



EL COLEGIO DE MICHOACÁN, A.C.
CENTRO DE ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS

**“ORIGINARIOS Y AVECINDADOS EN TLALTENANGO Y SANTA
MARÍA AHUACATITLÁN, DOS PUEBLOS URBANOS DE
CUERNAVACA, MORELOS. PROCESOS DE URBANIZACIÓN Y
PARTICIPACIÓN DE SUS HABITANTES”**

Trabajo que para optar al grado de
Maestra en Antropología Social

Presenta:

Alejandra Romero Ramírez

Comité Evaluador:

Director: Dr. J. Eduardo Zárate Hernández

Lector: Dr. Paul Liffman

Lector: Dra. Paula López Caballero

Zamora, Michoacán, Junio del 2014.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
Los estudios de los <i>pueblos urbanos</i> u <i>originarios</i> en la Ciudad de México	7
Los pueblos de Cuernavaca	11
Acercamiento teórico-metodológico	17
Tradicción y coyuntura	21
¿Identidad o procesos de identificación?	24
Consideraciones específicas del estudio	28
CAPÍTULO I: TERRITORIOS <i>TRADICIONALES</i> Y CIUDAD: ESPACIOS	
INTERCONECTADOS	30
La memoria histórica de la apropiación del espacio	34
Tlaltenango	35
Santa María Ahuacatlán	44
El Ayuntamiento de Cuernavaca y los pueblos urbanos	53
Recapitulando	56
CAPÍTULO II: <i>ORGANIZACIONES TRADICIONALES</i> E IDEALES DE	
PARTICIPACIÓN	59
El concepto de comunidad y la composición heterogénea de los pueblos urbanos	64
Tlaltenango	66

Santa María Ahuacatlán	75
Recapitulando	85
CONCLUSIONES	88
BIBLIOGRAFÍA	91

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mi más sincero agradecimiento al Dr. Eduardo Zárate por su invaluable apoyo para realizar este trabajo. Muchas gracias por la guía y la libertad.

A las personas en Tlaltenango y Santa María Ahuacatlán que abrieron las puertas de sus casas y compartieron conmigo su experiencia cotidiana.

A los funcionarios de las oficinas de Asuntos Religiosos y de Colonias y Poblados del ayuntamiento de Cuernavaca 2013-2015 por facilitarme información sobre los conflictos religiosos en estos dos pueblos de la ciudad.

A CONACYT por el beneficio la beca que recibí.

Muchas gracias a mis queridos amigos.

Muchas gracias a mi familia.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo habla de los actores sociales que intervienen en la vida pública de dos pueblos conurbados de la ciudad de Cuernavaca, capital del estado de Morelos. Santa María Ahuacatlán y Tlaltenango son dos entidades territoriales reconocidas como *pueblos*, ambos localizados al norte de la ciudad; aunque pensar en estas localidades como simples divisiones territoriales es muy parcial, pues tal distinción del resto de Cuernavaca tiene aristas históricas, sociales y culturales que enfatizan una categoría específica dentro de la administración municipal y de la composición de la ciudad.

El propósito de incluir dos pueblos en este proyecto es mostrar a dos poblaciones que, en condiciones sociales y territoriales actuales tan distintas, logran reproducir prácticas y discursos válidos para sostener su reconocimiento como tales; no es la intención evaluar cual de los dos es percibido según la idea cotidiana de pueblo asociado con lo rural. Cabe mencionar que alguna vez compartieron características de organización social, religiosa y territorial pero debido a los procesos de urbanización de Cuernavaca la organización de estos pueblos se modifica constantemente para responder a las exigencias de las dinámicas urbanas en las que sus pobladores están inmersos.

Situar a los pueblos como parte constituyente del (des)orden de la ciudad es proyectarlos en su contemporaneidad, y no como islas ancestrales. Desde este punto de partida enfatizo que estos pueblos no son primordiales sino producto de su historia, que expresa las maneras en que la organización interna se modificó de acuerdo a la lógica y prácticas locales respecto a las contingencias que supone el devenir histórico de la ciudad.

El reto principal de este trabajo es mostrar la variedad de actores colectivos e individuales, internos y externos, que intervienen en los discursos y prácticas de inclusión o exclusión de la participación pública en dos pueblos de la ciudad de Cuernavaca. Mi reflexión intenta dar énfasis a los actores que se involucran en la vida pública de estos pueblos urbanos, más que presentar “comunidades” o grupos perfectamente delineados.

Lejos de representar un grupo social compacto por la fuerza de la tradición, el motivo de esta investigación es indagar las condiciones que permiten la reproducción histórica, política y social de los pueblos urbanos de Cuernavaca. Un supuesto parte de que la misma idea de pueblo es un concepto en disputa, no sólo entre los pobladores originarios y el gobierno municipal, también es motivo de divergencias entre la población heterogénea que los componen. De ahí se deriva el otro desafío, mostrar que las distinciones entre los actores sociales originarios y avecindados es latente; no obstante, su inclusión o exclusión en la participación de la vida pública de los pueblos está sujeta, en términos prácticos, a necesidades internas o normatividades externas. Los dos pueblos que se presentan, bajo sus circunstancias propias han incluido la participación de avecindados en ámbitos que, en situaciones ideales, se consideran exclusivas de los originarios.

Autores que prefieren llamar a estos pueblos urbanos en lugar de originarios (véase Álvarez, 2011) privilegian la visión de entender a estos pueblos como parte constitutiva de la ciudad, con sus respectivas pugnas, pero de manera que están vinculados a las dinámicas urbanas. De la misma forma se propone entender a los pueblos de la capital del estado de Morelos, no sólo en enfrentamiento con el municipio sino en participación de la urbanidad, que implica cambios en la conformación del territorio y adaptaciones en las normas internas.

Los estudios de los *pueblos urbanos u originarios* en la Ciudad de México

El tema de los pueblos conurbados se ha desarrollado ampliamente en la Ciudad de México. Las circunstancias en que estas poblaciones continúan sus prácticas de organización y ciclos festivos es motivo de un sinnúmero de estudios que reafirman la existencia de identidades culturales *tradicionales* en coexistencia con una de las ciudades más grandes de Latinoamérica. Pero no únicamente se trata de expresiones culturales como las fiestas patronales, también se documentan los constantes conflictos entre estos pueblos y varios proyectos públicos o privados que atentan contra su territorio o formas de organización.

Ante estas circunstancias, el gobierno del Distrito Federal, bajo su política de inclusión de diversos sectores de la sociedad que no eran considerados, designa un espacio en su organización administrativa para la inclusión de la categoría “pueblos originarios”. Andrés Medina (2007) apunta que previo al reconocimiento del gobierno de la Ciudad de México, se organizó un encuentro de autoridades que representan a estos pueblos en 2005, donde además asistieron algunos representantes de los estados de México y Morelos, expresamente para reclamar su incorporación política. El término *pueblo originario* se asume como una postura política de reivindicación porque legitima la calidad ancestral de las poblaciones y sus derechos sobre el territorio y formas de gobierno.

En el contexto de las discusiones en torno a los pueblos existen dos argumentos que se manifiestan en las denominaciones a estos grupos sociales. La primera y más arraigada se refiere a ellos como *pueblos originarios*. Andrés Medina (2007) y Consuelo Sánchez (2008) destacan el origen prehispánico de los sitios y proyectan en los pobladores el carácter ancestral, cuyo resultado es una resistencia contra el embate de la ciudad. La identidad es un recurso basado en la persistencia de la cosmovisión mesoamericana adaptada a diferentes momentos históricos, que se manifiesta en el vínculo con los santos

patronos y los ciclos rituales agrarios (aunque muy pocos pueblos mantengan alguna actividad agraria), el fin de la continuidad de ese discurso es legitimar la posesión y el vínculo con su territorio y su forma de organización. La identidad pareciera ser un atributo que se reproduce a través de la participación en ciclos festivos con sólidas organizaciones de sistema de cargos adaptables y relaciones parentales. Los enfoques de estas investigaciones se refieren a los *pueblos originarios* directamente con la defensa del territorio y como una forma de resistencia de estas poblaciones frente a las políticas intervencionistas del gobierno del Distrito Federal; sin embargo, la creación del cargo “coordinador territorial” impulsado desde la administración del gobierno de la ciudad representa una forma de reconocimiento, aunque insuficiente para los intereses que los autores presentan consensuados. Los investigadores que entienden de esta manera a los pueblos de la Ciudad de México abogan por la autodeterminación sustentada en una *ciudadanía comunitaria* que se refiere al derecho que se transmite por nacimiento y se construye en la participación con las festividades y conflictos de los pueblos.

Por su parte, López Caballero (2009) entiende a los *pueblos originarios* como una estrategia política que vincula a estas poblaciones con la forma en que se construyen nociones de ciudadanía, basadas en el discurso estatal del multiculturalismo. Identificarse como *originarios* otorga distinción a sus habitantes en relación con los asentamientos del resto de la ciudad. Autonombrarse *originarios* es una estrategia porque la identidad de los oriundos no se define como indígenas pero tampoco como mestizos, en cambio, se construye una noción de “ser autóctono” y, de la misma forma que los autores anteriores, afirma que se trata de un vínculo con el territorio y los ancestros; la diferencia con los autores precedentes es que la ubicación en el tiempo y el espacio no es de manera esencialista. Para la autora, ser *originario* se trata de un paradigma contemporáneo de la

diversidad cultural en contextos urbanos. Y al mismo tiempo se articula con la posible transición democrática que estructura al estado mexicano, por supuesto, bajo políticas neoliberales. López Caballero duda de la tendencia de autonomía que los otros autores consideran necesaria, pues según su perspectiva, los *pueblos originarios* son parte de la estructura de gobierno, otra forma de participación en el esquema del estado.

Otra denominación de estos grupos sociales, es *pueblos urbanos*. Autores como Lucía Álvarez (coord. 2011) cuestionan el sentido de *pueblo originario*, pues no todos los pueblos tienen un origen prehispánico, algunos se fundaron en el periodo colonial o incluso después de la Revolución. Reconoce que su incorporación a la ciudad es distinta en cada uno de ellos, los procesos de urbanización han tenido diferentes impactos en la composición y articulación de los pueblos con las dinámicas de la urbe.

La identidad es un aspecto fundamental, los autores la entienden como un proceso colectivo de identificaciones basadas en experiencias históricas, que le dan sentido y estructura a un grupo social para asumirse como unidad. En tanto la identidad es un proceso, rompe con la idea esencial, para poder abordar los contrastes y redes que se abren paso (*Ibidem*, 22-23).

Los enfoques coinciden en tres aspectos fundamentales que definen las relaciones entre los pueblos y la administración de la ciudad: la identidad, el territorio y la ciudadanía. También comparten la idea de que los pueblos forman parte de la ciudad, que su integración es diferencial y activa. El texto de Portal (1997) sugiere que estos grupos sociales advierten una ciudadanía que los hace actores de la ciudad; pero, a diferencia del resto de los habitantes de la ciudad, su ciudadanía está basada en la representación colectiva, producto de sus características culturales e históricas. Sin duda tal representación colectiva adquiere forma en la idea de identidad, para los diferentes autores se expresa en

las nociones de ser nativo, originario o autóctono. En principio, este estatus pareciera inherente a la herencia expresada en las relaciones de parentesco. La identidad es el medio legítimo por el cual los habitantes pueden acceder a los cargos como autoridades de las organizaciones religiosas, agrarias y civiles.

El territorio también tiene una fuerte conexión con las relaciones parentales y las atribuciones a los espacios donde se reproducen los ciclos festivos, así como la ubicación de los bienes materiales que son propiedad de la colectividad. Algunas investigaciones (Portal, 1997; Medina, 2007) remarcan al territorio como un espacio de conexión entre los ancestros y las divinidades con los pobladores actuales. Esta perspectiva evoca una continuidad anímica que resulta ser el pilar de las lógicas y organizaciones presentes, a pesar de reconocer la capacidad de adaptación y cambio de las organizaciones consideradas tradicionales. Cuando se piensa al territorio en términos ancestrales, el resultado puede ser una visión que asume a los pueblos invadidos por la urbe, en lugar de entender al territorio como un espacio que genera formas diferentes de habitar la ciudad. Todas las investigaciones registran las modificaciones de la composición territorial y resalta la cualidad política del territorio, ya sea para la organización particular de cada uno de los poblados o en una organización más amplia entre poblados que condensa intereses de reconocimiento político ante el gobierno de la Ciudad de México, como el caso de Milpa Alta donde a partir de la organización de autoridades civiles, agrarias y religiosas de los pueblos de la delegación se promueve la conformación de una “macrocomunidad” (véase Sánchez, 2008).

La ciudadanía tiene una doble dimensión, se trata de construir ciudadanía hacia el interior de la organización social a través de la participación directa de los individuos, que los distingue como parte de la *comunidad o ciudadanía comunitaria*, en palabras de

Consuelo Sánchez (*op. cit.*); y por otro lado, la ciudadanía respecto al reconocimiento de los pueblos como una entidad política colectiva con derechos y obligaciones y con aspiraciones a la validez legal dentro de un sistema que sólo reconoce la ciudadanía individual.

Los pueblos de Cuernavaca

En la actualidad, el ayuntamiento de la ciudad de Cuernavaca reconoce 12 pueblos y dos barrios: Ocoatepec, Ahuatepec, Chamilpa, Santa María Ahuacatlán, Buena Vista del Monte, Tlaltenango, Acapantzingo, Tetela del Monte, San Antón, San Juan Chapultepec, Chipitlán y Amatitlán; los barrios son Gualupita y La Estación. La distinción de estos pueblos no sólo se sustenta en el respaldo histórico a través de los títulos primordiales expedidos en la colonia que reconoce su territorio¹; la trascendencia histórica de estas poblaciones es su principal argumento para validar prácticas y significados conocidos como tradiciones. Si bien sus organizaciones religiosas, sociales y políticas tienen un origen localizable en el tiempo -la colonia-, su continuidad histórica obedece a cambios estructurales que han normado el territorio desde justamente la colonia hasta la formación del estado-nación actual.

En una idea muy general y compartida, ya sea por los habitantes de los pueblos o de la ciudad, la tradición es la que marca las fronteras; por antonomasia, los pueblos son tradicionales y la ciudad no. La tradición es el imperativo que codifica su organización colectiva, es el impulso de la recreación de las fiestas, de entender el territorio y la capacidad de cierta soberanía para gobernarse. Sin embargo, los pueblos son percibidos tradicionales por propios y extraños en mayor o menor medida. Es muy frecuente encontrar

¹ Sobre los títulos de los pueblos de Cuernavaca ver Juan Dubernard (1991).

que muy pocos de ellos son identificados como tales, muchos de ellos pasan como colonias, por ejemplo, direcciones privadas y negocios establecidos se anuncian en la colonia Tlaltenango, Acapantzingo, Amatitlán o Chipitlán; son pocos, también con cierta relatividad, los que son reconocidos como pueblos, es el caso de Ocoatepec, Santa María Ahuacatitlán, Buena Vista del Monte y Ahuatepec.

La apreciación de la cualidad tradicional es relevante para la reproducción legítima de sus organizaciones internas, las consecuencias de perder su principio tradicional pueden revelarse en el caso de Amatitlán. Después de más de veinte años de no figurar como pueblo, Amatitlán recobró su título con la entrada de la administración del ayuntamiento priísta de Cuernavaca 2013-2016. Este poblado no posee ayudante municipal; bajo una vista somera, esta carencia puede atribuirse a que perdió la capacidad organizativa de sus autoridades civiles, que no se consolidó la repartición ejidal o comunal², su fiesta patronal cedió la organización religiosa a la institución eclesiástica; además de la organización, tampoco existen los atributos espaciales que distinguen a los pueblos, es decir, su iglesia e imagen patronal son de la primera mitad del siglo XX, no cuenta con atrio, panteón, ni áreas de usos comunes como parques o plazas. Su territorio está densamente poblado, pues forma parte de uno de los puntos neurálgicos de la ciudad, es atravesado por la avenida Plan de Ayala.

El ejemplo de Amatitlán es muy significativo para abordar los pueblos urbanos de la ciudad de Cuernavaca, porque nos habla de la relatividad del reconocimiento de estos pueblos. Invita a cuestionar una supuesta continuidad basada en la trascendencia histórica que se les atribuye, en cambio los ubica en la incertidumbre de las dinámicas políticas

² Su territorio formó parte de la antigua hacienda de Amanalco, cuyo casco es un hotel y restaurante ubicado entre calles estrechas y congestionadas a unos metros de su iglesia.

contemporáneas, a las que siempre han estado sujetos pero cuyos cambios logran integrar a su organización interna. Pero ¿a qué se debe esa relatividad de percibir a un pueblo más o menos tradicional? Propongo que esa fuerza representativa puede atribuirse a dos procesos históricos locales: los procesos de urbanización del municipio de Cuernavaca que obligó su expansión hasta los pueblos vecinos y las modificaciones en la organización administrativa del estado y del ayuntamiento del municipio de Cuernavaca para reconocer a los pueblos.

La urbanización de la ciudad de Cuernavaca tiene dos detonantes en las décadas de 1960 y 1970 (Delgadillo, 2000); por un lado, la apertura de la zona industrial al sur de la ciudad, Ciudad Industrial del Valle de Cuernavaca (CIVAC), de hecho ubicada en el municipio vecino de Jiutepec; por el otro, el auge del negocio de bienes raíces orientado a las residencias de fin de semana para clase alta de la Ciudad de México. La insipiente actividad industrial en CIVAC atrajo a migrantes de Guerrero, Oaxaca, Puebla y del interior del mismo Morelos, que ya transitaban por Cuernavaca en su meta de instalarse en el Distrito Federal. Como se mencionó, su ubicación real es en el municipio vecino de Jiutepec, donde también ocurrieron fuertes transformaciones tanto territoriales como sociales³.

Las residencias significaron un particular cambio de dinámica en la naciente urbanidad entre la década de 1950 y hasta la primera parte de la década de 1980. La cercanía de Cuernavaca con la Ciudad de México y su clima templado hicieron de la región el modelo de provincia, pues muy cerca de la ciudad era común topar con campos de cultivo y huertos. Las casas de descanso repercutieron en la división territorial de

³ Es frecuente encontrar narraciones acerca de grandes extensiones de huertos de cítricos que se fraccionaron para viviendas o se incorporaron a la zona industrial. La construcción de CIVAC fue el principal factor de conurbación entre los dos municipios.

Cuernavaca, se crearon zonas exclusivas de alta plusvalía que a menudo se valían de despojos de terrenos a los pueblos vecinos. Hasta la década de 1980 la población de estas zonas residenciales era flotante, Lomnitz (1995) afirma que en la primera mitad de esta década la población se duplicaba los fines de semana. El turismo nacional e internacional se consolidó como la actividad económica más importante. Las residencias no se limitaron a las zonas exclusivas, también se construyeron dentro de los territorios de los pueblos⁴, además de ofrecer el terreno a un precio más barato, estos sitios brindaban el ambiente de una provincia rural con la ventaja de la ciudad a unos minutos. Este hecho propició el aumento en la plusvalía de los terrenos en general y su venta indiscriminada. Aunque los terrenos estuvieran bajo régimen comunal su venta subsumida en la figura de cesión de derechos fue y es muy frecuente.

Otra fase importante en la población que los oriundos de Cuernavaca recuerdan, son los años posteriores al terremoto de la ciudad de México en 1985. A partir de esa fecha se refieren a la construcción de zonas habitacionales de multifamiliares en zonas céntricas y periféricas de Cuernavaca.

El otro factor para entender la condición actual de los pueblos de Cuernavaca es el reconocimiento político que el municipio les otorga a través del Bando Municipal y el estado de Morelos por medio de la Ley Orgánica Municipal⁵. En términos legales, se reconoce a los pueblos como parte de la organización político-administrativa de los municipios del estado de Morelos, pero no hay ninguna referencia de sus cualidades históricas y culturales.

⁴ En esos años fue el apogeo de las “quintas”, que son predios que corresponden a la quinta parte de una hectárea.

⁵ Es necesario enfatizar que Santa María Ahuacatitlán y Tlaltenango no son considerados indígenas, a diferencia de otros como Buena Vista del Monte, Ocotepec o Ahuatepec que constantemente recurren a este discurso para legitimar sus prácticas. Sin embargo, ninguno de los pueblos de Cuernavaca es considerado como tal por la ley indígena vigente en Morelos.

En la Ley Orgánica Municipal los pueblos son una categoría que designa la cantidad de población (más de 25 mil pero menos que 75 mil habitantes) y las características de infraestructura (oficinas públicas, hospitales y escuelas)⁶. Respecto a las autoridades de los pueblos, la misma ley contempla la figura del ayudante municipal como una figura auxiliar de la organización municipal, no es un servidor público y por lo tanto no está sujeto a pago. Sus funciones y facultades se restringen a las necesidades del municipio y como agente de este debe servir de enlace de las acciones y programas municipales que se apliquen, así como dar parte de “las novedades” que ocurran en su jurisdicción⁷. En las disposiciones legales no existe ningún vínculo entre la demarcación territorial “pueblo” con la figura auxiliar del ayudante municipal. Por estos motivos, señalo que se trata de un reconocimiento político-administrativo por parte de las leyes estatales y municipales; no obstante, como se ha mostrado constantemente en los estudios de estas poblaciones, las relaciones entre las autoridades municipales y las autoridades locales de los pueblos son mucho más complejas.

Para los habitantes de los pueblos que se reconocen como *originarios*, el ayudante municipal es la figura de representación política que han mantenido históricamente. Sin embargo, la autoridad de los ayudantes municipales al interior de los poblados no es absoluta, en términos ideales los ayudantes son los representantes de *la comunidad* y como tales no pueden tomar decisiones individuales, su tarea principal es hacer valer los acuerdos tomados en asambleas, su capacidad representativa radica en el respaldo que la comunidad les brinda.

⁶ Ley Orgánica Municipal del estado de Morelos, Capítulo II: Del Territorio, Artículo 13, inciso II.

⁷ Ley Orgánica Municipal, Capítulo VII: de la autoridades auxiliares, Artículos 100 y 101; y Capítulo VIII: de la competencia de las autoridades auxiliares, Artículo 102.

Pero los ayudantes también están sujetos a colaborar con el ayuntamiento, ya sea de manera negociada o empleando otros mecanismos de contención. Un ejemplo de esto es una “remuneración no oficial” que reciben los ayudantes municipales de parte del municipio. De acuerdo con el encargado de la Dirección de Colonias y Poblados, dependiente de la Regiduría de Asuntos Indígenas y Poblados del ayuntamiento 2009-2012, al inicio de la administración priísta se designó una “aportación” hacia los ayudantes de \$25 mil pesos mensuales. El encargado de la dirección reconoce que es una medida política para “tenerlos tranquilos”. Los fraudes económicos que caracterizaron a dicha administración municipal dejaron al municipio en declaración de banca rota, provocando que la “aportación” para los ayudantes se redujera gradualmente, hasta llegar a la cantidad de \$8 mil pesos mensuales, por lo que el director de la oficina pronosticó conflictos con los ayudantes⁸.

A diferencia de la Ciudad de México que cuentan con normatividades (aun insuficientes) acerca del reconocimiento de sus *pueblos originarios*, los pueblos de Cuernavaca no poseen un reconocimiento que haga referencia a su trascendencia histórica y cultural dentro de la ciudad. Tampoco existe un discurso compartido entre los doce pueblos que los congregue, acaso manifiestan su solidaridad frente a problemas particulares, como el caso de la construcción de un “relleno sanitario” en territorio de San Antón en 2007, pero no todos los pueblos se unieron al rechazo; de hecho, las autoridades civiles y agrarias de Santa María Ahuacatlán permitieron que la maquinaria del ayuntamiento pasara por su territorio y así rodear el paso por San Antón. La idea de una organización que involucre a todos los pueblos de Cuernavaca todavía se ve lejana, esto podría atribuirse a que cada uno lidia con diferentes retos según los procesos de urbanización, organización interna y

⁸ Entrevista del 26 de septiembre de 2012.

relaciones de cooperación o enfrentamiento con el ayuntamiento en turno; pero sin duda también se debe (y es lo que este trabajo pretende destacar) a la composición heterogénea de su población y su incorporación a espacios de la vida pública de los pueblos que se consideran restringidos. Se trata de las disputas internas alrededor del ideal de *seguir siendo pueblo*, que se desencadenan por la intervención de diferentes actores sociales.

ACERCAMIENTO TEÓRICO-METODOLÓGICO

El trabajo de campo se orientó hacia las instituciones locales que son el epítome de la organización interna de los pueblos: la comisaría de bienes comunales, la ayudantía municipal y las mayordomías. La intención inicial era conocer las estrategias en que se reproduce la identidad de los *originarios*, ellos representaban la expresión de la resistencia de una cultura que se niega a confundirse con el resto de la ciudad. Uno de los supuestos que me guiaban era pensar que los espacios de participación pública dentro de su territorio eran celosamente restringidos a aquellos que compartían la visión de su comunidad.

Sin embargo, desde los primeros acercamientos a estos espacios supuestamente restringidos surgieron las sorpresas: tanto en Santa María Ahuacatlán como en Tlaltenango hay una intensa participación de pobladores identificados como *avecindados*, ya sea ocupando cargos de autoridad o en labores más simples pero que se articulan en la participación de tareas públicas.

Otros dos hechos llaman la atención de la caracterización de los pueblos: los serios conflictos para llevar a cabo las fiestas patronales y los cambios que impuso el ayuntamiento de Cuernavaca en las elecciones de ayudantes municipales. En Santa María la pugna se debía a un enfrentamiento entre dos grupos, uno que se proclamaba como el comité de “usos y costumbres” y el otro que exigía rendición de cuentas claras, identificado

por muchos como el comité que apoya al sacerdote. Por su parte, el comité organizador de Tlaltenango entró en conflicto con el sacerdote de reciente asignación, porque este último reclama una parte de la recaudación de la feria. En la solución de ambos conflictos el ayuntamiento fue el mediador a través de su oficina de asuntos religiosos.

El ayuntamiento recién electo modificó las elecciones de ayudantes municipales, abriendo a los avecindados la posibilidad de participar, ya sea votando o como sujetos elegibles; además se reconoció el derecho al voto de la población contenida en los distritos electorales oficiales compatibles con el territorio que cada pueblo reconoce. Esta disposición marca la diferencia respecto a los criterios locales sobre quienes tiene derecho al voto y de la forma de delimitar el territorio que corresponde a los pueblos, ya que al tomar los distritos electorales como espacios oficiales se omite la forma local de la constitución territorial, muchas veces basada en el espacio que señalan las restituciones agrarias o el espacio simbólico de los pueblos. Esta disposición oficial fue trascendente para Tlaltenango, donde el ganador fue un avecindado. En el caso de Santa María no tuvo repercusiones significativas, los resultados de las elecciones son el reflejo del conflicto por la fiesta patronal y no tanto del reajuste en las normas electorales emitidas desde el ayuntamiento⁹.

Los conflictos que pusieron en riesgo la realización de las fiestas patronales y las pugnas en las elecciones de ayudante municipal fueron motivos suficientes para preguntarme a cerca de la idealización de los pueblos. No se desecha la presencia real de manifestaciones de organización que corresponden a formas culturales de un pasado indígena y rural, pero que hoy distan mucho de nombrarse así. La apuesta es por recurrir a

⁹ La elección de los ayudantes se regula en los artículos 104 al 106 de la Ley Orgánica Municipal. En ellos se faculta a los municipios para organizar las elecciones, pero también se recuerda que en el caso de comunidades indígenas sus formas de elección serán respetadas.

los conflictos y a los actores sociales que se relegaban (los *avecindados*) junto con las normas y valores que cohesionan a los llamados *originarios*, quienes a través del discurso y la práctica de la tradición han reproducido organizaciones religiosas, políticas y territoriales.

Para entender la reproducción de los pueblos urbanos en Cuernavaca se plantea una perspectiva que dé cuenta de los constantes cambios a los que siempre han estado expuestos, y que son el impulso de su reproducción histórica y cultural. Colocar la idea de pueblo en constante disputa, como “un foco de contención y un objeto de lucha, dentro del cual diversas concepciones de comunidad y colectividad devienen en conflictos”¹⁰ (Eiss, 2010). A partir de entender que la misma noción de *pueblo* está en pugnas internas y con los órdenes políticos y urbanos que los contienen, es necesario repensar las características que para muchos investigadores son constitutivas del *ser pueblo*: la identidad, el territorio y la ciudadanía. No se trata de desecharlas; más bien, se ponen en perspectiva en un contexto donde los pueblos de otra ciudad (igual que muchas ciudades del país) experimentan procesos de cambio que los obligan a tomar estrategias de reproducción social y abren espacios territoriales, simbólicos y políticos que antes se consideraban restringidos para individuos que no compartieran sus valores e intereses reproducidos a través de sus redes de parentesco.

El esfuerzo de este trabajo es mostrar que es muy limitado comprender la reproducción social y política de los pueblos presentándolos como un grupo compacto. Al ubicar a los pueblos en la complejidad de la ciudad (aun si los observamos desde el contexto rural), se busca mostrar la variedad de actores, que intervienen en la configuración actual de los pueblos. Los actores sociales no están divididos tácitamente entre *originarios*

¹⁰ La traducción es mía.

y *avecindados*, sus prácticas y discursos oscilan según sus intereses y filiaciones; son sujetos urbanos y modernos que participan en ese espacio, porque en un sentido más amplio, desde ahí habitan la ciudad. Duhau y Giglia (2008) proponen abordar la experiencia urbana a partir de la idea de *habitar*, que en su contenido más abstracto evoca una presencia en la historia mediante la cultura, pero en términos más pragmáticos, *habitar* se refiere a un proceso individual que se basa en la relación y percepción del sujeto con el entorno que lo rodea, de esta manera *habitar* es “el conjunto de prácticas y representaciones que permiten al sujeto colocarse dentro de un orden espacio-temporal, y al mismo tiempo establecerlo” (p. 24)¹¹.

Bourdieu (1997 y 2007) afirma que la práctica implica conocer y ejercer el juego. El interés es un factor fundamental en la continuación de ese juego, o dicho de otra manera, de esa estructura. El autor se pregunta por qué importa el interés de los actores en lo que hacen. No se trata de interés en el sentido instrumental o económico, aunque no debe descartarse pero se esfuerza en mostrar que los actos no son gratuitos ni fortuitos, las explicaciones al respecto fluyen hacia la relación entre estructura y espacio social. El juego tiene sentido en cierto espacio social donde, según Bourdieu (1997; 141-142), no hace falta preguntarse si vale la pena jugar el juego porque existe un mundo estructurado que lo hace evidente y los actores que participan están interesados, es decir, involucrados en la reproducción del juego. Estas afirmaciones sugieren preguntas sobre la continuación de las normas del juego, pues insinúa que los actores no ponen en duda las normas ni las circunstancias en las que se juega. Si bien, tomamos en cuenta que no es posible que ocurra “cualquier cosa” sino que ocurrirá lo posible dentro de un orden social, en este trabajo se

¹¹ Los autores también hacen una distinción necesaria: “El espacio donde se reside puede no ser aquel donde se establece una presencia social o la inserción en un orden espacio-temporal que nos vincule con los demás (...) definible como residir sin habitar” (Duhau y Giglia; 2008: 24).

apuesta por entender la reproducción de un grupo social diferenciado desde la acción de sus actores en circunstancias coyunturales, donde se ponen a prueba las normas establecidas.

Tradición y coyuntura

El término tradición resulta fundamental para la legitimación de los pueblos. Se ha dicho demasiado respecto a la tradición, este apartado sólo delimita lo que se entiende como tal, para después introducir la idea de coyuntura como el momento donde convergen la estructura, los sucesos contingentes y la acción creativa de los sujetos.

Siguiendo a Hobsbawm (2002), las tradiciones conllevan el concepto de continuidad histórica pero precisan de la invención. Las tradiciones inventadas son prácticas de normas aceptadas implícita o explícitamente, son un comportamiento de respuesta a situaciones anteriores. El autor afirma que inventar tradiciones “es esencialmente un proceso de formalización y ritualización, caracterizado por la referencia al pasado, aunque sólo sea al imponer la repetición” (p. 10). Lo que torna interesante a la invención de la tradición, es el intento de estructurar ciertos comportamientos de la vida social en el marco del mundo moderno en base a la paradoja del contraste entre el cambio y la innovación necesarios para atribuir un carácter inmutable e invariable a determinadas convenciones, es decir, a las tradiciones.

Hobsbawm enfatiza el carácter político de la invención de las tradiciones pero reconoce que los historiadores, en parte por las características de su disciplina, no han incursionado en el seguimiento de la generación de las tradiciones, apunta que se requiere de trabajo multidisciplinario.

Desde esa consigna, López Caballero (2005) sostiene que las tradiciones son procesos históricos y sociales que son útiles a los grupos sociales en el momento de

reivindicaciones; de esta manera es que la cultura adquiere una dimensión política. Ante los cuestionamientos si se tratan de tradiciones genuinas o invenciones con fines políticos, la autora propone preguntarse por las lógicas y prácticas culturales y sociales que propician la consolidación de ciertas tradiciones. Su hipótesis sostiene que “el aspecto pragmático de las tradiciones inventadas y su autenticidad no son excluyentes” (p. 113), pues según su perspectiva, las tradiciones inventadas son una estrategia política y una narrativa valiosa y genuina para los grupos que las sostienen. Su postura se basa en la noción del cambio cultural, que entiende los préstamos y novedades culturales como el resultado de las transformaciones sociales. Las tradiciones, concluye la autora, más que remanentes del pasado, son proyecciones a futuro de la reproducción del grupo social.

Las tradiciones son objeto de disputa dentro de los mismos grupos sociales. Los actores no suprimen o agregan partes a rituales de manera deliberada, se eligen signos que respondan a las necesidades e intereses en disputa, que provean de cierta coherencia como orden significativo. No obstante, se advierte reiterativamente de lo precario y relativo que es asumir a los grupos sociales actuando dentro de un orden ideal; más bien, dicho orden o estructura se piensa en dos corrientes paralelas: como una convención y según la acción. Seguramente, los recientes cambios introducidos por el ayuntamiento respecto a las elecciones y la resolución de los conflictos religiosos podrían ser interpretados como un *acontecimiento*, de acuerdo con Geertz (citado en Sahlins; 1997:9): “es una actualización única de un fenómeno general, una realización contingente del modelo cultural”. El acontecimiento no es un hecho superficial que responde a las circunstancias, es un suceso que ordena y al mismo tiempo es ordenado activamente por los actores sociales, brindándole trascendencia histórica. Sahlins establece una dialéctica de génesis entre cultura e historia, en donde los individuos no están determinados por la estructura sino que

son los responsables de la *actividad creativa*. Estas palabras son fundamentales, pues dotan a los individuos de conciencia de la composición de la estructura y los ubican en el curso del cambio. El corolario de esa conciencia es la capacidad de concebir su historia particular según sus parámetros culturales: “Diferentes culturas, diferentes historicidades”.

Para Sahlins (1997) la reproducción cultural exige una relación directa entre la contingencia de los sucesos, la recurrencia de las estructuras y la creatividad de los actores sociales. La “estructura de la coyuntura” es esa síntesis.

Debido a la interpretación circunstancial, Sahlins advierte que “en la acción los significados siempre corren un riesgo”, por lo que las categorías sufren una “revaloración funcional”, es decir, que dichas categorías “dependen de las posibilidades de significación admitidas, aunque sólo sea porque de otra manera resultan ininteligibles” (12). La interpretación de un acontecimiento adquiere relevancia histórica dentro de ese grupo, por más extraordinario que parezca, cuando es integrado según los parámetros de significado. Los cambios en los significados implican profundos ajustes en la estructura:

“...en la acción o en el mundo –técnicamente, en los actos de referencia- las categorías culturales adquieren nuevos valores funcionales. Cargados con el mundo, los significados culturales son por lo tanto alterados. Se deduce que las relaciones entre las categorías cambian: la estructura se transforma” (131)

Para este trabajo es fundamental entender la conformación actual de grupos sociales a partir del cambio y su adaptación para brindarles significado dentro de lógicas propias. El concepto de coyuntura resulta elocuente para explicar la continuidad de los pueblos que en su vínculo urbano, los cambios y adaptaciones son su condición de reproducción social.

¿Identidad o procesos de identificación?

Cuando se habla de pueblos urbanos u originarios se tiende a estandarizar a las identidades en dos tipos: originarios y avecindados. Es común aceptar la idea que dichas identidades se mantienen confrontadas. Los primeros son presentados como los pobladores legítimos de estos lugares, enlazados por una historia común que se transmite a través de las relaciones de parentesco y la organización social en torno a sus recursos simbólicos, como las fiestas patronales, y materiales, por ejemplo el territorio, sus bosques y su agua. Los avecindados son la población que no cuenta con antecedentes de relaciones de parentesco o participación en la organización social. En general, los estudios de los pueblos urbanos no dedican mayor atención a estos últimos actores sociales, sólo son ese espejo en donde la identidad de los originarios cobra fuerza y razón de ser¹². Según este sentido laxo de entender a los avecindados, podría decirse que es población que se introduce en el territorio de los pueblos, producto de la expansión de la ciudad.

Sin duda, el tema de la identidad es medular cuando se habla de grupos culturalmente diferenciados, es un elemento indisociable de los estudios de antropología a pesar de los diferentes enfoques, es necesario hacer una distinción de individuos agrupados en torno a prácticas y símbolos. Sin embargo, en muchos casos la identidad parece ser la respuesta más que la cuestión. El historiador Frederick Cooper y el sociólogo Rogers

¹² Una excepción es el trabajo de Duhau y Giglia (2008), que en su apartado sobre los pueblos de la ciudad de México toman en cuenta la variabilidad de los asentamientos y sus habitantes. Sin embargo, no escapan del modelo de confrontación o exclusiones mutuas entre avecindados y originarios, esto se debe a dos puntos, que desde mi perspectiva son muy válidos y contundentes para explicar la composición de la población de estos territorios. El primero es que a partir del tipo de zona habitacional que ocupan y por ende a las condiciones económicas de sus habitantes, si se trata de los barrios, zonas de invasión o exclusivos residenciales. El segundo se deriva del anterior y se cristaliza en su definición *habitar* y su contraparte residir sin habitar (antes citadas). Los autores hablan de relaciones desiguales en espacios privados, donde las categorías de originarios o avecindados tienen poca relevancia, la presencia de los habitantes de las zonas residenciales es en condición de consumidores: del territorio, del paisaje, de la mano de obra de los originarios. Los desencuentros inician con el uso del espacio público, cuando los originarios refirman su territorio a través de sus fiestas patronales y ocupan plazas y calles.

Brubaker (2005) hacen un minucioso análisis del uso y pertinencia del concepto “identidad”; el planteamiento de los autores es que dicho concepto se encuentra sobrecargado de connotaciones reificadas que tienen consecuencias intelectuales y políticas. La objetivación de la identidad en las disciplinas sociales ha menguado el análisis de la composición social, porque parten de la preexistencia de identidades.

La crítica de Cooper y Brubaker es profunda sobre los múltiples fenómenos sociales que las investigaciones pretenden condensar bajo el término “identidad”¹³. La distinción de tales usos revela una oposición que subyace en las maneras de entender identidad, la cuestión se concentra en la idea de igualdad que conlleva. Identifican especificidades “duras” y “blandas” para entender los resultados en los análisis sociales que hablan de identidad. Las posturas “duras” de identidad se refieren a una igualdad perdurable a través del tiempo y las personas; este tipo de investigaciones considera que la identidad está presente en los individuos y en los grupos sociales, ya sea consciente o inconscientemente, existente como una sustancia que es reproducida de generación en generación. Esta postura delimita a los grupos sociales de manera que los integrantes de dichos grupos presentan un alto grado de homogeneidad. Las principales críticas van hacia la exposición estática y esencialista de las sociedades¹⁴.

¹³ Distinguen cinco formas frecuentes del uso de identidad: la primera es un uso no instrumental de la acción social y política; los estudios que así entienden “identidad” sustentan sus afirmaciones en la posición en el espacio social. La segunda se trata de la acción colectiva, cuyos integrantes comparten una supuesta igualdad. La tercera forma del uso de “identidad” es como la condición fundamental de la vida social, es algo que todos los individuos o grupos poseen o deberían de tener. La cuarta forma tiene características más procesuales, es utilizada para ilustrar la solidaridad o “grupalidad” de colectivos que posibilitan la acción social y política. La última forma de invocar a la identidad es mostrar la condición “inestable, fluctuante y fragmentada del yo contemporáneo” (Cooper y Brubaker, 2005; 64-67).

¹⁴ Pese a esto, las ideas sobre homogeneidad y continuidad de supuestas identidades continúan utilizándose para explicar por ejemplo etnia, género y nacionalismos.

Por otra parte, los autores apuntan que las concepciones “blandas” o “débiles” del concepto “identidad” marcadas por el constructivismo tienen el objetivo de explicar a las identidades en constante transformación. Sin embargo, Cooper y Brubaker encuentran tres deficiencias en los argumentos constructivistas. La primera se refiere al efecto automático de definir “identidad” con calificativos estandarizados como fluida, contingente, múltiple, inestable, fragmentada¹⁵, lo que ha contribuido a un “constructivismo cliché”. La segunda se trata de un aspecto más profundo que el término identidad arrastra: la fuerte carga esencialista, a pesar de los esfuerzos por presentar a la identidad en constante cambio; su argumento es que el término en sí mismo concentra continuidad o persistencia de rasgos, cierta igualdad que puede o no rebasar personas y espacios. La tercera objeción es el exceso de amplitud y flexibilidad con que es empleado el concepto “identidad” que “lo vuelve inútil para un trabajo analítico serio”.

Cooper y Brubaker se preguntan si es necesario un concepto tan ambiguo y sobre todo si reproduce una noción esencialista tan repudiada en los estudios sociales. Reconocen la importancia política que implican los discursos de identidad y no es la intención refutarlos. La propuesta de los autores es hacia un lenguaje más específico y procesual, que además de utilidad analítica, en términos políticos permita entender la compleja composición de los grupos sociales y los despoje de una supuesta homogeneidad. Los aportes de esta perspectiva resultan pertinentes para entender la reproducción de los pueblos que como grupos sociales tienden a presentarse en bloques homogéneos. En este trabajo se recupera la idea de los autores para entender y explicar los procesos de identificación en lugar de hablar de identidades, pues, como se muestra a lo largo de los

¹⁵ Aunque no excluye la idea de un continuo en la identidad, este tipo de argumentos son muy frecuentes cuando se trata de movimientos sociales.

capítulos, los actores sociales adaptan sus prácticas y discursos con el fin de justificar su participación en el ámbito del pueblo. Para muchos autores (Álvarez, *et. al.* 2011; Tamayo y Wildner 2005; Zárate 1997) los procesos de identificación son imprescindibles para definir de identidad, hago uso de ese precepto para dejar las categorías de identificación aun más abiertas, con el propósito de insistir en su cualidad de procesos inacabados, siempre a merced de las coyunturas.

Las categorías de identificación que se exponen aquí son tres: pueblo, originarios y avecindados. Cooper y Brubaker señalan la utilidad de términos que se encuentran en la práctica social cotidiana como una forma de explicar los procesos en que los grupos sociales se encuentran inmersos. Recurren a las “categorías de la práctica”, siguiendo a Bourdieu, porque implican una conexión recíproca entre el valor de uso práctico y la intención del análisis social.

Cuando se habla de “categorías de la práctica” debe tenerse en cuenta el trecho de imposibilidad que Bourdieu (2007) advierte al no olvidar la relación entre tiempo y práctica. El reto de la ciencia que por su génesis en términos abstractos es atemporal, consiste en aprehender la vertiginosidad de la práctica que sólo tiene sentido en determinado tiempo. Bourdieu sentencia:

“Pasar del esquema práctico al esquema teórico, construido después de la batalla, del sentido práctico al modelo teórico, que puede ser leído ya sea como un proyecto, un plan o un *método*, ya sea como un programa mecánico, ordenamiento misterioso misteriosamente construido por el erudito, es dejar escapar todo aquello que hace a la realidad temporal de la práctica que está haciendo” (130)

Para abordar un estudio desde las “categorías de la práctica” es necesario enfatizar que las relaciones sociales en la práctica son discontinuas, Bourdieu ocupa la imagen de los islotes

para ilustrar la separación temporal y espacial de las prácticas que en los textos científicos aparecen como continuidades en el tiempo lineal y homogéneas. Esta es otra razón para apelar a los procesos de identificación y acudir a lo efímero de los acontecimientos sociales para explicar la reproducción y reconocimiento de los pueblos y sus actores sociales.

Un riesgo que se corre al abordar estos actores sociales sólo desde los procesos de identificación es que pudiera significar desproverlos del peso político que confieren las identidades en el momento del reconocimiento, como es el caso de los pueblos de Cuernavaca. Sin embargo, no se niega ese discurso sino que se pretende entender cómo se legitima y expresa en las condiciones actuales, en la coyuntura.

Consideraciones específicas del estudio

Este estudio busca contribuir al análisis de los procesos mediante los cuales se reproduce la categoría “pueblo” en el entorno urbano. La explicación parte de dos supuestos básicos. El primero es que “pueblo” es una categoría vinculada a la organización política-administrativa del ayuntamiento de Cuernavaca, que reconoce la trascendencia histórica de los grupos sociales que los conforman porque éstos continúan prácticas consideradas tradicionales, pero dichas tradiciones son el resultado de adaptaciones y cambios estructurados en momentos específicos de su historia local. El segundo supuesto es sobre la intervención de los actores sociales que *habitan* los espacios reconocidos de los pueblos, las organizaciones de los pueblos no sólo están conformadas por originarios, la participación de los vecindados es un factor que evidencia las necesidades y exigencias tanto de normativas internas como externas; las relaciones de cooperación o conflicto que surgen de estas interacciones muestran a los habitantes de los pueblos más cercanos a una dinámica interna que corresponde con ideas más generales de ciudadanía, donde no por ello

desaparecen las distinciones entre originarios y avecindados. En estas relaciones se manifiesta la tensión entre las nociones de pertenencia y ciudadanía, que es manipulada por los actores sociales.

Para argumentar estos supuestos retomo tres aspectos que se consideran piezas clave en la continuación del reconocimiento de los pueblos: el territorio, las fiestas patronales y las elecciones de autoridades internas. El propósito es mostrar los momentos coyunturales que experimentaron las organizaciones internas a partir de la intervención del municipio, reformando las reglas de elección de autoridades o fungiendo como mediador en conflictos. Sobre el territorio se expone su cualidad de contingencia ante el desarrollo urbano y las disposiciones municipales.

El cada caso se pretende explorar las siguientes relaciones: a) los pueblos como componentes de la organización municipal y por lo tanto su sujeción a las normas impuestas por éste; b) la agencia de los actores para reaccionar ante estos cambios y adaptarlos de forma que resulten legítimos; c) los límites de la ciudadanía local como categoría identitaria a partir de los procesos de identificación de los avecindados y originarios que intervienen en la toma de decisiones públicas.

CAPÍTULO I: TERRITORIOS *TRADICIONALES* Y CIUDAD: ESPACIOS INTERCONECTADOS

Este capítulo se concentra en entender a los territorios de los pueblos como parte constitutiva de la ciudad y como espacios de reproducción de grupos sociales culturalmente diferenciados. Las ideas predominantes sobre el territorio de los pueblos se refieren a ellos como espacios perpetuados en diferentes etapas de la historia. Otra idea recurrente es que en ellos se condensa la memoria histórica de los grupos sociales que está construida en base a las luchas por defenderlo de despojos. Desde esas perspectivas, la constitución de los territorios de los pueblos urbanos toma tal relevancia al punto de ser la raíz de la supuesta identidad que los habitantes originarios reclaman. El concepto de *pueblo* resulta casi un sinónimo del territorio y da paso a explicaciones circulares sobre la identidad de los habitantes, como la que sostienen que el pueblo representa el origen porque *pueblo* es una primera idea de identificación de define a los habitantes originarios. Para Álvarez (2011) “el origen está atado al lugar –simbólico y real- que es más que un territorio: es un espacio social en el que se definen todas las relaciones sociales” (p. 22).

Es cierto que en gran medida las relaciones sociales de estos pueblos se vinculan directamente, en primer término, con el control de su espacio, pero sería muy pobre entender las relaciones sociales a partir del mero control debido a las múltiples dimensiones que generan los procesos de apropiación del espacio. Es un axioma en la antropología hablar del territorio como espacios construidos de significados por los sujetos, de otra forma el espacio físico por sí mismo no tiene ninguna relevancia social. Partiendo de esta certeza, este trabajo procura cuestionar cómo se abordan la relación de construcción del

espacio con las categorías de identificación *pueblo* y *originarios* en ese sentido circular que mantienen con el territorio.

El esfuerzo de este trabajo radica en mostrar la compleja relación de los habitantes originarios con el territorio que reclaman. Estos actores sociales no son entendidos como un grupo unido por la defensa de su territorio ancestral, sino se muestra las diferentes formas de que estos actores conciben su territorio actual, originando conflictos tanto internos como externos. Los territorios de los pueblos urbanos son pensados dentro de la dinámica de la ciudad de Cuernavaca, no únicamente por la expansión de la llamada mancha urbana y la demanda de servicios que supone el crecimiento de la población, sino también como parte de la organización municipal que la rige. Por esta razón se incluye la interacción con el ayuntamiento en la constante configuración del territorio de los pueblos urbanos.

Se trata de ver a los territorios como espacios que no son netamente autónomos y que se encuentran sujetos a normas y leyes que rebasan los criterios locales. Para justificar esta perspectiva vale la pena referir los planteamientos de Gupta y Ferguson (1997) sobre la interconexión de los territorios. Los autores hacen una crítica a concebir a los espacios disociados y partir de esta premisa para teorizar sobre los conflictos y las contradicciones entre las culturas. Al contrario, proponen que los espacios siempre han estado interconectados jerárquicamente y en ese sentido también conviene repensar la manera en que comprendemos las diferencias culturales¹⁶. El punto de Gupta y Ferguson es cómo entender el cambio social y las transformaciones culturales como algo situado en espacios interconectados (p. 237). Esta perspectiva incita a analizar el vínculo entre lugar e

¹⁶ Gupta y Ferguson (1997) cuestionan la idea de concebir a la cultura como algo localizado, pues se produce una opacidad en la distinción de los conceptos espacio, lugar y cultura. Así como la fuerza que ha tomado el término “desterritorialización”, que alude precisamente a predisponer una ubicación original de las culturas y al espacio como un contenedor neutral de ellas.

identidad, que con frecuencia se da por hecho y propicia las explicaciones circulares. Siguiendo a los autores, el trabajo que presento explora esta relación entre lugar e identidad que aparenta ser natural, no se pretende negar que existe la necesidad de un espacio –físico y/o simbólico- para el desarrollo de los grupos sociales, los mismos autores señalan que no hay que perder de vista la importancia del lugar en el sentido social. El objetivo es indagar sobre la relación dialéctica que significa la reconfiguración los territorios actuales de los pueblos y el proceso de identificación de los habitantes en su reafirmación de su calidad colectiva como pueblo.

Una de las características más difundidas y aceptadas acerca de los pueblos frente a la ciudad se refiere a su organización colectiva. Probablemente la posesión colectiva de la tierra sea el indicativo con mayor peso pues sobre él que se desarrollan el resto de las organizaciones sociales, políticas y religiosas. Pero ¿qué pasa cuando los poseedores de la tierra deciden cambiar de régimen de propiedad?, ¿se reproduce la identificación de pobladores con el territorio si no tienen acceso a los derechos agrarios con el territorio?, ¿cuáles son las estrategias que los integrantes del *pueblo* activan para representarse en la ciudad y frente al ayuntamiento?

Para explicar la relación entre territorio y procesos de identificación es necesaria una perspectiva histórica, pues en ella se legitiman los discursos contemporáneos de la territorialidad. Además es un parámetro para identificar a quienes participan del discurso y quienes son excluidos o bajo qué circunstancias se reproduce el discurso que valida la territorialidad actual. Los dos pueblos urbanos que abordo tienen un pasado muy similar; sin embargo, su urbanización particular ha repercutido en su organización territorial, política y ritual.

La organización territorial de los dos pueblos urbanos de Cuernavaca es el aspecto que hace más evidente las diferencias entre ellos y la que nos obliga a repensar cómo entender la reproducción de la diferencia cultural de estos grupos sociales en su entorno urbano. Mientras que en Santa María Ahuacatlán existen bienes comunales y ejidales, en Tlaltenango desapareció la organización de los bienes comunales a principios de la década de 1990, lo que no significa que sus habitantes no reconozcan un territorio. Ambos pueblos en su calidad urbana enfrentan un efecto de desdibujamiento de sus fronteras territoriales; no obstante, podemos afirmar que los habitantes refrendan su espacio periódicamente a través de acontecimientos que requieren del uso del espacio público, como las celebraciones de las fiestas patronales y las elecciones de autoridades internas.

Este ensayo se guía por los planteamientos de Gupta y Ferguson que cuestionan la noción de las culturas como objetos localizables, como entes autocontenidos cuya lógica y reproducción sólo son posibles en el espacio que supuestamente las origina. Sin embargo, su postura no niega la importancia del lugar físico o simbólico en la constitución de un grupo social. El análisis de los territorios de los pueblos urbanos de Cuernavaca retoma esta crítica con el propósito de exponer las relaciones que los pobladores establecen con sus territorios que parecen ser cada vez más difusos. Se pone atención a los procesos que han intervenido en la construcción de los espacios que son reconocidos como su territorio y en las estrategias actuales que actores sociales ejercen para reafirmarlo. Cabe señalar que se hace referencia a actores sociales porque el reconocimiento del territorio de los pueblos no sólo corresponde a los pobladores *originarios*, sino también a los *avecindados* y al ayuntamiento de la ciudad. Este último promueve proyectos de reconocimiento territorial de los pueblos para fines administrativos o de conservación patrimonial.

La memoria histórica de la apropiación del espacio.

Es frecuente que muchos pueblos urbanos se originaron durante la colonia española, cuando eran concedidas extensiones de terreno a las congregaciones religiosas¹⁷. En su mayoría, los pueblos de Cuernavaca acuden a sus Títulos Primordiales expedidos en este periodo histórico para reclamar su territorio y su presencia social. Tanto Santa María Ahuacatlán como Tlaltenango cuentan con Títulos Primordiales que fueron la base para reclamar al final de la década de 1920 la restitución o dotación comunal y ejidal en la repartición agraria postrevolucionaria.

La reconstrucción de los discursos actuales sobre los territorios se basa en las observaciones y valoraciones de los distintos actores sociales, así como de los documentos de los expedientes de Santa María Ahuacatlán y Tlaltenango en el Archivo del Registro Agrario Nacional, pues éstos son evidencia de que a pesar de tener un objetivo común –el reconocimiento territorial- los habitantes *originarios* siempre han tenido enfrentamientos internos sobre el uso del territorio o la inconformidad con sus autoridades agrarias. Tener presente estos acontecimientos es para argumentar a favor de no presentar las categorías identitarias *pueblo* y *originarios* como figuras monolíticas, en cambio, ofrecen más oportunidad de entender la complejidad de las relaciones sociales que hacen posible la reproducción de dichas categorías.

¹⁷ Como ha referido Álvarez (*et. al.* 2011) no todos los pueblos urbanos de la Ciudad de México tienen un origen prehispánico o colonial, sino que algunos se conformaron incluso en el periodo postrevolucionario. En el caso de Cuernavaca, los doce pueblos reconocidos y conformados tienen su origen durante el periodo colonial, todos ellos cuentan con Títulos Primordiales o actas que en diferentes años reconocen estas poblaciones.

Tlaltenango

Pocos pueblos pueden decir que su reconocimiento agrario haya sido relativamente rápido, pues muchos de ellos tardaron décadas en conseguir la posesión definitiva pero los pobladores de Tlaltenango la obtuvieron en menos de un año. Al pueblo de Zacango Tlaltenango se le reconoció una superficie de 273 hectáreas; la Resolución Presidencial es del 7 de noviembre de 1929 y el acta de posesión definitiva data del 27 de julio de 1930¹⁸. La seguridad jurídica tan temprana sobre su territorio comunal no exentó a los comuneros de enfrentar despojos e invasiones, pero tampoco fue un logro suficiente para abonar al supuesto arraigo que genera y preservar la posesión de la tierra o el régimen de tenencia comunal.

Los pobladores de Tlaltenango presentaron ante las autoridades agrarias documentos fechados en el siglo XVIII como su Título Primordial. El historiador Juan Dubernad (1991) afirma que los Títulos originales se perdieron y el escrito es una copia que reúne diversas constancias entre 1535 y 1570, donde el Monarca de España falla a favor de los naturales de la villa de Zacango Tlaltenango en contra del Marqués del Valle de Oaxaca, Hernán Cortés. Pese a las imprecisiones temporales que Dubernad encuentra en el documento respecto a los personajes que en él aparecen y las fechas que se mencionan, el Título fue aceptado y se reconoció el territorio que se reclamaba a pesar de muchas fronteras percederas.

Tal vez, esa falta de claridad de los límites territoriales sea el motivo que impulsó a los pobladores a reclamar la dotación de terrenos ejidales que expandían y en tramos coincidían con la línea de las tierras comunales. Las gestiones para acceder a terrenos

¹⁸Archivo del Registro Agrario Nacional. Ramo de Bienes Comunales, poblado: Tlaltenango, No. de expediente: 276.1/732, Legajo: 2, Folio: 0289. Copia del original con fecha del 3 de noviembre de 1976.

ejidales iniciaron en 1937 y culminaron con la negación en 1968¹⁹. En el archivo del A.R.A.N. es común encontrar en las actas de asamblea o en peticiones a diferentes autoridades estatales o agrarias que se llamen a sí mismos ejidatarios y no comuneros.

Podría considerarse una simple confusión; no obstante, este hecho deja ver que las mismas autoridades agrarias locales en turno y los integrantes de la organización no tenían claro su condición legal como comuneros. Esta circunstancia invita a preguntarnos sobre la trascendencia de la calidad jurídica de la posesión de tierra para desarrollar y reproducir las categorías que identifican a los habitantes y la forma en que se apropian del territorio. Una postura relativista acentuaría la visión de los habitantes quienes poseen la tierra; en tanto mantengan históricamente las normas internas de la propiedad colectiva resultaría una imposición el nombre que se les otorgue. Sin embargo, es necesario notar que la calidad jurídica de su territorio los hace existentes ante gobiernos municipales, estatales y federales, con todas las limitaciones que representa para un reconocimiento efectivo de los pueblos²⁰. Una explicación del equívoco estatus agrario es que había un desfase entre la normativa a la que estaban sujetos y las prácticas de la posesión de las tierras. Muchos vendieron sus terrenos pese a la legislación que prohíbe su venta, pero a través de la figura de “cesión de derechos” es posible la transacción aunque los nuevos poseedores sólo adquieren la ocupación del terreno mas no los derechos. Tales derechos corresponden a la lógica consuetudinaria y no contractual, se reclaman como parte de su organización tradicional que actúa estratégicamente para reservarlos a los *originarios*. Es una distinción sobre quienes están legitimados en participar en los asuntos públicos porque se supone que

¹⁹ A. R. A. N. Ramo de Bienes Comunales, poblado: Tlaltenango, No. de expediente: 276.1/732, Legajo: 1.

²⁰ Véase el trabajo de Consuelo Sánchez (2008, que se concentra en las redes de varios pueblos de Milpa Alta, Ciudad de México, a partir de su organización agraria comunal para reclamar al gobierno de la Ciudad su reconocimiento político y jurídico como entidades con capacidades de autogobierno.

“conocen la manera como se hacen las cosas”, saben de las normas tácitas y explícitas que regulan la vida social. En palabras de Bourdieu, conocen “las reglas del juego”.

De esta forma los habitantes con derechos agrarios de Tlaltenango participaron de la urbanización de su territorio, otrora conocido por sus huertos y parcelas. Ante el ineludible crecimiento de la ciudad de Cuernavaca, la composición espacial tuvo cambios drásticos en un lapso breve, cuya división se mantiene en la actualidad. Las circunstancias en que surgieron esas divisiones obedecen a la intervención de actores sociales externos que también experimentaron su propio proceso de apropiación del espacio. La manera en que los actores irrumpieron en el territorio del pueblo es como se relacionan con los habitantes *originarios*. Con aquellos que llevaron una transacción en la venta del terreno no se extendieron ningún otro tipo de relaciones, mientras que también existieron enfrentamientos con actores que llegaron a invadir parte de su territorio. Podríamos afirmar que la urbanización de Tlaltenango se basa en estas formas de ocupación.

Un elemento clave en la urbanización de los terrenos de Tlaltenango es la Avenida Emiliano Zapata que lo atraviesa de norte a sur. El trazo es la antigua carretera México-Cuernavaca. Es una avenida comercial con bancos, restaurantes y agencias de autos, entre los negocios se intercalan viviendas entre las que se observa que algunas mantienen jardines. No obstante, el cambio de uso de suelo, de residencial a comercial, sea uno de los fenómenos más contundentes en la vía principal de Tlaltenango. En calles alternas todavía es posible identificar propiedades de gran extensión conocidas como quintas²¹, cuyo es exclusivamente residencial e inició con la clase alta proveniente de la Ciudad de México que frecuentaba Cuernavaca con fines recreativos a principios del siglo pasado. Otra forma de residencia son los fraccionamientos privados, su principal característica es que el

²¹ El nombre se refiere a la extensión de una quinta parte de una hectárea.

tránsito es restringido sólo a sus habitantes, quienes cuentan, en algunos casos, con organizaciones de colonos. Ambos tipos de propiedades abundan dentro de lo que fue el territorio comunal de Tlaltenango y son determinantes en la composición del territorio actual, ya que siguen marcando la composición del espacio ocupado por clases sociales.

Los habitantes con derechos agrarios preferían vender sus terrenos “mejor ubicados”, es decir, donde ya se habían introducido los servicios públicos básicos para obtener mejores ganancias. Esta tendencia pronto concentró a los habitantes *originarios* dentro del perímetro definido como el centro del pueblo, que concierne al espacio que hay entre la iglesia principal, la glorieta, la colindancia con la colonia La Pradera y la iglesia de San Jerónimo. Para la década de 1980 los descendientes de los comuneros o incluso ellos mismos, ya no tenían terrenos en la zona urbana trazada y se asentaron en la barranca que colinda al poniente con Tetela del Monte. El asentamiento no ocurrió de manera irregular aunque, como es previsible, la zona no contaba con ningún servicio básico. De acuerdo con el testimonio de doña Lucía Pliego²², la colonia Tenochtitlán²³ se pobló de personas que le compraron los terrenos a un conocido comunero de Tlaltenango, quien brindó facilidades de pago, razón por la cual les vendió a personas “conocidas”, es decir, personas que estaban comprometidas por tratarse de integrantes de familias oriundas de Tlaltenango.

Pero no todas las ocupaciones fueron consentidas por los *originarios*. Igual que en muchos pueblos, los pobladores con derechos agrarios se enfrentaron a despojos e

²² Entrevistas agosto-septiembre de 2012. Tlaltenango, Morelos. Lucía Pliego no se reconoce *originaria* de Tlaltenango, ella reside ahí desde muy joven y se casó un *originario*. No obstante, es una de las personas más conocidas de la colonia gracias a su continua actividad y vinculación con la iglesia principal y de la organización en torno a la capilla de Guadalupe edificada en la colonia.

²³ Seguramente la colonia Tenochtitlán fuera considerada una zona marginal, su ubicación (una barranca detrás del panteón local) y la falta de servicios denotan esta condición que con el paso de los años sus habitantes han gestionado obras públicas con el municipio a través de la ayudantía de Tlaltenango. Hoy cuenta con la mayoría de servicios pero sigue siendo latente el riesgo que corren sus habitantes que construyeron a un par de metros de la corriente de agua.

invasiones. Los dos litigios que trascendieron y todavía se recuerdan entre los ex comuneros son los que mantuvieron con los invasores que formaron la colonia Jiquilpan y el despojo por parte de la XXIV Zona Militar. Las acciones para recuperar los terrenos ocupados fueron muy significativas para elaborar un discurso que cohesionara a los poseedores de los derechos agrarios, a pesar de la confusión que tenían sobre su estatus.

En 1934 un grupo de 209 socios de la “Unión Proletaria Morelense ‘Jiquilpan’” llegaron a invadir el paraje Loma de la Virgen, localizado al sureste de los terrenos comunales²⁴. Los invasores argumentan que provenían de un sector desposeído y reclaman su derecho a la vivienda, afirmaron que el paraje se encontraba abandonado y no era propicio para la actividad agrícola. Por su parte, los comuneros iniciaron las quejas contra este grupo que pretendía despojarlos sustentados en el discurso de su posesión histórica y legal. Sin embargo, los integrantes del grupo proletario ganaron la querrela y se instauró la Colonia Obrera ‘Jiquilpan’ el 11 de marzo de 1938²⁵. Los habitantes de esta colonia se mantuvieron distantes del resto de Tlaltenango, pronto se hicieron de los servicios públicos básicos y construyeron una escuela primaria, un jardín de niños y una iglesia católica.

El caso del despojo de terrenos por la XXIV Zona Militar fue muy prolongado. Inició en 1937, cuando se acusa a un vecino de vender clandestinamente un predio a la Secretaría de la Defensa Nacional (SEDENA) pero es hasta 1967 y 1968 que el conflicto se hace más evidente porque los habitantes con derechos agrarios de Tlaltenango pretenden extender la zona urbana pero el personal militar de la XXIV zona se los impide²⁶. La SEDENA alega haber adquirido en 1944 y 1945 los predios a pequeños propietarios de Tlaltenango, Santa María Ahuacatlán y Chamilpa. Después de cerca de 50 años de disputa

²⁴ A. R. A. N. Legajo: 2; Folio 0056. Fechado el 21 de noviembre de 1937

²⁵ A. R. A. N. Legajo: 1; Folio: 0004.

²⁶ A.R.A.N, Legajo: 2, folios: 0219, 0225, 0240, 0268, 0274. Con fechas de 1967 a 1974.

jurídica el Tribunal Agrario dictamina una indemnización para los comuneros de Tlaltenango.

La sentencia no se encuentra en los archivos del Registro Agrario Nacional pero el hecho de haber ganado el litigio a la SEDENA es un acontecimiento que está presente entre los ex comuneros como un logro y muestra de su legitimidad. No obstante, poco después del éxito que representó para la organización agraria local, los comuneros y habitantes reconocidos como originarios que no contaban con derechos agrarios pero que poseían algún terreno decidieron cambiar de régimen de tenencia de la tierra. Esta aparente contradicción es más bien un evento previsible si consideramos la escasa participación del grueso de los comuneros en las acciones que se suponen colectivas, como la asistencia a las asambleas. Integrantes del último comisariado de bienes comunales relatan que el desinterés era generalizado y además los dirigentes permanecían en sus cargos por más tiempo del que se estipulaba en la legislación agraria. Los integrantes del último comisariado de bienes comunales y ex comuneros no ven estas acciones contradictorias; más bien, organizar a sus vecinos *originarios* para obtener las propiedades privadas de los predios se entiende como “un servicio que prestaron a la comunidad”, que tenía como fin acabar con disputas y adquirir certezas sobre la posesión de su patrimonio particular²⁷.

La entrada de la Comisión Reguladora para la Tenencia de la Tierra (CORETT) se dio en base a la petición que los mismos comuneros y originarios solicitan en 1990²⁸. Para ese efecto era necesario levantar un censo que actualizara el padrón pero los interesados se toparon con la negativa de los integrantes del comisariado en funciones. El conflicto radicaba en que varias personas incluidas en los censos de la repartición de 1930 y la

²⁷ Es importante mencionar que esta medida contribuyó a la resolución de algunos litigios que se mantenían sobre terrenos que eran reclamados hasta por tres propietarios.

²⁸ A. R.A. N, Legajo: 5, Folios: 030-033, Legajo:6, Folios: 001-048

actualización de 1968 ya habían fallecido. Integrarse en el censo comunal era un beneficio para los pobladores originarios que estaban de acuerdo con la transición a la pequeña propiedad y los beneficios principales eran dos: la expedición gratuita de las escrituras y el acceso a la repartición de la indemnización de la SEDENA. En 1991 se aprueba realizar la actualización del censo²⁹ donde se incorporó a varias personas identificadas como originarias, reafirmando la lógica consuetudinaria del grupo. De las dos expectativas, la primera se cumplió cabalmente, mientras que la segunda creó acusaciones de fraude hacia los integrantes del último comisariado de bienes comunales respecto a la repartición de la indemnización. Finalmente en 1993 se terminaron los trabajos de CORETT y dejó de existir la propiedad comunal pero no así la adscripción de los *comuneros*, que distingue y legitima hasta la actualidad a los originarios con acceso a su último recurso económico que explotan colectivamente: su feria patronal.

La feria patronal de Tlaltenango en honor a la imagen aparecida de la Virgen de los Milagros no sólo es el último recurso económico, sino su reproducción está mediada por devociones e intereses locales, pues es la oportunidad más tangente de refrendar su persistencia como colectividad. Como se ha mencionado, las ferias patronales son el rasgo que las autoridades municipales consideran para catalogar a los pueblos y en ese sentido, las festividades adquieren una dimensión política. Desde la postura de la normativa municipal respecto a las diferencias culturales, las fiestas patronales son la expresión de las tradiciones que son objeto de preservación. Más que un reconocimiento de diferencias culturales contemporáneas se trata de una visión estática sobre los pueblos, que se entienden como islas del pasado de la ciudad.

²⁹ A.R.A.N. Legajo: 6, Folios: 0023-0030. Acta de Asamblea para depurar el censo comunal, con fecha del 12 de octubre de 1991. La asistencia que consta en el acta es de 50 comuneros de un total de 150. La lista oficial que resultó incluyó a 272 personas.

La relevancia de las fiestas patronales de los pueblos urbanos radica justamente en su condición tradicional. Como apunta López Caballero (2005), las tradiciones son procesos históricos y sociales útiles en el momento de reivindicaciones. En el caso de Tlaltenango los pobladores *originarios* y más aún los *comuneros*, recurren al discurso del valor tradicional de la fiesta patronal para justificar y confirmar su presencia como entidad política. Las circunstancias en que anualmente se reproduce la festividad requieren de la efectividad política que ejercen esos pobladores al reapropiarse de un espacio público tan importante como la avenida Emiliano Zapata, una de las más importantes al norte de la ciudad de Cuernavaca.

La primera semana del mes de septiembre, a la altura de la glorieta de Tlaltenango hasta la calle de la Pradera, se instala la feria que es administrada por los *originarios* a través de su comité de festejos dependiente de la ayudantía municipal. No obstante, las personas que son reconocidas *comuneros* (es decir, quienes están en el padrón del último censo y se encuentran cercanos al grupo político local que controla la administración de la feria) pueden acceder a espacios comerciales. Pero no sólo la organización interna de los pobladores de Tlaltenango explica la fundada permanencia de la fiesta patronal, la asistencia de las correspondencias rituales de los pueblos de la región norte del municipio, del estado de México y de Iztapalapa, de la Ciudad de México, afianzan el carácter tradicional de la celebración, pues es la celebración más importante de la región desde el siglo XVIII ya que se trata de la única imagen aparecida en el estado de Morelos.

La instalación anual de la feria confirma la presencia de una organización social con suficiente presencia política de un grupo social para tomar un tramo de una avenida tan transitada y resistir ante los reclamos de transeúntes y vecindados sobre las afectaciones

que causa a la cotidianidad marcada por las normas del libre tránsito y de la condena a la obstrucción de las vías públicas³⁰.

La forma actual de posesión del territorio de aquellos habitantes que se consideran originarios no necesariamente se vincula a la posesión en términos de la legalidad agraria, que para muchos otros pueblos es garantía de su existencia. Los *originarios* de Tlaltenango han fortalecido una posesión simbólica sustentada en la fiesta patronal, donde el territorio resurge cíclicamente y con él toman fuerza las distinciones de las categorías de identificación entre los *originarios* (poseedores históricos del espacio) y los *avecindados/residentes*.

Esto no significa que los *avecindados* no participen de los asuntos públicos respecto al territorio en Tlaltenango. La construcción de una gasolinera en una zona residencial y el proyecto de construcción de un supermercado Walmart³¹ son los casos muestran las acciones de un grupo de colonos que retomaron ideas de ciudadanía y apelaron a la no intervención en el territorio de un *pueblo*, entendido como espacio ancestral. Ante los proyectos, los *comuneros* se pronunciaron a favor y se desvincularon de los activistas. La gasolinera opera pero el proyecto del supermercado fue retirado por medio de negociaciones con los inconformes; ahora ese espacio es el parque público “Tlaltenango” cuya administración está en manos del ayuntamiento.

³⁰ Lo mismo ocurre con la fiesta de la capilla de san Jerónimo ubicada a unas cuerdas de la iglesia principal. Aunque esta fiesta dura sólo un día.

³¹ El rechazo de la construcción del supermercado se da en el marco de una lucha de un grupo de activistas en contra de estos establecimientos que en la administración del ayuntamiento panista de 2009-2011 proliferaron por la ciudad. La demanda de los activistas era respecto a la privatización de espacios públicos y el contubernio de las autoridades municipales con estos grupos empresariales. El alegato para oponerse al Walmart era que representaría un punto de tensión en el tráfico de la glorieta de Tlaltenango en la cotidianidad y más durante los días de feria.

Santa María Ahuacatlán

El reconocimiento legal del territorio comunal de Santa María Ahuacatlán fue muy largo, pues inició en 1929 y culminó en la década de 1980. Los obstáculos eran variados: verificar la autenticidad de los Títulos Primordiales que los pobladores presentaron y los conflictos por colindancias con pueblos o propiedades vecinas o debido a amparos legales para deslindar propiedades privadas de los terrenos comunales que interpusieron algunos habitantes.

En este apartado la intención no es reconstruir el proceso de reconocimiento, pero es necesario tener en cuenta una perspectiva histórica porque a partir de ella es posible inferir el desarrollo de las formas en que los actores sociales formularon categorías, no únicamente de posesión sino también de distinción interna. El ejemplo de Santa María nos muestra la persistencia de la territorialidad, más allá de la organización agraria. Se observa una compleja elaboración de conexiones resultado de otras formas de interacción como son la organización barrial y las campañas electorales de las autoridades civiles en espacios que cotidianamente tienen poca correspondencia con el “centro del pueblo”, es decir, con el espacio histórico y simbólico del asentamiento ocupado desde la colonia³².

El reto consiste en explicar la composición del territorio que se le atribuye al poblado de Santa María como un espacio heterogéneo pero no por eso fragmentado. Más bien, la heterogeneidad es parte del proceso de urbanización del que los pobladores participan. Las conexiones de los habitantes de esos espacios con el lugar simbólico del “centro” es a través de las relaciones que construyen con las organizaciones locales antes

³²Para aumentar la intrincada manera en cómo los habitantes *originarios* conciben el *centro* es necesario mencionar que dicho espacio se encuentra física y simbólicamente dividido por la carretera federal hacia la Ciudad de México, dejando del lado este las instalaciones de la ayudantía municipal y del lado oeste a la iglesia.

mencionadas. En ese sentido, se examina la trascendencia actual de los parámetros agrarios para definir las categorías de identificación. No se descartan ya que son la evidencia de la complejidad de la organización interna de Santa María. Son categorías de identificación más amplias –*originario y vecindado*- las que determinan el acceso o exclusión a los bienes materiales. La propuesta es pensar la importancia de las categorías de identificación en base a las prácticas y nociones del espacio que elaboran los habitantes de Santa María Ahuacatlán.

Este pueblo se distingue del resto por tener tierras comunales y ejidales. La presencia de las dos organizaciones agrarias representa por una parte, la figuración de mayor control del territorio; y por otra, una interacción más intensa entre los habitantes debido a conflictos o apoyos surgidos por el uso de los espacios. Los habitantes que hoy ostentan derechos agrarios recurren al discurso de la posesión histórica del territorio desde la época colonial. No obstante, los Títulos Primordiales, con fecha del 11 de mayo de 1772, que presentaron para reclamar los terrenos comunales se sometieron a peritajes para verificar su autenticidad. El dictamen confirmó que los Títulos eran apócrifos pero que en los documentos que se mencionan en la copia que presentaron, se verificó la existencia de la congregación de Santa María de los Ángeles en 1696³³.

La razón por la que se reconocieron los bienes ejidales en 1929³⁴ se debe a los documentos históricos que los pobladores exhibieron sobre los continuos litigios que mantuvieron con la hacienda de Temixco en el siglo XIX y en los primeros años del siglo

³³ Archivo del Registro Agrario Nacional, Ramo Documental de Bienes Ejidales, Poblado: Santa María Ahuacatlán, No. de expediente: 10485, Legajo: 4, Folios: 0070-0075 y 0163- 0172. Los pobladores de Santa María presentaron sus Títulos Primordiales en 1923 (en el archivo la copia corresponde a los folios 0070-75).

³⁴ *Ibidem*, Legajo: 4, Folios: 0225- 0231.

XX³⁵. En ellos se demuestra el despojo de las tierras y la persecución de quienes se enfrentaron a los propietarios de la hacienda de Temixco. El gobierno del estado restituyó 571 hectáreas a los pobladores de Santa María, las cuales se ubican al noroeste del municipio de Cuernavaca y son colindantes con el municipio de Temixco, Morelos y de Ocuilan, Estado de México. Con éstos últimos se enfrentan constantemente por acusaciones de invasión de límites territoriales. En la actualidad no se ha logrado resolver ese añejo conflicto; para lidiarlo se apoyan en el comisariado de bienes comunales y en la ayudantía municipal. Probablemente este conflicto es un factor que cohesiona a los integrantes de la organización ejidal, pues este régimen de tenencia de la tierra está abierto a la privatización de fracciones de terreno y de esta forma se propicia cierta pérdida de control de un espacio otrora colectivo.

Sin embargo, la venta de terrenos y la consecuente percepción de perder el control del territorio se experimenta con más intensidad en el territorio marcado como propiedad comunal, debido a que este espacio se urbanizó aceleradamente. A pesar de que en el marco legal las tierras comunales no son sujetas de comercialización, esta práctica es muy frecuente por medio de la figura de “cesión de derechos”. Podríamos considerar el fenómeno de la venta de terrenos comunales como la prueba de las dinámicas de los pueblos de Cuernavaca se encontraron ineludiblemente encaminadas hacia la urbanización. Tal vez convenga recordar la afirmación de Lefebvre (1974) sobre la urbanización general de la sociedad, originando nuevas formas de relación de la sociedad con el espacio³⁶, para reforzar la idea que los espacios rurales y las ciudades se conectan por procesos sociales, económicos y políticos más amplios. Esto no significa que los actores sociales no tengan

³⁵ *Ibidem*, Legajo: 4, Folios: 0081-0094.

³⁶ La postura del autor se refiere a la expansión del capitalismo en todos los espacios, tanto en el campo como en la ciudad.

alternativas; se trata de ver a los comuneros, en este caso, como agentes que marcan pautas en cómo se desarrollan esos procesos amplios en su particularidad.

La venta de terrenos fue y es causa de innumerables conflictos entre grupos de comuneros que se acusan de transacciones ilegales. Por esta razón se suspendió la tramitación de bienes comunales ejecutada en 1933. En 1968 se solicita la ratificación de los bienes comunales, cuando ya no se aceptaron más amparos para deslindar pequeñas propiedades del perímetro comunal³⁷. Anterior a la confirmación de los bienes comunales se interpusieron diversos amparos, de personas que se reconocieron *originarios* y otras *avecindados*, para que fuera deslindada su propiedad. El proceso de reconocimiento de tierras comunales se prolongaba indefinidamente porque se recibían iguales amparos en las oficinas agrarias de nuevos propietarios privados, aunque en la actualidad las autoridades de los bienes comunales utilizan la fecha de 1933 como la fecha del reconocimiento territorial. En esta forma de elaborar un discurso de propiedad colectiva podemos apreciar el peso de los hechos históricos, más que la precisión de ellos, pues la importancia radica en su interpretación.

Es necesario advertir que son muy pocos los habitantes *originarios* que forman parte de alguna de las dos organizaciones agrarias, pero incluso hay ancianos quienes tienen derechos comunales y ejidales. Al mismo tiempo el resto de la población de *originarios* carece de derechos legalmente pero no de la posibilidad de ser sujetos. No obstante, algunas personas que se reconocen *originarias* se han enfrentado a los comuneros por la ocupación de predios. Los primeros aseguran que fueron adquiridos por medio de la compraventa a un

³⁷ A.R.A.N. Ramos documental de Bienes Comunales, No. de expediente; 276.1/9, legajo: 14, folios: 00008-00026. Copia con fecha de 1984.

particular, en tanto que los comuneros reclaman los terrenos y desconocen la supuesta propiedad privada.

Los documentos del archivo del Registro Agrario del ramo de bienes comunales muestran que las demandas para recuperar terrenos no sólo fueron contra algunos vecindados o empresas constructoras e inmobiliarias³⁸, sino también contra originarios que se acusaron de invasión. Un caso representativo es la lucha que se emprendió en 1977 por el paraje La Mojonera Ahuehuetitla. En ese año, un grupo de comuneros denunció ante la Comisión Agraria la invasión de 7 hectáreas de terrenos comunales³⁹. Las personas que se asentaron en el paraje eran personas que se reconocen como originarios y algunas más eran ajenas, argumentaron haber comprado a un particular los terrenos que ocuparon. Después de un año de querellas, donde hubo un intento de desalojo violento, la sentencia fue a favor de los comuneros⁴⁰. Pero los ocupantes de La Mojonera no fueron desalojados.

El paraje ubicado al este en el perímetro comunal se convirtió en una colonia marginal sin servicios públicos. No obstante, lograron gestionar en la ayudantía una red de agua potable; esto es un hecho significativo ya que la ayudantía es la encargada de administrar el agua del manantial Tepeite que surte a la parte *centro* del pueblo y algunas de sus colonias cercanas. La dotación de agua a la colonia es relevante porque los unió simbólicamente y en obligaciones de mantenimiento del canal con el *centro* de Santa María.

Los habitantes de La Mojonera fueron sujetos del programa “Solidaridad”, emprendido en el sexenio de Carlos Salinas de Gortari (1989-1994). A partir de la entrada

³⁸ La intervención de las empresas inmobiliarias dio origen a fraccionamientos exclusivos -como Rancho Cortes- o de clase media -por ejemplo Loma Bonita-, donde los habitantes que se asumen originarios de Santa María fueron desplazados de estos espacios.

³⁹ A. R.A.N. Ramo documental: Bienes Comunales, No. de expediente: 276.1/9, Legajo: 7, folio: 0004-0006, Poblado de Santa María Ahuacatitlán

⁴⁰ *Ibidem*, Folios: 0081-0082

del programa de asistencia social se construyó infraestructura que los dotaba de cierta independencia del *centro* del poblado. Aquellos originarios que tenían sus viviendas en la Mojonera fueron acusados de separatistas⁴¹. Actualmente funciona la red de agua potable del ayuntamiento de Cuernavaca y en la cotidianidad es difícil pensar que esta colonia forma parte del territorio de un pueblo.

Por otra parte, la urbanización de Santa María Ahuacatlán sin ninguna planeación aparente, ha originado la composición heterogénea en los asentamientos, mezclando a los habitantes distinguidos como *originarios* y *avecindados*. Aun en el *centro del pueblo* no puede darse por hecho que sólo es habitado por *originarios*. Estas circunstancias crean un efecto contrastante en la apreciación de la territorialidad de Santa María, que la impresión dominante desestima (que establece la relación inequívoca del territorio con la identidad asume que esta es la razón de su “pérdida” entre los originarios. Se trata de la posibilidad de la participación de los *avecindados* en la organización territorial del *pueblo*. Un ejemplo de esto son los *avecindados* que trabajaron en la gestión de obras públicas para espacios donde cohabitan con los originarios, o en algunos casos su participación como jefes de manzana en colaboración con la ayudantía municipal. No es una condición que todos los *avecindados* compartan, pues la participación en las acciones y decisiones públicas se asumen desde la voluntad individual, lo mismo podría decirse de la participación de los *originarios*.

⁴¹ La infraestructura de “Solidaridad” contempló la construcción de una escuela primaria y un jardín de niños, un centro de salud (ofrece sólo consulta dental) y un centro de desarrollo comunitario. En tiempos más recientes se amplió la construcción para implementar un consejo de participación ciudadana de la administración municipal 2003-2006, pero está abandonado. Otros aspectos que acentuaron la percepción de ruptura con el *centro del pueblo* fue la edificación de una capilla católica dedicada a la virgen de Guadalupe, aunque no corresponde con la organización del barrio del pueblo. También cuentan con su propio tianguis los domingos, administrado por el ayuntamiento. Santa María también tiene su tianguis pero es el día martes en la calle Nacional, considerada la calle principal.

La expansión de las zonas urbanas de Santa María y de otros pueblos conurbados es el indicador de crecimiento de la misma ciudad de Cuernavaca. En Santa María se registran 19 divisiones del espacio urbano⁴² ubicadas dentro de los perímetros de terrenos comunales y ejidales, sin que necesariamente estén sujetos a este régimen de tenencia. Santa Elena es el asentamiento más reciente habitado tanto por originarios como por avecindados; no es una invasión a terrenos del bosque, sino los ocupantes han comprado a comuneros esos terrenos sin servicios básicos a bajo costo. El problema que plantea este asentamiento es su ubicación dentro de la reserva ecológica del corredor Chichinautzin⁴³. La extensión de la zona boscosa de Santa María es un factor que comúnmente se relaciona con la ruralidad que se atribuye a los pueblos, son otro elemento que justifica su visión como espacios separados de la urbe. No se ignora que los bosques y otros terrenos rústicos implican formas diferentes de uso y explotación pero la propuesta es pensarlos integrados a las demandas de explotación que se adecúan a la dinámica urbana, es decir, en la actualidad la explotación de estos recursos está directamente marcada por la demanda surgida en la ciudad, siempre ha sido así. Por este motivo no podemos pensar que la posesión y explotación del bosque y terrenos rústicos separe a los pueblos del resto de la ciudad, por el contrario, su uso los coloca como parte de la urbanidad.

La forma de colonización de los originarios tiene una lógica: venden sus propiedades mejor ubicadas, que cuentan con servicios públicos y sin problemas para llevar

⁴² Las divisiones son: Los Ahuehuetes, Fraccionamiento Rancho Cortez, Ocotitla o Monasterio, Independencia, Los Ocotes, Cruz de Piedra, Santa Elena de la Cruz, Cruz de la Misión, San Miguel Apatlaco, Nueva Santa María, La Mojonera, Lienzo Charro, Morelos, El Cebadal (el único asentamiento con servicios en el ejido), Del Bosque, Mirador Universidad, Fraccionamiento Loma Linda, Tepunte y Pueblo de Santa María Ahuacatlán.

⁴³ El tema del Chichinautzin es sumamente complejo. Se trata de la explotación de la zona boscosa que se supone está al cuidado y responsabilidad de comuneros y ejidatarios; sin embargo es evidente que se transgreden continuamente los compromisos de conservación, el más visible es la urbanización de la zona boscosa marcada pero también está la tala y la extracción de tierra de monte usada en los jardines de Cuernavaca.

a cabo la sesión de derechos de la propiedad, en caso de que sea comunal, para construir a menor costo sus viviendas en un paraje sin infraestructura necesaria pero que con apoyo de los vecinos y gestiones ante el comisariado de bienes comunales o ejidales sea posible introducir. En muchos casos las colonias no quedan desvinculadas del *centro del pueblo*, mejor dicho de las organizaciones religiosas y políticas que contribuyen a distinguir a los habitantes como *originarios* o *avecindados*.

En Santa María existe una organización barrial muy peculiar. Los barrios, más que representar espacios dentro de Santa María, son formas de congregación y organización filial que trasciende los límites de la composición espacial del *centro del pueblo*. Al mismo tiempo son la expresión de las redes de cooperación que permiten enlazar diferentes espacios contribuyendo a reafirmar la territorialidad del *pueblo*, ya que todas las celebraciones religiosas se celebran en la iglesia principal y las ferias se instalan en las calles aledañas pero los preparativos, algunos rituales y bailes, se trasladan al domicilio de los mayordomos principales.

Los habitantes originarios de Santa Elena extendieron sus prácticas organizativas a través de la creación del barrio con el mismo nombre pero también se ligaron a los barrios que ya existían y que por medio del parentesco o devoción ya formaban parte. Otro ejemplo de estas conexiones es la mayordomía del barrio de San Ramos (imagen del Señor de los Ramos, celebrada el domingo con que inicia la Semana Santa), cuya mayordomía 2013 estuvo a cargo de Ulises Flores, un joven originario de Santa María que vive con su familia en la colonia La Mojonera. Las asambleas para la planeación de la fiesta se convocaron en su domicilio y desde ahí se trasladó la imagen del santo hacia la calle Nacional, frente a la ayudantía, para iniciar la procesión hacia la iglesia.

Otro momento importante donde los espacios vuelven a ser reclamados como parte del territorio de Santa María es durante las elecciones de ayudante municipal. Este acontecimiento ocurre cada tres años y es coordinado por el ayuntamiento de Cuernavaca. Entre las facultades de la administración municipal en las elecciones de autoridades locales de los pueblos está definir el perímetro territorial válido para desplegar las campañas electorales y definir a la población sujeta al derecho de elección. De esta manera, el territorio y la población que se estipula para las elecciones obedece a parámetros ajenos a las normas locales de reconocimiento de derechos reservados para los *originarios*.

Como se planteó desde el inicio, el propósito de este apartado es mostrar que los estatus agrarios de los pobladores originarios, ya sea como comuneros o ejidatarios, no garantiza unidad o identidad como *originarios*. Por el contrario, podríamos decir que su vínculo con las formas de tenencia de la tierra genera diferenciaciones importantes; que si bien, hay momentos de cooperación, la cuestión radica en las generaciones más jóvenes quienes no tienen acceso directo a los derechos agrarios que sus abuelos y padres gozan. Para algunos pobladores esto representa un problema porque la falta del vínculo con la tierra se diluye la identidad.

Sería una visión muy corta considerar a la organización barrial como una forma de vinculación sólo desde el plano simbólico, pues son oportunidades claves en que los habitantes *originarios* (sin derechos agrarios) y *avecindados* (que se unen a los barrios) pueden apropiarse del espacio que habitan. La participación de estos actores sociales en la reproducción de una de las organizaciones tradicionales⁴⁴ respalda la noción de pertenencia,

⁴⁴ De acuerdo con Hobsbawm (2002) la invención de las tradiciones es un acto político que legitima los cambios en la vida social de un grupo que proyecta su reproducción.

recrea los vínculos a través de los cuales se marcan las categorías de identificación y proyecta la presencia de la colectividad identificada como *pueblo*.

El Ayuntamiento de Cuernavaca y los pueblos urbanos

La postura del municipio respecto a los pueblos de Cuernavaca es claramente administrativa pero su reconocimiento está sustentado en su persistencia histórica. Aunque la posesión colectiva del territorio funciona como garantía para muchos de los pueblos⁴⁵, el caso de Tlaltenango nos muestra que también se considera a los pueblos como grupos sociales con exigencias y necesidades específicas que se necesitan regular. Las tradiciones son fundamentales para mantener el estatus de *pueblo* dentro de la ciudad, porque son la expresión de redes complejas de organización entre habitantes que tienen intereses comunes. Probablemente la acción común los empataría con la organización de alguna otra colonia, pero el aspecto que los distingue es precisamente la reproducción histórica de determinadas prácticas sociales, religiosas y políticas.

Podemos decir que la administración no únicamente es del territorio sino de la población y sus recursos⁴⁶. Los *originarios* de Tlaltenango han logrado mantener el control efectivo de un espacio estratégico por medio de la práctica tradicional por excelencia: la fiesta patronal. Anualmente se ocupa por poco más de una semana una de las vías más importante al norte de Cuernavaca y es necesario obtener los permisos y cooperación del

⁴⁵ Para los pobladores de Santa María Ahucatlán y Ocoatepec, por ejemplo, mantienen la idea de que la posesión de los bienes comunales o ejidales es necesaria para seguir siendo reconocidos. Desde su perspectiva y de algunos investigadores, la noción de posesión brinda sentido a la elaboración de la territorialidad y proporciona un sentimiento de pertenencia e identidad.

⁴⁶ Nancy Lee Peluso y Peter Vandergeest, (1995) en su estudio sobre la territorialización dentro del estado tailandés, hacen una crítica de las políticas administrativas del estado que pretenden contener a la población dentro de límites abstractos. Consideran que es una visión bastante limitada pues las personas no viven la territorialidad en abstracto, sino está permeada por la experiencia histórica que es localizada, variada y relativa. Por ese motivo no se puede hablar de territorio y población como elementos administrativos por separado.

ayuntamiento. En el caso de Santa María Ahuacatlán también se requieren permisos para instalar cualquier feria o evento en espacios públicos (jaripeos y bailes). Además el tema del bosque, que los pobladores con derechos agrarios poseen pero que es explotado y usado por *originarios* que no los ostentan, está presente en las políticas de planeación territorial del municipio. Este es un punto de conflicto con diferentes administraciones municipales, sobre todo en lo que concierne a la zona de urbanización que se expande indefinidamente transgrediendo los acuerdos para la conservación del bosque.

Otra manera en que el gobierno municipal se hace presente en la vida de los pueblos es en la elección de las autoridades locales. Para muchos habitantes originarios este es un asunto que sólo les compete a ellos, sin embargo, la validación del proceso electoral interno la otorga el municipio. Entre los lineamientos que establece está la delimitación del territorio donde se despliegan las campañas electorales.

Los distintos ayuntamientos han designado la oficina de Poblados, Colonias y Comunidades Indígenas para atender y regular a los pueblos urbanos. La dependencia de la administración también varía: en el ayuntamiento 2010-2012 se desprendió de la Regiduría de Asuntos Indígenas, mientras que en la reciente administración depende de la oficina de vinculación política de la Secretaría del ayuntamiento. Los criterios tan distintos con que se norman las relaciones entre el municipio y los pueblos urbanos dan cierta impresión de inconstancia y al mismo tiempo de renovación constante.

Durante la administración del ayuntamiento 2010-2012 se instaló la “Dirección de tenencia de la tierra”, cuyo principal objetivo era asesorar a las personas que vivieran en zonas ejidales o comunales y desearan cambiar el estatus de la tenencia a propiedad privada, con el fin de “asegurar su propiedad y deshacerse de los abusos que las autoridades

agrarias locales suelen aprovechar de quienes no conocen la forma de tenencia comunal”⁴⁷. Estas políticas sobre el tipo de tenencia de la tierra son una ventana que exponen la postura de los ayuntamientos respecto al territorio de los pueblos, que como entendemos, está indisolublemente unida a la organización social y política de cada uno. Desde la medida de “regulación territorial” se percibe que persiste la visión de que los pueblos, en su organización y territorialidad, están en competencia con la ciudad y la intención es integrarlos según las normas de ésta, antes que reconocerlos en su capacidad organizativa.

Los intentos por delimitar los territorios de los pueblos también incluyen proyectos patrimoniales. En la misma administración se crearon planos que señalan los perímetros de los pueblos de Cuernavaca, en los cuales se marcó “el polígono del centro histórico del pueblo o barrio tradicional” y del “perímetro de amortiguamiento”. El primero concentra un espacio geográfico donde se identificaron edificios históricos, como las iglesias principales, algunas capillas, cruces mojoneras y las ayudantías. El “perímetro de amortiguamiento” son algunas calles o cuadras que se supone deberían conservar características del paisaje atribuidos a los pueblos: algunas calles empedradas, casas de adobe o cruces mojoneras más lejanas. El proyecto patrimonial refleja que el objetivo es de conservación del paisaje histórico de un espacio de la ciudad de Cuernavaca. Estas visiones pretenden un espacio estático y desprovisto de la relación de sus habitantes con el espacio.

No obstante, con el cambio de administraciones municipales es posible renegociar los parámetros de reconocimiento, no sólo territorial sino también político y social. Si bien los habitantes *originarios* de los pueblos reclaman la afirmación de su territorio basados en un derecho histórico de posesión, pero no debe perderse de vista que la distinción se

⁴⁷ Entrevista con el titular de la Dirección de tenencia de la tierra. Ayuntamiento 2010- 2012. 27 de Septiembre de 2012.

argumenta en base al contraste con el resto de la ciudad en cuanto a la forma de apropiación, es decir, a las formas y normas cómo los habitantes *originarios* y *avecindados* se establecen las relaciones con el espacio, justificadas como prácticas tradicionales.

Recapitulando

Este capítulo muestra que más allá de la aparente imprecisión que experimentan las fronteras territoriales de los pueblos de Cuernavaca, resultado de la heterogeneidad de sus habitantes y la consecuente “pérdida de identidad” de los *originarios*, hay circunstancias en que los espacios donde dichos actores cotidianamente tienen poca influencia vuelven a afirmarse como parte de una composición territorial. Es común encontrar la noción de la “pérdida de identidad” vinculada directamente con la disminución del control territorial; sin embargo, es necesario tener presente que las prácticas respecto a la organización territorial se adecuan a los intereses y posibilidades de los actores sociales que habitan ese espacio.

De acuerdo al planteamiento general de este trabajo, se cuestiona la idea de concebir una identidad. Más bien, la atención se dirige en los procesos de los actores sociales que les lleva a identificarse con alguna categoría: *originario* o *avecindado*. Tal postura es más conveniente para observar cómo los actores crean los vínculos con su espacio. Así es posible abordar el reto que supone para las generaciones jóvenes que no tienen derechos agrarios de comuneros o ejidatarios sin asentar que por este hecho no elaboren un vínculo con su espacio físico y social.

La propuesta de este trabajo es entender a los territorios de los pueblos como espacios contemporáneos en pugna y constantemente se redefinen por la acción de los mismos pobladores *originarios* o *avecindados* o por la influencia de nuevas normas, a las que se apegan con menor o mayor resistencia, en tanto forman parte de una organización

política que los contiene, en este caso el municipio de Cuernavaca. La visión de territorios interconectados brinda la oportunidad de integrar a los *avecindados* como actores sociales responsables de los cambios en dichos espacios pero que no se les atribuye la suficiente importancia y sólo se les observa como la muestra de la “invasión de la ciudad” en los pueblos. De esta manera se les reconoce como actores sociales que *habitan* el espacio de los pueblos y que contribuyen a su transformación.

La perspectiva de pensar a los territorios de los pueblos interconectados⁴⁸ también contribuye a pensar en estos grupos sociales coetáneos en la existencia de la ciudad, figura que se considera la expresión de la modernidad y que se caracteriza por fragmentar todo en su expansión desmedida. Se trata de matizar dicotomías chocantes (pueblo/ciudad-tradicional/modernidad) que dividen y exacerban características que opacan procesos sociales contemporáneos.

La organización territorial es un factor trascendente en la percepción general sobre la existencia de los pueblos urbanos. La territorialidad de los pueblos urbanos es un factor clave para proyectarse como grupos sociales políticamente activos. La continuidad histórica de los territorios de los pueblos depende de los diversos usos e interpretaciones que sus habitantes le otorgan. Es importante resaltar que el propósito de abordar la territorialidad de los *pueblos*⁴⁹ es para entenderlos como espacios sociales de reproducción de grupos sociales con características socioculturales particulares. Las formas en que los actores sociales reafirman sus territorios son muestra de la versatilidad de las estrategias políticas y sociales que despliegan para validarlos, ya sea sobre la posesión del territorio agrario, las

⁴⁸ Vale la pena recordar los planteamientos de Gupta y Ferguson (1997) para argumentar que no entendemos a los pueblos como espacios autónomos, aunque en algunos casos esta idea se incluya en su discurso para legitimarse, sino que siempre se han encontrado en una conexión con la ciudad y su gobierno municipal.

⁴⁹ Como categoría de identificación de individuos con intereses comunes orientados por su organización social y política.

fiestas patronales o la gestión de obras públicas. La apropiación colectiva del espacio se remonta a la legitimidad de la presencia histórica de los asentamientos y del valor tradicional que se le otorga a las prácticas de sus habitantes.

A través de la organización territorial se resalta la trascendencia histórica sustentada en los Títulos Primordiales⁵⁰. Es la oportunidad donde las categorías de identificación toman su primera acepción y revive la noción de pertenencia de los habitantes *originarios* para levantar demandas de reconocimiento. Sin embargo, es necesario tener presente que la interpretación de los acontecimientos históricos también son una muestra de que la idea de *pueblo* es una idea en disputa.

⁵⁰López Caballero (2005) apunta sobre la crítica de los historiadores hacia la validez de los Títulos Primordiales, ella afirma que su trascendencia contemporánea radica en el uso político que los actores sociales le otorgan en la elaboración de discursos reivindicativos.

CAPÍTULO II: ORGANIZACIONES TRADICIONALES E IDEALES DE PARTICIPACIÓN

El objetivo de este capítulo es analizar las relaciones sociales en las que se reproducen las categorías de identificación de los habitantes de Tlaltenango y Santa María Ahuacatitlán y cómo éstas contribuyen en la reproducción de los pueblos. Los procesos de identificación se analizan a través de la participación de sus habitantes en asuntos públicos que marcados por la estructura social de los pueblos. Se parte de la idea que las categorías *originario* y *avecindado* adquieren relevancia dentro de marcos de interacción definidos por la estructura, pero además por los mismos actores sociales. En este caso, no sólo por la organización interna establecida sino también por actores externos a la organización de los pueblos pero que claramente adquieren influencia en las relaciones sociales que se desarrollan al interior del grupo social. De esta manera, se incorporan a la iglesia católica y al ayuntamiento como instituciones que intervienen en la forma en que suceden las relaciones entre los actores sociales inmersos en las organizaciones de dichos pueblos.

El planteamiento de este trabajo se dirige a indagar sobre los procesos de identificación, más no dar por hechas la preexistencia de identidades, pues objetivar la cuestión de la identidad empobrece el análisis y comprensión de la composición social. En cambio, la reflexión se concentra en examinar esa composición social del grupo que se identifica como *pueblo*. Es necesario recordar que en esta reflexión *pueblo* también es una categoría de identificación y, en esa lógica, una idea en disputa entre los actores involucrados en su reproducción. Entendido así, es posible incluir en el análisis la intervención de otros actores que frecuentemente se les atribuye sólo un efecto de contraste. El riesgo que se ha tomado en este planteamiento es pensar que la continuidad de los

pueblos urbanos no es un asunto único de aquellos que se reconocen *originarios*; se trata de un conjunto de ideas sobre prácticas y normas que dotan de sentido a los procesos de identificación de sus habitantes.

Para abordar tales procesos, es oportuno pensar en los aspectos que conforman las distinciones de los *originarios* y los *avecindados* que interactúan en el marco de las organizaciones que se consideran propias de los pueblos. Además de no perder de vista que también tenemos la diferenciación más general, que implica el reconocimiento mismo de los pueblos del resto de la ciudad. Por medio de estas dos distinciones a explorar, podemos percibir la complejidad de la correspondencia en cómo se modelan las categorías de identificación. Convendría preguntarnos sobre los puntos de comparación a través de los cuales se cristalizan los procesos de identificación, es decir, sobre aquellos signos y prácticas que son significativas para los actores sociales.

En la introducción de “Los grupos étnicos y sus fronteras”, Fredrik Barth (1975) expone la necesidad de examinar las características y límites empíricos de los grupos étnicos. Argumenta a favor de entender las diferencias y permanencia de los grupos no por su aislamiento sino precisamente por la interacción, por el libre tránsito de individuos a través de ellos: “las distinciones étnicas categoriales no dependen de la ausencia de movilidad, contacto o información; antes bien, implican procesos sociales de exclusión e incorporación por los cuales son conservadas categorías *a pesar* de los cambios de participación y afiliación en el curso de las historias individuales” (p. 10). Aunque la etnicidad no es el tema de este trabajo, la propuesta de Barth es pertinente porque rompe con la idea del hermetismo y agrega dinamismo a la conformación de categoría identitarias de los grupos sociales. Por otra parte, su metodología empírica lo llevó a enfatizar los “signos diacríticos” -aquellos hechos significativos de distinción para los mismos actores-

por encima de las diferencias objetivadas. Sin embargo, Barth mantiene elementos que hoy consideramos “objetivados”: la vestimenta, el lenguaje, la forma de la vivienda o el modo de vida. La idea de “signos diacríticos”, relevantes para los mismos actores en grupos como los pueblos urbanos, sugiere más atención sobre las formas y normas en la organización, acceso a los cargos de autoridad y toma de decisiones.

El autor enfatiza la adscripción y la exclusión para lograr la distinción de los límites de los grupos étnicos; además tienen una perspectiva que contempla el cambio que señalan los límites culturales: “...la misma organización del grupo puede cambiar; no obstante, el hecho de que subsista la dicotomía entre miembros y extraños nos permite investigar también la forma y el contenido culturales que se modifican” (p. 16). Así, el autor pone en el centro de la investigación el límite que define a un grupo social y “no el contenido cultural que encierra”. Desde esta perspectiva, el límite se presenta o se puede interpretar como un punto de contacto más que una barrera. Con esta referencia es posible observar a los actores interactuando en los límites que los definen sin que las distinciones se disipen.

Barth apunta que una estructura de interacción es otra circunstancia que permite la persistencia de las diferencias culturales. Para el autor todo lo que pueda ser pertinente para la interacción social en cualquier situación particular, está advertido por medio de las normas y valores que organizan la vida social (p. 18). Una forma de propiciar ese orden es que la categoría de identificación que se asume sea considerada un status, pues por medio de él se delimitan las “personalidades sociales” que un individuo puede asumir. Este punto es particularmente problemático en la conformación actual de los pueblos urbanos que se abordan, pues uno de los desafíos del capítulo es precisamente examinar las nociones de estatus que surgen a partir de la adscripción a alguna categoría de identificación y esas “personalidades sociales” restrictivas. Las ideas fundamentales de distinción de los

originarios y *avecindados* permanecen; los cambios más significativos se registran en las normas de interacción y acceso a las “personalidades sociales”, muchas veces puestas en tensión cuando dichas normas son intervenidas por agentes externos a la organización local.

La organización de los pueblos no se entiende por sí misma, es necesario ubicarlos en el espacio social de la ciudad y de su administración municipal. Sin estos elementos no se comprenderían las normas e ideas que influyen en los cambios internos y en la interacción de los actores que conforman la organización de los pueblos. Pero también hay otro agente que marca tendencias en las relaciones sociales de los pobladores: los representantes de la iglesia católica, cuyas repercusiones no se limita a su ámbito religioso, puesto que representan figuras de autoridad con capacidad de influir en la organización local.

Tanto los representantes de la iglesia como del ayuntamiento mantienen relaciones directas con habitantes de los poblados, por ese motivo es necesario incluirlos como agentes con quienes entablan relaciones de negociación y conflicto. Con esto, se busca tener una noción más amplia de la forma en que se relacionan actores internos y externos para comprender la reproducción de los pueblos como grupos sociales, culturales y políticos contemporáneos.

Cuando se habla de la relación que los pueblos mantienen con instituciones externas generalmente se les presenta en conflicto, pues los planteamientos se concentran en mostrar las diferencias políticas y culturales del grupo social. En este caso, las confrontaciones se exponen se originarios en los marcos de dos organizaciones que son fundamentales en el reconocimiento y legitimación de los pueblos: las fiestas patronales y las elecciones de ayudantes municipales. Sin duda, las fiestas patronales hacen evidente la presencia de algún pueblo en medio de la ciudad; por la remembranza de un pasado rural a la que muchas de

las fiestas están ligadas se considera la característica más significativa, pues para realizarlas se requiere de poner en marcha todo el bagaje de organización interna. Por otro lado, las elecciones de las autoridades locales son la expresión de la presencia política de los pueblos ante el ayuntamiento y en la ciudad. En sentido ideal, los ayudantes actúan como representantes de los pobladores, su autoridad proviene del respaldo que les otorga la toma de decisiones colectiva a través de la práctica de las asambleas. Pero también son reconocidos por el ayuntamiento como autoridades auxiliares dentro de su esquema administrativo⁵¹.

La reproducción actual de los pueblos urbanos obliga a pensarlos en una composición heterogénea, donde las relaciones entre los diferentes actores no son definitivas por el status que se supone brindan las identidades fijas; sino se trata prestar atención a la forma en cómo se recrean esas fronteras. La apuesta metodológica de Barth a cerca de los “signos diacríticos” nos ofrece una oportunidad para analizar los procesos de identificación y de cambio de los aspectos que se consideran fundamentales en el reconocimiento de los pueblos.

Esos cambios y procesos son observables a través del contraste que supone el acceso a la participación y toma de decisiones, y también entre los argumentos que buscan reforzar la continuidad de la tradición y aquellos que legitiman la incorporación de nuevas formas de participación. Es común pensar el acceso a la participación como un ámbito muy restringido, donde incluso no todos los que se consideran *originarios* pueden ejercerlo; no obstante, la rigidez de las normas locales cede ante la legislación del municipio y las ideas

⁵¹ La doble responsabilidad de los ayudantes municipales y las formas en que adquieren autoridad recuerdan la distinción de R. Adams (1978) respecto a la tipología del poder. De acuerdo al autor, se definen por las fuentes de las relaciones sociales de donde se obtiene. Plantea que el poder delegado proviene de relaciones horizontales, mientras que el poder delegado es una expresión de relaciones jerárquicas.

predominantes de democracia. Antes que pensar en un debilitamiento de la capacidad de autogobernarse, este hecho nos invita a preguntarnos acerca de las nuevas relaciones que se establecen entre los actores que se integran a la vida pública de Tlaltenango y Santa María Ahuacatlán. La posibilidad de participar en la toma de decisiones y, más aun, ocupar un cargo de autoridad supone un replanteamiento de las relaciones, pero también de discutir de dónde proviene el reconocimiento de las autoridades locales y de los pueblos en general.

El concepto de comunidad y la composición heterogénea de los pueblos urbanos

Otra de las inquietudes de este trabajo es discutir el común acuerdo de pensar a los pueblos bajo la noción de comunidad. Ya sea por el legado teórico o por la relevancia política que adquiere en los discursos de los mismos actores. En concordancia con el planteamiento para entenderlos como grupos de composición heterogénea, se ha optado por proyectarlos como colectividades, pero no se desprecia la relevancia del concepto “comunidad” en los procesos de conformación y delimitación de grupos sociales, así como en elaboración de discursos políticos.

No obstante, se discute la concepción de la comunidad, en tanto conjunto de valores y prácticas invariables, como un hecho constitutivo de la reproducción histórica de grupos sociales, pues esta visión requiere de una noción de solidaridad orgánica y cierta supresión de los actores como individuos; la idea de comunidad genera un grupo altamente jerarquizado dentro de una cosmovisión inamovible. También es un punto de contraste respecto a las sociedades capitalistas, seguramente por esto se considera a las comunidades como formas de resistencia ante proyectos políticos, económicos y sociales que trastocarían organizaciones e instituciones de poblaciones culturalmente diferenciadas. Por su parte, el concepto de colectivo se refiere a individuos reunidos en torno un medio para lograr un fin;

puede tratarse de congregaciones momentáneas que no exigen la existencia previa de instituciones y no requieren de discursos sustentados en la tradición. En cambio, destaca la individualidad de los participantes, pues la condición del colectivo es la afiliación de individuos conscientes; sus bases organizativas obedecen a objetivos específicos⁵².

Zárate (2005) advierte el riesgo que los movimientos reivindicativos de la comunidad conllevan en deterioro del análisis de las relaciones sociales. Cuando el comunalismo como ideología, más que empatar con la experiencia de la vida social de los actores, se erige en el sentido de comunidad ideal. Esta concepción deriva en limitaciones para comprender de los procesos de renovación de los grupos de grupos diferenciados. Sin embargo, las ideas sobre comunidad continúan teniendo mucho peso en los procesos de distinción entre grupos sociales, por lo que resulta necesario entender cómo se conforman en la actualidad.

Para el autor, son el resultado de la ideología comunalista que permite su reinención sustentadas en sus bases sociales y de las políticas de la modernidad. En tanto las instituciones que las distinguen en determinadas épocas, son la consecuencia de la interacción con una sociedad mayor y de su incorporación a un proyecto hegemónico. Desde esta perspectiva, el concepto de comunidad se revalora como un medio crítico para analizar las reorganizaciones de las relaciones de dominación entre grupos sociales y al interior de ellos. No obstante, en el concepto de comunidad subyace un atisbo de cierta homogeneidad para que sea lograda.

La reproducción política de los pueblos está basada en los discursos de comunidad asumida idealmente, aludiendo al “deber ser”. Esta alusión es trascendente en la interacción

⁵² Manuel Delgado (2005) analiza las diferencias fundamentales de los conceptos comunidad y colectividad desde las raíces de las tradiciones teóricas que los originaron.

social porque propicia la generación de pugnas que contrastan ese ideal con las transformaciones que los actores -internos y/o externos- emprenden. El ideal de pueblo es expresado en términos morales a través de la noción de la comunidad; por este motivo, en este trabajo se reserva el término comunidad para referencia a los argumentos que justifican a los actores y se apela a la idea de colectividad con la intención de explorar las relaciones sociales donde las categorías de identificación cobran sentido. La imagen de la colectividad resulta más abierta para el tipo de análisis que se propone, pues se presta para pensar las interacciones y filiaciones según intereses compartidos susceptibles de transformación.

Tlaltenango

El caso de este pueblo muestra que existe una férrea distinción entre aquellos pobladores reconocidos como *originarios* o *avecindados*. Más aun, entre los mismos originarios surgió una exclusión a partir de remanentes de la forma de tenencia de la tierra a la que renunciaron: los *comuneros*. Después de los trámites para el cambio de propiedad comunal a pequeña propiedad, los *comuneros* se consolidaron como el grupo de poder que manejó los recursos materiales y simbólicos del poblado. Aquellos pobladores *originarios* que se mantuvieron cercanos a este grupo conservaron algunos derechos de participación de esos bienes. La legitimidad que los *comuneros* acapararon no mermó la adscripción de aquellos *originarios* que no simpatizaron con ellos.

El pueblo urbano Tlaltenango se distingue por su feria patronal en honor a la Virgen de los Milagros, celebrada cada 8 de septiembre. La feria se instala durante los primeros doce días del mes de septiembre. Esta festividad se registra desde principios del siglo XVIII y, sin duda, es el signo manifiesto más contundente que los pobladores *originarios* poseen para reclamar su presencia política y social en medio de la ciudad de Cuernavaca. La

trascendencia de la feria no se limita a ser un referente de los pobladores originarios de Tlaltenango, pues para los pueblos del norte de la ciudad es un acontecimiento que los congrega.

Si bien, la realización anual de la fiesta patronal es la constancia de la permanencia de la tradición, es necesario examinar las condiciones actuales en las que se reproduce. La feria de Tlaltenango es un ejemplo de la reconfiguración de la organización considerada tradicional –mayordomías y fiscalías- para concretar una práctica que expresa su legitimidad histórica y su presencia social y política actual. Las mayordomías dejaron de existir a mediados del siglo pasado, algunos pobladores refieren que los párrocos asumieron el control del inmueble y designaron tareas a un personal desprovisto de la carga ritual y simbólica que conllevan las mayordomías. Hubo una separación de ámbitos de competencia, la institución eclesiástica se hizo cargo de los rituales según el culto católico oficial; mientras que los originarios integraron un comité organizador afiliado a la ayuntamiento municipal. Su principal función se concentró en administrar la feria instalada en la avenida Emiliano Zapata.

La conformación de los dos comités organizadores replanteó las relaciones e intereses de los integrantes de cada uno. La organización del comité de la iglesia dio cabida a devotos católicos que no necesariamente se consideran originarios, incluso no es necesario el factor de vecindad, es decir, de habitar dentro de los límites del pueblo de Tlaltenango, pues la devoción por la imagen es muy extensa. Otra manera de ingresar al comité organizador de la iglesia, es formando parte de la “gente de confianza” del sacerdote, no en un sentido negativo sino se trata de personas que en diferentes ocasiones y lugares han colaborado en tareas propias de la iglesia y siguen a los sacerdotes cuando éstos

son turnados a otra parroquia. Se puede apreciar que el criterio de afiliación claramente se define por la adscripción a la iglesia católica sin contemplar otras formas de distinción.

Por su parte, los integrantes del comité organizador dependiente de la ayudantía exaltaron la figura del *comunero*, que adquirió un sentido de apoyo político al grupo que monopolizó la dirección de las instituciones locales. Los *comuneros* hacen referencia a un derecho genuino adquirido según las normas consuetudinarias que rigieron el acceso a la tenencia de la tierra, ahora desaparecido, pero que se ha transferido a su último bien colectivo explotable: los lugares comerciales durante los doce días de feria. Este hecho contribuyó a la formación de grupos enfrentados que acusan a los dirigentes de los *comuneros* de acaparar los recursos que genera la feria.

Algunos otros que se reconocen *originarios* han decidido permanecer alejados del grupo dominante, pues es común la asociación con prácticas clientelares. Sin embargo, mantienen su identificación como *originarios* con el fin de señalar sus apegos a prácticas y espacios donde se reproducen sus relaciones parentales y devocionales⁵³. Aunque estos parámetros también pueden ser compartidos por otros habitantes que son identificados como *avecindados*. Se trata de personas que se instalaron Tlaltenango y con el tiempo extendieron sus redes de parentesco y/o amistad. Sin embargo, el rasgo que define las categorías de identificación es la consanguinidad directa a las familias cuya genealogía es rastreada en la memoria de los mismos pobladores originarios⁵⁴.

Aunque un hecho concreto, la consanguinidad, marca la categoría en cómo los individuos son representados en el conjunto que compone la idea y organización del

⁵³ La fiesta de la virgen de los Milagros no es la única pero sí la más importante. Otras celebraciones son la fiesta en la capilla de San Jerónimo (30 de septiembre), la virgen de Guadalupe en la colonia Tenochtitlán y el arrullo del niño dios el 24 de diciembre. Esta última festividad está a cargo de una de las familias más conocidas y extensas de Tlaltenango.

⁵⁴ Y se corrobora en los censos del archivo agrario nacional, donde aparecen los jefes de familia que por medio de normas consuetudinarias fueron sujetos de derechos agrarios de bienes comunales.

pueblo, no es suficiente para explicar la interacción actual de estos grupos sociales, pues se caería en un modelo con cualidades y capacidades muy delineadas, que corresponden con tipos más cercanos al *deber ser*; mientras que el objetivo de este trabajo es mostrar cómo estos imperativos son manipulados en la interacción. Se parte de la innegable trascendencia del lazo consanguíneo que proyecta las categorías de identificación, pero es necesario notar que no es equiparable a las relaciones parentales, que como se mencionó, otros habitantes son susceptibles de ellas.

No se menosprecia el peso que tiene la idea formar parte de las familias *originarias* de Tlaltenango, por el contrario, es un aspecto organizativo pero no inmutable. Para ilustrar este supuesto tomamos los conflictos surgidos alrededor de la fiesta patronal de 2012 y las elecciones de ayudante municipal en 2013. Se muestran los procesos mediante los cuales, las categorías de identificación son usadas y cobran sentido.

La realización de la fiesta patronal en 2012 estuvo comprometida debido a un enfrentamiento entre los dos comités organizadores. El inicio se debió a que el sacerdote católico pidió al comité organizador de la ayudantía disponer de un porcentaje del dinero recaudado de la renta de espacios comerciales de la feria para mejorar las instalaciones de la iglesia. Los integrantes de dicho comité se negaron rotundamente. Cabe apuntar que el sacerdote tenía sólo algunos meses al frente de la parroquia. De acuerdo con los testimonios de los integrantes del comité organizador (2010-2012)⁵⁵ no habían tenido ningún enfrentamiento tan grave con los sacerdotes anteriores⁵⁶.

⁵⁵ Encabezados por los mismos individuos que conformaron el último comisariado de bienes comunales en 1993.

⁵⁶ La controversia se profundizó cuando empezaron a circular rumores acerca de que el sacerdote cerraría las puertas de la iglesia para no permitir la fiesta o que se llevaría la imagen fuera de Tlaltenango.

Para tratar de solucionar la situación, se convocaron a asambleas donde acudieron representantes de ambos comités. Lamentablemente no se obtuvieron resultados positivos, por lo que el sacerdote acudió a la oficina de Asuntos Religiosos del ayuntamiento municipal para que mediara ante la gravedad que se manifestaba. Después de un par de reuniones de los dos comités con representantes y en instalaciones del ayuntamiento, se llegó a un acuerdo que remarcó los espacios de acción de cada comité: el comité de la iglesia dispuso del atrio para instalar puestos cuyas ganancias serían utilizadas para sus fines; el comité de la ayudantía seguía administrando la feria y no pudo ocupar el espacio para instalar el castillo de luces que dona para la fiesta, se encontró un espacio alternativo cercano a la iglesia.

Esta división de espacios dio fin a la de por sí tenue relación de cooperación que existía entre los dos comités. A pesar de la convocatoria a las asambleas, las actas que se levantaron muestran muy poca asistencia de los habitantes de Tlaltenango, en general se trató de la reunión de los representantes de los comités y algunos partidarios. Hubo una confrontación abierta, cada cual desde su trinchera y conforme al hermetismo de su organización. No se registró ninguna agresión física pero fue evidente la tensión entre los habitantes afiliados a uno u otro comité. En este conflicto, las categorías de identificación no sufrieron modificaciones pero las afiliaciones se reforzaron a través de la intención de imponer sus intereses.

La separación cada vez más acentuada respecto a las funciones y espacios que ocupan los comités no únicamente tiene consecuencias en la estructura de las relaciones internas de Tlaltenango, también repercute en las alianzas rituales que mantiene con otros pueblos. La disolución de organizaciones, como las mayordomías, ha creado un vacío en las responsabilidades para atender a los peregrinos y concretar las correspondencias

rituales. Es el caso con los peregrinos de Santa María Aztahuacán, Iztapalapa, Ciudad de México⁵⁷. Los peregrinos de Iztapalapa son reconocidos por propios y extraños, puesto que construyen la fachada de flores que adorna la iglesia durante las fiestas de la Virgen de los Milagros y de San Jerónimo. Según las crónicas, la correspondencia data de 1803, desde entonces existe una imagen de la Virgen de Tlaltenango en la capilla del Señor de la Cuevita, uno de los barrios más grandes y antiguos de Iztapalapa. La imagen cuenta con su propio mayordomo que se encarga de recabar los recursos para acudir a florear la entrada de la iglesia. A pesar de la trascendencia histórica, en 2013 estuvieron a punto de desistir en su ofrenda, pues no encontraron ese eco que mantiene las correspondencias. Ninguno de los comités se responsabiliza por atenderlos con dignidad. Por si fuera poco, perdieron el juicio que mantenían por retener una propiedad que adquirieron en la década de 1970, con el fin de alojarse en sus visitas y resguardar las estructuras de las fachadas.

Este caso requiere de atención pues expone cómo las transformaciones de las organizaciones repercuten en la continuación de elementos y relaciones que se consideran tradicionales; a su vez, el efecto que causa en el criterio de reconocimiento como *pueblo*. Los peregrinos de Iztapalapa son emblemáticos en la precepción tradicional que se esfuerza por mantener la feria de Tlaltenango, su pérdida hubiera sido en detrimento de la solidez de la tradición y abonaría a los cuestionamientos sobre su calidad tradicional⁵⁸.

⁵⁷Iván Gomezcézar (en Álvarez, 2011) aborda el caso de Santa María Aztahuacán en Iztapalapa. Resalta su vasta organización religiosa y apunta la participación de *avecindados*; sin embargo, las fiestas resultan ser un factor de enfrentamiento entre los originarios y los *avecindados*, pues estos últimos celebran y organizan sus propias fiestas (p. 219-251).

⁵⁸ Durante años el comité de la ayudantía ha recibido críticas acerca del tipo de mercancía que se ofrece en la feria, ya que es común encontrar mercancía apócrifa de ropa y música. Incluso, desde el ayuntamiento fueron exhortados a controlar esa mercancía que se considera no corresponde con la fisonomía de una feria tradicional. A partir de 2010 se optó por privilegiar los puestos de artesanías, cerámica y cestería. Además de obligar a los *comuneros* a no rentar sus espacios comerciales que ofrezcan mercancía apócrifa.

Pero la validación de los pueblos y su orden tradicional también contempla y exige cambios desde el exterior. Específicamente del municipio y las políticas democráticas que el estado mexicano proclama⁵⁹. Las elecciones de autoridades internas exhiben con mayor claridad la divergencia respecto a la aprobación de las tradiciones, por lo que encontramos tradiciones deseables –las que se refieren a prácticas rituales y religiosas- y tradiciones que aparecen como un signo de rezago social –justo aquellas donde se manifiesta cierta capacidad de autogestión y que requiere de los principios locales de inclusión/exclusión. La organización de las elecciones de autoridades locales es percibida como una contradicción a la idea de ciudadanía universal, según la cual todos los ciudadanos de un país son sujetos al sufragio; en tanto la normativa de estos pueblos restringe esa garantía según el derecho consuetudinario.

En el municipio de Cuernavaca, Morelos, el ayuntamiento asume la organización y validación de las elecciones de ayudantes municipales⁶⁰, por lo que la convocatoria responde a las ideas de democracia y ciudadanía universal constitucionales. Las elecciones de autoridades locales en 2013 marcaron un acontecimiento en la estructura política de Tlaltenango a raíz de que un *avecindado* resultara electo para el cargo de ayudante municipal. Este hecho es sumamente significativo y es motivo de controversia acerca de la representación política de los intereses *del pueblo*. Evidentemente, la polémica se originó en el grupo de *comuneros* que mantuvo por décadas el control de la ayudantía municipal;

⁵⁹ Sin duda, el tema de las formas de gobierno vigentes en los pueblos y las confrontaciones con la ideología política predominante en sistema de gobierno del que forman parte, es uno de los que causan más interés, puesto que muchos de ellos se basan en ideales de luchas por la diversidad cultural y el derecho a la autodeterminación. Generalmente, para postular estas posiciones políticas es necesario recurrir al concepto de la identidad que se cuestionó desde el principio de este trabajo, en términos de la opacidad sobre el análisis de la composición y procesos sociales de los grupos en su interior y en su distinción como tales.

⁶⁰ Para la mayoría de los pueblos las elecciones se efectúan cada tres años. En su calidad de autoridades auxiliares del ayuntamiento, los ayudantes municipales entran en funciones junto con el cambio de administración municipal.

aunque esto no aseguró que se conformara otro grupo amplio que reuniera a sus habitantes *originarios* y *avecindados*. Por el contrario, las prácticas que en otros tiempos buscaban expandir la participación de los habitantes con derechos basado en el orden consuetudinario, principalmente las asambleas, pronto dejaron de representarlo.

De acuerdo con la lógica para aspirar a ocupar el cargo más importante de Tlaltenango, un requisito indispensable era ser parte de alguna de las familias originarias reconocidas. Pese a que en elecciones anteriores ya se reconocía el derecho de los *avecindados* a participar, en realidad no había cobrado ninguna relevancia, basta con observar las prácticas de las campañas electorales y la cifra de votantes que acudieron. De acuerdo con los *comuneros*, en las elecciones de 2010-2012 las campañas de los candidatos se manejaban entre los integrantes de las familias *originarias*, cada planilla recurría a *sus conocidos* para invitarlos a votar. Otra señal importantes es que los espacios de propaganda se limitaban a la parte considerada el centro del pueblo. Comúnmente se registraban tres o cuatro planillas en la contienda, pero ninguna logró la suficiente convocatoria para desplazar al grupo de *comuneros*. En esas elecciones, el candidato ganador logró poco más de 160 votos y su principal contrincante apenas la mitad.

La elección de 2013 dio un giro sin precedentes a partir de la irrupción del candidato *avecindado*. Para hacerse de una base social más o menos estable previa a la semana que el municipio prevé para las campañas electorales, un año antes creó la organización no gubernamental “Todos somos Tlaltenango”, con el objetivo de asociar a pobladores de las colonias que conforman el territorio. Durante la semana correspondiente a la propaganda electoral, su campaña cubrió todas las colonias y se basó en la inclusión de los diferentes pobladores. Pero él no fue el único candidato *avecindado*, también participó un poblador de la colonia Jiquilpan. Estos hechos obligaron a los *comuneros* a expandir sus

redes de cooperación reforzando el discurso de *ser originarios* y por la tanto, poseedores legítimos de los recursos *del pueblo*. Los candidatos que se reconocieron como *originarios* procuraron abarcar el territorio de Tlaltenango con propaganda que no mostró signos de exclusión hacia los *avecindados*. Las estrategias rindieron resultados, se logró una convocatoria sin precedentes en las votaciones: se registraron seis planillas en el ayuntamiento de Cuernavaca para la contienda y 1,292 habitantes entre *originarios*, *comuneros* y *avecindados* acudieron a votar.

La inclusión de los *avecindados* en la estructura política de Tlaltenango obedece en primer lugar a las disposiciones municipales y a las ideas predominantes de participación ciudadana. En segundo lugar a la interacción cotidiana entre individuos que habitan el mismo espacio y que han generado redes de colaboración y competencia. Otro aspecto de consideración, es la extracción política del *avecindado* que ocupa la ayudantía. Este joven *avecindado* formó parte activa de la organización civil “gente x gente”, la base de apoyo de campaña del actual gobernador de Morelos, procedente del Partido de la Revolución Democrática. También gestionó a través del movimiento ciudadano Morena (Movimiento de Regeneración Nacional). Si bien en un principio fue una plataforma para darse a conocer entre los pobladores de Tlaltenango, también jugó en su contra en la apreciación de la legitimidad de su participación, pues esa relación con la base de apoyo del candidato ganador de la gubernatura, llegó a manejarse por sus oponentes como una intromisión del gobierno del estado.

Muchos acusan al *avecindado* de usar el cargo de ayudante municipal como un escalón en su carrera política, pero lo cierto, es que varios individuos *originarios* que han ocupado ese cargo, al terminar su administración se han afiliado al partido político con el que trabajaron en calidad de autoridad auxiliar. Pero en él esas circunstancias se juzgan por

el principio de representación de los intereses *del pueblo*. Es preciso tener presente que la persona al frente de la ayudantía municipal posee su autoridad en el respaldo que le otorga el grupo que representa. Este *avecindado* tuvo la visión de convocar en su mesa directiva a *originarios* y *avecindados*, además de armarse con un discurso que invocaba a la *comunidad* como punto de unión de los diferentes habitantes de Tlaltenango y proponía reactivar las asambleas como medio de consulta y rendición de cuentas. Además de convertirlas en un espacio que reúna a *originarios* y *avecindados*⁶¹.

Este acontecimiento nos revela un momento paradigmático en la percepción que propios y extraños elaboramos sobre la reproducción social de los pueblos urbanos y su organización política, que lejos de ser un asunto que sólo compete a los *originarios*, se plantea como un espacio de participación ciudadana deseable según la ideología democrática. La trascendencia que un *avecindado* se encuentre dirigiendo la ayudantía repercute directamente en cierta noción de pérdida del control de la feria patronal. Sin duda, los cambios en la organización política representan un importante punto de tensión que replantea la misma idea de tradición y de la forma en que se representa el *pueblo* de Tlaltenango.

Santa María Ahuacatlán

La organización religiosa y política en Santa María aun se basa en la lógica de los cargos. Sin embargo, se observa más flexibilidad en la participación de individuos identificados como *avecindados*, no sin reconocer que también existen algunas funciones que se reservan para los *originarios*. Los procesos de identificación de los habitantes de

⁶¹ Cabe apuntar que los esfuerzos del *avecindado* por demostrar su respeto hacia Tlaltenango como un pueblo tradicional y como estrategia para legitimar su autoridad, su toma de protesta incluyó un “ritual prehispánico” donde participaron todos los asistentes, incluso los representantes del ayuntamiento.

Santa María también están estructurados por el principio de la consanguinidad, sin que esto prive a los *avecindados* de la interacción social, pues se reconoce la importancia de su participación en la organización tradicional. Dicha organización abarca más que la fiesta patronal o las elecciones de autoridades locales, los pobladores de Santa María se ven inmersos en una vida pública muy dinámica, resultado de la organización barrial y de las obligaciones que se adquieren por el uso de recursos o intereses comunes.

Como se explicó en el capítulo anterior, los barrios no denotan un espacio geográfico sobre el que se organiza la población de Santa María⁶², pues la afiliación de sus miembros está basada en el parentesco y devoción. Aunque estos parámetros pudieran reflejar mayor exclusividad en su integración, según explican los miembros del barrio de San Ramos⁶³ esa capacidad depende de la disposición de los integrantes de los barrios.

El gremio barrial suele reunir a familias extensas lo que refuerza la noción de pertenencia y la identificación como *originarios*, pero no es una circunstancia que limite la participación de otros habitantes que no cuentan con esos vínculos parentales dentro del barrio. Las redes de parentesco también pueden propiciar que una familia se comprometa en dos barrios. De acuerdo con las impresiones de los participantes activos en los barrios, su acción está dictada por la fe que profesan, se considera un acto desinteresado y personal. De la misma manera los habitantes *avecindados* que decidieron unirse a la organización de algún barrio lo explican en términos de fe. La diferencia reside en que ellos son conscientes de que la participación les otorga beneficios que los *originarios* ostentan por su norma consuetudinaria. Entre las facultades que adquieren a través de su cooperación está el

⁶² En Santa María existen ocho barrios: Dolores, Los Ramos, La Cruz, La Cruz de piedra, San José, San Antonio, Guadalupe, Xoquitzingo y Santa Elena.

⁶³ San Ramos se refiere a la imagen del Señor de los Ramos. Se celebra el domingo con que inicia la Semana Santa católica.

derecho de asistir y opinar en las asambleas, solicitar servicios en la ayudantía y con el tiempo, ocupar algunos cargos en los barrios o en la ayudantía.

En la organización del barrio de San Ramos los *avecindados* han encontrado apertura para integrarse en la vida pública de Santa María. Se desempeñan como recaudadores de la cooperación económica que los integrantes del barrio aportan para la fiesta, como mayordomos⁶⁴, incluso llegan a ocupar cargos muy importantes en la mesa directiva. Es el caso de la señora Guadalupe Yamamoto, actual secretaria de uno del barrio de San Ramos, uno de los barrios más antiguos y extensos. Ella ha logrado autoridad gracias al reconocimiento de sus vecinos, pues no sólo se encarga de registrar los acuerdos sino que también convoca y dirige las asambleas previas a la fiesta. Es importante notar que la señora Yamamoto se identifica y es identificada como *avecindada*, no obstante, cuenta con redes que la emparentan con *originarios*⁶⁵.

Los representantes de los barrios y sus mesas directivas son considerados autoridades tradicionales. Guadalupe Yamamoto es reconocida como parte de esas autoridades sin que represente una contradicción, por el contrario, contribuye a validar la idea de *comunidad* sobre la que se basa el discurso que articula a los habitantes de Santa María y refuerza la proyección de la tradición que distingue a los pueblos. No se pierde de vista que se trata de una inclusión de acuerdo a las normas establecidas por la predominancia de los *originarios*, sustentado en la noción de pertenencia legitimado a través de la memoria histórica. La concepción de una comunidad sustentada en su

⁶⁴ Se les llama mayordomos a todos aquellos que cooperan con artículos (flores, velas, ramos, arroz, mole, etc.) o forman parte de comités con tareas específicas, como la realización del jaripeo o el baile. Aunque existen dos mayordomos principales sobre los que recaen las obligaciones rituales, este cargo es exclusivo de los *originarios*.

⁶⁵ La señora Yamamoto radica en Santa María desde que era muy pequeña y desde entonces su familia decidió cooperar en la organización local. Ella refiere que se ha mantenido cercana a la organización del barrio incluso antes de que se casara con un *originario*.

permanencia histórica, crea el efecto de deberse a normas que parecen inmutables, apenas adecuadas.

Sin embargo, esta percepción también puede ser interrumpida casi de golpe por la intervención de actores externos a esa *comunidad*. En 2012 se suscitó un fuerte conflicto entre dos grupos que disputaban la organización de la fiesta patronal, que se celebra cada 15 de agosto en honor a la virgen de la Asunción. Los organizadores se consideran autoridades tradicionales religiosas, aunque ésta institución ha pasado por cambios importantes en los últimos veinte años, cuando desaparecieron los fiscales y mayordomos encargados de la iglesia y la imagen patronal. Sin un registro preciso del año en que se extinguieron, los pobladores afirman que en 1995 todavía había topiles; de hecho, haber formado parte de los topiles es una referencia significativa para aquellos individuos que pretenden seguir ascendiendo en los cargos públicos de Santa María. La razón de que una organización tan antigua se disolviera se debió a los continuos conflictos que sostenían con el sacerdote y los cuestionamientos de su administración de la fiesta surgidos desde otros pobladores.

Finalmente, los últimos topiles cedieron en control de las tareas de mantenimiento de la iglesia, en cambio conservaron la legitimidad de guiar las prácticas rituales y formaron un comité encargado de la fiesta. Este comité integrado exclusivamente por *originarios* pronto adquirió la figura de autoridad tradicional; seguramente este reconocimiento provino del hecho que su formación representaba una manera de asegurar la reproducción de la feria patronal y mantener el control sobre los recursos que genera. Además, mantenía la práctica de las asambleas para la rendición de cuentas, organización y elección anual de los integrantes del comité. Por otro lado, este comité mantenía relaciones

de cooperación muy cercanas con las autoridades de la ayudantía municipal y los comisariados de bienes comunales y ejidales.

Como todos los espacios de participación pública, las asambleas revelan la existencia de diversos grupos internos en pugna. En 2012 se evidenció la postura de dos grupos antagónicos que lucharon por encabezar el comité organizador, esto derivó en una profunda división de los pobladores y en un grave conflicto, que más allá de poner en peligro la realización de la feria patronal, tuvo graves consecuencias en las relaciones sociales de los pobladores *originarios* y *avecindados* de Santa María.

El conflicto tuvo su origen en la elección del comité organizador de ese mismo año, pese a que con anterioridad se manifestó el malestar de algunos individuos por la falta de transparencia en la rendición de cuentas de los representantes de la mesa directiva tradicional. El grupo que cuestionó el proceder de las autoridades tradicionales fue identificado por su cercanía al sacerdote y se les acusó de actuar por influencia del representante de la iglesia⁶⁶. El suceso que desató el enfrentamiento fue la asamblea para la elección del comité organizador que sólo contó con la presencia del sacerdote, mientras las demás autoridades del pueblo –el ayudante municipal y los representantes de los dos comisariados de bienes agrarios- estaban ausentes.

Las autoridades civiles y agrarias interpretaron esta acción como una intromisión del sacerdote en asuntos que son únicamente de la competencia de los pobladores *originarios*, por lo que conformaron un comité organizador que reunió a todos aquellos que

⁶⁶ Según versiones de partidarios de las autoridades locales, el sacerdote expresa abiertamente su desaprobación a varias prácticas rituales y festivas por considerarlas poco espirituales o excesivamente costosas e innecesarias, como son la quema de cohetes, la correspondencia ritual con otros pueblos del Estado de México y la Ciudad de México que asisten con ofrendas y son atendidos. El sacerdote buscaba encaminar la celebración a parámetros más afines con la fe católica institucional y pretendía que el dinero que se considera gastos innecesarios, fuera utilizado en mejorar el edificio de la iglesia.

desempeñaran un cargo considerado tradicional: representantes, mayordomos y mesas directivas de los barrios, así como a los jefes de manzana –dependientes de la ayudantía-, comuneros y ejidatarios.

Las fiestas patronales están a cargo de las organizaciones locales, sin embargo, precisan de la autorización municipal. Al ser eventos en espacios públicos adscritos a la administración del municipio según la Ley Orgánica Municipal del estado de Morelos, están obligados a un pago por el concepto de espacios públicos y servicios de protección civil que se implementan durante la festividad. La existencia de comités organizadores garantiza al municipio una manera de regulación a través de esa figura validada localmente, pero en esa ocasión hubo dos comités que se presentaron a registrarse y realizar los trámites de prestación de servicios y permisos municipales.

La intervención del municipio fue a raíz de la solicitud que realizó el sacerdote en la Oficina de Asuntos Religiosos, pues la situación en Santa María se tornó violenta en una de las asambleas convocada con el objetivo de lograr algún acuerdo. Los representantes de la administración municipal concretaron realizar una elección extraordinaria para que la población de Santa María decidiera. Esta medida fue bien recibida por los dos bandos; sin embargo, el cambio de fecha disgustó a los integrantes del comité autonombrado como “el comité de usos y costumbres” y pidieron a sus allegados no acudir a las urnas. Esta acción buscaba reafirmar la autoridad con la que cuentan los representantes locales, pero fue una mala estrategia pues las elecciones fueron respaldadas por el ayuntamiento⁶⁷.

⁶⁷ En su evaluación el ayuntamiento identificó a las autoridades auxiliares locales en su apoyo a las planillas de los dos bandos. A cada uno se le asignó un color, el fiusha para la planilla apoyada por el sacerdote y el morado para el comité autonombrado *de usos y costumbres*. De un total de 30 jefes de manzana, 20 apoyan a la planilla morada y 10 a la fiusha; total de 18 mayordomos, 12 con la morada y 6 con la fiusha; total de 27 representantes de barrio, 18 con la morada y 9 con la fiusha. Es evidente que la planilla morada tenía mucho apoyo pero sus afiliados no asistieron a la votación (Documento de la oficina de vinculación política, dependiente de la subsecretaría del ayuntamiento 2013-2015).

La convocatoria emitida desde el ayuntamiento sólo tenía como requisito que los votantes acreditaran su residencia en Santa María presentando su identificación oficial (credencial emitida por el Instituto Federal Electoral), sin hacer ninguna distinción particular. Los integrantes del “comité de usos y costumbres” intentaron desprestigiar el resultado avasallante en su contra⁶⁸ argumentando que muchos votantes *no pertenecen a la comunidad*. Por su parte, los afiliados al comité de la iglesia llamaron a acudir a las votaciones a todos los habitantes posibles, su estrategia se basó en la defensa del sacerdote y el trabajo que impulsa en *la comunidad*.

La idea de *comunidad* ayuda a argumentar un conjunto de valores y normas que suponen la delimitación del grupo social, aun cuando esas mismas sean la razón de la confrontación entre sus integrantes; pues, más bien, se asumen tácitamente ciertas prácticas bajo el concepto de la tradición, vista como una continuación atemporal. El conflicto sobre las autoridades religiosas es un acontecimiento que permite observar a los integrantes de ese grupo social como actores que recrean sus percepciones sobre esas prácticas.

La lucha de los bandos no se definió por las elecciones. El “comité de usos y costumbres” desconoció los resultados y por lo tanto a la autoridad municipal. En circunstancias en las que se necesita reafirmar la autoridad de los representantes locales se activa el discurso político que reclama soberanía. La efectividad de apelar a su soberanía les valió para que se dieran nuevas negociaciones que los incluyera en la realización de la feria. La feria se llevó a cabo en condiciones muy tensas entre los dos comités y sus afiliados, se tomaron medidas que definieron funciones y espacios de acción para cada comité. Se emitió un itinerario donde se especificaron los horarios y las actividades festivas

⁶⁸ 1156 votos para la planilla del comité de la iglesia y sólo 21 para el comité de usos y costumbres.

y rituales que los comités desempeñarían, así como la asignación de la administración de la feria ubicada en las calles aledañas a la iglesia al “comité de usos y costumbres”; mientras que al comité de la iglesia se le concedió el uso del atrio para instalar puestos cuyas ganancias se ocuparían para sus propias necesidades⁶⁹. Cabe señalar que ninguno de los dos comités realizó trámites de permisos o solicitud de protección civil ante el ayuntamiento; sin embargo, éste prestó los servicios y reforzó la vigilancia policial para prevenir conatos de violencia.

Este conflicto polarizó a los habitantes de Santa María y tuvo graves repercusiones para el ayudante municipal, que fue cuestionado sobre su capacidad como representante de la *comunidad*. Incluso estuvo en riesgo de ser depuesto por la presión de los pobladores que apoyaban al comité de la iglesia. No lograron destituirlo porque también contaba con el apoyo de un numeroso sector de la población, pero los estragos para el grupo político que se mantenía en la ayudantía fueron contundentes al perder la elección de ayudante municipal en marzo de 2013. El grupo que se impuso mantenía una relación directa con el comité de la iglesia.

El proceso electoral en Santa María Ahuacatlán también es establecido por el ayuntamiento de Cuernavaca, y como se explicó anteriormente, la convocatoria que emitió corresponde a los valores democráticos y no a las normas locales de participación. Pero a diferencia del caso de Tlaltenango donde las disposiciones municipales fueron cruciales, en Santa María se observa una dinámica de inclusión-exclusión de los *avecindados*. Por un lado, desde las últimas tres elecciones por lo menos, es evidente la participación de los *avecindados* en las urnas y son integrados en algunas planillas para desempeñar cargos

⁶⁹ Dado que la fiesta patronal de Santa María Ahuacatlán es anterior a la de Tlaltenango, fue referencia para llegar a una solución más pronta en el caso de Tlaltenango.

auxiliares, por ejemplo en la comisión de deporte y como jefes de manzana. Por otro, su posibilidad de acceder a cargos de mayor relevancia, como la ayudantía municipal o la junta que controla el agua del manantial Tepeite, todavía es restringida y reservada para los *originarios* que tiene una larga trayectoria desempeñando otros cargos.

Además de la fiesta patronal y de las elecciones de autoridades internas, existen otros momentos en que los *originarios* y *avecindados* interactúan y que desde ahí se generan relaciones de cooperación. Se trata de la participación en faenas convocadas por diferentes organizaciones locales: la limpieza del canal del manantial Tepeite, la limpieza del panteón previa al día de muertos y el combate a los incendios forestales. Las faenas de limpieza del manantial Tepeite resultan una de las más significativas, ésta es convocada una vez al año por la junta dependiente de la ayudantía encargada de administrar el agua del canal. La red de abastecimiento abarca casi toda la extensión del *centro del pueblo* de Santa María y algunas colonias del oriente del territorio. Todas aquellas personas que reciben el servicio de agua tienen la obligación de asistir a la limpieza del canal, en caso de no presentarse están obligadas a cubrir una cuota de \$120 pesos. Cada jefe de manzana se encarga de organizar a los vecinos de su colonia o paraje, esta es una oportunidad en donde *originarios* y *avecindados* trabajan juntos.

La organización de la junta encargada del abastecimiento del agua es un símbolo importante en la concepción de la idea lo que es el *pueblo* de Santa María, ya que el control de este recurso ha motivado el reforzamiento de la visión autogestora como una característica de su legitimidad como grupo social. Esta postura se revitaliza cada vez que el ayuntamiento de Cuernavaca se ha pronunciado por adquirir el control del manantial Tepeite con el propósito de cubrir el servicio de agua potable en otras colonias del norte de la ciudad. La insistencia de mantener el control del agua del manantial es muy compleja,

va desde ser la principal fuente de ingresos de la ayudantía municipal, la red de abastecimiento es un marcador de integración territorial, como un símbolo político de autogestión, en torno al manantial persisten prácticas rituales⁷⁰ y, como se explicó, representa una oportunidad para articular relaciones de cooperación entre los habitantes que asisten a darle mantenimiento.

Otra organización es la mesa directiva de los padres de familia de las escuelas públicas de nivel básico que se encuentran en Santa María. Las mesas directivas están integradas tanto por *originarios* y *avecindados*, para lograr algunos fines gestionan recursos con las autoridades locales, por eso es común que soliciten reuniones con el ayudante municipal o con los comisariados de bienes comunales y ejidales. En la conformación de las mesas directivas y participación de los padres de familia las categorías de identificación no son determinantes; en cambio, los congrega el fin compartido en torno a las necesidades de las escuelas donde acuden sus hijos. La relevancia de esta organización es que es un espacio de participación donde los individuos convergen y se crean redes de cooperación que trascienden el ámbito donde se crearon. Representando una oportunidad de integración de los *avecindados* que así lo decidan.

La flexibilidad de la organización tradicional para incluir a habitantes *avecindados* en algunos cargos se explica desde la dinámica de las relaciones entre *originarios* y *avecindados* que tienen un ritmo mucho más cotidiano, gracias a organizaciones muy arraigadas como los barrios, ya sean antiguos o de reciente creación. Otras organizaciones como las mesas directivas de padres de familia de las escuelas públicas o comités vecinales

⁷⁰ Cada 3 de mayo el ayudante municipal y los integrantes de la junta encargada del manantial ofrecen ofrendas de frutas, flores e incienso con el fin de solicitar al manantial el abastecimiento de agua. Este remanente de una antigua cosmovisión animista se practica en la actualidad con el ánimo de reproducir parte de su memoria histórica que contribuye con los ideales de *comunidad*.

reunidos para gestionar la introducción de servicios, también contribuyen a crear espacios de participación y vinculación de estos actores en la vida pública de Santa María. Aunque estos últimos tienen objetivos más particulares, su relevancia radica en que los individuos que actúan dentro de marcos que estructuran las ideas de *comunidad*, pues se echa mano de recursos que se consideran de uso exclusivo para los integrantes de esa comunidad. Pero hay que tener presente que la acción colectiva que emprenden junto con los habitantes que se reconocen *originarios*, es resultado de la introducción de ideas inclusivas que exige la sociedad contemporánea inmersa en discursos democráticos.

Recapitulando

El esfuerzo de este capítulo consistió en explorar las relaciones que son la base de los procesos de identificación de los actores inmersos en la reproducción social de los pueblos urbanos. Ante la postura convencional de polarizar las relaciones sociales a partir de las distinciones internas de los actores como *originarios* o *avecindados*, este trabajo muestra a través de una serie de acontecimientos que dichas relaciones no se limitan a la confrontación o al contraste. Desde sucesos significativos (los conflictos en torno a las fiestas patronales y las elecciones de ayudantes municipales) se argumenta que las restricciones asumidas tácitamente son parte de los preceptos que rodean la idealización de estos grupos sociales como *comunidades tradicionales*.

Sin embargo, una observación a través de la participación de los actores sociales de cómo se estructuran las relaciones sociales entre *originarios* y *avecindados*, permite entender la composición heterogénea de los habitantes de los pueblos y la persistencia de su reproducción como grupo social. Es necesario tener presente que estos cambios pueden producirse por la misma apertura de las organizaciones locales o ser el resultado de la

intervención de exigencias de actores externos. Por lo que podemos pensar que las relaciones sociales que se establecen dentro de las organizaciones locales y entre los actores involucrados no sólo responden a las normas de los pueblos, sino que son el resultado de legislaciones e ideologías que los empatan y los hacen integrantes de la sociedad mayor.

La propuesta general de este trabajo es privilegiar los procesos de identificación por encima de las identidades como hechos contundentes. También se ha insistido en concebir a los *pueblos* como otra categoría de identificación y por lo tanto como un proceso, articulado por ideales de *comunidad* y permanencia histórica. Esta apuesta por un efecto inacabado no es con el propósito de negar o disminuir la validez de los discursos reivindicativos que los integrantes de los pueblos activan cuando sus intereses y necesidades son amenazados. Por el contrario, se busca una perspectiva que dé cuenta de la composición social de los pueblos como grupos sociales contemporáneos.

Los procesos de identificación de los actores que interactúan dentro de los límites del grupo social *pueblo* están marcados por normas que históricamente han definido los derechos de acceso a los bienes colectivos. En primer término la consanguinidad, este hecho que estructura las relaciones parentales y provee a los individuos de derechos y obligaciones de acuerdo a la lógica *comunitaria*. En segundo lugar está la participación de los individuos en la organización política y religiosa, este punto representa una oportunidad de integración a aquellos individuos que residen en el territorio de los pueblos pero que no cuentan en principio con relaciones parentales.

Las categorías de identificación cobran sentido en la interacción social, ya sea a través de relaciones de conflicto o cooperación. La idea de abordar a las organizaciones consideradas tradicionales como signos diacríticos de los pueblos urbanos es una propuesta para visibilizar dicha interacción y, al mismo tiempo, mostrar la versatilidad o rigidez de

esas organizaciones constantemente sometidas al cambio. No obstante, el hecho de que las distinciones de los actores sociales permanezcan, nos permite entender las formas y contenidos culturales que toman relevancia como marco de interacción. De esta manera, es posible entender la reestructuración de las organizaciones sin que pierdan su carácter tradicional y así se continúen reproduciendo discursos de legitimación de los pueblos como grupos culturales, sociales y políticos.

CONCLUSIONES

La intención de abordar dos pueblos urbanos de Cuernavaca, con características tan distintas pero que comparten un pasado común, fue con el propósito de entender los procesos que enfrentan estos grupos sociales en su reproducción como tales. La observación de sus instituciones culturales más importantes, como el territorio, la organización política y religiosa, resultaron indispensables para comprender las estrategias que los actores emprenden para asegurar la continuación de espacios físicos y sociales. La urbanización y regulación de sus territorios, así como las transformaciones de sus organizaciones sociopolíticas por adecuaciones de las normativas municipales así como por procesos contingentes de los actores, nos habla de los pueblos como parte constituyente de la ciudad. Además, nos recuerda que la persistencia histórica de los pueblos urbanos no sería posible sin tener presente de los múltiples cambios y adecuaciones que su organización ha experimentado, muchos de ellos alentados por la constante relación con proyectos estatales.

Por otra parte, los argumentos sobre los pueblos se basan en ideas de comunidad, que requieren de nociones de identidades concebidas *per se*. La apuesta del planteamiento de este trabajo fue acerca de las relaciones que subyacen en la conformación de las distinciones que formulan los actores. Aunque las categorías de identificación, *originario-avecindado*, se expresan en el ámbito interno de los pueblos, es preciso tener en cuenta la trascendencia de los procesos de urbanización y los cambios en la organización social. Los habitantes de los pueblos, con sus prácticas y normativas propias en constante relación con el proyecto hegemónico del estado, generan acontecimientos de ruptura o cambio en los atributos de esas prácticas y normativas locales que se consideran tradicionales de los

pueblos. El carácter tradicional es fundamental en los discursos reivindicativos y de reconocimiento; sin embargo, la acción de los habitantes de los pueblos ante a las coyunturas permite que los cambios sean asumidos y legitimados como componentes de las prácticas tradicionales. Sin duda, un factor clave para entender la permanencia de los pueblos urbanos es el carácter político de las tradiciones y su renovación como cualidad inherente.

Los acontecimientos coyunturales o las paulatinas transformaciones de las formas tradicionales de organización, no son signos de sofoco de dichos grupos sociales. Más bien, se consideran parte de la historia reciente y símbolos de su persistencia. Compartir intereses comunes con un referente tradicional, que apele a los valores de la comunidad, propicia la acción colectiva de los habitantes que han decidido identificarse en ese discurso.

Otro de los propósitos de esta reflexión es resaltar la importancia del individuo dentro de los discursos de comunidad. Pues se mostró que la participación de los actores sociales identificados como *originarios* o *avecindados* es orientada por la voluntad e intereses individuales. El énfasis en el individuo permite explicar la participación de los *avecindados* en cargos que convencionalmente son restringidos para ellos. Además, considerar la acción individual ofrece una perspectiva desde donde se pueden observar los procesos de identificación de los actores sociales, a través de su intervención en espacios (físicos y sociales) públicos. A partir de esta percepción, me inclino a pensar en la reproducción de los pueblos urbanos, Santa María Ahuacatlán y Tlaltenango, resultado de la convergencia de la acción colectiva de individuos, orientados por prácticas y valores atribuidos a la tradición. El ánimo de legitimar las transformaciones de las prácticas tradicionales puede interpretarse como una estrategia para asegurar la continuidad de un

grupo social donde sus integrantes pueden garantizarse presencia física, social, política y cultural.

Al volcar la atención en la participación individual, no significa olvidar que los procesos de distinción implican la configuración de grupos internos que de acuerdo a las normas consuetudinarias resultan claramente definidos. Las distinciones de los actores sociales no desaparecen; identificarse y ser identificado como *originario* o *avecindado* es reforzado en la misma práctica social. Compartimos la idea de que tales distinciones, vistas como fronteras de los grupos en interacción, son medios sobre los que se redefinen las relaciones sociales y la reproducción contemporánea de los pueblos urbanos.

La flexibilidad de los espacios físicos y sociales, así como de sus organizaciones es una característica medular para entender a los pueblos urbanos. El discurso de reconocimiento de los pueblos es integrado por las mismas bases: territorio, fiestas patronales y gobierno local. No obstante, es necesario señalar que las circunstancias de cooperación o conflicto en que cada una se reproduce, nos hablan de las reinterpretaciones y revaloraciones que estos elementos representan para sus habitantes.

Pensar en los pueblos urbanos requiere de un esfuerzo que los presente como un grupo social definido y que contemple la intervención individual dentro de los marcos delineados por la memoria histórica compartida. Por esa razón, en este trabajo se apeló a la idea de “procesos de identificación”, para entender la composición actual y darle un sentido de continuidad a las a-filiaciones de los actores; quienes no se preguntan si tiene sentido “jugar”, sino cómo seguir jugando.

BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, Richard. *La red de la expansión humana*, Ediciones de la casa chata, México, 1978.
- ÁLVAREZ Enríquez, Lucía (coord.), *Pueblos Urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la Ciudad de México*, UNAM-Miguel Ángel Porrúa, México, 2011, pp. 394.
- BARTH, Fredrik. *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.
- BOURDIEU, Pierre, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Editorial Anagrama, Barcelona, España, 1997.
- El sentido práctico*, Siglo XXI Editores, Argentina, 2007.
- COOPER, Frederik y Rogers Brubaker, “Identity” en: *Colonialism in question. Theory, Knowledge, History*. Frederik Cooper, University of California Press, 2005, pp. 59-90.
- DELGADILLO Macías, Javier, “Morelos, indicadores básicos de su desarrollo en: *Contribuciones a la Investigación Regional en el estado de Morelos*, Javier Delgadillo (coordinador), CRIM-UNAM, Cuernavaca, Morelos, 2000, pp. 343-390.
- DELGADO, Manuel. “Espacio público y comunidad. De la verdad comunitaria a la comunicación generalizada” en: *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, El Colegio de Michoacán-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México, 2005, pp. 39-60.
- DUBERNARD, Juan. *Códices de Cuernavaca y unos títulos de sus pueblos*, Gobierno del Estado de Morelos- Miguel Ángel Porrúa, México, 1991, pp. 397.
- DUHAU, Emilio y Ángela Giglia, *Las reglas del desorden: habitar la metrópoli*, UAM-A- Editores Siglo XXI, México, 2008.
- EISS, Paul, *In the name of el pueblo. Place, community, and the politics of History in Yucatán*, Duke University Press, London, 2010.
- HOBBSAWM, Eric, *La invención de la tradición*, Editorial Crítica, Barcelona, España, 2002.

- GOMEZCÉSAR, Iván. “Santa María Aztahuacán, Iztapalapa” en: Álvarez, Enríquez, Lucía (coord.), *Pueblos Urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la Ciudad de México*, UNAM-Miguel Ángel Porrúa, México, 2011, pp. 219-252
- GUPTA, Akhil and James Ferguson. “Beyond ‘Culture’” en: *Cultural Anthropology*, Vol. 7, No. 1, Space, Identity, and the Politics of Difference, (Feb., 1992), pp. 6-23
- LEE PELUSO, Nancy and Peter Vandergeest, (1995), “Territorialization and State Power in Thailand” en: *Theory and Society*, Vol. 24, No. 3 (Jun., 1995), pp. 385-426.
- LEFEBVRE, Henri. *The production of space*, Blackwell Publishing, 1974.
- LOMNITZ, Claudio, *Las salidas del laberinto, cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, Joaquín Mórtiz, México, 1995
- LÓPEZ Caballero, Paula, “The effort of othering: The historical dialectic of local and national identity among the originarios 1950-2000” en: *Anthropological Theory*, June 2009; vol.9 2: pp 171-187.
- (2005), “Reflexiones en torno a la autenticidad de las tradiciones. Títulos primordiales y kastom polinesia”, en: *Fronteras de la historia*, no. 010. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH. Bogotá, Colombia, pp. 109-138.
- MEDINA Hernández, Andrés (coord.), *La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios*, UNAM-IIA, Centro de Estudios de la Ciudad de México-UACM, México, 2007, pp. 404
- PORTAL Ariosa, Ana María, *Ciudadanos desde el pueblo: identidad urbana y religiosidad en San Andrés Totoltepec*, CONACULTA, México, 1997.
- SAHLINS, Marshall, *Mar de historias. La muerte del capitán Cook, metáfora, antropología e historia*, Editorial Gedisa, España, 1997.
- SÁNCHEZ, Consuelo y Agustín Martínez, “Pueblos originarios en la metrópoli de la Ciudad de México: gobernar en la macrocomunidad de Milpa Alta” en: *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia una investigación de co-labor*, Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (coordinadoras), CIESAS-FLACSO, Ediciones de la Casa Chata, México, 2008, pp. 229-268

- TAMAYO, Sergio y Kathrin Wildner, “Espacios e Identidades” en: *Identidades urbanas*, Sergio Tamayo y Kathrin Wildner (coordinadores), AUM-A, México, 2004, pp. 11-34.
- ZÁRATE, Eduardo, *Procesos de identidad y globalización económica. El Llano Grande en el sur de Jalisco*, Colegio de Michoacán, México, 1997.
- , “La comunidad imposible. Alcances y paradojas del moderno comunalismo”, en: *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, El Colegio de Michoacán- Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México, 2005, pp. 61-86.

Documentos:

Ley Orgánica Municipal del Estado de Morelos, vigente 2013.

Bando Municipal de Cuernavaca, Ayuntamiento 2013-2016.

Archivo del Registro Agrario Nacional

Archivo Municipal de Cuernavaca, Ayuntamiento 2010-2012.