



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
CAMPUS ACATLÁN

*LAS REPRESENTACIONES DEL “CHINELO” TEPOZTECO,
UNA PERSPECTIVA DE ANÁLISIS DE LA IDENTIDAD
CULTURAL
DEL PUEBLO DE TEPOZTLÁN, MORELOS.*

TESIS QUE PARA LA OBTENCIÓN DE LA LICENCIATURA
EN SOCIOLOGÍA
PRESENTA MARTINA SALAZAR CONTRERAS

ASESOR: SAID ISRAEL VÁZQUEZ SALINAS

México D.F., mayo de 2009



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

a ti emilia, que eres el proyecto más importante y bonito de mi vida

AGRADECIMIENTOS:

La realización del presente trabajo es el resultado de un entramado de relaciones sociales y afectivas, encarnado por aquellos y aquellas que han depositado expectativas, ánimos y confianza mi persona. Es el caso de mi familia, mis hermanas y hermano Diana, Ana, Reyna y Roberto, así como de mi madre Guadalupe y mi padre Olegario.

Han estado presentes también mis amigas, íntimas, que me hicieron sentir siempre acompañada, que me tendieron la mano en su momento y que todo el tiempo les he quedado debiendo, es el caso de Wilma, Mariana, Mariela, Ceci y Rosario.

Agradezco también a Alfredo por los años recorridos juntos.

A la gente sencilla de los pueblos que vive y resuelve cotidianamente su existencia, plena de alegrías y amarguras, pero siempre dando lecciones dignas de sobrevivencia, quienes han puesto en mí todas las interrogaciones y angustias posibles.

Agradezco a mi Alma Mater, la Universidad Nacional Autónoma de México, que me mostró un mundo diferente, complejo y preocupante, por las armas que me dio para comprenderlo y luchar por una sociedad mejor para todas y todos.

ÍNDICE	Página
INTRODUCCIÓN	4
I. IDENTIDAD Y CULTURA	
1.1. Cultura	19
1.2. Representación social	22
1.3. Identidad	28
1.4. Rito, fiesta, juego	35
II. FUENTE HISTÓRICA DEL SÍMBOLO DEL CHINELO	
2.1. Primeras apariciones	46
2.2. La herencia europea	47
2.3. La herencia prehispánica	52
2.4. La herencia negra	55
III. DISEÑO DEL SÍMBOLO DEL CHINELO	
3.1. El atuendo del chinelo	63
3.2. La fiesta del chinelo	67
IV. EL CHINELO COMO MECANISMO DE REPRODUCCIÓN CULTURAL	
4.1. Las representaciones históricas en el símbolo del chinelo	76
4.2. La identidad en el símbolo del chinelo	88
4.3. El símbolo del chinelo en el conocimiento la de la realidad	98

4.4. El mito del chinelo en la concepción de la realidad tepozteca.	104
4.5. El chinelo en la estructura de los valores morales	106
V. EL SÍMBOLO DEL CHINELO EN	
LA ESTRUCTURACIÓN DE LA REALIDAD SOCIAL	
5.1. Homogeneización, diferenciación y complejización de la comunidad tepozteca	115
5.2. Los usos del chinelo	121
5.3. El chinelo como código de información, comunicación e intercambio ideológico	124
5. 4. El chinelo en la composición social tepozteca	126
5.5. Las utopías en que consiste el símbolo del chinelo	129
5.6. La tradición de lucha del pueblo tepozteco	136
CONCLUSIONES	143
BIBLIOGRAFÍA	145

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo de investigación aborda un aspecto de la identidad cultural del pueblo de Tepoztlán, Estado de Morelos.¹ Se trata de la figura del Chinelo, personaje que, desde un punto de vista, tiene que ver con diferentes ámbitos de la vida social tepozteca que, dispuesto como símbolo, articula una red de significados y significantes que conforman el imaginario cultural tepozteco, cuyo sentido dinámico interviene en la construcción de las estructuras sociales y en la idiosincrasia de los habitantes del pueblo de Tepoztlán.

De acuerdo a la información del Centro Documental del INAH, expuesta en el Museo del Ex Convento de Tepoztlán, la cabecera municipal se encuentra a 74 Km. hacia el sur del Distrito Federal por la carretera México-Cuernavaca, y a 16 km. de la ciudad de Cuernavaca. Forma parte del corredor del Chichinautzin-Amilpas; rodeada de cerros de formación volcánica, lahares o lodo volcánico (la cordillera del Tepozteco), sedimentos marinos (en San. Andrés de la Cal) y de

¹ Después de haber vivido en el pueblo de Tepoztlán más de ocho años y después de haber trabajado en algunas comunidades indígenas, me he detenido a observar, de los pueblos que he ido visitando, el comportamiento, la idiosincrasia, usos y costumbres y la estructura social que conforman. Mi interés central no es exaltar la belleza cultural del pueblo, ni presentar una crítica valorativa por la pérdida de las tradiciones tepoztecas o ver la manera de cómo rescatar ciertas expresiones culturales. La comunidad establece sus propios mecanismos de creación y resistencia, reproducción e integración comunitaria. No obstante, no nos habremos de abstener de hacer algunas consideraciones éticas de algunas actitudes de los tepoztecos; no con el propósito de formular juicios de valor de manera apresurada- lo cual por otro lado podría restarle consistencia a nuestro estudio-sino con el fin de hacer énfasis en el carácter y la idiosincrasia de los tepoztecos, en lo cotidiano y lo doméstico, lo propio y lo ajeno, la tradición y lo moderno que habita el espíritu comunitario del pueblo de Tepoztlán.

rocas magmáticas (Santiago Tepetlapa), que van de 1300 a 3 000 mts. sobre el nivel del mar.

La región que comprende el Municipio de Tepoztlán tiene un clima que se podría considerar como templado, ya que la temperatura oscila entre los 5°C. durante el invierno y los 30°C durante el verano.

La flora, en las zonas altas, consiste en una variedad de coníferas, como son los llamados ayacahuites, además de encino negro, ceiba; hay también helechos, liquidámbar, ahuehuetes, duraznos, granadas, tejocotes capulín, nísperos, cafetos criollos, entre otros árboles. En las zonas bajas domina los paisajes del valle, el ciruelo, igualmente hay una cantidad considerable de guayabos silvestres, tepehuajes, cahualagua, flor de mayo, ocotillo, zarzamoras, naranjos, limoneros y chirimoyas; en las inmediaciones del pueblo, donde aparece el monte, podemos encontrar casahuates que por temporadas adornan el pueblo con sus sencillas flores blancas. El pericón que también es de temporada comienza aparecer por el mes de septiembre, distinguiéndose por color su amarillo ocre que cubre el valle como un manto de estas flores.²

La cabecera municipal está conformada por ocho barrios³. Los barrios más antiguos, del pueblo de Tepoztlán son Santo Domingo, Santa Cruz, La

² Con el pericón, el 29 de septiembre, la gente de la región diseña una cruz para colocarla en la puerta que da a la calle. Es usado en limpias y para la higiene personal.

³ Los límites de cada barrio no son tan sólo administrativos además, el barrio constituye un modo de organizar el tiempo y la memoria; es un espacio básico del tejido social donde se crea y se transmite la cultura, el lugar donde se heredan los oficios, las amistades, las herencias genéticas y culturales del parentesco, se crean y recrean los lazos familiares. Digamos que el barrio es un espacio donde se consolidan los vínculos sociales. Cada barrio tiene sus propios modos de

Santísima Trinidad, San Miguel, San Sebastián, San José y Los Reyes, seguidos de San Pedro ubicados en el centro. Los nuevos asentamientos son las nueve colonias que forman la periferia: Huilotepec, La Natividad, Santa Cecilia, Tierra Blanca, Los Ocotes, La presa y Xilotépetl.

Los pueblos que constituyen Administrativamente el municipio son: Santo Domingo Ocotitlán, San Andrés de la Cal, San Juan Tlacotenco, Santiago Tepetlapa, Santa Catarina, Ixcatepec y Amatlán de Quetzalcóatl. El Municipio cuenta con una población de alrededor de 36 145 habitantes⁴.

La mayoría de las calles del pueblo de Tepoztlán están empedradas se pueden encontrar algunas fuentes de tipo colonial ya en desuso, además de grifos de agua en la vía pública, algunos aún en función, otros que permanecen en franco deterioro pero formando parte de la rusticidad ornamental propia de esta región.⁵

Igualmente la mayoría de las casas están construidas con adobe, y cuentan con tejado de alero corto y vigas de concreto, tejamanil o solera, a manera de cielo que se antepone al techo. Todavía se puede apreciar

organización comunitaria, su asamblea y sus personajes de autoridad tradicional. El barrio- y la colonia - es una comunidad en sí misma en correlación geográfica, administrativa, política, económica, religiosa y cultural, con los demás barrios del municipio. Es en este espacio donde se procesan los asuntos de la comunidad. Y en lo que se refiere a nuestro interés, la organización comunitaria religiosa de la mayordomía, como una forma de organización social tradicional, representada en la figura clave del mayordomo.

⁴ Censo de población y vivienda 2005. INEGI.

⁵ Sinuosas barrancas cortan agresivamente la continuidad de la serranía. La actividad volcánica del pleistoceno formó también una variedad de cuevas y cavernas completando así el paisaje natural que condicionaría de manera directa la composición cultural de la comunidad prehispánica tepozteca que se asienta en las faldas de la serranía y tiempo después se extiende hacia sus valles.

construcciones del tipo colonial con patios y fuentes al centro, corredores que comunican a las habitaciones ubicadas en derredor. Quizás lo más vistoso y singular de la distribución de los espacios domésticos de Tepoztlán, son los amplios jardines que existen detrás de las fachadas humildes y tecorrales hechos de piedra.

Cada barrio de Tepoztlán tiene su propia capilla, algunas construidas durante la colonia, como las de Santo Domingo, La Santísima, San Sebastián; otras construidas como mera réplica de aquella arquitectura sacra. Sobresale la Iglesia principal dominica, adyacente al exconvento.⁶

De Tepoztlán llama la atención sus entrecruzamientos culturales, sus mitologías, leyendas, sus prácticas cotidianas y sus antiguos rituales que componen el entramado sociocultural que permite que individuos y sociedad resuelvan su vida diaria. En este trabajo se describe cómo funciona la heterogeneidad y cómo la diferenciación interna comunitaria de Tepoztlán deviene cohesión social e identidad histórica. Las paradojas y evidentes contradicciones al interior de una comunidad son siempre posibles por el hecho de que la identidad popular es dinámica y en cierto sentido abierta al exterior a través del contacto con lo tepozteco, pues atraídos por la belleza de su paisaje y sus ricas costumbres, actualmente Tepoztlán es un pueblo con una considerable afluencia turística tanto nacional como internacional, además del alto grado de migración

⁶ Habilitado actualmente como centro documental del INAH, en unas de sus partes, y en la otra como el museo "Carlos Pellicer".

hacia los Estados Unidos, no sin dejar mencionar el actual proceso de globalización en el cual se encuentra inmerso.

Este trabajo adquiere sentido en este marco de referencia pretendiendo ser una contribución a la reinterpretación histórica, de esa figura del chinelo, como símbolo central de la cultura tepozteca en el que se aglutina una profunda polisemia, de prácticas, creencias, valores y sentimientos de pertenencia, es decir, formas de ser y de estar, modos en los que una comunidad se percibe a sí misma en lo propio y oposición con lo extraño.

Sorprende del pueblo de Tepoztlán, la manera de afirmar y defender su identidad expresada en la práctica fervorosa de sus tradiciones, las cuales se manifiestan en las luchas políticas que han enfrentado en defensa de su territorio y contra proyectos económicos invasores. Llama la atención el celo con que realizan sus gestiones, cuidándose de la intervención de personas que consideran ajenas a la comunidad, sobre todo la desconfianza y la resistencia que manifiestan a cualquier tipo de personas que no sean de origen tepozteco, aunque se tenga muchos años residiendo en el municipio, aun cuando se haya nacido en el mismo.

La defensa y confirmación de su identidad se manifiesta en el orgullo que tienen de su historia, su pasado indígena, el valor moral de sus tradiciones, en la práctica cotidiana de sus costumbres. Todavía los tepoztecos se refieren a parajes, calles y casas con nombres en náhuatl, así como los nombres de cada uno de los cerros que conforman el paisaje natural del municipio. Los tepoztecos

siguen practicando rituales con fuertes características prehispánicas en honor a los hecatones o ahueques.⁷

En comparación con otros municipios de la región Tepoztlán es el pueblo con mayor número de fiestas religiosas. Se realizan alrededor de cincuenta y tres fiestas, a parte de las comunes en el país, como la celebración de la semana santa, la Virgen de Guadalupe, Días de Muertos, posadas, Navidad, la Candelaria, el día de Reyes, además de las que tienen en cada barrio en honor a sus propios santos. De las fiestas propias destacan, la fiesta patronal *Altepelhuitl* y la Natividad.⁸ El día de "el pericón" o día de la Santa Cruz también referida a la primera cosecha del elote, es otra de las grandes fiestas de Tepoztlán.

Pero la fiesta más grande de Tepoztlán es la especial celebración del carnaval con la representación fastuosa del chinelo. El carnaval o también llamada por los habitantes como "la fiesta del chinelo". Es una celebración en honor a la Virgen de la Natividad, formalizada con un rito eclesiástico ante la imagen de la Virgen, en la iglesia, ofrendando la danza; este acto es conocido por los tepoztecos como "promesa". Además de la promesa, la celebración se caracteriza por un gran despliegue de actividades que implica a la mayoría de la población, en actividades como la elaboración de mole (rojo y verde), tamales, pozole, ponche de arroz, *tlixcales*, papel picado, arreglos florales, velas

⁷ Niños viento o señores del tiempo que traerían buenas lluvias, como una reminiscencia de los ritos prehispánicos a Tláloc que, como antes y ahora, se siguen realizando en cuevas en ciertas comunidades del municipio.

⁸ La fiesta se celebra en honor al dios Tepoztécatl, o Santa María de la Natividad, que es el nombre con el que fue bautizado el último Tlatoani Tepoztécatl Citl.

escamadas, incienso, juegos pirotécnicos, procesiones, misas, ritos, danzas, representaciones, actuaciones de corridistas y bandas de viento, entre otras.

El personaje del chinelo es una representación híbrida, mixturizado, históricamente cruzado de distintas influencias. La figura del chinelo ha ido construyéndose históricamente cuenta con una gran plasticidad, lo que le ha permitido continuar como un símbolo vivo con sus contenidos sociales, estéticos e incluso éticos y políticos. El chinelo en este sentido, se refiere al entrecruzamiento de lo tradicional, de múltiples culturas e hibridismos de lo moderno.

El personaje del chinelo es el depositario histórico de una sensibilidad compartida que representa, en su abigarramiento indumentario, la complejidad de la imaginación y el pensamiento de una sociedad igualmente compleja como es el pueblo tepozteco. El chinelo podríamos decir es un símbolo barroco, no tan sólo en sus atuendos, también en sus actitudes humanas, es una figura rica y fascinante para el análisis antropológico; sus resonancias políticas podrían parecer un mero juego carnavalesco, efímero y caprichoso, pero prestándole atención descubrimos como recorre la historia de la cultura tepozteca contribuyendo, con su polisemia, a la construcción de esa identidad comunitaria que llamamos *tepoztequidad*.

El chinelo no se agota en sus desplantes cínicos, de comediante paródico y de necio burlón de las representaciones del colonizador; es un auténtico producto cultural de un pueblo que resiste a las vejaciones y al despojo

tanto simbólico como físico, por ello podemos, con toda propiedad, considerar al chinelo como un símbolo de la resistencia popular, como la representación de una defensa de la cultura que, debajo de la máscara de escarnio, comicidad y ligereza moral, esconde la intención de preservación de ciertas prácticas tradicionales; la pretensión ideológica de conservar un orden de cosas existente.

No obstante su representación satírica del conquistador, para el tepozteco el representar un chinelo es acto de seriedad y respeto. No hay que olvidar que es un recordatorio del dolor de la conquista española. El chinelo pretende legitimar la validez histórica de sus formas de ser, de pensar, de existir, de imaginar y disfrutar con cierto nivel de hedonismo el sufrimiento. Pero también en esta perspectiva, la figura del chinelo lleva en su seno la diferencia, disrupciones históricas, fuerzas que lo descomponen y lo recomponen haciéndolo un producto mestizo y atravesado también por ciertas expectativas de lo deseable y lo indeseable, de lo preferible como prácticas compartidas y de lo que no se quiere llegar a ser, o compartir como identidad. Al ser el chinelo un símbolo de la resistencia y de la legitimación de una identidad con raigambre tradicional, y de la negación de condiciones de desigualdad existentes y denegación de posibles condiciones no deseables socialmente, deviene nuestro personaje un símbolo de futuro enraizado en la memoria comunitaria, la encarnación de expectativas racionales de hacia dónde se quiere ir y en qué condiciones se quiere estar. En efecto, el chinelo representa un elemento básico de la construcción de la *tepoztequidad* como proyecto, y en este sentido constituye una figuración de la

imaginación utópica, entendiendo la utopía como una esperanza racional, como un proyecto creador de cambio posible arraigado en condiciones existentes “la intensidad de la utopía es seguramente modificar las cosas establecidas”⁹

Dadas las contradicciones, contrastes y polarizaciones que presenta la problemática cultural tepozteca, se considera que los niveles que la componen tienen dinámicas autónomas, racionalidad propia, presentando discordantemente acciones, pensamientos y sentimientos de los individuos, que para su análisis es necesario abordar el estudio de las estructuras tanto sociológicas, históricas como afectivas que, desde mi perspectiva, es lo que ha hecho que la comunidad tepozteca siga enriqueciendo día con día sus expresiones culturales, y en especial el gran símbolo del chinelo, para resistir así a las injerencias externas en la toma de decisiones administrativas y políticas de la comunidad, así como a las políticas económicas neoliberales del gobierno. Y por otro lado, esto nos permite comprender cómo pese a sus deseos de conservación de sus tradiciones y la lucha en defensa de su identidad, se vean transformadas irremediabilmente, lo quieran o no, consciente o inconscientemente, sus costumbres, gustos y prácticas en general. En todo caso, la reproducción cotidiana de sus valores culturales cohesiona y reafirma las relaciones sociales, constituyendo sus propias modalidades de integración a las estructuras culturales, económicas y políticas de la vida social moderna.

⁹Ricoeur, Paul. *Ideología y utopía*. Ed. Gedisa, México, 1991, p. 307

Son estas formas simbólicas las que se intenta analizar en el presente trabajo, en tanto que elementos de cohesión, producción y reproducción cultural; en tanto que, como vínculo social, codifican y dan sentido a las relaciones interpersonales.

El trabajo se centra en el análisis de la identidad cultural, histórica y social, expresada en este sistema de símbolos que es el imaginario social tepozteco, ubicando como eje articulador, de imágenes y mitos, al símbolo del chinelo tepozteco, personaje complejo que representa, desde este punto de vista, un elemento significativo de la identidad profunda del alma tepozteca. La cultura

“Entendida como un sistema de signos interpretables (que, ignorando las acepciones provinciales, yo llamaría símbolos) la cultura no es una entidad, no es algo de lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales. La cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa.”¹⁰

Como objetivo general, se propone un análisis del desarrollo histórico de la formación del símbolo del chinelo y su función en la construcción de la estructura de las relaciones sociales y en la formación del carácter cultural tepozteco. Para tal efecto se rastrearon, en cuanto fue posible, los elementos significativos que han venido conformando dicho símbolo y la relación que guarda todo el tiempo con el carácter festivo de los pueblos. Así mismo se recogieron mitos, leyendas, opiniones sobre su propio sentir y pensar del los tepoztecos.

Esta manera de estudiar la problemática cultural se apoya en un procedimiento de análisis que consiste en tomar el fenómeno de la cultura como un sistema¹¹, o como una red de relaciones, sin embargo, lo cual exige el discernimiento de distintas esferas de realidad autónomas, es decir, con dinámicas internas propias pero vinculadas entre sí, obligando al análisis de sus relaciones como un todo. Los elementos que conforman las esferas de realidad correlativas a las disciplinas de estudio no se encuentran aislados sino interrelacionados o coexistentes: cada una de las disciplinas ponderaría el objeto de su estudio, el elemento en cuestión, en el sentido de establecer relaciones con los demás elementos de la realidad, un tanto como dijera Maturana.

“cualquier conjunto de elementos interconectados por una configuración de relaciones que constituye la organización que lo define y especifica su identidad”.¹²

En este caso se estudia el imaginario social cuyo elemento específico de análisis ubica, como eje articulador, el símbolo del chinelo en sus significaciones y usos en la vida comunitaria tepozteca; como elemento representante, producto histórico, y productor, de ese entramado simbólico que es la *tepoztequidad* como identidad.

¹⁰ Gertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Ed. Gedisa, Méx. 1988 p. 78

¹¹ Ludwig von Bertalanffy es el precursor de la idea de sistemas complejos tanto como concepción de la realidad como la forma de abordarla, planteando leyes generales en la que retoma los avances científicos y filosóficos de entonces en su obra. *Teoría general de sistemas*. 1950. Esta idea ha sido retomada principalmente por Niklas Luhman, Maturana, Zemelman, etc.

¹² Maturana, Humberto. *La realidad ¿objetivo o construida? I*. Ed. Anthropos, Madrid 1995, p.175

En el primer capítulo se presentan algunas posturas teóricas propias del análisis de la cultura, con el propósito de hacer claro el marco conceptual para abordar el objeto. Ello hará posible el discernimiento de tres esferas, básicas de acción y sentido social: la primera se refiere al imaginario social como identidad; la segunda a las correlaciones sociales que fundamentan la existencia de dicho imaginario como fenómeno cultural; por último las formaciones sentimentales y morales. Con respecto al segundo apartado se identifican los antecedentes históricos que dieron como resultado el actual personaje del chinelo, sus fuentes europeas, prehispánicas y africanas. En el tercer capítulo hablamos de las características del chinelo, de los elementos que lo componen: el traje, sus significados y la forma como se lleva a cabo la fiesta del chinelo. En relación al cuarto capítulo se trata de explicar la función que tiene el símbolo del chinelo como representación de las distintas formas como se manifiesta la realidad, es decir como representación de lo histórico, de un sistema de valores, como cuerpo ideológico ordenador de la existencia de las cosas. Por último, el capítulo cinco se refiere a la estructuración de las relaciones sociales que dan soporte a la figura del chinelo.



Pueblo de Tepoztlán, Morelos.



Chinelos de Tepoztlán



Comparsa-infantil

CAPITULO I

CULTURA E IDENTIDAD

1.1. Cultura

Existen distintos sentidos del concepto cultura. Por ejemplo: el sentido que viene de una perspectiva de la razón instrumental, como dominio de lo natural, como herramienta y técnica y vínculo social civilizador, es decir, como trabajo; las tradiciones, sus representaciones históricas, la manera como los pueblos o comunidades establecen sus relaciones intra e interculturalmente, lo propio y lo ajeno, los entrecruzamientos humanos, la construcción histórica de la especie, son resultado en parte de las fuerzas de producción, del trabajo como racionalidad instrumental y relación práctica, generador de vínculos sociales. Otro sentido lo constituye lo antropológico centrados en las funciones del lenguaje; el lenguaje como precondition para la existencia de la especie humana

“el lenguaje es tan necesario, tanto para la constitución, la perpetuación, el desarrollo de la cultura, cuanto para la inteligencia, el pensamiento y la consciencia del hombre, es tan consustancial a lo humano de lo humano, que se ha podido decir que es el lenguaje el que hace al hombre”.¹³

Analizar las prácticas y las mentalidades del ser humano, sus ciencias, sus artes, sus mitos, leyendas, la intencionalidad de sus ritos, fiestas, juegos, costumbres, herramientas, técnicas, es adentrarse en el análisis de la cultura. Humanidad es cultura: la especie humana. Al respecto Johan Huizinga considera a la cultura como una doble naturaleza. “Se crea constantemente su expresión de la existencia, un segundo mundo inventado, junto al mundo de la naturaleza”.¹⁴

¹³ Morin, **Edgar. El método. El conocimiento del conocimiento.** Ed. Cátedra, Madrid, 1988 p.132

¹⁴ Huizinga, Johan. **Homo ludens.** Ed. Alianza /Emecé, Buenos Aires 1983, p.16

La cultura tepozteca en este sentido representa una construcción social como un mundo paralelo en relación a su entorno natural. Es tarea fascinante indagar la raigambre cultural de los hábitos domésticos y públicos en la comunidad tepozteca, interrogar sus más viejas tradiciones, sus movimientos sociales, su capacidad para la fiesta y el juego,¹⁵ entrelazada con la voluntad de lucha y la resistencia comunitarias.

La cultura es sin duda un hecho social, es decir modos de ser, sentir y pensar de un pueblo, se observa en sus actitudes creencias, su percepción de la histórica y su articulación con las otras culturas. En palabras de Durkheim esto es

“He aquí pues, maneras de obrar, de pensar y de sentir, que presentan la importante propiedad de existir con independencia de las conciencias individuales”.¹⁶

Estas formas de hacer crean lazos de identificación al interior de un grupo que se refuerzan con la articulación y oposición de otros grupos. En otras palabras, siguiendo al sociólogo francés, lo que está en comparación son las representaciones sociales, es decir su percepción del mundo o las ideas que del mundo se han elaborado socialmente, en pocas palabras la cultura.

Si partimos de la idea de que cultura es identidad; la diversidad cultural consiste igualmente en una diversa construcción de realidades sociales. Que derivan en distintas formas de apropiarse de la realidad. Ahora bien, no hay identidad cultural sin ejercicio del poder; hablar de la identidad cultural de un

¹⁵ “...el juego auténtico, puro, constituye un fundamento y un factor de la cultura”, Ibid. p.17

pueblo, es hablar recursos y discursos de poder, de las maneras en como se organizan los poderes sociales, políticos, económicos, clericales, técnicos.

Para Durkheim los hechos sociales son impuestos al individuo, es decir se nos impone la moral de un grupo y es en el grupo que radica el poder.

“Una moral es siempre obra de un grupo y no puede funcionar más que si este grupo la protege con su autoridad. Está compuesta por reglas que dirigen a los individuos, que los obligan a actuar de cierta manera, que imponen límites a sus inclinaciones y les impiden ir más allá. Ahora bien, solo hay un poder moral –y por consiguiente superior al individuo- que puede imponerle legítimamente una ley: el poder colectivo”.¹⁷

En cierto sentido, no existen identidades culturales que no estén basadas en relaciones del poder, es decir, no existen culturas donde las prácticas y sus valores no estén sustentados en el poder y vigilancia del grupo. La jerarquización institucional, moral, axiológica, deontológico, política, de los roles sociales, constituye los modos inherentes de desarrollo y organización de toda sociedad.

La función instituyente y constituyente del poder, su eficacia organizadora, adquiere a veces el sentido de la dominación y subordinación, del individuo hacia la colectividad. Incluso en ocasiones la colectividad hace uso de la violencia para mantener su sistema de valores.

“Una moral no se improvisa. Es la obra del grupo mismo al que debe aplicarse. Si ella falta, por que el grupo no tiene la suficiente cohesión, por que no

¹⁶ Dukheim Emilio. **Las reglas del método sociológico**. Ediciones hispánicas, México 1971, p. 23, 24

¹⁷ Durkheim, Emilio. **lecciones de sociología. física de las costumbres y el derecho**. Estudios durkhemiano III. Ed. Miño Dávila, Buenos Aires, 2003, p. 70

existe lo suficiente en tanto grupo, y el estadio rudimentario de su moral no hace más que expresar este estado de disgregación”.¹⁸

De lo que estamos hablando es del poder comunitario que en cierto sentido avasalla los intereses particulares. Poderes que con fines de mantenimiento del orden instituido son la condición de posibilidad de construcciones comunitarias, que elaboran el alma de un pueblo, el proceso de creación histórica de idiosincrasias, de mitos y leyendas, de todo lo que hace el espíritu de lazos culturales compartidos.

En el momento que nos constituimos como pueblo, establecemos relaciones de poder, procedimientos de organización institucional, jerarquías en las funciones, estrategias de sobrevivencia, valorización de comportamiento. Los centros de poder estructuran los fenómenos culturales.

La cultura tiene como origen los valores colectivos, es decir, las ideas que se generan colectivamente sobre la realidad, estas son difíciles de aprehender, sin embargo, los valores se manifiestan en las acciones y el discurso estos últimos si se pueden observar y clasificar. A continuación describiremos el imaginario social o también llamado representaciones sociales.

1.2. Representación social

El “Imaginario social” como concepto es usado por primera vez por Castoriadis a mediados de la década de los 80ts. Múltiples han sido sus usos, tanto más como conciencia colectiva, pensamiento o deseo, que como un

¹⁸ Ibidem p. 76

entramado de significaciones instituyentes y constituidas de la realidad social único y totalitario, que la mantiene a esta última unida y coherente

“hay pues una unidad en la institución en la institución total de la sociedad (...) esta unidad es, en última instancia, la unidad y la cohesión interna de la urdimbre inmensamente compleja de *significaciones* que empapan, orientan y dirigen toda la vida de la sociedad considerada y a los individuos concretos que corporalmente la constituyen. Esa urdimbre es lo que yo llamo *magma* de las *significaciones imaginarias sociales*”¹⁹

Si bien para Castoriadis tiene un carácter metafísico, trascendental y más allá de los signos y el lenguaje, en el sentido en que este, el imaginario, se expresa en ello. Nos dice que el imaginario es el en sí mismo de la sociedad específica y no otra, es la esencia y el espíritu de esta. En fin, que para nosotros el imaginario social es una configuración de símbolos conformado y expresando de mitos, leyendas, valores, concepciones del mundo, saberes prácticos y por qué no, condiciones de posibilidad de conocimientos teóricos

“el poder evocador de las realidades concretas y subjetivamente vividas se despliega en el lenguaje poético y sobre todo en el pensamiento, justamente llamado simbólico por que sus nociones clave son símbolos intensamente cargados de la presencia, la verdad y la virtud de lo que simbolizan”²⁰.

La imaginación social es un factor básico de producción y reproducción de subjetividades. Imaginario, sentido social, existencial, son inherentes entre sí.

¹⁹ Castoriadis, Cornelius. *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Ed. Gedisa 1ª edición, Barcelona. 1988. p. 68

²⁰ Morin, Edgard. op. cit. p. 171.

El sujeto humano es un ser de lenguaje; la realidad social, creada por el hombre, constituye una realidad simbólicamente mediada.

Ese fenómeno cultural que es el imaginario social, es el escenario de valores y proyectos de vida de un pueblo; posee una fuerza creadora constituyente, representante en la conformación histórica de la identidad como proceso cultural. No sólo reproduce y conserva legitimando las prácticas colectivas en lo cotidiano, también actúa desde dentro en la psique de los individuos.

El símbolo tiene una estructura significante en ocasiones parte de la mitología o bien de un discurso político o moral, siempre viene de afuera y está ahí como alteridad creadora, envolvente, produciendo las condiciones de posibilidad de toda formación individual emocional y/o lógica.

Todo lo que hace, piensa y siente el sujeto como individuo o de manera grupal, se encuentra mediado simbólicamente, inducido, seducido por y en la red de los intercambios simbólicos. Esto sucede porque sin elementos representacionales y creadores del lenguaje no existe la posibilidad de percibir el mundo; nombrar las cosas es producir vínculos sociales, precondition de toda cultura, el lenguaje es en cierto sentido la única posibilidad de acceder al conocimiento y poder nombrar las cosas

“Gracias al lenguaje: -- toda operación cognitiva, todo logro, todo fantasma puede ser nombrado, clasificado, almacenado, rememorado, comunicado examinado lógicamente, puede ser hecho consciente”²¹.

Como decíamos anteriormente la cultura es una creación social Bonfil lo comenta de la siguiente manera “la cultura es un fenómeno social”²² Es decir, sin el lenguaje, careceríamos de las condiciones para entrar al mundo del conocimiento, valores y normas colectivas.

El espíritu humano consiste en un entramado simbólico-emocional de relaciones lógicas, procesos corporales y sentimientos morales, lo que implica cierto nivel de maleabilidad para decirlo con una frase de Barthes diríamos: “La libertad del significante”²³, lo que implica en el origen la libertad de la imaginación humana. En esta perspectiva, el lenguaje determina, en su red de significantes, la aprehensión subjetiva de lo social mediando los sentimientos de pertenencia, las elecciones práctico-morales de los individuos y la intencionalidad de las decisiones íntimas o colectivas. En razón de que el lenguaje es, en sí mismo ideología, es, en su sentido práctico, fuerza de cohesión y vínculo social.

Los individuos elaboran personalmente los procesos sociales, los transforman según sus íntimos intereses y así propician la diversidad en lo colectivo del imaginario social, no nos referimos al hecho de que los individuos piensan y actúan de manera distinta cuando están solos que cuando están en

²¹ Morin, Edgard. op. cit. P. 133

²² Bonfil, Batalla Guillermo. **Pensar nuestra cultura**. Alianza Editorial. México, 1991 p.49

²³ Barthes, Roland. **Mitologías**. Ed. Siglo XXI Editores. México, 1986, p.103

grupo sino que simplemente las personas son el producto humano de su contexto histórico, de su ambiente cultural, de las tradiciones que comparten; de sus deseos, actos y pensamientos contruidos en comunidad.

El pensamiento es social porque precisamente está expresado y articulado en el lenguaje que se comparte, estableciendo relaciones de comunicación, mismas que va de lo afectivo a lo lógico, pasando por las complejas emociones e intuiciones básicas de lo humano. Es social porque contienen los códigos de cómo los individuos han de procesar la información y la comunicación que se establece entre ellos, así como la forma como han de interactuar en la estructuración de las relaciones sociales. Finalmente, es social porque es parte del proceso de producción ideológica socializada de los individuos.

El imaginario social, por consiguiente, no es una sola conciencia, ni una gran mente que piense por cada uno de los individuos; más bien consiste en una estructura social que forma parte de las condiciones históricas que nos precede moral e ideológicamente, haciéndonos participar al interior de una red de relaciones sociales. Sólo en el sentido metafórico o haciendo un razonamiento analógico es que podemos decir que "todos pensamos por el otro".

Para el sentido común los actores sociales como políticos, medios de comunicación entre otros, son los constructores activos del imaginario social, los que implementan, imponen, dirigen o estructuran, lo que consideran necesario,

legítimo, es decir, lo más útil o correcto para la colectividad, esto a partir de la idea de que cuentan con una posición privilegiada por en la opinión pública.

Volviendo a la función representativa, el sistema simbólico no sólo representa una realidad paralela a éste, en el sentido de que es representante o coincide con lo representado, sino que además la sustituye conformando una realidad aparte. Dicho de otra manera, aunque el imaginario social constituye en sí mismo una realidad con su propia racionalidad interna basada en la realidad histórico social, no es dependiente absolutamente de esta última, no equivale estrictamente a lo que representa; es decir, lo representado o representable, no es lo mismo que el representante, el representante nos habla de lo representado pero sin llegar a tener una correspondencia cerrada, el significante es elástico, plástico, siempre posee una buena dosis de movilidad ente sus referencias de realidad; de ahí su fuerza creativa para producir e inducir el juego de la fantasía, de las grandes ficciones culturales que intervienen en los procesos históricos de las sociedades, que propician ambientes lúdicos donde se desarrolla el carácter festivo de los pueblos.

La metáfora o símbolo, pues, no es la realidad en cuanto objeto puro, más bien, es construcción de realidad social y representaciones culturales.²⁴ El lenguaje es una metáfora de la realidad, para Morin esto es: “El espíritu humano

²⁴ “El rasgo de la metáfora que más molesta a los filósofos(...)es el hecho de que sea “falsa”(...)la metáfora afirma de una cosa algo que es diferente de ella, y lo que es peor aún, suele ser más efectiva cuanto más “falsa” es.” Clifford Geertz, ***La interpretación de las culturas***. Ed. Gedisa. Méx. 1988, p.184

habita el lenguaje, vive de lenguaje, y se nutre de representaciones”²⁵ La racionalidad como realización simbólica, tanto en sus modos mitológicos como en sus formas morales o políticas constituye el sentido de la acción humana, y es este sentido el que se vive como un sentimiento de verdad es así como los

“Mitos constituye(n) el discurso de la comprensión subjetiva, singular y concreta de un espíritu que se adhiere al mundo y lo siente desde el interior”²⁶.

Es a través de metáfora como verdaderamente se vive la realidad, es el sentido de realidad de las representaciones aquello que hace que las cosas existan para un sujeto. Así pues, es la elaboración mental, al interior de la dinámica histórica del imaginario social, como se puede tener acceso a múltiples realidades. La fantasía está ligada intrínsecamente a procesos emotivos y cognoscitivos. Las representaciones imaginarias son mezclas de sentimiento con saber. Imagen es realidad a la vez que fantasía.

1.3. Identidad

El individuo está atravesado por la diversidad de las fuerzas de cohesión social, determinado por diferentes niveles y percepciones de realidad. La vida de las personas es el producto de sus vínculos sociales, de sus relaciones con el *otro*, de prácticas, sentimientos, creencias y saberes, siempre colectivos. Es el otro quien nos educa; es con el otro que jugamos, trabajamos, gozamos. Las

²⁵ Morin, Edgar. *El método, el conocimiento del conocimiento*. Ed. Cátedra. Madrid 1988, p.170.

fantasías las compartimos con el otro; construimos la cultura con la materia tradicional de otras culturas.

En este sentido el yo es desde el origen, *otro*; la cultura, como hechura y expresión de la especie humana, nos antecede como condición de un orden simbólico. La cultura es aprendizaje. La imaginación social, sus representaciones, sus figuras históricas, sus personajes, sus situaciones simbólicas, son el ambiente cultural que hacen posible los sentimientos de pertenencia a una tradición, a ciertas prácticas repetidas.

Las tradiciones culturales son mentalidades compartidas, heredad generacional: se heredan ceremonias, gustos gastronómicos, estilos indumentarios, actitudes de familia, la asignación de los roles; se heredan las formas de nuestra educación sentimental, las prácticas, los discursos de la razón del poder, se heredan poder, autoridad; las figuras imaginarias de cómo el yo se identifica a sí mismo al interior de un nosotros. Esta herencia, que es transmisión cultural, pone las condiciones para la construcción social de subjetividades colectivas e individuales. Las personas elegimos nuestras decisiones al interior de un juego cultural que nos engloba; practicamos nuestra libertad inmersos en una normatividad que nos precede; en ese marco perfilamos nuestra identidad; nuestra autonomía personal está intrínsecamente implicada en los procesos de estructuración institucional de la cultura. Así, las vivencias personales se hallan expuestas a un ambiente cultural.

²⁶ "Morin, Edgar, op.cit., p.173

Entorno que es actualidad “impregnante”, difusiva (...) no meramente un ambiente que nos rodea, sino que está asimismo en nosotros”.²⁷

La existencia de las personas se haya envuelta en un entorno de sobredeterminación cultural, es decir, está condicionada multifactorialmente; en lo que hace al intento de comprender el juego escénico como las figuras del chinelo, como representación del drama humano de un pueblo, siempre nos quedamos cortos. La cuestión de cómo se comparte una memoria y se ritualiza en repeticiones fechadas, nos lleva a la pregunta por la educación sentimental, de valores que están en el fundamento de los sentimientos sociales de pertenencia.

La interrogación de las identidades subjetivas nos conduce al reconocimiento, no tan sólo metodológico, de la diversidad cultural, existencial, objetiva, como correlación histórica de identidades, por tanto, al cuestionamiento de las prácticas, sentimientos morales, creencias, configuraciones ideológicas, que toda construcción de la realidad social involucra. Tenemos memoria profunda de nuestras tradiciones pero ello no implica que tengamos consciencia histórica de tales prácticas. La identidad de los pueblos se ejerce día tras día como un proceso de legitimación ideológica e institucional²⁸ de la memoria viva en sus rituales cotidianos, o calendarizados, pero está ahí como fundamento de

²⁷ Ericsson, Erik, *Identidad: juventud y crisis*, Ed. Taurus humanidades. Madrid, 1980 p.21

²⁸ “La legitimación justifica el orden institucional adjudicando dignidad normativa a sus imperativos prácticos”, Berger, Peter, Thomas Luckman. *La construcción social de la realidad*, Ed. Amorrortu, p.163

deseos, de valores manifestados en prácticas diversas, en visiones y sensaciones del mundo²⁹. Como señala Geertz:

“Uno elabora argumentos a favor de la tradición sólo cuando ha sido cuestionada la validez de la tradición. En la medida en que esos intentos logran éxito aportan, no un retorno a un ingenuo tradicionalismo, sino una retradicionalización ideológica que es algo completamente diferente”.³⁰

La dinámica de las distintas esferas de realidad poseen su propia racionalidad y complejidad, y aunque se escapa irremediabilmente la mayor parte de estas realidades del control voluntario consciente de los individuos, pero dada esta condición, es mediante la voluntad humana, relativizada en las elecciones personales, que los individuos pueden transformar los procesos socioculturales conforme a las aspiraciones sociales de determinada época o período de la historia de los pueblos.

Es en esos momentos de crisis social cuando se discuten los valores, las preferencias, la intencionalidad profunda de las tradiciones, su legitimidad histórica, el estatuto moral de sus prácticas. Los mismos grupos sociales son los que han ocasionando cambios importantísimos en la mejoría de las relaciones humanas, ya sea por la defensa de sus derechos territoriales, comerciales, o ya sea por lo que Bonfil llama “control cultural” esto es en palabras del autor es: “la capacidad de decisión sobre los elementos culturales”³¹.

²⁹ “Pues la identidad no está nunca “establecida” como una “realización” en forma de armadura de la personalidad o de algo estático e inmodificable”, Erik H. Erikson, Ibid.

³⁰ Erikson, Erik H., op. cit. p. 191

³¹ Bonfil Batalla, Guillermo. op. cit., p. 49

Es importante subrayar que aunque no siempre todo sea favorable, pues la violencia se manifiesta en cualquiera de sus modalidades, como agente de la descomposición de las relaciones sociales, así como, la falta de reconocimiento generalizado de la necesidad de que la brecha de desigualdad entre los distintos estratos sociales, en cuanto a goce de los derechos humanos, económicos, políticos y culturales, quede reducida hasta ser incluso desaparecida en sociedades determinadas.

En lo que compete a las capacidades humanas para la transformación social de manera explícita, esto puede ser posible dependiendo regularmente del grado de conciencia política de la gente involucrada en un determinado problema al interior de una comunidad; o bien por el influjo externo que puede modificar las relaciones de fuerzas existentes. Sin embargo, hay también la posibilidad, hasta cierto punto, de modificar la percepción que se tiene de las propias tradiciones, de los valores implicados en ellas, con el análisis de la cultura, su divulgación popular y académica. En la medida en que el mismo análisis ayude a descubrir los soportes profundos que hacen posibles las filias y las fobias ideológicas y las adherencias emocionales que hacen identidad, en esa medida decimos, los actores involucrados acaso pudieran echar mano de los recursos de la crítica con la intención de enriquecer las prácticas tradicionales de su grupo étnico.

La educación puede ser un motor de desarrollo no nada más para el trabajo sino también para enriquecer la espiritualidad de los pueblos. El análisis

crítico de las realidades sociales mediante el conocimiento riguroso de la simbología que interviene en la construcción histórica de identidades puede ser plenamente delimitado, especificado y diferenciado según al nivel o campo de realidad al que pertenezcan, es decir, que los enunciados no den lugar a la confusión si no a la precisión, no hablamos de un producto acabado ni de verdades absolutas, sino simplemente de delimitación de un campo de realidad de tal manera que estamos hablando de un verdadero análisis. En otras palabras, "la abstracción real, no tiene nada que ver con el nivel de realidad de las propiedades efectivas de un objeto"³².

Las diferentes posibilidades de realidad diríamos son infinitas sino más bien lo finito es la intención crítica del discurso.

Si contemplamos el imaginario social como objeto de análisis, este no deja de ser objetivo, aunque esto implique que sea un producto del consenso, por ejemplo la comunicación o los códigos implícitos y explícitos de las costumbres, lo que haga que sean válidas ciertas normas, reglas o valores con que se han de verificar o argumentar la exposición de un análisis o proceso de abstracción, si no que precisamente estas normas, leyes y valores permitirían delimitar y proponer un punto de partida para el análisis del objeto en estudio. Incluso se considere imposible o no, pueden estas ideas depuradas, desembocar en acciones constituidas, instituidas, ya sea por instituciones del mismo Estado, por organismos o movimientos sociales, quienes tendrían que

³² Zizeck Slavoj. *El Sublime Objeto de la Ideología*. Editorial. S. XXI. México, 1989. p. 44

ser responsables de producir un consenso ideológico que induzca y produzca a su vez una estructura congruente con una realidad social deseable o preferible.

Como opina Zemelman:

“En la medida que estamos confrontando a un movimiento que no se detiene ni queda encerrado en determinados rumbos predeterminados ya que se abre hacia múltiples posibilidades de desenvolvimiento”.³³

También existen las posibilidades de enriquecimiento o empobrecimiento subjetivo de las sociedades, de los individuos, en el proceso histórico de construcción social, de creación de la cultura. Este elemento subjetivo se relaciona con el proceso de producción de identidades, tema que a continuación desarrollamos.

La construcción de la fantasía socialmente compartida, como imagen y sentido, como expresión de deseos, hace posible las formaciones identitarias cohesionando prácticas y valores. La identidad de los individuos adquiere su consistencia en este marco de intercambios, de vínculos sociales, cuya estructuración, mediatizada por la imaginación social, por la constelación de símbolos que le da fundamento.

Esta fantasía, decimos, expresa, representa, conforma la escena cultural donde las necesidades afectivas, las grandes aspiraciones personales y sociales realizan su intencionalidad profunda. Es al interior de esta dinámica donde todas las pasiones humanas, encuentran sus motivaciones y su razón de

³³ Zemelman Hugo, *Subjetividad: Umbrales Del Pensamiento Social*. Ed. Anthropos. Méx. 1997, p. 20

ser. Dado que la estructura simbólica atraviesa tanto la realidad social como la moral, estableciendo vínculos e identificaciones, el individuo, como persona autónoma, puede, en el momento en que se sienta incómodo con sus tradiciones, optar por revisar, ponderar, criticar, hasta negar sus sentimientos de pertenencia en relación tanto a sus prácticas como a sus creencias.

Lo cultural se aprende y se desaprende, así se transforma, evoluciona o revoluciona lo social. Es desde las prácticas concretas de las personas que se hace la vida; ahí radica también las posibilidades de reformalización de las grandes representaciones sociales; en ese nivel existencial sucede siempre la posibilidad de nuevas percepciones de la realidad cultural, la necesidad histórica de la reinterpretación de los mitos, los comportamientos, las creencias, las costumbres. La transformación de las sociedades humanas, pueden también ser el producto de crisis existenciales, de la ansiedad, de la confusión de sentimientos basados en hechos reales, fantasía, deseo, inseguridad y necesidad de sentido compartido. La identidad personal está pues mediada simbólicamente, y es el producto histórico, de las interacciones del individuo en sociedad siempre problemático, unas veces fuertemente consistentes y otras tantas frágiles.

Sucede lo mismo con la identidad de los pueblos, siempre abierta, en proceso de aprendizaje, en un proceso de constitución, en el fondo siempre precario, pero abierto a nuevas instituciones de la imaginación social, al devenir de la historia, a sus refundaciones, se quiera o no, se critique o justifique.

1.4. Rito, fiesta y juego

Tres representaciones, complejas en sí mismas; cada una con su propia lógica interna. Tres formas escénicas de la Imaginación social; tres figuraciones culturales como acción y sentido. En la dinámica de estas tres representaciones, la imaginación tepozteca crea los espacios, los tiempos para los vínculos sociales de recreación de reinterpretación de sus tradiciones. Rito, fiesta y juego, constituyen maneras de institucionalización cultural; prácticas que recrean, que enriquecen en cada repetición, las identificaciones comunitarias y las disposiciones psicológicas de los individuos inmersos en ese intercambio simbólico que es la cultura.

En efecto, es en esta dinámica de las representaciones sociales donde se producen y reproducen las formaciones identitarias, las imágenes que una etnia, una colectividad, una cultura, posee de sí misma. En esta perspectiva, la imaginación, como campo de acción de una racionalidad ideológica, pretende legitimar un orden de relaciones sociales existente propiciando el sentido y el valor que instituyen formas de ser, de existir, maneras de pensar, de sentirse partícipes al interior de un juego de intercambios culturales, costumbre, creencias y valores. Ahora bien, la imaginación social es también el caldo de cultivo de prácticas de ruptura y negación que interrumpen la continuidad de las tradiciones, enriqueciendo las mismas o creando otras. Tales interrupciones, disrupciones históricas, negaciones de validez de la tradición, pueden suceder por la vía de una voluntad crítica que ponga en tela de juicio los valores y la utilidad de la

continuidad de las prácticas y creencias tradicionales; o por el influjo de fuerzas externas que se imponen a la cultura propia por contagio de lo exótico, las comodidades tecnológicas, los intereses de mercado, seducciones ideológicas de nuevas y distintas maneras de vivir y pensar. La especie humana es, ante todo, ser en el tiempo: aquello que ha sido, que se vive en el presente como memoria viva y dinámica; también lo que *puede* ser y lo que *quiere* ser. La humanidad es un proyecto histórico. Para afirmarse legítimamente como existencia en la historia, construye sistemas ideológicos, instituciones, ciencia y tecnología, lenguas, mitologías y religiones. Los ritos, en sus formas de expresión humana, son maneras de organizar lo social, modos de construir la cultura; están constituidos por todas esas prácticas que son, en sí mismas, escenas de “realización simbólica”, como diría Huizinga³⁴. Dichas escenas, son montajes de sentido que estructuran históricamente los fenómenos culturales dando cohesión a los grupos humanos. No es necesario, creemos, entrar al estudio de los ritos arcaicos de culto, como prácticas sagradas, trances chamánicos o arrebatos místicos, que tienen como finalidad simbólica “asegurar la salud del mundo”³⁵; cuyas funciones, significados, formas y usos culturales la etnología continúa descubriendo y analizando hasta la fecha. Nos basta, para la clarificación de nuestro objeto de estudio, señalar que el rito, como sentido práctico instrumental de un mito, es una figuración de la existencia, una puesta en escena- en el sentido dramático de la palabra- donde se elaboran y se

³⁴ Huizinga,, Johan op.cit. p.15

reinterpretan históricamente los mitos del origen, las prácticas sacras de petición, ofrenda y sacrificio, que se encuentran en la base de las relaciones del hombre con lo divino. ”Mediante el mito el hombre primitivo trata de explicar lo terreno y, mediante él, funde las cosas en lo divino”³⁶.

Todas las sociedades, incluyendo las modernas, poseen prácticas ritualizadas, repetidas cotidiana o periódicamente. Todas las tradiciones, no tan sólo las ya muy estereotipadas, exigen un mínimo de espíritu ceremonioso y solemne. El juego de la cultura es un asunto serio. Las ceremonias colectivas que son los ritos, constituyen también prácticas éticas, tiempos de recreación moral, acciones que instituyen la cultura como construcción del sentido de la especie humana.

Ahora bien, no existe espíritu festivo sin formas ritualizadas. La misma fiesta es una configuración de prácticas y representaciones imaginarias instituidas culturalmente, cuya función es poliforme, dependiendo de sus contenidos históricos, sus adherencias sociales o sus propósitos utilitarios. No obstante, quisiéramos hacer aquí una diferencia entre rito y fiesta, para ello hemos elegido el ejemplo de la fiesta dedicada al Señor de Tepoztlán, mejor conocida como la fiesta del tepozteco, celebrada anualmente el 8 de septiembre.

Esta fiesta patronal es una configuración histórica del espíritu tepozteco. Nuestra intención es distinguir los componentes ritualísticos que se practican en

³⁵ Ibíd. p.16

³⁶ Ibíd. p.16

el desarrollo de esta celebración con el fin de comprender la especificidad de lo festivo entramado con lo ritual y el juego. Para la realización de los honores conmemorativos referentes a la fundación mítica de Tepoztlán, intervienen todos los barrios, colonias y pueblos que conforman el municipio. Para el caso, y como es profundamente tradicional en la organización comunitaria, se asigna un mayordomo que es representante, coordinador y responsable- o como dice Doña Paula, la del Cristo Negro, como se le conoce en el pueblo- “la cabeza que dirige el trabajo para hacerle la fiesta a nuestro Señor Tepozteco”.³⁷ La mayordomía, a su vez, es el conjunto de personas involucradas en la organización de todos los actos comunitarios para realizar, celebrar, conmemorar una historia común, para la defensa del patrimonio cultural, o para las relaciones en actos importantes con los pueblos de la región. Las mayordomías pueden ser organizadas para los asuntos que tengan que ver con lo requerimientos de un solo barrio, para llevar acabo sus actos y festividades particulares. Pero en la fiesta del Señor de Tepoztlán todos participan, constituye, por excelencia, un acto de unidad comunitaria. Esta fiesta ritual, es la práctica colectiva de conmemoración comunitaria del origen, de recreación simbólica de las tradiciones tepoztecas; y es así como sus repeticiones escénicas, la reinterpretación de sus elementos significantes y la reformalización imaginaria de la *tepoztequidad* como identidad,

³⁷Doña Paula, entrevista del 5 de febrero de 2005

las que hacen de motivaciones profundas para organizar la fiesta, esa “suspensión temporal de la vida social ordinaria en gracia a un tiempo sagrado de juego”³⁸

La fiesta del tepozteco es, pues, un retorno simbólico al origen, una rememoración épica de todo un pueblo. La noche del 7 de septiembre, la pirámide del tepozteco vuelve a ser un escenario sagrado de reencuentro místico y el espacio imaginario donde la comunidad tepozteca recrea la epopeya de su identidad. Un detalle muy significativo es la lectura, antes de subir al cerro, de la Leyenda del Tepozteco. Este es el trance ritual más decisivo del calendario festivo en Tepoztlán: raigambre tradicional y orgullo étnico. El día 8 se dramatiza aquella mitología de los orígenes que sustenta la identidad cultural del pueblo de Tepoztlán; los tepoztecos desempolvan antiquísimos instrumentos: un *teponaztle* de arcaica memoria, y que, según la creativa fantasía de la gente de la región, tocaba el Señor Tepoztécatl, además de otros instrumentos como el *huehuetl*, cascabeles y chirimías, que hacen el ambiente rítmico y melódico para que personajes de abolengo tradicional ejecuten danzas y sones en honor de Tepoztécatl. Este ritual es todo un espectáculo, un montaje teatral de alta elaboración estética; la construcción de los personajes, basada en los mitos, en acontecimientos históricos, la utilería escenográfica, el orden y la belleza de esta representación, es muestra de un auténtico arte escénico. No obstante, consideramos que este ritual no es en sí mismo un fenómeno estético; hay en esta representación un elemento antropológico irreductible a los fenómenos

³⁸Huizinga, Johan. op.cit. p.26

estéticos, mucho menos a las estrategias folklorizantes o de la mercadotecnia. En la práctica de la fiesta del Tepozteco persiste una memoria del origen mítico como

“acción sagrada... Lo que se ofrece es un drama, es decir, una acción, ya tenga lugar en forma de representación o de competición. Representa un suceso cósmico, pero no sólo como mera representación, sino como identificación, repite lo acaecido. El culto produce el efecto que en la acción se representa de modo figurado. Su función no es la de simple imitación, sino la de dar participación o la de participar”³⁹

El culto a Tepoztécatl se viste así con los ropajes del arte escénico: actuación, simulación, belleza, figuración paródica, libertad imaginativa y orden lúdico. Una representación estética de un culto étnico. En otro sentido, pero al mismo tiempo, lo que se celebra es el

“acto sagrado, es decir, que cae en el ámbito de la fiesta. El pueblo que acude a sus santuarios se reúne para una manifestación común de alegría. Consagración, sacrificio, danza sagrada, competición sacra, representaciones, misterios, todo se haya incluido dentro de las fronteras de la fiesta (...) todo se celebra, todo se ejecuta o juega como fiesta. La vida corriente se haya suspendida”⁴⁰.

Puestos en esta perspectiva, es notable la relación que guarda la voluntad de juego con las formas del rito y el espíritu festivo. En la práctica de estas dos representaciones,

³⁹ Ibíd. p.28

“lo decisivo es el hecho de jugar (...) en el mismo concepto de juego se comprende de mejor modo la unidad e inseparabilidad de fe e incredulidad, la alianza de la gravedad sagrada con la simulación y la broma”⁴¹.

En el juego, como en la fiesta, queda suspendido por un momento el tiempo dedicado al trabajo; es *otro* tiempo, es “fantasía creadora”⁴² ligada a representaciones imaginarias y prácticas ritualizadas, es un tiempo simbólico de “abstracción especial del curso de la vida corriente”⁴³ Más adelante habremos de profundizar sobre este aspecto de la *tepoztequidad* como expresión lúdica de identidad. El sentimiento de pertenencia de participación de las realizaciones simbólicas de los actos de identificación comunitaria.

De esta manera, y profundizando sobre las funciones de la imaginación social, podemos decir que las representaciones sociales hacen posible la producción y la reproducción de sentido en las relaciones sociales, en tanto que codifican, median entre los individuos, permite el intercambio de información, y dirige, individual u organizativamente, las acciones y prácticas sociales consciente o inconscientemente, lo deseen o no, voluntaria o involuntariamente. Toda esta abstracción y apropiación de su entorno, así como la valoración, sus deseos de cambiarlo, está contenido en imágenes, pensamientos, mitologías, utopías, ideologías y religiones, configuraciones de la imaginación social concretizadas y expresadas cotidianamente mediante el lenguaje, prácticas

⁴⁰ Ibíd. p.35

⁴¹ Ibíd. p.30 y 39

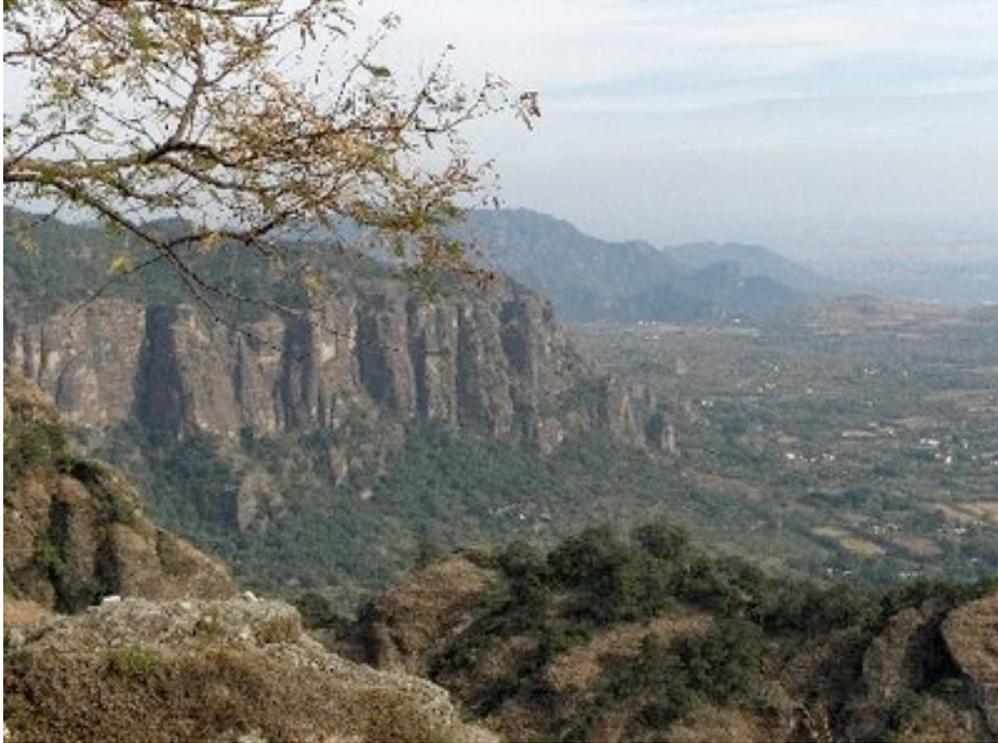
⁴² Ibíd. p.30

⁴³ Ibíd. p.33

institucionales, y en la producción de objetos característicos de utilidad doméstica u ornamental o para las labores propias de la vida rural.

En cuanto a explicaciones causales, no nos parecen de utilidad los razonamientos lineales y mecanicistas de qué determina a qué; es decir, si las relaciones sociales, en forma de condiciones o circunstancias históricamente dadas, dan origen a representaciones sociales, orden simbólico o imaginario social o al revés. Creemos que existe una relación dialéctica, de interacción multicausal como red cultural de vasos comunicantes entre las esferas de lo social. Entre el orden social y el orden simbólico existe una mutua interdependencia, lo uno no puede existir sin lo otro.

El desarrollo de las relaciones sociales implica al mismo tiempo la homogeneidad y la heterogeneidad, la igualdad y la diferencia. Toda identidad es compleja y se halla en proceso abierto a nuevas configuraciones instituyentes, cuya posibilidad es relativa a las particularidades que presentan las formaciones socioculturales históricas. Cuando hablamos de homogeneización de las relaciones sociales, nos referimos a que práctica e ideológicamente existe un ambiente generalizado de armonía cotidiana, de prácticas, sentimientos y valores compartidos que hacen posible los sentimientos sociales de pertenencia a tal o cual tradición o institución humana. Las identidades sociales, políticas, psicológicas, culturales se encuentran, pues, siempre abiertas a las reformalizaciones, reinterpretaciones y refundaciones de la historia.



Sierra de Tepoztlán



Calles de Tepoztlán

CAPITULO II

FUENTE HISTÓRICA DEL SÍMBOLO DEL CHINELO

2.1. Primeras apariciones del chinelo

El símbolo del chinelo se forma de múltiples elementos de la realidad histórica de Tepoztlán que comparte con otros pueblos de los estados de Morelos, México, Guerrero y el Distrito Federal. Si bien la figura del chinelo representa el símbolo de la identidad compartida de toda una región, hemos decidido no hacer un análisis de tipo comparativo y nos hemos concentrado en las tradiciones del municipio de Tepoztlán, que al igual que otros pueblos (Huejotzingo, Tlayacapan y Yautepec) se atribuye el origen de esta tradición chinelesca en México.

Durante las fiestas del carnaval el personaje del chinelo es representado por la mayoría de los tepoztecos- ¿o debo decir por todos en la medida en que existe una “*unidad simbólica*”⁴⁴ comunitaria en torno de la figura del chinelo? Es en esta fiesta donde adquiere su máxima expresión y presencia, sin ignorar que este personaje es representado en diferentes acontecimientos festivos y cotidianos de la vida pública del Tepozteco, como son en eventos cívicos, políticos y de proselitismo, en fiestas patronales, aún en fiestas particulares y celebración de parentesco (bodas, bautizos, aniversarios, etc.)

La aparición de estos danzantes como hasta ahora se conoce, salvo algunas modificaciones regionales e históricas, ocurre al rededor de 1860, probablemente en el carnaval de Huejotzingo. Al siguiente año se suma

⁴⁴ Johan, Huizinga. op.Cit. p.37

Tlayacapan (quizá fuera primero) y posteriormente Tepoztlán y Yautepec⁴⁵. Y aunque es la expresión, dicen ellos, satírica de asumir la conquista española, denotan un gran regocijo y fascinación por el personaje del chinelo, lo gozan, lo disfrutan y lo adoran.

Para discernir la existencia del chinelo al interior de las prácticas festivas de Tepoztlán, tendríamos que recurrir a varias fuentes históricas como son los rituales prehispánicos, los rituales y fiestas de los negros esclavos en las haciendas de trabajo forzado en la época de la colonia, pero sobre todo, las fiestas carnavalescas en Europa venidas desde la edad media. Estas fiestas a su vez tendrían sus fuentes en los ritos y prácticas religiosas de culturas antiguas como la de los griegos, romanos, celtas, hebreas, etc.

2.2. La herencia europea

La tradición del carnaval en Europa tiene su origen principalmente entre los griegos desde las fiestas dionisiacas, en donde se practicaba la embriaguez como una exaltación o exacerbación de la energía vital, de ahí el significado etimológico de orgía, "La Deméter llamada Acaya, los Cabiros, Cibeles, Eumolpo y Orfeo tenían también sus orgías"⁴⁶.

⁴⁵ Tostado Gutierrez, Marcela. Comp. *Tepoztlan, Nuestra Historia, Testimonio de los habitantes de Tepoztlán, Morelos*. Ed. INAH: Méx. 1999. Pág. 203

⁴⁶ Gómez Silva, Guido, Breve *Diccionario Etimológico de la Lengua Española*, Ed. F.C.E. Méx. 1987

Las danzas frenéticas y las manifestaciones dramáticas, como el teatro, en los ritos sagrados denotaban una sobreexcitación alucinada. Dichos ritos se abrieron paso, a pesar de que el rey de Tebas intentó combatir, de tal manera que cubrieron las expectativas religiosas y espirituales que el estado había desatendido. Estas fiestas consistían, además de darle rienda suelta a sus instintos, desinhibidos por el consumo del vino, en representaciones, con disfraces y máscaras, en alusión a la embriaguez y situaciones de la vida, con dramas, comedia, danzas y cantos, para ofrendar a Dionisio, Dios del vino.

Esta fiesta es pasada a los romanos con el nombre de bacanales debido al dios venerado en la época romana que, al instituirse el cristianismo se convierte en profana o más bien, se le califica como tal; pasado el tiempo orgía y bacanal se convierten en términos sinónimos de fiesta profana y perversa, no así las fiestas dionisíacas del pasado⁴⁷. Muchas veces estas fiestas-ritos fueron realizadas por esclavos y mujeres sometidas por las estructuras sociales y políticas del imperio romano, a manera de protesta, como un sentimiento de libertad, invocando y venerando a sus divinidades⁴⁸.

Las Bacanales fueron fuertemente reprimidas por la Iglesia, no aquellas que se realizaban entre sus altos funcionarios. Pero las fiestas promovidas por la iglesia católica para el pueblo pretendían ser puramente cristianas, de celebración de alguna virgen o algún santo, y la permisión de algunos juegos deportivos; tendrían denotaciones contrarias a la del carnaval, no obstante estas

fiestas seguían provocando libaciones, excesos, especialmente aquellas fiestas del 28 de abril en que se celebraba en honor a San Vitel de Ravena (San Vito), considerado además el Santo Patrono de los comediantes y actores⁴⁹, y las llamadas fiestas de locos, realizadas entre el mes de diciembre y enero para celebrar los distintos acontecimientos cristianos que van del 28 de diciembre, pasando por la Navidad, culminando con la octava de la Epifanía celebrada el 14 de enero.

Estas fiestas empezaron siendo de sentido puramente cristiano y terminaron confundándose con el exceso de bufonerías, satirismo y sarcasmo hacia la alta aristocracia, las autoridades eclesiásticas y monárquicas, pero también a personas poco comunes en la comunidad como los moros o sarracenos los locos, los campesinos, considerados estos como salvajes, y todos aquellos personajes que causaran un estado emocional especial como el miedo, el desprecio, la compasión o el escarnio.

El martes de carnaval, o martes graso, era el único día sin la connotación sagrada permitida por la iglesia y se realizaba cuarenta días antes de la semana santa, es decir, el martes anterior del miércoles de ceniza, antes de la cuaresma. La cuaresma consiste en ritos y ceremonias religiosas cristianas que culminaban con la semana santa. El término cuaresma significa: "cuarenta días de ayuno", refiriéndose a la tradición judía que practicó Jesucristo de mantenerse

⁴⁷ Poupard, Paul. *Diccionario de las Religiones*. Ed. Herder. Barcelona 1987

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ M. Nelson, Wilton, *Diccionario de la Historia de la Iglesia*. Ed. Caribe. Colombia 1989

sin comer para esperar las pascuas, rito que se celebra la salida de los judíos de Egipto, culminando con el sacrificio del cordero pascual, derramando su sangre en el altar. En el tiempo en que realizaba dicha celebración se esperaba también la venida del Mesías.⁵⁰ De ahí que se permitiera un día de excesos, el martes graso, ante la celebración de un periodo tan largo de ayuno.

Son en estas fiestas y celebraciones religiosas en donde el carnaval tienen su antecedente más inmediato, que a su vez tienen su origen, junto con las Bacanales, en las fiestas Saturnales o invernales durante el imperio romano, en donde después de efectuar sacrificios de animales y ofrendas a Saturno, en completo éxtasis,

"se celebra un gran banquete donde destacaban los ritos de inversión social; los hombres servían a las mujeres, y los amos a sus esclavos, rindiéndole el gran homenaje de compartir después la comida con ellos"⁵¹.

Este gesto se mantiene en las fiestas ofrecidas a los esclavos durante la colonización del continente americano, permiso pedido por algunas congregaciones de esclavos.

Aún no se sabe con certeza el origen etimológico del término carnaval, pero podemos tener ciertas acotaciones. Por un lado tenemos las raíces del latín carne-levamen que significa "quitar o levantar la carne", lo cual más bien sería "el día antes de quitar o levantar la carne"; por otro lado tenemos las raíces, también latinas, carne-valere que significa hacer fuerte o valer la carne; finalmente

⁵⁰ M. Nelson, Wilton, op.cit.

tenemos otra acepción: carros-navalis referente a las carrozas que frecuentemente se encontraban en los carnavales haciendo alusión tal vez a la nave de los locos que Sebastián Brant describía en su obra literaria "la nave de los locos", o a las representaciones de que hacían sacar del mar los carros donde venían Bacco, Diana y demás deidades romanas.⁵²

Es en estas fiestas del carnaval europeo donde encontramos a personajes muy parecidos a nuestro chinelo morelense.

"El Hombre de los Espejos cosidos a la túnica y por todos los calzones simplemente por complacencia en un decorado inspirado en las monedas orientales"⁵³,

En la danza del Campesino y el Moro es donde se hacía mofa de los sarracenos.

"El Vendedor de Indulgencias: una máscara muy simple para esconder el rostro, pero con una expresión un tanto guasona; un gorro azul con una hermosa pluma y una gran túnica, muy amplia, enteramente recubierta de esquelas prendidas con alfileres"⁵⁴

Y qué decir de la cuadrilla de hombres disfrazados con trajes de colores vivos haciendo mofa de los conquistadores turcos que tomaron Constantinopla, o los moros que ocuparon la parte norte de España⁵⁵.

⁵¹ J. Cirlot, *Diccionario De Símbolos*, Ed. Siruela. España 1997

⁵² Ibid

⁵³ Heers, Jacques op. cit. p. 206.

⁵⁴ Ibid. p. 211.

⁵⁵ Ibid. p. 206.

Todos estos personajes fueron introducidos y reproducidos en la Nueva España con el auspicio de la iglesia quien le interesaba cimentar y difundir el cristianismo. Así tenemos que en los carnavales y fiestas religiosas lo que más se repite en nuestro país actualmente es la representación, de una manera u otra, de los moros, incluyendo la danza de moros y cristianos⁵⁶.

Pues bien, esta riqueza cultural en cuanto al carnaval se refiere, es traída a la colonia de la Nueva España, instituyéndose las distintas fiestas religiosas cristianas, permitiendo hasta cierto punto las formas peculiares como realizaban sus ritos los indígenas y negros esclavos que en todo caso se trataba de disfrazar haciéndolas aparentemente cristianas. La intención de estas celebraciones era el de arraigar la fe cristiana, sus liturgias, su ideología y demás objetivos de la conquista cultural que ya venían funcionando con la implantación de estas fiestas en Europa, como son: el control político y la preservación del estado de opresión y explotación del cual eran objeto los indígenas y los esclavos negros. La distracción por vía de la fantasía fechada y la diversión organizada, repetida en rituales periódicos, permitió la implantación de otra visión del mundo, otros modos de existir, de sentir la naturaleza, lo social.

2.3. La herencia prehispánica

La tradición del carnaval en México tiene también, por supuesto, raíces prehispánicas. Cuando los españoles llegaron los indígenas ya distinguían perfectamente el carácter de la celebración. Así que había: la *Netecuitotilo* donde

⁵⁶ Sevilla, Amparo. Danza, *Cultura y Clases Sociales*. Ed. INBA. Méx. 1990. pág. 38

solamente bailaban las autoridades gubernamentales o sacerdotales, que posteriormente llamaron a estos danzantes "principales"; las Maceualiztli, en donde la comunidad en general, mejor dicho, los macehuales, consagraban las fiestas en honor a alguna deidad; por último se realizaban las Netotiliztli, con único objetivo de gozar y divertirse.⁵⁷

Las distintas etnias de Mesoamérica acostumbraban danzar y representar a sus dioses con indumentaria y maquillaje especial para sus ritos y ceremonias. Don José Salazar nos dice que existían danzantes, llamados tzineloque (danzantes disfrazados), se vestían de manta blanca decorados con tintes extraídos de flores y frutas pequeñas de un género llamado xochipitzáhuatl, que las máscaras que utilizaban estaban hechas de piel de animales de monte y que seguían el ritmo que producían el huéhuetl, la flauta de madera y algunos tambores etc.⁵⁸. Pero además, como en todas las celebraciones y fiestas prehispánicas, que curiosamente se asemeja tanto al carnaval europeo, entre la multitud destacaban, los que personificaban las deidades, los guías de la danza y los truhanes, estos último hacían

“mil viajes, y diciendo mil gracias que hacen reír cuanto los ven y oyen unos en andas como viejas, otros como bobos”.⁵⁹

Cumplía la misma función que los bufones en los carnavales europeos.

⁵⁷ Ibíd.

⁵⁸ Tostado, Marcela. op. cit. p. 202

⁵⁹ Sevilla, Amparo. cp. cit. p.246.

El Municipio Tepozteco queda enmarcado en la región Tlahuica, en donde se veneraba a los dioses Xochipilli y Tlahuic. Fray Diego Durán, citado por Amparo Sevilla, decía que:

"En la provincia de Tlahuic había un dios de los bailes a quien, antes de empezar a bailar pedían licencia para poder hacerlo. Ese ídolo era de piedra y tenía los brazos abiertos como hombre que baila y lo adornaba con rosas en las manos y cuello con algunas plumas en la espalda"⁶⁰.

Un elemento presente en la mayoría de los carnavales antiguos, incluso desde su origen ritual ceremonial, como en el caso de las fiestas saturnales y los honores a san Vitel de Ravena, es la representación satírica de personajes enmascarados, que como cita la misma Amparo Sevilla:

"Otro baile lo había de Viejos, que con máscaras de viejos corcovados se bailaba, que no es poco gracioso y donoso y de mucha risa a su modo"⁶¹

Y más adelante:

"Había un baile y canto de truhanes, en el cual introducían un bobo, que fingía entender al revés lo que su amo le mandaba, trastocándoles las palabras. Juntaban con este baile un trae un palo rollizo con los pies, con tanta destreza, que ponía admiración las pruebas y vueltas que con el hacían"⁶².

Un tanto parecido al malabarista, pero en lugar de usar las manos usaban los pies.

⁶⁰ Ibíd. p. 248.

⁶¹ Ibíd. p. 249.

⁶² Ibíd. p. 249.

Otro elemento que encontramos en la tradición festiva prehispánica que coincide con el carnaval europeo en cuanto a su reminiscencia festiva dionisiaca, son los ritos en honor al Dios Ometochtli (dos conejo), uno de los cuatrocientos dioses del pulque, refiriéndose este término tal vez a los múltiples efectos que éste producía, o una cantidad considerable de ministros consagrados a dichas ceremonias. Esta deidad tenía, aún tiene, un significado mucho más importante en esta región que en otras partes del país. Se dice venían desde Centroamérica, ya durante la colonia, a rendir culto a esta deidad. Se trataba de una fiesta ritual que se realizaba inmediatamente después de las fiesta floridas Chicome-xóchitl y ce-xóchitl; una vez de haber cosechado y obtenido su maíz, ofrendaban con flores, frutas, objetos preciosos, se emborrachaban y bailaban posiblemente con el objeto de exacerbar la fuerza y la energía de la tierra para la producción agrícola (igualmente el pulque era consumido por los guerreros y sacerdotes para realizar sus tareas con mayor eficacia)⁶³. Otra característica traída desde esta época prehispánica hasta nuestra actual y muy particular forma de festejar, en las fiesta públicas y particulares, pero solamente entre las clases populares, es el hecho de que a las autoridades, danzantes, cantores, entre otros personajes propios de celebraciones populares, invitaban a todas las personas y entraban a las casas donde los atendían de sobremanera cortés, dándoles todas las atenciones, de comer y beber⁶⁴

⁶³ Sánchez Ascencio, Pilar. op. cit. p. 65

2.4. La herencia negra

Tal vez el carnaval Tepozteco tendría otra fuente más, sobretodo en cuanto a la danza ejecutada por los chinelos se refiere. Se trata de la mezcla con los ritos africanos realizados por los negros esclavos que explotaban en las haciendas e ingenios azucareros de Oacalco y Tlaltenango, así como en la explotación de minas en Taxco. Es probable que las fiestas propiamente carnavalescas se hayan introducido primeramente entre los negros en cascos de estas haciendas antes que en las comunidades indígenas. Existen documentos oficiales de la época de la colonia en donde, por petición de las congregaciones negras en distintas colonias de la Nueva España se da permiso para realizar estos tipos de fiestas; siendo ésta una manera de controlar las manifestaciones de descontento de los esclavos, pero más que nada, para compensar las condiciones inhumanas en que vivían y trabajaban los negros, que como ya mencionamos como se venía haciendo desde las fiestas saturnales o de invierno en Europa, con diferentes grupos sociales.

Sin embargo los indígenas, aunque eran protegidos de alguna manera por ciertas leyes expedidas por la corona de la Nueva España bajo el auspicio de las órdenes religiosas, también compartían las condiciones de explotación con los negros en las haciendas de trabajos forzados, por lo tanto llegaron a compartir con ellos estas celebraciones. La integración con las costumbre de los negros se dio además por que éstos merodeaban las sierras de Tepoztlán. Se

⁶⁴Sevilla, Amparo. op. cit. p. 250

cuenta con suficientes testimonios de su presencia en esta región; un expediente, mencionado por Aguirre Beltrán, contiene relatos de ceremonias realizadas por mulatos en el pueblo de Tepoztlán, así como de negros cimarrones escapados de las haciendas de la región⁶⁵. Además de que muchos de estos negros que trabajaban en las haciendas pudieron haber residido en Tepoztlán después de la guerra de independencia de manera libre, que terminaría mezclándose con las ya mezcladas etnias indígenas de Tepoztlán.

Ya que los indígenas acudían a los mismos centros de trabajo que los negros, establecidos por el "repartimiento" (institución que consista en la explotación de la mano de obra indígena), pudieron haber adoptado aquí las celebraciones carnalescas introducida por los españoles, que para ridiculizar y burlarse de él, del negro, hubieron de imitar los movimientos de hombros y caderas así como el color de la piel, que para tal objetivo se untaron tizne en el cuerpo. Este pudo haber sido el origen de la fiesta del barrio de San Sebastián en la fiesta de brinco de los tiznados el 21 de enero para celebrar el santo patrono del barrio⁶⁶. Actualmente en esta fiesta, como preludeo o vísperas del carnaval, se organizan comparsas que brincan al ritmo de los sones del chinelo ejecutados por una banda musical de viento portando, igualmente su bandera, concentrados en la plaza con la cara tiznada; mientras que en las calles del barrio de San Sebastián los niños, los adolescentes, los jóvenes y los no tan jóvenes, hacen

⁶⁵ Aguirre, Beltrán Gonzalo. **Medicina y magia en el proceso de aculturación en la estructura colonial**, FCE, Tomo VIII. Méx. 1992. pág 78

⁶⁶ Tostado, Marcela. op. cit. p.207

una corredera desbandada tiznando a todo aquél que encuentran a su paso o de menos a quienes ellos puedan considerar que aguanten la broma.

En un principio estos danzantes se disfrazaban de mujer, ya que los únicos que podían hacer representaciones eran hombres, aun si se trataba de personajes femeninos, que ya era de tradición desde los carnavales medievales.

El brinco de los tiznados bien puede ser el antecedente más inmediato del carnaval y sobre todo del chinelo actual. Y puede ser también que sea a éstos a quienes se les haya aplicado originalmente el término de chinelo, el cual tal vez provenga de tzinelo, término que significa "meneo de cadera". Posteriormente se ha de adaptar el personaje del chinelo, muy probablemente venida de los distintos personajes mediorientales que ya se representaban en los carnavales de Europa, pero todavía con el nombre de "huehuenches", término que proviene de huehuentzin que significa "jefe-viejo" o "viejo", implicando ya el carácter de respeto.

Pero además las influencias dancísticas negras siguieron llegando ya integradas con la cultura española. Amparo Sevilla comenta:

"de algunos bailes populares de España se derivaron formas mestizas que desde el siglo XVIII fueron conocidas bajo el término genérico de *sonecitos del país*. Algunos de estos bailes integraron también varios elementos de los bailes afroantillanos"⁶⁷,

Como el movimiento de cadera, cintura, torso y hombros.

Sevilla también nos informa que durante los siglos XVII y XIII existieron escuelas donde se enseñaron, entre otros, estos ritmos españoles con tintes afroantillanos. Estas escuelas se ubicaron en México, Puebla, Veracruz y Oaxaca. Los bailes populares con los ritmos de distintos orígenes ya integrados

"eran realizados en varios lugares: en las casas y en las calles, tepacherías, pulquerías y escuelas de baile; en teatros y coliseos, e incluso dentro de las iglesias"⁶⁸

Estaban presentes, por lo tanto en todo tipo de festividades, ya fueran privadas o públicas, profanas o religiosas.

En resumidas cuentas, todos estos elementos son percibidos en la representación estética del chinelo, el cual surge probablemente con la idea de representar a los moros y personajes del medioriente como una herencia del carnaval europeo. Por eso la máscara, el vestido y el sombrero con colgijes, rematado en dos plumas, que más bien corresponde a la imagen del árabe y no a la del español.

"...la forma y el colorido de sus trajes y máscaras denota una ascendencia árabe-española, y se puede advertir la influencia que dejaron los árabes cuando dominaron algunos reinos de España, por sus capas y turbantes adornados de lentejuelas y chaquiras, así como por los zapatos botines"⁶⁹.

⁶⁷ Amparo Sevilla. op. cit. p.110

⁶⁸ *Ibid.* p.111.

⁶⁹ Marcela, Tostado. op. cit .p. 201.

Al igual que el vendedor de indulgencias a nuestros chinelo, en un principio, se les colgaban pequeños espejos⁷⁰; Al igual que una cuadrillas de moros o turcos representaban la mofa a los conquistadores de Constantinopla y Granada, respectivamente, nuestro chinelo en un principio representaba estos personajes. Pero, dada la guerra de independencia en México el símbolo del chinelo se resignifica, en todo caso lo que terminó representando más tarde, fue la expulsión de los españoles del territorio mexicano y en particular, del territorio morelense. "El vestido es el traje del rey, el volantón su capa y el sombrero su corona"⁷¹.

Personajes chinelescos encontramos a lo largo de la república hasta Centroamérica, como en, Guatemala, Nicaragua, el Salvador, etc. se que existe lo que hasta ahora se siguen llamando huehuenches o principales; término que se dejó de usar en la región originaria del chinelo moderno (Tlayacapan, Huejotzingo, Tepoztlán y Yautepec), tal vez por que el símbolo tiene connotaciones distintas, es decir, que en la región morelense cambió de burla a los moros a burla a los españoles, lo que no sucedió probablemente en Centroamérica. De la existencia de estos tipos de personajes hasta Centroamérica existen razones históricas; aún durante la colonia, procesiones venidas desde esas regiones, llegaban hasta Tepoztlán a ofrendar al Dios Ometochtli⁷². Por otro lado, no hay que olvidar que el imperio de México- Tenochtitlán se extendió hasta Centroamérica; además de que el gobierno de la Nueva España implementaba

⁷⁰ Ibíd. p. 201.

⁷¹ Entrevista con Modesto. 11 de junio de 1997

⁷² Sánchez Ascencio Pilar. op. cit. p. 66

grandes movilizaciones poblacionales con el fin de disgregarla y evitar insurrecciones indígenas.



Representación del Reto del Tepozteco, fiesta del 8 de septiembre



Rey Tepoztécatl

CAPÍTULO III

DISEÑO DEL SÍMBOLO DEL CHINELO

3.1. El atuendo del chinelo

El chinelo es un personaje barroco y festivo. Dancísticamente representado en los carnavales, es el símbolo vivo y más visible de la sátira y la comedia del espíritu tepozteco. Su abigarrado atuendo consiste en un sombrero de palma forrado de terciopelo o calicot, en forma de cono truncado con la base pequeña puesta sobre la cabeza, bordado en lentejuelas, chaquiras y canutillos, al cual algunos le dan forma de grecas, animales míticos y símbolos prehispánicos entrecruzados con motivos de la industria moderna (por ejemplo, si se tratase de un traje para niño podría ornamentarse con la figura de Mikey Mouse). Es rematado en arquillos de cuentas, flequillo y una o dos plumas.

El vestido consiste en una bata con mangas largas, hecho de terciopelo; las bastillas terminan en una tira de piel de conejo, peluche o marabú (plumas de avestruz) y en grecas bordadas en lentejuela y demás. Anteriormente el vestido era de manta blanca con tiras de papel o listones de color azul, como se sigue usando en el carnaval de Huejotzingo. A Tlayacapan se le atribuye la introducción del vestido como hasta ahora se conoce, salvo algunas variantes, sin embargo el abigarramiento de adornos y colorido del ahora traje de Yautepec supera cualquier diseño. Se lleva una especie de capa llamada volantón, que no cubre más que la media espalda, en el cual se reproduce al óleo o en chaquiras y lentejuela algún pasaje prehispánico. Este volantón es rematado en sus orillas con tiras de marabú.

Los chinelos llevan guantes, máscara y botas, principalmente. La máscara tiene aspecto morisco al igual que el sombrero, se cuenta que anteriormente los chinelos llevaban una especie de bonete, tal vez con aspecto de algún rango religioso de la iglesia católica, o tal vez de sombrero francés de mediados del siglo XIX, como en la intervención francesa. Anteriormente se podía utilizar cualquier tipo de máscara o disfraz, o en su defecto un trozo de media de naylon⁷³.

Para la elaboración del traje del chinelo existen personas que lo confeccionan profesionalmente y es altamente cotizado. No cualquiera puede comprar un traje de chinelo por su precio tan elevado. Actualmente el costo de un traje varía según el uso que se le quiera dar; es lo que comenta un fabricante de trajes de chinelo.

“Una persona se lleva seis meses en hacer un traje de lentejuela y un año en elaborar uno de chaquira. El costo depende del tipo de material; los comerciales van desde 3 mil pesos, pero si son para concurso de carnaval, el de chaquira cuesta entre 50 y 70 mil pesos y el de lentejuela entre 20 y 25 mil pesos. Por el momento, los Guzmán Cruz se encuentran trabajando en 10 trajes que ya tienen dueño.”⁷⁴

Pero las personas que lo deseen pueden esforzarse por adquirirlo al precio que sea necesario, también lo pueden rentar o pedir prestado. Contadas son las mujeres que se atreven a usar un de chinelo, pero si no, pueden bailar

⁷³Tostado, Marcela. op. cit. p.205

siguiendo a la comparsa que van acompañando a los chinelos. Antes las mujeres no salían a brincar y no es hasta el año de 1928 en que se ve por primera vez a algunas brincando. Actualmente hay mujeres y niñas que se visten de chinelos.

La danza consiste en tres brincos alternando los pies, en un compás de ocho tiempos sincopados; unos apenas levantando los talones y otros en vigorosos saltos, deslizándose de un lado a otro con las puntillas de los pies; los brazos van doblados a la altura de la cintura y levantando los codos en cada tiempo, dando un cuarto de giro de lado a lado en cada compás. Los hombros también se mueven rítmicamente, tal vez imitando el movimiento de hombros que hacían y siguen haciendo las culturas de tradiciones africanas. Se nota un leve movimiento de cadera que es el remate del compás de ocho octavos.

El ritmo consiste en varios sonos mezclados producidos por una banda musical de viento cuyos instrumentos son: tambora, platillos, tuba, trompetas, saxofón, clarinetes, trombón. Se estima que esta banda fue introducida al rededor del año de 1890 por don Justo Moctezuma, músico maestro originario y vecino del pueblo de Tepoztlán, quien fue el que integró esta dotación instrumental para música de carnaval y cuyos sonos son la base rítmica para el brinco del chinelo.⁷⁵Anteriormente, nos dice Don José Salazar, se ejecutaban el de punta y

⁷⁴ Morales M Paola. *El Universal*, Jueves 21 de diciembre de 2006

⁷⁵Tostado, Marcela. op. cit p. 205

talón, del cojo, del panadero, los enanos, el borracho, la canasta, la sarna, entre otros.⁷⁶

En cuanto al término “chinelo”, se dice que proviene *chino*, que significa “extranjero”, indio sirviente⁷⁷, pero existen otros vocablos que más se acercan, como por ejemplo *zineoquie*, el cual significa “danzante disfrazado”, o *tzineloa*, que significa “meneo”. En el diccionario de la lengua mexicana⁷⁸ se encuentra el vocablo *tzincholoa* que significa "saltar hacia atrás", Lo cual tendría sentido ya que a la danza del chinelo los tepoztecos le llaman “el brinco del chinelo”, dicho término viene, por un lado de *tzintli* y su sentido es "basamento", y por otro, de *choloa*, que significa "correr saltar, huir, ausentarse". Está también *tzinéua* que significa "desfavorecer a alguien, despojarlo de su cargo, de su empleo, vencer, arrojar", el cual también viene del prefijo *tzintli* y del sufijo *eua* que significa "levantarse, irse, partir, huir", etc. Aparte se encuentra el sufijo *Tzin* el cual indica "respeto, afecto, protección".

Actualmente existe todavía términos como *matlanzincas* o *matlatzines*: se trataba de un grupo étnico que incursiona al territorio de Tepoztlán; hoy en día se le llama así una coreografía de danza folklórica regional, basada en ritos de guerra prehispánicos. Entre los "concheros"⁷⁹ se dice "chinelear", cuando van a ejecutar sus danzas.

⁷⁶ Tostado, Marcela. op. cit p. 206

⁷⁷ Diccionario Larousse ilustrado. 1995

⁷⁸ Simeón Remi. *Diccionario de la lengua náhuatl*. Ed.S.XXI. 1977

⁷⁹ Nombre de los Danzantes de la Tradición de la Mexicanidad.

Pero las versiones actuales de y para los propios tepoztecos se trata o se trataba de ridiculizar al rey español, del cual sentía odio y repugnancia, por eso imitaban su vestimenta y su apariencia física. El chinelo presente es, pues, la representación del español que salió brincando ("tzincholoa") de regreso ("choloa") a su país y fue despojado del poder y el respeto ("tzineua") que habían usurpado.

3.2. La fiesta del chinelo

El carnaval en Tepoztlán consistió, desde un principio, en festejar el fin de los pecados, con su exacerbación, ante la proximidad de la cuaresma y de la semana santa, la cual significaría esta última, la preparación para la abstención de las prácticas pasionales y la regulación de los deseos de la carne. Con máscaras y disfraces salían a las calles formando comparsas; había representaciones de la guerra santa de las cruzadas; la puesta en escena callejeras y en plazas públicas de "moros contra cristianos". Otras representaciones teatrales y el sentido de la bufonería, la sorna, la ridiculización de figuras ligadas al poder, disfraces y máscaras, se han ido perdiendo.

Nada es más importante del carnaval tepozteco que el personaje del chinelo, es un símbolo multiforme, barroco en apariencia y en esencia, constituye un eje que vertebra ciertas prácticas tradicionales. Ya desde su indumentaria, aparece como un personaje complejo. Sus atavíos son el producto histórico

donde confluyen diversas expresiones estéticas y artesanales; la figura más notoria de la fiesta: el humorista, el burlón, el enmascarado que oculta un mestizaje popular debajo de su atuendo, el irónico que hace de su cuerpo un vehículo para manifestar ciertos estados de ánimo, algunas alusiones históricas a la desigualdad social, unos valores práctico morales, una visión de lo tradicional de espíritu tepozteco. Y en la fiesta: el colorido de los adornos de papel picado en las calles, casas y puestos de comida. Huevos decorados llenos de confeti o ceniza, algodones de dulce, juguetes, puestos de comida en donde se podría degustar la pancita, el mole, quesadillas, pozole, entre otras tantos bocadillos típicos como los tamales, buñuelos y pan tradicionales de la región, sin olvidar los algodones de azúcar... en fin, toda una ambientación lúdica y fantástica, una recreación de los símbolos base de las culturas populares que constituyen las motivaciones profundas de la algarabía, el regocijo, el juego y la memoria.

En las casas, grandes cazuelas de mole verde o rojo, ponche de leche, pozole o tamales; en los patios de algunas de ellas, bailan los chinelos, tocan y cantan los corridistas; en otras, se disfrutan las bandas de viento, y en otras más, música de discos haciendo un híbrido cultural⁸⁰. Todo lo necesario para un ambiente de armonía festiva. Este es el momento para estrechar lazos familiares, reafirmar compadrazgos y crear otras tantas complicidades en celebraciones de bodas, bautizos, confirmaciones, etc. A menos que no halla de por medio alguna

⁸⁰ García Canclini, Néstor, **Culturas Híbridas**, CONACULTA /Grijalva, p.40

profunda enemistad, todos están invitados, las puertas están abiertas para el que quiera entrar, no existen límites.

Para los preparativos de la fiesta del carnaval los chinelos están organizados por comités, quienes se encargan de recabar fondos para los gastos que la fiesta implica, como la compra de cohetones y el pago de la banda de música; Existen familias con tradición de aportar la mayor cantidad de dinero posible para la fiesta, compitiendo entre ellas y entre los descendientes de una misma familia:

"Si los Marquina siempre han aportado más que cualquiera ¿por qué tú que eres el hijo no lo haces?, es como una afrenta, nadie se quiere quedar atrás⁸¹

Existe un mayordomo que sirve de autoridad de los chinelos y de vínculo diplomático con las autoridades municipales. Estas últimas solamente se encargan de la seguridad policial y de tránsito automovilístico; pero en las cuestiones del chinelo no se meten, ni siquiera la Iglesia. Se trata de una institución autónoma y de autogestión que el pueblo ha construido. Los organizadores también se encargan de administrar las ganancias recabadas por las ventas de los puestos que se establecen con motivo de la fiesta del carnaval; éstas se reparten por barrio y cada barrio decide la mejora urbana que desee, ya sea banquetas, empedrados, pequeños puentes, etc. No se admite la injerencia de ninguna autoridad en la organización de los actos y fiestas populares.

⁸¹ Entrevista con César, Barrio de Sn Miguel, Tepoztlán. Mor.

Anteriormente los organizadores también se encargaban de las coreografías de las cuadrillas. Hoy en día ya no existen los ensayos como se sigue haciendo en otros pueblos morelenses

"no, Martina, aquí ya nadie ensaya, el *brinco* es como si lo trajeras en la sangre, se aprende desde chiquito, nadie te enseña, tú lo aprendes solito. No se necesita ensayar"⁸²

Los días de carnaval los chinelos dan un recorrido, ejecutando el característico "brinco", por las calles principales, y terminan reuniéndose en la Plaza de Armas. Este lugar está ocupado por los puestos que conforman el mercado municipal, que para motivos de la gran fiesta, es desocupado.

Las cuadrillas de chinelos y sus acompañantes dan vueltas al rededor de la plaza y se detienen en cada esquina bailando al son del chinelo y lanzando gritos y chiflidos como una expresión de la posesión de su goce. Cada comparsa está compuesta de personas de un barrio determinado, sus chinelos y su banda de viento. Cada comparsa tiene su estandarte, en el cual se representa con la imagen de un animal y con las leyendas que rezan "anáhuac", "Unión y Paz", "Santa. Cruz" y "América Central". Cada barrio se identifica con un animal: los de la Santísima son hormigas, los de Santa Cruz son cacomixtles, los de Santo Domingo son sapos, los de Sn. Sebastián son Alacranes, los de San Miguel son las lagartijas, los de San José son los totomaxtleros.

⁸² *Ibíd.*

Los chinelos son acompañados y seguidos por una gran cantidad de gente tanto tepoztecos como no tepoztecos. Hay extranjeros que se han integrado a la comunidad tepozteca adoptando ciertas prácticas tradicionales como la colaboración en la organización de las fiestas que durante el año se celebran en el municipio; sin embargo, no conocemos a nadie que se haya ataviado como chinelo, aun cuando se los vea vestidos a la usanza tradicional indígena y asistidos a observar a las comparsas carnavalescas ejecutando el brinco del chinelo. Lo cierto es que en Tepoztlán existen las hibridaciones culturales que han traído consigo gente de otros países, otras tradiciones, otras maneras de ver y de sentir. Los extranjeros son parte del ambiente sociocultural en esa región tan turística como es el municipio de Tepoztlán; éstos no sólo están de paso: existen múltiples cruzamientos familiares, políticos, económicos, de propiedad de la tierra, etc. Incluso así, los tepoztecos, en una manifestación de orgullo étnico, que roza peligrosamente la discriminación, se reservan algunas expresiones, en calidad de motes, para identificar a las personas que no son nativas de la región: *Tepoztizos* son para ellos los residentes que provienen de otras partes de México.

Debido a la cantidad de gente que viene de los pueblos aledaños, del DF, y de alguna otra parte de la república, junto con los que ya residen aquí, las calles se vuelven ríos de gente consumiendo alcohol, comida o cualquier golosina, atropellándose unas con otras, motivo para pedir disculpas o, bajo las influencias del alcohol, una invitación al pleito. Esta intolerancia contrasta con las bromas

que se permiten hacer entre jóvenes, adolescentes y niños, como el hecho de que se rompan un huevo de harina en la cabeza o se rocíen nieve seca o pintura de color. Anteriormente la gente, y sobre todo los chinelos, llevaban una botella de agua con sifón, para rociarse sin miramientos. Dicen que la costumbre de rociar agua a los mirones se prohibió, seguramente por que muchas veces no se sabía ni de quién ni de donde salía el chorro, lo cual era motivo de pleito, por lo cual _dicen los tepoztecos_ hasta llegó a correr sangre.

Los juegos mecánicos son el atractivo de los niños que, entre griteríos, llantos y risas, no dejan de subirse en ellos. Para muchos jóvenes, la ilusión que les inspiran los juegos mecánicos, pirotécnicos, las golosinas, los antojitos y las máscaras, es fuente de fantasía y regocijo, y una manera de sentirse partícipe de una normatividad festiva que cohesiona sentimientos de pertenencia comunitaria. A este respecto, anteriormente, como dice Don Mario Antonio: "solamente quedaba como un sueño único e irrealizable el tener tu disfraz de chinelo..."⁸³. Los jóvenes, quien sabe si actualmente todavía lo tengan, sin embargo seguirán participando de alguna manera de lo que significa la fiesta del carnaval, la fiesta del chinelo.

Para la noche del último día de carnaval se instala en la explanada municipal grandes bocinas y focos de colores para ambientar lo que sería un gran baile comunitario, sin costo alguno o de precios accesibles para cualquiera. Una música estridente, ruidosa, de todos los géneros; es la fiesta de jóvenes donde los excesos tienen lugar, incluida la violencia, el acoso sexual y consumo

de alcohol y otras drogas. No faltan las muestras de solidaridad en defensa de algún compañero en un pleito, el "flechazo", la seducción o declaración de amor. Al día siguiente los dueños de los puestos del mercado lavan afanosos la plaza para reinstalarse, el anuncio de que la fiesta ha culminado y hay que volver al tiempo ordinario de la vida social.

Como aun en los mejores carnavales, todo pasa, y tras la euforia festiva, la desolación se apodera de las calles; una gran cantidad de basura en el atrio de la iglesia, el jardín municipal y por todos lados; perros husmeando en los desperdicios; olor de orines y excrementos en las calles traseras; borrachos tirados en las banquetas; otros permanecen en las esquinas aún, comentando los pormenores del carnaval, entre melancólicos y alegres. Los visitantes se van contentos. Los "tepoztizos" contemplan el paisaje opinando sobre el carnaval como si hubiera sucedido una tragedia. Los tepoztecos se quedan saboreando aún el festival, comentando maravillados las cosas vistas, oídas y disfrutadas, creándose ya sus expectativas sobre el próximo carnaval.

⁸³ Tostado, Marcela, op. cit. p.164



Iglesia de Santa Maria de la Natividad



Pirámide de Tepozteco

CAPÍTULO IV

EL CHINELO COMO MECANISMO DE REPRODUCCIÓN CULTURAL

4.1. Las representaciones históricas en el símbolo del chinelo

El chinelo como símbolo, con sus connotaciones actuales, representa una situación histórica bien específica, donde los elementos que lo han conformado vienen siendo arrastrados hasta que se instituye el carnaval en México como fiesta popular, siendo aquí el lugar donde se vienen a integrar todos estos elementos. Estos componentes están relacionados con otros sucesos históricos que, por asociaciones simbólicas, conforman un sistema cuyo eje articulador es una idea y una imagen representacional. En este caso el eje articulador es la imagen y la idea del extranjero representados en el chinelo.

El símbolo del chinelo es, entonces un punto de partida y de entrada a una red de de significantes y significados; imágenes-símbolos apuntaladas en acontecimientos históricos específicos que ordenan y explican de diferentes maneras la realidad social; a la vez que dan orden y sentido al torrente de imágenes propias tanto de una crisis de identidad cultural, como del el momento de un reordenamiento de las relaciones sociales.

Por otro lado, bajo la dinámica de los símbolos asociados con el chinelo, la tepoztequidad es una red de representaciones de una realidad sociohistórica, en donde confluyen símbolo, mitos, fenómenos existenciales y psicológicos, las escenas dramáticas de repeticiones y reinterpretaciones de la imaginación social del México profundo, alma de entrecruzamientos culturales: mestizajes, sincretismos. Las bacanales, las carnestolendas, los tzineloquies prehispánicos que danzaban para ofrendar a sus dioses, ceremonias a Ometochtli, los moros

que fueron expulsados de las tierras santas y del territorio español, las fiestas orgiásticas organizadas para los negros esclavos que eran explotados en las haciendas de la nueva España, el odio, la impotencia, la culpa, la vergüenza de la ocupación del territorio tepozteco por los españoles, y la burla hacia los mismos que fueron expulsados mediante la Guerra de Independencia. Por extensión, el chinelo representa también las distintas invasiones y reestructuraciones de su identidad cultural, la reserva que tienen contra cualquiera ajeno a la comunidad, como el turismo e intromisión en sus asuntos comunitarios y gestión de proyectos políticos.

Todos estos pasajes históricos y situaciones sociales son representados por una gran cadena de significantes y significados conformada por la semejanza de sus componentes históricos, es decir, elementos que tienen en común, por un lado: el rito, la danza, el disfraz, la exacerbación de la energía vital y por otro, la usurpación, la recuperación y la defensa territorial. En cuanto a lo psicológico, el chinelo representa también la apropiación de la identidad cultural por personas de carne y hueso, inmersas siempre en un proceso de construcción histórica en el cual el personaje- o los personajes- del chinelo es creación y recreación como producto social, y figura creativa como objetivación individual.

Dada la semejanza de sus elementos y las necesidades afectivas que se juegan en todas las situaciones de repetición de la tradición como auto afirmación y defensa de identidad, se puede sustituir cuando sea necesario unos significantes por otros, es decir, pueden ser tomados por lo mismo, un suceso

histórico por otro, un afecto por otro, o suceso psicológico por uno histórico o viceversa. Pero también en la medida como se van registrando los eventos históricos, el símbolo del chinelo se resignifica asumiendo los nuevos eventos. Así, el símbolo del chinelo termina siendo una constelación de signos, imágenes, motivaciones existenciales e ideológicas; el diseño representacional de unos intereses de grupo social y una gran metáfora hecha de sucesos históricos, colectivos e íntimos de la comunidad tepozteca. El chinelo, en esta perspectiva compleja, es un símbolo de base, vivaz y tenaz, que atraviesa la historia de mestizajes culturales del pueblo de Tepoztlán.

Así, tenemos que el chinelo sería el indígena con sus ritos y ceremonias ofrendando a sus dioses, al igual que en su momento lo fue el esclavo negro con la ejecución de sus movimientos exóticos en sus ritos y ceremonias. Lo mismo que el moro y el turco representado en el carnaval mexicano que más tarde se vuelve el rey español derrotado por los tepoztecos. El chinelo puede también representar, por extensión de sus connotaciones culturales, a cualquier extranjero o ajeno a la comunidad tepozteca.

Actualmente, el significado de la figura del chinelo, el sentido más ponderado por los tepoztecos, es el de la burla, el desprestigio teatral, el no reconocimiento del invasor, venga de donde venga. En un juego de significantes que se trasponen y yuxtaponen según la situación histórica, los sentidos del chinelo adquieren su fuerza ya como un personaje cínico que desconoce autoridades externas- y en este sentido es un símbolo de la resistencia cultural,

pero también política- , o puede adoptar la actitud de un juez histriónico que pone en el banquillo de los ridiculizados a las figuras históricas del poder, el despojo y el abuso. En tepoztlán, por ejemplo, el significante "español" significa "extranjero" y conduce a una línea un ordenamiento simbólico que permite personificar a los agentes externos nefastos para la comunidad. Pero además tenemos que junto con los demás significados asociados al agente externo, aparece el padre, el gobernador, el sacerdote, el dios, para cerrar el círculo con el yo mismo: abigarramiento de significados y referentes históricos, grandes metáforas de la cultura cuyo sentido es el de preservar, conservar una identidad, una red de sentimientos de pertenencia.

En el transcurso de la conformación de esta cadena de símbolos, éstos han sido- históricamente siempre pueden serlo- reconstruidos y desarticulados (para bien o para mal de la tradición) de sus elementos de adherencia social a determinados contenidos del alma tepozteca. Así, aparecen como prácticas vaciadas del espíritu que en otro tiempo las animaba. Anacronismos, que ya no son representativos de la realidad, pero que continúan como parte de *otras* escenas folklóricas y festivas, absorbidos en otra simbología. Sin embargo, tales símbolos que aparecen ya pálidos, casi extenuados, y como pasados de moda, están ahí, como materia plástica y archivo de reciclaje, para ser retomados cada vez que los procesos de anomia cultural o déficit de sentido social y existencial, hagan posible su refuncionalización y reformatización imaginarias. Las tradiciones están sujetas a reinterpretaciones periódicas, según el calendario festivo y el orden de las prácticas en las que se actualizan y adquieren sentido y

valor. Los almanaques han sido diversos en el curso de la historia; las fechas son intercambiables; las maneras de emocionarse con las mismas tradiciones se relativizan según la clase social, el sexo, el género, la edad; y se encuentra siempre mediada por la educación sentimental e intelectual de las personas, que participan en esos juegos de la cultura.

Porque las tradiciones que amalgama el personaje del chinelo han sido actualizadas en reinterpretaciones festivas y de fantasía compartida, podemos darnos la licencia conceptual de calificar la figura del chinelo como un símbolo lúdico, pues la intencionalidad de sus prácticas se agotan, muchas veces, en el juego por el juego, sin otra pretensión que la diversión y el disfrute compartidos. Además, pues, de los atributos antropológicos del chinelo, de sus representaciones de una realidad histórica, de sus nexos con ciertas condiciones sociales y con las necesidades profundas que implica la conservación de identidad, nuestro personaje es una figura juguetona, ligera, humorista. Como símbolo lúdico, la figura del chinelo (como lo hemos observado en el curso de nuestra investigación participativa) se ha ido decantando en cada repetición de las prácticas tradicionales en las que está involucrado; y en este devenir, que es el devenir de la imaginación social, también se ha despegado de algunas de sus adherencias culturales relativas a contenidos sociales, políticos, etnológicos, para aparecer como el personaje de una escena ya depurada de muchos de sus contenidos históricos; en este sentido, estas prácticas rituales del chinelo, periódicamente repetidas, han permanecido como fenómenos estéticos, como obras de arte que se gozan ya sin algunos de sus contenidos religiosos,

políticos, sociales, económicos, etc. Estando anteriormente apuntalados en hechos históricos que les dieron base, que constituyen las condiciones de posibilidad para la fantasía y las representaciones sociales que están en el origen de toda mitología y de la cultura en general, los símbolos a los que nos referimos, como constitutivos de la tepoztequidad, permanecen como prácticas meramente lúdicas. El juego por el juego. Por ejemplo: Las promesas y prácticas que se hacían como preparativos para asumir el personaje del chinelo, la atención personal en la confección de su indumentaria y el cuidado de las fechas y los lugares, ya no existen. El atuendo del chinelo se toma como una obra artesanal, como un producto artístico popular para lucir en la fiesta, que es la manifestación de una voluntad competitiva desligada ya de las emociones y las imágenes históricas que les dieron vida. Así sucede en el devenir de todas las tradiciones populares por hecho de ser productos históricos de la voluntad humana.

En el desarrollo histórico del símbolo del chinelo podemos discernir varios aspectos emblemáticos de la cultura patriarcal: padre, jefe, sacerdote, Dios, entre otras figuras del poder, como por ejemplo, el capataz, el cacique, los principales-que eran el grupo de ancianos con autoridad en la comunidad-, el invasor, etc. No es casual que a los mismos chinelos, en un tiempo, se les haya llamado “los principales”⁸⁴ Este gran significante del chinelo, saturado de sentido histórico, aglutina otros significantes, es esta polisemia el objeto de nuestro estudio.

Nuestro análisis del símbolo del chinelo es, pues, un intento de diferenciación de sus elementos significantes que lo constituyen como símbolo. Los papeles socioculturales del chinelo, abarcan tanto autoridades políticas como religiosas, depende del momento histórico y la situación social. A veces, un aspecto es más visible que otros, sin embargo, hay en la figura de nuestro personaje, motivos, imágenes, detalles, signos, más o menos constantes, que nos permiten identificar el chinelo como un símbolo unitario que atraviesa un considerable lapso de la historia de la cultura tepozteca. Otras veces representa figuras tan dispares, y hasta contradictorias, que hace posible la representación de diversas actitudes humanas. El chinelo es un actor de su cultura; su función social- teatral por excelencia- es la de representar, personificar e interpretar, desde su posición simbólica clave al interior de su comunidad, una trama histórica, la diversidad de la identidad de un pueblo y su drama humano. Así, tomado según sus roles sociales, el chinelo puede ser, cada uno en su momento y lugar, todos los personajes ya aludidos.

Con la intención de contextualizar aún más las tradiciones chinelas y su dominio simbólico en la idiosincrasia del pueblo de Tepoztlán, hagamos ciertas consideraciones acerca de otros símbolos, ya arquetípicos de la mentalidad tepozteca, como las figuras de Quetzalcóatl, Itzcóatl, Mixcóatl y otras imágenes míticas.

⁸⁴Tostado, Marcela. Ibid.

Es en Amatlán donde nace Ce-acatl Topiltzin Quetzalcóatl. Y siguiendo la memoria de Don Felipe Alvarado Peralta, uno de los estudiosos de las tradiciones de la región más representativos,

“el chinelo puede representar todas las imágenes mitológicas de Tepoztlán y municipios que le rodean, incluyendo el mismo Quetzalcóatl .”⁸⁵

Al convertirse Quetzalcóatl en sacerdote, entra a formar parte de un escenario ritual y mítico que permite un rango de autoridad, y que después hará posible que los subsiguientes sacerdotes se llamen a sí mismos con el nombre de Quetzalcóatl. Así es como Quetzalcóatl se encuentra asimilado en las figuras de Itzcóatl y Mixcóatl, Topiltzin también fue investido con las cualidades de este personaje, siendo este último quien cierra la generación de los gobernantes que ascendían a sacerdotes-Quetzalcóatl desde los teotihuacanos hasta la dispersión de los toltecas. Y al ser Quetzalcóatl, considerado como Ehecatl-Quetzalcóatl, en tanto que hijo de Ehécatl, éste último cerró tal vez la generación dominada por él en culturas que antecedieron a los toltecas.

Posteriormente con la dominación de los mexicas, los sacerdotes ya no se llamarían Quezalcóalt, sólo con su indumentaria adquirirían su representación e igualmente adquirirían otro nombre relacionados con otros atributos, tal vez de hazañas de otros jefes-guerreros. Era de esta manera como se podría asegurar el patrimonio cultural, como un sentimiento de pertenencia heredado de sus

⁸⁵ Entrevista con Don Felipe Alvarado, 21 de enero de 1995

jefes-guerreros-sacerdotes, es decir, nombrando a los jefes de la tribu en turno con el nombre del antecesor.

El Tepoztécatl también es el nombre atribuido a todos los jefes-sacerdotes tomados del gentilicio de los nacidos en Tepoztlán y más tarde puesto a los dioses venerados y adoptados mediante invasiones. Es cuando los toltecas-chichimecas llegan a territorio tepozteco y tras un periodo de integración Quetzalcóatl se convierte en un gobernante, ahí mismo, en su deidad. El sacerdote-gobernante, el tepoztécatl, se apropiaba, en los rituales de las dotes divinas de quetzalcóatl. Posteriormente Quetzalcóatl, como divinidad es sustituido por Ometochtli; este sacerdote, en vida es nombrado "el tepoztécatl", y en muerte, es deificado como el Dios Ometochtli-tepoztécatl; heredando las dotes de sus predecesores, nombrados Quetzalcóatl, y haciendo consecuentemente una continuidad, seguramente debido a la disolución de la cultura tolteca y a nuevas incursiones al territorio tepozteco.

Según el diccionario de la lengua nahuatl⁸⁶, este Ometochtli era un sacerdote religioso que dirigía a "cuatrocientos" ministros consagrados a Tezcatzóncatl, Dios del pulque. A su vez, esta deidad pudo haber venido de otro jefe-sacerdote que haya dedicado ritos al mismo Dios del pulque, tal vez con el mismo nombre de Tezcatzóncatl, o tal vez con otro. Ometochtli es ahora el Dios del pulque, y al ser un Dios tepozteco, y al considerar el término tepoztécatl como nombre de un Dios y no un gentilicio, Tepoztécatl es el Dios del pulque. En cuanto

⁸⁶ Simeón Remi. Ibid.

a las representaciones del chinelo durante los carnavales, muchas ocasiones nuestro personaje se deja interpretar como un “dador de pulque”⁸⁷

El largo periodo de la colonia reestructura el imaginario social y la identidad cultural de los tepoztecos. El tepoztécatl ya no se refiere solo a un gentilicio, se ha convertido en un Dios y, en la memoria de los tepoztecos, Ometochtli casi ha desaparecido, o sus elementos son absorbidos por Tepoztécatl.

En otros momentos históricos Ometochtli representaba al demonio, para la imaginación actual se reconoce como un "mito" del folklor; no sucede lo mismo con Tepoztécatl. Tepoztécatl es el Dios-padre de los Tepoztecos y no dudan que haya existido. En tanto que Quetzalcóatl, a pesar que la reconstrucción de la imagen de la deidad tepozteca viene del reconocimiento del origen y las hazañas de Ce- Áctli- Topiltzin, se percibe como una deidad y una historia aparte.

Al Tepoztécatl, en cuanto se le agrega el significado cristiano, en ciertos pasajes históricos se le ha identificado con Jesucristo, el que ha venido a salvar al mundo indígena sometido por el demonio-Ometochtli, según Fray Dávila Padilla⁸⁸. "El Tepozteco es hijito de la virgen" decía una señora que hace quesadillas en el mercado, ella no sabe de donde viene esta creencia, pero proviene del bautizo de Citli, el último gobernante tepozteco, por Fray Domingo de la Anunciación; así es como el Tepoztécatl se convierte en una de las versiones de

⁸⁷ Don Felipe Alvarado, Ibid.

⁸⁸ Fray Agustín Dávila Padilla. *Historia de la fundación y discurso de la provincia de santiago de México, de la Orden de predicadores, por la vía de sus varones insignes y cosas*

Jesucristo o mejor dicho, el Tepoztécatl es connotado por el símbolo Jesucristo, volviéndose en uno de sus significados; pero además estableciendo una continuidad simbólica entre ambas deidades, por lo tanto una continuidad de la identidad cultural.

La reconquista del territorio con la Guerra de Independencia significa otra reelaboración de los elementos simbólicos, lo cual resurge, de alguna manera, el pasado glorioso de los indígenas, el cual pareciera haber desaparecido durante la dominación española. Se reelaboran así mismo los mitos de origen; los viejos significados, la historia profunda recobra vida cultural y sentido social.

"el mito construye un gigantesco juego de espejos en el cual la recíproca imagen del hombre y del mundo se refleja hasta el infinito y continuamente se compone y se recompone en el prisma de las relaciones entre naturaleza y cultura."

En esta recomposición del orden simbólico pasado y presente se hacen coherentes y comprensibles.

"Todo se torna significativo y todo puede ser significado dentro de un orden simbólico en que todos los conocimientos positivos encajan unos con otros en toda la plétora de sus detalles"⁸⁹

Las leyendas en torno al Tepoztécatl-tepozteco han sintetizado todos estos pasajes históricos y lo han convertido en un sólo protagonista deificado de la realidad prehispánica tepozteca. Así tenemos que él representa al Dios que

notables de la Nueva España. Centro Documental del INAH del Museo Exconvento de Tepoztlán. Mor.

⁸⁹ *Ibíd.* p. 40

creo sus montañas y sus ríos, así como las hierbas que los han de curar de las enfermedades; también al héroe que los liberó del dominio de Xochicalco (Quetzalcóatl), el que descubrió y tomó pulque en el Chichináutzin (Ometochtli) y, finalmente, al gobernador que se convirtió a la religión cristiana (citli).

Cuando surgen nuevos elementos significativos o se reconocen datos de la historia, la cadena de símbolo se reconstruye, así como

"los universos mitológicos están destinados a ser desmantelados apenas formados para que nuevos universos nazcan de sus fragmentos"⁹⁰

Entonces tenemos que al Tepoztécatl ya no lo identifican ni con Ometochtli, ni con Quetzalcóatl, más bien con el demonio que derrumbó del cerro del tepozteco Fray Domingo de la Anunciación, primer misionero que se instala en Tepoztlán para empezar la evangelización, aunque varias hazañas atribuidas a Tepoztécatl pertenecen a los jefes-guerreros- sacerdotes que se convierten en divinidad como Quetzalcóatl y Ometochtli; en todo caso se convierte en un hermano menor de Quetzalcóatl. Esto quiere decir que actualmente Tepoztécatl es un Dios que se mantiene independiente en la memoria reconstruida tepozteca, aunque las leyendas dan indicios de las representaciones que aún están contenidos en el único símbolo de "el Tepoztécatl".

Dado el largo y extenuante periodo de la colonia, los símbolos de las deidades cristianas podrían connotar a los sacerdotes cristianos y hasta a los dioses indígenas ya integrados sincréticamente; pero no así a los regidores,

⁹⁰ Ibíd. .p. 41.

virreyes y encomenderos y a todos los que pertenecían a la estructura del poder de la Nueva España de los cuales sufrían la dominación directamente. En este momento los significantes "gobernante" y "sacerdote" se separan. Los gobernantes se ven ahora como "invasores" y los sacerdotes y dioses como "padres protectores". Sin embargo posteriormente estas dos imágenes conviven en una sola representación, en la de "el extranjero", en la de "el chinelo", en donde una parte se asume como positiva, digamos así como una reconciliación con "el padre", y la otra como la burla de esa paternidad en su connotación de "extranjero".

A mediados del siglo XIX es cuando surge el chinelo como imagen representaciones del español invasor, vencido y burlado y, por extensión, del rechazo y menosprecio de cualquier persona ajena a la comunidad tepozteca; pero también de la identidad cultural tepozteca que adquirieron de los elementos que caracterizaban a los españoles. El chinelo no es una entidad fija en sus imágenes, se halla siempre a expensas de las fuerzas y relaciones sociales; ni su fraternidad ni las asociaciones paternas que lleva consigo, ni siquiera su endiosamiento que a adquirido en su relación con lo sacro, constituyen una finalidad metafísica; tampoco se agota, ni puede ser históricamente circunscrita, a la expulsión de los españoles del territorio morelense. El chinelo, por significados sociales y contenidos humanos, es un símbolo móvil y abierto, una configuración dinámica del alma tepozteca, una síntesis cultural de la identidad del pueblo de Tepoztlán, que pasa por las figuraciones de Ehécatl, sus

identificaciones con Tepoztécatl, hasta Jesucristo, los españoles, y todo tipo de héroes justicieros defensores de la memoria y los intereses tepoztecos.

4.2. La identidad en el símbolo del chinelo

Una de las explicaciones de la tradición del brinco del chinelo y la más extendida y aceptada por los tepoztecos, es la de que se trata de ridiculizar al español con un afán de burla, ya que finalmente los invasores fueron expulsados por las etnias originales del territorio que habían invadido plenamente convencidas éstas de la sumisión y el ultraje del que eran objeto. Porque no todo lo habían conquistado: existía ante todo una parte de ellos, una resistencia indomeñable, la más importante, que seguía intacta: la dignidad y el deseo de libertad, concretizados en el afán de recuperar lo perdido. La pasión y las razones de una comunidad por ser ella misma dueña de su patrimonio cultural, la necesidad histórica de la propiedad de la tierra, como la base territorial y etnológica que permite la profundización y la actualización de las tradiciones, valores y visiones del mundo, como el motor de la sobrevivencia espiritual y material de una comunidad.

El tepozteco se burla del extranjero encarnando el chinelo, es con el personaje del chinelo como transforma la humillación, el despojo y el ultraje, en resistencia moral; festiva, en comedia carnavalesca y crítica dramatizada. Curiosamente existe un gran regocijo y fascinación impaciente por la llegada del carnaval, el momento tan esperado año con año de verse indumentado con el

atuendo majestuoso del chinelo. Tal vez haya, hoy por hoy, menos tepoztecos que accedan a vestirse de chinelo, pero les gustaría verse admirados y envidiados por la elegancia de su traje, la perfección de sus movimientos dancísticos y la gallardía con que representan el personaje. No es necesario, cualquier tepozteco se siente chinelo con tan sólo ir a brincar, o estar presente o saberse de la tierra de los chinelos. Así es como funciona el símbolo, el traje es sustituido por "el brinco", la expectación por la ejecución, la práctica por la idea y la representación. Así, la representación simbólica no solo es un significante, se vuelve la cosa misma, la esencia del ser. De esta manera, yo tepozteco, no importa que no siga las tradiciones, él, el chinelo lo hace por mí.

Los niños por su parte juegan a ser chinelos, sueñan con el momento que ha de llegar, otros sienten ya la responsabilidad de ejecutar los pasos y portar elegantemente el traje. Los jóvenes sienten el orgulloso compromiso de sustituir al viejo, su padre que se ha cansado de llevar altivamente durante una larga vida el traje del chinelo, restaurado delicadamente para que siempre esté reluciente; unos hasta los guardan en exhibidores de cristal, para que no se maltrate y pueda ser observado y admirado, como quien se mira al espejo, o para que puedan presumir a los visitantes.

Pareciera ser que con sólo ponerse el disfraz se posesionaran del personaje; como lo hacían sus antepasados en los ritos cuando los sacerdotes se ponían la indumentaria de Quetzalcóatl o de Tláloc, o según el Dios al que irían a venerar. Se trata de un rito de convocación, de hacer presente lo perdido,

para resguardar el presente y asegurar el futuro. Los tepoztecos al ataviarse de chinelos convocan su pasado, del cual se sienten orgullosos; y mandan a llamar al usurpador para que den cuenta de lo ultrajado, para reírse año con año de ellos, de sí mismos, de lo que les sucedió y de la venganza ejecutada.

Pero ¿cómo es que sintiéndose chinelos pueden a la vez decir que se trata de una manera de burlarse de los españoles o en su defecto de cualquier extranjero? El chinelo representa la identidad sustituta de una identidad perdida y ultrajada. En su momento fue tan sólo el odio, una manifestación de impotencia ante la brutal destrucción de su ser cultural mediante la conquista española, pero después, ante la fantasía destruida, la reconstrucción tendría que ser de los elementos que podrían aceptar sin ser nuevamente destruidos, lo que la realidad podía ofrecerles en sustitución de lo originalmente deseado, demandado y denegado. El conquistador se convirtió entonces en el objeto o el poseedor algo fuertemente deseado y admirado.

Algunos datos de la cultura de los tepoztecos se tienen desde el horizonte olmeca; ya antes de la conquista española, tantas veces había sido destruida y reconstruida la imagen del padre Tepoztécatl, jefe en turno de la tribu y Dios de los tepoztecos. Ese padre no debía morir con su muerte, si no que en cada nuevo gobernador renacía y se apropiaba de la identidad de los invasores. A la llegada de los españoles el pueblo de Tepoztlán contaba con habitantes: tlahuicas, matlatzincas, xochimilcas, entre otros los cuales habían invadido el pueblo

expulsando a muchas familias tepoztecas hacia otras regiones⁹¹. El pueblo siempre se ha visto afectado por una gran movilización migracional, una constante recomposición poblacional y gran mosaico cultural. La dominación por parte de los mexicas y la amarga experiencia colonial, fueron tan determinantes como para sentir aversión por lo extranjero, esta aversión se refuerza por el creciente turismo y avecindamiento de personas venidas de otras partes de la república o del mundo; aunque también estos entrecruzamientos culturales hagan posible la existencia de elementos de identidad en la tepoztequidad. Se trata de la constante experiencia de la invasión o usurpación de su territorio, del poder y el control sobre su cultura y sobre sí mismos, o por lo menos así lo sienten. Sin embargo este rencor se vuelca contra ellos, cada vez que inevitablemente se apropian de la identidad de los extranjeros y al sentir desprecio por ellos, lo sienten por sí mismos, es su pecado, es su castigo y es su absolución. En la leyenda del "reto del Tepozteco" los Señores de Tlayacapan, Yautepec y Cuahuanáhuac, le reclaman al Tepoztécatl la traición de haberse convertido al cristianismo y con ello todo el pueblo; pero ya los tepoztecos sufrían el imperio azteca y, no obstante, no dejan de sentir culpa y tienen que sufrir las consecuencias de la traición, o ¿no es eso lo que les dice su dios cuando al haber recibido un regalo de los mexicas (en otra versión, del obispo de la Nueva España cuando fue a subir las campanas de la Catedral), dando instrucciones a sus sirvientes que no lo abrieran mientras se lo dejaban encargado? éstos desobedecieron y dejaron escapar las palomas de la suerte, quedando en

⁹¹ Müller, Florencia. op. cit. p. 71

Tepoztlán el duro trabajo, la desgracia y la miseria (o en versión moderna: "por lo que han hecho, vendrán los extranjeros y se apropiarán de sus tierras"⁹²). Han cometido traición y sin embargo es la única manera de liberarse del tirano padre o extranjero que domina y rige la vida social de los tepoztecos, al que han adoptado como jefe, quien una vez traicionado (y muerto) es deificado. Ahora tienen que sufrir otra vez la tiranía del nuevo jefe, el cual se toma como padre resucitado, y así sucesivamente, dando vueltas la rueda de la historia.

La presencia de los españoles en la región estaba ya marcada, ya la esperaban, era el retorno del Dios traicionado y usurpado, el retorno del Dios blanco barbado (como se representaba a Quetzalcóatl), era con quien habría que reencontrarse para obtener la salvación, o tal vez era el castigo esperado por una traición por consumarse. El dolor que les es causado es transformado en odio y el odio en deseo. Tal vez la burla hacia los españoles tenga que ver con en el momento en que recuperan lo perdido y se apropian (o la expropian) de la cultura española para luego ser expelidos, denigrados y vilipendiados. Aun así, la identidad de los tepoztecos, su fantasía, ha sido reconstruirla y no había entonces más piezas que las que habían quedado, y las que se imponían. Unas piezas que son autorizadas y otras que no lo son; las que se tienen a la luz pública y las que se guardan como algo propio. Pero pasado el tiempo, las actitudes tomadas se vuelven motivo de orgullo o de vergüenza, según en manos de quien esté el poder ¿Quién no siente vergüenza de su pasado indígena? ¿Qué mestizo no desprecia a los indígenas? ¿Quién siente vergüenza de ser cristiano, de su

⁹² Típico comentario tepoztizo

lengua española, etc.? Es, pues, un fenómeno que manifiesta la percepción de la alteridad cultural como desigualdad indeseable, culpa y complejo de inferioridad. Es al interior de tal dinámica sociohistórica donde la figura del chinelo cobra su fuerza de cohesión social, dadora de sentido.

Pero por otro lado, la conversión de la religión náhuatl a la cristiana no fue tan pacífica y convencida como lo expresa Fray Dávila Padilla⁹³ cuando relata la forma en que el pueblo de Tepoztlán y su rey fueron evangelizados. También la manera que expresa la leyenda de "El reto del tepozteco", cuando finalmente los convence de convertirse al cristianismo en un rito de bienaventuranza y danza ofrendando a la deidad cristiana. Según los datos de "El Libro del Marquesado del Valle" de Ismael Días Cadena, citado por Gallo Sarlat⁹⁴, para 1540 el 68% de los hombres, el 50.8% de las mujeres y el 91,4% de los niños ya estaban bautizados. Gallo Sarlat hace una comparación con las demás poblaciones en cuanto al tiempo y la cantidad de evangelizados y basándose en los relatos de Dávila Padilla y la leyenda del Tepozteco concluye que Tepoztlán fue evangelizado rápidamente y de manera pacífica. Sin embargo, según una recopilación de documentos extraídos del Archivo General de la Nación, por Antonio García de León⁹⁵, demuestran la idolatría pagana y clandestina de Tepoztlán, ¿qué significa esto? O bien la conversión fue pacífica o fue tan brutal que los tepoztecos tuvieron que "ceder" a ser evangelizados poniendo trozos de sus ídolos destruidos en las

⁹³ Fray Dávila Padilla. op.cit. p. 85

⁹⁴ Joaquín Gallo Sarlat. op. cit. p.53

⁹⁵ Antonio García de León. **Cuatro documentos sobre la idolatría en Tepoztlán**, Centro Documental del INAH del Museo del Exconvento de Tepoztlán. p 89.

columnas de las iglesias para orar con mayor fervor; o igualmente adoraban los pedazos de sus ídolos usados por los españoles. Después por ellos mismo, para la construcción de paredes de casas, como cimiento de templos y conventos o en los empedrados de calles.

"Los frailes levantaban una iglesia sobre cada teocalli demolido. Enterraban a sus ídolos y plantaban cruces en sus tumbas. Y otra vez los indios, ya no tan inocentemente, repetían exactamente el mismo gesto."⁹⁶

Esto sucedía mientras otros realizaban sus ritos de manera clandestina.

En 1993 se halló en una cueva de Chimalacatepec, una ofrenda a 200mts. de profundidad dedicada a Tláloc, datada en el periodo de la colonia, en 1959 (con las mismas características que la encontrada en Balankanch⁹⁷, Quintana Roo) La rebeldía era tal que la oración de los indígenas a sus deidades se pudo haber dado hasta en sus propios templos cristianos y con la cara de sus mismos santos y Dios.

No obstante, con todo el tiempo pasado y la llegada de nuevas formas de culto ¿habrá perdido la denotación de divinidad Tepoztécatl para los tepoztecos, o sólo ha quedado como un elemento folklórico de su cultura? En San Andrés de la Cal, municipio de Tepoztlán, se realiza año con año un rito de convocación a los ehecatones o ahuahqueh, "niños- viento", para que traigan buenas lluvias, probablemente como una reminiscencia de los ritos para Tláloc, Ehécatl o para el mismo Tepoztécatl, considerado en Tepoztlán como el dios del viento. Los

⁹⁶ Brener Anita. *Ídolos tras los altares*. Ed. Domés S.A. Méx. D.F. 1983. p. 158.

tepoztecos dicen que durante la revolución el Tepoztécatl provocaba un ventarrón para contrariar las tropas federales y proteger a los zapatistas. Todavía se dice que cuando el viento sopla tan fuerte, cosa muy común en Tepoztlán, es el Tepoztécatl que está enojado; o como cuando se desgajó parte del cerro donde se encuentra la pirámide, dicen que el Tepoztécatl se había enojado de tanto turista.

¿A quienes entonces, les causa vergüenza y a quienes les causa orgullo su pasado indígena? Para construir su identidad los tepoztecos tenían por un lado sus tradiciones indígenas y por otro la imposición de la cultura española y de eso habría que reconstruir su identidad. El chinelo es hijo de un padre sometido "el Tepoztécatl", y de un sometedor, el Jesucristo; es la nueva identidad de los tepoztecos, venida de una imagen que adoran, admiran y desean, al igual que al actual extranjero, al mismo que desprecian, sienten envidia y vergüenza de haber sido sometido por ellos en el pasado y viven con el temor de serlo nuevamente. La figura del chinelo es la misma que usan para burlarse de él, del extranjero, al que expulsaron durante la guerra de independencia, al que le prohíben cualquier participación en la vida pública del tepozteco, después de expropiarles sus recursos de poder; Pero además la fantasía del chinelo, como identidad, convive con el de la espera y el retorno constante de un dios-jefe-gobernador- lider-padre bueno, verdadero, el que ha de perdonarlos y finalmente salvarlos del castigo de la traición, de la usurpación consumada o por consumarse.

⁹⁷ Gallenkamp, Charles. Los Mayas, Misterio Y Redescubrimiento de una Civilización Perdida. Ed. Diana. Méx, 1981. pp. 237-241

El mito del chinelo no es más que el disfraz y la máscara de un solo deseo, el deseo de poseer lo que el mismo chinelo representa, el padre, el extranjero la reestructuración de la identidad tomada del Otro; todo esto en un rito iniciático donde los tepoztecos se transforman en chinelo:

"Eres el primero en llegar a la iglesia donde se reúne la comparsa, y a partir de ahí te sientes transportado a un paraíso especial para chinelos", sientes que te hierves por dentro, sientes una emoción que reprimida y aumentada por los años amenaza con explotar, y la única manera de darle salida es gritar (...) y comprendes entonces el grito del chinelo, comprendes entonces que en forma de expresión, emoción sentimiento y misticismo representa el grito del chinelo. Los pasos salen automáticamente y en forma adecuada al son de la música; los cambios salen impecablemente como si toda tu vida lo hubieras hecho (de hecho así fue: te entrenaste toda la infancia). No hay tiempo, no hay lugar, no hay nada, sólo la música y el brinco: podrías hacerlo hasta el infinito, el cansancio no existe. Cuando finalmente vuelves a la realidad, ya es de noche... el brinco terminó, te sientes pleno de todo, tu gran anhelo se ha realizado, todo lo demás no importa, ¡Ya eres un chinelo!"⁹⁸

Sin embargo, en la imagen psicológica que los individuos asumen como auténtico de la comunidad, no aparecen muy claros los elementos históricos provenientes del pasado remoto referidos a lo ajeno; y es que los ingredientes que forman el caldo de cultivo de las tradiciones tepoztecas, han devenido un verdadero mestizaje, un entrecruzamiento cultural fecundo, una identidad abierta. Los sentimientos de pertenencia que vinculan socialmente a las personas, son

⁹⁸ Tostado, Marcela. op.cit. p.165.

generalmente inconscientes, constituyen una memoria profunda que se reactualiza en la repetición de sus ritos, mitos, prácticas, valores. Para que sobreviva el mito es necesario que sea reinterpretado, puesto al día, en la práctica y en la teoría. Es imprescindible que su repetición sea ya una recreación en espiral, nunca cerrada; es preciso que lo propio se cruce lo otro, que la identidad de un pueblo incorpore desde dentro y como suyo, la diversidad cultural, la diferencia. La historia reconocida como propia para los tepoztecos es la historia prehispánica, desde los olmecas, pasando por los toltecas, reconociendo a los mexicas sólo como invasores al igual que los conquistadores españoles y los actuales invasores turistas.

Existe otra explicación que corresponde a la apreciación de una identidad mucha más arcaica: se asocia simbólicamente la cultura, la tierra cultivada, la territorialidad, la historia prehispánica, con la de la teta de la madre, ese gran objeto proveedor de alimento, seguridad, propiedad, pertenencia e identidad, es a este al que hay que defender. Y al otro, al invasor, al destructor y usurpador, del que hay que deshacerse, que desconocer.

4.3. El símbolo del chinelo en el conocimiento de la realidad

El símbolo del chinelo, al ser una representación de la imaginación social tepozteca y, por tanto, una metáfora eje que aglutina, como ya lo hemos visto en nuestro análisis, una red de elementos de identidad que conforman un espíritu comunitario, es ya, en sí mismo, la manifestación social e histórica de un

patrimonio cultural. Este personaje físico y simbólico, imagen a la vez material y espiritual, lleva en su ser la polisemia estructural de todo símbolo: constituye una alegoría de las necesidades y valores profundos del pueblo de tepoztlán, el imaginario donde cristalizan anhelos existenciales y aspiraciones colectivas, el escenario del drama histórico del alma tepozteca, la comedia de una tradición de la resistencia, la construcción social de una realidad común.

Dado que es en el símbolo del chinelo donde confluyen una serie de significados y significantes, imágenes e ideas representacionales de la identidad y el carácter culturales tepoztecos, así como de los pasajes históricos, algunos de los cuales aparecen al análisis casi obvios por su notoriedad ritualística, es necesario continuar aplicándole el criterio de diferenciación analítica con el propósito de hacer cada vez más claros sus perfiles prácticos e históricos.

Así, tenemos que se pueden establecer ejes de articulación informativa: a) el rito, b) la fiesta, c) el carnaval, d) la invasión y conquista española, e) la tradición prehispánica y, d) nuevos sucesos que van siendo incorporados a la trama simbólica e imaginaria que constituye la tepoztequidad como identidad cultural. La información que vierten estos elementos gira en torno al reconocimiento de la constante incursión de grupos culturales o gente extraña a la comunidad que, por un lado, generan una dinámica problemática de los recursos de poder y culturales y, desde otra perspectiva, reestructuran la propia cultura y proporcionan formas distintas para la recuperación del los recursos de poder perdido sobre el patrimonio sociocultural.

Como proceso cognoscitivo, en la escena simbólica se van agregando descripciones, situaciones, valoraciones, una crítica implícita, de acontecimientos fidedignos conforme se van sucediendo. Esta agregación está dada por la relación de semejanza y totalización que se sintetizan en un solo símbolo, es decir, que un solo símbolo sintetizaría toda una cadena de significados y significantes los cuales expresan la dinámica histórica como un proceso de producción social heterogéneo y muchas veces híbrido- algunas otras veces incluso grotesco- tal si fuera un rompecabezas formado incluyendo piezas de otros distintos, pero que encajan, por la forma y el modo en que se hallan dispuestas, en la construcción de un personaje determinado, situado y sitiado al interior de una correlación de fuerzas significantes, al interior de un escenario histórico complejo y multirreferencial. Por tanto, las piezas pueden ser intercambiables, rediseñadas y ajustadas. Por ello, los elementos que conforman el símbolo del chinelo pueden variar de una época a otra o puede tener elementos tan antiguos como modernos, de ahí que la imagen del Tepoztécatl, bordada en chaquira en el volantón o en el sombrero del chinelo, puede estar al lado de otra como la de mikey mouse, pero puestas frente a frente estas imágenes nos están hablando de una realidad por la cual se asocian; o puede ser que el traje esté confeccionado con elementos moriscos, la danza contenga movimientos negroides y los sones sean de origen español, por ejemplo. Pero aparte, cada elemento que conforma el símbolo del chinelo expresa un mundo de realidades refomalizado y resignificado según los contextos de la época.

Ni la realidad natural ni la humana se presenta a los sentidos tal cual es; siempre está mediada por los símbolos y representaciones que son el resultado histórico de un aprendizaje colectivo. Desde el punto de vista de la necesidad de veracidad, como criterio de nuestra exposición analítica, podemos decir que todos los elementos involucrados en nuestros planteamientos tienen una base objetiva, pero lo real objetivo es ya en sí mismo un fenómeno humano, una elaboración ideológica, una imagen psicológica, una construcción de sentido social que hace de fundamento a todo proceso cultural. Decir, pues, que nuestros planteamientos están sustentados en datos y acontecimientos reales, nos sirve para fechar la construcción de la figura del chinelo y exponer sus articulaciones cronológicas. Sin embargo, creemos que el poder de cohesión social de un símbolo determinado no radica en última instancia en su cronología, sino en las maneras de como se vivencia y organiza en prácticas, sean estas prácticas del diario vivir o ejercicios periódicos de repetición ritual y festiva. Por otro lado, no existe un individuo, a nuestro parecer, que sea capaz de tener consciencia en su totalidad de la memoria social que lo constituye como persona. La cultura se crea socialmente y se transmite de generación en generación; los individuos son depositarios de saberes contruidos colectivamente, siempre existe una alteridad que nos circunda, un ambiente de sentido, una objetividad histórica que pone las bases existenciales para la vida la especie humana. Así, hay que desenmarañar, interpretar, las distintas connotaciones de ese producto sociohistórico, ese fenómeno cultural llamado chinelo, tanto en su contexto de origen y desarrollo, como en la semántica propia de los significantes que encarna. Así, podemos

reconocer que el símbolo del chinelo es entonces portador de diferentes niveles y tramas de sentido social, de distintas esferas de realidad imaginaria, así como de articulaciones históricamente verificables. Uno de los niveles de realidad representados en el símbolo del chinelo es la historia de las invasiones, luchas por la recuperación del territorio y el control de los recursos de poder; otro es la forma como están estructurados los sentimientos y pasiones de los tepoztecos en cuanto expresados por sus propias actitudes ante sí mismos y ante las personas que consideran ajenas a la comunidad. Nuestro personaje expresa el dolor, la vergüenza, la envidia y el temor, productos de la experiencia de destrucción de su identidad cultural por parte de los españoles. El chinelo da cuenta de las maneras de cómo se han venido conformados usos y costumbres, prácticas cotidianas, valores, sentimientos colectivos y existenciales, los contenidos y las formas de las tradiciones dan fundamento al imaginario social tepozteco.

Así pues, en el análisis del proceso de formación simbólica de la figura del chinelo, podemos encontrar las maneras de comprender la integración imaginaria de las características de una realidad concreta. Así es como el chinelo abarca e integra, en una compleja red de relaciones, lo que tienen en común distintos hechos históricos que, aunque a simple vista y bajo una perspectiva aislada, constituyen un sistema incoherente que, de no haber participado directamente en la formación de las imágenes documentables, representaciones cronológicamente verificables, resultaría incompresible. Si bien la práctica de una tradición implica un saber, una intencionalidad antropológica, es por el análisis que logramos adquirir el conocimiento de su función social y el proceso histórico.

Esto es, si se siguen distintas líneas de sentido que el símbolo connota, y si cada connotación está contextualizada y comprendida en sus múltiples significados, encontraremos que en el símbolo del chinelo existe una trama de usos prácticos e ideológicos que es preciso explicar conceptualmente, y desde diferentes perspectivas de análisis. He aquí, pues, nuestro objeto de estudio: la tepoztequidad como imaginario social, como identidad comunitaria. La Tepoztequidad es memoria de lo propio y de lo ajeno. Extranjeros, "jipis" o "fuereños", son para, los tepoztecos, el recuerdo compartido de viejas invasiones, la imagen de una jerarquía de poder, el signo de enajenaciones territoriales. Conservan una memoria de lucha y resistencia; han dando cuenta de las condiciones socioculturales y económicas actuales. El poder del dinero y su lógica de privatización de la tierra, está identificada con el extranjero como figura de poder; el otro ha traído costumbres diversas que fragmentan las costumbres propias en relación al uso del suelo, privatizando el espacio comunal. Es cierto, el extranjero se ha apropiado de grandes extensiones de tierra, cerrando el paso de los caminos "No entienden, siguen pasando, ya pronto vamos a bardear"⁹⁹; ha traído formas de vida que, según los sentimientos comunitarios, han perjudicado, alienando las relaciones que los tepoztecos tenían con la naturaleza como recurso de poder y medio de producción. Asimismo, los tepoztecos están conscientes de sus intereses comunitarios y orgullosos de su identidad, del valor histórico de sus tradiciones, de su pasado, de sus cerros, de sus cuevas de sus bosques y sobre todo la autonomía de sus propias decisiones. Valorar las cosas

⁹⁹Avecindado del Barrio de Santo Domingo.

implica conocerlas y reconocerlas, y los tepoztecos son los sujetos de un saber natural y social que los identifica. Pero aún cuando la mayoría de los tepoztecos desconociesen los distintos significados del símbolo del chinelo, el símbolo existe, y en sus múltiples significados representa una o varias realidades verificables, que tarde o temprano, dado el carácter socializable del símbolo, aciertan en uno o más de sus significados.

4.4. El mito del chinelo en la concepción de la realidad tepozteca

Ya que la realidad social es avasalladora e impone un ambiente dinámico de sentidos, la simbología, encarnada en la figura del chinelo, toma sus elementos como van apareciendo históricamente y les da sentido estableciendo una relación de conjunto e incorporación cultural. Saberes, influencias y contagios de aquí y de allá son ordenados coherentemente en una realidad imaginaria. Pero se trata de una realidad introyectada psicológicamente que el individuo no puede o quiere comprender de manera diferencial, o mejor dicho, lo que tienen en común o parecido, los distintos elementos de la realidad, los asimila en una mismidad. Pero además, imágenes y valores contenidos en el símbolo, son lo que le da el carácter de verosimilitud escénica y veracidad sentimental, de manera contextualizada y como una elaboración de la memoria proyectada al futuro. El error es interpretar los símbolo de manera unívoca y de forma descontextualizada, mixtificando grotescamente las tradiciones populares y endureciendo, o al menos restringiendo una visión más rica de las relaciones

entre los símbolos y sus adherencias históricas. Así, por ejemplo, la burla al español y la invasión de los extranjeros como usurpación es un sentimiento y valor fundamentado en y por la historia, pero la imagen y la idea se mixtifican incorrectamente, hipostasiando, cuando se ve en cualquier individuo, digamos no tepozteco, al extranjero, no sólo eso, sino al extranjero usurpador, invasor y destructor de la identidad tepozteca.

Pero si decíamos que en el símbolo están contenidas distintas significaciones, cuyos referentes son múltiples planos de realidad ¿por qué entonces se incurre a la confusión, y a la ponderación de una sola representación?, ¿qué es lo que hace confundir lo general con lo absoluto, y más aún el sentimiento de pertenencia con la validez, la rectitud normativa y la veracidad expresiva. ¿Se trata del movimiento inconsciente de la fantasía que da origen a la fetichización de las representaciones sociales convertidas en estereotipos de identidad? Sin duda saber cómo funcionan las representaciones imaginarias en la formación del sentido existencial, psicológico y moral, es asunto problemático.

Y es que el imaginario da cuenta de todas las asociaciones simbólicas, de relaciones históricas, sociales y de la psicología humana. Pero ese malestar por lo sucedido implica no reconocer, las tristes connotaciones del símbolo, como son la envidia, la vergüenza y la hibridación cultural del cual los tepoztecos son producto, la participación del otro en el enriquecimiento de la cultura y la composición social y, finalmente, de su participación en el deterioro de sus

propias tradiciones, su economía, sus valores morales, y en el desgarramiento social de su comunidad. ¿Quiénes son entonces los que venden las tierras tepoztecas? ¿Quiénes son los que no comprenden a los jóvenes acercándolos al vandalismo y la delincuencia y los que inundan de basura las calles y barrancas y los que comercian la droga con los jóvenes? Los tepoztecos no ignoran las relaciones sociales, culturales, económicas y políticas que mantienen con los extranjeros, pero tratan de sacarle el mejor partido al asunto. Una ironía: los Tepoztecos, después de vender sus terrenos intentan recuperarlos, después de ser apoyados por el extranjero en la lucha y defensa de la integridad cultural tepozteca, excluye a ese mismo extranjero de su participación en la vida pública administrativa y en las decisiones autogestivas. Esto no es orgullo étnico, se parece más a la intolerancia y a la discriminación, y a un ejercicio del poder, sea moral o administrativo, que excluye la participación saludable y constructiva.

Por si acaso existiese el desconocimiento de dichas relaciones sociales, o el no-reconocimiento de los propios temores y deseos, para no mixtificar al chinelo como una mala consciencia, habría que ubicarlo en su justa dimensión, es decir reconocer a aquellas características que le competen a lo propio del chinelo en tanto que símbolo.

Volviendo al análisis de la tepoztequidad, en todo caso, los tepoztecos no han podido contrarrestar las influencias negativas que implican las relaciones con el orden económico e intercultural que siempre trae consigo el desplazamiento territorial. Los tepoztecos, como todos los pueblos del mundo, se

defienden de lo extraño de otras culturas, de la incursión al interior de su comunidad de gente de otros pueblos o naciones, eso es válido y comprensible, pero no exime responsabilidades compartidas

4.5. El chinelo en la estructura de los valores morales

El chinelo es moralista: cínico y burlón, tiene las cualidades de un comediante adherido a convicciones y actitudes de su pueblo. Representa lo valioso y lo deseable. Las escenas en las que participa son representaciones de deseos y pasiones, juegos, fantasías, aspiraciones comunes. El contenido moral de este personaje no es otra cosa que el drama histórico de la comunidad tepozteca en su lucha contra lo indeseable de la imposición de otras maneras de ser y vivir. En efecto, los ritos del chinelo están marcados por la exclusión de prácticas y valores que siente, la comunidad tepozteca, como una agresión a sus tradiciones. Para los tepoztecos, el chinelo posee la dignidad de un héroe al que hay que honrar y conservar. La conservación de las tradiciones de los pueblos tiene la finalidad de mantener la cohesión social, cosa que no se puede hacer sin conservar los valores que dan sentido a las actitudes cotidianas de las personas involucradas comunitariamente. El chinelo, pues, es el defensor de las condiciones que están en la base de una ética de grupo, valores que hacen de cemento social de la tepoztequidad, valores que regulan no sólo las relaciones interpersonales, sino que también codifican las relaciones de la comunidad con la tierra. Sentimientos y pasiones profundas son representadas en la figura del

chinelo, siendo el fundamento de actitudes y visiones del mundo que permite que una comunidad regule en su interior las fuerzas humanas inherentes a una situación histórica determinada. Los valores que encarna el chinelo: Resistencia cultural, defensa de lo propio y representación lúdica de tradiciones tepoztecas, dan lugar a la expresión moral de actos y prácticas socioculturales, y crea las maneras de coexistencia con el otro. Los tepoztecos, argumentaba don José Lara

“somos decentes, honrados, católicos, respetuosos de los ancianos, de raíces culturales, trabajadores, solidarios, organizados y democráticos.”¹⁰⁰

El chinelo, como representante y productor de esta estructuración de valores morales, nos habla de la unión que deben tener los tepoztecos para la defensa y conservación de su territorio, sus tradiciones, sus paisajes naturales y urbanos; valores adquiridos por el reconocimiento del pasado histórico prehispánico, de invasiones extranjeras. Estos valores vigilados por los tepoztecos se traducen también en solidaridad y respeto a demás movimientos sociales que impugnen el poder. Con estos valores los tepoztecos vigilan, regulan y sancionan el comportamiento de los que no son tepoztecos, considerándolos, muchas veces, como la antípoda del deber ser, ya que los otros son “indecentes, deshonestos, ateos, irrespetuosos, sin tradiciones, individualistas, flojos, abusivos.”¹⁰¹ Sin embargo habría que aclarar que aunque los valores morales son pauta de comportamiento; más que nada nos habla de la vigilancia y valoración del comportamiento, lo cual no significa que una ley moral se traduzca

¹⁰⁰ Entrevista del 11 de marzo de 1995

¹⁰¹ *Ibíd.*

invariablemente en acciones correspondientes, de ahí que la sanción sea el mecanismo propio de la moral para expiar culpas ante una ley violada, hecho que la hace válida y vigente. Pero hay que reiterar que en estas leyes morales la vigilancia se ejerce desde la primera persona es decir "yo te sanciono", "Nosotros los sancionamos a ustedes" a los de afuera.

El hecho, el considerar erróneamente a la moral como productora de comportamiento y prácticas, dan lugar a una serie de mitos sobre las características y el comportamiento de un pueblo y su comparación con los demás. En este caso me refiero a cómo se consideran los tepoztecos a sí mismos y los de afuera; mitos en donde se atribuyen a los extranjeros una serie de desgracias y tragedias de las cuales son objetos los tepoztecos, como por ejemplo los incendios, las barrancas secas y llenas de basura, la proliferación de las drogas y delincuencia juvenil, etc. El diario "La jornada Morelos" ha publicado algunas entrevistas a tepoztecos los cuales opinan que

"son los fuereños los que comercializan los enervantes, bajo el amparo de la impunidad; (...) el misticismo del cerro sagrado de los tepoztecos que atrae el turismo, en gran parte Hippie, ha permitido que la venta de la marihuana y hongos alucinógenos, principalmente, aumente y que en las estadísticas se unen los adolescentes tepoztecos"¹⁰²

El entrevistado remata diciendo

"Cierto es que Tepoztlán se caracterizó por albergar comunidades indígenas y posteriormente asentamientos hippie, los cuales consumían drogas en

exceso, pero ahora es diferente y no vamos a permitir que se vuelva a dar este fenómeno”¹⁰³

Don José Salazar dice:

"Los chinelos y organizadores del Carnaval de Tepoztlán no son "jipis" ni "drogadictos", como lo aseveró un diario capitalino de este Carnaval de 1995... Organizan estas fiestas no para los drogadictos; cosa muy diferente que se inmiscuyan".¹⁰⁴

Para los tepoztecos los otros, los de afuera, son los “jipis”, sin ninguna consistencia moral ni cultural; antes eran los traidores y soplones, infiltrados e intrusos lo fueron Fidel Castro y el Che Guevara “cuando anduvieron haciendo prácticas de tiro en su periodo mexicano”¹⁰⁵

El chinelo representa la tradición Tepozteca por antonomasia, sus valores morales en cuanto al respeto, la honestidad, la integración familiar y comunitaria, el trabajo, la perseverancia por la vida; sin embargo ¿Por qué se ve entonces el alcoholismo, la violencia hacia los niños y las mujeres y, obviamente entre ellos mismos, la delincuencia, el vandalismo y la drogadicción, etc., etc., etc.? ¿Quiere decir entonces que los valores morales no están funcionando? o ¿Qué valores morales están funcionando? o ¿qué significantes están actuando en la valoración de los actos? En todo caso la moral se presenta como una doble moral que surge de la relación de poder entre los individuos es decir "yo sí lo puedo hacer,

¹⁰² **La Jornada, Morelos.** Domingo 26 de Marzo, 2000. Contraportada.

¹⁰³ *Ibíd.*

¹⁰⁴ Marcela Tostado. *op.cit.* Pág.77

¹⁰⁵ Eugenia Echeverría. **Tepoztlán, Que Viva La Fiesta.** Editorial. Culturas Populares. Cuernavaca, Mor. Pág. 22

pero tú no". Pero además, en la simbolización de la identidad individual, donde "yo soy tu y tu eres yo", "no soy quien lo hace, sino tu", en todo caso "es a ti" a quien habría que sancionar. Esto es, si el símbolo del chinelo articula una serie de significantes que se han relacionado al esquema de valores morales imperante y se asocian por su semejanza semiológica y existe un significante sublimado y ponderado por los afectos y el carácter, es entonces éste, el negado, el sublimado, el velado, etc. el que esta accionando y sancionando la práctica moral en las relaciones sociales. En realidad la crisis de valores existe cuando la agresividad, la intolerancia y el ultraje, vienen de una defensa de identidad más próxima a la discriminación y la exclusión cultural. Es entonces, cuando las relaciones familiares, las cuales afectan las relaciones comunitarias, y aun las autoridades gubernamentales y religiosas, se encuentran en desequilibrio, conflicto o en descomposición.

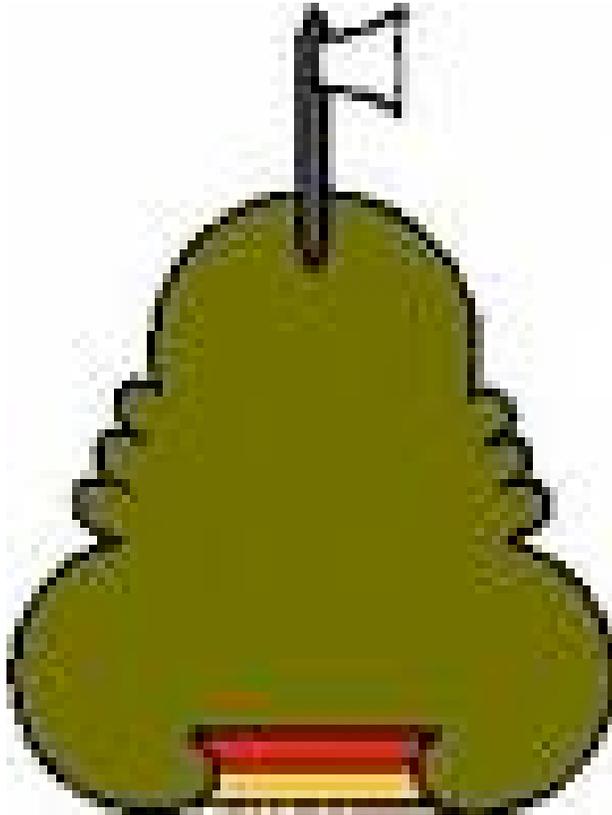
Ahora bien, ya sabemos que el símbolo es polivalente, que al igual que representa valores que conducen a la intolerancia, coexisten con ellos los de la apertura, la aceptación, el respeto y el reconocimiento del otro. Como ya lo hemos venido viendo, el chinelo representa ese sentimiento contradictorio de amor y odio, deseo y repulsión, admiración y desprecio, etc. Es verdad que existe un sector de la comunidad tepozteca que manifieste esa admiración abiertamente por el de afuera y lo integre finalmente a su vida cotidiana. Aparte existe otra fracción tepozteca que tiende a recapacitar en la importancia de la participación social, económica y política del de "afuera" representada en el actual ayuntamiento municipal, aunque con cierta reserva. Pero también es cierto que la

comunidad de avecindados, o residentes no nacidos en Tepoztlán, han ejercido presión manifestándose públicamente en asambleas oficiales, exigiendo el reconocimiento de sus derechos ciudadanos. Por parte de los medios de información también ha existido presión al declarar el ambiente de mutua descalificación en sectores de la comunidad tepozteca. En junio del 2001 la revista *El milenio*¹⁰⁶, por ejemplo, publicó un artículo de ocho páginas sobre el clima de intolerancia entre tepoztecos y tepoztizos, la gravedad del ambiente delictuoso en el municipio y la incapacidad de las autoridades municipales por resolverlo.

Para terminar, considero que las constantes críticas hacia la comunidad tepozteca en cuanto a su rigidez e hipocresía moral, ha presionado para que por lo menos las autoridades municipales reconozcan la importancia de la participación de "los de afuera" en todos los ámbitos de la vida comunitaria del pueblo de Tepoztlán y no solo eso sino que también "con un mínimo de cinco años de residencia ya son tepoztecos"¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Revista *El Milenio*, Junio, 2001.

¹⁰⁷ Don Tomás, Regidor de Economía, Ayuntamiento Municipal. 2001-2003.



Glifo: Lugar de la piedra cortada

CAPÍTULO V

EL SÍMBOLO DEL CHINELO EN LA

ESTRUCTURACIÓN DE LA REALIDAD SOCIAL

5.1. Homogeneización, diferenciación y complejización de la comunidad tepozteca

La comunidad tepozteca, como todas las sociedades y grupos étnicos, es compleja en sí misma. Partir de este reconocimiento aleja nuestra perspectiva de algunos criterios reduccionistas que tratan de simplificar el análisis etnológico. En el origen de los asentamientos humanos en el territorio tepozteco, ya existe la diversidad de los entrecruzamientos culturales. La tepoztequidad es conformada por los mestizajes que implicaban los desplazamientos humanos, comerciales y guerreros, etc. de las etnias que habitaban la región, como los tlahuicas, la cultura de Xochicalco, los tecoxcanos, entre otros. El territorio sobre el que se asienta el pueblo de Tepoztlán es, hasta la fecha, un territorio de cruces diversos: intercambios económicos y políticos, intercambios de cooperación y alianzas que provocaba la guerra, los encuentros culturales propios de las identidades étnicas existentes, como el imaginario representado en mitos de origen. La tepoztequidad está construida con prácticas y saberes colectivos heterogéneos. El símbolo del chinelo no es la excepción, como ya lo hemos puntualizado anteriormente, es un personaje hecho de mestizajes y hibridaciones culturales. Decir chinelo es nombrar un fenómeno cultural complejo, heterogéneo en sí mismo, que constituye una síntesis de representaciones históricas de la identidad tepozteca. El chinelo es un símbolo imán, atrae los significantes implícitos de prácticas ritualizadas diversas; es un tronco significativo de tradiciones heterogéneas del México profundo, incorporando además distintos elementos de la vida moderna. No es ocioso seguir insistiendo en la figura del

chinelos como un linaje de síntesis histórica y mestizajes culturales. Regidor simbólico de las relaciones comunitarias y de la integración de distintos elementos culturales, se concretiza en los festejos, celebraciones y conmemoraciones como prácticas de repetición creadora de la identidad tepozteca. Símbolo regio de ese producto mestizo por excelencia que es el carnaval.

Ya hemos dicho que las fiestas del carnaval tienen su origen en las prácticas ritualísticas y religiosas primitivas, en donde el agrupamiento tenía como interés común consagrar su vida a una deidad veleidosa que tenía que ver con el sentimiento de impotencia hacia lo natural y lo psicológico. Por eso tenía sentido vivir por y para su Dios. Los ritos consagraban cada una de las faces del ciclo agrícola: las lluvias, la siembra y la cosecha; así como las faces del ciclo de vida: el matrimonio, el parto, la muerte...

Estas prácticas, expresaban una concepción de la realidad, su apropiación y su control, las cuales se plasmaban en mitos y leyendas, como el bagaje de conocimientos y saberes útiles en la vida cotidiana. Se trataba de ritos en donde se sacrificaba a alguna persona (posteriormente se cambia por algún animal) que representaba, se posesionaba o se convertía en la divinidad; generalmente se ingería cierta sustancia enervante y alucinógena, con las que alcanzaban el éxtasis en la experiencia mística de unificación con la naturaleza o bien con una deidad sacrificial, como el dios mismo al ingerir lo sacrificado. Estos ritos fueron acompañados con danzas que iniciaban con lentos

movimientos que conducía al frenesí y fuertes sacudidones corporales, para culminar en un largo relajamiento. No faltaban en estos ritos cantos, gritos, gemidos, murmullos, resoplidos. Por supuesto, tampoco faltaba el acompañamiento de sonidos monótonos y monorrítmicos producidos por instrumentos percutivos como troncos de árboles, conchas de tortuga, etc. Instrumentos de viento como caracoles o chirimías posteriormente hubo un desarrollo de una variedad instrumental como tambores y flautas. El disfraz y la máscara, eran indispensables para representar contenidos míticos y aproximarse, mediante prácticas de identificación, a lo cósmico divino.

Más tarde estas prácticas se extendieron hacia el resto de la población, mientras los grupos sociales ampliaban y complejizaban sus estructuras, formándose así un grupo exclusivo para este tipo de ritos que culminaban, junto con el resto de la población, en una gran algarabía, regocijo y felicidad por la consagración realizada. La complejización de los grupos no solo se ha dado por el crecimiento desde el interior de la comunidad, sino también porque se integraban con otros grupos existentes que establecían relaciones de comercio y/o de parentesco, esto por los matrimonios o rapto de mujeres.

Existía la integración, además, por la previa invasión de los territorios y sometimiento de un grupo o varios grupos sobre los otros. Esta relación de dominación y subordinación instituía e imponía nuevas prácticas rituales-religiosas, orillando a los grupos sometidos a la clandestinidad de sus prácticas, catalogándolas como profanas y siniestras. Sin embargo estas prácticas

resurgen con mayor fuerza, se expanden al resto de la población, cuando los grupos sometidos encuentran la manera de integrar los distintos elementos ritualísticos, que aunque la institución gubernamental se percatase de las consecuencias, terminaba permitiendo y controlando las manifestaciones antes que condujeran a la sublevación de los dominados.

Con esta dinamización de las culturas, la fiesta, como la expresión de regocijo y exaltación del ánimo, se separa de la práctica ritualística-religiosa, pero ambas ya transformadas. El canto y la música se desarrollan en su máxima expresión artística bajo el auspicio de las autoridades religiosas, pero las bellas artes finalmente logran una independencia al convertirse en una institución social, sin ninguna connotación religiosa.

De manera popular se desarrollan el canto, la música, la danza, constituyendo, las expresiones estéticas, el alma de las fiestas. La ingestión de enervantes se reservó para la fiesta, pero igualmente se adoptan, se descubren y se crean nuevas sustancias sin ninguna connotación religiosa o festiva.

Grandes, extensas y sofisticadas instituciones se han desarrollado desde entonces de manera independiente unas de otras, pero como parte de un orden simbólico que las cohesiona, las homogeneiza, conformado y integrando distintos ámbitos y niveles de una sola y compleja realidad social. Así, las prácticas carnales y las religiosas quedan separadas, contrapuestas, pero conformando dos caras de una misma moneda.

El carnaval como la expresión de libertad del goce del cuerpo y del espíritu, implica con ello el desconocimiento de las reglas de comportamiento sociales y morales, problematizando la normatividad vigente y deslegitimando el uso de los controles político, moral y social, creando espacios autónomos donde se deniega el espíritu la religión como expresión de la paz, la seguridad, el equilibrio, control, la regla y la reconciliación con el poder supremo y trascendental.

Cabe aclarar que aunque se destina un día exclusivo para esta fiesta, no cesan las manifestaciones festivas en aquellas celebraciones destinadas para deidades, vírgenes y santos; aunque las autoridades religiosas han querido todo el tiempo separar lo sagrado y lo profano. Sin embargo, en la matriz politeísta propia de la cultura popular que proviene de raíces étnicas profundas, estos dos sentimientos cohabitan, o son dos mecanismos con que cuenta para identificarse y reconocerse consigo mismo, en un proceso de producción de sentido social, en el interior de una correlación de fuerzas de poder.

Así, el sentido de identidad, de lo propio, de una dignidad irreductible, es el impulso subjetivo de la lucha constante a lo largo de la historia de una cultura, pero que al final de cuenta, objetivamente, es la historia de las conjugaciones, hibridaciones y complejizaciones de distintos grupos culturales.

La comunidad cultural tepozteca remonta sus orígenes, identificando las invasiones al territorio tepozteco, a tribus posiblemente chichimecas-toltecas comandados por su jefe Mixcóatl-Quetzalcóatl, sometiendo a Chimalma, princesa

(o Reina) de la región tepozteca y procrea un hijo en ella: Ce- Áctli-Topiltzin-Quetzalcóatl, nacido en Amatlán, jurisdicción de Tepoztlán y quien finalmente venga la muerte de su padre, liberando así del dominio de Xochicalco donde se había establecido Tecpancatzin, usurpador y asesino de Mixcóatl- Quetzalcóatl. Las múltiples invasiones Xochimilcas, Tlahucaslas, Matlatzincas, y finalmente Mexicas, las relaciones comerciales y los arreglos matrimoniales con fines políticos, establecen un contacto y un intercambio cultural, consolidado por las relaciones de parentesco y las prácticas religiosas, entre las distintas etnias. La organización social prehispánica estaba articulada por la religión y sancionada por el orden militar. Esto es, que todas las prácticas tanto económicas como científicas (expresadas en la astronomía, en la tecnología sobre todo de riego) y artística-artesanales, giraban o estaban impregnadas y legitimadas por el sentimiento y pensamiento religiosos.

Durante la colonia, la estratificación política y económica se reorganizarían subsumida por un imperio monarca extranjero, pero la vida cultural se enriquecería; surgiría nuevas forma de relacionarse o las anteriores modificadas por las formas occidentales de percibir la realidad religiosa, política, económica, estética, etc. Y aunque Innumerables insurrecciones se sucedieron durante la colonia, que precedieron a la Guerra de Independencia, en defensa de la integridad comunitaria, su propiedad y su territorio, muchos elementos culturales ya habían sido absorbidos, permitiendo así la constante complejización de las relaciones sociales.

Así que lo que surge como un interés por ofrendar a un dios que se le atribuye la existencia de las cosas, culmina en una estructuración social complejísima, en donde lo económico, lo político y lo festivo ya no tienen que ver estrictamente con lo religioso. La fiesta del chinelo cobra sentido en este contexto de estructuración de relaciones sociales.

Bajo estas condiciones es que para la realización de la fiesta del chinelo existe un despliegue de actividades implicadas directa o indirectamente. Como estos agrupamientos por interés común encontramos las fiestas del carnaval instituidas por un gran despliegue de prácticas sociales, no sólo en cuanto al carnaval se refiere, si no que trasciende más allá de los días designados para los días de fiestas, hacia otros planos de acción del calendario festivo y otras prácticas sociales en relación a político, lo económico, lo estético, lo moral, etc.

5.2. Los usos del chinelo

El carnaval es entonces la expresión de la energía vital de los habitantes de una comunidad determinada; es el espacio donde los sentimientos, los afectos y las pasiones se desbordan, se hacen evidentes; es una institución donde se hace manifiesta la apropiación de todos los elementos de y para una identidad cultural: sus formas de apropiación de la realidad, sus mecanismos para entablar las relaciones sociales, su ideología, su sistema de valores y la dirección de sus prácticas cotidianas. Se trata de una institución donde se sintetiza toda la producción del orden social en sus diferentes expresiones y

esferas de organización política, económica, artística, las relaciones existentes entre los ritos mágicos y el sentimiento religioso.

Los artesanos ponen a prueba sus habilidades creativas en el diseño de los disfraces del chinelo y la elaboración gustosa del universo de la gastronomía de la región, predominando, como paisaje doméstico y público, los moles tepoztecos, los tamales de manteca y frijol, ambientados por la ejecución de danzas, de sones tradicionales. Y qué decir de los corridistas, de las bandas de vientos en el quiosco del jardín municipal. Para los consumidores del arte popular; el carnaval es una total recreación para todos los sentidos: oler, saborear, ver, escuchar. Los chinelos son objeto de admiración y respeto, nadie se atreverá a burlarse del que se disfraza de chinelo. El chinelo es una autoridad en el orden simbólico, los habitantes de Tepoztlán se sienten muy orgullosos de sus chinelos. Son celosos del desarrollo del festival y están al pendiente de ello, tratan de contener las energías agresivas y violentas que se exageran con el consumo excesivo de alcohol, sobre todo para mantener la unidad y la buena apariencia ante los espectadores visitantes, esto no quiere decir que no hayan altercados.

Las autoridades han querido apropiarse de la organización y administración del carnaval porque representa una instancia de poder que se le escapa al gobierno municipal; porque con las ganancias que se obtienen, compiten en la implementación y legitimación de obras y acciones públicas. Es decir que las imposiciones de las autoridades municipales compiten en su

legitimación con las consideraciones de las autoridades tradicionales, las cuales son elegidas en asambleas comunitarias al igual que las acciones a realizar. No obstante las decisiones han salido de asambleas populares y de la estructura política tradicional, la cual ha consistido en representantes de barrio, en donde los mayordomos y las mayordomías han tenido un peso importante en las decisiones autogestivas. Oscar Lewis decía en la década de los cuarenta que hasta hace poco tiempo ser mayordomo era prerequisite para llegar a ocupar un puesto en el gobierno local¹⁰⁸.

El carnaval es entonces el espacio más evidente donde se dan con mayor fuerza el intercambio de símbolos que dan identidad a la comunidad tepozteca; que si se trazara una línea representando las prácticas morales y culturales, el carnaval se representaría con una curva que haciendo desde los preparativos, alcanza su cúspide con “el brinco del chinelo”, existencial y comunitario, una apoteosis de identidad; ritualístico, de interés económico, mercadotecnia, cultura popular, folklor y ventas.

Pero la cosa no se agota con los preparativos, la fiesta y la contabilidad de los ingresos económicos que deja el carnaval. El chinelo, siendo un elemento creativo de representaciones culturales, producto y productor de realidad social, lo encontramos presente como un símbolo básico en casi todas las manifestaciones culturales del pueblo de Tepoztlán. El chinelo aparece tanto en fiestas familiares de bodas, bautizos, cumpleaños, etc. como en eventos políticos

¹⁰⁸Véase Oscar Lewis. *Tepoztlán un Pueblo de México*. Editorial. Joaquín Mortiz. Méx. 1968

y sociales. En el movimiento de lucha contra el club de golf, se hicieron carteles donde apareció el chinelo frente a frente con el Zapatista enmascarado. En cierto libro de la Secretaría de Educación Pública (SEP) del Estado de Morelos aparece el chinelo en su portada, reforzando su figura popular desde una perspectiva ya oficial, acontecimiento que habla por sí sólo de la raigambre tradicional de las funciones que realiza en el imaginario cultural morelense. En fin, que el chinelo representa una institución de reproducción ideológica, encargada de recrear y difundir la memoria de una sensibilidad étnica, con sus prácticas y sus rituales, sus costumbres y valores, es un hecho que hemos puesto en evidencia durante todo el recorrido de nuestro análisis.

5.3. El chinelo como código de información, comunicación e intercambio ideológico

Son las grandes instituciones culturales, como el personaje del chinelo, las que mantienen vivas las tradiciones profundas de los pueblos, transmitiendo mitologías y leyendas, prácticas y comportamientos, actitudes y valores; produciendo y reproduciendo el orden simbólico, las formaciones de la fantasía y la ideología, los códigos de intercambio lingüístico e informativo. Los agrupamientos se instituyen en centros educativos, de producción, de intercambio, de información, de esparcimiento, de lucha política, etc. Dichos centros, que cumplen la tarea de administrar un orden de legitimación institucional, crean y recrean el carácter de una comunidad de su cultura

expresada en un entramado simbólico organizado en instituciones y prácticas sistémicas; de esta manera, las representaciones históricas la historia de las representaciones sociales, fundan y refundamentan las identidades en la diversidad cultural. Es el movimiento vivo de conocimientos y prácticas básicos de una sociedad: tradición oral, usos y costumbres, imágenes dinámicas, estereotipos, mitos de origen, ritualizaciones instituidas... para la integración y el desenvolvimiento de las subjetividades en el grupo social al que se pertenece. El símbolo del chinelo y los elementos que lo conforman transmiten información y los vínculos de comunicación que están en la base de las relaciones humanas, lo que hacen posible la organicidad elemental de los grupos sociales.

Por otro lado, existe la educación pública institucionalizada que también permite la trascendencia y continuidad de los grandes mitos y comportamientos sociales establecidos. Por ejemplo, en la época prehispánica existían personas específicas para enseñar y dirigir las prácticas y ensayos de las distintas danzas, estos en los festejos siempre iban dirigiendo el grupo al frente de las comparsas. Durante la colonia era la Iglesia la que se encargaba de organizar las sesiones para practicar las representaciones teatrales y dancísticas de pasajes bíblicos que poco a poco se fueron integrando con las tradiciones chamánicas prehispánicas. Esta función de la iglesia se completaba con la función del Estado mediante un organismo cultural auspiciado expresamente para tal tarea.

Anteriormente los mayordomos se encargaban de convocar a los ensayos a los distintos participantes en comparsa de chinelos. Los que

elaboraban los trajes tenían todo un año para confeccionar sus trajes, sombreros y máscaras ante la mirada curiosa e inquisitiva de los niños, quienes la mayoría de las veces intervenían igualmente en la elaboración. Durante el periodo del siglo pasado y parte del antepasado, surgieron periódicos y revistas semanales financiadas algunos por la iglesia que se encargaba de informar entre otras cosas los eventos culturales así como de las convocatorias para dichos eventos.

Actualmente, el mismo acto realizado año con año es ya por sí mismo una experiencia significativa y valiosa. La gente se organiza espontáneamente para comunicar a las generaciones venideras de la organización de las ceremonias y la logística en torno de las intervenciones escénicas del chinelo.

5.4. El chinelo en la composición social tepozteca

A mi parecer, el paisaje accidentado del pueblo, su cercanía con la capital del país, el mito del nacimiento de Quetzalcóatl, la pirámide del tepozteco y la tradición de lucha de la comunidad de Tepoztlán, entre otras cosas, han ocasionando el acercamiento temporal o permanente de artistas, intelectuales, políticos de izquierda, “jipis”, profesionistas, artesanos, etc. Mismo que refuerza, y explica, el carácter defensivo y la constante lucha y afirmación de la identidad profunda del pueblo tepozteco y la defensa de su patrimonio cultural.

El movimiento migracional ha venido creciendo en las dos últimas décadas. Actualmente consiste en una gran afluencia de gente con orígenes culturales diferentes. El comercio turístico durante los fines de semana y días de

asuetto nacional es considerablemente mayor año tras año. Durante el verano la afluencia crece, sobre todo en cuanto al turismo internacional, atraídos por la fama de pueblo místico y sagrado, transmitida por las experiencias de otros viajeros y los medios mercadotécnicos propios de la globalización. Además, claro está, la composición social del pueblo de Tepoztlán, desde los tiempos de los primeros mestizajes, es compleja y habitada por residentes de muchas partes del mundo que se instalaron en las zonas aledañas del pueblo. Así que tenemos una composición étnica, grupal, cultural y económica, que va desde los artesanos e indígenas que provienen de otras partes de la república, principalmente de Guerrero y Oaxaca; pasando por los de "la banda", un grupo indefinido y amorfo en donde pueden caber los de "sin oficio ni beneficio", intelectuales y los artistas (pintores, músicos, escultores, escritores, etc.); caciques de la región, funcionarios y/o empresarios nacionales e internacionales y hasta, se dice, narcotraficantes, delincuentes menores etc.; que los Tepoztecos han identificado perfectamente como jipis y/o tepoztizos, por la característica común de ser más holgados en su comportamiento y en sus ideas consideradas extrañas por la comunidad tepozteca.

La afluencia turística y la dinámica propia de la sociedad globalizadora capitalista ha traído, por su misma dinámica, una inevitable transformación de las costumbres y las estructuras sociales del pueblo de Tepoztlán; situación, que para bien o para mal, ha transferido capital a la estructura económica comunitaria. No obstante, las actividades económicas giran en torno al turístico representando, para 1995, el 43% la ocupación de empleos ubicados en el sector

servicios y comercio¹⁰⁹ que laboran principalmente en la cabecera municipal, observando un incremento constante de taxistas, trabajadoras domésticas, jardineros, albañiles, comerciantes de puestos fijos y semifijos, meseros empleados de mostrador, etc. El rubro del turismo ha dejando en segundo plano las actividades del campo. Es el 26%, que para los pueblos como Amatlán, Sn. Juan, Santo Domingo, entre otros, todavía es la fuente principal de ingresos. Los tepoztecos se niegan a abandonar el campo, optando por emplear- y explotar- a peones provenientes del estado de Guerrero y Oaxaca, principalmente; expulsados éstos por la pobreza extrema y el clima de violencia en dicho Estado. Pese a ser un pueblo pequeño y de tradiciones antiquísimas, Tepoztlán presenta un cuadro de significativos problemas de descomposición y seguridad social, deserciones en las escuelas, incremento de madres solteras adolescentes, el vandalismo, enfrentamientos callejeros entre jóvenes, consumo de drogas varias, secuestro organizado, robo a mano armada, asaltos y violaciones. Las causas de estos fenómenos son siempre multifactoriales que rebasa las pretensiones del presente trabajo de tesis.

Para mejorar su situación económica o para ir en busca de alternativas, muchos tepoztecos han emigrado hacia los Estados Unidos, la mayoría de estos son migrantes temporales, invariablemente están presentes en las fiesta de carnaval. Regresan, por supuesto, con otras actitudes y otra información y visión de las cosas; y ello hace posible e movimiento de las influencias culturales. Sin embargo, habíamos dicho que estas contradicciones se presentan gracias a que

¹⁰⁹ INEGI. Censo 2000.

la existencia humana se estructura desde distintos niveles de realidad, de relaciones prácticas sociales estructuradas en distintos ámbitos de acción y comunicación intercultural. Desde la perspectiva del imaginario social, es el sistema simbólico el que soporta y da sentido, representa, estructura las prácticas y las relaciones sociales. “Los tepoztecos, aunque estén lejos de su tierra, no se olvidan del chinelo,”¹¹⁰

El chinelo un articulador de imágenes y sentimientos, y una figura atractiva para el análisis antropológico. Red de significados y significantes que conforman el imaginario social tepozteco. Desde esta perspectiva el tepozteco aprende de, y aprehende, su realidad, para procesar socialmente el pasado en el presente y su visión de futuro.

5.5. Las utopías en que consiste el símbolo del chinelo

Señalamos en nuestra introducción que el personaje del chinelo constituye un símbolo de la resistencia y de la lucha comunitarias; que siendo un significativo eje de la cultura tepozteca, sintetiza diversos aspectos que conforman la imaginación social de lo que hemos llamado la tepoztequidad: el conjunto de prácticas, sentimientos, creencias, instituciones, imágenes, que son las condiciones de posibilidad para la existencia comunitaria y la construcción histórica de los vínculos sociales que se hallan en la base del sentido cultural de pertenencia. Como hemos visto, el chinelo aparece, aquí y allá, personificando la memoria histórica de las grandes motivaciones culturales del pueblo de

¹¹⁰ Don Felipe Alvarado, *Ibid.*

Tepoztlán. Aparece así, por un lado, como un elemento significativo adherido a prácticas tradicionales; como elemento constitutivo de una ideología que pretende legitimar el orden social de esas mismas tradiciones. El chinelo encarna la memoria, vivaz y tenaz, de las luchas de resistencia de la comunidad tepozteca. Como figura clave del imaginario tepozteco, participa también de una visión de futuro, de un proyecto cultural, de una esperanza racional en el cambio social. Este aspecto del significativo chinelo, pone de manifiesto la voluntad de transformar el orden político económico. Es en este sentido que el personaje del chinelo es un símbolo que, siendo expresión de la resistencia popular a la tutela y al despojo del patrimonio natural y cultural, deviene fuerza que deslegitima determinados usos del poder, sean civiles y/políticos.

El símbolo del chinelo articula una serie de significados y significantes que representan y reproducen el hacer y el sentir de los tepoztecos, en él se asocian la imagen de Tepoztécatl-Jesucristo¹¹¹ en representación del pasado, el de Emiliano Zapata en representación del futuro- como una utopía parcial referida a la propiedad de la tierra-. En ambos aspectos, el chinelo le da sentido a la lucha política, ya que representa la resistencia comunitaria en la defensa de la tierra, de las tradiciones que tienen que ver con usos y costumbres, las garantías sociales como derechos adquiridos en la lucha y la autonomía que han mantenido desde la expulsión de los españoles.

¹¹¹ Doña Paula nos comenta que el Tepoztecatl es el hijo de la virgen María”, Ibid.

El espíritu tepozteco es fuerza de la solidaridad con los demás movimientos políticos que, como la comunidad tepozteca, luchan por su identidad y autonomía. El 11 de septiembre de 1996 llegaron a Tepoztlán 1111 elementos del EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional), y en febrero de 2001 llega la caravana zapatista de paso en su recorrido hacia el recinto del congreso nacional. En ambas ocasiones, la comunidad tepozteca se organizó para recibir a los zapatistas chiapanecos como se lo merecen, con comida, camas y honores.

“Ya llegó el máscara Subcomandante Marcos, el último día del carnaval - a que licenciado- había dicho uno de sus amigos, lo entrevistó una pareja foránea que andaba filmando el carnaval en videocasete. ¿Por qué se disfrazó así? -le preguntaron. Es que hoy por hoy es la voz en coro que sale de la selva lacandona para dignificar al mexicano explotado. Es la voz que anima a luchar por la justicia, la democracia y por ser carnaval, sin dejar de brincar al chinelo”¹¹².

Esta voluntad de futuro, que deslegitima el orden de cosas existentes,

"aparece como una reacción de superación de un conflicto dramático que suele ser, en la mayoría, de los casos la representación mental de un conflicto de orden sociológico."¹¹³

La esperanza se convierte así en una fuerza de cambio social que pretende implantar una nueva correlación de fuerzas políticas. La esperanza trabaja la posibilidad de nuevas condiciones para la práctica de una- otra- normatividad

¹¹²Revista *El Milenio*, Junio, Ibíd. p.16

¹¹³ Maffesoli Michel. *Lógica de la Dominación*. Ed. Península. Barcelona, 1977. p 40.

(moral, institucional, jurídica) para procesar conflictos humanos y sociales. Es en esta perspectiva que podemos hablar del chinelo como una figura cultural básica que, legitimando como deseable determinadas prácticas tradicionales, deslegitima, por otro lado, ciertas prácticas del poder y la ideología que le da sustento simbólico. “La ilusión o fantasía es elemento de la esperanza, de una esperanza racional”¹¹⁴ como anota Ricoeur en sus comentarios al concepto de utopía. “Hay dos clases de utopías: aquellas que son evasivas y aquellas que son programas y aspiran a realizarse”.¹¹⁵

Maffesoli dice que la utopía:

"no se ha de considerar como un desequilibrio psicológico susceptible de una psicología de lo imaginario, sino como el reconocimiento de un desequilibrio estructural"¹¹⁶

Aunque sea cierto que existe una ruptura o crisis de los valores identitarios o de formación sentimental e ideológica, en el sentido que existe implícitamente una negación y un cuestionamiento de la autoridad paterna, que si bien no es al padre literalmente hablando al que se interpela, esta imagen, como ya decíamos, se desplaza hacia la identificación del extranjero. También es cierto el mal funcionamiento o agotamiento de las estructuras sociales.

Pero en lo que la figura del chinelo hay de resistencia popular, radica también en visión de un padre creador, dador y protector; eso vale para el chinelo ser identificado con el Dios Tepoztécatl, Zapata...

¹¹⁴ Ricoeur, Paul, op.cit. p. 273

¹¹⁵ Ibíd.

"El Tepoztón -generalmente vaga por los campos protegiendo los sembrados y velando los asuntos y el bienestar de la gente-. Se le reconoce como campesino con un sombrero de palma en la cabeza -todos sabemos que es pobre y que habita entre nosotros-. Cuando las lluvias se atrasan se aparece en los sueños o fuera de ellos, magníficamente ataviado con plumas y listones rojos y verdes y -por eso se sabe que es un Dios-. Hace entonces conocer sus deseos, mismo que son satisfechos por la gente de la comunidad, y enseguida otorga la lluvia (...) -es una persona poderosa que sabe tanto del bien como del mal- dicen las consejas que como todas las deidades -duerme en las montañas. Pero algún día despertará y entonces temblará y lloverá lava y agua hirviente, en una enorme y bárbara respiración. Entonces la gente dejará de llevar carga sobre sus espaldas-"¹¹⁷

Al símbolo del chinelo también se le asocian otras imágenes que ponen de relieve su valor solidario con los demás movimientos democráticos. Por ejemplo, las imágenes de difusión de la lucha zapatista de los chiapanecos aparecen en tepoztlán haciendo una asociación entre la imagen de marcos y la cara de un chinelo.

Si bien es cierto que la imaginación utópica consiste en anhelos de transformar radicalmente el estado de cosas, en la esperanza de que los valores morales y práctico-instrumentales, no estén disociados de las prácticas políticas y económicas del sistema político; y si "reconocer la utopía entraña admitir la existencia de una falta en lo que (...) se denomina ideología dominante"¹¹⁸, esto nos permite

¹¹⁶ *Ibíd.*

¹¹⁷ Brener Anita. *op.cit.* pp.13-14

¹¹⁸ Maffesoli Michel. *op.cit.* p.41

también cuestionar los usos del poder en relación e la organización social de las tradiciones profundas y, ya puestos en lógica de este cuestionamiento, plantear la necesidad de una revisión autocrítica de la tepoztequidad como identidad abierta a la diversidad cultural.

El chinelo, que representa una tradición de lucha, no sólo está motivado por la pasión y el deseo de recuperar lo perdido, sino que, basado en el conocimiento de la realidad social de lo que es y debe ser, es una aspiración a la justicia como una cuestión práctica cotidiana en la organización social.

La lucha ganada contra el club de golf, además de haber logrado el consenso de toda la comunidad, estuvieran o no de acuerdo, se apoyaron en diversos estudios sobre los mantos acuíferos, la tenencia de la tierra, las condiciones biológicas de la zona donde se pretendía instalar el club de golf, los diferentes decretos presidenciales, etc. Pero aún más, existe una reflexión sobre los valores éticos y morales, la importancia de la conservación de las tradiciones y costumbres culturales, de las diferentes estrategias políticas para lograr sus objetivos.

El mito del tepozteco como un Dios creador, el de Jesucristo como misericordiosos y justiciero, el del chinelo como defensa contra lo otro que perturba un orden de identidad, el de Zapata como defensor de la tierra y la democracia social, son mitos que contienen el esquema normativo de proyectos inconclusos; en este sentido, se convierten, en determinadas coyunturas de lucha en defensa del patrimonio cultural, en elementos de utopías, proyectos,

esperanzas. Como una memoria de futuro, para decirlo con una imagen poética. Estos elementos, instan anímicamente, legitiman la rebeldía y las movilizaciones sociales, momentos históricos en que se asume la dimensión colectiva, excluyendo, simultáneamente, el catastrofismo y el voluntarismo; y es cuando el mito y la leyenda- como memoria cultural-se convierten en acción subversiva deviniendo programa de lucha.

La utopía, como vínculo social, es forjadora de estructuras sociales, en tanto que deslegitima un orden institucional existente y legitima, en un movimiento de cambio, *otras* prácticas, *otras* acciones organizadas, *otros* intereses para el logro de *otras* maneras de ser, sentir, de pensar. Diferenciar entre lo deseado y lo deseable, visualizar un orden diferente, alternativo, he ahí el trabajo de la memoria y el pensamiento críticos. Puede ser percibida la función de las utopías en el momento en que las estructuras sociales están siendo trastocadas. Sin embargo es en las prácticas cotidianas donde se van estructurando las posibilidades de un cambio radical y profundo.

"en este marco el sujeto representa una potencialidad realizada en término de determinadas alternativas de sentido; esto es, pasa de la pura potencialidad propia de la primera dimensión, en la que se contienen múltiples posibilidades de sentido, a la concreción de una alternativa particular de sentido"¹¹⁹.

El imaginario social lleva implícito un esquema de valor que funge como un registro normativo de discriminación axiológica de las prácticas y

comportamientos de las personas; es así que constituye una fuente de sentido cultural, de intencionalidad histórica, de cemento de los actos cotidianos de los individuos. La imaginación como sentido de la existencia, como el lugar donde los individuos toman consciencia de sus condicionamientos socioculturales, es la materia de las tradiciones, herencia de identidad e intercambio simbólico. Los actores sociales se encuentran siempre en un ambiente de representación de prácticas, papeles, funciones imaginarias. En este proceso de construcción imaginaria de la historia, individuos, o subjetividades colectivas, construyen sus identificaciones también como proyecto, como realización social de un sentido de futuro en el presente.

El chinelo, como la simbolización de las aspiraciones profundas del pueblo de Tepoztlán, está en el origen, como motor de impulso y legitimación, de los cambios sociales, es un proyecto que siempre se encuentra en reelaboración como memoria e identidad.

5.6. La tradición de lucha del pueblo tepozteco

El pueblo de Tepoztlán, se ha caracterizado por ser un gran defensor de su identidad cultural, de su territorio, de su capacidad de autogestión. Eso lo demuestran los innumerables llamados a la unidad para la defensa del pueblo y de las tierras a lo largo de su historia. El reconocimiento de esta historia común por parte de la mayoría, es fuente de recursos ideológicos para la organización

¹¹⁹León, Emma. Zemelman. Coords. *Subjetividad: umbrales del pensamiento Social*. Ed.

política y social, en la toma de consciencia comunitaria para la defensa contra posibles ataques a su integridad cultural. Los tantos alzamientos durante la colonia, fueron para recordar los límites al poder virreinal apelando a las leyes y reformas de la corona que los protegía de los abusos de encomenderos y marqueses¹²⁰. Existen luchas previas a la Guerra de Independencia comandadas por el tepozteco Miguel de los Santos y Víctor González contra el gobierno de la Nueva España¹²¹. En una entrevista que sostuvo Mariano Rojas con un anciano que presenció los hechos cuando tenía diez años relata que

"Víctor González se levantó en armas seguido por un gran número de vecinos de Tepoztlán en contra del gobierno colonial en unión con el tepozteco Miguel de los Santos, las filas de los armados engrosaban día a día con la gente perseguida por el gobierno de la colonia y de este modo la gente de Tepoztlán se hicieron tan temibles que el Virrey alarmado... mandó tropas del gobierno de la Nueva España y de Cuernavaca para sofocar a la rebelión, pero los guerrilleros salieron victoriosos de las batallas. Atrincherados en las sierras de Tepoztlán atacan a los residente españoles quienes finalmente se refugiaron en Yautepec."¹²²

Igualmente durante el periodo de Santa Ana, entre 1848 y 1949, con el fin de recuperar sus tierras, los campesinos del municipio de Tepoztlán realizaron violentas acciones y tramitaron copias de sus documentos agrarios ante el Archivo General de la Nación, con el fin de protegerse del decreto santanistas que

Anthropos. Méx. 1997. p. 23.

¹²⁰ Sánchez, Ascencio Pilar. op.cit. p.128.

¹²¹ Miguel salinas. **Historia y pasajes morelenses**. Méx. Talleres De Imprenta Aldina. P.11

permita la compra y ocupación de "terrenos baldíos"¹²³. Otro hecho por el estilo es la expulsión de "los plateados", bandoleros que azotaban la región y que finalmente fueron derrotados por un ejército comandado por el Gral. Priciliano Rodríguez el 22 de febrero de 1863¹²⁴. El pueblo de Tepoztlán tiene muy presente esa anécdota histórica como una de las etapas más dolorosas de su historia, pero finalmente victoriosa, tan es así, que se le ha puesto a una calle el nombre de "22 de febrero" y un monumento en el cerro del tesoro en honor a los mártires de la lucha contra "los plateados". Por si fuera poco, el pasaje histórico ha quedado plasmado en la literatura mexicana con la novela "el Zarco" de Ignacio Manuel Altamirano.¹²⁵

La tradición de izquierda intelectual también ha estado presente en Tepoztlán, personajes como Mariano Rojas, Albino Ortega, Jesús Quiroz, entre otros, enarbolaron la bandera de lucha popular y han tenido un papel fundamental en la dirigencia ideológica de los movimientos y luchas políticas. Desde finales del siglo dieciocho y principio del diecinueve, Mariano Rojas dirigía "el Grano de Arena", un semanario católico donde se podía consultar temas al respecto¹²⁶. La Colonia Tepozteca es fundada en 1920 con la izquierda intelectual establecida en la Ciudad de México, distribuía una publicación, el "Tepozteco", bajo la dirección

¹²² **El Grano de arena**. Órgano Informativo de la Colonia Tepozteca, Publicación Semanal. 8 de Marzo de 1896. Centro de Documentación Del INAH, Museo del Exconvento de Tepoztlán. Morelos.

¹²³ Sánchez Ascencio Pilar. op Cit. p. 46

¹²⁴ *Ibíd.* p 57

¹²⁵ Altamirano, Manuel Ignacio. **El zarco**. Ed. Sepan Cuantos. ED. Porrúa. Méx. 1985.

¹²⁶ **Grano de Arena**. 15 de junio 1989

de Mariano Rojas, la cual lanzaba fuertes críticas al gobierno municipal¹²⁷. Este grupo, los cuales se hicieron llamar "bolcheviques", tuvo tal fuerza que para finales de la década de los veinte enfrentaron una lucha civil contra la clase reaccionaria de Tepoztlán¹²⁸.

La influencia y la simpatía por la izquierda comunista revolucionaria se patentan por el recordar la residencia, temporal o parcial, de dirigentes nacionales e internacionales quienes abanderaron la lucha por la democracia, la justicia y la igualdad social, como por ejemplo, Ernesto "el Che" Guevara y Fidel Castro.

Por otro lado, no hay que olvidar el papel destacado que tuvieron los tepoztecos en la recuperación de las tierras durante el movimiento agrario zapatista, iniciándose la lucha el Km. 17 contra el ejército federal. Fue uno de aquí, el cura Pedro Rojas, quien tradujo del náhuatl al español los títulos de propiedad que trajo Zapata para legitimar y exigir la restitución de las tierras comunales. Es uno de aquí, Agustín Cortes, quien se dice murió¹²⁹ en Chinameca, en lugar del General Emiliano Zapata.

Y como uno de sus últimas muestras de su tradición de lucha, de manera unificada, los tepoztecos lograron la aplicación de proyectos comunitarios como la construcción de la carretera que había de comunicar al Pueblo de Tepoztlán

¹²⁷ **El Tepozteco**, 5 de Mayo De 1922. Centro de Documentación del INAH. Museo del Exconvento de Tepoztlán. Mor.

¹²⁸ Oscar Lewis. op.cit. p.13

¹²⁹ Echeverría, Eugenia. op. cit. p.47

con la ciudad de Cuernavaca en 1936¹³⁰. Igualmente, los tepoztecos se han enfrentado en contra de proyectos que han querido implementarse en el pueblo sin la consulta de sus residentes, así lo demuestra la lucha que tuvieron en 1979 contra la instalación de un funicular para que los turistas pudieran subir, sin mayores dificultades, al cerro donde se encuentra la pirámide del tepozteco, que es la máxima atracción turística del lugar. El más reciente movimiento, que ha sido el que más gloria le ha traído a la historia reciente no sólo de la comunidad, si no de toda la república mexicana, adquiriendo con esto mayor fama internacional de la que ya tenía. Me refiero al movimiento del lucha contra el club de golf, entre 1995 y 1997, que pretendía ser instalado por empresas transnacionales de fuertes capitales bajo la rúbrica de KS, de origen alemán, respaldados por el Gobierno Federal y Estatal. En esta ocasión, la comunidad tepozteca luchó fuertemente para conservar la reserva ecológica y los recursos naturales que son su patrimonio. El costo político y social de este movimiento, fueron encarcelamientos, órdenes de aprehensión, hostigamiento policiaco, desgaste económico, físico y político; y un muerto. Pero, finalmente, lograron la firma de la cancelación del proyecto de la instalación del club de golf. El movimiento contra el club de golf contribuyó a la remoción del orden político y su correlación de fuerzas: rompimiento con la dirigencia estatal y nacional del Partido Revolucionario Institucional (PRI). El abanderamiento del movimiento por el Partido de la Revolución Democrática (PRD), dejando la hegemonía política en manos de dicho partido, pese a que reiteradamente se llamaba a la unidad, para

¹³⁰ Sarlat, Gallo. op. cit. p.33

que se dejara de lado o se abandonara la simpatía por ese partido político o por cualquier otro. Igualmente, se obtiene un cierto sentido de autonomía ante de las decisiones centrales del gobierno estatal y nacional. El municipio se declara independiente y autónomo, convocándose a elecciones por representantes de barrio, sin ninguna representación partidista; las fuerzas políticas se abanderaban con el sistema de usos y costumbres. Estas elecciones no fueron reconocidas por el gobierno de la república, negándole, como era de esperarse, todo apoyo financiero, la liberación de presos políticos y de órdenes de aprehensión de los participantes en el movimiento, entre otras cosas. Finalmente, las negociaciones hicieron que las elecciones se ciñeran a los procesos legales establecidos por la federación y optaron por el registro de sus candidatos municipales con la firma del PRD. Actualmente, las filas del PRD se han recludo a sus fracciones, pues muchas decisiones que se tomaron por parte del municipio fueron al margen de la voluntad del pueblo, perjudicando los intereses de la mayoría. No obstante, ciertas fracciones políticas del mismo PRD se percataron de las irregularidades de la administración municipal y de la injerencia constante de dicho partido con el fin de atribuirse triunfos de la autogestión popular a su favor. Como quiera que sea, en la actual contienda política de elecciones municipales, el PRD obvió la aceptación de su candidato por el pueblo, dejándose de lado la modalidad de usos y costumbres para elegir representantes o autoridades municipales, la cual fue reforzada con el triunfo en la lucha contra las empresas que pretendieron instalar un club de golf en las tierras altas de Tepoztlán.

Todos estos elementos existentes se han enriquecido con los constantes asentamientos de externos. Es aquí donde los fenómenos de la imaginación social adquieren impulso, sentido y contenido de identidad, por lo tanto, se instituye como un lugar, por así decirlo, de reproducción ideológica, es decir: constituye un sistema de referencias históricas y valores que dota de sentido a acciones y prácticas cotidianas que intervienen finalmente en la estructuración de las relaciones sociales, en tanto que permiten, por un lado, la permanencia o continuidad histórica de tradiciones y prácticas diversas, pero también el sentimiento de defensa y mejoría de la comunidad tepozteca, si se quiere como un proyecto que los lanza al futuro, esto es:

“el corazón alegre del zapatismo. La tradición se mantiene viva, animada por la cohesión de la fiesta. Y todo sucede bajo esos mismos cielos, sobre esos mismos campos de cultivo que dieron la fuerza a los rebeldes del caudillo del sur”¹³¹

¹³¹ Inocencio Rodríguez. op. cit. Pág. 11

CONCLUSIONES

El chinelo es pues un símbolo de identidad del imaginario social tepozteco. Es una configuración histórica que representa papeles diversos. Lo mismo es una figura predominante en muchas de las prácticas festivas y rituales de la tepoztequidad, que en la simbología historiográfica documental del pueblo de Tepoztlán. Asimismo, lo encontramos en la memoria cotidiana como tema de conversación y en el pensamiento mítico de la gente de la región. Podemos ver como su figura representa- es representada en-escenas míticas de una pluralidad de papeles y relaciones históricas: como la imagen paterna relacionada con la figura del tepoztécatl y la articulación de otras imágenes históricas como la de Ehécatl, Tláloc, el mito solar de Quetzalcóatl, pasando por la de Jesucristo y culminando en la de Emiliano Zapata.

Histórica y culturalmente hablando, el chinelo representa, las distintas incursiones de grupos culturales y militares de manera violenta al territorio tepozteco, transformando los elementos culturales considerados como propios y haciendo posible los mestizajes étnicos. Representa esa identidad del tepozteco más profunda, la que tiene que ver con la razón de su existencia como comunidad. El chinelo es *uno y otro*, identidad en y de lo propio y lo ajeno.

Sociológicamente hablando, el chinelo tepozteco constituye- es constituido por- la estructura de las relaciones sociales en tanto que establece una continuidad histórica, un sentido de pertenencia, una identidad comunitaria. Es condición de filias ideológicas y fobias culturales. Determina ciertos usos que

rigen las relaciones de parentesco, las maneras de organizar la fantasía como un juego socialmente compartido, hasta algunas prácticas políticas, económicas, etc. Así, tenemos que el carnaval, la fiesta del chinelo, aglutina masivamente a la comunidad tepozteca, mediándola simbólicamente; trascendiendo culturalmente de generación en generación e incorporando, en su recorrido histórico, elementos de otras prácticas culturales; creando un sistema de intercambio simbólico y de información histórica que permite la comunicación generacional y los vínculos que se hallan en la base de la supervivencia de la tepoztequidad como identidad.

El chinelo permite al tepozteco cuestionar su historia y sus transformaciones culturales, traduciendo en valor épico y solidaridad moral las grandes representaciones que lo constituyen como un símbolo central del imaginario tepozteco.

El chinelo representa, entonces, un aspecto complejo de la identidad tepozteca *frente* al otro pero *con* el otro; constituye un elemento al interior de la red de representaciones del espíritu de toda una región; está indisolublemente ligado a reivindicaciones sociales de libertad, autonomía, democracia, bienestar y orden social.

El chinelo es el depositario histórico de sentimientos comunitarios y prácticas tradicionales, valores e imágenes, deseos y proyectos, que intervienen en la en la construcción de esa realidad sociocultural llamada *tepoztequidad*.

BLOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo. ***Medicina y magia, el proceso de aculturación en la estructura colonial***. Ed. F.C.E. Tomo III. México, 1992

Barthes, Roland, ***Mitologías***. Ed. Siglo XXI Editores. México, 1986

Bonfil Guillermo Batalla. ***Pensar nuestra cultura***. Ed. Alianza Editorial. México, 1991

Bordeaux, Gabriel. ***Tratado de la tercera orden del querúbico patriarca Snto. Domingo de Guzmán***. Nueva Imprenta Madrileña de Don Felipe Zúñiga. México, 1777

Brading David A. ***Mito y profecía en la historia de México***. México. 1989

Brenner, Anita. ***Ídolos tras los altares***. Ed. Domés. México, 1983

Brosterton, Gordon, ***Las cuatro vidas del tepozteco***. México. UNAM, 1995

Castoriadis, Cornelius. ***Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto***. Ed. Gedisa 1ª edición. Barcelona. 1988

Carleton. ***Tepoztlán, vida y leyenda de un pueblo***. Impresores de Morelos. Cuernavaca, Mor. 1942

Cirlot, J. Eduardo. ***Diccionario de Símbolos***, Ed. Siruela. España 1997

Dávila Padilla, Agustín, Fray. ***Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México, de la orden de predicadores, por la vía de sus varones Insignes y cosas notables de la Nueva España***. Madrid, 1596.

Durkheim Emilio, ***La reglas del método sociológico, Ediciones hispánicas***. México, 1971

Durkheim, Emilio, ***Lecciones de sociología. Física de las costumbres y el derecho***. Estudios durkhemiano III. Ed Miño Dávila, Buenos Aires, 2003

Erikson, Erik, ***Identidad: juventud y crisis***, Ed., Taurus Humanidades. Madrid, 1980

Figuroa, Alejandro. ***Por La Tierra Y Por Los Santos***, Ed. CNCA. Méx. 1994

Fernández Christlieb, Pablo. ***La Psicología colectiva, un siglo más tarde***. Ed. Anthropos. Colombia, 1994.

Gallenkamp, Charles. ***Los mayas, el misterio y el redescubrimiento de una Civilización Perdida***. Ed. Diana. México, 1984

García de León, Antonio. ***4 Documentos sobre la idolatría en Tepoztlán***. Archivos del Centro Documental del Exconvento de Tepoztlán, Mor.

Gertz. Clifford. ***La Interpretación de las culturas***, Ed. Gedisa, México, 1987

Gómez de Silva, Guido. ***Breve diccionario etimológico de la lengua española***. Ed. FCE. México, 1989

Heers, Jacques. ***Carnavales Fiestas de Locos***. Ed. Península. Barcelona, 1988

Huizinga, Johan. ***Homo ludens***. Ed. Alianza /Emecé, Buenos Aires, 1983

La Jornada, Morelos. Domingo 26, marzo 2000. Contraportada

León Portilla, Miguel. Et. Al. **Antología, fuentes e interpretaciones históricas** Ed. Dirección General de Publicaciones de la UNAM. México, 1977

Levis-Strauss, Claude. **El pensamiento salvaje**. Ed. F. C. E. Méx. D. F. 1988.

León, Emma. Zemelman, Hugo (Coords). **Subjetividad: Umbrales del Pensamiento Social. Ed.** Anthropos. México, 1997

Lewis, Oscar. **Tepoztlán Un Pueblo de México**. Ed. Joaquín Mortiz, México, 1968

López González, Valentín. **Breve historia antigua del estado de Morelos**. Cuaderno de Cultura Morelense. Depto. de Turismo y publicidad del gobierno del Edo. de Morelos, 1953

M. Nelson, Wilton. **Diccionario de la Historia de la Iglesia**. Ed. Caribe Colombia, 1989

Maffessoli, **Michel. Lógica de la Dominación**. Ed. Península. Barcelona, 1977

Morin, **Edgar. El método. El conocimiento del conocimiento**. Ed. Cátedra, Madrid, 1988

H. Maturana. **La Realidad ¿Objetivo o construida?** Ed. Anthropos, Madrid, 1955

Poupard, Paul. **Diccionario de las religiones**. Ed. Herder. Barcelona, 1987

Rojas, Mariano Jacobo. **Grano de arena**, Semanario Católico. Tepoztlán, Morelos, 1896

Sánchez Ascencio, Pilar. **Antología histórica de Tepoztlán**. Centro INHA De Morelos, 1998

Tostado Gutiérrez, Marcela. ***Tepoztlán, nuestra histórica, testimonio de los habitantes de Tepoztlán, Morelos***. Ed. INAH. México, 1999

Remi, Simeón. ***Diccionario de la lengua mexicana***. Ed. S. XXI. 1977

Ricoeur, Paul. ***Ideología y utopía***. Ed. Gedisa. México, 1991

Rojas, Mariano, Jacobo. ***Tepozteco, El órgano de la colonia Tepozteca en México***. México, D. F. 1922-23.

Tributos y diezmos villa de la comarca Yecapixtla, Oaxtepec, Yautepec Y Tepoztlán, Méx. 1569. Archivo del Exconvento de Tepoztlán.

Villamil Tapia, Enrique. ***El origen del carnaval en el pueblo de tepoztlán, Morelos***
1986

Villamil Tapia, Enrique. ***Altepehuitl (Fiesta del Pueblo)***. Tepoztlán, 1961

Villamil Tapia, Enrique. ***La batalla contra el tepozteco***. Tepoztlán, 1961

Zemelman Hugo, ***Subjetividad: Umbrales del pensamiento social***. Ed. Anthropos. México, 1997

Zizek, Slavoj. ***El sublime objeto de la ideología***. Ed. S. XXI. México. 1992