

# La construcción de redes identitarias en Tepoztlán, México

Alfonso Valenzuela-Aguilera\*

Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Morelos - México

## Resumen

El presente artículo analiza la forma cómo la identidad se construye mediante procesos de intercambio, narraciones e imaginarios en lugares donde el turismo es un factor fundamental para su definición. Se propone el concepto de “redes identitarias”, una construcción que permite analizar las formas de interacción entre las distintas identidades, territorialidades y prácticas sociales que se desenvuelven en la localidad. Se concluye que existen diferentes narrativas a partir de las cuales se teje un mapa de referencias subyacente a la identidad múltiple de los pobladores: la identidad deja de ser un atributo definitorio, inmanente y endémico para volverse una condición mutable, polivalente y multiespectral.

**Palabras clave:** identidades, narrativas, redes, redes identitarias, Tepoztlán (México), territorio, turismo.



doi: 10.15446/rcdg.v26n2.59161

RECIBIDO: 19 DE JULIO DEL 2016. ACEPTADO: 7 DE DICIEMBRE DEL 2016.

Artículo de investigación sobre la forma como se construye la identidad mediante procesos de intercambio, narraciones e imaginarios en lugares donde el turismo es un factor fundamental para su definición.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Valenzuela-Aguilera, Alfonso. 2017. “La construcción de redes identitarias en Tepoztlán, México.” *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía* 26 (2): 243-260. doi: 10.15446/rcdg.v26n2.59161.

\* Dirección postal: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Avenida Universidad 1001, Colonia Chamilpa, Cuernavaca, Morelos 62209.  
Correo electrónico: aval@uaem.mx  
ORCID: 0000-0003-3238-446x.

## A construção de redes identitárias em Tepoztlán, México

### Resumo

Este artigo analisa como a identidade é construída por meio de processos de troca, narrativas e imaginários em lugares onde o turismo é um fator fundamental para sua definição. Propõe-se o conceito de redes identitárias, uma construção que permite analisar as formas de interação entre as diferentes identidades, territorialidades e práticas sociais que operam na localidade. Conclui-se que existem diferentes narrativas a partir das quais se tece um mapa de referências subjacente à identidade múltipla dos seus habitantes: a identidade deixa de ser um atributo definidor, imanente e endêmico para se tornar uma condição mutável, versátil e multiespectral.

**Palavras-chave:** identidades, narrativas, redes, redes identitárias, Tepoztlán (México), território, turismo.

## The Construction of Identity Networks in Tepoztlan, Mexico

### Abstract

This paper analyzes the way in which identity is constructed through exchange processes, narratives and imaginary in places principally defined by tourism. We introduce the concept of identity networks as a construct to analyze the forms of interaction between different identities, territoriality and social practices that operate locally. The article concludes that there are different narratives by which a map can be constructed of references underlying the multiple identities of the inhabitants; identity is no longer a defining, immanent and endemic feature but a mutable, versatile and multi-spectral condition.

**Keywords:** identities, narratives, networks, identity networks, Tepoztlán (Mexico), territory, tourism.

## Introducción

De acuerdo con la aproximación postcolonialista, la identidad no existe como característica indeleble e inmutable sino que, por el contrario, es producto de un proceso continuo de redefinición de uno mismo que da lugar a la reinención de la propia historia. Si bien dicho enfoque surge a partir de la crítica a la hegemonía cultural de los grandes imperios coloniales, existen aspectos como son la resistencia hacia dicho dominio (Hart y Goldie 1993), que pueden considerarse como puntos de partida para la construcción de la narrativa identitaria de la población de Tepoztlán, México<sup>1</sup>.

Para describir las funciones sociales del poscolonialismo, Spivak introdujo los términos de “esencialismo” y “esencialismo estratégico”, mediante los cuales alerta acerca de los peligros de simplificar la identidad cultural de grupos sociales heterogéneos, creando así representaciones estereotipadas de las distintas identidades que componen dichos colectivos. El esencialismo estratégico denota una identidad social básica y temporal, utilizada de manera instrumental a la manera de identidad subalterna y operativa, la cual es más fácilmente aceptada por la mayoría de la población, superando la diversidad intergrupal en función de un objetivo compartido (Sharp 2009; Spivak 2010). En el caso de Tepoztlán, podemos decir que este tipo de identidad primordial ha permitido la cohesión social necesaria para contrarrestar el poder del capital económico; no obstante, pueden presentarse distintos grados de complejidad identitaria:

Podríamos decir que el análisis postcolonialista se centra en este tipo de transferencias lingüísticas, culturales y geográficas, transformaciones de carácter positivo y negativo: cambiando cosas en aquello que no son. O bien, demostrando que nunca lo fueron desde un inicio. En el caso de una traducción, estos cambios son literalmente ciertos: traducir un texto a otro idioma es transformar su identidad material. Durante el colonialismo, la transformación de una cultura indígena en una cultura subordinada al régimen colonial, o bien la imposición de un aparato colonial a partir del cual todos los aspectos de la cultura original tienen que ser reconstruidos, operan

como procesos de desmaterialización transnacional. Sin embargo, ciertos aspectos de la cultura indígena pueden permanecer sin traducción. (Young 2003, 139-140)

Bajo estos términos, en México la identidad nacional fue reconstruida a partir de la posrevolución (1929-1938), trayendo consigo el amalgamamiento de los valores indígenas de las culturas milenarias con la mística de la modernidad y el intento de transmutación de lo local en universal. Sin embargo, la identidad cultural como concepto ha sido cuestionada en su vertiente nacionalista, especialmente frente a las nociones de hibridación, en donde la identidad se concibe como una construcción sincrética, un tercer espacio que pone en entredicho la dualidad tan arraigada en el pensamiento cartesiano.

De acuerdo con Ananya Roy “[...] existe una diferencia crucial entre el enfatizar que las identidades son fluidas en vez de fijas, sincréticas en lugar de singulares, y en asumir que todas las formas de hibridez son natural e inherentemente no-esenciales” (2001, 232). Sin embargo, este “tercer espacio” —tal vez dialéctico— no parece capturar las contradicciones inherentes a los procesos de transculturación, como pueden ser los desequilibrios en las relaciones de poder o las condiciones estructurales que generan el amalgamamiento forzado de distintos componentes culturales.

Si bien la identidad expresa los valores con los que uno puede reconocerse, esa filiación también puede variar con el tiempo, de modo que mediante una serie de negociaciones dicha identidad es susceptible de modificarse e incluso de llegar a revocarse. En el caso del México posrevolucionario, la identidad fue algo que se tuvo que inventar más que descubrir o redescubrir, tal es el caso particular de regiones completas en Morelos, que fueron abandonadas por varios años durante la Revolución. Esta condición derivó en un proceso equivalente a la reinención de la ciudad como destino paradisíaco —si bien un poco agreste— durante la subsecuente etapa de industrialización y metropolización de la capital del país. El sincretismo resultante del proceso para redefinir como destino turístico internacional un asentamiento tradicional, lleva a pensar en la identidad como un proceso sostenido por una serie de puntos fijos en el tiempo, el cual pudiera garantizar un dominio frente a las posibles contingencias culturales y sociales (Roy 2001).

La identidad refleja necesariamente un “vínculo común” entre los que la suscriben, si bien es evidente que el proceso de construcción de dicho vínculo implica el establecimiento de diferencias (Bourdieu 2002, 492-493).

1 Tepoztlán, México, es un poblado tradicional indígena rodeado por una cordillera escarpada, localizado a 18 km al norte de la capital del estado de Morelos y a 74 km de la ciudad de México. Tepoztlán dejó de ser un pueblo agrícola para diversificar sus actividades económicas de la siguiente manera: 18% trabaja en el sector primario; 28% en el secundario y 54% en el terciario (INEGI 2000).

Más aún, la identidad puede entenderse en función de dos niveles que se traslapan: el individual y el colectivo. De acuerdo con la psicología social, la identidad individual se manifiesta mediante la continuidad y afirmación en el tiempo de un linaje, estatus social o destino manifiesto. En cambio, la identidad social enfatiza la “distinción”, y es aquí donde entran en juego la comparación, la similitud y el contraste. Si bien la naturaleza de la identidad es eminentemente social —creando o fortaleciendo vínculos, interacciones y valores compartidos—, la relación entre las dimensiones social e individual es continua y dialéctica; es decir, que las dos dimensiones se confrontan para después amalgamarse en una identidad extendida (Valera y Pol 1994). De acuerdo con esta lógica, la construcción de una identidad más definida conllevaría la adopción de ciertas características en detrimento de otras, matizadas por valores, creencias y expectativas. Aun así, dicha construcción no es necesariamente el resultado de elecciones libres y racionales, sino que muchas veces las opciones son inducidas o impuestas de manera externa.<sup>2</sup>

De acuerdo con Tajfel (1981, 255), el individuo se concibe a sí mismo a partir de reconocer su pertenencia a grupos sociales determinados, aportándole un significado emocional y un valor asociado a dicha filiación. Ahora bien, es posible que los individuos participen, interactúen y, por tanto, se identifiquen con distintos grupos sociales de manera simultánea sin necesariamente entrar en conflicto por ello. Si consideramos que la identidad conlleva etiquetas sociales como miembros de un grupo particular, también podemos coincidir con AlSayyad (2001, 5) en que cada individuo puede vivir con un sentido identitario múltiple, en donde es posible adoptar identidades contradictorias o incluso disparatadas. Así, la “construcción” de la identidad se vuelve en algo que va más allá de su “enraizamiento”.

Por otra parte, la identidad puede manifestarse como un producto de la dialéctica entre el individuo y la sociedad (Berger y Luckman 1988, 240), en donde el grupo de pertenencia puede asociarse con alguna categoría social o unidad cognitiva —adscrita o impuesta, segmentada, ordenada o clasificada—, siempre y cuando la persona pueda reconocerse como parte de dicho colectivo. El individuo puede incluso identificarse con grupos antagónicos de manera simultánea, de modo que, dependiendo de

la situación y el momento, una cierta identidad pueda manifestarse —adquiriendo una mayor relevancia— sin tener por ello que negar la existencia de las otras filiaciones. En este punto en particular, el concepto de redes identitarias podría servir para describir la situación de un inmigrante quien, en ciertos ámbitos, puede resaltar su condición de residente permanente y, por otra parte, apoyar la lucha de sus compatriotas en la búsqueda de un estatus migratorio legal o de mejores condiciones de vida. De este modo, las identidades se transforman dentro de una jerarquía determinada, adquiriendo mayor o menor relevancia de acuerdo con circunstancias específicas. Por tanto, un individuo puede pertenecer a un grupo estructurado que mantiene jerarquías, objetivos y procedimientos explícitos —como pueden ser las camarillas, el ejército, los rotarios, o los grupos revolucionarios—, mientras que de manera simultánea puede participar en grupos que se identifican con una idea, ideología o misión particular —demócratas, antireeleccionistas, ecologistas, pacifistas, veganos, etc.—.

La multiplicidad de identidades corresponde a los distintos roles que un individuo representa en la vida cotidiana, si bien estos generalmente están clasificados por orden de importancia (Howard 2000; Stets y Burke 2000; Stryker 1980). Sin embargo, la formación de una identidad social no se da de manera exclusiva alrededor de los motivos que se comparten o por los que se luchan, sino que este atributo conlleva también dimensiones emocionales y afectivas. Dichas dimensiones se vuelven evidentes en momentos de crisis en los cuales la identidad colectiva se ve amenazada y en donde la cohesión del grupo se pone a prueba a través de la fuerza de sus vínculos sociales. Es posible que los conflictos contra los proyectos de “desarrollo” (como podrían ser el Club de Golf, el Teleférico o la ampliación de la autopista en Tepoztlán) hayan generado en los residentes el anhelo de una identidad común que integrara el deseo de seguridad territorial de la población. Por consiguiente, la identidad habría dado lugar a la diferenciación con respecto a los otros, pero generando simultáneamente la cohesión social necesaria con respecto a los valores colectivos que trascienden los intereses individuales. Por tanto, en el presente ensayo sugerimos que la identidad en Tepoztlán (figura 1) se ha construido no solo mediante complejos procesos sociopolíticos, sino también a través de redes identitarias específicas que han servido para consolidar un imaginario compartido de rebeldía, tradición y espiritualidad.

2 A este respecto, es instructivo el caso de la llamada cultura global, en el sentido de que “lo global” está caracterizado por un manejo cuidadoso y manipulador de la diferencia y la diversidad, más que por la réplica de similitudes y uniformidades.

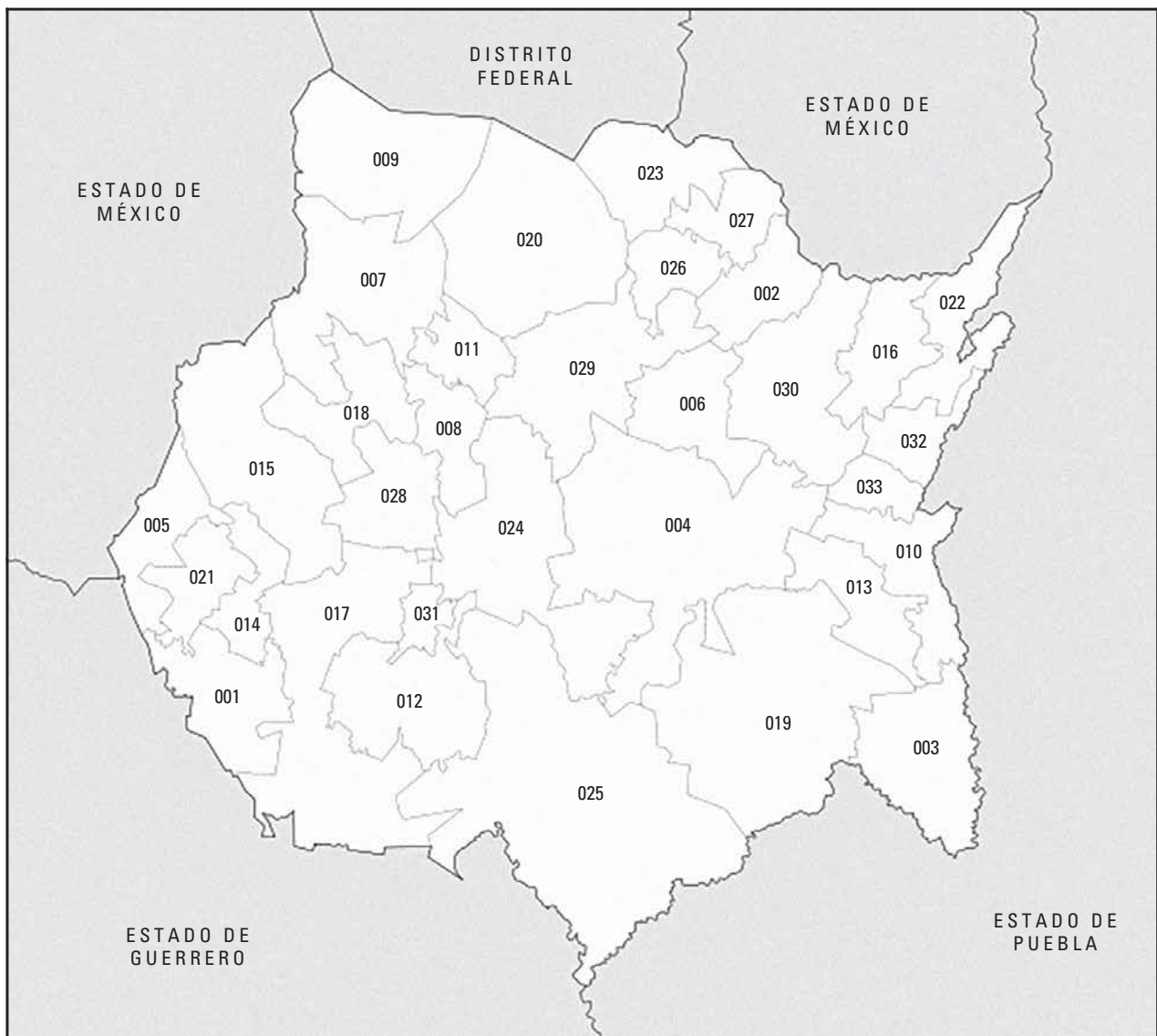


Figura. 1. División municipal de Morelos (Tepoztlán es el 020).  
Fuente: Gobierno del Estado de Morelos 2011.

### Las redes identitarias como referencias flexibles, versátiles y multiespectrales

La identidad y la memoria mantienen un vínculo fundamental. Tomemos por caso la enfermedad de Alzheimer, la cual es un trastorno que conduce a la pérdida de la memoria, la capacidad de reflexión y de toma de decisiones, y que conlleva afectaciones en la orientación espacial, la concentración y el lenguaje (Monacelli et ál. 2003, 1493). Examinando esta condición con mayor detalle, es relevante para nuestro argumento el hecho de que la persona pierda conciencia de sus actos e identidad al no tener la capacidad de reconocerse a sí misma. Esta referencia

extrema de lo que neuronalmente viene asociado a la pérdida de memoria, puede ser de utilidad para analizar la manera en que la memoria cultural representa un elemento fundamental para sostener la identidad tanto personal como colectiva. La memoria es por lo tanto un elemento fundamental para asegurar que la capacidad de razonar tenga profundidad y, con ello, que se puedan tomar decisiones de manera asertiva, consciente y responsable. También es relevante que este conjunto de procesos para almacenar información esté vinculado con la orientación espacial, entendida como la capacidad de ubicarnos en el territorio así como de encontrar nuestro lugar en el mundo.

En el mismo sentido, la capacidad de reconocer a los demás así como a nosotros mismos, es una facultad que depende de la memoria, es decir que el cerebro mantiene una serie de referencias vigentes a partir de las cuales relaciona eventos, lugares y personas que presentan un vínculo significativo con el objeto o la red de objetos cognitivos con los cuales tiene una relación sensorial, racional o emocional. El registro de eventos pasa entonces por tres fases: la codificación —que implica su registro y procesamiento—, el almacenaje de la información una vez codificada, y la recuperación de esta para utilizarla con un fin particular. Esta información se archiva en forma de recuerdos que estimulan conexiones neuronales de la corteza y que se vinculan con el contexto emocional con el que se han formado, permaneciendo en esa parte del cerebro una vez que la información ha sido codificada. Dicha memoria se activa al ser requerida para utilizarse como memoria de trabajo que comprende las estructuras y procesos usados para el almacenamiento temporal de la información y su posterior utilización en un momento dado (Saxe et ál. 2007, 4643). De este modo, la memoria histórica se vuelve instrumental para el desarrollo de una conciencia identitaria que puede llegar a cuestionar una sociedad jerárquicamente organizada.

Bajo una óptica gramsciana, las identidades se forman por medio de las representaciones, así como de las múltiples interacciones que las personas mantienen con las instituciones. En este sentido, la identidad Tepozteca tiene como punto de partida la resistencia a un poder hegemónico, para cuyo análisis resulta útil la noción de redes identitarias —como un mecanismo conceptual que se articula de manera horizontal— las cuales le permiten al individuo mantener un sentido de coherencia personal así como frente a su medio social. Dicha resistencia le ha permitido al pueblo Tepozteco cuestionar sistemáticamente el principio de autoridad, la unidad y la doxa institucional, contradiciendo el mito de consenso con respecto a la modernización y desarrollo económicos planteados por los grupos hegemónicos.<sup>3</sup>

El modelo de redes identitarias parte del supuesto de que la construcción de la identidad es producto de encuentros múltiples; es decir, no solo de la fusión de dos elementos, sino del traslape de distintas dimensiones

de manera polifónica y multiespectral<sup>4</sup>. Sin embargo, es destacable que al interior de dichas redes existirá el predominio de algunos de sus componentes por razones de hegemonía, legitimidad o conveniencia. En síntesis, la identidad colectiva tiene la capacidad de desplazarse desde la discusión de cuestiones técnicas de los proyectos de desarrollo hacia la resistencia —como en el caso de las luchas contra las multinacionales—; de las tradiciones precolombinas a la visión posmoderna de la Nueva era; o de la defensa de las tierras agrícolas a la protección del medio ambiente. El caso de Tepoztlán es paradigmático del concepto de redes identitarias, dado que los habitantes participan en distintas redes que ellos mismos articulan de manera que les permiten desarrollarse como mejor les convenga.

De este modo, la llamada transculturación se experimenta en múltiples direcciones y permea a las culturas involucradas en distintos grados (Dupront 1966). Ejemplo de ello son los extranjeros que aprenden a fabricar “artesanía local”, que quizá participan en rituales tradicionales e incluso aprenden herbolaria, al tiempo que pueden estar enseñando técnicas avanzadas de permacultura, bioenergética o hidroponía a la misma población de la cual aprende. Pero, ¿cuál es el peso específico de cada componente cultural?, en el presente ensayo se sugiere que a diferencia de la mezcla implícita en los conceptos de aculturación, sincretismo, apropiación, asimilación o transferencia, la noción de redes comunitarias permite ubicar distintas esferas culturales a las que un individuo pertenece en momentos determinados de su vida, y que pueden traslaparse sin generar con ello problemas de congruencia, compatibilidad o identidad. A diferencia de conceptos de carácter más estático, definido o determinado —como pueden ser el sincretismo, la simbiosis o la hibridación— las redes identitarias nos remiten a procesos orgánicos, convertibles y emergentes que adquieren nuevos significados al transmutarse o traducirse de un contexto a otro. Las redes tienen una naturaleza cambiante y adaptable, de modo que aún siguiendo una narrativa que mantenga las tradiciones ancestrales, esto no excluye la utilización de tecnologías informativas o la incorporación de estrategias de innovación.

De acuerdo con Burke (2010, 113), “en los momentos inmediatamente posteriores a los encuentros culturales se produce una hibridización especialmente intensa”,

3 No obstante, Tepoztlán no es ajeno a las dinámicas de globalización cultural que, según algunos autores, más que homogeneizar la cultura la han hibridizado. Ver al respecto Nederveen Pieterse J. (1994) y Kraidy (2005, 3).

4 Para el concepto de polifonía, ver el trabajo de Bakhtin (1981, 80-82).

siguiéndole un proceso de estabilización de la innovación, incluida una reacción de resistencia hacia dicha mezcla. Si el caso de Tepoztlán es examinado bajo dicha óptica se pueden identificar distintos momentos de hibridación reciente —como el reposicionamiento identitario a partir del conflicto del club de golf en 1995—, en donde los tepoztecos se movieron entre redes identitarias de resistencia, de conservación y defensa de los recursos naturales, pero a partir de los cuales también ingresaron en nuevos ámbitos, convirtiéndose en una alternativa legitimadora del poder popular y en una propuesta diferente y autónoma del gobierno local. Por otra parte, aunque en el caso tepozteco los habitantes participaron en defensa del territorio sin distinción de orígenes, clase o grupo de edad, también es cierto que algunas facciones o individuos participaron decisivamente en la gestación del movimiento<sup>5</sup>. Es importante destacar que el espíritu de lucha tepozteco no tendría una explicación causal si no formara parte de una larga tradición de resistencia desde tiempos ancestrales, repetida sistemáticamente durante las luchas revolucionarias, y ahora anti globalizantes. La transculturización existe como fenómeno multidireccional en tanto que distintas tradiciones e identidades se “polinizan” o entremezclan, sin que necesariamente se forme una nueva tipología identitaria.

Por otra parte, existen redes identitarias que tienen como eje el territorio y que están cimentadas en el arraigo de los pobladores a partir de la historia, el paisaje ritual y las conquistas sociales, sirviendo así como soporte de las actividades económicas fundamentales (figura 2). Dentro de su dimensión territorial, Tepoztlán es una especie de frontera cultural vinculada a grupos de intelectuales, artistas y políticos provenientes tanto del centro del país, como de otros lugares del mundo, quienes han llegado en busca de un modo alternativo de vida (Vaschetto 2006, 101). Es importante destacar que estos nuevos vecindados han contribuido al fortalecimiento de una cultura de resistencia organizada, permeando en última instancia los distintos estratos socioeconómicos y permitiendo así el fortalecimiento de redes identitarias de alcance global.

Considerando que las culturas se construyen mediante cambios, es notable que en la actualidad las comunicaciones puedan acercar instantáneamente ideas,

5 Además, en un principio algunos de los sectores estaban de acuerdo con la construcción del Club de Golf, ya que veían posibilidades reales de obtener un empleo remunerado.

imágenes y experiencias con una resonancia masiva en poco tiempo. Si bien existen aspectos de la cultura que nos gustaría calificar como “invariantes”, la realidad es que el flujo de información —en particular de los migrantes hacia América del Norte—, ha generado transculturaciones importantes entre las generaciones de tepoztecos; y si bien existen intercambios culturales entre distintos países, no se puede minimizar el papel que las culturas hegemónicas han ejercido mediante su poderío económico, mediático y militar sobre los países periféricos. Tepoztlán ha sido un ejemplo de resistencia cultural —al igual que Oaxaca y Chiapas— y no obstante, sería un error esperar que los pobladores permanezcan indiferentes a los efectos de la transculturización global.

¿Cómo funciona esta articulación de redes identitarias al interior de Tepoztlán? En el caso que ocupa este artículo, conviene cuestionar la idea de que esta comunidad es homogénea, tradicional y compacta, y en cambio prefigurar la visión de una posible construcción social *a posteriori* como un entramado social mucho más complejo. La comunidad —como una entidad racional que mantiene unos principios y valores claros y consensuados— puede ser más bien el producto de situaciones límite, en donde eventos específicos han detonado una reacción generalizada en torno a intereses compartidos, o bien han generando una respuesta contundente frente a acciones percibidas como contrarias al interés de la comunidad. Matizando este punto, puede hacerse referencia a la capacidad de ciertas culturas para adoptar o adaptar elementos culturales externos a manera de bricolaje, incorporándolos orgánicamente en su vida cotidiana y sin cambiar necesariamente el sentido primordial de sus tradiciones.<sup>6</sup>

Las redes identitarias pueden enmarcarse como un esquema de relaciones estructurado de manera análoga a los sistemas complejos, y por consiguiente, manteniendo un equilibrio que le permita a la persona desenvolverse asertivamente en su comunidad. De este modo, dicho individuo tiene la capacidad de responder a las condiciones cambiantes del entorno

6 Ver Lévi-Strauss (1962). Sin embargo, la incorporación de nuevos medios, tecnologías o informaciones se da a diferentes velocidades, de manera que mientras algunos sectores de la población tepozteca no cuentan todavía con servicios básicos, otros residentes utilizan Internet de banda ancha de alta velocidad, revelando las profundas inequidades socioeconómicas y culturales (Virilio 1991).

mediante respuestas específicas, en donde una identidad o red identitaria pueden ser reemplazadas por otras en el momento en que las condiciones del mismo entorno así lo requieran. Del mismo modo, la identidad individual puede verse sobrepasada por la identidad colectiva en el caso de un conflicto comunitario de tipo territorial, social o político, demandando de manera tácita o explícita la participación activa de los residentes en defensa de un bien común. Dado que el individuo tiene que enfrentar la complejidad del mundo mediante la reducción o simplificación de los patrones de conducta socialmente construidos, será su percepción de una situación particular la que lo llevará a determinar si se adhiere o no al conjunto de valores representados dentro de la red identitaria específica. Finalmente, la identidad —concepto altamente cambiante y complejo— encuentra en el esquema de redes un referente estructurador alrededor de una serie de valores independientes que reflejan cierta visión del mundo. Dado que los valores y posiciones personales están sujetos a cambios a lo largo de nuestra existencia, se sugiere que la adhesión a distintas redes identitarias puede funcionar independientemente de si estas se intersectan, traslapan o fusionan entre sí. Asimismo, la articulación entre las redes no es ajena a la magnitud y hegemonía de sus relaciones particulares, de la recurrencia de uso o de la posición estructural en la jerarquía, lo cual facilita o inhibe su funcionamiento, ya sea como red principal o subsidiaria, matizando la configuración particular de cada individuo.



**Figura 2.** Foto aérea de Tepoztlán. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.  
Fuente: imagen cortesía del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI 2011).

### Redes identitarias culturalistas: las visiones de fuera hacia adentro y viceversa

Para configurar la red identitaria culturalista se considera la reconstrucción espacial del pueblo de Tepoztlán por medio de las fuentes escritas y a partir de la obra publicada de académicos, turistas y viajeros, quienes han permitido forjar una visión que recrea los imaginarios sobre los cuales se ha construido una presencia que rebasa el ámbito local, teniendo incluso un impacto sobre la identidad nacional (figura 3). Asimismo, existe una red de relatos locales que tejen un mapa de lugares subyacentes al imaginario que ha sido explotado por programas federales de promoción turística durante los últimos años.

En una primera revisión acerca de los estudios antropológicos sobre Tepoztlán, se destacan los trabajos seminales de Robert Redfield (1930) y de Oscar Lewis (1951, 1960), que mediante una aproximación etnográfica intentan reconstruir los imaginarios culturales de Tepoztlán a partir de una aproximación etnográfica. Si bien dichos autores lograron hacer radiografías de momentos particulares en la historia del lugar —por medio de un discurso ligado al folk-urbano y a la criticada “cultura de la pobreza” de Lewis—, no alcanzaron a capturar los catalizadores del cambio cultural.



**Figura 3.** Vista desde la iglesia de Santo Domingo, Tepoztlán, Morelos, 1947.  
Fuente: cortesía del Fondo Jaime Medina Mora.

De este modo, la visión primitivista de la sociedad que encontró Redfield lo llevaría a proponer el concepto de “*continuum folk-urbano*” para Tepoztlán; sin embargo, sería Lewis quien cuestionaría este tipo de interpretación, la cual de cierto modo idealizaba la vida comunitaria indígena,



argumentando que Redfield quería dar la impresión de que la sociedad tepozteca era relativamente homogénea, funcional, integrada y sin antagonismos (Miner 1952; Foster 1953; Mintz 1953). No obstante, al hacer una revisión minuciosa sobre lo escrito previamente por Redfield, se ha encontrado que su visión no era necesariamente ingenua, sino que revelaba de manera implícita la complejidad del entramado social que se traducían a partir del funcionamiento de sus barrios y que no estaba exenta de conflictos, rivalidades y reacomodos:

Hay, por lo tanto, una moral, un *esprit de corps*, inherente al barrio, que encarna en el santo y se expresa ocasionalmente como rivalidad [...]. Esa rivalidad no impide a los barrios funcionar en forma cooperativa con ocasión de fiestas importantes en que se celebra a un santo comparado por todo el pueblo [...]. Así la unidad a la vez divide y une a la comunidad natural de la que Tepoztlán es el pueblo más importante; en la competencia y la cooperación de barrios se teje la trama religiosa. (Redfield 1982, 93-94)

Robert Redfield aportó importantes hallazgos en el estudio de los barrios y de su configuración socioespacial (1982, 87), y gracias a su trabajo de campo se registran las reminiscencias del *calpulli* mexicana en los barrios existentes en donde, más allá de las características propias de cada unidad, quedan manifiestas invariantes culturales, como por ejemplo el funcionamiento barrial durante las fiestas patronales, o la propiedad colectiva de ciertas tierras para asegurar el mantenimiento de la parroquia correspondiente<sup>7</sup>. Redfield detectaría acertadamente la importancia del paisaje dentro de la identidad del pueblo, mediante el registro de la representación popular de la ceremonia conocida como Reto del Tepozteco en donde, desafiando a los ejércitos vecinos, el rey dice en náhuatl: “Aquí estoy rodeado de mis cuatro montañas, siete laderas, siete cerros y siete cañones” (Redfield 1982, 88-90). No obstante, es necesario reconocer que si bien Redfield fue pionero en los estudios acerca de dicha comunidad, no alcanzó a capturar el entramado socioeconómico y de poder en el que se desenvolvía la vida cotidiana de los tepoztecos; como comenta Palerm (1987, 177) “Redfield nos dice poco de la pobreza, de los problemas económicos y de las divisiones políticas. A lo largo de su estudio encontramos [solo] un énfasis sobre los factores unificadores de cooperación de la unidad tepozteca” (figura 4).

7 De acuerdo con Redfield (1982, 88-90) eran llamadas *tomimil to santo* o “las milpas de nuestro santo”, si bien las milpas en náhuatl clásico son referidas como *on milti*.



**Figura 4.** Vista desde una vivienda rural, Tepoztlán, Morelos, 1948. Fuente: cortesía del Fondo Jaime Medina Mora.

Efectivamente, si bien es en dichos factores donde se encuentran las claves de la cohesión social, Oscar Lewis aportaría el análisis del entorno socioeconómico y de la personalidad misma de los habitantes, como elementos faltantes para entender las dinámicas sociales. A este respecto, es necesario destacar que también se ha cuestionado su visión determinista al referir a los habitantes como una población “carente de una ambición o determinación hacia el mejoramiento personal”, con una naturaleza conformista, pasiva y supersticiosa, elementos que perfilarían más adelante su teorización sobre la “cultura de la pobreza”. De acuerdo con Lewis, el mundo y la naturaleza representan amenazas continuas de calamidades y peligros potenciales que generan ansiedad y miedo generalizado. Su diagnóstico se extendía a la población en su conjunto, a quienes consideraba “potencialmente hostiles y peligrosos, además de que su reacción habitual era estar a la defensiva” (Lewis 1960, 87). No obstante, Lewis percibiría en los tepoztecos una ausencia de frustración, ansiedad o culpa, por lo que su aproximación es hasta cierto punto condescendiente y paternalista, lo que descalificaría la naturaleza contestataria de los tepoztecos así como el papel de lo sacro dentro de la vida cotidiana de la comunidad.

Lewis, sin embargo, advierte acertadamente la importancia del crecimiento e influencia de una clase media emergente, compuesta de profesionistas, burócratas, artesanos y comerciantes, quienes entonces tenían valores y metas cada vez más alejados de los pobladores rurales, observando que: “El aumento creciente de la brecha entre los grupos de niveles económicos medio

y bajo, entre campesinos y no-campesinos, es quizás el cambio más significativo y de mayor alcance en el pueblo [de Tepoztlán]” (Lewis 1960, 102).<sup>8</sup>

Esta incipiente hibridación cultural tiene varios afluentes y, como señala Lewis: “La Revolución Mexicana fue uno de los factores más importantes para desarrollar un sentido nacionalista entre los tepoztecos. Muchos de ellos se unieron a las filas de los Zapatistas y viajaron extensivamente con las fuerzas guerrilleras”, y de manera relevante refiere que era sabido que cinco de los generales de Emiliano Zapata eran tepoztecos (1960, 44). Sin embargo, aparejado a la vertiente revolucionaria refiere condiciones ancestrales: “La tradicional visión del mundo de los tepoztecos ha sido condicionada por las limitaciones de su entorno físico, la tecnología y economía, por su historia turbulenta, por los trescientos años de dominio colonial, por su pobreza y sus altos índices de mortalidad, y finalmente, por la naturaleza impredecible de los cambios sociales causados por influencias urbanas.” (Lewis 1960, 86).

Oscar Lewis se interesó más en el estudio de los cambios culturales y fue precisamente la conceptualización de la cultura lo que generó nuevos desencuentros con Redfield: mientras que el primero consideraba que la cultura debería incluir necesariamente los patrones de comportamiento; para el segundo, estos cambios no revestían tanta importancia, argumentando que dichas transformaciones respondían a cuestiones de sentido común (Redfield 1930, 132). En cambio, Lewis argumentó que Tepoztlán —y más adelante las periferias de la ciudad de México— podían ser explicadas como un derivado de las condiciones de marginación, aún cuando la combinación de tradiciones ancestrales y elementos de la “civilización industrial moderna” resultaban en una compleja heterogeneidad cultural (figura 5).

Lewis encontraría entonces un panorama decididamente más complejo que el de una sociedad primitiva en camino de convertirse en urbana, y comentaba sobre su estructura productiva:

La economía Tepozteca, a pesar de ser propia de una sociedad campesina, no es ni simple ni primitiva. Tiene muchos elementos: conceptos bien desarrollados de propiedad privada, un alto grado de individualismo, un mercado libre, una definición de riqueza en términos de tierras, ganado y otras formas de posesión, así como

un espectro relativamente amplio de ingresos, el uso del dinero, un sistema altamente desarrollado de mercadeo y comercio, interés sobre el capital, trabajo asalariado, empeño de propiedades, renta de tierras, el uso de yunta y arado así como la especialización de actividades de medio tiempo. (Lewis 1960, 24)

Tepoztlán transitaba de ser una población eminentemente rural hacia el “mundo moderno” que representaba las dinámicas de industrialización del país en la década de los años cincuenta. De acuerdo con Lewis, dicha transformación traía aparejados nuevas tecnologías y mecanismos de mercado que parecían motivar a los tepoztecos a lograr un mayor desarrollo personal, aumentando su confianza en sí mismos y aspirando a un mejor nivel de vida (Lewis 1960, 103). Sin embargo, las reflexiones finales de Lewis son quizás las más reveladoras sobre su visión:

¿El individualismo creciente traerá una mayor ansiedad y frustración? O acaso traerá una mayor participación y confianza en el gobierno? ¿Será que los patrones tradicionales de la vida en el pueblo incorporarán y reinterpretarán los nuevos elementos —así como ha sido habitualmente en el pasado— o la antigua y estable cultura tradicional muy pronto será irreconocible? (Lewis 1960, 103)

Estos cuestionamientos sobre la capacidad de la cultura tradicional para asimilar los cambios de la modernidad son centrales para la definición de la identidad, si bien Lewis no cuestionaría en ningún momento el modelo industrial-capitalista, al que veía inexorablemente como un destino manifiesto, sin imaginar que con el paso del tiempo se generaría un movimiento social a escala internacional en donde Tepoztlán se convertiría en actor estelar.



Figura 5. Panorámica del centro de Tepoztlán, Morelos, 1947. Fuente: cortesía del Fondo Jaime Medina Mora.

8 Referido particularmente al cambio ocurrido entre las dos temporadas de su trabajo de campo (1943-1948, y 1956).

## Redes identitarias de resistencia: los movimientos sociales y las estructuras de poder

Es probable que Tepoztlán sea mejor conocido como el epicentro de los movimientos socioambientales en México, aun cuando dicha narrativa haya sido producto de una serie de circunstancias más ligadas a las luchas por el poder y el territorio que con el mismo medio ambiente. No obstante, el movimiento social en contra de la construcción del club de golf surgió en un momento en el cual el levantamiento Zapatista en Chiapas había generado un fuerte cuestionamiento al modelo de desarrollo que el país estaba tomando a raíz de la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte en 1994, así como una expectativa de cambio estructural que partía de las comunidades indígenas y que se oponía a un modelo dual de desarrollo. Es más, Tepoztlán sería pionero dentro de los movimientos “altermundistas” que vendrían más adelante (Indignados, Occupy Wall Street, etc.), los cuales buscarían contrarrestar el poder arrollador del gran capital multinacional.

El movimiento en contra del proyecto del club de golf —que ha sido caracterizado como “etnopolítico” y en el que se habrían de contraponer los valores de la modernidad con los principios “éticos-comunitarios” (Salazar 2010, 188)—, lleva a considerar al conflicto como una cuestión de integridad cultural. No obstante, dicha perspectiva deja por fuera la composición diversificada del movimiento, así como el trasfondo político, económico y de balance de poderes que, en última instancia, definieron el rumbo que tomaría el conflicto. Así, el entramado político-empresarial atrás del proyecto estaría definido desde un principio por una amalgama entre banqueros, inversionistas y un consorcio multinacional de comunicaciones, este último interesado en generar un polo de desarrollo tecnológico colindante con la ciudad de México.

Las 280 hectáreas adquiridas por el grupo inmobiliario Kladt-Sobrino eran terrenos de propiedad comunal —que por ley no pueden enajenarse— y forman parte del Parque Nacional el Tepozteco —en adelante, PNT—, lo cual nos indicaría claras faltas administrativas y de procedimiento; sin embargo, existen algunos elementos a considerar: a) las tierras fueron vendidas por los comuneros, quienes ostentaban las constancias de posesión correspondientes, lo cual evidencia una complicidad entre estos últimos, las autoridades de la oficina de Bienes Comunales y los compradores; b) en una zona donde existe un mercado “informal” de tierras, inmuebles

y certificados, la transacción se realizó en un marco de extra-legalidad, el mismo que han utilizado otros avecindados; c) el decreto con el que se rige el manejo del PNT no prohíbe el establecimiento de actividades residenciales, comerciales o equipamientos, lo cual —por más paradójico que sea— no constituía un delito en contra de las disposiciones legales y normativas<sup>9</sup>.

La contrastante inequidad social que el club de golf representaba a la vista de todos, fue quizás determinante para el levantamiento social. De este modo, la lucha para defender el territorio por vía de la legalidad, adquirió después un carácter político que derivó en el establecimiento del Ayuntamiento Libre, Popular y Constitucional de Tepoztlán (1997-2000) para, finalmente, retomar dos vertientes: una de carácter identitario —defender la unión de la comunidad y sus tradiciones—, y otra que incluía una dimensión ambiental, simbólica y paisajística de conservación de la naturaleza. Las “luchas verdes” de Tepoztlán se inscriben dentro de lo que algunos autores definen como “ecologismo popular” (Martínez Alier 2007; Toledo 2000), el cual permitió la construcción de territorialidades particulares. Si bien existen elementos constitutivos de una conciencia para la defensa de los recursos naturales —agua, tierra y bosques—, también es cierto que existen distintas expresiones de poder, muchas veces movidas no tanto por conservar dichos recursos, sino por motivos económicos y de poder local.

Es en este entorno cuando se constituye el Comité de Unidad Tepozteca —en adelante, CUT—, el cual tendría como objetivo unificar a la población, legitimar las decisiones de la comunidad y crear un referente para las negociaciones por venir.<sup>10</sup> Después de una lucha social de varios meses, se instala el primer Municipio Libre y Autónomo de Tepoztlán, momento en el cual el dirigente del CUT, Salvador Guzmán Chava declaró que con esa acción se iniciaba algo inédito, afirmando que:

9 La Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente, en su art. 63 prevé la posibilidad de regularizar la tenencia de la tierra “con el objeto de dar seguridad jurídica a los propietarios y poseedores de los predios en ellas comprendidos”, mientras que el art. 64 establece la posibilidad de obtener permisos, licencias, concesiones o en general autorizaciones para la exploración, explotación o aprovechamiento de recursos en las áreas naturales protegidas siempre que no ocasione un deterioro en el equilibrio ecológico (*Diario Oficial de la Federación* 1988).

10 El CUT se fortalecería con la participación de organizaciones ecologistas internacionales, dándole al movimiento una exposición mediática mundial sin precedentes, y además el reconocimiento como movimiento ambiental y eventualmente “altermundista” (Lomnitz-Adler 1995; Velázquez 2008, 2009).

[...] recuperar nuestra democracia y nuestra dignidad, con algo muy viejo, las tradiciones, los usos y las costumbres de nuestros antepasados [...] no hacemos sino retomar la tradición que durante siglos se siguió en esta comunidad para elegir a sus autoridades, el *coatequitl*, el espíritu de trabajo comunitario, de resolver entre todos los problemas de todos. (Citado en Quero 2002, 109, 134)

De acuerdo con Diani (1992), un movimiento social se produce a través de las relaciones que se generan entre los individuos, es decir, que los grupos se retroalimentan, se reproducen y se transforman mediante la interacción entre los participantes a partir de las relaciones informales, las creencias compartidas o los temas de conflicto en común (figura 6). Asimismo, estas creencias y posicionamientos se construyen colectivamente, estableciéndose un proceso dialéctico de definición de los retos a enfrentar.

Sin embargo, para que se genere un nivel de cohesión mínimo que aglutine un sector de la población, es necesario que exista una serie de ideas compartidas, a partir de las cuales se irá fortaleciendo un interés común, y en el mejor de los casos, una identidad colectiva (Bauman 2005; Touraine 1985). De cualquier modo, hay que destacar que la noción de identidad se vuelve más volátil si se considera la existencia de alianzas parciales entre individuos que quizás no disuelvan las diferencias de clase o poder, pero que son instrumentales en un momento dado para obtener los resultados esperados. No obstante, para lograr una respuesta colectiva o compartir una responsabilidad común frente a una amenaza, es necesaria la movilización de un sentimiento de solidaridad que vaya más allá de la solución de los intereses inmediatos y personales. Asimismo, es muy importante el manejo de símbolos y de acciones emblemáticas por parte de los actores involucrados: el enfrentarse a los operadores de los bulldócer y trascabos con el fin de detener los trabajos; levantar barricadas en el centro del pueblo; o tomar las instalaciones del Ayuntamiento, sirvieron como signos efectivos de poder, organización y determinación.

Históricamente, los tepoztecos se han opuesto a la mayoría de los proyectos gubernamentales para modificar su territorio, entre otras cosas, porque los han identificado como un riesgo para la preservación de la cultura local. En este sentido, se opusieron a la construcción del ferrocarril México-Cuernavaca desde la época porfirista (1887); a la introducción de la energía eléctrica a principios del siglo XX y a la construcción de una autopista en la década de los años sesenta. Esta aversión a las

intervenciones gubernamentales tiene su origen en los numerosos despojos de tierras que ha sufrido la población, lo cual la llevaría a ser una de las primeras localidades de Morelos en unirse al levantamiento Zapatista al inicio de la revolución (Redfield 1930). Al respecto, Warman recuerda que “los Zapatistas no solo habían peleado por la tierra, sino también por ejercer el dominio sobre el territorio a través de una comunidad libre” (1978, 117).



Figura 6. Vendedora de fruta en los portales, Tepoztlán, Morelos, 1949. Fuente: cortesía del Fondo Jaime Medina Mora.

La estructura de poder en Tepoztlán cuenta con distintas escalas y dimensiones que juegan un papel importante dentro de la red identitaria de resistencia; mientras que a escala macroeconómica ha enfrentado al capital nacional y multinacional, también ha librado luchas a nivel regional y local. Sin embargo, existe una estructura interna de poder que tampoco puede obviarse para homogeneizar una sociedad con una jerarquía igualmente definida y establecida. Si bien la construcción de la identidad ha sido potencializada, en buena medida por la rebeldía así como por el posicionamiento en contra de amenazas externas e internas, esto ha permitido una reivindicación de la cultura local, las tradiciones, la identidad y las prácticas autonómicas de gobierno (Valenzuela, Saldaña y Vélez 2013).

Velázquez (2008, 75) refiere que la empresa constructora Kladt-Sobrino argumentó que los ingresos fiscales por concepto de licencias y contribuciones que generaría el proyecto le permitirían al Ayuntamiento atender rezagos sociales, además de otros beneficios asociados como la generación de empleos temporales y definitivos; un fideicomiso para promoción de empresas agrícolas y protección ambiental; y la construcción de una subestación eléctrica, entre otras cosas, lo que propició que una

parte de la población aprobaba la creación de empleos derivados del proyecto del club de golf.

Sin embargo, aún cuando es destacable el crecimiento del turismo en la zona y se ha convertido en una de las principales fuentes de ingreso para la población, el proyecto fue percibido como una amenaza, tanto para la identidad tepozteca como para el mantenimiento de los lazos sociales y comunitarios. Pero lo que resultó determinante fue el cálculo del impacto a largo plazo que tendría el consumo de agua en el territorio —más de 4.000 m<sup>3</sup> de agua para riego de jardines y para el consumo propio del club—; de modo que aunado a la afectación al paisaje natural del valle, y el incremento en la polarización socioeconómica entre la población local y los nuevos residentes, se generó un descontento generalizado entre la población residente.

En estudios recientes sobre movimientos sociales se enfatiza la importancia de las identidades preexistentes y cómo estas influyen tanto en la emergencia del grupo como en la toma de decisiones colectivas, así como la conexión entre la identidad de los movimientos sociales y las condiciones socioculturales y político-económicas prevalentes (Eckstein 1989; Escobar y Álvarez 1992; Lindberg y Sverrisson 1997). En esta lógica, las identidades prevalentes con anterioridad al conflicto del club de golf resultarían determinantes con respecto a la decisión concerniente a qué bando adherirse (Reyna 2009, 27). Dentro de este proceso de apropiación y manifestación de identidades múltiples fue evidente que el sentido de oportunidad jugaba un papel importante y que dicho proceso social resultaría transformador: los participantes se redescubrieron a sí mismos al tiempo que se abrían nuevos horizontes culturales, de tal modo que pasaría de ser una protesta territorial a convertirse en un movimiento por la defensa de la ecología. De esta manera, las redes identitarias reconocen el hecho de que siempre existe una jerarquía de acuerdo con la cual el individuo priorizará —en cada caso y de acuerdo con sus convicciones y circunstancias—, las redes que habrán de manifestarse como respaldo de una identidad dinámica y multiespectral.

### Redes identitarias místicas: chamanes, eco-aldeas y el paisaje sagrado

Tepoztlán tiene un componente identitario místico que se articula con su historia y entorno natural. En este sentido, las leyendas juegan un papel fundamental en la configuración de la identidad tepozteca, dándole matices

que permiten prefigurar de manera más precisa sus características esenciales. En estos términos juega un papel fundamental el mito del Tepozteco, en donde Brotherston (1995, 186) identifica cuatro variables que tienen como marco el paisaje natural de Tepoztlán. Sin profundizar en las distintas acepciones sobre el mítico personaje, se encuentra que este refleja una personalidad que vence a la adversidad con la ayuda de la naturaleza (hormigas, pencas de maguey, el aire tibio), y quien al crecer desarrolla poderes chamánicos (se transforma en diversos animales) que le permiten derrotar al ogro y liberar con ello a Tepoztlán y sus alrededores. Sin embargo, lo que resulta fundamental para el análisis de los valores locales es la continuación de la historia, en donde el héroe tepozteca acude a un banquete organizado por los jerarcas de Yau-tepec, Cuautla y Cuernavaca, pero no es admitido por la modestia de su atuendo; entonces regresa más tarde ataviado de finos ropajes, por lo cual es recibido con todos los honores, y es ahí cuando el Tepozteco aprovecha para verter la comida en su tocado como una forma de ridiculizar a los ricos y poderosos. Finalmente, sale perseguido por los agravados anfitriones y en el camino utiliza sus poderes sobrenaturales para crear barrancas con sus propios orines y así cerrarles el paso a sus perseguidores. Es aquí donde el carácter rebelde de la población hace eco de las confrontaciones que los tepoztecos han librado contra los grupos de poder externos en el último siglo.

El personaje del Tepozteco adquiere una legitimidad ancestral a partir de la construcción de la pirámide que corona uno de los cerros y que originaría peregrinajes incluso desde lugares distantes como Chiapas y Guatemala (Brotherston 1995, 191). En otra versión del mito, González Casanova registra que como recompensa por haber colocado la campana en la iglesia, el héroe recibe tres cajas con la condición de no abrirlas; al no resistir la tentación deja escapar unas aves que representan la riqueza, el bienestar del pueblo y, en cambio, “se quedan nada más con las herramientas de los trabajadores pobres: la ruda hacha de la tierra (*tlaltepoztlí*), y el cordel del *tameme* (*me-capaltzin*)” (1928, 42). Dubernard, en cambio, describe a un señor de Tepoztlán convertido al catolicismo y propagador de la fe cristiana en los señoríos circunvecinos; es nuevamente Brotherston (1995, 193) quien argumenta que dicha conversión podía haber servido para lograr conservar los privilegios de clase y el dominio territorial de su demarcación: Tepoztécatl nace de una matriz acuática, es decir, de un manantial a los pies del Tepozteco y a un costado del cerro del viento (*Ehécatl*), ubicándolo en el corazón mismo del paisaje natural, hijo de los cerros

y de los elementos de la naturaleza. Es interesante la referencia del Tepozteco al ser bautizado precisamente en esa “matriz de agua” a partir de la cual propagará la nueva fe. Comenta Brotherston que “formalmente separables, estas cuatro vidas o roles se iluminan mutuamente, por medio de referencias directas y por una serie de resonancias lógicas” (1995, 198, 202).

Al respecto, Giménez sostiene que el territorio puede visualizarse como un espacio sacro que cuenta con una alta “densidad simbólica”; es decir, que dicho territorio representa distintas referencias identitarias significativas para sus habitantes, con lo que se identifican elementos distintivos de la comunidad (Giménez 1996, 12). Por su parte, Bourdieu (1997) propone el concepto de *Habitus*, entendido como un tejido interminable de prácticas sociales en las cuales confluyen diferencias, vínculos y rupturas sociales, y en donde la identidad del individuo se nutre de afinidades y conflictos de pertenencia contrapuestas, que a fin de cuentas constituyen una “red identitaria” particular. Si bien el paisaje tiene una carga simbólica, cultural e histórica inmanente al territorio, dicho peso es definido precisamente por las prácticas sociales que ahí se llevan a cabo (Varela 2006). Las leyendas populares vinculadas a Tepoztlán presentan un pasado glorioso de la estirpe mesoamericana que va desde los Olmecas, pasando por los Toltecas-Chichimecas y culminando hasta las referencias Tlahuicas provenientes del mítico Aztlán<sup>11</sup>. La construcción del espacio utiliza como referentes los aspectos mítico y ritual, lo cual “le da fundamento al poder y al espacio físico, dando a los tepoztecos un sentido de pertenencia sólido, con raíces históricas y, de cierto modo, espirituales” (Concheiro Bórquez 2012, 290).

El carácter del tepozteco se entreteje por medio de redes identitarias que se articulan y reconfiguran constantemente. Del mismo modo, no es posible caracterizar a Tepoztlán sin la presencia de los *avecindados*, *tepoztizos* y extranjeros que habitan el lugar desde hace varias décadas. En un estudio realizado sobre la migración europea en Tepoztlán, Vaschetto (2006, 102), considera que la venta de objetos está relacionada con la referencia a este sitio como lugar de peregrinaje espiritual para una población migrante internacional. Los *avecindados* europeos adoptan una “lógica de exclusión” (Elías 1997), pues al no encontrar cabida en su sociedad

11 Sin embargo, Maldonado Jiménez (2000) refiere que Tepoztlán se repoblaría por grupos provenientes de Xochimilco y después sometidos por el imperio Mexica-Tenochca.

de origen emigran a países en donde se encuentran códigos de conducta afines a sus expectativas. En ese sentido, los individuos adoptan una red identitaria asociada a la Nueva Era, en donde una persona puede participar indistintamente en rituales musulmanes, hindúes, católicos y precolombinos, sin que esto represente una contradicción insalvable (Vaschetto 2006, 111). Por su parte, estos inmigrantes europeos aprendieron con el tiempo a elaborar artesanías, joyería en plata y actividades ligadas al comercio —con conexiones a mercados centroamericanos y asiáticos—, los cuales contrastan generalmente con las labores que realizaban en sus países de origen. Probablemente sea en este ámbito donde existen mayores sincretismos con culturas lejanas, pero que, sin embargo, mantienen un vínculo con el mundo espiritual (figura 7). De este modo, la artesanía oriental —e incluso local— está ligada a prácticas espirituales como el yoga, la meditación, *shiatsu*, *reiki*, etc., además de introducir productos macrobióticos, vegetarianos o veganos, los cuales encuentran en el turismo un fértil mercado. Los extranjeros participan en las fiestas barriales del pueblo, a veces en las ferias de medicina tradicional, y también apoyando protestas en contra de proyectos desarrollistas; no obstante, su aproximación no deja de ser superficial ya que, hasta cierto punto, la comunidad tepozteca se encierra en su cultura y tradiciones sin dejar que los *avecindados* participen en la toma de decisiones (Vaschetto 2006, 114). Por tanto, los extranjeros residentes en Tepoztlán asumen una red identitaria que tiene que ver más con intereses compartidos, experiencias o actividades conjuntas que con una participación incluyente y democrática que los reconozca como parte de la comunidad.



Figura 7. Tepoztlán, turismo holístico e hibridación cultural, 2017. Fuente: Cortesía de Claudia Almandoz.

## Conclusiones: las redes identitarias ante el turismo de masas

La apropiación diferenciada del espacio por parte de los colectivos que conforman el tejido social de Tepoztlán evidencia las distintas jerarquías de poder expresadas en el espacio (Bourdieu 1975); aunque también se demostró que dichas configuraciones son mutables, escalables —y hasta cierto punto, imprevisibles—, la comunidad en su conjunto se ha unido en contra de las amenazas externas. Estos procesos también han servido para consolidar las élites locales que, aún representando al pueblo ante los intereses externos, también defendían sus propios privilegios argumentando que las tradiciones ancestrales sostienen el derecho comunal de la tierra, así como la designación local de sus representantes<sup>12</sup>. Este renovado impulso comunitario adquirió una legitimidad que el sistema político-partidista ya había perdido, y la figura de Asamblea adquirió entonces un papel central como interlocutor ante los acuerdos, alianzas y negociaciones. Al respecto, Lomnitz (1982) identifica un desplazamiento del poder tradicional al interior de los barrios para transferirse al poder municipal, generándose un distanciamiento entre gobernantes y pobladores. Sin embargo, durante la gestación del movimiento de resistencia contra la construcción del club de golf, la organización comunitaria basada en la estructura barrial fue instrumental, de manera que el territorio jugó un papel decisivo en la materialización de la protesta social.

La identidad en Tepoztlán tiene una serie de referencias indisolubles con el territorio: es suelo agrícola, paisaje sagrado, campo de batalla, espacio de poder, recurso finito, símbolo cultural y referente político. Por tanto, en el presente trabajo se argumenta la existencia de tres ejes identitarios estructurantes en donde confluye la narración como descripción de una atmósfera social, la prefiguración de movimientos contestatarios y la construcción de un universo simbólico. De acuerdo con Concheiro Bórquez:

Tepoztlán es una comunidad que ha recreado su identidad en medio de un mar de tradiciones y de visos de modernidad alternativa [...] tiene una identidad plena en contradicciones y resultado de una estructura de dominio y de referentes de poder. (2012, 52)

12 De acuerdo con Velázquez: “En Tepoztlán existen aproximadamente diez familias que constituyen la élite local. Juntas, controlan las más importantes industrias agroindustriales y hoteleras del centro del pueblo” (2012, 141).

Lo cual parece fundamental para entender la historia y dinámicas de su tejido social en el tiempo; sin embargo, el camino para la construcción de dicha identidad ha sido producto de las relaciones de poder, de contradicciones culturales y económicas, así como de conflictos sociales internos que no obstante, encuentran sus puntos de contacto en las redes de identidad.

A manera de conclusión, se argumenta que las redes identitarias permiten entender el funcionamiento de la sociedad tepozteca a partir de tres dimensiones que confluyen en la construcción de su identidad. Mientras que para Redfield el catalizador era la cohesión comunitaria y para Lewis la modernidad mantuvo una función cardinal y transformadora; en este análisis se sostiene que la red identitaria culturalista representa la visión de una sociedad en transición, en donde existen esquemas tradicionales de cohesión social a la par de prácticas modernizadoras que buscan atraer a los pobladores dentro de las dinámicas globales.

En el caso de las redes identitarias de resistencia, se han examinado las acciones emprendidas durante el conflicto del club de golf, destacándose el simbolismo de las acciones, así como la sinergia y confluencia entre los distintos grupos en contra del gran capital; si bien los eventos se describen de manera secuencial, la narrativa va dirigida a demostrar que es posible generar una resistencia exitosa ante los intereses de las grandes corporaciones globales, aún en comunidades caracterizadas por la complejidad estructural. Los tepoztecos aprovecharon la mediación simbólica de sus acciones contestatarias y adquirieron entonces una nueva perspectiva con respecto a sus capacidades como grupo social y, hasta cierto punto, étnico.

Finalmente, las redes identitarias místicas son determinantes al incorporar mitos y leyendas dentro de la vida cotidiana de los habitantes, entrelazando identidades místicas contemporáneas que incluyen elementos de culturas orientales, Nueva Era y otros sincretismos culturales. El resurgimiento de un orgullo hacia la tradición prehispánica se hizo patente en las fiestas patronales, el carnaval y ceremonias como el Reto del Tepozteco. Asimismo, la identificación de los *avecindados* —extranjeros, *tepoztizos* y visitantes— con la causa de las luchas comunitarias en defensa del territorio y sus recursos, y en la práctica, en contra de la imposición gubernamental, colocó a este grupo social como un aliado con quien se mantienen intereses compartidos.

Las redes identitarias funcionan como narrativas no explícitas que el individuo tiene que transformar para reconocerlas y asumirlas como parte constitutiva de su

identidad individual y colectiva. Al respecto, Ricoeur hace una analogía con una visita al psicoanalista, en la que el paciente “aporta retazos de historias vividas, sueños, escenas primitivas, episodios conflictivos; se puede decir justificadamente que las sesiones de análisis que tienen por objetivo y por efecto que el analista extraiga de estos retazos de historia, un relato que sea a la vez más soportable e inteligible” (Ricoeur 2006, 19).

Sin embargo, la manera como se construyen las redes identitarias para el caso de Tepoztlán es fundamental para su narrativa, de modo que dichas redes transforman una serie de sucesos en una historia coherente, estructurada y con un sentido definido. Es así que el conflicto por el club de golf en Tepoztlán no habría atravesado por un proceso de construcción de objetivos, de contradicción de intereses o contado con el apoyo diferenciado de la población; sino que es en la memoria social —y desde luego a través de las distintas narrativas— donde el conflicto ganó desde un inicio la calidad de un movimiento social legítimo e incuestionable a partir de la identidad, la cultura y el paisaje. Sin restarle mérito a la movilización social que logró fijar un referente de acción comunitaria ante las grandes empresas multinacionales, queda claro que la narrativa final se construyó *ex post facto*, articulando una aparente linealidad entre las motivaciones y los hechos por medio de un relato comprensible. Las tres redes identitarias tocan la dicotomía entre la cultura originaria y la modernidad, trayendo en todos los casos consecuencias territoriales, pero que aportan elementos de hibridación, polifonías y multiplicidad, factores que caracterizan, a fin de cuentas, los elementos constitutivos de la identidad operativa de los pobladores de Tepoztlán.

## Referencias

- AlSayyad, Nizar. 2001. *Hybrid Urbanism: On the Identity Discourse and the Built Environment*. Westport (CT): Praeger.
- Bakhtin, Mijail. 1981. *The dialogical imagination*. Austin & London: University of Texas.
- Bauman, Zygmunt. 2005. *Identidad*. Buenos Aires: Losada.
- Berger, Peter L., y Thomas Luckmann. 1988. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bourdieu, Pierre. 1975. “L’invention de la vie d’artiste.” *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 1 (2): 67-93. doi: 10.3406/arss.19752458.
- Bourdieu, Pierre. 1997. *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. Traducido por Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre. 2002. *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. Traducido por María del Carmen Ruiz de Elvira. Madrid: Taurus.
- Brotherston, Gordon. 1995. “Las cuatro vidas de Tepoztlán.” *Estudios de Cultura Náhuatl* 25 (1): 185-205.
- Burke, Peter. 2010. *Hibridismo cultural*. Madrid: Akal.
- Concheiro Bórquez, Luciano. 2012. *Zapata cabalga por el Tepozteco*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (UAM) - Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Diani, Mario. 1992. “The Concept of Social Movements.” *The Sociological Review* 40 (1): 2-25. doi: 10.1111/j.1467-954X.1992.tb02943.x.
- Diario Oficial de la Federación. 1988. “Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente.” 28 de enero. [http://www.profepa.gob.mx/innovaportal/file/1133/1/ley\\_general\\_del\\_equilibrio\\_ecologico\\_y\\_la\\_proteccion\\_al\\_ambiente.pdf](http://www.profepa.gob.mx/innovaportal/file/1133/1/ley_general_del_equilibrio_ecologico_y_la_proteccion_al_ambiente.pdf)
- Dupront, Alphonse. 1966. *L’aculturazione*. Turín: Einaudi.
- Eckstein, Susan, ed. 1989. *Power and Popular Protest: Latin American Social Movements*. Berkeley: University of California.
- Elías, Norbert. 1977. *Logiques de l’exclusion*. Paris: Fayard.
- Escobar, Arturo, y Sonia E. Alvarez. eds. 1992. *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy*. Boulder: Westview.
- Foster, George M. 1953. “What is folk culture?” *American Anthropologist Association* 55 (2): 159-173.
- Giménez, Gilberto. 1996. “Territorio y cultura.” *Estudios sobre las culturas contemporáneas* 2 (4): 9-30, diciembre.
- Gobierno del estado de Morelos. 2011. “Morelos.” <http://morelos.gob.mx/>
- González Casanova, Pablo. 1928. “El ciclo legendario del Tepoztlán.” *Revista Mexicana de Estudios Históricos* 2 (1-2): 18-63.
- Hart, Jonathan, y Terrie Goldie. 1993. “Post-colonial Theory.” *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms*, editada por Irene Makaryk, Linda Hutcheon y Paul Perron, 155-157. Toronto: University of Toronto Press.
- Howard, Judith. 2000. “Social Psychology of Identities.” *Annual Review of Sociology* 26 (1): 367-393. doi: 10.1146/annurev.soc.26.1.367.
- INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía). 2000. “Tabulados básicos.” En *XII Censo General de Población y Vivienda, 2000*. <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/tabuladosbasicos/tabentidad.aspx?c=33144&s=est>
- INEGI. 2011. “Imagen cortesía.” <http://www3.inegi.org.mx>
- Kraidy, Marwan M. 2005. *Hybridity, or the Cultural Logic of Globalization*. Filadelfia: Temple University.



- Lévi-Strauss, Claude. 1962. *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lewis, Oscar. 1951. *Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied*. Urbana (ILL): University of Illinois.
- Lewis, Oscar. 1960. "Algunos de mis mejores amigos son campesinos." *Human Organization* 19 (4): 179-180.
- Lindberg, Staffan, y Arni Sverrisson, eds. 1997. *Social Movements in Development: The Challenge of Globalization and Democratization*. New York: St. Martin's.
- Lomnitz-Adler, Claudio. 1982. *Evolución de una sociedad rural*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lomnitz-Adler, Claudio. 1995. *Las salidas del laberinto: cultura e ideología en el espacio nacional*. México: Joaquín Mortiz y Planeta.
- Maldonado Jiménez, Druzo. 2000. *Deidades y espacio ritual en Cuauhnáhuac y Huaxtepec: tlalhuicas y xochimilcas de Morelos (siglos XII-XVI)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Martínez Alier, Juan. 2007. "El ecologismo popular." *Ecosistemas: Revista Científica y Técnica de Ecología y Medio Ambiente* 16 (3): 148-151.
- Miner, Horace. 1952. "The Folk-Urban Continuum." *American Sociological Review* 17:529-537.
- Mintz, Sidney. 1953. "The Folk-Urban Continuum and the Rural Proletarian Community." *American Journal of Sociology* 59 (2): 136-143.
- Monacelli, Anthony M., Laura A. Caushman, Voyko Kavcic, y Charles Duffy. 2003. "Spatial Disorientation in Alzheimer's Disease: The Remembrance of Things Passed." *Neurology* 61 (11): 1491-1497. doi: 10.1212/WNL.61.11.1491.
- Nederveen Pieterse, Jan. 1994. "Globalization as Hybridization." *International Sociology* 9 (2): 161-184.
- Palerm, Ángel. 1987. *Introducción a la teoría etnológica*. México: Universidad Iberoamericana.
- Quero, Morgan. 2002. "Una periferia que puede ser centro: sociedad civil y gobernabilidad en Tepoztlán." En *Crisis y conflicto en el capitalismo latinoamericano*, compilado por Bettina Levy, 103-135. Buenos Aires: CLACSO.
- Redfield, Roberto. 1930. *Tepoztlán, a Mexican Village: A Study of Folk Life*. Chicago: University of Chicago.
- Redfield, Roberto. 1982. "El calpulli-barrio en un pueblo mexicano actual." *Nueva Antropología* 5 (18): 85-98.
- Reyna, Verónica L. 2009. "The Importance of Pre-existing Identities in Group Emergence: The "No al Club de Golf" Social Movement in Tepoztlán, México." Tesis de doctorado, Universidad de Michigan, Ann Arbor.
- Ricoeur, Paul. 2006. "La vida: un relato en busca de narrador." *Ágora: Papeles de Filosofía* 25 (2): 9-22.
- Roy, Ananya. 2001. "Epilogue: The Reverse Side of the World: Identity, Space and Power." En *Hybrid Urbanism: On the Identity Discourse and the Built Environment*, editado por Nezar AlSayyad, 229-246. Londres: Praeger.
- Salazar Peralta, Ana María. 2010. "El movimiento etnopolítico de la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepoztlán, turismo y riesgos medioambientales: un caso de ciudadanía cultural." *Nuevas Tendencias en Antropología* 1:186-198.
- Saxe, Michael D., Gáel Mallaret, Svetlana Vronskaya, Indira Mendez, A. Denise Garcia, Michael V. Sofroniew, Eric R. Kandel, y René Hen. 2007. "Paradoxical influence of hippocampal neurogenesis on working memory." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 104 (11): 4642-4646. doi: 10.1073/pnas.0611718104.
- Sharp, Joanne P. 2009. *Geographies of Postcolonialism: Spaces of Power and Representation*. London: SAGE.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2010. *Crítica de la razón poscolonial: hacia una crítica del presente evanescente*. Madrid: AKAL.
- Stets, Jan E., y Peter J. Burke. 2000. "Identity Theory and Social Identity Theory." *Social Psychology Quarterly* 63 (3): 224-237. doi: 10.2307/2695870.
- Stryker, Sheldon. 2000. *Symbolic Interactionism: A Social Structural Version*. Menlo Park: Benjamin/Cummings.
- Tajfel, Henri. 1981. *Human Groups and Social Categories*. Cambridge: Cambridge University.
- Toledo, Victor M. 2000. *La paz en Chiapas, ecología, luchas indígenas y modernidad alternativa*. México: Quinto Sol / Universidad Nacional Autónoma de México.
- Touraine, Alain. 1985. "An Introduction to the Study of Social Movements." *Social Research* 52 (4): 749-787.
- Valenzuela Aguilera, Alfonso, María Cristina Saldaña Fernández, y Guillermo Juan Vélez Castillo. 2013. "Territorios Rebeldes: la puesta en valor del patrimonio cultural en Tepoztlán, México." *PASOS: Revista de Turismo y Patrimonio Cultural* 11 (4): 649-660.
- Varela, Roberto. 2006. *Expansión de sistemas y relaciones de poder: Antropología Política del Estado de Morelos*. México: Universidad Autónoma de Morelos - Iztapalapa.
- Valera, Sergi, y Enric Pol. 1994. "El concepto de identidad social urbana: una aproximación entre la psicología social y la psicología ambiental." *Anuario de Psicología* 62:5-24.
- Vaschetto, Andrea. 2006. "La migración utópica: recorridos migratorios, fronteras e identidades de los europeos en el pueblo de Tepoztlán, México." *Maguaré* 20:99-124.
- Velázquez García, Mario Alberto. 2008. "La construcción de un movimiento ambiental en México: El club de golf en Tepoztlán, Morelos." *Región y Sociedad* 20 (43): 61-96.

- Velázquez García, Mario. 2009. "Las luchas verdes: los movimientos ambientalistas de Tepoztlán, Morelos y el Cytrar en Hermosillo, Sonora." *Región y Sociedad* 22 (49): 265-271.
- Virilio, Paul. 1991. "The Overexposed City." En *The Lost Dimension*, traducido por Daniel Moshenberg, 9-27. New York: Semiotext(e).
- Warman, Arturo. 1978. *Y venimos a contradecir: los campesinos en Morelos y el Estado nacional*. México: La Casa Chata.

Young, Robert J.C. 2003. *Postcolonialism: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University.

### **Lecturas recomendadas**

Anchour, Dominique, y Gonzalo Castañeda. 1992. *Inversión en bienes inmuebles: análisis y valuación de bienes raíces en el contexto mexicano*. México: Limusa Noriega.

#### **Alfonso Valenzuela-Aguilera**

Doctor en Urbanismo por la Universidad Nacional Autónoma de México y Posdoctorado por la Escuela de Urbanismo de Paris, ha sido profesor invitado en la Universidad de California en Berkeley, en el Instituto Universitario de Arquitectura de Venecia y en el Instituto de Tecnología de Massachusetts. Ocupó la Cátedra Alfonso Reyes en la Universidad de Paris III Sorbona, y actualmente es profesor titular en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (México). Sus intereses investigativos se orientan hacia la identidad y el patrimonio, la historia del urbanismo y los estudios de seguridad ciudadana.