de gobierno, sino en una posibilidad de concreción de la lucha política de los pueblos indígenas. Este nuevo orden gubernamental trabajó sin infraestructura ni recursos económicos (salvo las cooperaciones de los pobladores y los comerciantes establecidos y del mercado), no contó con ministerio público (aunque no fue necesario). Tampoco evitó que los seguidores del CUT enfrentaran denuncias por *usurpación de funciones*.

En cuarto lugar, considero que en la dimensión colectiva de la agencia social el sujeto colectivo utilizó el inventario cultural para ritualizar los espacios político-colectivos, de modo que la Asamblea Popular desplegó los símbolos de la identidad tepozteca. En el imaginario colectivo, *Tepoztecatl* y *Emiliano Zapata* estuvieron presentes en la lucha, constituyendo un dispositivo de orden ético para transmitir los preceptos de la ética concreta de los tepoztecas, con la que establecieron el rumbo y el sentido de la agencia colectiva. En el contexto político, las figuras de estos héroes culturales fueron articuladas como elementos cohesivos que legitimaron la rebeldía y la ética concreta que alimentaba la lucha social y política.

Tepoztecatl es el *altepetl-eiyollo*, el corazón del pueblo, que representa una entidad preeminente a la que se concibe como representación del territorio, modelo de la ética concreta y del ideal del pasado histórico articulado al pasado mítico y a la fundación del linaje tepozteca. Por ello, durante la movilización etnopolítica, el imaginario social afirmaba la presencia de Tepoztecatl, su líder cultural, que se presentaba a la población haciéndose visible en los cerros y en los campos, arengándoles a continuar su lucha por las arbitrariedades y agravios cometidos a su pueblo. Por su investidura ética, cultural y política, Tepoztecatl fue exaltado de manera emblemática para mantener la cohesión social necesaria para sostener la lucha de la comunidad de pueblos originarios; su exigencia sólo podía ser acatada por ser un personaje capaz de autosacrificarse por su pueblo, por lo que su influencia positiva dotó de solvencia y credibilidad a la lucha social.

La idea de la *herida abierta* con la que viven los pueblos indígenas me llevó a reevaluar el recuento histórico que nutre la memoria colectiva y el espíritu contestatario en contra de las injusticias sociales; éste inicia en el siglo XII, cuando Tepoztecatl, aliado a grupos chichimecas de la sierra de Zempoala, se rebeló contra el *tlatoani* de Cuauhnáhuac por el exagerado tributo. Más tarde, tenemos el litigio del siglo XVII en contra de las autoridades coloniales presentado por la cacica Josefa María que denunció las arbi-

triedades del gobierno colonial, y ya en el siglo XIX se entabló otro en contra de los dueños de los ingenios por despojo de tierras. Todos estos agravios han dejado huella en la memoria colectiva, la que ha impulsado la agencia colectiva y ha sido el fundamentado del movimiento etnopolítico de la comunidad de los pueblos originarios.

La dimensión ética concreta que sustenta la memoria colectiva ha sido el fiel de la balanza entre la injusticia y la arbitrariedad de las acciones del gobierno constitucional. En este sentido, la definición política colectiva alude al bien social y al bien común; por consiguiente, la única personalidad ética-moral por encima de los actores sociales es el *pueblo*. Esta idea estimuló la constitución del sujeto colectivo que se nutrió de los sistemas normativos y del *ethos* agrario; por ello, para el movimiento etnopolítico de la comunidad de pueblos originarios, la moral pública contenida en la acción colectiva conformó un sistema ideológico heterogéneo, pero no por ello menos importante para la base social y para el espíritu democrático. Lo cual plantea que el dinamismo de la cultura política de la tradición tepozteca es de naturaleza democrática, lo que pone de relieve la exigencia del ejercicio de la justicia y el autogobierno. Empero, hay que considerar que el bien común no puede confundirse con la voluntad de la mayoría ni con el entendimiento del propio interés en aras del ideal democrático. Lo público es en esencia político, mientras que la organización de las cosas públicas es materia del Estado, es decir, de los gobernantes, las instituciones y el pueblo. En este sentido, se puede afirmar que la idea del bien común se plantea como una geometría variable que tiende a interpretarse según sus virtudes mistificadoras.

Otra instancia de análisis consistió en la criminalización de la lucha colectiva, misma que se volvió más compleja luego de conocerse públicamente el saldo nefasto de la emboscada del 7 de abril de 1996, sufrida por la caravana tepozteca que iba a entregar al presidente Zedillo un pliego peticionario que demandaba cancelar el proyecto del club de golf. La brutalidad policiaca y el abuso del poder para someter la rebeldía tepozteca contra el club de golf provocaron la *crisis de gobernabilidad* en contra del Estado morelense. Esto me permite inferir que la clase política en el poder apostó a que la rabia, el dolor y la impotencia ante la impunidad paralizarían a la ciudadanía, llevándola a desistir en su resistencia y movimiento etnopolítico para resignarse finalmente a las decisiones del poder financiero global. Sin embargo, el sujeto colectivo, lejos de someterse a los poderes globales, exaltó la etnicidad de los pobladores frente al enemigo constituido por los

inversionistas y desarrolladores, el gobernador y los servidores públicos fueron objeto de desprecio del sujeto colectivo, aunque de manera inteligente éste, antes de contestar con la misma violencia, reaccionó estratégicamente: recuperando con dignidad la riqueza de su memoria histórica –contenida en su historia de larga duración–, lo que legitimó el arsenal político sustentado en el conocimiento local del control cultural.

Derivada de la crisis de gobernabilidad y la revocación del mandato ejercidas por la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán, fue la precaria sensibilidad de los funcionarios y personajes políticos morelenses lo que contribuyó a aumentar la incertidumbre y la inestabilidad social de la entidad. Esta circunstancia fue decisiva para exacerbar el malestar social de los morelenses en contra de la gubernatura del general Jorge Carrillo Olea. En la arena del conflicto, los tepoztecos restañaron las fracturas históricas, creadas por los cacicazgos políticos de estas *culturas íntimas* articuladas con el sistema político nacional. Aunque estos caciques insistieron en recuperar su protagonismo, fueron alienados por la base social del CUT en la Asamblea Popular, que formó un frente único para combatir a los gobiernos traidores y sus huestes, quienes actuaron en contra de la voluntad del pueblo.

Por otro lado, la *afirmación identitaria* dio cauce a la conciencia, la resistencia y la acción colectivas plasmadas en el discurso político de la lucha social, tejiendo un entramado simbólico *sui generis*, nutrido por el conocimiento local para la valoración del territorio étnico, la dignidad y el patrimonio cultural tepozteca. De esta manera, lejos de asumir la *insignificancia alienadora*, que hubiera impedido construir al sujeto colectivo, los actores sociales optaron por el principio comunitario de recurrir a la memoria histórica, la identidad étnica y la ética concreta de su larga historia contestataria. La afirmación de la identidad étnica nació de la interacción y la retroalimentación política-cultural, permitiendo al sujeto colectivo vislumbrar nuevos senderos para alcanzar la *ciudadanía cultural* en un país donde los pueblos originarios continúan clamando por transformar el modelo social y político de manera democrática, constituyendo desde la *disidencia* nuevas formas de interculturalidad que se conjuguen con los ideales de una nueva sociedad incluyente y democrática.

La arena del conflicto vio emerger nuevos liderazgos políticos. A la cabeza del Consejo Municipal Provisional, Lázaro Rodríguez, con su peculiar estilo de gobernar obedeciendo –sumado a su extraordinario parecido físico al Zapata histórico–, le imprimió un sentido transformador a la

gobernanza municipal fundamentada en los usos y costumbres. En respuesta, el Congreso morelense hizo desaparecer los poderes del municipio, desconoció al sujeto colectivo y las formas autónomas de su gobierno. El sujeto colectivo, apoyado por Alianza Cívica de Morelos y otras organizaciones civiles, logró elegir democráticamente al Consejo Municipal Provisional que ejerció el gobierno hasta mayo del 2007, honrando de esta manera el mandato popular de trabajar hasta organizar los comicios para la elección del Ayuntamiento Libre y Constitucional.

La criminalización del movimiento social fue activamente denunciada por la doctora Bocanegra, aun antes de que el pueblo la hubiera elegido como diputada por el PRD en las elecciones (1997), establecidas bajo los usos y costumbres, para ser la representante del municipio de Tepoztlán en el Congreso del estado; con ello también se reconoció el liderazgo femenino.

En los prolegómenos de dicha elección, se desarrolló una trama de opciones políticas democráticas, enmarcadas por los usos y costumbres de la tradición tepozteca. Esto me permitió reflexionar en torno a la significación de los usos y costumbres respecto a la *pertenencia étnica* vinculada al derecho a su territorio y a la adscripción por el derecho de sangre. El derecho a la territorialidad, unido al parentesco, tiene una base cultural e histórica de tipo arcaico, lo cual indica su larga duración. La comunidad de pueblos originarios está organizada a través de los sistemas normativos tradicionales de usos y costumbres; éstos constituyen formas memorizadas y transmitidas de generación en generación cuya lógica proyecta la vida doméstica en la social, haciendo de los roles públicos una continuación de los privados. Por otra parte, constituyen un dispositivo consciente para conservar y defender la identidad étnica. Estas formas de organización social permanecen hasta la actualidad, pues son percibidas como formas de resistencia que demarcan las características de los pueblos indígenas. Su vigencia permanece por cuanto legitima el orden social y la acción común de la unidad socioterritorial, expresada en el pasado por el *altepetl* y en el presente por la *comunidad de pueblos originarios*.

Respecto a las ideas políticas, las significaciones constituidas en la arena del conflicto social por el sujeto colectivo suponen el *parentesco de sangre*, el fundamento del orden político legitimado por la comunidad en tanto acción política común, aunque con el transcurrir del tiempo éstos hayan quedado subsumidos en el modelo conceptual del Estado-nación y su sistema político que dirige y administra los asuntos públicos en las esferas

administrativa y política en el municipio. Lo paradójico ocurre cuando estas formas de organización social del pasado se legitiman en el orden social que privilegia al sujeto político, el sujeto individual: el ciudadano.

Esto me permitió comprender la percepción del sujeto colectivo acerca de la *gobernanza*. La noción de *poder* abarca la totalidad del cuerpo social respecto de las relaciones de autoridad que se fundamentan en *mandar obedeciendo y respetar para mantener la cohesión*. El concepto contiene los valores de la cultura y queda inserto en el sistema político de los usos y costumbres, lo cual permite la interacción entre las relaciones de poder y la estructura de autoridad, constituyendo así la base fundamental del sistema político tradicional. Sin embargo, el gobierno y los sectores más conservadores de los legisladores morelenses esgrimieron argumentos y fundamentalismos jurídicos que denostaban el contenido y alcance de los usos y costumbres en el ámbito judicial. Con ello, se pretendió ignorar que éstos en la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán, son conceptos de extraordinaria profundidad histórica y política, cuya solvencia y legitimidad social son superiores para los tepoztecos que los conceptos jurídicos impuestos como principio de legalidad que sólo les han dado resultados nefastos a los pueblos originarios. Ya que por ser códigos culturales de valor ético concreto, los usos y costumbres han probado y comprobado a lo largo de su larga historia contenciosa las particularidades del extraordinario proceso civilizatorio, la identidad étnico-territorial y la memoria colectiva de la comunidad de pueblos originarios. En este sentido, el vigor de la organización de la vida ceremonial, el conocimiento local y el control cultural, permitieron resignificar los códigos de patrimonio cultural interiorizado como dispositivos para la lucha social.

En cuarto lugar, en torno a la naturaleza política de las acciones emprendidas por el sujeto colectivo, se observa la construcción de la ciudadanía cultural en la comunidad de pueblos originarios. Esto me llevó a indagar sobre la salvaguarda de la cultura y el patrimonio cultural por cuanto son responsabilidad del Estado-nación por su naturaleza pública y su interés colectivo, dado que representan los bienes de la nación. De modo que, puedo afirmar que la movilización etnopolítica de la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepoztlán, al articular los recursos culturales a la lucha en contra del club de golf, convirtieron a los bienes culturales interiorizados en vigorosos dispositivos políticos. Lo anterior revela que el conocimiento local en torno a la valoración cultural deriva en control cultural, lo cual es indicativo de la apropiación y la valoración afir-

mativa del territorio étnico y el patrimonio cultural, que a su vez refuerza la trama de significaciones implementadas por el sujeto colectivo sobre el uso social del patrimonio cultural con suprema eficacia y beneficio colectivo. Así, en el entramado de la emergencia del movimiento etnopolítico se ilustra que el movimiento de las minorías exhibe plenamente el fracaso rotundo del modelo neoliberal.

La experiencia del movimiento indígena y, en particular, el movimiento etnopolítico de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán, me enseñó que las grandes tareas sociales sólo podrán realizarse exitosamente con el concierto, la cooperación y el consenso del cuerpo social. Éstos propician nuevas formas de solución concertada y pacífica y, por lo tanto, representan una estrategia contraria a las implementadas por el Estado, represor y violento, que en forma artera agredió a los miembros de la comunidad de pueblos originarios el 10 de abril de 1996 (causando la muerte de uno de ellos), lo que clausuró el diálogo y el entendimiento racional. Esto pretendió cancelar la posibilidad de una sociedad plural e inclusiva del otro, que significara un proyecto social en el que pudiéramos vivir todos y todas respetando las diferencias para constituir una sociedad realmente democrática.

En quinto lugar, la naturaleza político-cultural del movimiento etnopolítico me permitió reflexionar en torno a la significación de la *desobediencia civil* en el marco del movimiento indígena nacional, lo que hermanó las luchas del EZLN con el movimiento etnopolítico de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán. Ambas luchas son resultado de la conciencia social por contravenir y ejercer el poder desde los márgenes. El 23 de marzo de 1996, el mensaje enviado por el EZLN a la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán comunicaba a los tepoztecos su solidaridad por la lucha en contra del club de golf. Esto tuvo un significado político relevante pues dotó de legitimidad al movimiento, cuya virtud fue buscar en las formas colectivas, la acción y la voluntad del pueblo, un eje en el cual anclar la figura ético-jurídica del sujeto colectivo, cuya superioridad se sitúa por encima de las formas representativas del quehacer político institucional.

De lo anterior se desprende lo siguiente: desafiar el poder de los políticos y del Estado, ejercido por la supremacía del sujeto colectivo (el poder del pueblo), representa una afrenta que viene de abajo, de los invisibles y explotados, que exigen sus derechos. La razón del pueblo constituye una luz de esperanza para las luchas de los desiguales disidentes, aunque los mandos del poder los desestimen desde su depravada ambición globalizada.

## Índice de figuras

- Figura 1. Modelo digital del complejo de la Sierra Volcánica Transversal. Digitalización de Luis Alberto Díaz Flores, IIA, UNAM, 2007 .....70-71
- Figura 2. Dinámica poblacional, por sexo del municipio de Tepoztlán, Morelos, en el siglo xx. Fuente: <<http://www.mapserver.inegi.gob.mx/dsist/ah/2005>> ..... 77
- Figura 3. Dinámica poblacional del municipio de Tepoztlán, Morelos, en el siglo xx. fuente: <<http://www.mapserver.inegi.gob.mx/dsist/ah/2005>> ..... 78
- Figura 4. Mapa topográfico de la zona de Tepoztlán, Morelos. Fuente: inegi. Digitalización: Luis Alberto Díaz Flores, iia/unam, 2008 ..... 79
- Figura 5. Ingresos monetarios recibidos por los residentes del municipio de Tepoztlán y de las otras entidades del norte de Morelos, el promedio estatal es de 17.99 y 7.69, respectivamente. Fuente: <<http://www.serpiente.dgsca.unam.mx/cesem/MANUALES/SIR/21.html>> ..... 88
- Figura 6. Escolaridad promedio de la población de 15 años y más del municipio de Tepoztlán y otras entidades del norte de Morelos. Nota: el promedio estatal es de 6.85. Fuente: <www.

	serpiente.dgsca.unam.mx/cesem/MANUALES/SIR/21.html>.....	90
Figura 7.	Trabajo artesanal esculpido en espina de pochota. Dibujo de Fernando Botas.....	93
Figura 8.	Trabajo artesanal esculpido en espina de pochota. Dibujo de Fernando Botas.....	93
Figura 9.	Matrícula de tributos, lámina 7, explicación de los elementos constitutivos (Sepúlveda y Herrera 2003: 31).....	97
Figura 10.	Matrícula de tributos, lámina 7 (Sepúlveda y Herrera 2003: 31).....	98
Figura 11.	Localización del mundo azteca. Rediseñado del de Brundage (1982); generación de coordenadas: Sandra Figueroa Sosa; digitalización: Gerardo Jiménez Delgado.....	100-101
Figura 12.	Valle del Anáhuac. Rediseñado del de Brundage (1982); generación de coordenadas: Sandra Figueroa Sosa; digitalización: Gerardo Jiménez Delgado.....	102-103
Figura 13.	Intendencia de México (detalle). Retomado de Dorothy Tanck de Estrada (2005); generación de coordenadas: Sandra Figueroa Sosa; digitalización: Gerardo Jiménez Delgado.....	106-107
Figura 14.	Una portada de semillas, diseñada por el Arq. Arturo Demesa Ortiz.....	230
Cuadro 1.	Pueblos y localidades del municipio de Tepoztlán. Fuente: Gobierno del Estado de Morelos (2000).....	75
Cuadro 2.	Cuadro de indicadores básicos del municipio de Tepoztlán.....	76
Cuadro 3.	Hablantes de lengua indígena. Fuente: < <a href="http://www.elregional.com.mx/visita%20morelos/TEPOZTLAN.pdf">http://www.elregional.com.mx/visita%20morelos/TEPOZTLAN.pdf</a> >.....	77

- Cuadro 4. Estructura social del municipio de Tepoztlán. Fuente: <<http://www.elregional.com.mx/visita%20morelos/TEPOZTLAN.pdf>>..... 80
- Cuadro 5. Estructura agraria del municipio de Tepoztlán. Fuente: <<http://www.elregional.com.mx/visita%20morelos/TEPOZTLAN.pdf>> ..... 83
- Cuadro 6. Principales cultivos en el municipio de Tepoztlán. Fuente: <<http://www.elregional.com.mx/visita%20morelos/TEPOZTLAN.pdf>>..... 84
- Cuadro 7. Desarrollo humano. Fuente: <<http://www.elregional.com.mx/visita%20morelos/TEPOZTLAN.pdf>> ..... 88
- Cuadro 8. Índices de acceso a la educación Fuente: <<http://www.elregional.com.mx/visita%20morelos/TEPOZTLAN.pdf>> ..... 91



## Referencias

### Referencias bibliográficas

ABRAHAMER ROTHSTEIN, FRANCES

2007 *Globalization in rural Mexico. Three decades of change*, University of Texas Press, Austin.

ACUÑA, RENÉ

1985 *Relaciones geográficas del siglo xvi: México*, tomo 1, vol. 6, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

ADLER LOMNITZ, LARISSA

1994 *Redes sociales, cultura y poder. Ensayos de antropología latinoamericana*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Porrúa, México.

ADORNO THEODOR W

1973 *La crítica de la cultura y la sociedad*, Ariel (Crítica Cultural y Sociedad), Barcelona.

AGUILAR BENÍTEZ, SALVADOR

1990 *Dimensiones ecológicas del Estado de Morelos*, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

AGUILAR FERNÁNDEZ, SUSANA

- 2003 “Conflictividad medioambiental: actores enfrentados a decisiones relacionadas con el medio ambiente”, *Observatorio Medioambiental*: 25-33.

ALMEYRA, GUILLERMO

- 2007 “El nivel actual de los movimientos sociales en México”, Ricardo Martínez Martínez (comp.), *Los movimientos sociales del siglo XXI: diálogos de las resistencias*, Jorale (Colección Geopolítica y Dominación), México.

ALONSO, J. ANTONIO

- 1977 *Metodología*, Edicol, México.

ALVARADO PERALTA, FELIPE

- 1993 *Historia de Amatlán de Quetzalcóatl*, Centro de Estudios Ce Ácatl (Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl 2), México.
- 1994 *Rescate de la memoria histórica de Amatlán de Quetzalcóatl, Morelos*, Centro de Estudios Ce Ácatl (Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl 3), México.

ANDERSON, BENEDICT

- 1993 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México.

ANNINO, ANTONIO Y FRANÇOIS-XAVIER GUERRA

- 2003 *Inventando la Nación. Iberoamérica en el siglo XIX*, Fondo de Cultura Económica, México.

ARENDR, HANNAH

- 1993 *La condición humana*, Paidós, Barcelona.
- 1997 ¿Qué es la política?, Paidós, Barcelona.

ARMIDA, MARISA GABRIELA

- 2005 “Los movimientos sociales de resistencia al neoliberalismo en América Latina: alcances y perspectivas”, *X Congreso Interclaustrados de Historia. Mesa Temática: “América Latina y el ciclo neoliberal”*, Centro de Estudios de Historia Obrera-Fa-

cultad de Humanidades, Universidad Nacional de Rosario, Rosario.

ARMILLAS, PEDRO Y TERESA ROJAS RABIELA

- 1991 *Pedro Armillas: vida y obra*, I y II, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

ÁVILA, MANUEL

- 1969 *Tradition and growth. A study of four mexican villages*, The University of Chicago Press, Chicago.

BAJTIN, MIJAIL

- 1981 *The dialogic imagination. Four essays*, The University of Texas Press, Austin.
- 2000 *Yo también soy. Fragmentos sobre el otro*, Taurus, México.

BARABAS, ALICIA

- 2000 *Utopías Indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, Abya Yala, Ecuador.
- 2005 “Movimientos indígenas y etnografía: un balance del siglo xx”, Gloria Artís (ed.), *Encuentro de voces. La etnografía de México en el siglo xx*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, (Debates/ Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), México: 269-290.
- 2006 “Notas sobre multiculturalismo e interculturalidad”, *Diario de Campo*, suplemento 29: 13-19.

BARKIN, DAVID Y MARA ROSAS BAÑOS

- 2006 “¿Es posible un modelo alterno de generación de excedentes? La nueva economía indígena-campesina”, *Actas Latinoamericanas de Varsovia* 29: 97-110.

BARLEY, NIGEL

- 1989 *El antropólogo inocente*, Anagrama, Barcelona.

BARTH, FREDERIK

- 1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México.

## BARTOLOMÉ BISTOLETTI, MIGUEL ALBERTO

- 1997a “El resurgimiento étnico”, Miguel Alberto Bartolomé (ed.), *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*, Siglo XXI, México: 31-34.
- 1997b “Movimientos etnopolíticos y autonomías indígenas en México”, Miguel Alberto Bartolomé Bistoletti (ed.), *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, Siglo XXI, México:164-187.
- 2000 “Diálogo intercultural y democracia”, *Diario de Campo*, suplemento 7: 4-7.
- 2002 “Movimientos indios en América Latina. Los nuevos procesos de construcción nacionalitaria”, *Desacatos* 10: 148-166.
- 2006 *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, Siglo XXI, México.

## BARTRA, ARMANDO

- 1979 “La lucha por la tierra como tendencia principal”, Armando Bartra, *Notas sobre la cuestión campesina (México 1970-1976)*, Macehual, México.

## BARTRA, ARMANDO Y GERARDO OTERO

- 2008 “Movimientos indígenas campesinos en México: lucha por la tierra, la autonomía y la democracia”, Sam Moyo y Paris Yeros (eds.), *Recuperando la tierra: el resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires: 401-428.

## BARTRA, ROGER

- 1979 “Teoría del valor y la economía campesina: invitación a la lectura de Chayanov”, Orlando Plaza (ed.), *Economía campesina*, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, Lima: 289-308.

## BATAILLON, CLAUDE Y HÉLÈNE RIVIÈRE D'ARC

- 1973 *La ciudad de México*, Secretaría de Educación Pública, (Colección Sep-Setentas), México.

## BECK, ULRICH, ANTHONY GIDDENS Y SCOTT LASH

- 1997 *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Alianza Universidad, Madrid.

## BELLO, ÁLVARO

- 2004 *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*, Naciones Unidas (Libros de la CEPAL 79), Santiago de Chile.

## BELLO DÍAZ, HUMBERTO

- 1998 “Las historia del Tepozteco”, Marcela Tostado Gutiérrez (ed.), *Tepoztlán, nuestra historia. Testimonios de los habitantes de Tepoztlán, Morelos*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

## BLOCH, MAURICE

- 1986 *From blessing to violence: history and ideology in the circumcision ritual of the merina of madagascar*, Cambridge University Press, Cambridge.

## BOBBIO, NORBERTO

- 1989 *Estado, Gobierno y Sociedad. Por una teoría general de la política*, Fondo de Cultura Económica, México.

## BOLOS, SILVIA

- 2003 *Organizaciones sociales y gobiernos municipales: construcción de nuevas formas de participación*, Universidad Iberoamericana, México.

## BONFIL BATALLA, GUILLERMO

- 1970 “Del indigenismo de la Revolución a la antropología crítica”, Arturo Warman, Guillermo Bonfil Batalla, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera y Enrique Valencia (eds.), *De eso que llaman antropología mexicana*, Nuestro Tiempo, México: 39-65.
- 1982 “El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización”, Francisco Rojas Aravena (ed.), *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, San José (Costa Rica): 131-145.
- 1990 [1987] *México profundo, una civilización negada*, Grijalbo, México.
- 1997 “Nuestro patrimonio cultural. Un laberinto de significados”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, XLIII-XLVIII: 15-36.

BORÓN, ATILIO A.

- 2000 “América Latina: crisis sin fin o el fin de la crisis”, *Colloque Mondialisation économique et gouvernement des sociétés: l'Amérique latine, un laboratoire?*, Université de Paris I, París.
- 2006 “Crisis de las democracias y movimientos sociales en América Latina: notas para una discusión”, *Debates* 20: 289-304.

BOURDIEU, PIERRE

- 1990 *Sociología y cultura*, Grijalbo, México.

BRAÑA VARELA, JOSEFINA Y ADÁN I. MARTÍNEZ CRUZ.

- 2005 “El Procede y su impacto en la toma de decisiones sobre los recursos de uso común”, *Gaceta Ecológica*, 75: 35-49.

BRAUDEL, FERNAND

- 1989 *La historia y las ciencias sociales*, Alianza, México.

BRODA, JOHANNA

- 1991 “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros en Mesoamérica”, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupamé (ed.), *Arqueometría y etnoastronomía en Mesoamérica*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional de Antropología de México, México: 461-500.
- 1994 “Algunas reflexiones acerca de las continuidades culturales en la historia de México”, *Cuicuilco. Nueva Época* 1: 27-38.

BRODA, JOHANNA Y CATHARINE GOOD ESHELMAN

- 2004 *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Etnografía de los pueblos indígenas de México), México.

BRODA, JOHANNA Y DRUZO MALDONADO JIMÉNEZ

- 1996 “La cueva de Chimalacatepec, Morelos: una interpretación etnohistórica”, *Memoria del Tercer Congreso Interno, Centro INAH Morelos*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

BRODA, JOHANNA Y FÉLIX BÁEZ JORGE

- 2001 *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, México.

BROTHERSTON, GORDON

- 1995 “Las cuatro vidas del Tepoztecatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 25: 185-206.
- 1999 *El Códice de Tepoztlán. Imagen de un pueblo resistente*, Editorial Pacífica, San Francisco.

BRUNDAGE CARTWRIGHT, BURR

- 1982 *Lluvia de dardos. Historia política de los aztecas mexicas*, Diana, México.

CARRASCO PIZANA, PEDRO

- 1976 “Estratificación social indígena en Morelos durante el siglo XVI”, Pedro Carrasco Pizana y Johanna Broda (eds.), *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, Centro de Investigaciones Superiores, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México:102-117.
- 1991 “La transformación de la cultura indígena durante la Colonia”, *Historia Mexicana*, XXV (2): 175-203.

CASQUETTE, JESÚS

- 2001 “In Memoriam Alberto Melucci (1943-2001)”, *REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 96: 7-11.

CASTORIADIS, CORNELIUS

- 1999 *Figuras de lo pensable*, Fondo de Cultura Económica (Las encrucijadas del Laberinto, VI), Buenos Aires.

CEDILLO PORTUGAL, ERNESTINA

- 1990 *Las plantas útiles del municipio de Tepoztlán*, Facultad de Ciencias, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

CLIFFORD, JAMES

- 1995 *Dilemas de la cultura: antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Gedisa, Barcelona.

COMITÉ CLANDESTINO REVOLUCIONARIO INDÍGENA-COMANDANCIA  
GENERAL, EJÉRCITO ZAPASTISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL

- 1995 “Comunicado del EZLN donde se dio a conocer a los invitados de la Mesa sobre Derechos y Cultura Indígena, montañas del sureste mexicano”, Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General, Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

COTTOM, BOLFY

- 2002 “Régimen federal: educación, cultura y patrimonio cultural en México”, *Cuadernos de Antropología y Patrimonio Cultural*, 1.

CUNILL GRAU, NURIA

- 1991 *Participación ciudadana. Dilemas y perspectivas para la democratización de los Estados latinoamericanos*, Centro Latinoamericano de Administración para el Desarrollo, Caracas.

CHÁVEZ GALINDO, ANA MARÍA Y MAGALI DALTABUIT GODÁS

- 1995 *Diagnóstico socioeconómico del corredor biológico Ajusco Chichinautzin*, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

CHÁVEZ MARTÍN DEL CAMPO, JUAN CARLOS

- 2009 “Tiempo efectivo de salida de la pobreza”, *Estudios Económicos*, vol. extraordinario: 35-47.

DEMESA ORTIZ, ARTURO

- 1999 *Portadas de semillas de Tepoztlán*, Código Visual, México.

DÍAZ CADENA, ISMAEL

- 1978 *Libro de Tributos del Marquesado del Valle. Texto en español y náhuatl*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Biblioteca Nacional de Antropología), México.

DÍEZ, DOMINGO

- 1967 *Bosquejo histórico-geográfico de Morelos*, I, Tlahuica (Summa Morelense), México.

DRAMALIEV, LUBOMIR

- 1982 “La ideología dentro de las dimensiones espacio temporales de la conciencia social”, *Diógenes* 30 (119): 24-48.

DUBERNARD CHAUVEAU, JUAN

- 1991 *Códices de Cuernavaca y unos títulos de sus pueblos*, Gobierno del Estado de Morelos-Miguel Ángel Porrúa, México.

DURÁN, FRAY DIEGO

- 1967 *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de la tierra firme*, 2 tomos, Porrúa, México.

DUSSEL, ENRIQUE

- 2007 *Política de la liberación*, Trotta, Madrid.

ESCALANTE GONZALBO, FERNANDO

- 2002 *Ciudadanos imaginarios*, El Colegio de México, México.

ESCÁRZAGA, FABIOLA Y RAQUEL GUTIÉRREZ (eds.)

- 2005 *Movimientos indígenas en América Latina: Resistencia y poder alternativo*, 2 tomos, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Gobierno del Distrito Federal-Juan Pablos, México.

FALCÓN, ROMANA

- 2002 *México descalzo. Estrategias de sobrevivencia frente a la Modernidad Liberal*, Plaza y Janés, México.

FARÍAS, GUADALUPE

- 2003 “La formación del nacionalismo mexicano y la producción del Patrimonio Cultural”, *Diario de Campo*, suplemento 27: 60-62.

FELL, CLAUDE

- 1989 *José Vasconcelos. Los años del águila (1920-1925)*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México (Educación, cultura e iberoamericanismo en el México Posrevolucionario, 21), México.

FLORES AYALA, JOSÉ

- 1983 *Primera Reunión de Fortalecimiento Municipal en Tepoztlán*, Gobierno Municipal de Tepoztlán, Tepoztlán.

FLORESCANO, ENRIQUE

- 1997 *Etnia, estado y nación: ensayo sobre las identidades colectivas en México*, Aguilar, México.
- 1999 *Memoria indígena*, Aguilar, México.

FOUCAULT, MICHEL

- 1999 *Estrategias de poder*, Paidós Ibérica, Barcelona.

FRANÇAIS, ARIEL

- 2000 “El crepúsculo del Estado-Nación. Una interpretación histórica en el contexto de la globalización”, *Gestión de las transformaciones sociales-MOST*, documentos de debate, 47.

FRANCO, YAGO, HÉCTOR FREIRE Y MIGUEL LORETI

- 2008 *Insignificancia y autonomía*, Biblos, Buenos Aires.

FRIES, CARL

- 1960 *Geología del Estado de Morelos y de partes adyacentes de México y Guerrero, Región Central Meridional de México*, Instituto de Geología, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

GALINDO CÁCERES, JESÚS

- 1986 “Historia y conciencia histórica de México contemporáneo: movimientos sociales y cultura política”, *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, 1(1): 53-78.
- (ed.) 1998 *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación* Addison Wesley Longman-Pearson Educación Latinoamericana, Naucalpan de Juárez.

GALINIER, JACQUES

- 1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto Nacional Indigenista, México.

GAMIO, MANUEL

1916 *Forjando Patria*, Porrúa, México.

GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR

1994 “Identidad cultural frente a los procesos de globalización y regionalización: México y el Tratado de Libre Comercio de América del Norte”, Michel Aglietta, Carlos Juan Moneta y Carlos Quenan (eds.), *Las reglas del juego: América Latina, globalización y regionalismo*, Corregidor, Buenos Aires.

1997 *El patrimonio nacional de México, tomo 2*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, México.

2001 “De la multiculturalidad a la ciudadanía global”, Francisco Blanco Figueroa (ed.), *Dos siglos, dos milenios. Cultura y globalización*, Universidad de Colima, Colima: 125-142.

2002 *Culturas populares en el capitalismo*, Grijalbo, México.

GARCÍA DE LEÓN, ANTONIO

1994 “Tiempo mítico, tiempo verbal, tiempo histórico”, *Cuicuilco. Nueva Época*, 1: 59-77.

1995 “Tepoztlán: lo legal y lo legítimo”, *La Jornada*, 1 de diciembre, México.

GARCÍA MARTÍNEZ, BERNARDO

1987 *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, México.

GARCÍA, SOLEDAD Y STEVEN LUKES (eds.)

1999 *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Siglo XXI, Madrid.

GEERTZ, CLIFFORD

1992 *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.

GELLNER, ERNEST

1988 *Naciones y nacionalismos*, Alianza, Madrid.

## GERHARD, PETER

- 1972 *A guide to the historical geography of new spain*, Cambridge University Press, Nueva York.
- 1991 “Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570”, Bernardo García (ed.), *Los pueblos indios y las comunidades*, El Colegio de México (Lecturas de Historia Mexicana, 2), México: 30-70.

## GIDDENS, ANTHONY

- 1994 “Vivir en una sociedad postradicional”, Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash (eds.), *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Alianza Universal, Madrid: 75-136.
- 1999 *Consecuencias de la modernidad*, Alianza (Libro de bolsillo), Madrid.

## GIDDENS, ANTHONY Y JONATHAN TURNER

- 1990 *La Teoría Social hoy*, Alianza, Madrid.

## GIMÉNEZ MONTIEL, GILBERTO

- 1994a “Modernización, cultura e identidad tradicional en México”, *Revista Mexicana de Sociología*, 56 (4): 255-272.
- 1994b “Comunidades primordiales y modernización en México”, Gilberto Giménez Montiel y Ricardo Pozas Arciniega (eds.), *Modernización e identidades sociales*, Instituto Francés de América Latina-Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México:149-183.
- 1996a “La identidad social o el retorno del sujeto en sociología”, Leticia Irene Méndez y Mercado (ed.), *Identidad. III Coloquio Paul Kirchoff*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 11-24.
- 1996b “Territorio y cultura”, *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, II (4): 9-30.
- 2004 “Cultura y territorio y migraciones: aproximaciones teóricas”, *XXVI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Sociedad Mexicana de Antropología, México: 33-48.
- 2005a “Paisaje, cultura y apego socioterritorial en la región central de México”, Gilberto Giménez Montiel, *Teoría y análisis de la*

- cultura*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Coahuilense de Cultura, (Intersecciones, I), México: 429-450.
- 2005b “Comunidades primordiales y modernización en México”, Gilberto Giménez Montiel, *Teoría y análisis de la cultura*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Coahuilense de Cultura, (Intersecciones, I), México: 221-244.
- 2005c “La complejidad de los procesos de identidad”, Gilberto Giménez Montiel, *Teoría y análisis de la cultura*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Coahuilense de Cultura, (Intersecciones, I), México.
- 2005d *Teoría y análisis de la cultura*, vol 1., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Coahuilense de Cultura-Gobierno del Estado de Coahuila (Intersecciones, 5), Saltillo.
- 2005e “Prolegómenos”, Gilberto Giménez Montiel, *Teoría y análisis de la cultura. Problemas teóricos y metodológicos*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Coahuilense de Cultura, México, 5: 55-65.
- 2005f “La cultura en la tradición filosófica literaria”, Gilberto Giménez Montiel, *Teoría y análisis de la cultura*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Coahuilense de Cultura (Intersecciones, I), México.
- 2005g “Memoria colectiva”, Gilberto Giménez Montiel, *Teoría y análisis de la cultura*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Coahuilense de Cultura, México: 89-112.

GLEDHILL, JOHN

- 2000 *El poder y sus disfraces*, Bellaterra, Barcelona.
- 2007a “Rebeliones latinoamericanas contra el barrio global: movimientos sociales, estados nacionales y la práctica de la vida cotidiana”, Seminario intensivo: *repensar la resistencia popular en América Latina*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2007b “Teorías de poder y de resistencia: una recorrida crítica de la literatura existente”, (ed.), Seminario intensivo: *repensar la resistencia popular en América Latina*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

- 2008 “Los territorios indígenas en México: ¿Creación de reservas o bases de la democratización?”, Javier Laviña y Gemma Orobitg Canal (eds.), *Resistencia y territorialidad: culturas indígenas y afroamericanas*, Universidad de Barcelona (Etudis d’antropologia social i cultural, 15), Barcelona: 11-30.

GLUCKMAN, M.

- 1965 *Politics, law and ritual in tribal society*, Mentor, Nueva York.

GODELIER, MAURICE

- 1974 *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Siglo XXI, México.  
 1991 *Transitions et subordinations au capitalisme*. Fondation de la Maison des sciences de l’homme, París.

GÓMEZ REYEZ, YUDMILA IRAZÚ

- 2008 *Vivir donde nace el agua. Movimiento social mazahua de Villa de Allende, Estado de México. 2003-2007*, tesis, El Colegio Mexiquense, Toluca.

GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, LUIS

- 1992a “Patriotismo y matriotismo, cara y cruz de México”, Cecilia Noriega Elio (ed.), *El nacionalismo mexicano*, El Colegio de Michoacán, Zamora: 477-495.  
 1992b *Pueblo en vilo*, Fondo de Cultura Económica, México.

GRAMSCI, ANTONIO

- 1974 “Oprimidos y opresores”, Manuel Sacristán (ed.), *Antología (1910-1917)*, Siglo XXI, México: 8-10.

GRAU, ELENA Y PEDRO IBARRA

- 2000 *Anuario de movimientos sociales. Una mirada sobre la red*, Icaria, Barcelona.

GRUZINKI, SERGE

- 1988 *El poder sin límites. Cuatro respuestas a la dominación española*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

- 1995 *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentales en el México español. Siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México.
- HABERMAS, JÜRGEN
- 1985 *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona.
- 1986a *Teoría crítica de la sociedad*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- 1986b “‘Postsocialismo’ e identidad cultural marxista según Touraine y Habermas”, F. Xavier Herrero y Francisco Galván Díaz (eds.), *Touraine y Habermas. Ensayos de teoría social*, Universidad Autónoma de Puebla-Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México: 63-87.
- HALE, CHARLES A.
- 1972 *El liberalismo mexicano en la época de Mora. 1821-1853*, Siglo XXI, México.
- HAMMERSLEY, MARTYN Y PAUL ATKINSON
- 1994 *Etnografía: métodos de investigación*, Paidós (Básica 69), Barcelona.
- HARNECKER, MARTHA
- 2002 *La izquierda después de Seattle*, Siglo XXI Editores, Madrid.
- HARVEY, NEIL
- 2007 “Las difícil construcción de la ciudadanía pluriétnica: el zapatismo en el contexto latinoamericano”, *Liminar. Estudios sociales y humanísticos*, V: 9-23.
- HARVEY R., EDWIN
- 1990 *Políticas culturales en Iberoamérica y el mundo. Aspectos institucionales*, Tecnós, Madrid.
- HASKETT, ROBERT
- 1997 “Activist or Adulteress? The life and struggle of Doña Josefa María de Tepoztlán”, Susan Schroeder, Stephanie Wood y Robert Haskett (eds.), *Indian Women of Early México*, University of Oklahoma Press, Norman:145-163.

## HÉAU LAMBERT, CATHERINE

- 1991 *Así cantaba la Revolución*, Consejo para la Cultura y las Artes-Grijalbo, México.
- 1998 “Patrimonio tangible e intangible”, Eyra Cárdenas Barahona (ed.), *Memoria: 60 años de la ENAH*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México: 83-92.
- 2007 “Resistencia y/o Revolución. Una reflexión crítica sobre el concepto de resistencia en el *México profundo* de Guillermo Bonfil y *Los dominados y el arte de la resistencia* de James C. Scott”, *Cultura y representaciones sociales*, 1 (3): 55-71.
- s/f *El corrido es expresión de resistencia y símbolo de identidad*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

## HERNÁNDEZ DE LEÓN PORTILLA, ASCENSIÓN

- 1988 *Tepuztlahcuilolli. Impresos en Náhuatl. Historia y Bibliografía*, II, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

## HERNÁNDEZ RAMÍREZ, JAVIER

- 2002 “El patrimonio en movimiento. Sociedad, memoria y patrimonialismo”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, XLVII-XLVII: 195-224.

## HOBSBAWM, ERIC JOHN ERNEST

- 1998 *Sobre la Historia*, Grijalbo, Barcelona.
- 2001 [1959] *Rebeldes primitivos: estudios sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, Crítica, Barcelona.

## HOBSBAWM, ERIC JOHN ERNEST Y TERRENCE RANGER

- 1983 *The invention of tradition*, Cambridge University press, Cambridge.

## HOFFMANN, ODILE Y FERNANDO I. SALMERÓN CASTRO (eds.)

- 1997 *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología- Mission Orstrom, México.

HUBER, LUDWIG

- 2002 *Consumo, cultura e identidad en el mundo globalizado: estudios de caso en los Andes*, Instituto de Estudios Peruanos (Colección Mínima, 50), Lima.

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

- 1972 *Ley Federal sobre monumentos y zonas arqueológicas, artísticas e históricas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA

- 2000 *Censo Nacional de Población y Vivienda. Por entidad federativa*, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Aguascalientes.

INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA

- 1989 *Propuesta de Reforma para reconocer los derechos culturales de los pueblos indígenas*, Comisión Nacional de Justicia para los pueblos indígenas de México, México.

INSTITUTO NACIONAL PARA EL FEDERALISMO Y EL DESARROLLO MUNICIPAL

- 2005 *Enciclopedia de los municipios de México. Morelos*, Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, México.

JALIN, ELIZABETH

- 1994 “¿Ciudadanía emergente o exclusión? Movimientos sociales y ONGs en los años noventa”, *Revista Mexicana de Sociología*, 56 (4): 91-108.

JOUTARD, PHILLIPPE

- 1986 *Esas voces que nos llegan del pasado*, Fondo de Cultura Económica, México.

KALISH, HANNES

- s/f “Escuela Indígena- Escuela Moderna”, *Suplemento Antropológico*, 34 (1): 189-195.

KAMLAH, WILHELM

1976 *Antropología filosófica y ética*, Alfa, Buenos Aires.

KUGEL, VERÓNICA.

2006 “Los animales agradecidos: un cuento, dos tradiciones”, *Estudios de Cultura Otopame*, 5: 209-228.

KYMLICKA, WILL

1999 “Nacionalismo minoritario dentro de las democracias liberales”, Soledad García y Steven Lukes (eds.), *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Siglo XXI, Madrid:127-158.

LACAYO PARAJÓN, FRANCISCO JOSÉ

s/f *El papel de la cultura en el porvenir de América Latina*, Dirección de la Oficina Regional de Cultura de la UNESCO para América Latina y el Caribe, sd.

LANDAU, MATÍAS

2006 “Laclau, Foucault, Rancière: entre la política y la policía”, *Argumentos*, 19 (52): 179-197.

LAVIÑA, JAVIER Y GEMMA OROBITG CANAL (eds.)

2006 *Resistencia y territorialidad: culturas indígenas y afroamericanas*, Universidad de Barcelona (Estudis d'antropología social i cultural, 15), Barcelona.

LE BOT, YVON

2006 “Los movimientos identitarios y violencia en América Latina”, Daniel Gutiérrez Martínez (ed.), *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, Universidad Nacional Autónoma de México-El Colegio de México-Siglo XXI, México: 189-212.

LECLERC, JEAN MARC

1966 *Misa Tepozteca. Desarrollo de la música litúrgica en Tepoztlán*, Centro Intercultural de Documentación, México.

LEWIS, OSCAR

1951 *Life in a Mexican Village. Tepoztlán Restudied*, The University of Illinois Press, Urbana.

- 1971 *Tepoztlán, un pueblo en México*, Joaquín Mortiz, México.
- 1983 *Pedro Martínez* (1a edición en español del original en inglés, 1982), Grijalbo, México.
- 1986 “Medicina y política en un poblado mexicano”, Oscar Lewis (ed.), *Ensayos Antropológicos*, Grijalbo, México: 385-418.
- LIRA, ANDRÉS
- 2005 “Presentación”, Dorothy Tanck de Estrada (ed.), *Atlas Ilustrado de los pueblos indios. Nueva España, 1800*, El Colegio de México-Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fomento Cultural Banamex, México: X-XI.
- LOCKHART, JAMES
- 1992 *The nahuas after the conquest. A social and cultural history of the indians of central Mexico, sixteenth through eighteenth centuries*, Stanford University Press, Stanford.
- 1999 *Los nahuas después de la Conquista*, Fondo de Cultura Económica, México.
- LOMNITZ ADLER, CLAUDIO
- 1982 *Evolución de una sociedad rural*, Secretaría de Educación Pública (sep/80), México.
- 1995 *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, Joaquín Mortiz, México.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO
- 1995 *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 2001 “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, Johanna Broda y Félix Báez Jorge (eds.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, México: 47-65.
- 2008 [1980] *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, I y II, Instituto de Investigaciones Antropológicas (Etnología/Historia. Antropológica, 39), Universidad Nacional Autónoma de México, México.

## LÓPEZ BÁRCENAS, FRANCISCO

- 2006 *Legislación y derechos indígenas*, Centro de Estudios para el Desarrollo Rural y la Soberanía Alimentaria, Cámara de Diputados, México.

## LÓPEZ GONZÁLEZ, VALENTÍN

- 1953 *Breve historia antigua del Estado de Morelos*, Departamento de Turismo y Publicidad del Gobierno del Estado (Cuadernos de Cultura Morelense), Cuernavaca.
- 1966 *Cuernavaca. Visión retrospectiva de una ciudad*, Gobierno Constitucional del Estado de Morelos, Cuernavaca.
- 1980 “El restablecimiento del orden constitucional en Morelos”, Valentín López González (ed.), *Morelos 1930-1980*, Gobierno Constitucional del Estado de Morelos (Cuadernos Morelenses, Cuernavaca.
- 1983 “Apuntes y biografías para la historia de los estudios arqueológicos en el Estado de Morelos”, Valentín López González, Druzo Maldonado Jiménez, Carlos Berreto, Cheryl Martin C. y Catalina Rodríguez (eds.), *Morelos, cinco siglos de historia regional*, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México-Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca.

## LÓPEZ, MARÍA DE LA PAZ

- 1989 “Población rural, gran cambio hacia la urbanización”, *Demos*, 2: 15-16.

## LÓPEZ Y RIVAS, GILBERTO

- 2007 “La izquierda en México. Problemas y perspectivas”, Ricardo Martínez Martínez (ed.), *Los movimientos sociales del siglo XXI*, Jorale, México: 67-88.

## LUCHTERHAND, HERMANN

- 1978 *La lógica de las ciencias sociales*, Editorial Grijalbo, México.

## LUGO HUBB, JOSÉ

- 1984 *Geomorfología del sur de la Cuenca de México*, Instituto de Geografía, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

LUKES, STEVEN Y SOLEDAD GARCÍA ET AL.

- 1999 *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Siglo veintiuno España, Madrid.

LLOBERA R., JOSEPH

- 1979 *Antropología política*, Anagrama, Barcelona.

MAINE, HENRY JAMES SUMMER

- 1979 [1861] *Ancient Law*, J.M. Dent & Sons, Londres.

MALDONADO JIMÉNEZ, DRUZO

- 1990 *Cuauhnáhuac y Huaxtepec. Tlahuicas y xochimilcas en el Morelos Prehispánico*, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 2000 *Deidades y espacio ritual en Cuauhnáhuac y Huaxtepec. Tlahuicas y xochimilcas de Morelos (siglos XII-XVI)*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 2005 *Religiosidad Indígena. Historia y etnografía de Coatetelco, Morelos*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

MALLON, FLORENCIA E

- 2003 *Campeinado y nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-El Colegio de San Luis-El Colegio de Michoacán, México.

MARTÍNEZ MARTÍNEZ, RICARDO (ed.)

- 2007 *Los movimientos sociales del siglo XXI*, Jorale, México.

MARTÍNEZ NAVARRO, EMILIO

- 2000 *Ética para el desarrollo de los pueblos*, Trotta, Madrid.

MAUSS, MARCEL

- 1974 *Introducción a la Etnografía*, Istmo, Madrid.

MCADAM, DOUG

- 1994 “Cultura y movimientos sociales”, Enrique Laraña Rodríguez-Cabello y Joseph Gusfield (eds.), *Los nuevos movimientos sociales: de la ideología a la identidad*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid: 43-68.

MEDINA, ANDRÉS

- 2000 *En las Cuatro Esquinas, en el Centro*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

MELUCCI, ALBERTO

- 1999 *Acción colectiva, vida colectiva y democracia*, El Colegio de México, México.

MEYER BARTH, JEAN, ENRIQUE KRAUZE Y CAYETANO REYES GARCÍA

- 1977 *Historia de la Revolución Mexicana, período 1924-1928: Estado y sociedad con Calles*, El Colegio de México (Historia de la Revolución Mexicana, 11), México.

MICHEL, GUILLERMO

- 2003 *Ética política zapatista: Una utopía para el siglo XXI*, División de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (Breviarios de la Investigación, 36), México.

MICHELET, JULES

- 1991 *El pueblo*, Fondo de Cultura Económica, México.

MOORE, ROBERT

- 1998 [1949] “Prefacio”, T. H. Autor Marshall y Tom Bottomore B. (eds.), *Ciudadanía y clase social / Citizenship and social class*, Aleanza Editorial, (El Libro Universitario. Ciencias sociales. Ensayo, 91), Madrid.

MORENO, ISIDORO

- 2002 *La globalización y Andalucía. Entre el mercado y la identidad*, Mergablum, Sevilla.

## MÜLLER, FLORENCIA

- 1942 *Report on a preliminar survey of the archeological zone of Tepoztlán, Morelos*, tomo LXXIX, Archivo Técnico, Dirección de Monumentos Prehispánicos- Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- 1949 *Historia Antigua del Valle de Morelos.*, Escuela Nacional de Antropología e Historia (*Acta Anthropologica*), México.

## MUNGUÍA ESPÍTIA, JORGE Y MARGARITA CASTELLANOS RIBOT

- 1997 *El conflicto suscitado por la construcción del club de Golf en Tepoztlán*, Departamento de Relaciones Sociales, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.

## NOËLLE, LOUISE

- 1989 “Las representaciones de Quetzalcóatl en el arte contemporáneo mexicano”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

## NOLASCO ARMAS, MARGARITA

- 2008 *La condición indígena en el siglo XXI: del indio “indito” a los indígenas mexicanos*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Cuadernos de Etnología, 5), México.

## OCAMPO ARISTA, SERGIO

- 2007 “Preocupa a la ONU conflicto por la presa La Parota”, *La Jornada*, 11 de septiembre, México.

## OEHMICHEN BAZÁN, CRISTINA MARÍA DEL PILAR

- 1999a *La Reforma del Estado. Política social e indigenismo en México. 1988-1996*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 1999b “La crítica desde el movimiento indígena”, Cristina María Del Pilar Oehmichen Bazán, *Reforma del Estado. Política social e indigenismo en México. 1988-1996*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 79-86.

- 2005 *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la Ciudad de México*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

OLIVÉ NEGRETE, JULIO CÉSAR Y AUGUSTO URTEAGA CASTRO-POZO  
1988 *INAH, una historia*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

OLIVERA BUSTAMANTE, MERCEDES  
1970 “Algunos problemas de la investigación antropológica actual”, Arturo Warman, Guillermo Bonfil Batalla, Margarita Nolasco Armas, Mercedes Olivera y Enrique Valencia (eds.), *De eso que llaman antropología mexicana*, Nuestro Tiempo, México: 39-65.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS  
2004 *Informe sobre desarrollo humano 2004. Libertad cultural en el mundo diverso*, Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, México.

ORTIZ, RENATO.  
1988 *A moderna tradição brasileira: cultura brasileira e indústria cultural*, Brasiliense (Antropologia Cultural, 40), San Paulo.

PALERM, ÁNGEL Y ERIC WOLF R  
1972 *Agricultura y Civilización en Mesoamérica*, Secretaría de Educación Pública (Sep-Setentas), México.

PAZ SALINAS, MARÍA FERNANDA  
2002 *Entre el interés público y los intereses colectivos. Obstáculos y oportunidades para la participación ciudadana en el Corredor Biológico Chichinautzin, Morelos*, tesis, Universidad Autónoma Metropolitana, México.  
2005a *La participación en el manejo de áreas naturales protegidas. Actores e intereses en conflicto en el Corredor Biológico Chichinautzin, Morelos*, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

- 2005b “Participación, cultura y política. Reflexiones sobre la acción colectiva en el Corredor Biológico Chichinautzin, Morelos”, *Mirada Antropológica*, 4: 9-24.
- PEÑA, GUILLERMO DE LA  
1982 *Morelos. Viento en la cima, fuego en el cañaveral*, Secretaría de Educación Pública (Monografía Estatal), México.
- PÉREZ DE CUÉLLAR, JAVIER  
1996 *Nuestra diversidad creativa. Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo*, UNESCO, París.
- PERRY, RICHARD  
1992 *Mexico's fortress monasteries*, Espadaña, Santa Bárbara.
- PETRAS, JAMES  
1993 “Modernidad versus comunidad”, Guillermo Bonfil Bata-  
lla (ed.), *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*,  
Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México: 204-  
214.
- PLUMB H., J.  
1974 [1969] *La muerte del pasado*, Barral, Barcelona.
- PORTAL AIROSA, MARÍA ANA  
1997 *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad  
popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F.*, Uni-  
versidad Autónoma Metropolitana-Dirección General de  
Culturas Populares, Consejo Nacional para la Cultura y las  
Artes, México.
- PRIETO, VALERIA  
1998 “Arquitectura mexicana”, *Anales de la Academia Mexicana de  
Arquitectura*, 9.
- PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO  
2004 *La libertad cultural en el mundo diverso de hoy. Informe so-  
bre el desarrollo humano 2004*, Programa de Naciones Unidas  
para el Desarrollo, Madrid.

QUERO, MORGAN

- 2002 “Una periferia que puede ser centro: sociedad civil y gobernabilidad en Tepoztlán”, Bettina Levy (ed.), *Crisis y conflicto en el capitalismo latinoamericano*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires: 103-135.

QUEZADA RAMÍREZ, MARÍA NOEMÍ

- 1989 *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

RAFFIN, MARCELO

- 2007 “*Homo sacer*, autodefinición y acción política: la cuestión indígena en la *praxis* de los derechos humanos”, Primer Congreso Argentino-Latinoamericano de Derechos Humanos, Rosario.

RANDLE, MICHAEL

- 1998 *Resistencia civil. La ciudadanía ante las arbitrariedades de los gobiernos*, Paidós, Barcelona.

REDFIELD, ROBERT

- 1928 “Remedial plants of Tepoztlán. A folk herbal”, *Journal of the Washington Academy of Sciences*, 18 (8): 216-226.

REINA, LETICIA

- 1998 *Los retos de la etnicidad en los estados nación del siglo XXI*, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto Nacional Indigenista-Miguel Ángel Porrúa, México.

REYES, CAYETANO

- 2000 *El altépetl, origen y desarrollo*, El Colegio de Michoacán, Zamora.

RILEY MICHAEL G

- 1973 *Fernando Cortés and the marquesado in morelos, 1522-1547: a case study in the socioeconomic development of sixteenth-century Mexico*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

- ROBICHAUX, DAVID Y SAÚL MILLÁN  
2008 “El mundo nahua: parentesco y ritualidad”, *Diario de Campo*, 47: 4-8.
- ROBLES GARCÍA, ALEJANDRO  
2001 “El Nevado de Toluca: ‘ombligo del mar y de todo el mundo’”, Johanna Broda y Stanislaw Iwaniszewski (eds.), *La Montaña en el paisaje ritual*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 149-160.
- ROBLES UBALDO, HUMBERTO  
1982 *Breve historia de Tepoztlán, Morelos*, S.L.E., México.
- RODRÍGUEZ CEJA, GABRIELA  
2007 *Ser ch'ól en Calakmul. La construcción del nosotros desde la perspectiva dialógica Bajtiniana: el caso de El Carmen II*, tesis, Posgrado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- RODRÍGUEZ FLORES, INOCENCIO V.  
2003 *El brinco del Chinelo. Orgullo y tradición de Tepoztlán. Hacia dos siglos de Carnaval*, Ayuntamiento del Municipio de Tepoztlán, Tepoztlán.
- ROITMAN ROSENMAN, MARCOS ROBERTO  
2006 “Democracia y ciudadanía civil”, *Observatorio Social de América Latina*, VII (20): 331-338.
- ROSAS, MARÍA  
1997 *Tepoztlán. Crónica de desacatos y resistencia*, Era, México.
- ROTH SENEFF, ANDREW  
2003 *Los títulos primordiales. Relaciones*, El Colegio de Michoacán (Estudios de Historia y Sociedad, 5), Zamora.

## SALAZAR PERALTA, ANA MARÍA

- 1988 *La producción y comercialización del café en el norte de Chiapas*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 1993 “La leyenda de Tepexenola, un santuario y un rito de fertilidad”, Barbro Dahlgren (ed.), *III Coloquio de Historia de la Religión Mesoamericana y Áreas Afines*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 290-302.
- 1995 “La geografía y la historia regional en la construcción de la identidad y el patrimonio cultural de los tepoztecas”, *Coloquio sobre la Historia y la Antropología de Tepoztlán*, Ex convento de la Natividad, Tepoztlán.
- 2003 “Recuento histórico, valor patrimonial y uso social de la Biblioteca y Museo comunitario Carmen Cook de Leonard”, *Diario de Campo*, 27, Suplemento Patrimonio Cultural. Problemas actuales: 63-68.
- 2004 “Espiritualidad, cosmovisión, re-indianización y género en el Norte de Morelos”, *X Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad: Pluralismo religioso y transformaciones sociales*, San Cristobal de las Casas.
- 2006a “El Teponaztli nana de Tepoztlán y su hijo en San Juan Atzingo”, *VIII Coloquio Internacional sobre Otopames*, Morelia.
- 2006b “La democracia cultural y los movimientos patrimonialistas”, *Cuicuilco. Nueva Época*, 13 (38): 73-88.
- 2007 “Abusos y costumbres: La violencia de género en la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán, en el Norte de Morelos”, *XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Colegio de la Paz Vizcaínas, México.

## SÁNCHEZ ASCENCIO, PILAR

- 1998 *Antología Histórica de Tepoztlán*, Museo y Centro de Documentación Histórica, Exconvento de Tepoztlán-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

## SANTANA, ROBERTO

- 1995 *Ciudadanos en la etnicidad. Los indios en la política o la política de los indios*, Abya-Ayala, Quito.

SCOTT C., JAMES

2000 [1990] *Los dominados y el arte de la resistencia*, Era, México.

SEOANE, JOSÉ Y EMILIO TADDEI

2001 “De Seattle a Porto Alegre. Pasado, presente y futuro del movimiento antimundialización neoliberal”, José Seoane y Emilio Taddei (eds.), *Resistencias mundiales (de Seattle a Porto Alegre)*, Observatorio Social de América Latina, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.

SEPÚLVEDA Y HERRERA, MARÍA TERESA

2003 “Medidas, numerales y unidades para tributación”, *Arqueología Mexicana*, 14, La matrícula de tributos (serie Códices): 12-85.

SERRANO CARRETO, ENRIQUE

2004 *Las poblacion indígena a través de los censos mexicanos*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Proyecto CDI-PNUD “Los pueblos indígenas de México: desarrollo y perspectivas” (MEX01/004), México.

SHEAHAN, JOHN

1990 *Modelos de desarrollo en América Latina*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Alianza, México.

SMELSER, NEIL

1963 *Theory of Collective Behaviour*, Free Press, Nueva York.

SMITH MICHAEL E.

1983 *Postclassic culture change in western Morelos, Mexico. The development and correlation of archaeological and ethnohistorical chronologies*, tesis, University of Illinois (University Microfilms), Ann Arbor.

SOBREVILLA, DANIEL

1998 “Idea e historia de la filosofía de la cultura en Europa e Iberoamérica. Un esbozo”, Daniel Sobrevilla (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Trotta, Madrid:15-36.

## STAVENHAGEN, RODOLFO

- 2001 “Visiones de largo plazo”, Francisco Blanco Figueroa (ed.), *Dos siglos, dos milenios. Cultura y globalización*, Universidad de Colima, Colima:143-160.
- 2002a *Informe del Relator Especial de las Naciones Unidas sobre la situación de los derechos humanos y libertades fundamentales de los indígenas* E/CN.4/2002/97.
- 2002b “Educación, derechos culturales. Un desafío”, *VI Coloquio Internacional de Educación en Derechos Humanos y Encuentro Latinoamericano preparatorio a la Conferencia Mundial de la Asociación Internacional de Educadores para la Paz*, Puebla de los Ángeles.

## STERN J., STEVE

- 1999 *La historia secreta del género. Mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del periodo colonial*, Fondo de Cultura Económica, México.

## STOCKING W. JR., GEORGE

- 1989 “The Ethnographic Sensibility of the 1920s and the Dualism of the Anthropological Tradition”, George Stoking W. Jr. (ed.), *Romantic Motives. Essays on anthropological sensibility*, The University of Wisconsin Press (History of Anthropology, 6), Madison: 208-275.

## SWARTZ MARC J., VICTOR TURNER Y ARTHUR TUDEN

- 1994 “Antropología política: Una introducción”, *Alteridades*, 4 (8): 101-126.

## SWERDLOW JOEL L.

- 1999 “Cultura global”, *National Geographic en Español*, 4 (2): 2-5.

## TANCK DE ESTRADA, DOROTHY

- 2005 *Atlas ilustrado de los pueblos de indios, Nueva España, 1800*, El Colegio de México-El Colegio Mexiquense-Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fomento Cultural Banamex, México.

TAPIA, LUIS

- 2009 "Movimientos sociales, movimientos societales y los lugares de la política", *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, 17 (3): 8 páginas.

TAYLOR, CHARLES

- 1993 *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México.

TAYLOR, EDWARD B

- 1975 "Ciencia de la Cultura (1871)", J. S. Kahn (ed.), *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Anagrama, Barcelona: 29-46.

TAYLOR, WILLIAM

- 1998 "Morelos: un ejemplo regional de sacerdotes, feligreses e insurrección", *Historias*, 40: 47-82.

TEJERA GAONA, HÉCTOR

- 2009 *Teoría y metodología para el estudio de la relación entre cultura y política*, Universidad Autónoma Metropolitana-Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología-Miguel Ángel Porrúa, México.

THOMPSON JOHN B.

- 1998 *Ideología y cultura moderna*, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.

TORRE VILLAR, ERNESTO DE LA

- 1995 *Las congregaciones de los pueblos indios*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

TOURAINE, ALAIN

- 1986 "Los movimientos sociales", Francisco Galván (ed.), *Touraine y Habermas, Ensayos de teoría social*, Universidad Autónoma Metropolitana-Universidad Autónoma de Puebla, México.

- TOURAINÉ, ALAIN Y FARHARD KHOSROKHAVAR  
2000 *A la búsqueda de sí mismo. Diálogos sobre el sujeto*, Paidós Ibérica, Barcelona.
- TOVAR Y DE TERESA RAFAEL  
1997 “El patrimonio cultural de México en el siglo xx, *México en el tiempo*”, *Revista de historia y conservación*, 5 (33), noviembre-diciembre.
- TUAN, YI-FU  
1974 *Topophilia. A study of environmental perception, attitudes, and values*, University of Minnesota-Prentice Hall, Mineápolis.
- TUTINO, JOHN  
1980 “Rebelión Indígena en Tehuantepec”, *Cuadernos Políticos*, 24: 89-101.
- UNESCO  
1999 “Ciudadanía Cultural en el siglo XXI. Quinta conferencia internacional de educación a personas adultas y los pueblos indígenas”, Hamburgo.  
2004 “Declaración Universal de la UNESCO sobre Diversidad Cultural. Adoptada por la 31a. Sesión de la Conferencia General de la UNESCO, 2 de noviembre de 2001”, *Diario de Campo*, XX.
- VALADEZ, DIEGO  
2001 “Presentación”, Diego Valadez y Rodrigo Gutiérrez Rivas (eds.), *Los derechos de los indígenas y la renovación constitucional en México. Memoria del IV Congreso Nacional de Derecho Constitucional*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- VARELA, ROBERTO  
1984 *Expansión de sistemas y relaciones de poder*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

## VELASCO TORO, JOSÉ

- 1994 “El Estado Nacional contra la autonomía comunitaria: desamortización civil y resistencia india en el siglo XIX”, *La Palabra y el Hombre*, 89: 55-77.

## VILANOVA, MERCEDES

- 1988 “Prólogo al libro de Paul Thompson”, Paul Thompson, *La voz del pasado. La historia oral*, Alfons el Magnànim. Institució Valenciana D’Estudis I Investigació (Colección Estudios Universitarios, 26), Valencia.

## VILLAMIL ORTÍZ, ENRIQUE

- 1998 “Breve historia de un campesino tepozteco: sus siembras de maíz hace cincuenta años”, Marcela Tostado Gutiérrez (ed.), *Tepoztlán nuestra historia. Testimonios de los habitantes de Tepoztlán*, Morelos, Instituto Nacional de Antropología e Historia, (Obra Diversa), México.

## VILLAMIL TAPIA, ENRIQUE

- 1963 *Tepoztlán en la historia y Leyendas*, Imprenta Rojas, México.  
1968 *Descripción histórica de Tepoztlán*, Imprenta Rojas, México.

## VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ, DON JOSEPH ANTONIO DE

- 1983 “La región de Morelos en 1746”, Valentín López González (ed.), *Theatro Americano. Descripción de los Reynos y provincias*, Gobierno Constitucional de Morelos (*Summa Morelense*), Cuernavaca.

## VILLORO, LUIS

- 1984 *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Ediciones de la Casa Chata, México.  
1998 *Estado plural, pluralidad de culturas*, Universidad Nacional Autónoma de México-Paidós, México.  
2001 “Momentos de perplejidad e interrogación”, Francisco Blanco Figueroa (ed.), *Dos Siglos Dos Milenios. Cultura y Globalización*, Universidad de Colima, Colima: 255-268.  
2007 *Los retos de la sociedad por venir*, Fondo de Cultura Económica, México.

## VON MENTZ, BRÍGIDA

- 1988 *Pueblos de indios, mulatos y mestizos 1770-1870. Los campesinos y las transformaciones preindustriales en el poniente de Morelos*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- 1994 “¿Podremos superar las limitaciones de nuestro empirismo? Algunas consideraciones sobre la antropología, la historia y los procesos de investigación”, *Cuicuilco. Nueva Época*, 1: 39-58.

## WALDER, PAUL

- 2005 “Entrevista a Atilio Borón. El dilema de los movimientos sociales: a reorganizar la desorganización”, *Punto Final*.

## WARMAN, ARTURO

- 1976 *Y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el Estado Nacional*, Centro de Investigaciones Superiores-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

## WEBER, MAX

- 1979 *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.

## WEISS, LINDA

- 1997 “Globalization and the myth of the powerless states”, *New Left Reviews*, 225: 15-17.

## WENDLAND, H.D.

- 1970 *Introducción a la ética social*, Labor, Barcelona.

WHITE SIDNEY E., J. REYES CORTÉS, J. ORTEGA RAMÍREZ *et al.*

- 1990 *El Ajusco: geomorfología volcánica y acontecimientos glaciares durante el pleistoceno superior y comparación con las series glaciares mexicanas y las Montañas Rocallosas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica, Serie Arqueología), México.

## WIEVIORKA, MICHEL

- 2006 “Cultura, Sociedad y Democracia”, Daniel Gutiérrez Martínez (ed.), *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, Universidad

Nacional Autónoma de México-El Colegio de México-Siglo XXI, México.

WOLF ERIC R.

1979 *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, Era, México.

2001 *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

WOMACK JR., JOHN

1982 *Zapata y la Revolución Mexicana*, Siglo XXI, México.

YOUNG, IRIS MARION

1989 "Polity and group difference: a critique of the ideal of universal citizenship", *Ethics*, 99 (2): 250-274.

ZEMELMANN, HUGO

2000 *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento*, El Colegio de México, México.

ZOELLICK, ROBERT.

2007 *Agricultura para el desarrollo. Informe del desarrollo mundial*, Banco Mundial, Washington.

#### Hemerografía y multimedia

AGUAYO QUEZADA, SERGIO

1996 "Tepoztlán y democracia", *La Jornada*, <<http://www.jornada.unam.mx/1996/arb96/960424/Tepoz2001-064.html>> [consulta: 21 de marzo de 2010].

AMBRIZ, AGUSTÍN Y FERNANDO ORTEGA PIZARRÓN

1995 "La transnacional telefónica GTE, parte medular del megaproyecto Tepoztlán-Cuernavaca. El campo de golf es sólo fachada", *Proceso*, 984.

ARCOS GARCÍA, ÁNGELES

1995 "Geografía y territorio", *Ojarasca*, suplemento mensual de *La Jornada*, 93.

BALLINAS, VÍCTOR

- 2001 “Gana comunidad de Tepoztlán el juicio agrario por despojo para construir un club de golf”, *La Jornada*, 29 de junio, México.

BARTOLOMÉ BISTOLETTI, MIGUEL ALBERTO

- 1997c “El antropólogo y sus indios imaginarios”, *Ojarasca, suplemento mensual de La Jornada*, 6.

BELLINGHAUSEN, HERMANN

- 1992 “Ley Agraria”, *Ojarasca, suplemento mensual de La Jornada*, 12.

CANTARELL, AQUILES

- 1986 “Así nació el Tepozteco. Leyenda y realidad de una serranía”, *Chispa, la forma más divertida de aprender*, VI (59): 16-19.

CONGRESO NACIONAL INDÍGENA.

- 2000 “Manifiesto ‘Caminar juntos’”, *Ojarasca, suplemento mensual de La Jornada*, 41.

ENCISO, ANGÉLICA

- 1997 “El conflicto en Tepoztlán es de gobernabilidad, evalúa ks”, *La Jornada*, 14 de abril, México.
- 2008 “Zimapán, Hidalgo, da la batalla contra un confinamiento de residuos tóxicos”, *La Jornada*, 7 de enero.

GARCÍA DE LEÓN, ANTONIO

- 1995 “Tepoztlán: lo legal y lo legítimo”, *La Jornada*, 1° de diciembre, México.

GÓMEZ, MAGDALENA

- 2007 “12 de octubre: ¿qué celebrar?”, *La Jornada*, 9 de octubre, México.

GONZÁLEZ GRAF, JAIME

- 1991 “La reforma del campo mexicano”, *Nexos*, 167: 45-49.

GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, LUIS Y JEAN MEYER BARTH

- 1992 “El indigenismo de Maximiliano”, *Ojarasca, suplemento mensual de La Jornada*, 9.

## GUERRERO GARRO, FRANCISCO

- 1996 “Podrían reclamar tepoztecos 200 residencias. Están construidas sobre propiedad comunal”, *La Jornada*, 23 de septiembre, México.
- 1997 “Tensión en Tepoztlán, líderes temen ser detenidos”, *La Jornada*, 1 de junio, México.

## HERNÁNDEZ GARCÍA, ROSALBA AÍDA

- 2007 ¡“La guerra sucia en contra de las mujeres”, *Ojarasca, suplemento de La Jornada*, 121.

## KRAUZE, ENRIQUE

- 2002 “La ética católica y el espíritu de la democracia”, *Letras Libres*, mayo: 14-20.

## LÓPEZ Y RIVAS, GILBERTO

- 2006 “Dos campañas, dos caminos”, *La Jornada*, 13 de enero, México.

## MADRID, ENRIQUE DE LA

- 2009 “Indispensables los consensos”, *La Jornada del Campo*, 18 de agosto, México.

## MENÉNDEZ, OSCAR

- 1995 [DVD] “La batalla de Tepoztlán”, México.

## MUÑOZ RAMÍREZ, GLORIA

- 2007 “Juntas de Buen Gobierno Zapatista: el sentido de unidad y lucha colectiva”, *Ojarasca, suplemento mensual de La Jornada*, 126.

## OLIVARES ALONSO, EMIR

- 2000 “Exigirán a la Corte libertad de mazahua”, *La Jornada*, 7, 11 de septiembre, México.
- 2007 “Stavenhagen exhorta al Congreso a incluir el documento [la declaratoria sobre derechos indígenas] en la reforma del Estado”, *La Jornada*, 13 de octubre, México.

PASTRANA, DANIELA

- 2001 “Derechos Indígenas en América Latina. Las otras autonomías”, *Masiosare, suplemento de La Jornada*, 169.

RAMÍREZ DEL VALLE, TRINIDAD

- 2009 “Criminalizan la movilización social”, *La Jornada del Campo*, 23, 18 de agosto, México.

SANTOS, BOAVENTURA SOUSA DE

- 2008 Latinoamérica bipolar: los movimientos se mueven, *Ojarasca, suplemento de La jornada*, 6:16.

TREJO, GUILLERMO

- 2002 “Indígenas”, *Nexos*, 289: 28-30.

ZAVALA, LAURO

- 1992 “Las ciencias sociales como narrativas de crisis”, *La Jornada Semanal*, 144, 15 de marzo, México.

### Recursos electrónicos

<[http://es.wikipedia.org/wiki/Imagen:Anti-capitalism\\_color.gif](http://es.wikipedia.org/wiki/Imagen:Anti-capitalism_color.gif)> [consulta: 10 de abril de 2010].

<[http://es.wikipedia.org/wiki/Movimiento\\_social](http://es.wikipedia.org/wiki/Movimiento_social)> [consulta: 21 de agosto de 2008].

<[http://redescolar.ilce.edu.mx/redescolar/publicaciones/publi\\_mexico/publikoipai.htm](http://redescolar.ilce.edu.mx/redescolar/publicaciones/publi_mexico/publikoipai.htm)> [consulta: 25 de marzo de 2009].

<<http://www.cdi.gob.mx>> [consulta: 12 de julio de 2009].

<<http://www.centroprodh.org.mx.htm>> [consulta: 25 de mayo de 2007].

<<http://www.eco.utexas.edu/~archive/chiapas95/1997.08/msg00300.html>> [consulta: 03 de junio de 2009].

<<http://www.elregional.com.mx/visita%20morelos/TEPOZTLAN.pdf>> [consulta: 09 de marzo de 2009].

<<http://www.ezln.org/documentos/1996/19960323.es.htm>> [consulta: 15 de mayo de 2009].

<<http://www.ezln.org/noticias/noticiario010311.html>> [consulta: 17 de mayo de 2009].

- <<http://www.geocities.com/valdiviacano/demo/insdem.html>> [consulta: 14 de mayo de 2008].
- <<http://www.greenpeace.org>> [consulta: 23 de abril de 2009].
- <<http://www.ine.gob.mx/ueajei/publicaciones/gacetas/231/tepozteco.html>> [consulta: 02 de julio de 2008].
- <<http://www.jornada.unam.mx/1996/04/15/carlos.html>> [consulta: 17 de agosto de 2009].
- <<http://www.laneta.apc.org/edicionesera/EZLN%205.html>> [consulta: 06 de enero de 2010].
- <<http://www.mapserver.inegi.gob.mx/dsist/ah/2005>> [consulta: 09 de febrero de 2010].
- <[http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n21/21\\_mrvivas.html](http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n21/21_mrvivas.html)> [consulta: 13 de mayo de 2009].
- <[http://www.sectur.gob.mx/wb2/sectur/sect\\_pueblos\\_magicos](http://www.sectur.gob.mx/wb2/sectur/sect_pueblos_magicos)> [consulta: 24 de junio de 2009].
- <<http://www.serpiente.dgsca.unam.mx/cesem/MANUALES/SIR/21.html>> [consulta: 08 de agosto de 2009].
- <[http://www.sjsocial.org/PROHD/Publicaciones/Informes/info\\_html](http://www.sjsocial.org/PROHD/Publicaciones/Informes/info_html)> [consulta: 04 de julio de 2009].
- <<http://www.tepoz.com.mx/zpdf/parquenacional.pdf>> [consulta: 12 de febrero de 2008].
- <<http://www.un.org/spanish/milenio/ares552.pdf>> [consulta: 11 de abril de 2009].

ARNOLETTO, EDUARDO J.

- 2007 *Glosario de conceptos políticos usuales*, <<http://www.eumed.net/diccionario/listado.php?dic=3>>.

AYLWIN OYARZÚN, JOSÉ

- 2005 *El concepto de tierra, territorios y recursos naturales de los pueblos indígenas en el Derecho Internacional*, <<http://mx.dir.groups.yahoo.com/group/AHuJ-AHuJ/message/2561>> [consulta: 16 de febrero de 2010].
- 2007 “Pueblos indígenas: Reconocimiento y respeto pendientes”, *The Clinic*, 12, <<http://mx.dir.groups.yahoo.com/group/AHuJ-AHuJ/message/2561>> [consulta: 19 de marzo de 2010].

BECERRA ACOSTA, JEANETTE Y HUMBERTO RÍOS NAVARRETE

- 2001 “Una comunidad avasallada por la violencia. La impunidad convirtió a Tepoztlán en una cueva de ladrones”, *Milenio Semanal*, <<http://www.arquived.com.mx/palm/shwNoticia.ared?idNot=6128>> [consulta: 20 de abril de 2008].

BELLO, ÁLVARO

- 2005 *Ciudadanía y derechos indígenas en América Latina*, Pontificia Universidad Católica, <<http://www.cepal.org/celade/noticias/paginas/4/23774/notas79-cap2R.pdf>> [consulta: 18 de marzo de 2009].

BURUMA, IAN

- 2007 “Los retos de la multiculturalidad. Rara muerte del multiculturalismo”, *La Vanguardia*, 25 de mayo, <<http://www.pensamientocritico.org/ianbur0607.html>> [consulta: 23 de mayo de 2010].

CARBÓ, MARGARITA

- s/f *El Derecho mutilado e Impugnado: El derecho a la tierra. México en el siglo XIX*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, <<http://www.bibliojuridica.org/libros/5/2289/11.pdf>> [consulta: 11 de enero de 2010].

CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES

- 2005 *Encuesta Nacional sobre Consumo Cultural*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, <<http://www.conaculta.gob.mx>> [consulta: 04 de marzo de 2010].

CRESPO OVIEDO, LUIS FELIPE

- 2002 “Políticas culturales. Viejas tareas, nuevos paradigmas”, *Memoria*, <<http://www.memoria.com.mx/158/Crespo.htm>> [consulta: 07 de abril de 2003].

FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, JOSÉ M.

- 2009 “Movimientos indígenas”, *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*, Plaza y Valdés, Madrid-México, vol. 3, <<http://www.ucm>

es/info/eurotheo/diccionario/M/index.html> [consulta:12 de febrero de 2010].

GIMÉNEZ MONTIEL, GILBERTO

- 2006 “Para una teoría del actor en las ciencias sociales. Problemática de la relación entre estructura y agency”. *Cultura y representaciones sociales*, 1 (1): 145-147, <<http://www.culturayrs.org.mx/revista/num1/gimenez1.htm>> [consulta: 21 de marzo de 2008].

GOBIERNO DEL ESTADO DE MORELOS

- 2000 *Plan de Desarrollo Municipal de Tepoztlán 2000-2003*, Subdirección de Informática Jurídica Dirección General de Legislación, <[http://periodico.morelos.gob.mx/periodicos/2001/4155\\_4ta\\_seccion.pdf](http://periodico.morelos.gob.mx/periodicos/2001/4155_4ta_seccion.pdf)> [consulta: 21 de marzo de 2007].

GUERRERO TAPIA, ALFREDO

- 2006 “Representaciones sociales y movimientos sociales: ruptura y constitución del sujeto”, *Cultura y representaciones sociales*, 1 (1): <<http://www.culturayrs.org.mx/revista/num1/guerrero.pdf>> [consulta: 07 de marzo de 2009].

HEATH, JONATHAN

- 2007 “La pobreza en México”, *Ejecutivos de Finanzas*, <[http://www.jonathanheath.net/index.php?option=com\\_content&task=view&id=1013&Itemid=97](http://www.jonathanheath.net/index.php?option=com_content&task=view&id=1013&Itemid=97)> [consulta: 23 de marzo de 2010].

HÉAU LAMBERT, CATHERINE

- 2009 “La apropiación ideológica de la idea de ‘raza’ entre los campesinos morelenses a finales del siglo XIX y durante el Porfiriato”, *Cultura y representaciones sociales*, 3 (6): 145-162, <<http://www.journals.unam.mx/index.php/crs/article/view/16389/15597>> [consulta: 03 de enero de 2010].

IBARRA, PEDRO

- 2003 “¿Qué son los movimientos sociales?”, *En torno a los movimientos sociales: análisis y discusiones*: 11-26, <<http://www.>

pangea.org/jei/soc/f/mmss-ana-disc.htm#\_Toc50131329> [consulta: 21 de febrero de 2010].

JUNGEMANN, BEATE

2008 “Organizaciones sociales y anclaje territorial. Escenarios y componentes de la transformación socioterritorial y local en Venezuela”, *Cuadernos del CENDES*, 25 (67): 1-34, <<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=40306702>> [consulta: 12 de marzo de 2009].

MARTÍ I PUIG, SALVADOR

2004 “Los movimientos sociales en un mundo globalizado. ¿Alguna novedad?”. *América Latina Hoy*, 36: 79-100, <<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/308/30803604.pdf>> [consulta: 23 de marzo de 2006].

MELGAR BAO, RICARDO

1999 “El patrimonio cultural y la globalización”, *Memoria*, 128: <[http://www.ucongreso.edu.ar/grado/carreras/lturismo/2006/rec\\_cultu1/El\\_patrimonio\\_cultural\\_y\\_la\\_globalizacion.doc](http://www.ucongreso.edu.ar/grado/carreras/lturismo/2006/rec_cultu1/El_patrimonio_cultural_y_la_globalizacion.doc)> [consulta: 12 de marzo de 2001].

MONSIVÁIS, CARLOS

1996 “Crónica de Tepoztlán, Recuento de los hechos/I”. *La Jornada*, 13 de abril, <<http://www.jornada.unam.mx/1996/04/13/monsi.html>> [consulta: 15 de marzo de 2010].

PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA

2007 *Plan Nacional de Desarrollo*, México, <<http://pnd.presidencia.gob.mx/>> [consulta: 12 de enero de 2010].

REYNOLDS, JULIE

1995 “La guerra del golf en el Valle Sagrado. Primera de dos partes”. *El Andar publicaciones*, <http://www.elandar.com/back/www-97/andar/feature1/tepozesp.html> [consulta: 23 de febrero de 2010].

1996 “La guerra del golf en el Valle Sagrado. Segunda parte”. *El Andar publicaciones*, <<http://www.elandar.com/back/www-97/andar/feature1/tepozesp2.html>> [consulta: 23 de febrero de 2010].

SÁNCHEZ RESÉNDIZ, VÍCTOR HUGO

- 2006 “Los ejidos urbanizados en Cuernavaca”, *Cultura y representaciones sociales*, 1 (1): 67-92, <<http://ojs.unam.mx/index.php/crs/article/view/16219>> [consulta: 07 de febrero de 2010].

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, ADOLFO

- 2005 “Moral, política y emancipación”, *Revista Cubana de Filosofía*, 2, <[http://www.filosofiacuba.org/no2/02\\_RCF\\_Sanchez\\_Vazquez.html](http://www.filosofiacuba.org/no2/02_RCF_Sanchez_Vazquez.html)> [consulta: 19 de febrero de 2010].

SCHENK, FRANK

- 1995 “La desamortización de las tierras comunales en el Estado de México (1856-1911). El caso del Distrito de Sultepec”, *Historia mexicana*, XLV, tomo 1 (13): 3-37, <[http://historiamexicana.colmex.mx/pdf/13/art\\_13\\_1936\\_16316.pdf](http://historiamexicana.colmex.mx/pdf/13/art_13_1936_16316.pdf)> [consulta: 06 de febrero de 2010].

SECRETARÍA DE TURISMO

- s/f “Pueblos Mágicos”, <[http://www.sectur.gob.mx/wb2/sectur/sect\\_pueblos\\_magicos](http://www.sectur.gob.mx/wb2/sectur/sect_pueblos_magicos)> [consulta: 24 de junio de 2009].

TOURAINÉ, ALAIN

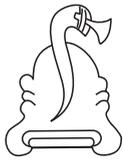
- 2006 “Entre Bachelet y Evo Morales, ¿existe una izquierda en América Latina?”, *Nueva Sociedad, Hika*, <<http://www.pensamientocritico.org/alatou0207.html>> [consulta: 04 de febrero de 2010].

WAHRHAFTIG ALBERT L.

- s/f “Las paredes que hablan: la iconografía de la resistencia tepozteca”, *Anales de Tepoztlán*, <<http://www.somona.edu/users/w/wahrhaftig/tepoztlán/paredes.html>> [consulta: 05 de febrero de 2010].

ZAMBRANO, CARLOS VLADIMIR

- 2007 “Análisis antropológico de la política”, *División de Programas Curriculares*, <<http://www.unal.edu.co/progcur/contextos/derecho/analpolit.html>> [consulta: 15 de abril de 2010].



# Tepoztlán

Movimiento etnopolítico y patrimonio cultural  
Una batalla victoriosa ante el poder global

*Ana María Salazar*

Editado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, se terminó de imprimir el 30 de junio de 2014, en los talleres de Cromo editores S.A. de C.V., miravalle No.703, portales, Benito Juárez C.P. 03570, México, D.F. Bogard Verdiguél realizó la composición en tipo ITC Minion pro 10/12, 8/10, 11/13 puntos y Convigton 12/14 puntos; la corrección de estilo estuvo a cargo de René Uribe, Nancy Roque, Alicia González y Adriana Incháustegui. La edición consta de 500 ejemplares en papel cultural de 90g y estuvo al cuidado de Ada Ligia Torres.

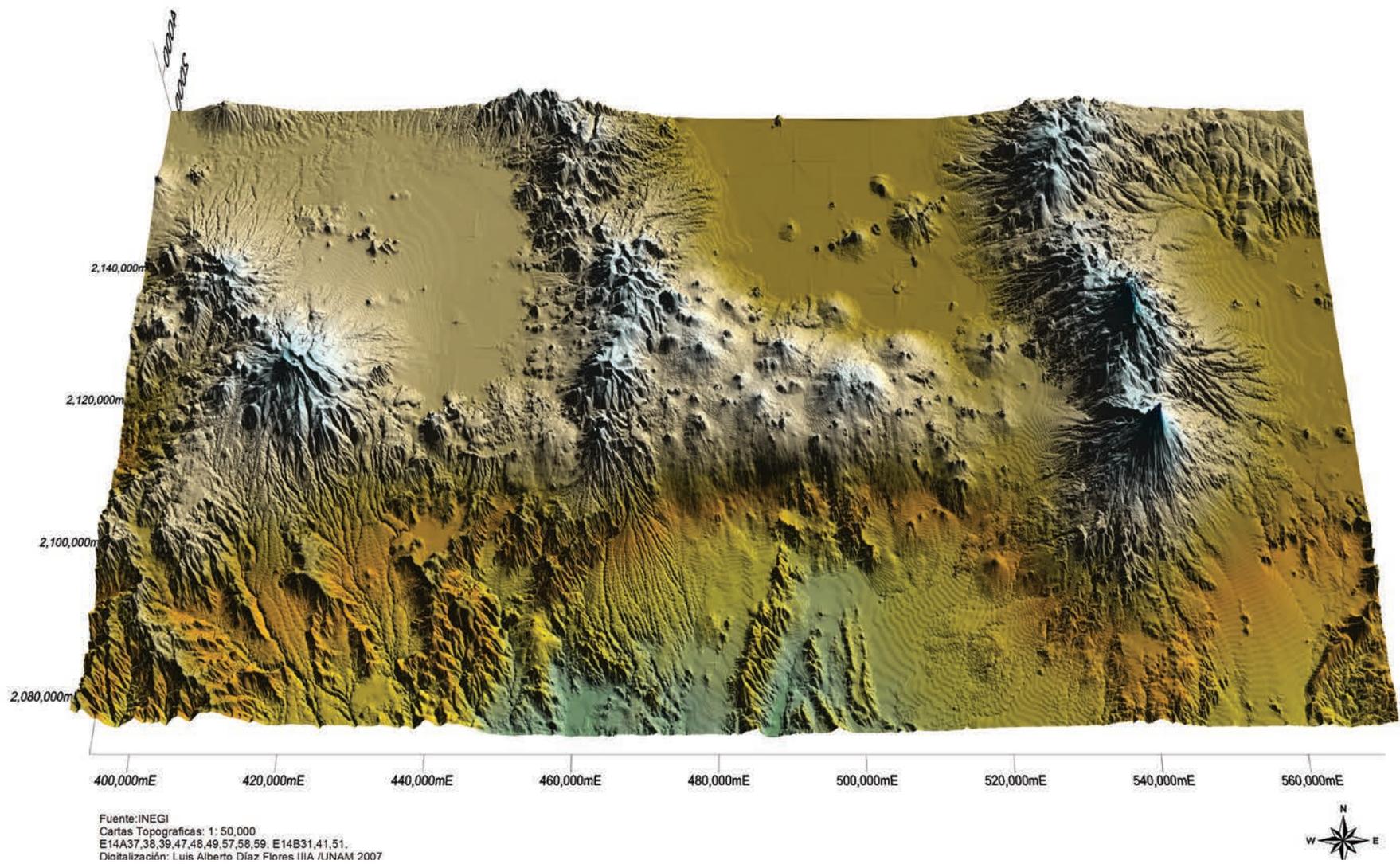
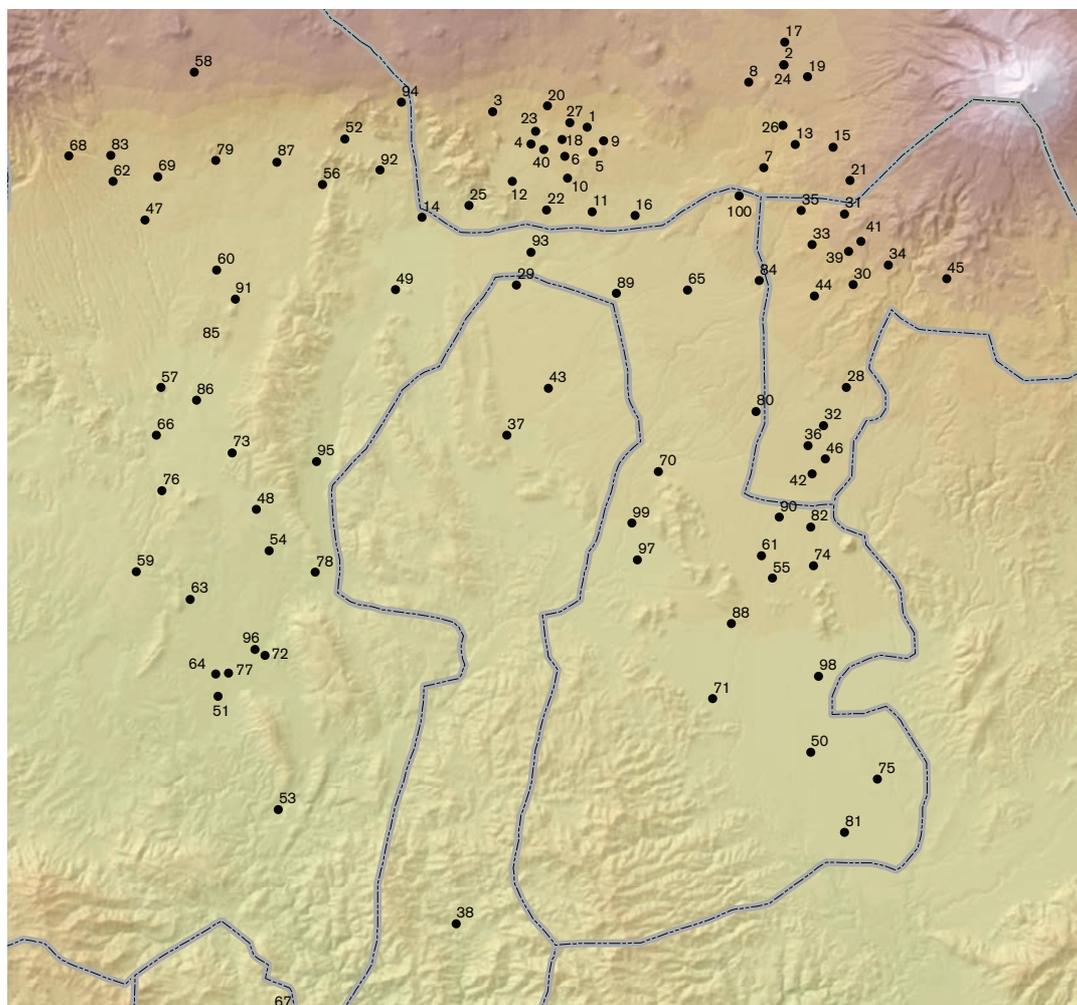


Figura 1. Modelo digital del complejo de la Sierra Volcánica Transversal.  
Digitalización de Luis Alberto Díaz Flores, IIA UNAM, 2007.



Figura 11. Localización del mundo azteca. Rediseñado del de Brundage (1982); generación de coordenadas: Sandra Figueroa Sosa; digitalización: Gerardo Jiménez Delgado.





**No. Poblado**

- 1 Asunción Ahuatlán
- 2 Concepción Ozumba
- 3 Purificación Tlalnepantla
- 4 San Agustín Amatlipac
- 5 San Agustín Tepetlaxpita
- 6 San Andrés Cuauhtempan
- 7 San Andrés Tlalamac
- 8 San Esteban Tepetlaxpa
- 9 San Guillermo Totolapan
- 10 San José Yahuitepec
- 11 San Juan Bautista Texcalpan
- 12 San Juan Bautista Tlayacapan
- 13 San Juan Tepecoculco
- 14 San Lucas Amalinalco
- 15 San Marcos Tecomaxusco
- 16 San Mateo Atlatlahucan
- 17 San Mateo Tecalco
- 18 San Miguel (El Fuerte)
- 19 San Miguel Atlaultra
- 20 San Nicolás del Monte (El Vigía)
- 21 San Pedro Ecatzingo
- 22 San Pedro y San Pablo Tlayacapan
- 23 San Sebastián Xuchitan (La Cañada)
- 24 San Vicente Chimalhuacan
- 25 Santa Catarina Tlayca (Ignacio Bastida)
- 26 Santiago Mamalhuazuca
- 27 Santiago Nepopualco
- 28 Asunción Tlacotepec
- 29 Concepción Cocoyoc
- 30 Natividad Metepec
- 31 Ocoaxaltepec
- 32 Rosario Zacualpan
- 33 San Andrés Jumiltepec
- 34 San Juan Bautista Tetela del Volcán
- 35 San Marcos Huecahuasco
- 36 San Martín Temoac
- 37 San Miguel Anenecuilco
- 38 San Miguel Huautla
- 39 San Miguel Huepalcalco
- 40 San Nicolás Tetelcingo
- 41 San Pedro y San Pablo Tlalmimilulpan
- 42 Santa Catalina Huazulco
- 43 Santiago Cuautla
- 44 Santiago Ocuilco
- 45 Santo Domingo (San Andrés) Hueyapan
- 46 Santo Tomás Popotlán
- 47 Asunción Cuernavaca
- 48 Asunción Temimilcingo
- 49 Asunción Yautepec
- 50 Magdalena Telixtac
- 51 Natividad Tlatenchi
- 52 Nativitas Tepoztlán
- 53 Nexpa
- 54 Pueblo Nuevo
- 55 San Agustín Jonacatepec
- 56 San Andrés (Acacueyecan de la cal)
- 57 San Andrés Acatlipa
- 58 San Buenaventura Coajomulco
- 59 San Felipe Xoxocotla
- 60 San Francisco Tejalpa
- 61 San Gabriel Amacuitlapilco
- 62 San Jerónimo Tlaltenango
- 63 San Juan (San Esteban) Tetelpa
- 64 San Juan Bautista Panchimalco
- 65 San Juan Bautista Yecapixtla
- 66 San Juan Evangelista Xochitepec
- 67 San Juan Teocaltzingo
- 68 San Lorenzo Chamilpa
- 69 San Luis Amatitlán
- 70 San Marcos Tlayecac
- 71 San Martín Tapalcingo
- 72 San Martín Tlayahualco
- 73 San Mateo Tetecala (Tetecalita)
- 74 San Matías Chalcatzingo
- 75 San Miguel Atlacahualoya
- 76 San Miguel Atlacholoaya
- 77 San Miguel Jojutla
- 78 San Miguel Tlaltizapan
- 79 San Nicolás Ahuatepec
- 80 San Nicolás Tecajec
- 81 San Pablo Axochiapan
- 82 San Pedro Jantetelco
- 83 San Salvador Ocotepc
- 84 San Sebastián Xochitlán
- 85 San Vicente (Zacualpan)
- 86 Santa Ana Tezoyuca
- 87 Santa Catarina (Zacatepetlac)
- 88 Santa María Atotonilco
- 89 Santa María Pazulco
- 90 Santiago Amayuca
- 91 Santiago Jiutepec
- 92 Santiago Tepetlapa
- 93 Santo Domingo Oaxtepec
- 94 Santo Domingo Ocotitlán
- 95 Santo Domingo Ticuman
- 96 Santo Domingo Tlaquiltenango
- 97 Santo Tomás Huitzililla
- 98 Santo Tomás Tetelilla
- 99 Xaloxtoc
- 100 San Sebastián Achichipico

Figura 13. Intendencia de México (detalle). Retomado de Dorothy Tanck de Estrada (2005); generación de coordenadas: Sandra Figueroa Sosa; digitalización: Gerardo Jiménez Delgado.



**E**l presente libro indaga la naturaleza del movimiento social de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán, Morelos en contra del club de golf (1995-2001).

La lucha social de los tepoztecas se orientó a la defensa del territorio étnico y el medio ambiente. Esto produjo una respuesta social extraordinaria que desplegó una creatividad política en múltiples dimensiones de la vida social de Tepoztlán en contra de la construcción de un club de golf que amenazaba con destruir el modo de vida y cultura de estos pueblos.

Así, el fundamento de la identidad de la comunidad de pueblos originarios apuntaló la defensa del territorio étnico, sentando las bases políticas para la afirmación cultural y la reactivación de la memoria colectiva. Esto legitimó la noción de justicia alimentando la emoción del sujeto colectivo al recuperar el control de sus vidas y asumir a cabalidad la ciudadanía cultural para dirigir de forma concreta el poder del pueblo. Esto constituyó el renacimiento cultural, político, estético y ético de los tepoztecos. En este contexto se produjeron textos, registros visuales, sitios web, emisiones radiofónicas y exposiciones colectivas que tuvieron como marco el exconvento de la Natividad de la orden dominica, sede del Museo y del Archivo Municipal, bienes culturales y testigos de la historia de un pueblo insumiso.



**Ana María Salazar** es egresada de la licenciatura en Antropología Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia; es maestra en Antropología por el Rackham School of Graduate Students, The University of Michigan y doctora en Antropología por la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

En su trayectoria académica como investigadora en el campo de la antropología ha cultivado los temas: sociedades agrarias, la producción y comercialización de la producción cafetalera en el norte de Chiapas; el cambio social y cultural en el norte de Morelos; los estudios de género y el envejecimiento; la política cultural y la defensa del patrimonio cultural y finalmente los enfoques contemporáneos sobre antropología y turismo. Entre sus publicaciones como autora y coautora se encuentran los libros: *La participación estatal en la producción y comercialización del café en la región norte del estado de Chiapas* (1988), *La producción cafetalera en México, 1977-1988* (1992), *Antropología visual* (1997), *Women and Indigenous Religions* (2010), *Enfoques antropológicos sobre turismo contemporáneo* (2013).

