

Resistencia e identidad como estrategias para la reproducción cultural

*Yolanda Corona Caraveo
Carlos Pérez y Zavala*

RESUMEN: Reflexión sobre los términos identidad, resistencia y reproducción cultural a la luz de los datos etnográficos recogidos en el pueblo de Tepoztlán, Morelos, durante los últimos ocho años. Uno de los hallazgos que parece evidente es la fuerza de una visión del mundo, propia de los tepoztecos, en la que se conciben a sí mismos dentro de una red compleja de relaciones que incluyen diferentes grupos, entidades y planos de la realidad con quienes establecen interacciones que refuerzan el poder de los contenidos culturales que alimentan día a día su cultura.

Escenario

EN ESTE ENSAYO PRETENDEMOS realizar una reflexión sobre los términos de identidad, resistencia y reproducción cultural a la luz de los datos etnográficos que hemos recogido en el pueblo de Tepoztlán, Morelos, durante los últimos ocho años. En virtud de la generalidad y ambigüedad de los conceptos elegidos para la discusión, nos parece necesario realizar una revisión de estas categorías de análisis, en contraste con las formas de acción y percepción de sí mismos que han desplegado los tepoztecos durante su proceso de oposición al proyecto del club de golf.

La relevancia del estudio que hemos realizado en este pueblo radica en que su lucha de resistencia resultó un movimiento exitoso en contra del modelo que se trata de imponer en estos tiempos de globalización; es decir, la tendencia que privilegia la lógica del libre mercado en el que se enfatizan el individualismo, el beneficio personal, la apropiación de los recursos de diversos grupos culturales y el intento de homogeneizar y, por tanto, de acabar con las culturas locales. Por ello, otro de los puntos de partida inevitable es el que se refiere a las consideraciones generales que sirven de contexto para la investigación: los procesos macrosociales en los que se inscribe espacial y temporalmente nuestra tarea.

Si aceptamos la existencia de un mundo globalizado en el que existen condiciones económicas, políticas y sociales que nos hacen ver un escenario mundial interdependiente e intercomunicado, es importante reconocer otras consecuencias que estas

nuevas condiciones generan. Una de las más importantes se refiere a la mayor visibilidad de la existencia de diversas culturas, otra, no menos relevante, tiene que ver con el resurgimiento de las identidades regionales.

En el caso de nuestro país, resulta imposible sustraerse a lo sucedido a partir de 1994. De alguna manera, la insurrección zapatista de aquellos años puso en el escenario nacional las condiciones de todas las minorías étnicas de nuestro país. Sin embargo, más allá de las consecuencias políticas que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional desencadenó para muchos actores sociales, lo que interesa destacar en este espacio es lo que podríamos llamar el efecto demostración. Es decir, a partir de ese momento se empieza a construir un vínculo y una bandera entre los diversos grupos étnicos, comunidades marginales y sectores vulnerables en el país, que de distintas maneras retoman las demandas de los indígenas chiapanecos.

Se observa la emergencia de nuevas luchas, movimientos de reivindicación y el resurgimiento de viejas demandas en distintos espacios urbanos y rurales. Se reviven redes de identidad y vínculos de solidaridad social que habían pasado desapercibidos. En este sentido, se retoman conceptos aparentemente olvidados y se vuelven a escuchar palabras que parecían en desuso. Por ejemplo: memoria histórica, cultura comunitaria, solidaridad étnica, identidad cultural, cultura política comunitaria, tradición indígena, etcétera.

Esta es la razón por la que en el México de nuestros días parece importante reflexionar acerca de la vigencia de ciertos modelos de organización social que aparentemente se habían desdibujado, tanto por los efectos de la asimilación a una cultura nacional o mundial, como por las políticas neoliberales del gobierno actual que con sus acciones muestra un profundo desprecio por las comunidades indígenas, por los campesinos y las clases populares.

Los valores que caracterizan al proyecto del Estado mexicano de la actualidad siguen siendo los mismos que los de sus antecesores priistas: favorecer el interés y el enriquecimiento de grupos privados y minoritarios. Aunado a esto, hay que agregar que la administración panista no sólo carece de políticas públicas de apoyo a los mexicanos de escasos recursos, sino que por la vía de los hechos pretende conducirlos a espacios de una mayor marginalidad y miseria. Para ejemplificar esto último hay que remitirse a la actitud política hacia el campo en el capítulo agropecuario del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos y Canadá.

Por ello resulta de lo más oportuno repensar las estrategias de sobrevivencia y las formas de organización que permiten la expresión colectiva de los grupos y comunidades en resistencia ante este proyecto de sociedad y la manera en que éstas se relacionan con los procesos de resignificación de la identidad y con la revaloración de las culturas locales.

El trabajo de investigación en Tepoztlán, que si bien no puede caracterizarse como un pueblo indígena, manifiesta una lógica cultural de tradición nahua, presenta diversos problemas. Uno de los más comunes se refiere a la tendencia a ver a estos pueblos en una especie de transición hacia la modernidad, el progreso, la urbanización. Desde esta mirada, se supone que al estar insertos en un proceso de aculturación, frente a nuevos valores y modelos culturales provenientes del exterior, están en vías de perder su propia identidad para asimilarse a los modelos impuestos. Los estudios etnográficos de los últimos años (Broda, 2001; Barrientos, 2001; Morayta, 2000; Good, 2001) nos muestran un proceso que contradice este enfoque. Observamos que en las comunidades reportadas siguen vigentes modos de vida y valores que aluden a la fuerza de su identidad local y la reafirmación de sus costumbres y tradiciones.

Ciertamente han adoptado nuevos comportamientos y actitudes a su perfil cultural y, al mismo tiempo, han asimilado los cambios tecnológicos y sobrevivido a los cambios sufridos en sus relaciones de producción e intercambio. Sin embargo, persiste una lógica cultural que se arraiga en una organización comunitaria que alude a una cosmovisión particular y exige relaciones de intercambio muy distintas de la lógica urbana.

Otro elemento de análisis para entender la vigencia de la identidad cultural se encuentra en la noción de resistencia. Una visión crítica dirigida hacia los efectos devastadores del sistema mundial, conlleva a pensar la cultura en los términos en que Shalins (1994:379) se refiere a ella, es decir como “el reclamo de reafirmar los modos propios de existencia”. Esto particularmente se expresa cuando los pueblos o comunidades ven amenazada su cultura y sus valores por la imposición forzada de proyectos de integración o modernización. En estos casos la respuesta de los mismos muestra una densidad y complejidad que facilita la observación de los recursos que utilizan para expresar la fuerza de su identidad como comunidad integrada. Este es precisamente el caso de Tepoztlán, cuya historia muestra una gran capacidad para enfrentarse a las imposiciones externas. Es también el caso de muchos pueblos que al ver amenazadas sus tierras y recursos refuerzan sus valores, identidades y culturas políticas para garantizar su existencia.

En suma, uno de los retos del presente se refiere a la necesidad de reflexionar sobre las implicaciones que tienen los trabajos académicos que realizamos dentro del contexto de las consecuencias que para los Estados nación y las comunidades tienen los procesos de globalización. Ya no sólo se trata de estar a favor o en contra de la naturaleza global de los asuntos humanos, sino de rescatar las estrategias de lucha que permiten la sobrevivencia de las particularidades culturales.

Por ello, la discusión sobre los efectos de la globalización no debe entenderse como una cuestión económica para ser discutida exclusivamente por las élites políticas,

sino también abordase como una dimensión social y cultural. La emergencia en los últimos años de organizaciones no gubernamentales, grupos étnicos en resistencia y colectivos en defensa de los derechos humanos, nos muestran que los procesos de internacionalización de la solidaridad social no sólo son posibles, sino que se han convertido en un factor imprescindible.

Identidad y representación colectiva

Uno de los puntos de partida comunes para pensar la identidad colectiva proviene de la propuesta de Durkheim, quien se planteó el problema de argumentar el origen social de todo proceso de identidad. De acuerdo con Bartolomé, Durkheim la describe como:

[...] las formas en que una sociedad se representa los objetos de su experiencia; son contenidos de conciencia que reflejan la experiencia colectiva [...] y por lo tanto serían el producto vivencial de la larga asociación espacial y temporal de un grupo humano, que se manifiestan como formas de pensamiento no explícitas que incluso subyacen a las creencias [1997:44].

Cuando estamos ante comunidades o pueblos con formas de socialización que construyen sus procesos de identificación desde una perspectiva comunitaria, se tiene que privilegiar la mirada social y antropológica sobre la psicológica. Esto es, en estas comunidades la configuración de las identidades sociales y culturales se construye desde referentes más amplios.

Una de las propuestas teóricas para hacer inteligibles los perfiles a los que responde una posible demarcación de los procesos de identidad, se puede observar en la obra de Mary Douglas (1996), quien plantea la existencia de dos tipos de sociedad. Por una parte, las sociedades argumentativas que se refieren a los rasgos de las sociedades occidentales modernas, donde el sujeto es el principal actor social y punto de partida de los presupuestos sociológicos, unidad de análisis de una lectura siempre racional; por la otra, nos habla de las sociedades ritualizadas, donde es la colectividad indisoluble el principal sujeto de análisis y el origen para explicar los procesos de solidaridad, cohesión y organización social. Este tipo de sociedades nos remiten generalmente a otras que mantienen fuertes lazos a partir de la puesta en escena de un cierto número de rituales, ceremonias y actos que celebran y perpetúan la existencia de la comunidad.

Mary Douglas expone que no es posible encontrar sociedades puramente rituales ni tampoco sociedades exclusivamente argumentativas. Es necesario pensar que cada sociedad (comunidad) contiene en su seno elementos que provienen de ambos polos.

Tal vez por ello es necesario hablar de una tensión permanente que nos obliga a pensar las sociedades en un constante movimiento o vaivén.

Bartolomé (1997:46), por su parte, critica las clasificaciones bárbaras y peyorativas utilizadas ampliamente desde la Colonia que designan a las comunidades ritualizadas —por lo general de tradición indígena— como “gente de costumbre”, en oposición a la “gente de razón”, que serían los mestizos y blancos. Sin embargo, reconoce que a pesar de la evidente asimetría, estas designaciones han servido para establecer una antinomia que permite organizar las representaciones colectivas y sus respectivas manifestaciones ideológicas. En este sentido, enfatiza el aspecto relacional en el que la conciencia de un grupo mezcla la percepción del grupo dominante con la autopercepción.

Identidad y cultura

A pesar de que el término identidad es constantemente utilizado en la discusión antropológica, nos enfrentamos a la dificultad de encontrar un mínimo consenso en su significado. Ciertamente el carácter polisémico del concepto hace una tarea imposible definirlo de una vez y para siempre; sin embargo, es útil analizar algunos de sus usos en diferentes propuestas teóricas.

Gilberto Giménez es uno de los pocos autores que propone una definición concreta del término al plantear lo siguiente:

Si quisiéramos compendiar en una definición escueta el núcleo teórico mínimo en torno al cual parece existir actualmente cierto consenso entre los científicos sociales, diríamos que la identidad es el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos), a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado [2000:54].

Esta propuesta alude tanto a los aspectos simbólicos que los colectivos interiorizan como a la dimensión relacional y de contraste en la construcción de las identidades culturales.

El carácter contrastivo de la identidad surge principalmente del modelo propuesto por Barth (1976:12) en la década de los setenta, como una crítica a las posiciones antropológicas de los años cuarenta y cincuenta, en que se concebía a los grupos étnicos como portadores de cultura pertenecientes a entidades homogéneas y relativamente aisladas. Se concebía a la cultura como una serie de rasgos o características

morfológicas y a la identidad como algo que permanece a través del tiempo y que va “perdiéndose” en los procesos de aculturación. El planteamiento del autor destaca la continua diferenciación que se va produciendo en la identidad de los grupos ante las circunstancias externas, tanto ecológicas como de interacción. El análisis introduce una visión de la complejidad de los medios ambientales en que se desenvuelven las colectividades, así como las modificaciones culturales que se producen por las diferentes interacciones entre los mismos. Para él, la identidad étnica se crea y se modifica en referencia a otros grupos étnicos.

Al analizar los procesos de identidad en el pueblo de Tepoztlán, durante el movimiento de resistencia, podemos aludir a algunos aspectos de este modelo para explicar la manera en que los propios pobladores remarcan sus diferencias y establecen fronteras muy claras que los separan de los otros.

Es oportuno aclarar la manera en que se nombran a sí mismos los pobladores a pesar de las categorías externas que se les imponen. En las diversas conversaciones durante el trabajo de campo se ha hecho evidente que existe un rechazo explícito a que se les considere dentro de la categoría amplia de “indígenas”. Ellos se conciben meramente como “tepoztecos” o, en un término más general, como “mexicanos”, estrechamente emparentado a la lengua náhuatl que se denomina también mexicano. A pesar de ello, son enteramente capaces de identificarse con las luchas de los pueblos indios y utilizar este tipo de categorías cuando así conviene a sus intereses, lo que indica una posibilidad de manejar una regulación entre el contacto y la alianza en ciertos dominios de actividad con otros grupos.

Por otro lado, refiriéndonos a las diferencias internas, desde tiempos coloniales el pueblo ha albergado en su tierra a pobladores de otros lugares. En los últimos años se ha generalizado el uso de una clasificación dicotómica que distingue a los “tepoztecos” de los “tepoztizos” (aquellos que aunque vivan allí, no son nativos del lugar). Esta categoría parece haber sido utilizada principalmente por los de fuera, ya que una persona de Tepoztlán nos comentaba que ellos se refieren a los “extranjeros” con la palabra *mostrenco*, que significa “los que no tienen dueño”. Esta definición nos hace recordar la relación tan estrecha que el pueblo tiene con la tierra y sus cerros y que, durante el movimiento de resistencia, se evidenciaba en la frase “Nosotros no somos dueños de la tierra, la tierra es dueña de nosotros”.

Ahora bien, a pesar de estas diferenciaciones que fueron más evidentes en los años de la lucha contra el club de golf, existió a la vez una capacidad para entender cuáles eran las alianzas que podrían tener con los de fuera en apoyo a su lucha. De esta manera se dio un movimiento muy interesante de redes, alianzas y rechazos a ciertos grupos, tanto al interior del pueblo como del exterior que obedecían más a los valores que se enarbolaban en el movimiento.

En este sentido se tocan los ejes de la identidad, vinculados con la legitimidad y autonomía, estrechamente relacionados también con las relaciones de poder. Es decir, la identidad cultural no sólo debe ser reconocida por los sujetos que la sustentan, sino debe ser aceptada por los “otros”, lo que nos podría llevar a mencionar una gran cantidad de historias sobre las luchas sociales y políticas que diversos grupos han desplegado para ser reconocidos por sus interlocutores. Aquí estaríamos abordando el vínculo existente entre la identidad cultural y la lucha política.

Gilberto Giménez (2000:55) ha señalado que también la identidad es un efecto de disputa en las luchas sociales por la “clasificación legítima”, y no todos los grupos tienen el mismo poder de identificación. Porque, como explica Bourdieu, sólo los que disponen de autoridad legítima, es decir, de autoridad que confiere el poder, pueden imponer la definición de sí mismos y la de los demás (1980:63 y ss).

La relevancia de lo que este autor llama autoridad legítima puede ser, como en el caso de la identidad cultural de los pobladores de Tepoztlán, la autoridad que la comunidad se otorga a sí misma para diferenciarse de los otros. El sentido del poder que sustenta esta legitimidad está depositado en la capacidad de la comunidad para decidir quiénes son los poseedores de esa identidad y quiénes son los de “fuera”.

La fuerza colectiva para sustentar una cierta pertenencia e identidad se intensifica ante situaciones que amenazan a la comunidad. A pesar de la respuesta colectiva que indujo la imposición del proyecto, no sólo se dieron procesos de legitimación para diferenciar a los de dentro y los de fuera, sino también a aquellos grupos políticos internos que podían colocarse como dirigentes autorizados de la resistencia. Un aspecto que probablemente legitimó al grupo de tepoztecos que abanderó el movimiento fue haber apelado, como argumento esencial, a la necesidad de preservar recursos tan preciados como el agua y la tierra.¹

Sherry Ortner (1995) critica la manera en que los mismos investigadores adelgazan los datos al analizar procesos de resistencia tanto por abordarlos desde una categorización binaria dominación/resistencia que oscurece las formas menos organizadas y más cotidianas de expresarla, como por ignorar los conflictos internos y la política local de los pueblos estudiados.

En Tepoztlán una primera mirada podría crear la ilusión de que las diferencias en la lucha obedecían principalmente a la pertenencia a ciertos partidos políticos. Sin embargo, durante el movimiento pudo observarse el resurgimiento de luchas de poder muy antiguas entre grupos poderosos que a lo largo de varios siglos mantiene deudas pendientes y huellas significativas difíciles de entender para un observador

¹ Eran también muy conscientes de que el tamaño del plan turístico podría convertir al pueblo en un cinturón periférico al megaproyecto, tal como sucedió en Cocoyoc, convirtiéndolos a ellos, en el mejor de los casos, en trabajadores de segunda.

externo.² El reto de realizar un análisis más profundo de la manera en que las fuerzas externas interactúan con la política interna del lugar es una tarea pendiente que por su complejidad no puede abordarse en este ensayo. Lo que se quiere dejar asentado es que los movimientos de resistencia se caracterizan por una serie de espacios de fricción internos que hablan de las contradicciones y ambigüedades propios de los actores sociales. En este sentido no se puede hablar de una noción de unidad como algo monolítico, sino realmente dinámico que refleja la enorme complejidad de la política interna.

Ahora bien, a medida que las amenazas disminuyen o desaparecen, resurgen las formas cotidianas de construcción de la identidad. Ello es una muestra de la plasticidad de los procesos sociales objetivos y subjetivos que pueden desplazarse desde una actitud de tolerancia e intolerancia hacia grupos internos o de fuera, hasta una reintegración de las diferencias para catalizar los procesos culturales propios.

Identidad cultural como proceso de creación

Good (1994) realiza una crítica a los enfoques que enfatizan la importancia de los elementos externos en la construcción de la identidad, en virtud de que esta mirada les hace soslayar los procesos propios de creación y transmisión cultural que caracterizan a los pueblos en sí mismos. Desde su punto de vista, las principales limitaciones que el modelo de Barth presenta es que no incluye un análisis de los factores históricos, ni tampoco de los procesos de identidad en situaciones en las que las relaciones de poder implican una fuerte asimetría (que es el caso de los pueblos de tradición indígena, tanto en la Colonia como en la construcción del Estado nación en nuestro país). De esta manera, parecería que la identidad se construye como una reacción a los otros, excluyendo todas aquellas dimensiones cotidianas de creación de la cultura que caracterizan a los pueblos.

En sus estudios sobre la tradición nahua propone un enfoque procesual y generativo de la cultura, donde ésta es concebida como inherentemente dinámica, arraigada materialmente y transmitida histórica y colectivamente sin que eso signifique una uniformidad o normatividad en sus expresiones. Su posición es no considerar al elemento contrastivo como el eje esencial de construcción de la identidad, ya que se encuentra inmerso en un proceso de mayor profundidad histórica que implica a la vez una línea de continuidad y de generación de diversidad. Propone un análisis mediante ejes

² Un análisis más extenso de estas relaciones puede encontrarse en Morgan Quero, "El movimiento de resistencia en Tepoztlán", ponencia presentada en el Diplomado de Promotores Culturales, Municipio de Tepoztlán, Morelos (2002).

fundamentales que organizan y caracterizan la vida social, tales como el trabajo, la reciprocidad y la continuidad histórica.

Esta última categoría, a su vez, implica el uso de una memoria viva que aglutina y organiza las diferentes experiencias a lo largo del tiempo, trátese ya sea de una memoria individual o una memoria colectiva. En el caso de los pueblos este sentido de continuidad puede estar referido a la memoria histórica que da cuenta del origen, y de una serie de patrones y valores culturales que los caracterizan. En este sentido se habla del carácter generador y en constante movimiento de los diferentes grupos culturales.

En Tepoztlán hemos podido observar que los pobladores manifiestan continuamente un proceso sutil y creativo de re-elaboración de su cultura. Continuamente apelan a la necesidad de “conservar la tradición” y preservar sus valores y costumbres, así como las propias formas de organización social. El carácter peculiar de exigencia de reciprocidad en el intercambio que se establece tanto a nivel familiar como entre los diferentes barrios y grupos sociales, se intensifica en la vida ritual, eje fundamental del reforzamiento de los vínculos colectivos. Respetar “la costumbre” y los contenidos culturales no impide que existan continuas innovaciones en las que se modifican muchos aspectos de su expresión comunitaria.

Un ejemplo de ello lo representa el portal de semillas que tradicionalmente se coloca a la entrada de la parroquia principal. Éste fue siempre de carácter religioso y era diseñado, como en otros pueblos, a base de flores desde hace muchos años. A partir de 1996 se empiezan a utilizar semillas con las cuales se puede dar una representación de imágenes mucho más elaboradas y estéticas.³ Cuando inicia la lucha contra el club de golf, la expresión del portal se convierte en un espejo de los acontecimientos políticos, sin que se diluyan necesariamente los contenidos religiosos. En otro texto (Corona, 2001) se ha comentado ya la importancia de la representación del Tepozteco y su relación con la Virgen como aliados protectores contra el proyecto. Lo que nos interesa destacar aquí es el entretreído de elementos nuevos con los tradicionales dentro de una actividad colectiva, y la transformación del carácter religioso de expresión a uno político durante momentos coyunturales.

Cuando se aborda una noción dinámica de la identidad como un proceso de creación constante que continuamente está re-elaborando, transformando y actualizando los contenidos culturales, se hace necesario apelar a ciertos referentes identitarios que den la idea de continuidad. Uno de ellos tiene que ver con el pasado compartido, como lo ha planteado Bartolomé (1997), que puede incluir referencias milenarias vinculadas tanto con el territorio, el origen del pueblo y también con referentes ideales. Este mismo autor menciona algunas de las dimensiones generadoras de la

³ Ello es a tal grado reconocido, que el Museo Nacional de Antropología solicita a los artesanos la elaboración de un portal para la exposición permanente de una de sus salas.

identidad: la lengua, la construcción cultural del territorio vinculado con lo sagrado, la costumbre, la memoria histórica, la vida ritual y las acciones colectivas.

Los procesos que se dieron en Tepoztlán durante el siglo XX, en especial la escolarización, han propiciado la desaparición del uso del náhuatl en el lugar, lengua que sólo es utilizada actualmente por un grupo reducido de ancianos. Sin embargo, existe un referente territorial muy vinculado con el aspecto sagrado de los cerros y la tierra.⁴ En otro texto hemos destacado el poder de la palabra “Tepozteco” en el sentido de la identificación que existe entre el nombre del cerro, de los pobladores y del aliado protector del lugar. Este referente de identidad parece ser el más poderoso para la comunidad porque incorpora, en un mismo signo, el aspecto del territorio, el mito, la historia y la caracterización de los pobladores. Lo anterior alude a una lógica cultural en la que se admite una amalgama entre los personajes históricos, los dioses protectores y los pueblos mismos.

Ahora bien, es claro que la construcción de significados alrededor de referentes materiales es un proceso que permite diferentes posibilidades, por lo que se hace necesario un análisis de los contextos y las maneras en que se generan y transforman. Por ello, el papel de los historiadores locales, encargados de la actualización y narración de los acontecimientos, es fundamental. En Tepoztlán se puede identificar la presencia de un grupo de intelectuales desde tiempos ancestrales, pero que tuvieron un papel muy activo durante el movimiento de resistencia. Son diversos los personajes que tomaron la responsabilidad de reconstruir y transmitir la memoria colectiva. Algunos se especializaban en contar leyendas y relatos vinculados con el paisaje, otros generaban metáforas que se trenzaban con los acontecimientos políticos y otros más se dedicaban a crear imágenes en el portal de la iglesia, siguiendo una iconografía prehispánica.

La acción política en momentos históricamente significativos reclama una narración que le permita quedar asentada. En este sentido, se realiza todo un trabajo de composición orquestado por diferentes personajes que van integrando los acontecimientos, por más diversos y variables que sean, en una trama coherente que entrevera valores, contenidos simbólicos y sucesos relevantes.

Con esto no queremos decir que exista una sola trama, ni que haya un acuerdo explícito entre los pobladores que asumen esta tarea. De hecho, sucede lo contrario; por ejemplo, la imagen de las serpientes de cascabel que plasma el arquitecto responsable del portal de las semillas en 1998, representaban, para él, las campanas que repicaban para mantener a la gente alerta y convocarlos cuando llegaban los granaderos. Sin embargo, para el historiador tepozteco encargado del texto que explica el portal, éstas simbolizaban “la unidad en la lucha, la honestidad y la prudencia de

⁴ Se retoma la propuesta de Frank (1994) que vincula la legitimación con la referencia a un valor compartido desde el punto de vista intersubjetivo. Para él, “sólo puede ser indiscutible intersubjetivamente lo que pasa por sagrado, esto es, por todopoderoso e inatacable”.

la serpiente emplumada”. Como puede observarse, las narraciones, al igual que las imágenes, evocan distintos significados para cada uno de los habitantes; sin embargo, todos ellos pueden quedar incluidos en un mensaje estructural que manifiesta la fortaleza del pueblo para enfrentar las dificultades, gracias a su historia y sus raíces.

Por otro lado, los valores que el pueblo hace presentes durante el movimiento de resistencia para afirmar su postura, se arraigan en el personaje de la leyenda como el que indiscutiblemente valida los comportamientos que se esperan. Entre los que más se destacaron fueron los de la valentía, el corazón de temple y la dignidad para enfrentar las tentaciones del poder y el dinero. En los parlamentos en que se recuerda la leyenda durante la lucha, también aparece como algo muy claro la capacidad que tiene el pueblo para juzgar y “pedir el corazón” de aquellos que se dejen engañar por los de fuera, “para saciar la ira de los dioses”. La función social que cumple la leyenda para delinear el comportamiento político de los que gobiernan es muy evidente.

Las reflexiones anteriores surgen en el contexto de un trabajo de investigación que continúa en curso, por lo que pretenden más bien explorar la pertinencia de categorías teóricas con relación al caso específico que abordamos. Uno de los hallazgos que parece evidente es la fuerza de una visión del mundo, propia de los tepoztecos, en la que se conciben a sí mismos dentro de una red muy compleja de relaciones que incluyen diferentes grupos, entidades y planos de la realidad con quienes establecen interacciones que refuerzan el poder de los contenidos culturales que alimentan día a día.

Es tal vez un hilo conductor que nos permite pensar en la identidad como un proceso complejo en continuo movimiento, que transita entre varios polos que incluyen el mito y la historia, la mismidad y la otredad; la dimensión interior y exterior, el pasado y el presente. De esta manera, se puede apreciar simultáneamente el flujo y la perdurabilidad de los procesos de su identidad cultural.

Bibliografía

- Barrientos López, Guadalupe (2001), *El cerrito tepexpan: sustentador de vida. Ritual y reproducción cultural de mazahuas y otomís en el altiplano de Ixtlahuaca*, Tesis de maestría en Historia y Etnohistoria, ENAH, México.
- Barth, Fredrik (1976) (ed.), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, FCE, México.
- Bartolomé, Miguel Alberto (1997), *Gente de costumbre y gente de razón*, Siglo XXI editores/INI, México.
- Bonfil Batalla, G. (1987), *México profundo, una civilización negada*, Grijalbo, México.
- Borofsky, R. (2001), “A conversation about culture”, en *American Anthropologist*, vol. 103, núm. 2, junio.

- Corona, Yolanda (2000), *El Tépозteco niño y la tradición cultural tepozteca*, Tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- y Carlos Pérez (1999), *Tradición y modernidad en Tépозtlán. Historias y leyendas de un pueblo en resistencia*, Cuadernos del Taller de Investigación en Psicología Social, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco, México.
- Douglas, M. (1996), *Natural symbols. Explorations in cosmology*, Routledge, Londres.
- Giménez, Gilberto (2000), “Identidades étnicas: estado de la cuestión”, en Leticia Reina (coord.), *Los restos de la etnicidad en los Estados nación del siglo XXI*, CIESAS/INI/Porrúa, México, pp. 45-70.
- Good, C. (1994), “Trabajo, intercambio y construcción de la historia: una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua”, en *Revista Cuicuilco*, vol. 1, núm. 2, septiembre-diciembre, México.
- Farris, N. (1983), “Indians in Colonial Yucatan: Three Perspectives”, en MacLeod, M. y R. Wasserstrom (eds.), *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica*, Lincoln, University of Nebraska Press.
- Ortner, Sh. (1995), “Resistance and the problem of ethnographic refusal”, en *Comparative studies in society and history*, vol. 37, núm. 1.
- Morayta, M. (coord.), “Presencias nahuas en Morelos”, Centro INAH Morelos, verano 2000.
- Shalins, M. (1994), “Goodbye to Triste troops: Ethnography in the context of modern world history”, en *Assesing cultural anthropology*, Robert Borofsky (ed.), McGraw-Hill, Nueva York.