

E L TEPOZTECO, SÍMBOLO DE IDENTIDAD COLECTIVA

Aquiles Chihu Amparán

Este artículo tiene como objetivo describir y analizar la importancia de un símbolo en la vida de una comunidad. En Tepoztlán, el símbolo del Tepozteco sirve como vehículo de identidad a los grupos políticos de esa comunidad y nos muestra la importancia —a menudo negada— del papel que desempeña la cultura en los procesos políticos y en la formación de las identidades colectivas.

A partir de la obra de Víctor Turner, el ensayo desarrolla una propuesta teórico-metodológica en el análisis de los movimientos sociales. Los acontecimientos en relación con el proyecto del club de golf en Tepoztlán son analizados como un drama social que adopta cuatro fases: 1) alteración de la paz, 2) situación de crisis en la que se enfrentan los grupos en pugna, 3) mecanismos de ajustes y reformas, puestos en movimiento por los líderes de los grupos y 4) restablecimiento de la paz o el reconocimiento de una crisis irreparable entre los grupos y partidos políticos.

Palabras clave: drama social, símbolos políticos, identidades colectivas, cultura política, Tepozteco.

THE TEPOZTECO, A SYMBOL OF COLLECTIVE IDENTITY

The goal of this article is to describe and analyze the importance of a symbol in the life of a community. In Tepoztlán, the symbol of the Tepozteco mountain serves as a vehicle for the identity of political groups in that community and demonstrates to us the (frequently denied) importance of the role that culture plays in political processes and in the formation of collective identities.

Argumentos 46/47, diciembre de 2003/abril de 2004

Based on the work of Victor Turner, the essay develops a theoretical and methodological proposal for analyzing social movements. Events surrounding the plans for a golf club in Tepoztlán are analyzed as a four-phase social drama: (1) disturbance of the peace, (2) crisis situation with confrontations between the disputing groups, (3) adjustment and reform mechanisms, adopted by the groups' leaders, and (4) restoration of law and order or the recognition of an irresolvable crisis by the groups and political parties.

Keywords: social drama, political symbols, collective identities, political culture, Tepozteco.

LE TEPOZTECO, SYMBOLE D'IDENTITÉ COLLECTIVE

Notre objet est de décrire et d'analyser l'importance d'un symbole dans la vie d'une communauté. À Tepoztlán, le symbole du Tepozteco sert de lien d'identité aux groupes politiques de la communauté et nous montre l'importance – souvent niée – du rôle joué par la culture dans les processus politiques et dans la formation des identités collectives.

À partir de l'œuvre de Victor Turner, cet essai développe une proposition théorique-méthodologique pour l'analyse des mouvements sociaux. Les événements liés au projet de club de golf à Tepoztlán y sont analysés comme un drame social en quatre phases : 1) altération de la paix, 2) situation de crise où s'affrontent les groupes en lutte, 3) mécanismes d'ajustements et de réformes, mis en mouvement par les leaders de ces groupes, et 4) rétablissement de la paix ou reconnaissance d'une crise irrémédiable entre les groupes et les partis politiques.

Introducción

Este artículo tiene como objetivo describir y analizar la importancia de un símbolo en la vida de una comunidad. En Tepoztlán, el símbolo del Tepozteco sirve como vehículo de identidad a los grupos políticos de esa comunidad y nos muestra la importancia (a menudo negada) del papel que desempeña la cultura en los procesos políticos y en la formación de las identidades colectivas.¹

El análisis de los símbolos² constituye un campo multidisciplinario que se ha desarrollado con las aportaciones de filósofos, sociólogos, antropólogos y politólogos. En el terreno de la filosofía, el trabajo de Ernst Cassirer (1958) vino a poner de relieve las funciones cognitivas de los sistemas simbólicos estudiándolos como instrumentos para la construcción de la realidad, es decir, en función de la capacidad de producir un significado y sentido sobre el mundo. En la sociología, Emile

¹ La identidad es un proceso de construcción simbólica de identificación-diferenciación basado en un marco de referencia (territorio, clase, etnicidad, cultura, género, edad). Considero la identidad colectiva como la tendencia de los movimientos sociales a construir una autoimagen del grupo que contribuye a formar la conciencia de los actores.

² Defino el símbolo como una clase especial de signo, entendido éste como una entidad constituida por un significante (el vehículo sensorial perceptible o forma exterior) y un significado (el sentido) (Morris, 1938). Víctor Turner atribuye al símbolo dos cualidades que lo distinguen del signo: *a*) la multiplicidad de sus significados, *b*) la naturaleza de su significación (Turner, 1980).

Durkheim (1991) consideró que la función de los sistemas simbólicos era crear un orden gnoseológico que sirviese de base para la integración social. Su concepto de representaciones colectivas resultó de gran importancia en el análisis de manifestaciones socioculturales como la religión. Por otro lado, Talcott Parsons (1988) interpretó la cultura como sistema de símbolos y el poder como un proceso simbólico. Desde su perspectiva,



el mundo de la acción social comprende un universo poblado con tres clases de objetos: sociales, físicos y culturales. Los objetos sociales son los actores, los objetos físicos constituyen la realidad que existe independientemente de los actores y los objetos culturales son los elementos simbólicos de la tradición cultural (ideas, creencias, símbolos expresivos y pautas de valor). En este orden de ideas, la simbolización no puede surgir sin la interacción social, el individuo no puede apropiarse ni generar sistemas simbólicos fuera de la interacción con otros objetos sociales. De ahí que el sistema de símbolos compartidos constituya la tradición cultural (que posee tres rasgos característicos: es transmitida, aprendida y compartida). Bourdieu (1979), un sociólogo que también estudió antropología, puso el énfasis en las funciones políticas de los sistemas simbólicos, considerando que el efecto ideológico fundamental de un sistema simbólico reside en hacer pasar los intereses particulares de un grupo como los intereses universales de toda la sociedad. El efecto ideológico consiste en ocultar la función política de los sistemas simbólicos, haciendo evidentes únicamente sus funciones cognitivas y sus funciones sociales. En la antropología Clifford Geertz, alumno de Parsons, desarrolló una concepción semiótica de la cultura entendida como un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos. Un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida (Geertz, 1992). Por su parte, Víctor Turner (1980) consideró que los símbolos están asociados a intereses humanos que les otorgan significados al manejarlos en una arena pública. Turner estudia la pragmática de los símbolos, la eficacia simbólica, es decir, cómo los símbolos actúan como fuerza en los procesos sociales. En la ciencia política los estudios de cultura política que realizó Sidney Verba (1965) tuvieron como punto de partida la idea de que la cultura política de una sociedad se constituye por el sistema de creencias empíricas, símbolos expresivos y valores que definen la situación en la que una acción política se desarrolla. Por su parte, para Murray Edelman (1964) las formas políticas sirven como medios poderosos de expresión para públicos masivos, a la vez que proporcionan beneficios a grupos particulares y reducidos. Desde su perspectiva, esta función simbólica de las instituciones democráticas no sólo aparece en aquellas formas de participación masiva

como las elecciones, los referéndum, las manifestaciones, sino también en los programas públicos que instrumentan políticas de beneficios públicos. Esos programas beneficiarían a grupos relativamente pequeños, a la vez que proporcionarían una seguridad simbólica a los que se presentan como los beneficiarios.

Analizando las contribuciones de las distintas disciplinas sociales sobre el análisis de los símbolos, encontramos dos tradiciones. La primera subraya las funciones cognitivas de los sistemas simbólicos. Esta corriente cuyo gran exponente fue Ernst Cassirer y ahora Clifford Geertz, se orientó a analizar la capacidad de los símbolos para producir un sentido sobre el mundo. Víctor Turner encabeza la segunda vertiente, derivada de la obra de Emile Durkheim, que propicia la investigación de las funciones sociales de los sistemas simbólicos. En la medida en que los estudios han priorizado la función cognitiva de los símbolos, pasando por alto sus funciones sociales y políticas, es necesario efectuar un análisis desde tres perspectivas. La primera, que conciba los símbolos como instrumentos (el símbolo en sí mismo cumpliendo varias funciones: cognitiva, social, cultural y política). La segunda, que analice los símbolos como representaciones de fuerzas sociales (el símbolo en el contexto de un campo de relaciones de fuerzas: el campo político y cultural). Y la tercera, en la que los símbolos sean estudiados como representaciones de procesos sociales (el símbolo inmerso en una situación de cambio).

En este orden de consideraciones, la cultura es también un repertorio con el que el actor construye estrategias de acción. La cultura es, así, un aparato cognitivo que le sirve al hombre para orientarse en el mundo, para darle sentido a sus experiencias de vida y construir sus cursos de acción. Esta concepción observa a la cultura como un conjunto de herramientas que el actor puede utilizar para construir el significado de sus experiencias. Esta perspectiva teórica se encuentra vinculada con el análisis de la acción colectiva a través del denominado "análisis de los marcos" (*frame analysis*). Tomado originalmente del trabajo de Goffman (1974), el "marco" es recuperado por los analistas contemporáneos de los movimientos sociales para subrayar el proceso de producción simbólica, en el cual se encuentra inmersa toda acción colectiva.

El análisis de los marcos

En este trabajo se describe y analiza la manera en que los tepoztecos construyeron un discurso en el que definieron los problemas por los que luchan, las causas que los originaron y las soluciones y estrategias adecuadas para enfrentarlos. Como metodología para el estudio del discurso político³ empleo el "análisis de los marcos"

³ Defino el discurso político como un conjunto de textos emitidos en una coyuntura política particular, en un campo de identidad en relación con un problema político. Las unidades de análisis son los textos producidos por los actores. Los textos son la manifestación concreta del discurso, aquellos "actos de lenguaje" (un discurso oral o escrito) que poseen un comienzo y un final fácilmente identificable: folletos, documentos, discursos, entrevistas, comentarios de radio y televisión. El campo de identidad se encuentra personificado por tres actores: el actor protagonista, el actor antagonista y la audiencia.

(*frame analysis*)⁴ que observa al discurso como un proceso de construcción de la realidad. Los "marcos" interpretativos son conjuntos de significados orientados a la acción que legitiman las actividades de los movimientos sociales. En el ámbito de la acción colectiva los "marcos" interpretativos definen problemas,⁵ identifican a los agentes que crearon esos problemas y sugieren soluciones para resolverlos.

Un "marco" para la acción colectiva surge cuando los miembros de un movimiento llegan a compartir la definición de un problema. Esa comprensión común abarca varios puntos: la definición de que la situación requiere un cambio; la atribución de responsabilidad por la presencia de esa situación problemática; la articulación de un orden alternativo; un "llamado a las armas", es decir, una motivación para que los demás actúen para cambiar la condición prevaleciente. Snow y colaboradores (1986) denominaron a estas tareas centrales como "enmarcado de diagnóstico" (identificación del problema y realización de atribuciones); "enmarcado" de pronóstico (propuestas para la solución de un problema) y "enmarcado de motivos" (motivos para que los actores se comprometan a participar en la acción correctiva).

El "proceso de enmarcado" (*framing process*) nos remite al análisis de textos en donde se eligen ciertos aspectos de la realidad con el propósito de promover una definición del protagonista, del antagonista, del problema, y una interpretación con el propósito de recomendar alternativas para resolver el problema. El término "proceso de enmarcado" describe este proceso de producción de significado y denota un proceso que implica la agencia. Es decir, da cuenta de un proceso de construcción de la realidad por medio de la agencia del trabajo de las organizaciones o de los activistas del movimiento social, y además da cuenta de un proceso interpretativo que subvierte los "marcos" tradicionales existentes. Este concepto de construcción de significado en el contexto de las acciones colectivas da cuenta de la dialéctica entre estructura y agencia. Si consideramos que el significado es el resultado de un proceso de producción que requiere necesariamente actores productores, la perspectiva del análisis de los "marcos" subraya el hecho de que los movimientos sociales no pueden ser observados como agentes pasivos ni como resultado de efectos mecánicos de estructuras existentes. Por el contrario, más bien debe considerárseles agentes que participan activamente en la producción y el mantenimiento de significados para sus partidarios, para los antagonistas y para la audiencia.

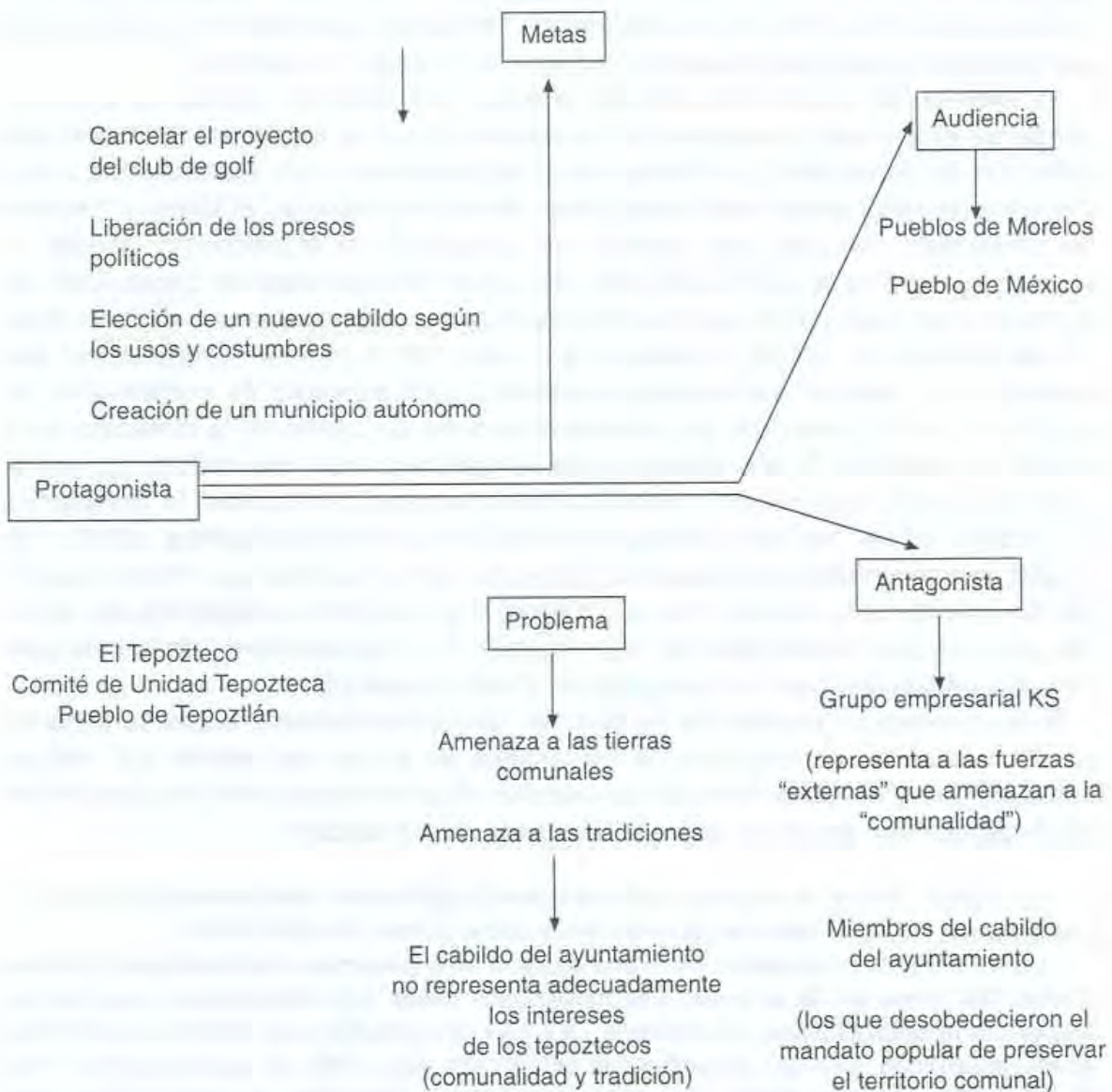
Paralelamente al "proceso de enmarcado" de todo movimiento social se desarrolla un proceso de construcción de identidades en el que se definen los actores relevantes en el contexto de la acción colectiva. Pueden distinguirse tres campos de identidad que son resultado de esos "procesos de enmarcado":

⁴ Un "marco" (*frame*) es el conjunto de creencias y significados orientados hacia la acción, que legitiman las actividades de un movimiento social (Snow y Benford, 1992).

⁵ La definición de un problema como una injusticia es el paso más importante para movilizar y atraer las simpatías de la gente. Esa movilización puede ser más efectiva si se definen además los agentes causales del problema. La causa de un problema no se define en términos de responsabilidad, sino que se atribuye al antagonista visto como un agente externo. Para identificar el problema se utilizan "marcos" de diagnóstico que identifican alguna situación como problemática y susceptible de ser resuelta o mejorada. Por lo tanto, una parte de los "marcos" de diagnóstico es la designación de agentes culpables (Snow *et al.*, 1986).

- 1) Los protagonistas, aquellos individuos y colectividades que participan y simpatizan con los valores, creencias y metas del movimiento.
- 2) Los antagonistas, aquellas personas o colectividades opuestas a los valores, creencias y metas del movimiento.
- 3) Las audiencias, aquellas personas o colectividades definidas como observadores no comprometidos o neutrales, pero que, de alguna manera, se les considera potencialmente interesados o potencialmente susceptibles de responder (frecuentemente de manera favorable) a las actividades de los protagonistas (Hunt, Benford y Snow, 1994).

GRÁFICA 1. *Enmarcado del discurso del movimiento contra el club de golf*



El sentido de comunidad

Encontramos dos dimensiones de la comunidad. La primera es territorial y geográfica, como la establecida por la vecindad, el barrio, el pueblo, la ciudad. La segunda es relacional y se refiere a la cualidad del carácter de las relaciones humanas sin referencia a la localidad, como las comunidades profesionales o espirituales. La membresía tiene fronteras, lo cual significa que existe gente que pertenece y gente que no pertenece. La psicología social ha demostrado que la gente tiene fronteras importantes que protegen su espacio personal. Los grupos a menudo usan el lenguaje, el vestido y los rituales para crear fronteras. Los grupos usan los rituales, el lenguaje y la forma de vestir como fronteras intencionales para crear una distancia social entre los miembros y los no miembros. En síntesis, la membresía presenta varios atributos: fronteras, seguridad emocional, un sentido de pertenencia e identificación, investidura personal, un sistema simbólico en común. Estos atributos contribuyen a crear un sentimiento de quién es parte de la comunidad y quién no.

La identificación de grupo presupone que los miembros se perciben a sí mismos como similares. La colectividad significa que los actores tienen algo en común. El modelo de Anthony Cohen (1985) acerca de la construcción simbólica de la identidad comunal resulta interesante para comprender este fenómeno. Interpreta el proceso de la construcción simbólica de la comunidad como un sentido que tienen los actores de pertenecer a una localidad o escenario particular. De acuerdo con este autor la comunidad es un fenómeno cultural, mental, cognitivo: es una construcción simbólica más que estructural. En esta construcción simbólica de la comunidad resultan de gran importancia los símbolos y rituales; los primeros generan un sentido de pertenencia que es compartido por los actores, mientras que los segundos pueden actuar como símbolos de comunidad. La comunidad es en sí misma una forma simbólica sobre la cual la gente se apoya estratégicamente, de ahí se derivan los usos políticos de la comunidad. Pertenecer a la comunidad significa compartir con otros miembros de la misma un sentido similar de las cosas, así como participar de un universo simbólico común, tal como sucede entre los habitantes de Tepoztlán.

El sentido de pertenencia a la comunidad surge del hecho de compartir símbolos comunales,⁶ de participar de un discurso simbólico común sobre la integración en la comunidad. Este discurso construye y subraya la frontera entre los miembros y quienes no lo son. De este modo, las fronteras simbólicas se vuelven importantes. Para Cohen el material cultural lo constituyen los símbolos que representan un elemento importante en la generación de una identificación individual con la colectividad externa, logrando que el reclutado sienta que pertenece a una organización. En esta perspectiva la cultura es un conjunto de símbolos, mitos, rituales y visiones del mundo que los actores usan para resolver distintos tipos de problemas construyendo estrategias de acción.

⁶ La comunalidad es el universo configurado por varios elementos: El territorio comunal (tierras comunales). El poder comunal (la asamblea comunitaria y las mayordomías). El trabajo comunal (el tequio, la faena, la ayuda Interfamiliar). El disfrute comunal (fiestas en honor a los santos patronos de las comunidades y la distribución colectiva de los productos) (Rendón, 1992).



Analizo el movimiento del club de golf como un drama social en el que surge el Tepozteco como símbolo de identidad. Los dramas sociales poseen un perfil diacrónico. Se trata de situaciones de crisis que tienden a mostrar una serie de fases que presentan un comienzo, una fase intermedia del proceso y un final. El conflicto se inicia con la ruptura de una norma o una regla y rápidamente se extiende a la comunidad en su conjunto y hace partícipes a los grupos en pugna. Un drama social es el escenario de un conflicto en el que individuos o grupos intentan imponer su paradigma y derrotar el de sus oponentes. La confrontación adquiere la forma de drama porque los participantes realizan una serie de actividades, uno de cuyos objetivos es mostrar a propios y extraños lo que han hecho. Por esta razón, las ac-

ciones adquieren el aspecto de una representación en la que los actores actúan con la finalidad de lograr ciertos objetivos públicos. Los hechos se presentan en una forma y de acuerdo con una estética dramática, constituyendo canales de la objetivación de normas, valores y creencias mediante las cuales se reinterpreta lo privado en términos de lo colectivo y lo abstracto (el símbolo) toma forma concreta. El estudio de un drama social comprende necesariamente un análisis del proceso de comunicación y de los símbolos que la gente emplea para lograr sus propósitos individuales y colectivos. Un drama social es un proceso que recorre cuatro fases: 1) alteración de la paz, 2) situación de crisis en la que se enfrentan los grupos en pugna, 3) mecanismos de ajustes y reformas, puestos en movimiento por los líderes de los grupos, y 4) restablecimiento de la paz o el reconocimiento de una crisis irreparable entre los grupos y partidos políticos (Turner, 1974).

Alteración de la paz

Se pretendía construir el club de golf El Tepozteco en los terrenos de Montecastillo, terrenos comunales adquiridos en 1962 por el grupo Kladt Sobrinos (KS).⁷ De los

⁷ A cambio de la aprobación del proyecto, el consorcio ofreció varias cosas: 13 000 empleos

integrantes del cabildo que se hallaba en funciones en el momento del conflicto, estaban de acuerdo con el proyecto del club de golf el presidente municipal, cuatro regidores, el secretario y el tesorero. Se manifestaron en contra del proyecto Anastasio Solís Lezo, de Obras Públicas; Antonio Rodríguez y Pedro Cabrera, regidores, todos ellos del PRD, partido que había ganado presencia en el estado durante las elecciones del 20 de marzo de 1994 para los puestos de gobernador, diputados al Congreso local y los presidentes municipales de los 33 ayuntamientos. En ese proceso electoral presentó como candidato a gobernador a Julián Vences Camacho, como candidato a diputado a Anastasio Solís y para la presidencia municipal en Tepoztlán a Adelita Bocanegra (el PRI obtuvo 4 087 votos, el PRD 3 142, el PARM 895 y el PFCRN 131).⁸

El proyecto existía desde 1991, pero sólo después de que Jorge Carrillo Olea asumió la gubernatura del estado los inversionistas decidieron emprender acciones tendientes a concretar la realización del proyecto.⁹ La actitud de los comuneros se convirtió en el principal obstáculo para iniciar las obras. En una reunión efectuada el 20 de enero de 1995 con el secretario general de Gobierno, Guillermo Malo Velasco, los comuneros señalaron que darían su consentimiento siempre y cuando se formara una asociación de participación, en la que se les diera 50% de las utilidades de los restaurantes, los bares y el hotel. La empresa KS rechazó rotundamente la propuesta de los comuneros y la reunión terminó sin ningún acuerdo.

Meses más tarde se difundieron los rumores de que el cabildo había firmado la aprobación del proyecto del club de golf. El CUT (Comité de Unidad Tepozteca) realizó una reunión extraordinaria en la que se nombraron representantes de cada barrio, pueblo y colonia.¹⁰ El 24 de agosto de 1995, al igual que durante las fiestas

durante cinco años y 2 900 empleos permanentes; la construcción de un mercado; la ampliación del panteón de Tepoztlán; mejoras en el servicio de electrificación y drenaje; la instalación de dos plantas tratadoras de aguas residuales de uso para la siembra. El proyecto incluye un campo de golf de 18 hoyos en 70 hectáreas, una casa club de 8 000 metros cuadrados, un condominio habitacional de 800 lotes y un hotel con 30 habitaciones. Todo lo anterior ocupa una extensión de 187 hectáreas.

⁸ Los puestos fueron distribuidos de la siguiente manera: presidente municipal, Alejandro Morales, del PRI; regidor de Hacienda, Eduardo Guerrero Bello, de la Coordinadora; síndico procurador, Juan Carlos Lara, de La Mujer Tepozteca; regidor de Obras Públicas, Bernardo Rendón Solís, del PRI; regidor de Desarrollo Urbano, José Antonio Rodríguez Lezo, del PRD; regidor de Educación, Pedro Cabrera, del PRD; regidor de Ecología y Bienestar Social, Vicente Castañeda, del PARM; director de Obras Públicas, Anastasio Solís Lezo, del PRD; Registro Civil, Arturo Desaida Mendarte, de la Coordinadora; director de Seguridad Pública, Carlos Ramírez, de la Coordinadora; Oficial Mayor, Félix Barragán, de la Coordinadora.

⁹ Carrillo Olea asumió la gubernatura del estado el 8 de mayo de 1994, y fue uno de los defensores más importantes de la realización del proyecto del club de golf, pues representaba la punta de lanza de un proyecto integral para atraer inversiones de capital hacia el estado.

¹⁰ El CUT lo componen integrantes del PRI, PRD, PARM, comunidades eclesiales de base, la Coordinadora, maestros de escuelas primarias, La Mujer Tepozteca, comité estudiantil, preparatorias y ejidatarios.

religiosas, la toma de la presidencia municipal se acompañó con la banda de música del barrio de Santo Domingo, cohetones y grupos musicales que se solidarizaron tocando toda la noche. El acto era en protesta por la autorización que había dado el cabildo del ayuntamiento para otorgar al grupo la licencia provisional de construcción. Se trató de un hecho sin precedentes que culminaría en la creación de un concejo municipal provisional.

A partir de ese momento, el palacio municipal fue bautizado como "la casa del pueblo", y se convirtió en el sitio privilegiado de socialización política. En asamblea frente a este edificio se acordó desconocer a las autoridades municipales y al representante de bienes comunales. Los oradores propusieron crear un concejo con un representante por cada barrio, colonia y pueblo del municipio. Se organizaron guardias de veinticuatro horas por barrios, pueblos y colonias. Santa Cruz fue el primer encargado de cuidar "la casa del pueblo" y adoptó como símbolo la bandera nacional acompañada por las mantas de las comunidades y colonias que apoyaban el movimiento.

Los responsables de la situación de crisis fueron identificados y personalizados en monigotes que simbolizaban a los "traidores del pueblo". Continuando la tradición de la quema de judas, se fabricaron muñecos que los representaban, con tela, cartón y trapo. Cuando se les prendió fuego, algunos decían que "ojalá y estuvieran aquí para quemarlos vivos". Después se hicieron los monigotes de tamaño natural y se les colgó frente a la fachada principal de "la casa del pueblo"; llevaban los nombres de Diana Ortega, Bernardo Rendón, Félix Barragán, Eduardo Guerrero, Fernando Guerrero, Juan Carlos Lara, Fulgencio Cortés, Vicente Castañeda, Alejandro Morales, y el último se le dedicó a Kladt Sobrinos.¹¹ Durante los cambios de guardia se entremezclan aspectos religiosos y políticos. Cada barrio llega a manera de procesión religiosa, encabezada por un niño vestido de Miguel Hidalgo y Costilla con el estandarte de la virgen de Guadalupe. La procesión lleva varas de maíz; la milpa representa que se quiere una tierra con maíz y no un club de golf. Se ofrecen memelas. En la ceremonia de cambio de guardia se continúa entonando el himno nacional y se promete cuidar "la casa del pueblo". Esta dramatización sitúa el centro del conflicto reconstituido como un símbolo del municipio. Este espacio simbólico, ubicado en el centro del pueblo, además del palacio municipal incluye el kiosco, la plaza y el mercado, lugares en donde los tepoztecos socializan su cotidianidad.

El Tepozteco, símbolo de identidad colectiva

El presente trabajo describe y analiza un símbolo y su importancia en la construcción de la identidad de una comunidad y un movimiento social. En este sentido, la

¹¹ Ocupaban, respectivamente, los siguientes cargos públicos: secretaria general municipal del PRI, regidor de Obras Públicas de Tepoztlán, oficial mayor de Tepoztlán y suplente del representante de bienes comunales del pueblo, regidor de Hacienda, secretario de los comuneros, síndico procurador, velador que cuidaba los terrenos de Montecastillo, regidor de Ecología de Tepoztlán, presidente municipal de Tepoztlán.

investigación intenta responder la interrogante sobre la función que cumplen los símbolos en la interacción social. Por lo mismo, la relevancia de este estudio radica en que subraya la función de orientación, representación y objetivación que cumplen los símbolos en el proceso de construcción de las identidades colectivas.

Los sentimientos colectivos encarnan en símbolos que los tornan comprensibles. Entre estos símbolos se encuentran estatuas, palabras, una cruz, una bandera, un libro. Existen palabras-símbolo como pueblo, democracia, libertad, que vinculan a los individuos con sentimientos, emociones e ideales. Un símbolo religioso como la cruz evoca no sólo el calvario y la resurrección de Cristo sino todo un conjunto de valores e ideas reveladas a los fieles. Los símbolos, como representaciones concretas de algo o de alguien, tienen validez colectiva cuando un grupo de personas comparten una historia de tradiciones y valores. Los símbolos poseen una importante función cohesiva en el mantenimiento de la identidad y reproducción de los grupos sociales. El nombre del grupo es uno de sus símbolos más importantes.

Los símbolos también cumplen una importante función cognitiva: mediante ellos la realidad es construida y asimilada por los actores. Los actores nunca se enfrentan a la realidad en su inmediatez, la realidad es captada a través de los símbolos que conforman la cultura del grupo al que se pertenece. Los individuos no se enfrentan de manera inmediata a la realidad porque ésta se encuentra constituida por una cantidad inmensa de estímulos, que si fueran captados todos a la vez, serían percibidos de manera caótica. Por ello, los sistemas simbólicos realizan la función cognitiva de seleccionar y ordenar los múltiples estímulos, formando así una visión ordenada y coherente del mundo. Se puede decir lo mismo de los símbolos empleados en las arenas políticas. Los símbolos políticos cumplen la misma función que los símbolos en general, pero en lugar de producir una definición de la realidad en general, producen una definición de la realidad política. Los símbolos permiten que los actores entren en contacto con mundos y realidades que sólo pueden ser captados simbólicamente; es decir, sólo pueden ser captados mediante su representación, porque siempre están ausentes y lejanos para el espectador cotidiano.

Los símbolos son necesarios para los hombres porque les ayudan a comprender problemas permanentes del ser humano, como el significado de la vida, la muerte, el mal, la tristeza. En la medida en que no existen respuestas objetivas a estos problemas, ni soluciones, las respuestas que siempre se ofrecerán a estas interrogantes serán en términos simbólicos. Por ello los símbolos desempeñan la importante función de proporcionar identidad y sentido a la existencia de los seres humanos. Los símbolos también posibilitan la objetivación. Los sistemas simbólicos contribuyen a reproducir el orden social donde se construyen redes de significado en las que los actores a su vez construyen sus referentes de identidad. En este conjunto de relaciones sociales se entretajan roles y actividades específicas. Las formas simbólicas sirven de guías que permiten a los hombres identificar las actividades que corresponden a cada rol y el tipo de relaciones en que participan. De esta manera, por medio de la función de objetivación, valores, normas, reglas y conceptos abstractos como el honor, *status*, carisma, prestigio, rango, se tornan tangibles a través de los símbolos (Cohen, 1974: 30). Así, los símbolos constituyen vehículos que permiten objetivar las ideas y emociones más abstractas, son repre-

sentaciones de algo que permite que los sentimientos colectivos e ideales encarnen en símbolos que los vuelven comprensibles a todos.

En nuestro estudio de caso, el símbolo del Tepozteco forma parte del imaginario colectivo constituido por el universo de las representaciones mentales, de la imaginación, mitos y rituales que expresan las aspiraciones y la identidad de una colectividad. En el caso de esta comunidad, el personaje Tepoztécatl le da nombre a la toponimia del pueblo de Tepoztlán. Este símbolo se encuentra vinculado a la pirámide llamada "la casa del Tepozteco" ubicada en el cerro Tlahuiltépetl, al norte de Tepoztlán. Hasta el año de 1529 todavía se conservaba en la pirámide la estatua de Tepoztécatl. Sin embargo, fray Domingo de la Anunciación dio órdenes de destruirla y la piedra fue llevada hasta Oaxtepec, en donde fue enterrada en los cimientos de la iglesia (Dávila, 1955). En un sincretismo religioso que nos muestra el papel de la religiosidad popular en la construcción de la identidad, se recuerda a Tepoztécatl en la obra de teatro *El reto al Tepozteco*. Don Miguel Ángel Robles Ubaldo, quien viene participando en ella desde 1969, asegura que se trata de una obra realizada por fray Domingo de la Anunciación, quien venía al frente de los dominicos para evangelizar Tepoztlán. Ante la dificultad de la tarea, aprovecharon el personaje del rey Tepoztécatl, que en la mitología tenía una gran trascendencia. De acuerdo con don Miguel Ángel Robles Ubaldo las representaciones de la obra se iniciaron a partir de 1528 en la capilla abierta, lugar adonde acudían los indígenas a escuchar misa. La versión que se conoce representa la conversión al cristianismo del rey de Tepoztlán, el primero que acepta esta religión. La puesta en escena se realiza el 8 de septiembre, día de la festividad de la santa patrona y virgen principal de Tepoztlán: la virgen de la Natividad. El reto al Tepozteco lo realizan los caciques de Oaxtepec, Cuauhnáhuac, Tlayacapan y Yautepec, quienes le reclaman haberlos abandonado y aceptar una nueva religión. El Tepozteco les exige respetar los festejos del santo de su madre y les recuerda cómo ya los ha vencido en otras ocasiones. Les habla sobre la virgen de la Natividad y de esta manera los convence de aceptar la religión cristiana. Al final los señores empiezan a bailar y reconocen el error en que vivían al profesar una religión pagana.¹²

Crisis

En septiembre, mes del Tepozteco, sucede la toma de rehenes. El domingo 3 de septiembre, la comunidad tepozteca frustró la asamblea en la que funcionarios del gobierno estatal pretendían legalizar el proyecto con apoyo de comuneros traídos de otros poblados. Según registros del CUT, más de una centena de granaderos se

¹² Para realizar esta representación los personajes deben saber náhuatl. Varias personas se han encargado de representar al Tepozteco en los últimos años: Pedro Rojas, Ángel Sandoval, Felipe Hernández, Pablo Rivera Martínez, y últimamente Maclovio Almazán. Anteriormente los personajes salían a caballo y con machetes. Sin embargo, se quitaron los caballos porque se les consideraba que era un elemento cultural español y que el indígena no tenía acceso a él. Para profundizar en el tema véase Caraveo y Pérez (1999), quienes han realizado una interesante descripción y un análisis minucioso de la leyenda del Tepozteco.

apostaron alrededor de la casa de Abraham López Cruz para resguardar una asamblea de comuneros encabezada por funcionarios del gobierno del estado, con la intención de acordar, con el entonces representante de bienes comunales, la autorización del proyecto. A las nueve de la mañana de ese día, en cada barrio y en la iglesia principal se tocaron las campanas y se tronaron cohetes. Por un altavoz se anunció que Alejandro Morales quería retomar la presidencia. Se pidió que llevaran palos o piedras porque a éste lo acompañaban granaderos. Aproximadamente 5 000 personas se reunieron en la explanada de "la casa del pueblo" y de allí se trasladaron a la casa de don Abraham, armados de palos y piedras de los tecorrales. Los jóvenes que encabezaban a la multitud se enfrentaron con los granaderos. Diana Ortega (presidenta del PRI municipal) fue encontrada escondida en la casa de don Abraham López (representante de bienes comunales), y se le tomó como rehén al igual que a otros funcionarios del estado que se encontraban en el lugar. De allí los trasladaron a la presidencia. Al día siguiente se instalaron barricadas y retenes de seguridad para evitar el paso a los grupos policiacos que rodeaban las entradas de Tepoztlán. Se iniciaron las negociaciones que lograron que el Congreso del estado aprobara la desaparición de poderes. Los rehenes fueron liberados y se esperaba reanudar las pláticas.¹³

El 7 de septiembre se inició el ascenso al cerro del Tepozteco. Niños, señoras, ancianos y hombres adultos llevaban flores, agua y sahumerios. Al llegar a las faldas del cerro, los niños empezaron a tirar flores, acompañados del sonar de caracoles. Arriba se inició la ceremonia formando la cruz con flores en el templo del Tepozteco. Se colocaron ofrendas de alimentos, incienso, velas, guajes, todo ello con el fondo del sonido de flautas y tambores. Posteriormente se levantó la ofrenda y se repartieron los alimentos.

La función del ritual

David Kertzer (1987) considera que los rituales cumplen una función política para el ciudadano común y corriente. A través de los rituales el ciudadano común tiene acceso a la realidad política. Mediante los rituales el ciudadano logra identificarse con fuerzas políticas que sólo pueden ser captadas simbólicamente.

Para Durkheim (1991) la conducta ritual está destinada a permitir (o a impedir) el acceso de ciertos actores sociales hacia la zona sagrada que existe en toda sociedad. Así pues, el ritual es una actividad orientada primariamente a relacionar a los hombres con lo sagrado. ¿Pero cómo llega algo a sacralizarse? La sacralización no se realiza por la existencia de una entidad sobrenatural, sino por una

¹³ La Comisión de Negociación estaba integrada por las siguientes personas: Inocencio Rodríguez, José Flores Ayala, Anastasio Solís Lezo, Óscar Zúñiga Navarrete, Adelita Bocanegra, Marciano Desaida Mendarte; los asesores eran el licenciado Javier de la Mora Cajiga, Javier Olivares y Julián Ayala Palacios. Los diputados del PRD, el PAN y el PRI eran, respectivamente, Antolín Escobar, Gabriel Rivas Ríos y Eloy Ortiz Pineda; Rubén Román Cruz y Marco García Álvarez; Óscar Puig Hernández y Juan Jaramillo Fricas.

instancia en la cual se carga emocionalmente la solidaridad social que permite la existencia de la sociedad, de modo que el ritual es una acción que se realiza en relación con ciertos símbolos especialmente significativos para el grupo social. ¿Cuáles son las propiedades de esta acción? Se encuentra altamente estructurada en términos de secuencias estandarizadas de actos. Es también una acción repetitiva que, por esta misma cualidad, es capaz de convertirse en un importante medio para canalizar emociones, realizar una función cognitiva, así como organizar a los grupos sociales.

De esta manera, el ritual cumple tres funciones principales: a) movilizar emocionalmente a los actores participantes en el ritual; b) realizar la función cognitiva de dar sentido y significado al mundo; c) estructurar las relaciones sociales.

Mecanismos de reformas

El diálogo se reanuda el 8 de septiembre, día de la fiesta del Tepozteco y de la virgen de la Natividad. En el restaurante "La tepozteca bonita" se plantean varias demandas: la desaparición de poderes para pasar a constituir un concejo municipal provisional, la cancelación definitiva del proyecto del club de golf, así como de las demandas y la órdenes de aprehensión.

De acuerdo con la tradición, la fiesta continúa. Por la calle principal aparece la procesión encabezada por la imagen de la virgen de la Natividad de María, santa patrona de Tepoztlán. Mientras tanto salen de Axitla cinco guerreros y seis doncellas con teponaztle, caracoles y un tambor. Al frente marchan dos filas de niños con arcos y flechas; después un grupo de doncellas, cada una de las cuales porta un sahumero. El camino es alumbrado con antorchas. El contingente regresa a la plaza del pueblo, en la que se ha instalado una pirámide donde se distribuyen las doncellas, y en el centro se observa a la persona que representa al Tepozteco. Al iniciar la obra se realiza un saludo a los cuatro puntos cardinales. Los guerreros representan al señor de Cuernavaca, Yautepec, Oaxtepec y Tlayacapan. Cada señor, al encontrar al Tepozteco, le lanza flechas y se dirige a él en tono de reclamo. El señor de Cuernavaca le reclama que se sometiera a los extranjeros; el de Yautepec le reclama que haya abandonado a sus dioses. El Tepozteco responde que quiere saber la razón de que lo busquen y le reclamen de esa manera. Explica que cree en la virgen, en la niña, en la madre de Dios. Después los llama para que se acerquen y oigan su palabra. Cuenta por qué es respetada la madre de Dios: de ella nacen todos los dioses y le hacen reverencia. Los señores quedan convencidos y danzan al ritmo de la música del teponaztle y el tambor.

El 14 de septiembre, con una asistencia aproximada de seis mil tepoztecos, se llevó a cabo un mitin en la explanada del palacio de gobierno en Cuernavaca. Allí se anunció que el domingo 17 de septiembre, ocho barrios, diez colonias y siete pueblos propondrían a sus candidatos para formar un concejo municipal provisional, que sería elegido el 24 de septiembre. El 30 del mismo mes, el Tepozteco, con el bastón de mando en sus manos, encabezó una procesión formada por dos columnas de doncellas. Al llegar a la plaza, frente al palacio municipal, lo esperaban la

multitud y los miembros del concejo municipal elegido.¹⁴ Después de la toma de protesta, el pueblo reunido entonó las estrofas del himno nacional y realizó los honores a la bandera. Mientras tanto, unas doncellas sahumaban a los miembros del concejo municipal, otras subían al templete y acompañaban al Tepozteco para que entregara el bastón de mando. Con la entrega del bastón de mando, simbólicamente el Tepozteco nombró nuevo tlatoani a Lázaro Ramírez, el presidente del consejo.¹⁵

Restauración de la paz

El momento más difícil que vivió el pueblo de Tepoztlán en su movimiento de protesta en contra del club de golf aconteció seis meses después de la elección del concejo municipal. Al mediodía del 10 de abril de 1996, elementos de la policía judicial y granaderos emboscaron en San Rafael, en el municipio de Tlaltizapán, a 10 camiones que transportaban a 800 tepoztecos que se dirigían a la ceremonia conmemorativa del nacimiento de Zapata, con el propósito de entregar un pliego de demandas al presidente Ernesto Zedillo. El 13 de abril el Comité de Unidad de Tepoztlán (CUT) denunció, a través de los medios de comunicación nacionales, la militarización del estado de Morelos y recordó que el conflicto se había originado por el rechazo de la comunidad a la construcción de un club de golf. El 15 de abril la empresa ks, en conferencia de prensa efectuada en Cuernavaca, anunció su retiro de Tepoztlán y la cancelación definitiva del proyecto del club de golf.

En agosto, el Ayuntamiento Libre y Popular de Tepoztlán y el Comité de Unidad Tepozteca (CUT) convocan a una asamblea para realizar elecciones en las que se elija, siguiendo los usos y costumbres, a un nuevo alcalde y tres regidores. La elección de los otros tres regidores la dejarían en manos del gobierno del estado, con la condición de que cumpliera las siguientes demandas: la liberación de los

¹⁴ El domingo 24 de septiembre, 5 700 tepoztecos eligieron como miembros del concejo municipal a Lázaro Rodríguez Castañeda, Pablo Vargas Cortés, Javier Rivera Mora, Crescencio Conde Hernández y Ricardo Castillo Vidal.

¹⁵ El Tepozteco dio lectura a un discurso en náhuatl que, traducido, dice lo siguiente: "Hombre de esta comarca, un día fui engendrado para componer lo mal puesto. Mi padre Ce Ácatl, dios del viento, me envió para ayudar a mi pueblo y lo hice. Tú eres hijo del mismo pueblo. No dudes en impartir justicia, puesto que no vas a ser tú quien se la regale. La justicia y el derecho son de todo ser humano, a ellos se les corresponde. No des oído a voz de chillones que sólo buscan tu cobija para que en ella escondan su maldad. Yo di ejemplo de sabiduría, humildad, de ser justo, y por ello el pueblo me adoró. No trates de descomponer a nuestra comarca dejándote engañar con luces que no son de estrellas, puesto que son de lunas. No permitas la introducción de algo que no es del pueblo, porque si lo permites será el mismo pueblo quien te dará su corazón como un sacrificio para calmar la ira de nuestros dioses, los siempre venerables Ometéotl, Ce Ácatl, Huitzilopochtli y Tonatiuh. Mi pueblo es fuerte, tiene el corazón de temple, no te creas del sabor a miel que te ofrezcan porque te empalagan. El hombre sólo busca el poder, cuando lo encuentra camina entre los charcos de sangre de los sacrificados. Sé justo y justo será el pueblo contigo. Quien es injusto, justo es el castigo que le impongan".

presos políticos (Gerardo Demesa, Fortino Mendoza, José Carrillo), la cancelación por escrito del proyecto del club de golf, y la anulación de las órdenes de aprehensión dirigidas contra 80 miembros del cut. El domingo 11 de agosto de 1996 fueron elegidos Fermín Bello, José Vargas, Miguel Mendoza y Ricardo Martínez.

En diciembre de 1996, en asambleas populares, se inició un proceso previo de elección de una planilla para las elecciones federales y locales, para diputaciones y presidentes municipales, de marzo de 1997. El cabildo, integrado por un presidente municipal, un síndico procurador¹⁶ y cinco regidores,¹⁷ tenía representación de todas las comunidades y era encabezado por Fermín Bello (del barrio de Santa Cruz). Ese mes se eligió a Adela Bocanegra como candidata única a diputada estatal. En enero de 1997 el PRD estatal eligió como candidato a diputado federal a Anastasio Solís. En marzo de 1997 se verificaron las elecciones para elegir diputados federales, estatales y presidentes municipales. Durante la contienda electoral el PRD logró ganar 13 presidencias municipales (Tepoztlán, Jiutepec, Cuautla, Jojutla, Jonacatepec, Mazatepec, Temoac, Tepalcingo, Tetecala, Tlaltizapán, Yautepec, Yecapixtla y Zacatepec).¹⁸ Adela Bocanegra fue nombrada diputada estatal y Anastasio Solís, diputado federal. Por lo que respecta a las diputaciones de mayoría, el PRD obtuvo siete, el PRI ocho y el PAN tres.¹⁹

El 31 de mayo de 1997 tomó posesión el cabildo de Tepoztlán.

Consideraciones finales

En Tepoztlán, al igual que en otros municipios de Morelos en los que aún perdura la propiedad comunal de la tierra, el movimiento en contra del club de golf hizo resurgir una cultura política de la comunalidad en defensa de la tierra frente a los embates de los proyectos y desarrollos turísticos del exterior. Como se ha visto, esta cultura política de la comunalidad tiene como símbolo al Tepoztécatl, de quien se dice que se les ha aparecido a los tepoztecos en los momentos cruciales de la vida política del pueblo. Las diferencias políticas partidarias y electorales, que se manifiestan en distintas coyunturas y enfrentan a los grupos de la comunidad, son articuladas por una cultura política de la comunalidad que impone los intereses de la comunidad y organiza la defensa del territorio comunal frente al exterior tomando los cauces naturales de la organización social tradicional de los barrios.²⁰ El movi-

¹⁶ De Santa Catarina.

¹⁷ Entre ellos Amatlán, Santo Domingo Ocotitlán, San Juan Tlacotenco.

¹⁸ El PRI ganó las siguientes presidencias municipales: Amacuzac, Atlaltlahuacan, Axochiapan, Ayala, Coatlán del Río, Huitzilac, Jantetelco, Miacatlán, Ocuituco, Puente de Ixtla, Temixco, Tetela del Volcán, Tlayacapan, Totolapan y Xochitepec. Por su parte, el PAN obtuvo Cuernavaca y Emiliano Zapata. El Partido Civilista Morelense (PCM) ganó en Zacualpan.

¹⁹ Doce diputaciones plurinominales se repartieron de la siguiente manera: cuatro al PRD, cinco al PRI, tres al PAN y una al PCM. En total el PRI sumó 13 diputaciones, el PRD 11, el PAN cinco y el PCM una. De esta manera, se constituyó una mayoría opositora en el Congreso de Morelos.

²⁰ En Tepoztlán, además de los partidos políticos (PRD y PRI) existen varias organizaciones de la sociedad civil: Comité de Barrios, Colonias y Comunidades de Tepoztlán; Grupo de la

miento de protesta contra el club de golf demostró que fue un movimiento integrado y constituido por la dinámica del barrio: las guardias fueron organizadas siguiendo el criterio de la territorialidad, por barrios de Tepoztlán y pueblos del municipio; el movimiento de resistencia, que duró más de un año, logró sobrevivir sobre todo gracias a los alimentos y ayuda que provenían de los habitantes de cada barrio; cada una de las guardias era alimentada por la comunidad en su conjunto; a la vez, los resultados en la elección del concejo municipal demostraron que los tepoztecos votaron por los líderes naturales de los barrios y de las comunidades y pueblos que integran el municipio.

La *comunalidad* constituye el centro de una cosmovisión difícil de comprender para quienes no han nacido allí y por lo tanto no trabajan la tierra ni participan de los derechos y deberes que se adquieren como miembros de aquélla. La defensa de la tierra comunal conforma un rasgo distintivo de cultura política que el tepozteco, en la lucha contra el club de golf, sitúa por encima de otros intereses, ya sean electorales, de clase social o de partido. Se trata de un rasgo característico que se ha venido manifestando de manera recurrente en distintos movimientos sociales que datan de varias décadas (en contra de Montecastillo, en contra de la construcción del tren). En Tepoztlán los individuos socializan esa particular identidad que les confieren el nacimiento en un lugar específico y la participación en las costumbres comunales. La pertenencia al territorio del barrio ha consolidado, con el transcurso de los siglos, una coraza que funciona a manera de armadura frente al "extraño". Los rasgos característicos de esta comunidad corporativa también pueden observarse en los vestigios de una tradición de oficios por barrios en Tepoztlán: en Santa Cruz son coheteros, en San Sebastián confeccionan reatas, en Santo Domingo se dedican a la teja, en San Miguel son agricultores y jornaleros, en Los Reyes venden carbón, en San Pedro se dedican a la siembra y a vender carbón y leña.

A pesar de la cercanía a la urbe del Distrito Federal y sus influencias modernizantes que han situado la tierra dentro de la circulación de bienes de valor de cambio, la comunalidad les ha permitido a los "tepoztecos" conservar una serie de tradiciones que reproducen en la vida cotidiana una solidaridad e identidad colectivas, como lo ha demostrado su lucha en contra del proyecto de club de golf El Tepozteco. El nacimiento en la comunidad funciona como vínculo de identidad y le impone al individuo un fuerte sentimiento de pertenencia o membresía: ese sentimiento del campesino que muestra un profundo apego por la tierra en donde están sepultados sus abuelos y que legará a sus hijos y nietos, el sentir que siempre ha estado y estará en ese pedazo de tierra, por la simple razón de que ahí están sus antepasados. En Tepoztlán los miembros del grupo socializan una ideología comunal que expresa una serie de maneras o patrones simbólicos en relación con el cómo identificar a los otros y cómo son identificados por los otros. Se trata de una identidad que depende del reconocimiento que tiene el propio grupo de su separación de otros grupos. No obstante sus diferencias internas, los tepoztecos se perciben e

Mujer Tepozteca; Organización de Ejidatarios, Agricultores, Jitomateros, Comerciantes; el Concejo Morelense 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular (formado a través del comité de barrios en 1991); Sociedad de Vecinos de Tepoztlán, A.C.

integran como un grupo con una identidad en común. Las ceremonias funcionan como ritos de solidaridad grupal.

Es necesario destacar la importancia que tiene el estudio de los procesos a través de los cuales la identidad colectiva es creada, expresada, sostenida y modificada. Se trata de lo que Snow y McAdam (2000) han denominado expresiones de identidades colectivas o "el trabajo de la identidad" (*identity work*) que acompaña el conjunto de actividades en las cuales la gente se involucra para expresar quiénes son y la situación en que se encuentran en relación con otros o en contraste con ellos. A este conjunto de expresiones de identidad pertenecen la generación y el mantenimiento de recursos simbólicos empleados para distinguir la colectividad interna y externamente mediante la creación de fronteras que acentúan las diferencias. Estos recursos simbólicos incluyen nombres atribuidos, códigos, estilos de vida, vestidos, adornos, formas de hablar, palabras clave, eslóganes, tipos de música, el símbolo de la paz. Este sistema de símbolos permite distinguir claramente a los miembros del grupo a la vez que funcionan como fronteras de identidad que separan a los actores protagonistas de los actores antagonistas.

Para Della Porta y Diani (1999) la identidad es un proceso simbólico que se desarrolla y se sustenta por medio de varios mecanismos específicos. Por ejemplo, modelos de comportamiento que definen a los activistas respecto a las personas ordinarias; estilos de vestir que definen de manera directa una apariencia que expresa la diferencia de los militantes; símbolos, lugares dotados de significado simbólico, historias. Estos mecanismos son usados en formas rituales específicas dentro del movimiento. Los rituales son formas de expresión simbólica mediante las cuales se transmiten comunicaciones referentes a las relaciones sociales, de una manera estilizada y dramatizada. Son procedimientos más o menos codificados a través de los cuales se comunica una visión del mundo, se reproduce una experiencia histórica básica y se echan abajo códigos simbólicos. Refuerzan la identidad y los sentimientos colectivos de pertenencia y permiten a los participantes en el movimiento tener control sobre sus emociones. El recuerdo de hechos particularmente significativos en la historia de los movimientos de oposición es marcado por prácticas rituales que no se reducen únicamente a demostraciones públicas de naturaleza celebratoria. También los actos de protesta tienen una dimensión ritual que asumen aspectos dramáticos y espectaculares (por ejemplo, las formas de la manifestación, las mantas y banderas). Precisamente el análisis dramático es una clase de análisis cultural que se aplica a las formas dramáticas o a las expresiones ritualizadas de los movimientos sociales. Este enfoque parte de la analogía de que la actividad política en general y la acción colectiva en particular tienen un alto contenido de elementos teatrales, como las manifestaciones de protesta, la toma u ocupación de locales, actos de desobediencia civil que infringen las leyes... La identidad también puede manifestar sus formas expresivas en lo que se ha denominado la cultura de un movimiento, expresión que se refiere al conjunto de valores compartidos, estilos, conductas, lenguaje, tradiciones, símbolos y otras formas de autodefinición que singularizan a un grupo. Una ideología o un conjunto de creencias en particular pueden ser un rasgo característico de un grupo, pero la cultura de un movimiento puede ser invisible y estar fundada en tradiciones y

experiencias pasadas. Las características visibles de la cultura de un movimiento pueden observarse en una particular manera de hablar (un argot específico o los eslóganes del movimiento), ceremonias rituales o conductas ritualizadas (como cantar y bailar en círculos, una especial manera de saludarse o estrecharse las manos), una manera especial de vestirse, un símbolo (una pantera negra, un águila azteca), una forma artística de dar identidad al movimiento (murales chicanos), identificación con la tradición (un héroe del pasado o la revitalización de una cultura ancestral).

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre (1979), "Symbolic Power", *Critique of Anthropology*, vol. 14, núm. 13/14, pp. 77-85.
- Cassirer, Ernest (1958), *Philosophy of Symbolic Forms*, New Haven.
- Cohen, Abner (1974), *Two-dimensional man: An essay on the anthropology of power and symbolism in complex society*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Cohen, Anthony (1985), *The symbolic construction of community*, Londres, Tavistock.
- Corona, Yolanda y Carlos Pérez (1999), *Tradición y modernidad en Tepoztlán: historias y leyendas de un pueblo en resistencia*, México, UAM-Xochimilco, DEC.
- Chihu Amparán, Aquiles (2002), "Los marcos para la acción colectiva: una propuesta metodológica en el análisis de los movimientos sociales", *Iztapalapa*, núm. 52, pp. 369-385, México, UAM-Iztapalapa, enero-junio.
- Dávila Padilla, fray Agustín (1955), *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México, de la Orden de Predicadores*, México, Academia Literaria [1596].
- Della Porta, Donatella y Mario Diani (1999), *Social movements: an introduction*, Oxford, Blackwell Publishers.
- Durkheim, Emile (1991), *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón [1912].
- Edelman, Murray (1964), *The symbolic uses of politics*, Urbana, University of Illinois Press.
- Geertz, Clifford (1992), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- Goffman, Erving (1974), *Frame analysis: an essay on the organization of Experience*, Londres, Harper and Row.
- Hunt, Scott, Robert Benford y David Snow (1994), "Identity fields: framing processes and the social construction of movement identities", en Enrique Laraña, Hank Johnston y Joseph R. Gusfield (eds.), *New social movements: from ideology to identity*, Philadelphia, Temple University Press, pp. 185-208.
- Kertzer, David (1987), *Ritual, politics and power*, New Haven, Conn., Yale University.
- Morris, C. W. (1938), *Foundations of the theory of signs*, Chicago, University of Chicago Press.
- Parsons, Talcott (1988), *El sistema social*, Madrid, Alianza Universidad.
- Rendón, José (1992), "Notas sobre identidad, lengua y cultura", en Leticia Méndez

- (comp.), *I Seminario sobre identidad*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 28-49.
- Snow, David; Burke Rochford Jr., Steven Worden y Robert Benford (1986), "Frame alignment processes, micromobilization, and movement participation", *American Sociological Review*, vol. 51, pp. 464-481.
- Snow, David y Robert Benford (1988), "Ideology, frame resonance, and participant mobilization", en Bert Klandermans, Hanspeter Kriesi y Sidney Tarrow (eds.), *International social movement research*, vol. 1, pp. 197-217, Greenwich, JAI Press.
- (1992), "Master frames and cycles of protest", en Aldon Morris y Carol McClurg (eds.), *Frontiers in social movement theory*, New Haven/Londres, Yale University Press.
- Snow, David y McAdam Doug (2000), "Identity work processes in the context of social movements: clarifying the identity/movement nexus", en Stryker Sheldon, Timothy Owens y Robert White (eds.), *Self, identity and social movements*, Minneapolis, Londres, University of Minnesota Press.
- Turner, Víctor (1974), *Dramas, fields and metaphors*, Ithaca/Londres, Cornell University Press.
- (1980), *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*, México, Siglo XXI.
- Verba, Sidney (1965), "Comparative political culture", en Lucien Pye y Sidney Verba (eds.), *Political culture and political development*, Princeton, Princeton University Press.

