



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Facultad de Ciencias de la Conducta

Facultad de Planeación Urbana y Regional

TESIS

Sociogénesis del conflicto: una interpretación desde el imaginario social y la tradición oral en la comunidad de Malinalco, México.

Que para obtener el grado de

Doctor en Ciencias Sociales

Presenta:

Ismael Colín Mar

Director de Tesis: Juan Luis Ramírez Torres

Toluca, Estado de México, Octubre 2014

Dedicatorias

A mi esposa Eli, con quien he compartido las ilusiones de la familia, de los sueños y las esperanzas de la vida. Gracias por tu apoyo y confianza.

A mi hija Anayatzin, que me hace recordar la intempestiva y desesperada forma de crecer, para luego decir que quiere ser niña otra vez. Gracias en.. Ana.

A mi hijo Ismael, que todos los días me enseña que la lucha es consigo mismo y vencerse a sí mismo, siempre es una nueva forma de descubrirse. Gracias enano.

A mi madre y hermanos: Elena, Ele y Leti, que siguen siendo un referente de mi origen, en un terreno familiar muy fértil de ilusiones.

A toda la comunidad de Malinalco, que me abrió sus puertas y me compartió la visión del “nosotros”, de la vida recreada constantemente a través de sus tradiciones, siempre fortalecida por sus creencias...

A quienes invariablemente estuvieron siempre pendientes de mi trayectoria, y de su boca salían sólo alientos y buenos deseos.

Agradecimientos

Agradezco al CONACYT, por concederme la oportunidad de abrir horizontes en el estudio de las Ciencias Sociales y en particular de esta aventura, así como a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y quienes la integran, por dejar que esto suceda.

Al Dr. Juan Luis Ramírez Torres, que con sus comentarios invaluable orientó la hechura de este trabajo apoyado de su estimulante sentido antropológico y su experiencia en los avatares del simbolismo social.

Al Dr. Felipe González Ortiz que me leyó con sumo interés, sus comentarios y contribuciones, siempre son un aliciente para la lectura de las manifestaciones socioculturales en nuestra significativa realidad social mexicana.

Al Dr. Jorge Arzate Salgado y al Dr. Abraham Osorio Ballesteros, quienes mostraron interés académico sincero además de sugerir reflexiones en torno al estudio y a las diversas formas en las que se podía abordar el tema.

Al Dr. Leif Korsbaek, que señaló puntualmente las fortalezas de esta reflexión y abono perspectivas pendientes sobre el análisis de este estudio.

Al Lic. Emanuel Gallardo Terrón y al Sr. Félix Sánchez Benítez, por su invaluable apoyo a la realización de este trabajo. Su amor por la comunidad de Malinalco, es una expresión constante de la idea permanente de ser parte de los suyos, de su tierra, de sus tradiciones, de su cultura.

A mis alumnos Chucho, Magui, Alex, Ana, Nancy, quienes me apoyaron en el trabajo de sistematización de la información, trabajo arduo y muy comprometido. Por ello gracias.

Índice

Sociogénesis del conflicto: una interpretación desde el imaginario social y la tradición oral en la comunidad de Malinalco, México.

Resumen	1
Introducción	2
Capítulo 1 La construcción conceptual del objeto: conflicto, imaginario y tradición oral.	
1.1 Algunos referentes conceptuales del conflicto desde la teoría política	12
1.1.1 El Estado ideal	13
1.1.2 El bien común y la igualdad política	15
1.1.3 Lo terrenal y lo divino, como expresión del conflicto	16
1.1.4 La liberación del conflicto y la secularización de la felicidad	17
1.1.5 El orden mundano y el orden divino	17
1.1.6 Orden moral y libertad del hombre	18
1.1.7 Mundo secular: espada y orden social	19
1.1.8 Moral y autonomía del hombre	20
1.1.9 Estado de guerra y sociedad política	21
1.1.10 Conflicto y colectividad	23
1.1.11 Leyes naturales y leyes positivas	24
1.1.12 El cumplimiento de la desigualdad y el conflicto	25
1.1.13 El conflicto moderno y contemporáneo	26
1.2 Algunos referentes conceptuales del conflicto desde la teoría social	32
1.2.1 Desorden social y renovación	35
1.2.2 Cooperación, estabilidad y equilibrio	38
1.2.3 Representaciones colectivas y coacción social	41
1.2.4 Ideología, contradicción y conflicto	44
1.2.5 Cultura, sentido y significado	46

1.2.6 Conflicto, tensión y coexistencia	47
1.2.7 Sociogénesis: figuraciones y conflicto	50
1.3 El otro y la construcción del imaginario social	52
1.3.1 Descanso, recreación e imaginario etnocéntrico	56
1.3.2 Imágenes e imaginario turístico	58
1.3.3 El imaginario turístico y la tradición oral	61
1.4 A manera de encuentro epistémico	63

Capítulo 2 Las características socioculturales de la comunidad de Malinalco (Historia y tradición).

2.1 Origen y surgimiento de Malinalco	76
2.2 La creación: el mito como memoria histórica	77
2.3 Los hechos: la fundación de Malinalco	81
2.4 El calpulli: territorio históricamente heredado	86
2.4.1 La República de indios y la nueva distribución sociocultural	91
2.4.2 La congregación y los nuevos asentamientos	94
2.4.3 La versión de la comunidad indígena	96
2.4.4 La comunidad corporada y la autosuficiencia	98
2.5 El calpulli en la conformación y el desarrollo de los pueblos de Malinalco	100

Capítulo 3 La construcción del imaginario social en la comunidad de Malinalco.

3.1 La memoria del infortunio y la compensación religiosa	103
3.1.1 Epidemias, imaginario y religión	104
3.1.2 Imaginarios de las epidemias: heladas, sequías, razas, ira divina	106
3.1.3 Las epidemias en Malinalco: características y circunstancias	109
3.2 Lo que viene de fuera y lo que sana	112
3.2.1 El extraño y la conversión de la identidad	114

3.3 Los dos centros: la centralidad del acto social	118
3.3.1 Centro religioso: de las capillas al convento	119
3.3.2 Centro social: la comunidad y el acto recreativo	125
3.4 La narrativa comunitaria desde la religión	128
3.4.1 Portada como umbral: portales entre el cielo y la tierra	129
3.4.2 Ciclos festivos: el tiempo mítico	134
3.5 Sentido de permanencia: los asentamientos discursivos	137
3.5.1 El arte y la defensa de la cultura	138
3.5.2 Las Imágenes: los objetos del recuerdo	141
3.5.3 Acto litúrgico/sagrado (tocar el huehuetl)	142
3.5.4 La Historia del lugar a través de la interpretación de su vida cotidiana	145

Capítulo 4 Procesos de conformación social del conflicto en el imaginario social del habitante de Malinalco.

4.1 La recreación del conflicto	151
4.1.1 El simulacro: la memoria histórica de la tensión entre españoles e indígenas	153
4.1.2 Tensiones naturales entre barrios	159
4.2 La catarsis del conflicto	162
4.2.1 Catarsis carnavalesca : figuras retóricas de lo malo/bueno	163
4.2.2 Dualidad cultural: el mal y el bien	166
4.2.3 La transversalidad del conflicto	169
4.3 Las expresiones sociales del conflicto	171
4.3.1 División del trabajo festivo (hombres/mujeres) (niños/adultos)	172
4.3.2 La emergencia de una tensión: el poblador y el visitante	176
4.3.3 El continuum: autoridad religiosa- autoridad civil	190
4.4 Sentido de resistencia	194
4.4.1 Del barrio a la cabecera: la expresión de la resistencia y el conflicto	198

Capítulo 5 La resolución de la tensión y la reinención comunitaria: una interpretación desde la tradición oral de Malinalco.

5.1 La conservación de la tradición	208
5.1.1 Altares religiosos domésticos	211
5.1.2 La Flor de pericón: conservación del orden y protección divina	214
5.2 La resolución de la tensión: el encuentro religioso y la sanación	218
5.2.1 Invitación a los santos	228
5.2.2 Mayordomos (embajadores-mensajeros)	230
5.2.3 Mojigangas: un ritual carnavalesco de renovación comunitaria	232
5.2.4 El estimulante festivo: del mezcal y la recreación festiva	238
5.2.5 El resguardo de las imágenes: el vínculo sagrado	240
5.3 La reinención comunitaria: el cuidado del orden y la tradición	242
5.3.1 Re-creación religiosa	247
5.3.2 Asomo: la salutación y el agradecimiento	248
5.3.3 Misas y promesas a la virgen	250
5.3.4 El huehuetl: una forma de reinventar la historia comunitaria	254
5.3.5 El intercambio: lo frío y lo caliente en el trueque	255
Conclusiones	266
Anexo metodológico	274
Galería de imágenes	288
Bibliografía	301

Resumen

Este estudio, ofrece una explicación acerca de la comunidad de Malinalco desde la categoría de la sociogénesis así como del conflicto, en el cual se desarrolla una interpretación de las manifestaciones culturales ligadas a la tradición oral. En esta argumentación, que cruza transversalmente todas las prácticas sociales y particularmente las religiosas, se desvela la importancia de un imaginario social basado en la recuperación de la oralidad y de la configuración en los procesos de identidad comunitaria. La sociogénesis del conflicto responde a manifestaciones del imaginario social que expresa la población de Malinalco, en sus prácticas culturales y celebraciones religiosas, recreadas por una fortalecida tradición oral. A través de mecanismos de permanencia, como son las imágenes, los objetos y su significado comunitario; de un sentido de resistencia manifiesto en sus recreaciones socioculturales y religiosas ligadas a las tensiones entre los estereotipos que genera la visita del turista y la construcción imaginaria del poblador. Así como los arquetipos del pasado colonial e indígena, y la exigencia de un reconocimiento comunitario entre los barrios integrantes de la cabecera municipal, se configura un proceso de reinención comunitaria desde estas recreaciones y visiones del pasado, en un eje articulador para manifestarse en el presente sin romper el núcleo de origen, que corre paralelo a la historia oficial, pero que funda y recrea referentes en tiempos y espacios concebidos como sagrados con una narrativa discursiva de emancipación comunitaria.

Abstract

This study offers an explanation about the Malinalco community from the category sociogenesis and conflict, in which an interpretation of the cultural manifestations linked to oral tradition develops. This argument, which cuts across all social practices and particularly religious, the importance of a social imaginary based on the recovery of orality and configuration processes of community identity is revealed. The conflict sociogenesis answered manifestations expressing social imaginary Malinalco population in their cultural practices and religious celebrations, recreated by a stronger oral tradition. Through mechanisms of permanence, such as images, objects and their community significance; a sense of resistance manifest in their socio-cultural and religious recreations linked to tensions between stereotypes generated by the visit of tourists and the imaginary construction of the settler. Just as the archetypes of colonial and indigenous past, and the requirement of a community recognition among members of the municipal head quarters, a process of community reinvention is configured from these recreations and visions of the past, a linchpin to demonstrate this without breaking the core origin, which runs parallel to the official story, but in case and recreated concerning time and space conceived as a discursive narrative sacred community empowerment.

Introducción

Las características generales que presenta ahora la comunidad rural en México, es de una figura inacabada de la supuesta modernidad. De una expresión, que por más que se incorpora, forzada o voluntariamente a los procesos que se implementan gradualmente en todas las sociedades del mundo contemporáneo, no acaban por ser. Es decir, son muchas las manifestaciones en donde las sociedades y comunidades no se consolidan, sino que sus expresiones sólo son el tránsito hacia algo que no se define necesariamente como progreso, modernidad o desarrollo. Estos conceptos, que están en boca de los economistas, no siempre son los mismos que buscan otros, los que no han llegado a la bonanza. Mientras estas sociedades excluidas, se ocupan de otros referentes que no siempre comulgan con las inercias políticas y económicas, que este mundo consciente en elevar a categorías absolutas para poder vivir, según el canon de las sociedades más avanzadas, las otras avasallan con los mecanismos del mercado y las necesidades humanas.

Es difícil concebir a una sociedad completamente aislada, excluida de un todo social, pero a su vez la paradoja es precisamente al contrario, producto de esta segregación económica, social y política, se excluye por omisión, sin intención. El acontecer social es burdo y complejo, pero no por ello inaccesible para ahondar en las explicaciones, en las exclusiones que se convierten en proyecto de vida para muchas comunidades tanto de México como del mundo entero. La fatalidad no es el único argumento que queda como se podría suponer ante tanta impunidad, ni es tampoco una categoría de análisis social que pueda ofrecer certidumbres en estos contextos tan ausentes de esa cualidad.

Esta mirada sociológica pretende ser un acercamiento para introducir el trabajo presente, que tiene como objetivo establecer el marco de referencia contextual de donde se parte. Ciertamente el objeto de esta descripción referencial, hace una revisión con una intención de profundidad explicativa desde una hermenéutica de

la tradición comunitaria. Este esfuerzo pretende por otro lado, poner en la discusión del análisis social y la explicación sociológica, aspectos que tejen la urdimbre cultural de las comunidades mestizadas desde todos los ángulos, de figuras y formas políticas, sociales y económicas que conforman la historia de un lugar y se anidan en la memoria colectiva, para fortalecer su identidad y hacer resistencia constante contra lo que pretende incidir en el imaginario social de la población de este pueblo llamado Malinalco, que no es reminiscencia sino presente co-construido.

El espacio de la investigación está definido y localizado en la cabecera municipal de Malinalco, en el entendido de que esta localidad con representación político administrativa del Estado de México es una veta importante por la forma que se constituye la tradición oral en su cotidianidad. Esta localidad se distingue por una riqueza cultural expresada en el pasado histórico prehispánico que teje una red compleja de manifestaciones socioculturales que abriga la cohesión comunitaria y es fuente inagotable de construcción social, tanto por el paisaje natural que muestra, como por la proyección turística actual.

En su reciente historia económica y social, ha sido denominada como “pueblo mágico” en la caracterización que el gobierno federal a través de la Secretaría de Turismo, distingue a las comunidades que por su expresión viva de tradiciones y oferta turística puede potenciar un desarrollo económico basado en la actividad turística. Vale la pena mencionar, que anteriormente ya contaba con un distintivo de proyección turística, catalogada por el gobierno del Estado de México en la adjetivación de “pueblo con encanto”, al contar con las características enunciadas en la adscripción que el gobierno federal hace de estas comunidades con potencial turístico.

En este sentido, la premisa con la que se aborda esta investigación, establece que existe un conflicto que se genera socialmente y esta relación de origen está enraizada en el imaginario colectivo de las comunidades que se expresa en

situaciones de oralidad. La relación que guarda con el conflicto, es en la medida de su resistencia y permanencia de los valores comunitarios manifestados en mitos, leyendas y tradiciones; en contraparte con lo que atenta contra su práctica cultural, que encarna otros valores, produciéndose una nueva visión de lo comunitario. La caracterización de sus grupos sociales es muy activa, ya que defienden permanentemente su identidad, mediante procesos religiosos y culturales que orientan el fortalecimiento comunitario y regional que esta comunidad tiene en el sureste del Estado de México.

El supuesto está enmarcado, en que la génesis social del conflicto se expresa en el imaginario social del habitante de Malinalco, ya que se construye a través de las esperanzas y deseos de la comunidad, organizada con base en referentes simbólicos, de ahí que los relatos en la expresión de mitos, leyendas traducidas a la oralidad permiten establecer un marco de resistencia y permanencia, en defensa de los procesos económicos, políticos y sociales que encarna el turista y que atentan contra la comunidad, forjando con ello una reinvencción desde lo social a su visión comunitaria.

En este sentido, la interrogante que orienta el trabajo busca saber ¿cuál es la génesis social del conflicto expresado en el imaginario comunitario que se manifiesta en la tradición oral del habitante de Malinalco? Este planteamiento incorpora a su vez, como objetivo general, explicar la generación social del conflicto, a partir de la construcción del imaginario comunitario que se expresa en la tradición oral de los habitantes de Malinalco y su relación con aspectos de resistencia, permanencia y reinvencción cultural comunitaria; y como objetivos particulares: identificar como se constituye socialmente el conflicto en el imaginario de la comunidad que se expresa en la tradición oral de los habitantes de Malinalco en su manifestación de resistencia, permanencia y reinvencción cultural comunitaria, describir los procesos de conformación social del conflicto en el imaginario del habitante de Malinalco en su acepción de resistencia, permanencia y reinvencción de su realidad cotidiana e interpretar las categorías de

resistencia, permanencia y reinvención que constituyen socialmente el conflicto y conforman el imaginario del habitante de Malinalco como manifestación activa de su tradición oral que se compone de narraciones y relatos comunitarios.

Así en el primer capítulo, se presenta el andamiaje teórico y metodológico que permitieron este acercamiento explicativo. La recuperación de la categoría del conflicto, desde concepciones clásicas en el pensamiento social y desde épocas diferentes, ofrece una ruta epistémica importante para establecer los vínculos con el contexto comunitario en estudio. En tal sentido, las concepciones de la Grecia clásica en torno al Estado ideal, al bien común y la igualdad política marcaron un referente que asumía un valor intrínseco del orden y por tanto evitar el conflicto, era inducir la vida y el bien común hacia la estabilidad y la virtud ciudadana como una forma de hacer polis.

En esta reflexión se parte de la necesidad de distinguir el conflicto como categoría en el análisis histórico de las sociedades, con base en el reconocimiento de las aportaciones de la filosofía política y la ciencia política moderna a la teoría política para de esta forma buscar un acercamiento a la construcción del concepto desde la sociología. Por otro lado, la teoría social hizo aportaciones de gran relevancia que se recuperan en el cuerpo de este capítulo y que fueron útiles para la argumentación de los siguientes. En este esfuerzo, se presentan de manera descriptiva los conceptos centrales de la teoría social, se aborda la dimensión que cada autor le da a sus conceptos y finalmente se trata de relacionar este cuerpo de conceptos al objeto de estudio presente.

El armazón teórico se plantea desde la concepción propia del conflicto y como esta manifestación se conforma desde una versión positiva -en el planteamiento de Simmel- que reconoce un cierto tipo de interacción que expresa tensión por la diversidad de intereses, pero a su vez se presenta como una forma de solución, es decir, en esta dimensión el conflicto no termina con la extinción del otro sino resuelve hacia la coexistencia. Esta propuesta de investigación incorpora también,

las contribuciones teóricas hechas a la comprensión y a su vez explicación del imaginario social, en donde el respaldo para construir el referente conceptual se desprende de la concepción del “mito” y sus características “simbólicas” en el almacén discursivo de la sociedad.

Por el lado del imaginario social, los planteamientos hechos por Castoriadis en el sentido de la construcción del “imaginario radical”, del poder de creación que instituye el almacén de significaciones colectivas. En la misma línea, Baczko ofrece explicaciones en tanto las funciones múltiples de los imaginarios, así como de las representaciones y de los símbolos en las “prácticas colectivas”. La visión de Serret en tanto este concepto, establece la visión de las alteridades al mencionar que la subjetividad colectiva se gesta en un proceso de identificaciones y exclusiones además de ser constante y dinámico.

Con la mirada puesta en los planteamientos acerca de imaginario social, existen recientes propuestas teóricas que han abordado la construcción de imaginarios emergentes como lo es el imaginario turístico. En esta postura se instalan autores como Dachary y Arnaiz, que plantean en una perspectiva crítica, la práctica de la “colonización” en áreas subdesarrolladas a través del turismo como generador de imaginarios que conforman nuevos paraísos en aras de la oferta turística. Cohen, en la misma idea, plantea el “mito del turismo” como un mito utópico convertido en producto de consumo. La contribución de Hiernaux a este argumento se da en la identificación de “idearios” que permiten la construcción del imaginario turístico. En la conformación de este concepto, Goycoolea se instala en el estudio del imaginario haciendo un análisis de los instrumentos que favorecen a esta conformación analizando las “guías turísticas” como fuente de promoción de los sitios turísticos. Pereiro y De León y Canclini relacionan ampliamente la construcción del imaginario turístico con las imágenes ofrecidas por los clichés de la publicidad actual distorsionando la realidad y conformando hiper-realidades permanentes de los espacios turísticos. Simonicca considera por su parte, que las

comunidades receptoras del turismo crean antiestereotipos y nuevos estereotipos como una forma de resistencia a la llegada del turista.

Finalmente los estudios de Cocimano en torno a la tradición oral orientan a la explicación de esta expresión en el terreno latinoamericano, reconociendo nuevas narrativas de la oralidad frente a las culturas audiovisuales y electrónicas que aparecen en el contexto presente, así como una especie de invención creadora del pasado con base en la construcción de sus relatos. En este mismo sentido, Garcés establece la resignificación de las experiencias colectivas como mecanismo para conformar un conocimiento nuevo de una historia que no estaba escrita. Castillo y Madrazo reconocen una posibilidad que plantea el estudio de la tradición oral, para distinguir la manipulación y la sanción en la articulación de los relatos orales de una comunidad, así como las variaciones en la construcción de un mito que conforma los relatos orales.

En el segundo capítulo se ofrece una descripción contextual que incorpora los aspectos históricos del origen de la comunidad de Malinalco. Este argumento, no sólo se plantea el discurso oficial del origen, sino también como parte del argumento de la investigación, se rescata la memoria colectiva del origen, vista y sentida desde la tradición, es decir, desde la lectura y el discurso comunitario. En este esfuerzo, se distinguen ciertas dinámicas que escapan al discurso oficial, pero ofrecen por otro lado un cúmulo de narrativas comunitarias que son la base para la explicación de los procesos de permanencia, resistencia y reinención de esta comunidad.

Dentro de las características socioculturales de esta comunidad, se distingue una categoría central en la conformación de la organización social. Este referente es a la vez una figura política y social, conocida como *calpulli*. Esta expresión que ha sobrevivido aún con algunos ajustes, la embestida de la colonización, es una categoría central para la explicación del tema en estudio, ya que es un elemento vivo, que ha logrado conservar su funcionamiento casi de manera fidedigna al que

se tenía en la época prehispánica y sigue siendo una forma particular de organización, basado fundamentalmente en la tenencia de la tierra y en los lazos de parentesco.

El tercer capítulo desarrolla ampliamente la concepción del imaginario social de la comunidad de Malinalco y como se ha construido invariablemente, desde la óptica de la tradición y la narrativa comunitaria, como un sustrato de la memoria colectiva de la población que habita este lugar. Los aspectos singulares de esta hermenéutica, residen fundamentalmente en la concepción de lo extraño, ajeno y diferente, frente a la tradición, la identidad y la celebración festiva. Dado el origen de la comunidad, amparado en la existencia de una compensación religiosa ante el infortunio, lo que se teje en el imaginario social de la comunidad, es la recreación y reactualización de un mito que se instaura en la expresión de una epidemia, que asola a la comunidad y como respuesta se manifiesta una sanación religiosa, en la versión de un ritual conocido como “*encuentro*”. Desde esta narrativa oral, se conforman una serie de elementos que expresan la permanencia de esta comunidad, en un juego de sacralidad e hierofanía incrustado en los objetos y las representaciones festivas que desarrolla la comunidad de Malinalco.

El cuarto capítulo constituye el eje del argumento propuesto inicialmente, es decir, a partir de la identificación y análisis del imaginario social que se conforma en esta comunidad, se distingue un almacén sociocultural de donde emerge la expresión del conflicto. Dicha expresión social, se encuentra incorporada en la cotidianidad social y cultural de este pueblo. La recreación del conflicto, así como la catarsis del conflicto, son interpretadas desde el ángulo de la tradición oral, en un intento hermenéutico por comprender en su complejidad las expresiones y manifestaciones religiosas que se organizan con periodicidad en la comunidad, y son el momento predilecto para la integración y socialización festiva. En este contenido, se analiza el sentido de resistencia que la comunidad ha establecido como parte de su estrategia para fortalecer la práctica de la tradición y la recuperación de su memoria colectiva.

Finalmente en el capítulo cinco, se sintetiza la articulación entre conflicto, imaginario social y tradición oral, al presentar la caracterización sobre como se conserva la tradición comunitaria y bajo que patrones culturales se realiza. Se distingue que hay una intención en la preservación de la oralidad, y es a través de ella y la memoria colectiva de la población, que se recupera la historia comunitaria a partir de un discurso reactualizado que compensa los infortunios y el intento por destruir la vida y tradición comunitaria. Por ello, además de distinguir la tensión en los hechos sociales analizados, también se reconoce que hay una resolución de la tensión y que orienta la vida social, hacia un reinención de lo social, desde la misma estructura cultural que posibilita la permanencia de los objetos y procesos identitarios de la comunidad de Malinalco.

Así este estudio, ofrece una explicación con todo el armazón teórico y empírico descrito anteriormente acerca de la comunidad de Malinalco, que desde la categoría de la sociogénesis, así como la del conflicto, desarrolla una interpretación de las manifestaciones culturales ligadas a la tradición oral. En esta argumentación, que cruza transversalmente todas las prácticas sociales y particularmente las religiosas, se desvela la importancia de un imaginario social basado en la recuperación de la oralidad y de la configuración en los procesos de identidad comunitaria.

En este sentido, la sociogénesis del conflicto responde a manifestaciones del imaginario social que expresa la población de Malinalco, en sus prácticas culturales y celebraciones religiosas, recreadas por una fortalecida tradición oral. A través de mecanismos de permanencia, como son las imágenes, los objetos y su significado comunitario; de un sentido de resistencia manifiesto en sus recreaciones socioculturales y religiosas ligadas a las tensiones entre los estereotipos que genera la visita del turista y la construcción imaginaria del poblador. Así como los arquetipos del pasado colonial e indígena, y la exigencia de un reconocimiento comunitario entre los barrios integrantes de la cabecera municipal, se configura un proceso de reinención comunitaria desde estas

recreaciones y visiones del pasado, en un eje articulador para manifestarse en el presente sin romper el núcleo de un origen, que corre paralelo a la historia oficial, pero que funda y recrea referentes en tiempos y espacios concebidos como sagrados con una narrativa discursiva de emancipación comunitaria.

Capítulo 1

**La construcción conceptual del objeto:
conflicto, imaginario y tradición oral.**

Capítulo 1

La construcción conceptual del objeto: Conflicto, Imaginario y Tradición oral

1.1 Algunos referentes conceptuales del conflicto desde la teoría política

Una de las posturas acerca de la idea de conflicto social plantea la lucha que se dirige a la adquisición de poder, prestigio y recursos además de neutralizar, herir o eliminar al rival. Habrá que decir que no es la única postura en la que se puede analizar el conflicto, sin lugar a dudas existen otras vertientes; entre las que definen el conflicto como toda forma de lucha consciente entre sujetos que intentan destinar recursos disponibles para ambos objetivos incompatibles entre sí (Gallino, 2008). En el fondo lo que expresa propiamente este concepto, es entre otras cosas una diferencia de propósitos u objetivos que hacen compleja una interacción y más aún -en el contexto de la teoría política- una posibilidad de obediencia y legitimidad de mandato de un hombre sobre otro.

En este sentido, el presente bosquejo, pretende ir a la búsqueda contextual del concepto en retrospectiva histórica; asumiendo que es una tarea compleja, sólo se plantea como un recurso de análisis que evite en lo posible relativizar el concepto a la luz del reclamo intelectual y sistemático de la teoría social y política. Esta reflexión entonces, parte de la necesidad de distinguir el conflicto como categoría en el análisis histórico de las sociedades, con base en el reconocimiento de las aportaciones de la filosofía política y la ciencia política moderna a la teoría política para de esta forma buscar un acercamiento a la construcción del concepto desde la sociología.

Esta categoría no es siempre visible en el análisis de las sociedades antiguas, modernas y contemporáneas desde un punto de vista político, sin embargo, se alude constantemente la necesidad del orden, lo que propiamente se deduce que hay desorden -caos- o bien aparece la idea de la confrontación de intereses y

revela que siempre ha estado en la aspiración imaginaria de las sociedades -o por lo menos eso se distingue en la revisión histórica- la posibilidad de la certidumbre bajo el argumento del control o la estabilidad. La idea del conflicto aparece en la tradición filosófico-política como un péndulo que oscila en las preocupaciones de la conformación del gobierno y la autoridad expedita de control del hombre para con los demás hombres. Es también un punto de partida para explicar los estadios caóticos -con la reserva de lo que supone significa caótico en la racionalidad contemporánea- que presentaron sociedades antiguas en los imaginarios colectivos de dichas sociedades.

Resulta complicado encontrar de manera evidente la categoría de conflicto en la descripción de las obras clásicas del pensamiento político, lo que representa un esfuerzo heurístico y hermenéutico modesto asumir dicho propósito en este texto, sin embargo, esta encomienda puede proveer de algunas consideraciones en la construcción de dicha categoría

Para poder partir de un referente, se distingue que la filosofía política finca su esfuerzo en identificar algunas inercias en el quehacer del poder y el gobierno en las sociedades antiguas y como se ha ido constituyendo el mandato y la legitimidad del uso de determinada autoridad que traiga consigo cierto grado de tolerancia y/o aceptación. Evidentemente existen una diversidad de argumentos, todos ellos provenientes de posiciones sociales que justifican las condiciones de legitimidad de poder, sea para beneficio de algunos o bien para la estabilidad de los estados políticos.

1.1.1 El Estado ideal

Para comenzar este recorrido, el caso de Platón nos orienta en razón de lo que se plantea, ya que la diferenciación de la filosofía política y la actividad política son el centro de la discusión en los postulados platónicos. En este sentido, es evidente que la búsqueda del orden y el Estado ideal en los postulados de la filosofía

política, ayudaron en gran medida a la identificación de la actividad política separada de la reflexión y encaminada al actuar dentro de la sociedad. Se identifica en este autor que el propósito personal o proyecto de vida esta donde las aspiraciones personales representan las ideas acerca de la constitución de un gobierno. No en vano establecía, que el origen de las formas de gobierno estaba asociado a las formas y los caracteres de las personas, de tal forma que la degeneración de un estado de conducta personal se veía reflejado en las ideas del gobierno y quehacer del mismo. Asume en esta concepción que “no podía haber un perfeccionamiento de los sistemas políticos si los hombres no tenían una pauta ideal a la cual asirse” (Wolin, 1960: 46).

En esta perspectiva Wolin (1960) distingue de la propuesta platónica, la construcción de la política como una forma de reducir los conflictos. Asimismo, parte de la armonía de la naturaleza exterior a la política, y propiamente como un asunto capital, el carácter específico de la política en su búsqueda del orden. De aquí que la política sea el acto de consensar entre los iguales y por ende el orden sea el elemento fundamental para la construcción del gobierno. Los ideales de carácter moral que deben distinguirse según Platón, en la construcción del orden se ciñen, a la estabilidad, la armonía, la unidad y la nobleza; de esta forma se evitaría la propensión hacia el desorden.

De ahí que se considere que el ciudadano virtuoso es el que respeta y cumple la ley, por lo tanto, la estabilidad es una condición del gobierno de los virtuosos, porque sólo con el gobierno de estos se puede lograr la armonía para apegarse a la naturaleza exterior a la política donde el hombre no interviene pero distingue la necesidad de consonancia con este orden. De aquí también se distingue que el conflicto está en tanto lo no virtuoso, es decir, entre ser ciudadano y no ciudadano pues existe una condición natural que establece estas condiciones de no tener derechos políticos sin participación, pero sujeto a esta dinámica ya que forma parte de la estructura social.

1.1.2 El bien común y la igualdad política

En la perspectiva aristotélica, el bien común y el hombre de bien que busca el bien común, son referentes importantes para comprender como se evita el conflicto, ya que como búsqueda el hombre de bien no está en conflicto porque asume –al igual que el modelo de hombre en Platón- su condición natural. En esta idea, la fusión entre ética y política son en los anteriores principios de organización de la ciudad-estado vitales para vivir en comunidad, ya que el ciudadano tenía derechos y obligaciones pero estos estaban asociados a su posición social, es decir, eran derechos y obligaciones públicos: “la vida buena sólo era posible en la polis” (Held, 2001:36).

La perspectiva ateniense de la igualdad política establecía que sólo esta se concebía en igualdad de posición o bien estatus del ciudadano. En sentido estricto, la definición de democracia que tenemos en la actualidad es paradójicamente lo más antidemocrática posible. Ello en gran parte por las revisiones y los procesos de interpretación heurística que se ha hecho de documentos que describían a la sociedad griega pero que no conformaron de manera categórica una teoría como tal.

En esta reflexión se arguye que el conflicto se excluye del análisis de la realidad ateniense, porque no se inscribe en una lucha por el poder, más bien está en la concepción del ciudadano virtuoso con capacidad para poder dirigir el gobierno ya que tiene las condiciones de ciudadano.

Las comunidades griegas constituyeron un sentimiento de identidad que más tarde marcaron fronteras entre los ciudadanos y los esclavos. Estas categorías sociales son un referente fundamental para Aristóteles, ya que distingue del hombre de bien y el ciudadano. Donde el primero tiene una condición económica que le permite dedicarse a su formación intelectual y al bien común que significa, las labores de la ciudad estado; mientras que el ciudadano debe cumplir una función y

sólo estará en condiciones de relacionarse en el parámetro de la horizontalidad que le permite su función y su vinculación con el gobierno; “el individuo podía desarrollar sus facultades materiales y el telos del bien común” (Held, 2001:37).

El asunto de las virtudes expresadas para cada uno de los individuos considerados ciudadanos por la polis griega distingue las virtudes particulares de las generales, donde en la mayoría de los casos las primeras no coinciden con las segundas en propósito, por ello el único hombre de bien que podía dirigir el gobierno sin un interés particular sería el aristócrata que ve resuelta su vida y puede mirar el bien común de una manera más positiva.

En los intereses expresados en cada uno de los individuos puede distinguirse la idea de conflicto, sin embargo, como no están en un esquema de horizontalidad se excluye esta posibilidad, es decir, solo en el marco de las virtudes particulares en la cual no se comparte, mientras que en las virtudes generales la idea general es el bien común.

1.1.3 Lo terrenal y lo divino, como expresión del conflicto

Por su parte en la concepción medieval de las ideas políticas, existen algunos planteamientos que se acercan a la configuración del conflicto, esto en el tenor de la oposición de los reinos; el terrenal y el divino, que conforman la base de los argumentos del pensamiento político de algunos autores. El soporte principal de esta discusión se encuentra en la profunda cristianización de la realidad social, de ahí que la oposición entre una sociedad marcada por el pecado original en su búsqueda permanente del paraíso, es un acicate en los postulados medievales para la comprensión de las explicaciones que de aquí emergieron.

En ese sentido, los referentes intelectuales son básicamente dos, uno evidentemente expresado en la defensa de la idea del origen divino de la humanidad, frente a otro que muy subrepticamente circulaba en el pensamiento

medieval y dejaba ver algunos contenidos de crítica a esta unilateralidad cristiana. Sobre la primera idea el pecado original instituye la dimensión del desorden, que puede conjurarse con el planteamiento del paraíso, que postula la llegada al orden. Con ello se establecía que el ejercicio correcto del poder estaba por un lado en la potestad civil y por otro en la religiosa. En sí, las ideas políticas medievales están siempre referidas a la religión y a la moral.

1.1.4 La liberación del conflicto y la secularización de la felicidad

En el caso de San Agustín, en sus planteamientos discurre entre el paganismo y el cristianismo. Distingue en el primer estado de cosas como caótico (Ciudad terrena), mientras que en el cristianismo (Ciudad de Dios) como una vida buena. Para esta concepción, se reconoce que el criterio de elección es lo que permite una mejor y buena organización, es decir, libre es sólo el que elige bien.

La existencia de dos principios en los cuales se fundamentan las dos ciudades en las que el hombre medieval tiene como modo de vida se presentan como el imaginario sociopolítico de la época. En la Ciudad terrena el hombre vive según sus propias ideas y preexiste el vicio, la visión carnal y caínica de las cosas; en tanto en la Ciudad de Dios se encuentra la armonía, el orden y el amor a Dios por que se vive en esa creencia. Se reconoce la virtud como el arte de vivir; en ella el mandato es justo, así como una secularización de la felicidad.

1.1.5 El orden mundano y el orden divino

Por su parte, Santo Tomas de Aquino apoyado de la concepción escolástica trata comprender racionalmente la fe cristiana y la sistematización de sus doctrinas. En estas ideas, la sociedad civil es concebida como un tránsito/medio a la finalidad última que es la contemplación divina, no sin antes haber pasado por un fin natural que es el bien común. Asume que el gobierno en torno a los príncipes, distingue que el fin del gobierno es buscar la felicidad, en tanto que el fin de la sociedad le

corresponde al hombre. Para esta postura, la vida virtuosa es la finalidad humana y se alcanza en razón de como gobiernan los reyes. De ahí que vivir juntos con virtud sea un elemento fundamental para alcanzar la felicidad.

En estas concepciones aparece una confrontación evidente donde se expresa la posibilidad de una lucha permanente por conformar un tipo de individuo apegado a la ley divina en oposición a las leyes positivas engendradas por el hombre para su mejor desarrollo con apego a los ideales del hombre cristiano. En la concepción medieval, la política está tan cerca de la moral que se entrelazan en las argumentaciones sobre el orden social. El orden temporal/mundano es una organización finita y es a la vez el tránsito hacia el orden superior/divino donde el hombre es libre y se comporta de acuerdo a leyes superiores.

1.1.6 Orden moral y libertad del hombre

Un planteamiento importante sobresale en la lógica cristiana de la época medieval, la cual se opone a una visión unilateral del orden proveniente de los designios divinos y plantea la posibilidad de que sea el hombre quien organice el gobierno para los hombres. En este planteamiento, Marsilio de Padua abona la idea del poder humano y la conveniencia de tener monarca por elección o por sucesión, ya que él conoce el bien común y por lo tanto puede gobernar mejor.

Aborda el estudio de las facultades que le corresponden al monarca o príncipe. De ahí que propone un gobierno del hombre. Los súbditos obedecen mejor a los herederos de la corona. Está a favor del poder único y no de la división de poderes, pero no necesariamente unipersonal, si bien dirigido por un monarca o por una asamblea (concilio).

El contexto imperante en Europa aparece como caldo de cultivo para las propuestas de Marsilio, ello debido a las condiciones sociales y políticas de organización faccionalista, patrimonialista, etc. Ante ello, se propone establecer el

gobierno papal o bien sobre la base del imperio. En el orden medieval las ciudades eran marginales mientras que las ideas y el espacio agrícola tenían una importancia de organización fundamental por su resistencia a las ciudades.

La propuesta de Padua reconoce un conflicto de intereses entre los que gobiernan con la justificación de la ley divina y no reconocen las libertades del hombre que se opone a esta distribución del poder, –no por inconveniente sino por su desorganización y su desapego a los valores cristianos- en donde el hombre común se encuentra abandonado a su suerte sin un orden moral que gobierne apegado al bien común.

1.1.7 Mundo secular: espada y orden social

En el siglo XVI Lutero plantea algunas cuestiones que revelan un franco conflicto en la interpretación de las escrituras y que permean la concepción del gobierno y el ejercicio de poder de su época. El contexto en que aparecen las ideas de Lutero es ciertamente en un ambiente de transformación e interpretación del poder asociado a la cuestión religiosa. No es para menos que la naturaleza del pensamiento luterano, haya recogido o compartido tesis que manifestaban la necesidad de un cambio “moral” en la expresión pública de la autoridad.

La relación que habían tejido los príncipes en el contexto alemán con respecto al imperio, y este con el papado romano es de un evidente conflicto o bien de separación del ejercicio del poder, donde cada uno de ellos reclamaba cierta autonomía/control con respecto al otro, lo que se manifestó en cierta disposición para fortalecer la figura de autoridad medieval imperante. Bajo estas condiciones es que se postulan las ideas de Lutero en torno al comportamiento de la institución eclesiástica y su vínculo con el hombre, que en acepción luterana es un hombre que no se libera de la atadura religiosa, por el contrario su perfil es agustiniano, en el sentido de su conexión y compromiso cristiano.

En su teología plantea cuestiones importantes para distinguir al hombre cristiano del que no lo es, además de prescribir una serie de conductas y mandatos que son atribuidos a la condición divina por un lado, y otro de condición mundana. La “indignidad del hombre” (Skinner, 1986) que postula Lutero tiene que ver con las ideas del cristianismo primitivo que se lee en el discurso de San Agustín y que varía en la propuesta del hombre, según Santo Tomás. La doctrina de los dos reinos formulada por Lutero se conecta con la primera idea, ya que menciona que el reino de Dios es el “espiritual” que hace cristianos y buenos por el espíritu santo a los hombres, es decir, los hace piadosos; entre tanto el mundo secular, se apoya de la espada, ya que se obliga a los no cristianos y a los malos a mantener la paz y el orden social (Lutero, 2008).

Existe en los planteamientos de Lutero una constante de conflicto que no desaparece en tanto la nueva interpretación de las escrituras, sino que evidencia aún más el camino que la postura moral deberá seguir para el hombre común. Sólo se establece una diferencia en la concepción del orden moral que transforma la idea de gobernar para lo que no son cristianos y para los que son buenos y piadosos. Aunque la contribución al conflicto es subjetiva en tanto la pertenencia a estos dos principios, es un aporte interesante a la situación de conflicto que se encuentra el orden medieval, es decir las discusiones son siempre en el tenor de la compensa espiritual y no inciden directamente en la capacidad del hombre para dirimir esta lucha de forma personal.

1.1.8 Moral y autonomía del hombre

La llegada del renacimiento convoca una nueva racionalidad donde el hombre se coloca al centro de la construcción social y humana y con ello una posición vital para el análisis de las ideas políticas. La búsqueda y el encuentro del hombre renacentista es un esfuerzo por librarse del destino agustiniano; en él se resume la idea del progreso humano, porque ahora el hombre es el foco de la discusión y debate, de él emanan todas las virtudes en el tenor de un ser completo, un

hombre completo y universal; en sentido estricto la postura del humanismo se encarama en esta idea potencialmente generadora de realidades políticas y sociales. Un autor que compendia esta realidad es Maquiavelo, quien explica la debilidad/incapacidad de los papas por controlar los grupos y facciones de poder que provocaban disturbios populares; pero además da cuenta de una serie de casos en los que el uso del poder y el fortalecimiento de la autoridad política orientan la idea de un gobierno eficiente y legítimo.

En Maquiavelo se postula la idea de la confrontación de los valores en el hombre de poder y es quizá una exaltación de estos valores para el ejercicio del gobierno. En él se condensan la moral y la política, porque no se instituyen una separada de la otra, es decir, el hombre de Maquiavelo no es amoral, sino es consciente de que la moral que tolera el hombre está unida a su quehacer mundano y por lo tanto sólo se manifiesta para recrear el acto de la política. Esta característica que plantea Maquiavelo evidencia un conflicto moral porque no supone un hombre cristiano, sino un hombre en la extensión de la palabra que ubica su destino como quien está en un juego de ajedrez, que racionalmente mueve sus piezas en ocasión de su presente. Aquí la acepción del conflicto social al que se ha venido aludiendo, hurgando en las ideas de algunos autores; esta identificado desde la postura personal en la confrontación de dos morales y por otro lado, en visión operaria del ejercicio de gobierno que confronta y hace valer su posición de privilegio y administración del poder para su mejor fortuna.

1.1.9 Estado de guerra y sociedad política

En la misma época pero casi al finalizar el siglo XVI aparece la figura de Hobbes, en el tránsito hacia el siglo XVII con un planteamiento que reconoce el estado permanente de guerra en el hombre por tratar de vivir. Este modelo ha sido un referente para comprender la necesidad de un regulador que favorezca el pacto entre los hombre que constituya la sociedad política y resuelva los conflictos imperantes por el resguardo de la propiedad.

En ese estado de guerra que plantea este autor, hay una teoría acerca de la naturaleza humana, en la que las visiones para superar las etapas, son tránsitos hacia la concepción del un estado político, entendido este como una aspiración moral del hombre a superar el conflicto y convertirlo en acuerdo o pacto civil.

En esta tipología del comportamiento humano se inmiscuyen una gama extensa de aspectos económicos, religiosos y sociales; cuando se habla de la propiedad se asume que hay algunas consideraciones acerca de lo que es propio o bien común, de ahí que este punto pueda ser un argumento para la economía de mercado a la que se alude posteriormente. “Su modelo de sociedad contenía una lucha competitiva incesante similar de todos por el poder sobre los demás, aunque en una estructura de ley y orden” (Mc Pherson, 1970: 31).

Las tres causas de disputa se presentan como promotoras activas de destrucción, ya que no hay poder común que las haga resistir. La competencia, la desconfianza y la gloria son inclinaciones de los hombres que en cierta forma son denominadas pasiones que hacen transitar hacia una condición envilecida de los hombres. La condición natural a la que alude Hobbes, está representada en su igualdad natural, en su vanidad, en sus apetitos. Como menciona Mc Pherson (1970), el estado de naturaleza es una deducción de los apetitos del hombre “civilizado” y no del hombre como tal. Lo que esclarece la idea de que el estado entrópico del hombre es una construcción imaginaria de Hobbes para reconocer la transformación del hombre en ser “moderno” con intenciones de inducirse hacia el progreso en una economía de mercado amplia y libre.

El interés y la representación son conceptos que combina la teoría hobbesiana, dado que el interés “producía un elemento esencialmente competitivo” (Wolin, 1993:296) y a su vez conducía a la felicidad. Por otro lado, la representación era reducida según Hobbes, a un conjunto de voluntades y que no necesariamente eran compatibles entre sí, y por lo tanto no podía generar un acto político. En este sentido, emergía la alternativa del contrato para ceñirse a una autoridad común

que redujera las discrepancias a condición de representar a las partes como un acto soberano de respeto a la autoridad.

Visto así el conflicto en Hobbes es una categoría para representar los procesos de desarrollo social y político en el hombre. En este sentido, la teoría hobbesiana plantea un aspecto significativo en tanto el carácter individual del hombre, es decir, la condición del hombre en Hobbes es inmanente a la existencia social donde los intereses particulares y generales se confrontan entre sí negándose unos a otros y por lo tanto deben mantenerse bajo control por un poder superior (Gallino, 2008).

1.1.10 Conflicto y colectividad

Por otro lado, el siglo XVII produjo una elevada discusión sobre las libertades del hombre y los límites de su acción; la profusión amplia de ideas sobre las libertades en todos los ámbitos tejió aportaciones a la tolerancia religiosa, a la constitución de un gobierno civil, a la manifestación del pensamiento, a la difusión de la cultura y las artes así como a la proyección de la economía y su libre juego en consonancia con el ejercicio de la libertad que emanaba de una sociedad progresista. La ubicación de las ideas de Locke es representativa en este contexto, y lo es más por la orientación que este autor le imprime a la necesidad de una sociedad legalmente constituida por un estado que garantice las libertades y provea de una certidumbre de ciudadanía apegada a las leyes que el estado genere.

Locke en su acepción no sólo aborda cuestiones del derecho natural del hombre, sino que trasciende la idea del origen de los derechos tanto naturales como de la sociedad política. Otro acercamiento “teórico” que se encuentra en Locke según Kendall (Citado en Mc Pherson, 1970:170), es la visión colectivista del individuo, que según este criterio, el individuo subordinaba sus intereses a los intereses de la sociedad. Esta capacidad conciliatoria del conflicto en Locke, habla ya de un consecuente progreso de una sociedad política, en donde el acuerdo es la

aspiración máxima para liberar al hombre de esa condición natural de conflicto de intereses particulares a la obediencia de estos al cometido de la sociedad en general.

Un asunto de singular aporte en este autor, es la idea de la racionalidad en el estado de naturaleza, ello se debe en palabras de Mc Pherson (1970), al planteamiento de que los hombres tiene un derecho natural a la propiedad; entendiendo por propiedad, al poder que tiene el hombre sobre las personas y sobre sus bienes como objetos de salvaguarda. Esta idea reconoce el “derecho de propiedad” como un “dictado de la razón y de la escritura” (Mc Pherson, 1970: 173) que la tierra y sus frutos fueron entregados a la sociedad en común. Aquí considera también ciertas limitaciones con respecto a la apropiación; una debida a lo utilizable y suficiente para los demás y para cubrir sus necesidades; la otra el excedente que pertenece a los demás, pero que se permite negociar con él a través del dinero y de un consenso, con ello se ve superado el conflicto que genera la apropiación.

1.1.11 Leyes naturales y leyes positivas

En el Espíritu de la Leyes de Montesquieu, obra importante en el análisis de la sociedad durante el siglo XVIII se percibe una importante preocupación por contener la idea del conflicto en la sociedad. Según este autor, hay leyes generales relativas a la naturaleza de las cosas y cada una de ellas manifiesta cierta dinámica y comportamiento que no se oponen necesariamente. Las leyes naturales expresan según este autor las condiciones primigenias del hombre como la paz, el sentimiento de sus necesidades, la atracción reciproca de los sexos y el deseo de vivir juntos que no se pueden ver transformadas sólo aceptadas.

Por otro lado, como resultado del estado de guerra, se crean leyes entre los hombres; a estas leyes les da el nombre de positivas, por que se organizan bajo el criterio racional del hombre las diversas situaciones por las que atravesaría el

individuo. De ahí que distinga el derecho de gentes que se caracteriza por la relaciones entre los pueblos; el derecho político que distingue las relaciones entre gobernantes y gobernados y finalmente el derecho civil que establece las relaciones entre los ciudadanos.

En otras palabras, la visión de Montesquieu en tanto el conflicto es ciertamente tangencial, o por lo menos no es el centro de su discusión. Sin embargo, se distingue que en determinada etapa en la conformación del hombre social tuvo que manifestar su oposición a intereses particulares y en ese tema no hubo más que superar ese estadio a través de los intereses generales convertidos en leyes, que se asumen como positivas porque su cometido es la racionalidad humana y el gobierno con libertades individuales circunscritas al terreno político.

1.1.12 El cumplimiento de la desigualdad y el conflicto

Tanto Montesquieu como Rousseau pertenecen al contexto que emerge del siglo XVIII. En el caso de Rousseau, su contexto social define sus preocupaciones, ya que su procedencia social no fue la más holgada económicamente y su destino familiar fue complejo. Quizá no sea relevante mencionar aspectos de su vida, sin embargo son la fuente de su visión intelectual planteada veladamente en obras como el “Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres y el “Contrato Social”. En la primera obra, Rousseau menciona que el hombre vivía originariamente sujeto a sus instintos en un estado de pureza; su vida de desarrollaba en tanto la satisfacción de sus necesidades físicas. La llegada de la razón el hombre se hace social, y con ello la sociedad lo corrompe, lo hace malo, hace que afloren sus peores instintos.

En estos modelos idealizados de desarrollo humano, el hombre se asume primero en consonancia con la naturaleza, después es conflictuado porque sus necesidades se ven superadas por un relación social que a la vez, es una relación de fuerzas, ya que en palabras del mismo Rousseau, hay un paso intermedio, una

fase en la que el hombre es plenamente feliz y goza de su relación con los demás, pero con la paulatina introducción del trabajo y la propiedad, la igualdad se fractura y da paso a la desigualdad que supone un conflicto de posesión. “La propiedad se entroniza bajo la forma del derecho y el cuerpo legislativo vela por el cumplimiento de la desigualdad” (Rousseau, 2003).

Por su parte, en el Contrato Social se reconoce un hombre con el uso de la razón en perspectiva que lo impulsa a superar el estado de naturaleza hacia relaciones sociales cada vez más complejas, mediadas por un acuerdo o contrato. Y en la medida de estos acuerdos y su soberanía individual son cedidos a la comunidad deviene la figura del Estado. Por encima de las voluntades individuales se constituye la voluntad general que tiende al bien de la comunidad. Por voluntad general se debe entender, como la expresión de un sujeto colectivo que vela por los intereses de la comunidad-estado y se sitúa por encima de la ínicua voluntad particular. La coincidencia de que un individuo asuma por acuerdo, la visión sujeta de su voluntad a la voluntad representada por el estado, puede presentar un conflicto en tanto la relación súbdito-ciudadano; ya que en la posición del súbdito deberá obediencia porque cede su voluntad, y por otro lado, como ciudadano exhibe un compromiso con la comunidad al respetar al estado porque el mismo a través de la voluntad general –sentir colectivo- ha constituido la figura del Estado.

1.1.13 El conflicto moderno y contemporáneo

En la tradición liberal del siglo XIX, la contribución a la teoría política está marcada por una interpretación de la economía, el mercado, las necesidades del hombre en el mercado y un materialismo filosófico que inunda las reflexiones sobre el quehacer del gobierno en torno a la realización del hombre como individuo. Una de las preocupaciones en los autores sobre el pensamiento político de principios de este siglo con respecto a la realización del hombre en términos individuales, es el asunto de la felicidad, y si ésta era compatible con los proyectos de gobierno que emergían desde diferentes posiciones.

En la visión liberal del pensamiento político, se reconocen algunas reflexiones que son de importancia para comprender la argumentación de la moderna teoría política. En este marco, la democracia liberal que se presentaba estaba respaldada por la inercia de una sociedad capitalista de mercado y creaba a su vez un individuo dependiente en suma del mercado. Es decir, un modelo de hombre que maximizaba las utilidades y una sociedad como una suma de intereses individuales que entraban en conflicto. De esta teoría general del utilitarismo, los autores antes mencionados extrajeron para la discusión la idea del “sufragio democrático” que podía en este contexto concebir una sociedad igualitaria.

La búsqueda de la felicidad amparada en el acceso a la riqueza trae consigo consideraciones que más allá de la cuestión individual, ocasiona o bien promueve cierto desequilibrio en la administración del poder y del acceso a él. El sentido utilitario de estas relaciones provoca la búsqueda del poder -el uno sobre el otro- y probablemente su extinción gradual pasando por un desorden indudable. De ahí que sea indispensable, organizar estas pretensiones y ansias de compensación social a través de la creación de leyes que regulen tales intentos.

Bentham reconoce que estas leyes deben tomar en consideración la subsistencia, abundancia, la igualdad y la seguridad. En la primera distingue, que las leyes no pueden hacer nada para facilitar tal subsistencia, sin embargo pueden lo que pueden hacer, es crear “motivos” –como el miedo al hambre- como un incentivo natural, aún cuando en sociedades más avanzadas no sea necesariamente una explicación lógica y se refiera a estados elevados de prosperidad. La producción de la abundancia está distinguida –según este autor- por los “deseos infinitos que tiene el individuo y que son permanentes para alentar la producción en abundancia. Por otro lado, si la mayoría de los individuos consiguen un cúmulo de riqueza o bien la distribución de ella es “igual”, entonces le corresponde un grado de felicidad mayor en la proporción a esta riqueza. Finalmente, la seguridad se piensa en función de la igualdad, es decir, “a la seguridad de los propietarios y a

las expectativas de que la utilización del trabajo y las propiedades de cada uno le dieran un rendimiento” (Mc Pherson, 1991: 43).

De aquí deduce que las leyes deben entonces garantizar la propiedad individual. Esta búsqueda de la felicidad confronta a los hombres para encontrar los bienes materiales fruto del trabajo, pero irremediablemente en conflicto con otros. Es entonces cuando se asume que hay una desigualdad evidente, la cual debería corregirse a través de leyes que normen los criterios de una sociedad que la tolere y la justifique. La creación de un sistema político debería atender el mercado libre pero cuidando que el gobierno instituido no atentara contra la propiedad de los individuos.

En los “Principios de Política”, Constant asume la búsqueda de la libertad en la defensa de los derechos del hombre y en particular del francés, donde la Constitución se reivindica en la absoluta pertinencia de la igualdad entre todos los ciudadanos. Cuando reclama los principios para formar la identidad de la constitución establecida, lo hace con la convicción de quien reconoce las injusticias del poder, es decir, el reclamo proviene la necesaria libertad de principios donde cada uno busca incorporarse como un elemento vivo de la constitución. Parece que no hay en estas ideas ningún atisbo de conflicto, sin embargo, los intereses que se han opuesto así como los principios, son ya un evidente conflicto que se busca desaparecer con la instauración de la constitución. El carácter moral de sus aportaciones es un acercamiento a la visión humanista, sin embargo, la tradición liberal encarna su postura en el pleno ejercicio de sus libertades.

Por su parte Adam Smith, distingue que a través del tiempo se han instituido una serie de dispositivos que cercan el estado de guerra constante que manifiesta el hombre, tratando de conservar el orden social a través de una institución política que coaliga los intereses para proteger ese estado de cosas. Basado en estas ideas, menciona que las sentencias morales que hacen distinguir al hombre entre

lo bueno y lo malo, son referentes que presenta la razón para aprobar o desaprobado un acto humano –cualquiera que este sea-. La regla que expresa dicha aprobación en el tenor de la facultad moral, proviene de la razón, pero también de la experiencia. En la “teoría de los sentimientos morales”, Smith distingue la confrontación de los juicios humanos a partir de aspectos morales y con ellos el sentido moral de sus actos son un evidente juego de virtudes que se ven expresadas en los diferentes contextos –si se quiere pensar en el político- como un mecanismo de solución al conflicto del uso del poder.

¿Qué concepto ha causado mayor impacto en las obras clásicas de teoría política?, se podría contestar ingenuamente que la “libertad” aún cuando no sea el más importante, pero si el que mayor acicate ha encontrado en las obras de filosofía y ciencia política. Sobre todo porque en esta característica tantas veces debatida, se encuentran elementos de la moderna teoría democrática, también porque su alumbramiento como categoría en el análisis de la ciencia social ha permitido una profusión sorprendente de argumentos para su defensa y encapsulamiento y hasta una fatalidad incierta que la conduce el capitalismo en su fase extrema como se observa hoy en día.

En Stuart Mill, la libertad tiene aún a pesar de los cambios ocurridos en su devenir histórico, un sello de contradicción y oposición inherente a su manifestación. La libertad del individuo supone también ciertos límites, sea por una autoridad instituida o por la misma concurrencia de eventos que favorecen la creación de constituciones o estados que se tornan vigilantes de esa libertad instituida. El temor a la mayoría, es la expresión de esa libertad individual que plantea Mill, cuando se consume en ella toda expresión de individualidad y se reduce a la inmensa mayoría ya que impide el desenvolvimiento e impone sus ideas y costumbres. Aquí se difumina el conflicto, entre la voluntad individual que se ve consumida por una fehaciente socialización y una integración paulatina a los objetivos de una “masa”; sin embargo se eleva la contradicción de una libertad que

en la subjetividad busca su misma liberación a través de varios procesos como lo es el consumo.

Por otro lado y cercano a las anteriores ideas, liberalismo y republicanism representan en cierto modo condiciones de oposición como de conflicto, sobre todo acerca de las concepciones que cada uno plantea en tanto “nociones de ciudadanía, libertad, representación política e identidad nacional” (Velasco, 2006: 36). Para distinguir estas orientaciones, se puede ejemplificar con el modelo de democracia, ya que ofrece acepciones desde la tradición liberal como de la republicana.

En estas tradiciones de pensamiento y teorización política se hace evidente un conflicto de carácter conceptual, en él las diferencias no acusan realmente una separación sino más bien cierto acercamiento. Este ejemplo es fundamental para percibir la idea de que, no necesariamente la confrontación tiene como objetivo la desaparición o extinción del otro en un conflicto. Las nociones antes mencionadas son la manzana de la discordia, pero también definen la profundidad en que se describe por un lado, y en que se instituye como una norma para que el orden político cumpla su cometido. En estas dos versiones hay varias similitudes, es decir, los aspectos discordantes o diferentes son las caras de una moneda. Los modelos enunciados son sólo referenciales y no existen en tipos puros en la realidad, por lo que invariablemente categorías como libertad e igualdad, por citar un ejemplo, tienen sus acepciones en cada uno de los modelos liberal y republicano y no necesariamente se excluyen. Las dimensiones que representa cada concepto es quizá la variación y en todo caso la diferencia.

El modelo de la democracia republicana está asociado con las ideas de participación y deliberación, mientras que en la democracia liberal, se reconocen ideas de delegación, derechos y negociación. En razón de lo antes expuesto las variaciones e incompatibilidades son de ejecución, ya que en el modelo republicano la visión pretende ser no sólo descriptiva sino normativa.

En la primera se plantea una idea descriptiva, en el que la democracia es un acuerdo institucional definido por el electorado y que controla el poder político y sus demás instancias de poder. Este sistema tiene como propósito garantizar los derechos y las libertades de los individuos, ya que son iguales y tienen los mismos derechos. En la segunda se establece una postura normativa, “la teoría no sólo se propone ajustarse a la evidencia empírica, sino más bien orientar la acción política para transformar aquellos aspectos de la realidad que la teoría cuestiona o critica” (Velasco, 2006:52).

Finalmente en esta revisión de postulados y principios de teoría política y sobre la relación que en ellos se encuentra la manifestación del conflicto se encuentra el marxismo. La contribución de Marx a este breve acercamiento es por demás importante y fundamenta la preocupación con que se inicio este trabajo. En la concepción marxista de la política, ésta se desprende de la superestructura, en la esfera del pensamiento, las ideas, la cultura y está determinada por la base económica, es decir, las condiciones materiales de existencia determinan la ideología, el pensamiento y actuar humano. El circuito que transforma las relaciones económicas está dado por una “lucha política” que provoca cambio social. Así estas nuevas relaciones crean un nuevo sistema político, pero más tarde este mismo contexto se conflictúa y pasa a una etapa “reaccionaria” en tanto sus condiciones para dar paso a nuevas relaciones de producción y por ende a nuevos intereses en conflicto (Elster, 1992).

La teoría política de Marx ofrece un panorama importante en la conformación del Estado, si por ello se entiende a las formas e instrumentos con los que la burguesía y la nobleza se hacen del poder, sin por ello representar o ser el estado mismo. Su teoría finalista, en el sentido estricto de los nuevos propósitos de quien detentaría el poder, permiten ubicar como se mencionó en párrafos anteriores, la naturaleza del Estado capitalista y a su vez el paso al Estado comunista a través de una revolución obrera. Aunque Marx no tenía una sola concepción del Estado, fue variando en tanto la comprensión de los contextos que analizo. Así la

explicación sobre la aparición de la postura capitalista supone un análisis político, ya que como él mencionaba, el Estado se encontraba en una situación de frustración al no poder generar coacción contra la burguesía y la clase alta porque estos pilares colocarían al Estado en una posición frágil y de extinción, por lo que su enfoque lo colocaba como un estimulante de las condiciones imperantes de beneficio para estas dos clases y de esta forma fortalecer su poder.

1.2 Algunos referentes conceptuales del conflicto desde la teoría social

La amplia literatura que existe en la creación de constructos que expliquen lo social da cuenta de una singular diversidad que aloja preocupaciones sociales de un matiz sorprendente. Con este referente, el presente esfuerzo se instala como un acercamiento primario a la construcción de un objeto de estudio complejo, que si bien no ha sido abordado de manera concreta y amplia por la teoría social, si se encuentran antecedentes para reconocer que el conflicto se halla en todas las sociedades; desde la forma más primitiva, hasta la sociedad contemporánea con su expresa complejidad.

Resulta entonces relevante explicar, la forma de este acercamiento de carácter teórico, en virtud de la revisión hecha a posturas teóricas que se les ha denominado clásicas. Con ello, de alguna forma se periodiza el pensamiento y se reconoce contextualmente su vínculo con el autor, como producto de su propia realidad. En este esfuerzo se presentan de manera descriptiva los conceptos centrales de su teoría, de forma explicativa se aborda la dimensión que el autor le da a cada uno de sus conceptos y finalmente se trata de relacionar este cuerpo de conceptos al objeto de estudio presente. La conexión explicativa propuesta, permite establecer el sistema de relaciones que se podrían tejer en tanto el objeto en construcción, en aras de fundamentar desde la teoría social dicho planteamiento.

Para entrar en materia, habrá que reconocer que el siglo XIX arrojó innumerables marcos de reflexión de lo social, evidentemente por el contexto imperante de una profunda “revolución” de las formas económicas, políticas, sociales y culturales, lo que produjo una emergente pre-ocupación de los intelectuales de ese tiempo. Las reflexiones buscaban en primera instancia, identificar los cambios que estaban ocurriendo y posteriormente explicarlos a la luz de una nueva ciencia que diera visos de confianza y certidumbre de los procesos que se empezaban a vivir.

La modernidad expresada en los cambios tecnológicos, que devenían de nuevos procesos económicos y nuevas interpretaciones sociales de esos acontecimientos, fue el caldo de cultivo para el surgimiento de las ciencias sociales. La revolución industrial fue un paso en el desarrollo del capitalismo moderno precedido también por una revolución agrícola y financiera. Con ello la llegada a nuevos procesos de urbanización, junto con una elevación en la tasa de nacimientos, trajo consigo una considerable conciencia política sobre la emergente realidad. Como bien apunta Crossman cuando argumenta que “el siglo XIX impuso al hombre ciertos métodos de acción económicos y militares para utilizar las fuerzas de la naturaleza en beneficio de sus deseos” (1986: 135).

La población ligada a labores agrícolas pronto descubrió –obligada en cierta forma por la burguesía imperante- nuevos valores económicos, incrustados en un sistema de explotación que provenía de los talleres fabriles. Así, nuevas multitudes comenzaron a poblar aquellos burgos, que más tarde fueron convertidos en ciudades; relegados de un orden instituido por la iglesia y un Estado emergente, los nuevos “ciudadanos” agrupados en factorías y ciudades (Crossman, 1986) dieron pauta a la germinación de la conciencia política que reveló un sentimiento de unidad ante los despojos y la explotación de que eran objeto.

Este contexto abrigó la necesidad de explicar los diferentes fenómenos de la vida social que se estaban gestando, sin encontrar una explicación de carácter

científico que diera cuenta –tal y como lo hacían las ciencias naturales con su objeto- de lo que ocurría en la realidad social. A esta necesidad le antecedieron esfuerzos teóricos importantes pero eran considerados como intentos pseudocientíficos por su excesiva generalización sin la contrastación empírica que exigía el modelo de ciencia vigente. Este esfuerzo hecho por la filosofía social, provenía de una tradición filosófica encarnada en la antigua Grecia, pasando por la Edad Media y renaciendo en el siglo XVIII. La abundante formulación de ideas y conceptos construidos en estas épocas es de tal relevancia, que en las obras de los antiguos filósofos sociales se encuentran principios y proposiciones que la sociología contemporánea podría considerar como parte de su agenda de investigación (Timasheff, 1961).

Las ciencias experimentales dominaban el escenario, de tal forma que los primeros intentos por buscar una ciencia que explicara los fenómenos sociales, provinieron de las preocupaciones por homologar el método experimental, para tratar de explicar lo que acontecía en la sociedad. Quételet comenzó a hacer estudios aplicando la estadística y la física al campo de lo social; más adelante Augusto Comte retomó este concepto y le dio un mayor vigor que dio surgimiento a una nueva ciencia social llamada “sociología” (Timasheff, 1961).

Desde aquí, la construcción del objeto de estudio presente, ya distingue dinámicas del pensamiento social anterior al surgimiento de las ciencias sociales, en torno a la idea de conflicto. El germen donde nacen dichas preocupaciones, percibe una sociedad en caos y desordenada, convulsionada por movimientos sociales encarnados en las ideas liberales de finales del siglo XVII y llevadas a la práctica durante el siglo XVIII. Es evidente que existe un conflicto en varios aspectos de la vida social, expresado en la contraposición de intereses en la política, economía y en el pensamiento. Este referente se ve con más claridad cuando se aborda la explicación del “cambio” que estaba sufriendo la sociedad durante el siglo XIX y hacia necesario encontrar la ruta que proveyera de certidumbres y nuevos paradigmas de explicación científica.

1.2.1 Desorden social y renovación

La figura de Comte es vital en este sentido, porque abona ideas relevantes en el quehacer de la nueva ciencia, que trato de resolver los problemas en que se hallaba imbuida la dinámica social. El punto de partida Comtiano es la percepción de un desorden, aunque evidentemente es social, él alude particularmente a la esfera intelectual porque ésta se ha visto superada por las condiciones de un contexto ambigüo. Como tal, la filosofía positiva, supone un “modo uniforme de razonar aplicable a cualquier tema sobre el que puede ejercitarse el espíritu humano” (Comte, 1990: 33). Esta propuesta emerge de la preocupación por definir el derrotero que tendrá la nueva ciencia, pero que deberá partir de este ejercicio de renovación mental, en el pensamiento positivo. El primer mecanismo para afrontar el propósito de la filosofía positiva, sería estudiando el desarrollo del espíritu humano a través de la historia ya que ninguna concepción se podría elaborar con certidumbre sino mira su historia.

En este acercamiento reconoce que existe una ley en la que cada rama de conocimientos pasa por tres estadios y que son a su vez “métodos de filosofar”, a saber: el estado metafísico o ficticio, en donde el espíritu humano se imagina fenómenos provocados por agentes sobrenaturales (entidades divinas), el estado metafísico o abstracto, donde se sustituyen los agentes sobrenaturales por fuerzas abstractas (alma, ser), finalmente, el estado científico o positivo, en donde la premisa fundamental está en descubrir mediante el empleo del razonamiento y la observación las leyes invariables de sucesión y similitud (Comte, 1990). Los tipos de filosofía que expone suponen un método particular, además exponen sistemas generales sobre cómo deben entenderse el conjunto de fenómenos.

Entre cada etapa se establecen formas de percibir la realidad, pero no escapa a ellos la conexión natural del cambio, ya que se entienden como parte de un proceso evolutivo que él llama la línea del progreso. Sólo a través de esta

concepción se intuye una necesaria integración de las etapas para superar el desorden imperante en el contexto donde desarrolla su teoría.

El tercer estado es una etapa ideal, donde la primacía de la ciencia es la punta de lanza del ordenamiento indispensable para salir de la crisis moral e intelectual que permea la sociedad de su tiempo. Precisamente con esta premisa, distingue la posibilidad de crear un sistema en donde la “unidad de método” pueda alcanzar explicaciones universales a la complejidad del mundo y así lograr la perfección científica (Comte, 1990). En este sentido, la científicidad se expresa en el método positivo, el cual considera en analogía con la ruta de las ciencias naturales, como el único posible para dar cuenta de los fenómenos que acontecen en la realidad. Las fases de este método se establecen a partir del examen directo del fenómeno (observación), la contemplación del fenómeno (experimentación) y la búsqueda de los casos análogos para su simplificación (comparación).

Con la referencia a este método se propone “captar todos los fenómenos como sujetos a leyes naturales invariables cuyo descubrimiento preciso es la meta” (Comte, 1990:36), en esta idea, no considera la búsqueda de causas ni primeras ni finales, sólo la expresión propia del fenómeno.

Metodológicamente hablando, Comte aporta ideas importantes a la construcción del presente trabajo. En sentido estricto, cuando aborda la necesidad de un cambio lo hace en virtud de un diagnóstico contextual de la realidad, en donde presume un desorden social, político y económico, pero sobre todo de carácter intelectual. En un segundo momento, plantea una forma en la que se puede superar dicho caos a partir de la filosofía, comenzando con la reflexión y el análisis de la situación, para posteriormente en un tercer momento establecer el espíritu positivo que encarna una nueva visión apoyada de un soporte científico que vendría a dar luz al complejo panorama social. Este modelo de abordar el problema, analizar sus partes y plantear una solución, forma parte del espíritu científico del siglo XIX; con su relativa cercanía con otras teorías abona una ruta

que no es para nada despreciable colocándola con la solvencia que el caso amerite.

En las anteriores etapas se expone el método positivo de Comte – provechosamente explotado en tiempos posteriores- que plantea una mirada cosificante de los fenómenos; en esta idea “exigía la subordinación de los conceptos a los hechos y a admitir que los fenómenos están sujetos a leyes generales” (Timasheff, 1961: 37). Esta ruta ofrecida por Comte, plantea captar el fenómeno en su expresión con sus propias leyes, sin buscar las causas, ni los fines.

Por otro lado, el referente teórico más importante que ofrece a esta construcción es la del progreso, dicho concepto no sólo enraíza la idea de un proceso evolutivo, sino que identifica modelos ideales de sociedad que en términos generales pueden ser concebidos como imaginarios de lo social, como construcciones imaginarias de las sociedades en proceso evolutivo y por las cuales el hombre ha transitado. La recuperación de este concepto no es arbitraria en sentido estricto, es extraído de la biología – fisiología en el contexto de Comte- en la versión que expresa las características de los cuerpos. La dinámica y la estática revelan el comportamiento de los cuerpos en las explicaciones de la fisiología, en tanto Comte los reutiliza para explicar en su connotación social las ideas de orden y progreso, en donde la primera se debe a la existencia de las sociedades –estática- fundamentada por el *consensus universalis* la base misma de la solidaridad, mientras que la segunda trata de identificar el continuo de las sociedades a través de la leyes de sucesión enunciadas.

Ahora bien, para el caso del presente trabajo la construcción del objeto de estudio desde la teoría de Comte se establece, en que este autor configura una salida posible al desorden social, pero intrínsecamente reconoce el conflicto provocado por las ideas ya que éstas “gobiernan o desarreglan el mundo” y en ese momento se encontraban paralizadas y obstruidas por la inercia de las fuerzas políticas

vivas. Con el aspecto metodológico y teórico anteriormente descrito, se reconoce una preocupación por resolver el conflicto partiendo de la explicación para luego contribuir a su solución.

1.2.2 Cooperación, estabilidad y equilibrio

En otro orden de ideas, pero siguiendo la misma línea de los autores clásicos, se encuentra la propuesta de Herbert Spencer. Su contemporaneidad con respecto a Comte es relativa, ya que su obra es realizada en la madurez comtiana y casi al final de la vida de éste. Sin embargo es reconocido como cofundador de la sociología por sus contribuciones hechas al análisis y explicación social. Al igual que su predecesor emprendió la “síntesis de un sistema filosófico”, que pretendía unificar a todas las ciencias teóricas de su tiempo; en dicha obra relativa a los principios que regían la naturaleza en todos sus ámbitos, reconoce como una idea inspiradora para sus posteriores estudios de sociología, “que el paso de la homogeneidad a la heterogeneidad era la ley universal del progreso, tanto en el orden inorgánico, como en el orgánico o el superorgánico (social)” (Timasheff, 1961: 50).

En sus estudios biológicos sobre el organismo, distinguió el hecho de que el desarrollo de un organismo se caracteriza por el paso de la homogeneidad o uniformidad a la heterogeneidad o multiformidad de una estructura. Este reconocimiento del principio del cambio en una estructura orgánica, dio paso a la formulación teórica que más adelante sentara las bases del organicismo sociológico.

La analogía de la sociedad con un organismo es una contribución amparada en un alto dominio de los principios biológicos darwinistas, que en sentido estricto Spencer había enunciado con anterioridad. Para este autor, la sociedad es un “agregado” de individuos, “una entidad que está compuesta de partes discretas” (Spencer, 1947:143), en estos grupos se manifiesta cierta constancia en la

distribución de las partes y como producto de un orden. En virtud de esta acepción, los agregados pueden ser de dos clases; inorgánicos y orgánicos; por lo tanto, y de manera coherente no puede haber analogía con algo sin vida, más bien la analogía consiste entre una sociedad y un organismo vivo.

En la explicación sobre el comportamiento de un organismo se revelan algunos principios que habrá de considerar como ejes explicativos de su teoría. “En los agregados sociales como en los vivos, los cambios de las partes se determinan mutuamente y tanto más cuanto más progresa la evolución” (Spencer, 1947:145). Se distinguen a la luz de de su cuerpo de conceptos, elementos vitales para su argumentación; la ideas de cambio notablemente se caracterizan como resultado y consecuencia de otros agentes – que no menciona, pero que pueden ser internos y externos-, se encuentra también la idea de estructura, al concebir la unidad en funcionamiento, en correlación con la participación de las partes y su interminable relación que favorece los procesos de cambio. Así logramos encontrar en este argumento conceptos tales como cambio, estructura, relación, sistema, y función de manera intrínseca en la conformación de todo organismo vivo y que a semejanza de un organismo social tendría los mismos mecanismos de funcionamiento.

En este comparativo –por demás estimulante en la imaginación sociológica- con el organismo vivo y el social, Spencer coloca la conciencia, que es el mecanismo de la actuación o el actuar en el organismo vivo, en una parte del agregado, mientras que en el social todas las partes poseen conciencia, además de sensibilidad y aptitud para el propio funcionamiento de la estructura (Spencer, 1947). La idea del bien común en apego al desarrollo del organismo se expresa cuando se reconoce en este esquema que la sociedad existe para beneficio de sus miembros, pero no necesariamente aplicable a la inversa, es decir, los miembros no existen para la sociedad.

En una concepción del desarrollo de las sociedades en términos histórico-evolucionista, Spencer al igual que Comte –con la formulación de la ley de los tres estados-, construye el paradigma del progreso humano amparado en tipos de sociedades, según su nivel de complejidad en tanto la distribución y el grado de interacción de sus partes. Esta idea de la historia social establece, que según el “grado de complejidad se puede ordenar las sociedades en simples, compuestas, doblemente compuestas, triplemente compuestas; y en segundo lugar, en sociedades principalmente depredatorias y sociedades principalmente industriales” (Spencer, 1947: 172). El paso de una sociedad a otra se ubica como una metamorfosis, en donde existe cierto criterio de estabilidad que se ve afectado por un grado menor o mayor de organización que se expresa en un principio de cooperación, sea de carácter obligatorio o no.

La analogía de la larva en virtud del paso hacia una especie superior, es aplicada a este planteamiento de la metamorfosis social; la desaparición de los órganos locomotores de la larva así como sus aparatos que dirigen dan cuenta de una nueva forma, pero a su vez se desarrollan otros órganos que darán fortaleza a esta –nueva- especie.

La aproximación metodológica que ofrece el estudio de Spencer es muy puntual, ya que postula el ejercicio comparativo como mecanismo para distinguir los aspectos individuales y los aspectos del sistema. La comparación de sociedades de acuerdo al nivel alcanzado en la escala evolutiva que plantea, le concede algunos elementos de juicio para formular un método general que es el deductivo, aunque él insista en que su esfuerzo sea un acercamiento o esbozo de sociología empírica.

La relación que guardan los planteamientos de Spencer con el presente trabajo desde un punto de vista teórico refiere la recuperación de algunos conceptos que fundamentan la tesis central de este ejercicio. En este caso, el conflicto como categoría de análisis en la teoría organicista está ausente, no así la correlación

que existe en la caracterización del conflicto, es decir, la contraposición de intereses en un proceso de interacción social es lo que genera el conflicto. Ello supone un criterio de estabilidad previo y dado por la interacción, cuando los intereses se ponen en juego entonces deviene la confrontación y por tanto la inestabilidad. Visto así, la estabilidad y el equilibrio de un sistema están en función con el grado de cooperación voluntaria u obligatoria de sus partes – según Spencer- y es a la vez un sistema regulador; por lo que producto de esta interacción que provoca inestabilidad, se transforma el organismo entendido como sistema y se presenta el cambio.

Otro autor que es representativo de esta época, junto con los anteriormente mencionados- Comte y Spencer- es Emilio Durkheim, que hereda la postura empirista comtiana y la enriquece para provecho de su formulación teórica. Este autor-pensador, condensa esfuerzos importantes que la sociología reclamaba como propios, sobre todo aquel que impone al individuo como la parte más importante de la sociedad, restableciendo la trascendencia de la comunidad- sociedad como conjunto, para el individuo.

El sistema teórico que plantea es una aportación indispensable para comprender la realidad social, y representa en la evolución del pensamiento social un acicate para los estudios de la sociedad con una propuesta que pone énfasis en el objeto de la sociología, que es la sociedad. Esta visión sociológica coloca al hecho social como la fuente principal de sus preocupaciones, ya que es en este donde se pueden encontrar las explicaciones del contexto social y no en los individuos.

1.2.3 Representaciones colectivas y coacción social

En los antecedentes teóricos de la propuesta durkhemiana se encuentran atisbos de conceptos biológicos ocupados en el tenor de las teorías evolucionistas, además de recuperar el principio sistémico de Spencer sobre la relación de los organismos vivos y la vida en sociedad. Su pretensión no fue totalizadora con

respecto a la teoría social, es decir, no buscó sistematizar una gran teoría que considerara todos los aspectos sociales; sin embargo, la aportación ha sido tan sólida que se configuró en una gran escuela de pensamiento sociológico; y a decir, de algunos sociólogos en la primera con corte verdaderamente sociológico, dados los elementos del análisis y su preocupación central en los “hechos sociales” como exteriores al individuo, ya que “consisten en maneras de actuar, de pensar y de sentir, exteriores al individuo y dotadas de un poder coercitivo en virtud del cual se imponen” (Durkheim, 1990).

La propuesta de Durkheim impone a la tradición sociológica un derrotero más específico con respecto a la construcción de un objeto de estudio, asimismo alimenta la posibilidad real de su aplicación con el desarrollo de sus obras en el más puro estilo empírico. Es decir, la sistematización del cuerpo de categorías que desarrolla en *Las Reglas del método sociológico*, son el manual operativo de su propuesta teórico-metodológica, pero además elabora el marco por donde habrá de transitar la sociología moderna.

En su primera obra –*La División del Trabajo Social* (1893)-, este autor plantea la concepción de la vida social desde una perspectiva casi parecida a la spenceriana –relativa a los procesos por los que pasa un organismo vivo, en analogía con el social, es decir, de la homogeneidad a la heterogeneidad- y pone énfasis en la solidaridad mecánica que manifiesta una similitud en los miembros de esta sociedad, particularmente asociada a las sociedades primitivas; mientras que por otro lado, existe una solidaridad orgánica, en donde hay disimilitud entre los miembros de este complejo social (Timasheff, 1961) y se presenta cuando se desarrolla la división del trabajo social y se diversifican las funciones, por lo que la diversidad de interés provoca una alta complejidad de las relaciones y el ajuste de la conciencia colectiva que antes era internalizada por el individuo y coaccionada por la sociedad para prever y orientar el orden social.

Por otro lado, en *El Suicidio*, ofrece una abundante documentación histórica y monográfica sobre un “hecho social” concreto que valida los postulados expresados en obras anteriores y permite simultáneamente identificar su metodología acerca de cómo se construyó el objeto de estudio, en relación al suicidio. Esta obra representa un hito en la historia de la ciencia social, porque reúne la investigación empírica y la formulación teórica. En sentido estricto, la contribución teórica se establece a partir de que, es en “la solidaridad social” y las variaciones de su tipo donde se encuentra la respuesta a el suicidio, (Durkheim, 2007); en tanto, en la parte empírica la contrastación de estos tipos de solidaridad y la formulación de los índices de suicidios, permiten identificar y excluir los factores biológicos, psicológicos, genéticos, climáticos o geográficos de la generación y aparición del suicidio; por lo que propone analizar este hecho social como cosa, independiente de la voluntad individual pero sujeta a una coacción del exterior (Durkheim, 1990).

El análisis de las fuerzas colectivas lo abordó en *Las formas elementales de la vida religiosa* y ¿cómo estas orientan el comportamiento del ser humano?, sea por el elemento de lo sagrado, o bien por la coacción que estos ritos generan en la conciencia individual del sujeto. La religión –menciona el autor- “es una cosa social; las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas, los ritos son maneras de actuar que surgen en el seno de grupos reunidos y que están destinadas a suscitar, a mantener o a rehacer ciertos estados mentales de esos grupos” (Durkheim, 2006).

En el objeto presente, la conciencia individual y la colectiva son de vital importancia, ya que en ello reside la construcción del imaginario social. Su elaboración parte de las fuerzas colectivas y cómo se “representan” de manera individual; ya que en sentido estricto son exteriores a él, e interiorizadas como una forma de coacción. Por otro lado, la solidaridad social que articula a la sociedad permite darle estabilidad al sistema; las referencias del conflicto pueden relacionarse con el grado de estabilidad del sistema y con los criterios de

normalidad y anormalidad de los hechos sociales, los cuales participan de cierto cambio estructural.

1.2.4 Ideología, contradicción y conflicto

La producción teórica que aportó el siglo XIX es de sobremanera abundante, y ciertamente universalizante. Ello en el sentido, de que la riqueza de perspectivas y orientaciones intelectuales revela una diversidad en la construcción de referentes teóricos. Se pueden distinguir dos expresiones intelectuales y teóricas en este contexto; la primera se ha venido desarrollando y se le puede considerar progresista, reformista, positiva; la segunda que representan las ideas de Marx, y se instala en una postura crítica de la sociedad, revolucionaria en un sentido teórico y práctico, y ciertamente utópico – un estado de cosas ideal o armónico- en la proyección de su visión teleológica (Marx, 2001).

La concepción del mundo marxista es visto como una totalidad concreta –realidad objetiva material-, ella se encuentra dividida por una base económica, que representan los medios de producción, las fuerzas productivas –asociación hombre-medios de producción- y las relaciones sociales de producción – producción, distribución, cambio y consumo- (Marx, 1985), y por una superestructura que se aloja en la cultura, las ideas, la política y la religión. Esta mirada de la realidad social es una de las más concisas y profundas que se han desarrollado en la historia del pensamiento, ya que el trabajo reflexivo que soporta la formulación conceptual y metodológica es complejo y abona una dimensión explicativa al contexto del capitalismo moderno y sus consecuencias.

En Marx, el desarrollo evolutivo del hombre se precisa a partir de una serie de etapas por las que habrá de transitar hacia estadios más evolucionados, pero en donde existe una separación con los objetivos de la igualdad natural, ya que se genera la apropiación de la naturaleza y de la propia fuerza del hombre provocando con ello una profunda desigualdad y miseria entre los hombres (Marx,

1999). Los modos de producción representan las etapas en evolución y describen las relaciones que se tejen en estos modelos hasta llegar al modelo ideal de sociedad que en palabras de Marx es denominado comunismo científico.

Desde esta perspectiva, las contradicciones generadas en cada modo de producción especifican la forma en la que habrán de relacionarse los elementos, fundamentalmente en la producción, el cambio, la distribución y el consumo. La transformación de las fuerzas productivas obliga a una transformación en lo general de todas las relaciones dando paso a otro modo de producción. En esta explicación enraíza el proceso dialéctico que expresa en la versión hegeliana los procesos de cambio.

La propuesta metodológica que se recoge de esta propuesta teórica, hace hincapié en los hechos concretos, para pasar a un proceso de abstracción, y regresar nuevamente a lo concreto dado, como posibilidad de explicación de esa realidad social a la que se alude. En este sentido, el armazón teórico relativo a la lucha de clases, especifica de manera concreta el origen del conflicto. Este concepto plantea la relación que guardan las clases sociales bajo el mecanismo de quienes son dueños de los medios de producción y que definen el andar histórico de esta construcción teórica y sirve de manera amplia para el objeto de estudio como marco de referencia, aunque no se instala como fuente de explicación, sino como un referente en tanto una contribución de la teorías sociales del siglo XIX. En este mismo planteamiento se establece intrínsecamente la ideología, que está expresada como el modo de pensar pero que está definido en las condiciones materiales de existencia del individuo; esta construcción se halla conectada con la construcción del imaginario; si por ello se entiende como una elaboración del pensamiento en tanto la relación empírica del contexto con la apropiación y creación de su conciencia de la realidad interna y su confrontación con la realidad exterior.

1.2.5 Cultura, sentido y significado

Para esta construcción, también participan otras teorías que se presentaron en el mismo siglo, pero que se alejan relativamente de los anteriores postulados, ya que encuentran en la misma realidad otra forma de explicarla e interpretarla. La postura teórica de Max Weber aparece en la escena descrita como alternativa ante el economicismo imperante proveniente de la escuela marxista.

De entre los conceptos fundamentales que aporta a la sociología destacan la acción social, el sentido de la acción, la racionalidad, la cultura. Aunque vale la pena mencionar que la mayoría de sus escritos trata de explicar problemas concretos de la realidad, se deduce un gran aporte conceptual que deviene de la primera preocupación. La postura weberiana es conocida o calificada como subjetivista, psicológicamente orientada por las corrientes en boga, como la de Pareto y Thomas (Timasheff, 1961).

En Weber, el desarrollo histórico estaba dado por una secuencia de acontecimientos que tiene una causalidad y revelan un grado de significación con respecto a la naturaleza del fenómeno. Esta relación la explica a partir del origen del capitalismo, donde reconoce que no solamente en las condiciones internas se da el proceso de desarrollo histórico, sino que es impulsado por una fuerza naciente manifestada por “la ética religiosa del protestantismo” (Weber, 1998).

En el caso del primer concepto relativo a la acción, Weber menciona que es toda conducta humana, franca o no, a la que el individuo actuante concede un sentido subjetivo. Así establece el marco de actuación de la sociología separándola de la psicología, ya que la sociología se encarga del estudio de la acción orientada hacia la conducta de los demás (Weber, 1964). Sin embargo, lo más importante en esta acepción es que la acción social es una conducta que implica un sentido para el actor mismo. El motivo o la intención traducen la significación y orienta hacia la comprensión del acto social. Por ello, la cultura se asienta en tanto la

interiorización de esas pautas sociales pero con el grado de significación que el individuo le imprima a su accionar.

El sentido mentado de la acción es la expresión subjetiva del individuo, y se caracteriza por ser: existente de hecho, en un caso históricamente dado o bien construido en un tipo ideal (Weber, 1964). Precisamente la metodología propuesta por Weber, se aloja en la concepción de un tipo ideal reconstruido de la propia realidad pero con un grado de significación en ese contexto; de esta forma el “comparativo” del hecho puede reconocer múltiples modelos de causación que sería la instancia explicativa de su teoría.

Para el objeto de estudio planteado, se recuperan los conceptos de causalidad, sentido y tipo ideal. Esta relación explica en primera instancia, que las manifestaciones culturales tienen una causalidad que dan pie a la aparición de una serie de actos humanos con un alto grado de significación en y para el contexto donde se presenta. El conflicto como tal, en la teoría suscrita no aparece, sin embargo, tiene una serie de dimensiones expresadas en su causalidad, por lo que puede ser útil en la construcción del objeto de estudio. La cultura en la traducción de la oralidad tiene punto de partida, y esta orientada con un sentido dentro de un marco de conductas significativas. Finalmente el tipo ideal posibilita en este objeto una alternativa de comparación con otros contextos para identificar modos de vida y procesos de interpretación de la cultura.

1.2.6 Conflicto, tensión y coexistencia

En esta revisión y conexión conceptual de las teorías sociológicas clásicas, se encuentra finalmente una postura que ciertamente puede aportar de manera definitiva marcos referenciales en el estudio del conflicto; este planteamiento nace en la intención explicativa de Simmel y su mirada microsociológica, también identificada con la sociología analítica aparecida a finales del siglo XIX y principios del XX.

Las definiciones clásicas del conflicto aluden a un tipo de interacción que se ve confrontada por la diferencia de objetivos y acerca de los recursos limitados que se encuentran en disputa. Sin embargo, hay ideas de fondo que se encuentran de manera evidente en la filosofía política, en argumentos propios de la teoría hobbesiana, donde el individuo se niega frente a otro por la diversidad de intereses y sólo hay posibilidad de mediación cuando se crea un poder superior – Estado- que dirima este conflicto. A esta teoría se le conoce como individualista, en virtud de la cesión de los derechos particulares a una instancia creada por ellos mismos. Por otro lado, existe una teoría orgánica del conflicto que formula sus aportaciones a partir de una condición patológica, es decir, el conflicto social generado entre estratos, corporaciones o clases sociales es un vicio moral que solo se resuelve subordinando los intereses particulares al Estado. Esta teoría es de corte hegeliano de postura derechista, donde el conflicto se concibe como una especie de morbo que afecta la solidaridad natural y orgánica de un pueblo; dicha organicidad no permite que nada este por encima del Estado, por lo que todo debe estar supeditado a él (Gallino, 2008).

A raíz de estas ideas clásicas del conflicto social Gallino (2008) reconoce que se pueden colocar en dos escuelas sociológicas: una denominada conflictualista, la cual comprende las orientaciones marxistas, y la otra integracionista formada por la mayoría de las otras posturas; la primera concibe el conflicto como un hecho endémico en todas las sociedades, en tanto la segunda lo considera como un hecho patológico; ambas con su relativa generalización son consideradas la expresión en el estudio del conflicto.

Una postura que se separa relativamente de estas dos escuelas es la de Simmel, que considera en efecto, que el conflicto se manifiesta como un proceso de interacción de un proceso social “unificante”, es decir, de asociación. Distingue que el conflicto, es un modo de disminuir la tensión que se genera por las causas de ello como puede ser: el odio, la envidia la necesidad y la avidez; dando como resultado la unidad o consenso de las partes. Esta idea del conflicto social, se

opone a la visión integracionista de la patología social, ya que la orientación se condensa en la unidad, en la asociación.

La centralidad del antagonismo en Simmel en la mayoría de sus obras da cuenta de la expresión asociación-disociación. Este binomio es un elemento o forma de socialización por tanto, susceptible de ser explicada y que es objeto de análisis en toda la obra de Simmel. Hay en estos planteamientos una idea de positividad del conflicto, es decir, la resolución de la tensión entre contrarios que tiende a la unidad: *El conflicto es en si mismo ya es una resolución de la tensión entre los contrarios; el que pretenda paz, no es sino una expresión particular, y obvia, del hecho de ser síntesis de elementos, ya sea contra otro o con otro, bajo un concepto superior* (Simmel, 2010: 17).

La preocupación de Simmel ocupa dos aspectos del conflicto: la hostilidad y la forma en que finalizan. La primera de ellas se reconoce como una “pulsión autónoma” que se desarrolla de forma natural en los hombres. Y en la segunda – referida a la forma en que finalizan- está caracterizada por la victoria, la reconciliación y el compromiso (Simmel, 2010). De estos elementos se parte para enlazar la preocupación de la resistencia, la permanencia y la reinvención comunitaria como argumento en la construcción del objeto de estudio presente.

Según J. Alexander (2008) y desde la sociología, la teoría del conflicto nace como un cuestionamiento a la teoría parsoniana que no pone en el terreno del debate el conflicto, sino que presenta una teoría del orden, donde la construcción del sujeto en tanto se incorpora a sistemas termina incorporándose de forma autorreferencial o bien bajo dispositivos de autorregulación concernientes al orden, es decir, de lo que se trata es de preservar ese orden.

Particularmente autores como Coser y Dahrendorf abordan el tema del conflicto, el primero reconoce una aceptación positiva de este dentro de un sistema - de ahí que se le considere cercano a los planteamientos parsonianos - , en tanto el

segundo plantea una cercanía con Marx y alude a una teoría del conflicto no marxista – aunque trasciende o amplía los postulados de Marx-.

1.2.7 Sociogénesis: figuraciones y conflicto

Hay en este sentido, otra postura cercana en tanto los referentes explicativos del conflicto en una versión más contemporánea. Esta contribución es hecha por Norbert Elias, que proviene de un contexto europeo, trata más allá de poner énfasis en la integración de los niveles micro y macro – como análisis de investigación y como construcción teórica-, también refiere una ruta metodológica como teórica-epistémica. Con ello, Elias propone el concepto de “figuración”, para tratar de abrir esta peculiar atomización de la explicación social:

...Así el concepto de figuración sirve de herramienta conceptual simple para relajar esta constricción social a hablar y pensar como si el individuo y la sociedad fuesen antagónicos y diferentes (Elias citado en Ritzer, 2002:461).

La explicación que ofrece Elias, concibe una sociología más abierta, en el sentido, de que las relaciones o interrelaciones no son estructuras que constriñen las relaciones entre los individuos, sino más bien procesos sociales que descubren las redes y los tejidos imbricados en las interacciones personales. Las figuraciones son construidas por los individuos, en donde la fluctuación del poder es un aspecto de equilibrio en el flujo de las interrelaciones. El acercamiento con la sociología de Randall Collins es muy particular en torno a las “cadenas rituales de interacción”, que refieren la idea de que solo las personas hacen algo; las estructuras, las organizaciones, las clases y las sociedades *nunca hacen nada* (Collins citado en Ritzer, 2002:460).

En esta sazón, Elias contribuye al acercamiento teórico desde la configuración de “cadenas de interdependencia”, que son en sentido estricto una visión cercana a

las cadenas de Collins, sin embargo mientras que en éste, las estructuras sociales se traducen en pautas de interacción repetitivas, en Elias resalta la visión dinámica de las figuraciones en la expresión de las cadenas de interdependencia.

Existe también en esta postura, una concepción agonista de la acción social, que establece cómo las configuraciones son “producto de luchas”; es decir, el poder aparece como una particular expresión de las interrelaciones humanas:

El poder es sospechoso: la gente usa su poder para explotar a los otros para sus fines. El poder parece inmoral: todo el mundo debería tener una posición para tomar sus propias decisiones (...) Una solución más adecuada a los problemas de poder depende de que éste se entienda de manera inequívoca como una relación, como una característica estructural y extensiva, ni buena ni mala (Elias, 1978:93).

En una visión más amplia dentro de las perspectivas sociológicas, la postura de Elias es reconocida como una perspectiva constructivista (Corcuff, 2005), la cual pone especial énfasis en la primacía de las relaciones de interdependencia recíproca, la *construcción social* con base en el entramado de esas relaciones es como se concibe la sociedad.

Es por esto que la evolución de las costumbres para este autor puede no sólo observarse en el nivel colectivo –sociogénesis- sino también en el nivel individual –psicogénesis- dado que cada individuo debe recorrer, por su propia cuenta y de manera abreviada, el proceso de civilización que la sociedad ha recorrido en su conjunto: pues el niño no nace “civilizado” (Capdevielle, 2012:5).

La sociología de Norbert Elias es un esfuerzo por concebir referentes explicativos de manera empírica, construye con ellos una serie de argumentos tomando en consideración la historia y su intervención en el individuo como parte activa de las configuraciones de su contexto.

Las configuraciones representan la mutua orientación de los individuos entre sí, de ahí que las cadenas de interacción resultan ser la característica que las identifica. Elias dispone también, del poder como un universal sociológico y refiere que en estas interacciones donde se manifiestan las configuraciones, hay un continuum conflicto y cooperación que subyace en todas los entrelazamientos de los hombres.

1.3 El otro y la construcción del imaginario social

El ser humano en su primera necesidad social percibió un mundo ordenado naturalmente, en donde, la noche y el día marcaban el tiempo y la contingencia del mismo establecía la ruta del quehacer social cotidiano. La caza, la pesca y la recolección estaban supeditadas a los ritmos que el tiempo ofrecía, es decir, dada la inseparable manifestación del tiempo y su vínculo con el espacio establecían la forma en la cual el hombre debería cohabitar con una serie de fenómenos ligados a la transformación natural. El cambio de prácticas sociales estaba asociado a la premisa arriba mencionada. Gradualmente el hombre adquirió habilidades de adaptación y control de la naturaleza, ciertamente marcada por una división natural del trabajo, en donde la asignación de roles se establecía por el género y la edad.

En este sentido, el tiempo es a la vez una creación imaginaria y con ello el sistema de organización resulta aparentemente ordenado; así un pueblo estaba determinado a resolver sus necesidades básicas como la subsistencia, satisfacer las pulsiones sexuales, así como explicar sus instituciones sociales, sus creencias y su mitología (Levy-Strauss, 1989).

La conformación de grupos de orden primario para desarrollar habilidades de caza, pesca y recolección manifestó gradualmente una posibilidad latente de vivir juntos, o bien en lugares cercanos asentándose en algunos espacios que posteriormente serían acondicionados a las necesidades de estos pequeños

grupos. En este sentido, hay una intención evidente del hombre por concebir una mayor capacidad de organización, asumida necesariamente por la sinergia compartida del territorio, del tiempo, y del mismo individuo. Habiendo controlado y asumido un rol que ejerce un “poder instituido”, el individuo asume ahora la pretensión de ordenar su mundo en consonancia con el mundo natural que le rodea. Las representaciones sociales establecidas por el sujeto y su relación interna con el grupo, de alguna forma crean o van construyendo un referente de organización que puede ser el sustento de organizaciones más complejas como asevera Baczkó en la siguiente idea:

“A lo largo de la historia, las sociedades se entregan a una invención permanente de sus propias representaciones globales, otras tantas ideas-imágenes a través de las cuales se dan una identidad se perciben sus divisiones, legitiman su poder o elaboran modelos formadores para sus ciudadanos tales como el “valiente guerrero”, el “buen ciudadano”, el “militante comprometido” (2005:8).

Esta versión latente de una forma de organización es una de las manifestaciones que el hombre utilizó, sin embargo no es la única con la cual se asociaba grupalmente la construcción de su realidad, antes estuvo mediada por la instauración de mitos, asociados a objetos y fenómenos naturales donde la explicación o certidumbre era la fuente de un poder inmanente al sujeto a la capacidad de organización que de ello emergía. No resulta exagerado decir, que la fuente de construcción social, en el sentido del orden estaba respaldado por una serie de factores de índole mítica como lo menciona Lévi-Strauss:

... esos pueblos que consideramos totalmente dominados por la necesidad de no morir de hambre, de mantenerse en un nivel mínimo de subsistencia en condiciones materiales muy duras, son perfectamente capaces de poseer un pensamiento desinteresado, es decir son movidos por una necesidad o un deseo de comprender el mundo que los circunda, su naturaleza y la sociedad en que viven (1989:37).

Ese intento por explicar el mundo de acuerdo a sus propias posibilidades, dotó de habilidades intelectuales que fundamentó gradualmente la conformación de sociedades más complejas en términos de organización. La creación imaginaria a través del pensamiento mítico, permitió establecer un sistema de significaciones que explicaban su mundo, de ahí la articulación religiosa con conexión en todo el armazón cultural. Se parte de la idea de que los pueblos ágrafos¹ manifestaban un principio de imaginación colectiva que fortaleció los deseos de organización y creación de instituciones.

No es ajeno mencionar también las aportaciones de Freud cuando establece la idea del animismo como forma de explicación de los pueblos ágrafos, caracterizándolo de una filosofía de la naturaleza, es decir, la forma en como se concebía el mundo y la naturaleza (1989:103). Se distingue que la conceptualización del animismo estaba asociada al pensamiento mítico y este representa una de las concepciones del universo, donde el mito reposa sobre elementos animistas y funda la primera explicación del hombre y su universo.

La creación imaginaria de estos pueblos, que se estableció anteriormente representa en el animismo una singular conexión con el pensamiento mítico, ya que expresa un imaginario creativo para la configuración de sus sociedades y de la identificación colectiva de estos pueblos.

El término que se ha manejado como “imaginario” se reconoce en este rastreo histórico como un articulador y conformador de realidades. Se partió de los pueblos ágrafos para fundamentar esta concepción y no arribar visiones infundadas, sino a un breve acercamiento para mostrar comparativamente como se fue instituyendo este concepto no sólo en la historia de la teoría social, sino

¹ Este concepto es planteado por Lévi-Strauss para definir a los pueblos que existieron previamente a la invención de la escritura, en oposición al término de “pueblos primitivos” utilizado por Malinowski (Lévi-Strauss, 1989).

como explicación de aquella incesante búsqueda de símbolos que apropiados por el sujeto legitiman y multiplican una dominación o bien conjugan las relaciones de sentido y poderío (Baczko, 2005). Pero singularmente, también cohesionan las identidades comunitarias y significan las relaciones que se tejen entre los individuos a nivel personal y social.

Esta emergencia de la creación subjetiva como lo representa el imaginario da sustento legítimo a las prácticas sociales y opera en el terreno de la subjetividad colectiva como apunta Castoriadis:

“...la historia de la humanidad es la historia del imaginario humano y de sus obras. Historia y obras del imaginario radical, que aparece apenas existe una colectividad humana; imaginario social instituyente que crea la institución en general... y las instituciones particulares de la sociedad considerada” (2005: 93).

Lo instituido en esta visión, es la representación colectiva de la vida social, de ahí que la colectividad humana instaure el hecho de la creación constante de significaciones y de ello se pueden citar una multiplicidad, desde las religiones, los héroes, los tótems, tabúes, fetiches o bien de una complejidad mayor como el Estado, la iglesia, etc.

La expresión del imaginario en términos reales, se manifiesta en la práctica social, es decir, no hay tal práctica sin un sentido y este es una asignación del orden simbólico asumido por los sujetos que sólo operan en el nivel del imaginario (Serret, 2001).

Por otro lado y en el mismo sentido, el mito en sociedades modernas también es relevante y permite la cohesión social y la organización cultural de los grupos de comunidades humanas. El mito en esta perspectiva, es una expresión del imaginario, en donde para citar el caso de Hawái, su cultura se estructuró en los

mitos de una sociedad “salvaje” un referente importante para la atracción de visitas constantes al lugar manifestando así la práctica social del turismo.

La llegada del turismo al mundo contemporáneo antes de la segunda guerra mundial, en el proceso de expansión imperialista de principios del siglo XX fundamentalmente, proyectó la visita y/o exploración de estos territorios algunos inhóspitos paraísos míticos con expresión cultural singular además de fomentar la curiosidad del hombre europeo para mirar al “otro” en su realidad, en oposición al civilizado con una intención turística disfrazada de colonialismo (Dachary y Arnaiz: 2009).

1.3.1 Descanso, recreación e imaginario etnocéntrico

Para finales del siglo XIX y principios del XX, la economía mundial se transformó y por ende la sociedad también, con ello las formas de organización del trabajo amparado en un acceso más creciente a la tecnología. La industrialización modificó las pautas del descanso y la recreación, concebidas éstas como tiempo de ocio², en donde el trabajador ocupaba la mayor parte del día en la fábrica. Con las luchas obreras y la conformación de las internacionales obreras, la conquista de un tiempo dedicado al descanso se presentaba una oportunidad para ocupar este tiempo en actividades dedicadas al disfrute.

Esta idea es extraída de las clases sociales burguesas, en donde el tiempo libre cuenta con una disposición de recursos económicos, sociales, políticos y culturales que está ausente en la clase trabajadora, por lo que difícilmente la práctica del viaje convertida más adelante en una comercialización del movimiento pudo tener un origen en la clase trabajadora. Más bien esta clase era y sigue siendo el soporte de la construcción del disfrute de la clase ociosa (Ritzer, 2002)

² El tiempo de ocio, es aquel que ocupa el sujeto sin que medie algún beneficio, en distinción con el tiempo libre que puede ser empleado en actividades con un beneficio de tipo económico, social o cultural.

así llamada por el acceso y el nivel de consumo que establece en obediencia a esa concepción consumista de las prácticas y emulaciones culturales.

El turismo en este contexto, es expresión propia de la expansión comercial y la disposición de recursos económicos que otrora la clase dominante manifestaba en efectiva movilidad con intenciones de paseo. La construcción del imaginario turístico, es una pertinente práctica social en este contexto, ya que se asume el anhelo y el deseo de lo otro, de lo desconocido. De la curiosidad humana convertida en producto de consumo como apunta Cohen:

“Estos hechos, entre fantasiosos y a veces dramáticos en pos de lograr transformar la realidad en un nuevo atractivo, llevaron a plantear que el mito del turismo representa la decadencia del mito utópico que ha pasado a ser sólo un producto de consumo” (Cohen citado en Dachary y Arnaiz, 2009:6).

La aspiración del descanso, primero para las clases dominantes con la intención de mirar el “otro” diferente en oposición al “yo” europeo, constituyó un “imaginario etnocéntrico” que sirvió de base para la conformación de esa imagen de la actividad turística. Segundo, para la comunidad local la recreación del espacio en conveniencia comercial y económicamente aceptable promovió la visita como un mecanismo de sobrevivencia dada las condiciones de subdesarrollo imperante en varias regiones del mundo.

La realidad es diferente, hay una diversidad de culturas, filosofías y religiones, así como colores de piel que conforman razas y ha servido para jerarquizar pueblos y culturas. En palabras de Mourad Bourboune, la civilización occidental es “etnofaga” ya que ha existido y se ha desarrollado con la muerte cultural o material de los demás (Carenia citado en Dachary y Arnaiz: 2009).

1.3.2 Imágenes e imaginario turístico

En esta dimensión del acto turístico, se distinguen al menos tres momentos, materialmente expresados en el punto de partida, el recorrido y el punto de llegada en ellos mismos hay una constante subjetividad recreada por el que se mueve. El punto de partida no sólo tiene que ver con el espacio geográfico sino con las representaciones colectivas de la sociedad de origen con respecto a la que se visita, es también una construcción imaginaria la que se moviliza junto con el sujeto, es cambiante y dinámica, confronta constantemente la imagen cultural con las prácticas cotidianas temporales.

En el recorrido, las valoraciones, creencias e ideas que el sujeto manifiesta son también enfrentadas a otras tantas expresiones culturales matizando en cierto sentido en cada momento su participación activa del sujeto en la realidad. Finalmente el punto de llegada, ofrece una versión inacabada de este nómada intermitente que va de un lugar a otro, reconstruyendo su imaginario individual y comunitario. El rol que asumen estos momentos, son a la vez rutas epistemológicas en la construcción del conocimiento cotidiano del sujeto, al contrastar la imagen de su pensamiento con la realidad experimentada en el viaje, es allí donde se constituye el imaginario turístico. Hiernaux nos ofrece una conceptualización del imaginario turístico que responde a los planteamientos hechos hasta ahora, en donde manifiesta que, “el imaginario turístico, es entonces aquella porción del imaginario social referido al hecho turístico, es decir a las numerosas manifestaciones del proceso societario de viajar” (Hiernaux, 2002: 8).

Aunado a ello, la constitución del imaginario del turismo es una construcción compleja en donde intervienen una serie de transferencias culturales e impresiones subjetivas recogidas de las experiencias de vida, de información obtenida por otros sujetos o de medios de información.

Algunos autores (Pereiro y De León, 2007) mencionan que las imágenes turísticas pueden ser pensadas de dos formas, una como objeto de estudio para analizar el discurso ideológico sobre las identidades; la otra es como una forma de entender las imágenes turísticas como práctica social de los propios turistas y la construcción de su propio imaginario sustentado por lo que experimenta en la “otra” realidad o bien estimulado y condicionado por la promoción publicitaria de los destinos turísticos.

En este tenor, las imágenes turísticas son un instrumento ideológico de producción del exotismo y la alteridad (García Canclini, 2004) que son convertidas por el propio sistema turístico, apoyado de una mediación publicitaria para reconfigurar los espacios tradicionales convirtiéndolos en mero producto de consumo como se citaba anteriormente. Es decir, los espacios que expresan una potencialidad turística son resignificados y refuncionalizados.

Así para citar un ejemplo, “los espacios indígenas son convertidos en mercancías y refuncionalizados a las necesidades económicas, políticas e ideológicas de las sociedades dominantes” (Pereiro y De León, 2007). Esta construcción imaginaria del turismo, se caracteriza por un apoyo y estimulación de los medios publicitarios, que le permite al sujeto que viaja contar con un acervo de información en donde la recreación del espacio esta normada por una sublimación mercadológica.

Estas informaciones turísticas funcionan como mediadores culturales entre los anfitriones y los invitados, y tienen un alto contenido comercial donde los referentes de venta a través de la creación de imaginarios son una garantía de consumo del producto turístico (Smith, 1992; Simonicca, 2002, citado en Pereiro y De León, 2007).

En una perspectiva de análisis teórico más socioantropológica, el producto turístico es entendido como un “ideario” (Hiernaux, 2002:10) con carga valorativa

singular, es integradora y construye la identidad comunitaria. Sin embargo, las orientaciones utilitaristas de un mercado global del turismo las buscan incesantemente para validar sus operaciones económicas. Esta forma conceptual llamada ideario conforma un sistema de valorización en atención a las necesidades e ideales societarios y orientan el sentido de vinculación y recreación de los espacios.

Estos idearios son el soporte con el cual se forma el imaginario turístico, en palabras de Hiernaux (2002), se distinguen cuatro expresiones conceptuales de idearios que significan la postura del turista: la conquista de la felicidad, el deseo de evasión, el descubrimiento de lo otro y el regreso a la naturaleza. Esta motivación expresada en el desplazamiento tiene una manifestación subjetiva que se traduce en la referencia del sitio turístico en su forma de significación para la realización del viajero.

La creación del imaginario turístico con base en las expresiones recogidas de una base de informaciones difundidas a través de folletos o clichés publicitarios ha orientado la perspectiva del estudio de los imaginarios turísticos sobre su potencialidad efectiva de los recursos ofertados. “Un lugar con encanto...”, “un lugar para descubrir...”, son recursos cliché al servicio del turismo y de sus procesos de creación del imaginario turístico” (Pereiro y De León, 2007:3). Esta perspectiva explica la conformación del imaginario del turista, sin embargo valdría la pena preguntarse que piensa el lugareño con respecto a la visita, como espera manifestarse frente a esta relación social que teje con el turista, es decir, el sujeto que recibe también conforma un imaginario, quizá con el mismo ideario pero con una significación diferente.

En esta consideración, la actividad turística constituye una forma de construcción identitaria de la comunidad receptora, en donde las imágenes y los idearios son un referente que valida su permanencia, su resistencia y una capacidad de reinención de sus propias formas y significados sociales. Aunque algunos

autores mencionan que estas expresiones son fáciles de conocer y se manifiestan en elecciones locales, asociaciones de consumidores, asociaciones vecinales, cartas a medios de comunicación, etc. (Goycoolea, 2006), no hay una profundización en las explicaciones acerca de la conformación del imaginario turístico desde la comunidad, en que condiciones se presenta y qué instrumentos utiliza. Como apunta Simonicca (2002), las comunidades receptoras crean en algunos casos antiestereotipos y nuevos estereotipos que pueden ser usados como una forma de resistencia, así como en respuesta a la sobrecarga turística del lugar.

1.3.3 El imaginario turístico y la tradición oral

La conformación de un imaginario colectivo, en este caso, de la actividad turística contiene un discurso histórico, en donde se expresan los acontecimientos sujetos a una temporalidad y a una significación del pasado en el tiempo presente. Dicha articulación, está orientada a una concepción del futuro en la constitución de una realidad creada a partir de referentes ideológicos.

La historia escrita, denominada historiografía legitima el ejercicio del poder de lo que convenientemente dieron cuenta de los acontecimientos pero con la singular interpretación y orientación de quienes detentan el poder. A la par de esta conformación historiográfica de todas las comunidades se crea una oralidad de hechos sociales que preescribe la otra historia, aquella que no ha sido “escrita” pero tiene sin embargo una gran importancia en la vida cotidiana del individuo ya que se encarga de reforzar las tradiciones y creencias en la que se funda una comunidad de sujetos.

Curiosamente el desarrollo de la historia oral pretendía hacer la historia de los que no dejaban testimonios escritos. Este argumento estaba relacionado directamente con la historia de las mentalidades que representa un esfuerzo por conformar el imaginario colectivo de las comunidades y su realidad histórica. En el caso de América Latina, el desarrollo de la historia oral está asociada a la dinámica de los

movimiento sociales y los proyectos políticos de cambio social que se presentaron en los años setenta (Garcés, 1996). Esta postura de intervenir la realidad a partir de la recuperación de la propia palabra en el desarrollo de la conciencia histórica, constituyó un referente en la propuesta de la educación popular, para protagonizar una resistencia de facto contra los regímenes autoritarios.

El relato oral ha pasado a conformar la identidad comunitaria a través de los mitos y leyendas y a su vez se ha constituido en la historia local, fuente de acción colectiva. La tradición oral se desprende de este interés en la interpretación de los hechos sociales orientados a la comprensión y posterior explicación de los referentes simbólicos que articulan el ser comunitario. La tradición oral entonces sirve como menciona Peirce, de intermediaria entre lo que vemos durante una práctica cultural (haceres, actores, espacios y tiempos) y lo que esto significa para la comunidad que la produce (Citado en Castillo, 1988: 29).

A partir de ello, este trabajo pretende apoyarse de esta estrategia de recuperación de la oralidad con base en la tradición oral, que plantea no sólo la recuperación del relato sino también su proceso de interpretación en el desarrollo de la cotidianidad colectiva. La tradición oral proyecta valoraciones positivas o negativas sobre procesos, hechos, actitudes, actores y con ello moldea las prácticas culturales de una comunidad (Castillo, 1988). Esta herramienta es poderosa ya que permite recuperar la memoria colectiva de un grupo y la única vía de interpretación “desde adentro” de las manifestaciones de cultura.

Por otro lado, ante las nuevas narrativas que surgen de la cultura audiovisual y electrónica, la oralidad se plantea como una forma de invención de los discursos y los espacios comunitarios (Cocimano, 2006), es decir, se presenta una dinámica renovadora que permite la permanencia de esos referentes simbólicos que cohesionan la historia local.

La tradición oral desde esta perspectiva, es actualización y creación continua en donde la memoria colectiva e individual es activa, cambiante y creadora, es decir, el pasado no es estático y está en permanente reelaboración (Cocimano, 2006).

El planteamiento de este trabajo establece que el imaginario turístico conformado con base en la tradición oral, entendida ésta como “una serie de narraciones y relatos: como historias, leyendas, cuentos, mitos, refranes, canciones versos (Madrazo, 1988:46) estructura una resistencia comunitaria ante la llegada del visitante configurando antiestereotipos (Simonicca, 2002), una permanencia cuando se asume que la oralidad tiende a actualizar el pasado y conserva viva aquella parte del relato que mantiene su relevancia (Cocimano, 2006), para finalmente reinventar su historia sin perder la cohesión de su identidad, el de una historia que no está escrita en ningún texto permitiendo así la vigencia de su cotidianidad en defensa de la masiva llegada de turistas. En esta perspectiva, se distingue una alusión a la manifestación del conflicto, en tanto los procesos de resistencia y en la posibilidad de darle cauce a la tensión que generan esta dos visiones encontradas: la comunidad y el visitante.

1.4 A manera de encuentro epistémico

El recorrido histórico conceptual anterior, permitió distinguir una serie de construcciones y referencias descriptivas sobre los contextos sociales pasados, pero a su vez orientó la reflexión presente con recientes interpretaciones del conflicto, desde realidades más contemporáneas con un disponible material empírico. Esta descripción ampliamente conceptual, favoreció en sentido estricto los elementos que se recuperan en los capítulos venideros. Basado en los anteriores argumentos conceptuales del conflicto, existen versiones que abonan al análisis del presente trabajo, ya que no se alejan sino son perspectivas *ad doc* para la explicación del tema en estudio.

Las expresiones del conflicto desde la perspectiva del análisis histórico, es de diversos matices, dentro de los cuales es posible identificar algunas coincidencias y cercanías epistémicas por un lado. Por otro, la percepción de que hay un juego de dualidades que expresan procesos de cambio a través de dinámicas pendulares. Es decir, la radiografía sobre las formas de concebir las ideas del antagonismo, manifiestan similitudes cuando no diversidades en la concepción de un sistema de cosas que orientan hacia el orden, o bien al equilibrio de fuerzas en un ir y venir de *energías repulsivas*.

Los perfiles disciplinarios de la teoría política y social, ofrecen en este sentido concepciones del conflicto, siempre con la mirada de aquel que se desarrolla en un contexto social determinado y escribe como producto de este. Para citar de manera precisa los alcances epistémicos tanto de una como otra, con respecto al conflicto y que son la base para las explicaciones de los siguientes capítulos. En primer lugar, desde la teoría política en los primeros escritos sobre la concepción de la sociedad, hay una aspiración ideal de un orden que supone una *negación* del conflicto, que no aparece porque la versión sociedad platónica y aristotélica concibe al hombre virtuoso y al que no lo es, por lo tanto, solo el hombre virtuoso se hace ciudadano y constituye su sistema de cosas de orden social y político. En la época medieval, los valores referenciales del andamiaje social eran el orden mundano y el orden divino, ambos en lucha permanente, por ello la concepción del conflicto es de *exclusión*, donde la figura del orden divino representa la vida buena, mientras que la dimensión mundana aleja al hombre de este ideal.

Para la concepción moderna, el conflicto ya postula la libertad y en ella la autonomía individual entra en oposición con el orden moral, mismo que debe ajustarse a las necesidades imperantes de ese factor de autonomía, en un juego de oposiciones relacionadas a la esfera del quehacer político. En esta misma época, la configuración de la sociedad política, manifiesta un segundo parámetro en la regulación de un *estado de guerra*, mismo que supone un conflicto, y sólo a partir de una expresión contractual se podrá dirimir esta inestabilidad y podrá

configurar la sociedad política, es decir, la concepción del conflicto es de *regulación*. En otra parte de esta concepción moderna, el juego de intereses individuales entra en conflicto con la aparición del mercado y su espacio de reproducción privilegiada; así la idea del sufragio constituía una posibilidad para elevar las posibilidades de establecer condiciones de igualdad y postergar el conflicto.

Ahora bien, desde la perspectiva de la teoría social, los elementos que permiten fundamentar la ruta de análisis posterior, tiene que ver con los postulados del desorden social como expresión de una sociedad en tránsito hacia la renovación y la instauración de la idea de progreso. En esta concepción, otras explicaciones de la realidad social han planteado rutas y análisis que se fundan en la cooperación, la estabilidad y el equilibrio, elementos que expresan de sí la oposición y el antagonismo de las categorías sociales. A decir de estos planteamientos la noción del conflicto se expresa a partir de la *cooperación*, en esta idea los fenómenos sociales tienden a buscar procesos de integración, a partir de analogías orgánicas. En otra construcción social que emerge de la visión durkhemiana, las representaciones colectivas son el argumento de un orden social que privilegia el hacer colectivo por sobre el hacer individual y busca expresar como parte de un hecho social, todas las manifestaciones sociales en los diferentes ordenes de la estructura social. En la misma dimensión, las condiciones sociales, establecen grados de cooperación que manifiesta la conciencia colectiva. Aquí el conflicto como categoría explicativa converge en la idea de la distensión de fuerzas individuales y colectivas a favor de la construcción social y siempre en esta idea, las representaciones colectivas son la medida de las construcciones sociales.

La concepción marxista por otro lado, argumenta a través de una serie de dimensiones del sistema de organización económica, que las relaciones sociales están condicionadas por todo un proceso de producción, de tal forma que el conflicto se expresa de manera concreta en el momento de la disposición de los recursos, es decir, quienes lo tienen y quiénes no. El concepto central en esta

postura es la lucha de clases, la cual de manera ineludible manifiesta un conflicto latente, tanto de origen como en el proceso de conformación de las relaciones sociales. La caracterización del conflicto expresa más dinamismo, es decir, es una categoría que se desplaza de una forma cíclica. Se presenta en las configuraciones sociales una manifestación *dialéctica* del conflicto, que es en esta caracterización una de las visiones del antagonismo, que se conduce hacia la resolución, es decir, hacia la síntesis de los procesos en las relaciones sociales.

Finalmente uno de los planteamientos que refiere la expresión del conflicto, procede de Simmel, que expresa el conflicto como una de las formas en donde la resolución de la oposición se disuelve y así esta caracterización se convierte en una concepción de *coexistencia*. Es decir, el conflicto es en sí mismo una resolución de la tensión y tiende a la unidad (Simmel, 2010); la hostilidad y la forma en que finaliza el conflicto es el argumento más rescatable de esta postura, y es precisamente donde se desprende el supuesto rector de este estudio con base en las manifestaciones de permanencia, resistencia y resolución del conflicto en una determinada práctica sociocultural y con más puntualidad en una comunidad de Malinalco.

Así las perspectivas teóricas expuestas que hacen referencia al conflicto y que soportan los siguientes capítulos, se fortalecen de esta descripción, aunque muy árida, ciertamente invita a considerar cuales son las interpretaciones de esta categoría social, en los diferentes ámbitos discursivos y a través de la historia del pensamiento y la sociedad. Estas construcciones sociológicas del conflicto están pues, amalgamadas de las expresiones y manifestaciones culturales que los individuos realizan para favorecer los lazos sociales.

En esta dimensión, la categoría de *sociogénesis*, es fundamental para explicar e interpretar las formas de interacción que se instituyen a partir de prácticas sociales comunes y cotidianas de los sujetos en la proximidad de su vínculo cultural. Al ser una categoría con profunda expresión sociológica, supone distinguir el entramado

de su manifestación empírica que precisa descomponer las formas sociales en su manifestación viva de la cultura. Así por ejemplo cuando se instituye la civilización, según los argumentos de Elias (1993) hay una génesis social de parte de dos posturas en tensión, por un lado, la postura cortesana de buscar el favor de las clase más altas, y la preponderancia de la burguesía para concederle el favor gracias a su forma “cortesana”, es decir, a las reglas de un comportamiento que regulaba las formas de interacción conocidas como cadenas de interdependencia.

“La cortesía deriva su nombre, sin duda de la corte y la vida cortesana. Las cortes de los grandes señores son como escenarios en los que uno trata de labrar su fortuna... Lo mejor para ello es hacer creer al otro que se está dispuesto a servirle en todo momento y con todas sus fuerzas, aunque muchas veces no tengamos tal inclinación o no queramos por muy buenas razones. Para esto la cortesía que nos hace reflejar tal determinación en nuestra compostura que el otro queda convencido de nuestra voluntad de servicio; ello nos hace acreedores de su confianza que va generando un amor de él hacia nosotros por el cual se siente inclinado a concedernos favores” (Elias, 1993: 62).

En el origen, la contraposición de comportamientos y actitudes, revela la creación de formaciones sociales, que en sentido estricto son el fundamento de la génesis social de la civilización o bien en el sentido alemán de cultura. Este argumento muy en sintonía con el presente estudio, parte de una oposición entre la concepción de civilización, desde una postura francesa y la cultura desde la alemana. Sin entrar en el detalle de esta descripción y rescatar para el escrito, esta oposición, se explica cómo se citaba anteriormente en el caso de la cortesía como un juego de oposiciones conceptuales en el origen, pero también en la incorporación de la interacción humana en la manifestación de comportamientos para resolver a favor de la aceptación social.

La incorporación de esta referencia en el análisis histórico de la civilización occidental que realiza Elias (1993), establece una oposición que redundante en el surgimiento de figuras concretas basadas en una red de interdependencias, mismas que fortalecen la idea de esa conexión con estructuras representativas de una etapa histórica, pero que se fundan en las prácticas y comportamientos de la vida social concreta, como en el caso de la explicación sobre la génesis social de los trovadores y de los modales cortesanos, que daría cuenta de la génesis del feudalismo.

Es difícil admitir que la poesía trovadoresca, especialmente en sus tonos más dulces – y no siempre fue dulce- podía originarse en la misma vida que las formas de comportamiento brutales y rudas, propias de la inmensa mayoría de los caballeros en aquella situación social (Elias, 1993:320).

Las muestras empíricas expresadas como parte de la dimensión explicativa del concepto de sociogénesis, tiene a su vez un vínculo directo con otros referentes teóricos que soportan el argumento de este trabajo. En consonancia con esta idea, el aspecto de *oposición*, es recuperado de manera interesante e importante por Simmel, ya que describe una situación en la que existen o se presentan condiciones donde existe oposición, entendido esto como una *energía repulsiva* que conduce no necesariamente a la eliminación del otro, sino como parte del proceso de socialización, es decir, en una relación social, la oposición es una de las formas o funciones de la misma y no puede eludirse, aún cuando sea el exterminio del otro, siempre le precede la manifestación de la oposición.

... la oposición entre individuos vinculados por la socialización no es un factor social exclusivamente negativo, aunque sólo sea porque a menudo es el único modo de coexistir con individuos insoportables. Si no tuviéramos la capacidad y el derecho de oponernos a la tiranía, a las personalidades volubles, obstinadas o toscas, no soportaríamos

relacionarnos con ellas y nos abocaríamos a soluciones desesperadas que pondrían fina la relación, sin entrar siquiera en conflicto (Simmel, 2010: 21).

Estas orientaciones teóricas de alcance empírico real y manifiesto, se enlazan con los postulados referidos al imaginario social, ya que como se menciona desde la perspectiva de Elias (2008) las figuraciones contienen esa carga expresiva de valoraciones culturales que se tejen a través de las cadenas de interdependencia, y en esas proporciones también se expresan las tensiones que aparecen como resultado de un vínculo social, es decir, el individuo no se puede pensar desde esta perspectiva como de actuar solitario, sino siempre en consonancia a su construcción social expresada en el imaginario.

En este sentido, la concepción del imaginario social que se recupera en este trabajo se desprende de esa producción de significados que están vinculados con la práctica social y a través de los procesos identitarios que se tejen dentro de los grupos humanos, sea como argumento para la sobrevivencia, o como una forma de reafirmar su pertenencia a determinado contexto sociocultural. También en esta línea, las referencias institucionales son de vital importancia, ya que en ellas reside una fuente de significados simbólicamente aceptados por quienes le dan ese valor pero que se acompaña de reglas y acuerdos intersubjetivos.

De modo que dios, el dios de las religiones monoteístas, es una significación imaginaria social, sostenida por múltiples instituciones como por ejemplo, la iglesia. Pero también son significaciones de los dioses de las religiones politeístas, o los héroes fundadores, los tótems, tabúes, fetiches, etcétera. Cuando hablamos del Estado, se trata de una institución animada por significaciones imaginarias (Castoriadis, 2005: 95).

Esta caracterización del concepto de imaginario permite establecer conexiones en la forma como los sujetos se piensan y se perciben a sí mismos, como producto de las prácticas que desarrollan en su cultura, es decir, expresa un nivel de actuación donde la subjetividad se manifiesta a través de los hechos simbólicos (Serret, 2001).

En cierto sentido, la composición sociocultural de las sociedades se relaciona con el proceso y la conformación de esas subjetividades que de manera gradual aparecen en las relaciones humanas. Por ello, para nada resulta vano establecer la importancia que el imaginario tiene en el momento de hacer presente las prácticas y los rituales que han sido el hilo conductor de su memoria colectiva a través de una historia no siempre instituida, pero alimentaria de los procesos culturales de espacios comunitarios como es el caso de Malinalco.

Cada sociedad construye sus imaginarios a partir de su historia, su experiencia social, su contacto con otras sociedades vecinas y con el resto del mundo, así como sus contextos internos, lo que Berger y Luckman (1997) llaman los acervos de conocimientos (Hiernaux, 2002:10).

Con toda la carga de las representaciones sociales, el imaginario simbólico de una comunidad - en particular la que es objeto - traslada y emula los procesos de identificación colectiva que están anidados e imbricados en las parafernalias y rituales de las fiestas patronales, con una conformación de hechos convertidos en práctica instituida, que resume los logros, los milagros, las desventuras y las tragedias de una comunidad, para hacer de la recreación un argumento del imaginario social que reclama ser presente.

La comunidad como expresión del imaginario social, es un vehículo para mantener la tradición cultural, donde se representa una y otra vez el pasado para permanecer vigente en la concepción de los lazos sociales y afectivos que

consolidan la memoria del lugar, del espacio con expresión simbólica, significativa en la trama cultural de la población.

El imaginario social instituido... asegura la continuidad de la sociedad, la reproducción y la repetición de las mismas formas, que de ahora en más regulan la vida de los hombres y permanecen allí hasta que un cambio histórico lento o una nueva creación masiva venga a modificarlas o a reemplazarlas radicalmente por otras formas (Castoriadis, 2005: 96).

Las fuentes de que se compone el imaginario social, parte de las esperanzas deseos, practicas religiosas, rituales cotidianos y religiosos que mantienen viva la memoria del lugar, y aseguran la continuidad de la comunidad como se menciona líneas arriba. Esta expresión compuesta de varios aspectos socioculturales, considera una fuerte recuperación de historia oral; aquella que ha permanecido oculta por las condiciones sociopolíticas y culturales de un lugar, en sentido estricto en la comunidad de Malinalco.

Todo texto oral es efímero y fluido, repleto de silencios y fragmentaciones, gestual y corporal. La voz anónima, colectiva, está hecha de memorias y olvidos, de reciclajes y misturas, de guiños, complicidades y miradas. "La tradición combina la reproducción y la mutación. La variabilidad de la tradición oral es actualización y creación continua mnémica. La memoria tanto colectiva como individual es una memoria también activa que revela un funcionamiento cambiante y creador. En ese sentido el pasado no es estático, está siempre en permanente reelaboración" (Cocimano, 2006: 24-25).

Esta historia oral, constituye una alterativa para narrar los acontecimientos de esta comunidad, incrustados en una gran variedad de mitos, ritos, cuentos, leyendas, siempre desde la perspectiva del poblador, "desde dentro" de su cultura. Por ello, una de las posibilidades narrativas de esta oralidad, es *rescatar del olvido*, todas las practicas culturales que tiene un significado particular para la comunidad y a su

vez teje la urdimbre sociocultural de esta comunidad. Y en sentido estricto, lo que se preserva del olvido accidental o incomprensivo, son aquellos referentes que significan y le dan a la memoria cierta relación con el imaginario social (Quintanilla, 2003).

La memoria posee rupturas y quiebres, se va transformando en imaginario social, consecuencia de la relación de las comunidades tradicionales con prácticas y discursos de la modernidad. En este sentido, la oralidad actualiza aquellos sentidos todavía necesarios para una determinada comunidad, pero olvida aquellos que ya no cumplen ninguna función (Cocimano, 2006: 25).

La fortaleza de la tradición oral comunitaria representa un soporte que incentiva y protege el sentido identitario de los espacios, a su vez que territorializa los hechos y las historias pasadas para darle vigencia en un discurso contemporáneo, también busca permanencia de los discursos orales incrustados en las narrativas comunitarias; en ellas los rituales que se expresan a través de mecanismos gestuales, corporales y verbales conforman una dramatización y teatralización de la oralidad. Esta articulación de lenguajes o códigos, implica que la oralidad se promueve bajo determinadas condiciones que en unos casos pueden remitir a las temporalidades profanas de lo cotidiano y, en otros, a circunstancias de carácter ritual (Quintanilla, 2003: 29).

La dimensión corporal e intersubjetiva también es constitutiva de la oralidad. Paul Zumthor había subrayado el carácter sensorial de la cultura oral y la omnipresencia del cuerpo, e introdujo los términos de vocalidad y comunicación vocal. Asimismo, otros autores destacan la importancia de los elementos paralingüísticos –tono, volumen, pausas, cadencias, ritmos– en la narración oral, así como también la puesta en escena, la teatralidad y la dramatización de un texto en el momento de ser narrado (Cocimano, Pág. 27).

En la estructura discursiva de la oralidad, hay atisbos de una incesante idea de permanecer, es decir, de permanencia social a través de la memoria de los actos y su representación ritual, como el vehículo de las formas de interacción social. Además de que no sólo se distingue esta dimensión, también incorpora expresiones de resistencia cultural para favorecer los lazos comunitarios y las estancias narrativas procedentes de la memoria colectiva del lugar. Desde esta perspectiva, lo oral ofrece una visión de autonomía que rescata la resistencia pasada y plantea una esperanza en torno al futuro, es a la vez un ejercicio colectivo de *desalienación*, que pone en relación de simetría a los sujetos en un pacto de confianza (Archila, 2005).

“...la relación entre oralidad y escritura -entre memoria e imaginario social por extensión debe ser leída como una relación continua, como un proceso de redefinición recíproca; como un tránsito generador de alternativas formas de representar y practicar las costumbres, diferentes a las que se ha estado imaginando desde las perspectivas polarizadoras”
(Quintanilla, 2003: 32).

En este sentido, la caracterización que se presenta en la comunidad de Malinalco, en torno a estos referentes del discurso oral, configuran el imaginario social y ofrecen un caudal de elementos simbólicos que a su vez se entretajan como formas culturales en las redes y los procesos sociales manifestados en el total de sus celebraciones patronales y recreaciones religiosas como fundamento de una sociogénesis particular, de la génesis de un conflicto anidado en las expresiones que el imaginario social en la expresión de la tradición oral manifiesta en buena parte del almacén discursivo de su narrativa.

Con base en estos vínculos epistémicos y sintonías culturales, el conflicto, el imaginario social y la tradición oral, se convierten en el sustrato de la narrativa comunitaria que se explica en este documento, como parte de un análisis teórico-metodológico y una reflexión sociológica que se ancla en la interdisciplinariedad

como vehículo para trascender el mero acto de explicar las acciones humanas y se orienta a la comprensión de la cultura.

Por otro lado, una segunda derivación epistémica se establece a partir de lo que se dice y como se dice, el aspecto de la escritura, también supone la presentación de un argumento que le de solidez a lo expuesto, como parte de la categorización del objeto y tema de estudio. Incorporar una narrativa que trate de desvelar las dinámicas y los procesos que integran las prácticas culturales de esta comunidad, es también una preocupación epistémica. Es decir, la construcción de un discurso científico tiene que ser explicable por sí mismo, de tal forma que la articulación el lenguaje, incite también a un lector sea experto en el tema o no, a comprender los procesos sociales que se explican y derivan las interacciones humanas.

Capítulo 2

Las características socioculturales de la comunidad de Malinalco (Historia y tradición).

Capítulo 2

Las características socioculturales de la comunidad de Malinalco (Historia y tradición)

2.1 Origen y surgimiento de Malinalco

La fundación de México está configurada por una carga mítica y mágica que no se puede soslayar cuando se analiza la historia de los pueblos originarios y particularmente la conformación de sus referentes culturales, en consonancia con su sistema de organización política, económica y social. Las fuentes históricas trazan un origen mítico fundamentalmente creacionista, donde la mayor parte de los acontecimientos se relacionan con la parte simbólica de las poblaciones y su naturaleza divina y religiosa. De aquí que resulta imprescindible acotar los términos de la argumentación mítica - que sin lugar a dudas, es una singular relevancia en este trabajo – para abordar la explicación de los procesos sociales que están imbricados en el desarrollo histórico y social de la comunidad de Malinalco.

Algunos autores (Hernández y Martínez, 2006) dividen estas fuentes en eruditas y de carácter popular; en la primera se reconoce la versión tenochca expresada en la *Tira de la peregrinación*, la *Crónica mexicayotl*, junto con los escritos de *Tezozómoc* y de *Alva Ixtlilxochitl*. La segunda de carácter popular se integra de la recuperación oral, así como de los trabajos que recuperan la cosmovisión indígena de su historia.

Los antecedentes históricos son el vínculo referencial del pasado con el presente y dan cuenta de las expresiones socioculturales de la región mesoamericana donde se inscribe el área de Malinalco. Por cierto, lugar con una carga mítica, simbólica y mágica que a la luz del presente sociocultural se vuelve casi impenetrable, no sólo por que el análisis histórico resulta insuficiente - a pesar de todos los estudios especializados realizados – cuando se trata de explicar realidades parciales sin la

conexión de acontecimientos pasados y su fuerte carga mítica. Ante tal panorama, esta particular correlación histórica, pretende básicamente reconocer y distinguir el origen histórico de un espacio social, que tiene una representación mítica y simbólica y se funda en la memoria colectiva, en la que expresa la vida cotidiana de las personas que habitan actualmente la zona de Malinalco.

El registro historiográfico basado en las versiones de Tezozómoc, Sahagún, Duran ofrece la idea de que la catástrofe obligó a los habitantes mexicas, trasladarse a otras latitudes. Con ello, la creación mítica del pueblo mexica acompaña el origen del pueblo de Malinalco. Sin embargo, antes de detallar el contexto histórico de donde llegan los primeros pobladores a Malinalco, es pertinente recuperar algunas ideas en la concepción de la creación de los dioses y la posterior andanza hacia lo que llaman la segunda capital mexica.

2.2 La creación: el mito como memoria histórica

Las imágenes de la creación mexica detallan que Coatlicue se acercó un ramo de plumas a su seno y con ello procreó a Huitzilopochtli. Esta concepción virginal, incomodó de sobremanera a una de la hijas de Coatlicue llamada Coyolxauhqui, que organizó a los demás hermanos para que cometieran matricidio. Los Centzon Huitznahua – los hermanos matricidas- cuando estaban a punto de cometer su encomienda, nace Huitzilopochtli armado y defiende a su madre hiriendo a su hermana, quien muere hecha pedazos; mientras que con sus hermanos pelea hasta matarlos a todos:

Y el dicho Huitzilopochtli dijo a uno que se llamaba Tochancalqui que encendiese una culebra hecha de teas que se llamaba xiuhcóatl, y así la encendió y con ella fue herida la llamada Coyolxauhqui, de que murió hecha pedazos, y la cabeza quedó en aquella sierra que se dice Coatépec y el cuerpo cayó abajo hecho pedazos... (Sahagún, 2006: 186).

Reza la construcción mítica, que los hermanos eran los cuatrocientos surianos, presentados como las cuatrocientas estrellas, que se encontraban en referencia con el cerro de Coatépec. Acompañaban el mito lunar y terrestre de la hermana mayor del sol, Coyolxauhqui. En la referencia de las fuentes históricas de la creación del pueblo mexicana, Huitzilopochtli es el sol, que lucha contra la hermana que representa a la luna y los hermanos que son las estrellas.

Día tras día el sol, al nacer, debe luchar contra sus hermanos que dominan el cielo nocturno: la luna y las estrellas. Para derrotarlos el sol emplea una culebra hecha de teas que se llamaba Xiuhcōatl, la serpiente turquesa que simboliza los rayos solares. Con ella persigue y mata las estrellas, es decir, las hace palidecer para luego desaparecer (Tibón, 2005:495)

Esta batalla por el control del cosmos, registra una serie de elementos que contribuyen a la comprensión y explicación de los órdenes celestes y terrenales que los antiguos habitantes tenían para organizar su mundo. A partir de esta tragedia o drama cósmico como lo llama Tibón (2005), se constituye la referencia de la primera fundación del pueblo mexicana, y que en suma nos ayuda a entender la creación de la segunda ciudad que sería Tenochtitlán.

Como mencioné anteriormente, la partida de los mexicas hacia un nuevo lugar donde fundarse en relación con el orden cósmico, se describe en una serie de explicaciones asociadas a la magia. Así, inducidos por la creencia en la molestia de su dios Huitzilopochtli, los hombres producen una serie de desastres naturales, que pueden ser entendidos por la conexión con el dios guerrero y azuzados por él, en esta idea pervierten el orden para poder migrar a otro lugar.

Para no incurrir en la ira de su dios los mexicanos quitaron y deshicieron los reparos y presas que tenían las aguas (...) Deshecha la laguna

empezaron a secar los carrizales y secarse los árboles y a morirse los pescados y ranas (...) empezaron a ir las aves marinas y a quedar aquel lugar tan seco y sombrío como antes estaba... (Durán, 1967; citado en Tibón, 2005: 501).

En esta relación mágico-fundacional, Huitzilopochtli ordena salir de estas tierras y proseguir la peregrinación con la promesa de conquistar las “*cuatro partes del mundo*”:

Le dijo, pues, Huitzilopochtli a Chalchiuhtlátónac: Chalchiuhtlátónac, es de todo punto necesario que enseguida dispongas y ordenes lo que ha de hacerse para que conduzcas a todos los que irán contigo: y que los siete calpules aseguren a los que habeís prendido junto a las biznagas. Muy fuertes son los mexitin, pero también son muy numerosos los habitantes (de la tierra)³; iremos pues, a combatir a los pobladores que están asentados en el gran mundo, y allá nos estableceremos... (Tezozómoc, 2012: 41)

En su camino que realiza con los mexicas, Huitzilopochtli es acompañado por su hermana Malinalxochitl, pero la abandona porque considera que sus “oficios” no son buenos, ya que ella se dedica a la hechicería y es catalogada como una bruja que realiza rituales maliciosos y mata hombres. Algunos autores (Tezozómoc, Torquemada, Durán, Ixtlilxochitl) consideran a este personaje mítico, como otra personificación de la luna, de las tantas mujeres que se relacionan con Huitzilopochtli y que tienen vínculo o parentesco divino:

Ixtlilxochitl llama a la hechicera “mujer varonil” y en esto coincide con Torquemada, que según este autor, ella misma se define como “yo soy esforzada y varonil”. Pero la hermana mayor del sol era algo más: una grandísima malvada que usando sus artes mataba a mucha gente... No

³ En la concepción cosmogónica mexicana, la primera ciudad donde estaban asentados era Coatepec, se relacionaba con un culto lunar, mientras que la nueva ciudad se fundaba en el culto solar que estaba representado por su dios Huitzilopochtli (Tibón, 2005).

sólo era la maestra del mal de ojo sino comía “vivo el corazón, y sin sentir come a uno la pantorrilla” (Tibón, 2005: 529).

En la *Crónica Mexicáyotl*, se tienen datos acerca de esta particular historia mítica que acompaña el origen y surgimiento del pueblo de Malinalco. Aunque sus referencias aluden siempre a esta combinación de mito e historia, la correlación de su fundación resalta interés a este trabajo, porque la construcción histórica está atravesada transversalmente por este *imaginario* y sienta precedentes en la forma de organización política, social, económica y cultural de este lugar:

Eran muchos los que así venían; y tanto los michuaques como los malinalcas eran parcialidades⁴ de los mexicas, pues todos venían [juntos]. A los michuaques los abandonaron mientras se divertían en el agua hombres y mujeres, en el lugar llamado Pátzcuaro; allá les quitaron sus tilmas y sus mastles, y a las mujeres les quitaron sus faldas y huipiles... (Tezozómoc, 2012: 45).

En los relatos de esta crónica se menciona que así como a los michuaques, la hermana mayor de Huitzilopochtli fue abandonada por el camino mientras ella dormía; *“porque ella no era humana... descarriaba a la gente, la hechizaba, la cargaba dormida, la hacía comer culebras y alacranes, convocaba a los ciempiés y a las arañas, y se convertía en bruja” (Tezozomoc, 2012:45).*

Por su parte, en la *Crónica Mexicana en Náhuatl* que registra Chimalpáhin, se menciona que en el año 8 Tochtli, que corresponde al 1110 del año gregoriano, *“mientras dormía, abandonaron en Chimalco a Malinalxochitl, madre de los*

⁴ Las parcialidades a que hace alusión Tezozómoc, están referidas a los siete calpules que migraron en la peregrinación hacia la fundación de México Tenochtitlan. Estos calpules además de llevar a Huitzilopochtli, traían consigo a sus dioses, de los que tomaron el nombre de sus calpules: *el calpul de los yopicas, el calpul de los tlacochcalcas, el calpul de los huitznahuas, el calpul de los cihuatecanecas, el calpul de los chalmecas, el calpul de los tlacatecanecas y el calpul de los izquitecas* (Tezozómoc, 2012).

malinalcas, a los que [luego] ella condujo hasta asentarlos en Malinalco” (Chimalpáhin, 2012: 213).

En las referencias y registros mencionados anteriormente, se traza una historia mítica en la que subyacen una serie de elementos que han acompañado y acompañan la memoria colectiva del pueblo de Malinalco. Sin embargo, sin afán de excluir y separar la historia del mito originario, trataré ahora de plantear el discurso histórico desde el punto de vista de los acontecimientos reales acontecidos en la formación de Malinalco. Con ello, no hay la pretensión de hablar de dos historias, sino más bien connotar las cercanías e imbricaciones de las versiones históricas y reconocer la simbiosis de los hechos y el mito, con el único fin de aproximarnos a un esfuerzo hermenéutico de interpretación del conflicto en las cosas, las memorias y los imaginarios del habitante de Malinalco.

2.3 Los hechos: la fundación de Malinalco

Las recuperaciones histórico-míticas que se mencionan, no constituyen una realidad parcial en la conformación del origen de Malinalco, y por lo tanto no se habla de dos historias: una mítica y otra real. Más bien como no hay una separación, es relevante distinguir los aspectos concretos de esa historia local que ha articulado procesos generales como simultáneos en la identidad de quienes habitan las tierras de este lugar.

En este sentido, en los *Anales de Cuauhtitlan*, se tiene registro, que en el año 12 *Ácatl* que es el 1127 del calendario gregoriano: Cuauhtexpetlatzin llegó a Colhuacan, y al punto envió a [algunos de] sus macehuales a Ocuillan y Malinalco, donde [todavía] están establecidos (2011:67).

En el documento de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, se obtienen datos que mencionan la peregrinación hecha por los mexicanos, y de cómo partieron de Colhuacan. En donde se relata, que “*por no caber, determinaron de*

venir a buscar tierras do poblasen; y juntos tomaron por capitán y caudillo a uno que decían Cuauhtlatlahqui...” (Tena, 2011:45).

En el mismo documento, y en descripciones más detalladas, se relata la historia de cómo los mexicanos se trasladaron a Tollan y posteriormente a Michhuacan, donde dejarían abandonada a “una mujer” de donde proceden los de Michhuacan:

Y de este lugar se fueron tres mexicanos: al uno decían Nahualli, al otro Tenantzin, y al otro Chiauhtótotl, y estos tres fueron a poblar Malinalco, pueblo que hoy día es, y estando aquí los mexicanos hicieron un templo a Huitzilopochtli en Chimalpan, dos leguas de la ciudad de México (Tena, 2011:53).

Otros autores como Galván Villegas (1984) y García Payón (1974), ofrecen versiones detalladas acerca de los primeros asentamientos humanos ocurridos en Malinalco. Con base en registros arqueológicos, plantean que fue a través de fases de ocupación como se pueden encontrar los vestigios poblacionales de este lugar. El primero de ellos, menciona que es a través de siete fases como se puede explicar el poblamiento de Malinalco; y parte de la condición de cazadores recolectores para la primera fase como se distinguen los restos encontrados y datados.

La segunda y tercera fase según este autor, consiste en la introducción de prácticas agrícolas así como los asentamientos y la sedentarización de grupos humanos. El desarrollo de utensilios y construcciones habitacionales, junto con la elaboración de figuras de cerámica, representan la cuarta fase; en la siguiente fase, la elaboración de objetos de cerámica con más detalle, así como la aparición de la cultura Matlatzinca en su construcción identitaria. La sexta y la séptima fase se presentan por un lado, la expansión de este grupo, con un contacto importante con la cultura Tlahuica; por otro, en la última fase se presentan diferencias en los

estilos de la cerámica y el inicio de la construcción monolítica, que no se concluye hasta después debido a la invasión mexicana.

Aunado a los datos anteriores aportados por los autores mencionados, se distingue que el desarrollo cultural de Malinalco ofrece un referente de vital importancia en los posteriores asentamientos que se presentaron en el Valle de México. En estos registros históricos que proceden del análisis arqueológico hay dos cuestiones que resaltar; en un primer plano, el desarrollo cultural del área con los primeros asentamientos poblacionales de cazadores recolectores y su posterior avance cultural en la expresión de los primeros objetos de cerámica encontrados que gradualmente fueron transformándose en mejores técnicas de elaboración como apuntan los trabajos realizados en la zona. En excavaciones realizadas en una cueva localizada al sur del valle, se encontraron evidencias que permiten suponer la existencia de una etapa precerámica, con bastante tiempo al desarrollo de las comunidades sedentarias (Niето, Sugiura y Jaramillo, 2006).

Las evidencias -arqueológicas- anteriores son acompañadas de más elementos; como pinturas rupestres, instrumentos asociados a entierros, a la molienda y demás actividades de carácter ritual y trabajo agrícola. Aún cuando no hay – en algunos de estos hechos- la confirmación de un patrón cultural que identifique motivo u/o propósito de elaboración, representan la expresión de una manifestación cultural en proceso de cambio.

En segundo plano, las características geográficas y geológicas de la región de Malinalco, ofrecía un abundante panorama ecológico que iba a permitir el desarrollo de la sedentarización y sostenimiento agrícola. Los mantos acuíferos junto con una naturaleza fértil, orientaron y permitieron los asentamientos humanos con mayor voluntad para el desarrollo de zonas de cultivo, que pronto se extendieron a una buena parte del valle de Malinalco.

En tales circunstancias, los asentamientos culturales teotihuacanos registrados del 200 al 750 d. c. aunque mínimos, resaltan materiales con características de esta cultura (Nieto, Sugiura y Jaramillo, 2006). Los vestigios son muy pocos, pero los estudios arqueológicos subrayan algunos alcances de contacto de grupos teotihuacanos en la zona, basados en la cercanía que estos grupos tuvieron en el valle de Toluca y en lugares cercanos a Malinalco como Xochicalco, en el estado de Morelos.

Los rastros arqueológicos encontrados confirman una influencia limitada entre la cultura teotihuacana y el espacio de Malinalco -como se apunta-, sin embargo el aislamiento o conexión es relativa, ya que a través de estas tierras se efectuaron “intercambios de diversas materias y productos con otras regiones” (Nieto, Sugiura y Jaramillo, 2006) cercanas a este lugar. En dichos contactos se distinguen intercambios con la región de Michoacán, Tonalico y Xochicalco. Por otro lado, la influencia Matlatzinca se distingue por la expansión y proliferación de esta cultura, además de la cercanía con el valle de Toluca que era su zona de asentamiento.

Además, la expansión del imperio mexica militarista llega hasta el área Malinalca y deja ver sus matices de influencia en la vida cultural de esta región. En dicho proceso expansionista, la región se ve influenciada de forma relativa por el señor tenochca Axayacatl que parece tener correspondencia con el desarrollo de la región hacia finales del siglo XV, dado que los registros históricos establecen los espacios conquistados cercanos a la región de Malinalco como el valle de Toluca, Tenancingo, Ocuilan y Chontalcutlan (Nieto, Sugiura y Jaramillo, 2006).

En la periodización que se realiza para identificar los procesos históricos de la etapa previa a la llegada de los españoles, están presentes en el análisis histórico de Malinalco, el horizonte posclásico temprano y tardío (de 950 a 1521). En ambos periodos, se precisa la información sobre hechos que ocurren o tienen que ver con la historia de la comunidad de Malinalco. Los documentos citados al inicio de este apartado ofrecen información que es recuperada de interpretaciones y

observaciones detalladas de los códices y versiones orales, que la tradición popular constituyó como referente del pasado.

En suma y ante esta reconstrucción histórica de la comunidad de Malinalco, resaltan tres aspectos que son relevantes para el análisis posterior de este trabajo, en aras de comprender los fenómenos socioculturales como parte de una estructura cultural y simbólica que detenta la comunidad a través del imaginario colectivo instituido culturalmente.

El primer aspecto, se relaciona con la historia mítica del lugar y como parte de la conformación de la identidad colectiva, ya que en ello estriba la carga simbólica del lugar y los procesos culturales asociados siempre a pautas religiosas. En estos procesos se tejen múltiples historias, para llegar a una historia que no es lineal, ni antagónica al discurso historiográfico, sino que es alternativa, rica en simbolismo creacionista y encuentro del origen con el destino del lugar.

El segundo aspecto, pretende establecer la construcción histórica a partir de los argumentos de la evidencia arqueológica. Esta relaciona los hechos con el proceso histórico cultural, y confronta la veracidad y certidumbre de un discurso historicista. Sin embargo, sólo es un recurso –para este trabajo- que acompaña la argumentación y no define la concepción explicativa del mismo. Dicho de otro modo, la intención de hacer un esfuerzo de distinción de los orígenes mismos del pueblo de Malinalco, tiene por objeto identificar la constitución del imaginario social del conflicto en la comunidad, a través de los referentes históricos míticos e historiográficos con los que cuenta la memoria colectiva de esta área.

Finalmente el tercer aspecto, que no se aleja explicativamente de los anteriores, ya que como resultado de esta exégesis, se intenta explicar la constitución del imaginario colectivo de Malinalco, a través de la interpretación y comprensión de memoria histórica, enraizada en la tradición y la historia del lugar. Incorporada a toda su tradición oral -la memoria colectiva- actúa como mecanismo de

reconocimiento del pasado y la re-creación del presente mediante la celebración de sus ciclos festivos ritualizados y en consonancia con el orden natural y el equilibrio de su universo.

En esta perspectiva, las características socioculturales de Malinalco, son concebidas a partir de como se ha entendido el espacio y como se ha interpretado la forma de organización denominada *calpulli*. Esta referencia sociocultural existente en el área mesoamericana, ha permitido explicar e interpretar el paso de la organización comunitaria en el transcurso de la vida rural y urbana de México hasta el presente. Asimismo, ha servido para dimensionar su aparente transformación en los contextos presentes de la organización comunitaria de los pueblos de México. Como figura política administrativa, económica y cultural, está matizada por toda una serie de cargas simbólicas, que reflejan una vigencia particular en las expresiones religiosas, sociales y culturales del espacio comunitario, por ello se hace indispensable presentarla y discutirla a la luz de sus acepciones como herramienta indispensable para el análisis sociocultural que plantea este trabajo.

2.4 El calpulli: territorio históricamente heredado

Los asentamientos territoriales en Mesoamérica en los albores del siglo XVI, nos remiten a la forma y representación que tenía la tierra para los grupos indígenas que poblaron grandes extensiones de tierra, y que al paso del tiempo les fue despojado, reutilizado y recategorizado por los nuevos dueños otrora conquistadores y posteriormente mestizados. En su texto sobre la población en el valle de Teotihuacán, Gamio (1975) describe las características que tenía esta región, así como también la forma en que se organizaban en torno a un territorio. De tal forma menciona, que de acuerdo a una estructura social se distribuía la tierra:

Estas diferencias de clases se reflejaban fielmente en la distribución de la tierra: el monarca era el dueño absoluto de todos los territorios sujetos a sus armas, y la conquista, el origen de su propiedad; cualquiera otra forma de posesión o de propiedad territorial dimanaba del rey (Gamio, 1975:479).

Quizá valga la pena preguntarse como llegaba la tierra a ser poseída y más aún clasificada y distribuida en los términos antes descritos. El primer aspecto refiere que las conquistas obtenidas por los pueblos guerreros y en busca de su expansión, se apoderaban de los bienes de los pueblos vencidos; en su caso la tierra representaba no sólo el aspecto de hacer evidente la derrota, sino también el objeto de la victoria. Otro elemento que habiendo nacido en el sitio los asentamientos le daba la facultad de poseerlos, utilizarlos en bien de sus congéneres. Como lo menciona Gamio, “*no todas las tierras poseídas por nobles y guerreros, según tenemos dicho, provenían de la conquista; gran parte de sus posesiones se remontaban a la época en que fueron fundados los reinos*” (1975: 480).

En estos dos elementos había matices en su apropiación, de tal manera que si bien había una disposición de la tierra, la idea de propiedad no estaba asociada en la concepción indígena, o por lo menos no en la forma que la conocemos, como enajenación-apropiación. Sin embargo si permitía hacer distinciones al interior de su propia estructura social, le concedía además al rey en particular, donar y distribuir la tierra dependiendo de su cercanía a la familia real. Por otro lado, la nobleza cuando se le otorgaba un pedazo de tierra, este podía entre otras formas, transmitirla a sus descendientes, así como enajenarla o donarla, sin embargo no podía donarla a los plebeyos como condición que establecía el rey. El otro caso, con los guerreros que les era concedida la tierra en virtud de sus hazañas en guerra, con la posibilidad de heredarla a sus descendientes (Gamio, 1975).

Lo propio de este acercamiento no es abordar un estudio pormenorizado del paso de la propiedad agraria, tanto en la época prehispánica y subsecuentemente en otras etapas hasta llegar a la actual, sino establecer las características históricas de la forma en la que se entendía la propiedad de la tierra y su posterior proceso de identificación con los procesos culturales que se presentaron en cada uno de los territorios descritos. En esta óptica, la tenencia de la tierra supura en sí muchas más expresiones producto del contacto, extensión, apropiación y utilización del espacio territorial.

La transformación de los individuos que habitaban las tierras después de ser conquistados se distinguía porque perdían el derecho sobre esa tierra, sin embargo no la abandonaban, la continuaban trabajando y quedaban a merced de las decisiones de los nuevos señores, como macehuales, renteros, aparceros o mayeques (Gamio, 1975).

Hay sin embargo acotaciones históricas que mencionar, dado que la anterior descripción denota sólo la visión de una forma en que el estado de cosas en torno a la propiedad de la tierra se presentaba. En la fundación de los reinos de la triple alianza -Tenochtitlan, Tetzaco y Tlacopan- los asentamientos tenían como característica principal la apropiación de un territorio, el cual pudiera solventar sus necesidades después de un proceso de adaptación. Así los primeros grupos se dividieron territorialmente por el núcleo familiar que soportaba la estructura social prehispánica:

Al ocupar el territorio elegido como residencia definitiva, los grupos descendientes de una misma cepa se reunieron en pequeñas secciones, sobre las que edificaron sus hogares, y se apropiaron de las tierras necesarias para su subsistencia. A estas pequeñas secciones o barrios se les dio el nombre de Chinancalli o Calpulli, palabra que, según Alonso de Zorita, significa: "barrio de gente conocida ó linaje antiguo", y a las

tierras que le pertenecían, calpullalli, que significa: tierras del calpulli
(Gamio, 1975: 481).

Según Gamio (1975), no se tiene información sobre la medida en que se delimitaban las propiedades del calpulli, sin embargo refiere que la colocación de “*cercas de piedras o magueyes*” servía de separación entre una tierra y otra. Había también según este autor, una clasificación de tierras en referencia a la calidad de la tierra por su posesión individual, de tal forma que las tierras del rey eran llamadas *Tlatocallalli*, mientras que la asignación para las tierras de los barrios *Calpullalli*, así como las tierra del pueblo, denominada *Altepetlalli*, entre los más importantes:

Pero el calpulli, tenía ciertamente una variedad y funciones importantes... Waterman (1917) decía, que cada calpulli era una propiedad en común y estaban las tierras separadas por otro calpulli. Estas tierras no podían venderse y únicamente los miembros del calpulli podían habitar en él
(Redfield, 1928:282)

El orden señorial como lo describe Alonso de Zorita (1993), tenía incorporadas una serie de atributos a las “dignidades” entre los que llama, tlatoques, caciques o teules y finalmente los *calpullec* o *chinancallec*, que representaban la organización y la imposición de tributos a través de la figuras político-administrativas que se mencionan, entre ellas:

Las tierras que poseen fueron repartimientos de cuando vinieron a la tierra y tomó cada linaje o cuadrilla sus pedazos o suertes y términos señalados para ellos y para sus descendientes, e así hasta hoy los han poseído, e tienen nombre de calpullec; y estas tierras no son en particular de cada uno del barrio, sino en común del calpulli, y el que las posee no las puede enajenar, sino que goce de ellas por su vida, y las puede dejar a sus hijos y herederos (Zorita, 1993: 25-26).

Por otro lado, el calpulli como referente social organizativo sufrió transformaciones precisamente antes la llegada de los españoles, ya que originalmente la base fundamental del calpulli fue el linaje y el parentesco. Posteriormente, la separación de estos grupos para formar otros fuera de la zona donde se encontraban los vínculos familiares, provocó que la nueva formación del calpulli, más allá de tener relación familiar estaba cimentado en la vecindad, con una carga de normas para la tenencia y utilización de la tierra.

En el trabajo dedicado a Tepoztlán, Redfield (1928) abunda en descripciones sobre las características que se presentan en esta comunidad y su singular manera de organizarse, precisamente con los rasgos propios del *calpulli* prehispánico y la forma que presentaba en su momento, por lo menos a principios del siglo XX. En este sentido, hace mención que algunos autores coinciden en establecer que la naturaleza del calpulli no siempre es clara y exacta, sin embargo se reconoce la importancia del parentesco en la conformación de esta unidad social y territorial.

En consonancia con Waterman que distingue la prevalencia de medios hermanos, en las sociedades indias y basándose en los comentarios de Zorita y Torquemada que distinguen en el calpulli un grupo integrado de parientes (Waterman, 1917, citado en Redfield, 1928: 282).

Desde el origen de ésta singular adscripción territorial llamada calpulli, tiene el sello de una característica vital en el sistema general de identificación prehispánica, en cierta forma colonial y contemporáneamente también, aunque con sus matices que ahora incorpora el mundo presente. Esta concepción del calpulli, redundante en la mayoría de los aspectos que constituyen la dinámica de una sociedad y es un referente común para la configuración de la identidad comunitaria. Así lo menciona Redfield (1928) en su análisis histórico acerca de Tepoztlán:

Los terrenos otorgados fueron cultivados por los propietarios y el derecho de ocupación y de labranza era heredable. Pero si el propietario no cultivaba el terreno, o si la familia se extinguía, el calpulli podría asignar el terreno a otra familia (Redfield, 1928: 283).

Esta posibilidad del traspaso regulaba la dinámica del calpulli dentro de los límites y reglas que se establecían, además de integrar las posibilidades de cambio que presentaban las familias como una alternativa al funcionamiento natural y social de ésta. Sin embargo la información histórica precisa que cada calpulli era soberano dentro de sus límites y al interior del mismo, contaban con un consejo de personas - *tecpan*- para resolver los problemas que surgían localmente (Redfield, 1928). En suma, el sistema de organización soportaba y estaba presto a incorporar los cambios de manera funcional. En esta misma estructura social, cada calpulli “*tenía su propio dios y lugar para adorarlo*”. De ahí que el control que se ejercía desde dentro, es fuente de su vitalidad porque aglutinaba una serie de valores que lo mantenían a la expectativa de los cambios y sabían como resolverlos.

En la actualidad estas formas han quedado vinculadas al quehacer de las comunidades campesinas e indígenas como documenta Robichaux, cuando plantea el *continuum* indio-mestizo, “*se trata de grupos fuertes porque sus miembros tienen una historia común de posesión de un territorio y una lucha para defenderlo, así como una dedicación a una entidad sobrenatural* (Robichaux, 2004: 329).

2.4.1 La República de indios y la nueva distribución sociocultural

Con el reacomodo político, administrativo que trajo consigo la conquista y posterior colonización, las estructuras sociales indígenas se transformaron forzadas por el nuevo control político que llegaba de la Europa “moderna”, en manos ahora de los españoles. En cierta forma, la intención de asignar nuevas formas de organización soportadas por las comunidades indígenas, era para

establecer no sólo un control social y tributario, sino indispensablemente para abarcar de manera más amplia el proceso de evangelización y profundizar la colonización incorporando los criterios institucionales de la corona española.

En la Real cédula de 1549, se establecía que debido a que los “naturales” de estas tierras se encontraban en pueblos ciertamente dispersos, no se podía evangelizarlos, ni disponer de leyes para su control, por lo que se hacía pertinente crear y consolidar una forma de organización que permitiera estas disposiciones:

“A Nos se ha hecho relación que al bien de los naturales de esas partes y consolación convenía que se sustentasen e hiciesen pueblos de muchas casas y juntas, en las comarcas que ellos eligiesen, porque estando como ahora están, cada casa por sí, y aun cada barrio, no pueden ser adoctrinados como convendría, ni promulgarles las leyes que se hacen en su beneficio, ni gozar de los sacramentos de la Eucaristía y otras cosas de que se aprovecharían y valdrían estando en pueblos juntos y no derramados” (De Solano, 1991: 260-261).

En este mismo documento se plateaba la necesidad de crear autoridades que impartieran justicia, y que estas misma fueran elegidas por los mismos indígenas, además de encarcelar y crear penas por el daño cometido en contra de la misma comunidad. Expreso se establecía que estas disposiciones estarían vigiladas por el Consejo de Indias, institución de fuerte peso y que representaba al rey en la expedición y vigilancia de las leyes.

Y que en todos los pueblos que estuvieren hechos, y se hicieren, era bien que se crearan y proveyesen alcaldes ordinarios, para que hicieran justicia en las cosas civiles, y también regidores cadañeros, y los mismos indios que los eligiesen ellos: los cuales tuvieran cargo de procurar el bien común y se proveyesen así mismo alguaciles y otros fiscales necesarios como se hizo y acostumbra hacer en la provincia de Tlaxcala y en otras partes (De Solano, 1991: 260-261).

La separación de pueblos buscaba que la aplicación de la ley para algunos fuera en beneficio de los conquistadores, mientras que para los nativos de estas tierras, se adscribieran a su propia reglamentación interna pero con un fuerte peso para las “*ordenanzas*” que fueron promulgadas para el control político, administrativo con un gran impacto en la sociedad indígena.

La idea de “*republica de indios*” fue la connotación que recibió esta forma de organización instrumentada por el rey de España, para poder separar no sólo a los individuos, sino también a una serie de prácticas sociales que no estaban en el imaginario de la racionalidad europea colonizante. Esta expresión refiere también al concepto de histórico de la sociedad política griega y supone una forma de gobierno. En esta concepción cercana a la idea agustiniana, - de los dos reinos: el de Dios y los gentiles – se constituyó el aspecto de la república en las nuevas tierras. Se entiende desde esta perspectiva y siguiendo la visión medieval que la república:

“... es aquella que es por sí misma todo, o sea, que no es parte de otra república, sino que tiene leyes propias, consejo propio, magistrados propios, como son los reinos de Castilla y el de Aragón, el principado de Venecia y otros semejantes. Y no es ningún inconveniente que haya muchos principados y repúblicas perfectos bajo un mismo príncipe”
(Brufau, 1960: 173 - 174).

Los estatutos y ordenamientos nacidos de la socialidad y vida cotidiana del calpulli prehispánico se conservan desde esta perspectiva, o por lo menos existe la pretensión de separar ideas y prácticas culturales para que no sean mestizadas, aunque posteriormente ésta es la naturaleza y fuente de los acontecimientos y la historia del México colonial y moderno como anota Robichaux.

El calpolli, tlaxilacalli y calpixque del centro de México y las unidades análogas en otras regiones fueron reconocidas en los primeros padrones del siglo XVI y siguieron presentes –a veces como barrios- cuando se comenzaron a llevar registros parroquiales a fines del siglo XVI y durante el siglo XVII; muchos de ellos siguen presentes en los albores del siglo XXI (2004: 319).

Dentro de las repúblicas de indios se siguieron reproduciendo las prácticas sociales y los esquemas culturales del calpulli. En este sentido, la composición de este último en el esquema mayor del primero, sólo corroboró la pertenencia de la forma de vida indígena al uso de la tierra y su utilización en los ciclos ceremoniales.

2.4.2 La congregación y los nuevos asentamientos

Otra categoría que asigna espacio territorial y que puede ser comparado y analizado a la luz de esta aproximación, es el concepto de *congregación*. Dicha conceptualización proviene de los antiguos intentos por concentrar a la población indígena en espacios para un amplio control político, comercial, religioso, económico y social como apunta esta cita:

Los ganaderos y los agricultores españoles querían esta tierra, los encomenderos querían tributo y los frailes querían tener a sus fieles dentro de la más corta distancia. Todos convinieron que los naturales fueran reunidos en asentamientos bien dispuestos alrededor de los monasterios y todos mandaron su opinión a España (Gerhard, 1991:33).

Las epidemias ocurridas en la primera mitad del siglo XVI diezmaron a la población indígena, lo que permitió que las autoridades de Nueva España buscaran organizar a la población en nuevos asentamientos. Sin embargo, había

algunas opiniones adversas a esta forma de estructurar la población, debido a que provocaba más problemas, entre ellos a la injusta enajenación de las tierras de los indios. La protesta y resistencia que el indígena manifestaba con respecto a ser parte de una congregación, tiene que ver con la sobrecarga que el imponían el sistema económico colonial para el trabajo en condiciones desventajosas y fuera de su tierra que ya había sido enajenada:

El oidor Vasco de Puga, en una carta al rey, resumía los argumentos contrarios al reasentamiento indígena: alegaba que muchas juntas fueron constituidas “sin orden y con mucha molestia de los indios... compeliendo que se muden hasta derribarles las casas porque la verdad se les hace muy de mal dejar la tierra y casa conocida de ducientos años” (Gerhard, 1991:35).

Las congregaciones no representaron una forma de concentración ajena a la idea básica del calpulli que se desarrolla en este trabajo, más bien sobre la base de este elemento se constituyó la idea de la congregación. De hecho había fusiones con el calpulli; se conformaban cabeceras en donde eran llevados los indios y donde también compartían parroquias y mercados locales.

Esta subunidad -como la llaman algunos autores- de organización sugiere que hay una gama de conceptualizaciones que muy probablemente se distinguen entre sí, o bien por características afines, pero que funcionan casi de manera similar en la asociación de condiciones y factores que hacen de la comunidad al paso del tiempo, una fuerte permanencia en la integración de la sociedad mesoamericana.

Elsa Malvido por ejemplo, hace hincapié en que esta reorganización de asentamientos indígenas tiene su naturaleza en las trágicas epidemias ocurridas en el siglo XVI y finca la posibilidad de que la autoridad virreinal ante tal dispersión poblacional, buscara un punto de organización que siguiera con el control

administrativo que se debilitó gradualmente formando así las congregaciones (Malvido, 1993, citado en Robichaux, 2004: 320).

2.4.3 La versión de la comunidad indígena

En el mismo sentido, quizá como una acepción que contempla similitudes, se encuentra la idea de *comunidad indígena*. Este concepto ha sido utilizado también para definir una serie de características que asociados con la forma en que inicialmente se concebía el calpulli tiene un vínculo histórico importante. La herencia de este territorio que supone a su vez una forma de organización, se siguió presentando en las diferentes etapas sociohistóricas de México. Así Hewitt (1984) distingue que en el centro y sur del país había personas que hablaban lengua indígena y se organizaban en comunidades con raíces parecidas a las repúblicas de indios descritas anteriormente.

Warman (1978) en su descripción etnográfica e histórica de las comunidades indígenas del estado de Morelos, menciona que una buena parte de la población vivía en barrios con el antecedente colonial y que se habían constituido en pueblos. Cada uno de estos tenía *el nombre de un santo, el patrono del barrio, cuyo culto servía de marco a la organización del sistema de cargos, fiscales, mayordomos y topiles* (1978: 101-102).

En esta referencia, Carrasco (1961) plantea algunas cuestiones en torno a la forma en la que se desarrollaba el barrio, en la acepción de un *sistema de escalas*⁵, vinculada por rangos y jerarquías que tenían representación en la estructura social y en la que hay una distribución equitativa de los cargos y

⁵ Leif Korsbaek (1991) señala que esta institución social y cultural ha sido ampliamente estudiada, además menciona, que a este “sistema de cargos, se le conoce también bajo un número diferente de nombres -“el sistema de fiestas”, “el sistema de vara”, “el sistema de escalafón”, “la jerarquía político religiosa”, y otros más- ha sido extensamente estudiado por la gran mayoría de los antropólogos que se han interesado por esta parte del mundo, y definitivamente ha adquirido una reputación.

funciones dentro de la comunidad. Al interior de esta versión de la comunidad indígena, conviven una serie de elementos que se distinguen por la cercanía a las formas de organización prehispánicas y deja ver su pertinencia en los contextos presentes:

En el sistema colonial español, las comunidades indias, las repúblicas indias, como se las llamaba, fundamentalmente eran similares a las reservas de las demás zonas coloniales: la tierra era una propiedad común para uso exclusivo de la comunidad, y la comunidad era colectivamente responsable de pago de los tributos y el abastecimiento de mano de obra (Carrasco, 1961: 493).

Por su parte Robichaux (2004) le llama “*unidades análogas*” en virtud de su relación con las repúblicas de indios y por supuesto con las características propias del calpulli, agrega que han continuado y crecido hasta nuestros días, y se han adaptado a otras formas de república, con la firme intención de conservar su memoria histórica que ha sido de luchas en defensa de la tierra.

Ciertamente esta categoría se presenta con un pasado, que se recupera y se reinventa en el presente; no acartonado, sino dinámico y adaptativo, es decir, tanto desde la perspectiva de la construcción teórica, como del dato empírico se torna volátil e inaprensible, porque aun con el paso de los procesos sociales de la colonia, la independencia, la revolución y la posrevolución, no se define en los términos de un solo factor, sino siempre resulta de una presentación multidimensional de realidades.

Por ejemplo, el término que emplea Bartolomé (2005) de *colectividades étnicas* es complejo y poco explicado por el sinnúmero de planteamientos que aluden a la carga lingüística como aspecto definitivo en estas comunidades. Por ello este autor, confronta el carácter restrictivo y limitado de la categoría “comunidad indígena” y propone una versión ampliada de la caracterización en torno a diez

aspectos de vinculación y expresión de lo que pudiera ser un tipo ideal extendido por sus variantes de adscripción y organización.

En esta idea, Bartolomé define a las comunidades como *espacios sociales que reúnen a conjuntos de personas independientes en razón de las relaciones políticas, transaccionales y parentales históricamente establecidas entre ellas* (2005: 105). Asimismo se reconoce que la corporatividad esta expresada en una carga identitaria por la vida que se comparte, muy a pesar de los conflictos que se generen dentro de esta y los que inciden desde fuera.

2.4.4 La comunidad corporada y la autosuficiencia

Uno de los aspectos que incorpora a la discusión de las comunidades y su proceso reproductivo son los argumentos de Wolf y la idea de la *comunidad corporada*, En su obra *Los campesinos* (Wolf, 1975), menciona que a partir de los sistemas de alianzas de tipo verticalizado se desarrolla la comunidad corporativa. Supone que dichas relaciones se dan en el ángulo de cerrar las posibilidades de contacto al exterior de múltiples formas, pero fundamentalmente de tipo económico, aunque con el desarrollo del sistema ideológico del campesinado se reconocen procesos de resistencia.

Una ideología tiene un sentido moral. Mantiene los principios y ayuda a vivir rectamente a la vez que acentúa los lazos sociales que unen al individuo con la sociedad. Ayuda también a disminuir las tensiones que se producen durante las transacciones y refuerza los sentimientos de los que depende la continuidad social (Wolf, 1975:127).

En esta acepción, el carácter de la comunidad se basa en la territorialidad no en el parentesco. Cada comunidad trata de mantener un sistema económico, social, lingüístico y político-religioso relativamente autónomo junto con sus costumbres también relativamente exclusivas (Wolf, 1981). En un aspecto de este

planteamiento, se hacen patente los criterios referentes a la exclusión de las alternativas, ya que están soportados por las costumbres que están integrados por rasgos religiosos y sociales de la comunidad que *“ayudan a mantener su carácter corporativo y cerrado”* (Beals, 1952: 229-232, citado en Wolf, 1981:86).

Se distingue entonces que la característica fundamental de este tipo de comunidad se constituye no como un reducto de las consecuencias coloniales, sino en una aparente dualización de la sociedad en donde entran en juego las visiones de un sector dirigente y un sector dominado de campesinos indígenas (Wolf, 1981). Siguiendo el mismo punto, la conformación de dos formas de organización evidencio la incompatibilidad de racionalidades; por un lado, la hacienda que representaba el despojo y la apropiación de tierras a los pueblos originarios, y la comunidad indígena que estableció la defensa de sus costumbres desde la tierra y la pertenencia a ella. En palabras de Hewitt, *“ambas se convirtieron... en unidades políticas y económicas autónomas que promovían la autosuficiencia en recursos alimentarios, una participación limitada en un mercado mayor y un autogobierno local”* (1988: 114-115).

Por otro lado, de las acepciones de la comunidad corporada resalta el planteamiento de Medina (2005), que se rescata de un trabajo acerca de las comunidades corporadas en el sur del Distrito Federal. Donde el trabajo etnográfico realizado permitió explicar una serie de aspectos de esta categoría desde la zona urbana. Con la expresión de pueblos originarios, se planteó la preocupación y el reclamo de que varias comunidades convertidas en delegaciones políticas de este distrito, conservaban los usos y costumbres ancestrales que sirvieron para todo un sistema de organización social integral que buscaba el reconocimiento y respeto a sus manifestaciones socioculturales.

Estos pueblos según Medina *“son los herederos de los señoríos indios que se reorganizaban bajo la dominación colonial y enfrentan la política del exterminio*

decretada por los gobiernos liberales desde los comienzos de la vida independiente de la nación mexicana” (2005: 136)

Este autor refiere que la memoria colectiva mantiene vivas las tradiciones y costumbres heredadas, que a través del carácter comunitario corporativo se hace evidente la capacidad de organización y la vigencia de una conciencia comunitaria expresada en rituales ceremoniales colectivos:

Es precisamente en la integración en las instituciones y en los ceremoniales comunitarios como se establecen las concepciones de ciudadanía y de identidad colectiva; es ahí donde se instala la memoria colectiva y se construyen las grandes etapas del ciclo temporal anual (Medina, 2005: 155).

2.5 El calpulli en la conformación y el desarrollo de los pueblos de Malinalco

En la mayor parte del altiplano mesoamericano, el territorio y los asentamientos tienen una importancia histórica que hace indispensable considerarlos, para la comprensión de los fenómenos socioculturales que se presentan en el área de Malinalco. La forma en la que ahora se organizan supone ciertos rasgos característicos que son recuperados, a partir de testimonios que dieron cuenta de luchas por el territorio y el despojo que sufrieron los pueblos originarios⁶.

El sistema de organización que se presenta en estos contextos rurales del área mesoamericana, contiene rasgos que han permanecido a través del tiempo junto con otra serie de aspectos, que asociados caracterizan las comunidades y su dinámica particular. Las realidades que se plantean históricamente no se desprenden de realidades aisladas, más bien están en conjunción directa con la

⁶ Término utilizado por Andrés Medina ante el reclamo de pertenencia histórico territorial en comunidades al sur del Distrito Federal (Medina, 2005).

presentación de las estructuras sociales, diseñadas para el desenvolvimiento de sus prácticas sociales, políticas, económicas y culturales que manifestaron y se manifiestan en los contextos presentes.

Así, esta presentación historiográfica pretende describir los contextos y las realidades que las poblaciones rurales ofrecen para comprender la dinámica de sus manifestaciones sociales, expresadas como producto de la propia adaptación a las condiciones imperantes de la actualidad. En un primer momento, se precisó lo que es el calpulli, sus características sociales y las referencias con las que ha sido interpretado y comprendido; en un segundo momento, se planteó la transformación de esta categoría en sus diferentes dimensiones que han llegado hasta nuestros días. En esta correlación se sugiere que el paso del calpulli, la república de indios, las congregaciones, la comunidad indígena-campesina, la comunidad corporada, son expresiones de la condición originaria del calpulli dentro de la sociedad mexicana.

Dado que el lugar de investigación -Malinalco- contiene una serie de características y valores propios de dicha expresión conceptual, se vislumbra la necesidad de este acercamiento. En la misma dimensión de este acercamiento, se distingue que la comunidad campesina -a la luz de este recorrido- no sólo es un concepto que define determinadas características a la luz de un territorio, sino que a partir de él y en él se presentan los aspectos sociales, políticos y culturales de una sociedad en particular de tipo rural.

Capítulo 3

La construcción del imaginario social en la comunidad de Malinalco.

Capítulo 3

La construcción del imaginario social en la comunidad de Malinalco

3.1 La memoria del infortunio y la compensa religiosa

Cuando se trata de entender y comprender la historia de Malinalco, es imprescindible recoger información incrustada en la práctica religiosa y sociocultural de la comunidad. De manera paralela, no sólo los acontecimientos que tiene que ver con la cultura y la religión son trascendentes, sino también aquellos que por su aspecto coyuntural ofrecen un matiz de los procesos históricos, y asumen preponderancia en la configuración social de determinada comunidad. El aspecto al que se hace alusión, tiene que ver con las grandes epidemias que aparecieron desde la época prehispánica y en las subsiguientes etapas de la historia del pueblo de Malinalco que sirvieron para configurar imaginarios sociales que fundamentan en la actualidad los hechos y fenómenos que tiene relación con la religión, la política, la economía y la sociedad.

Desde esta perspectiva, existe una asociación entre la historia de las enfermedades epidémicas ocurridas en el transcurso de la historia de México y por ende, en las prácticas sociales que se desarrollan en la comunidad de Malinalco.

La información histórica en donde se registran datos acerca de esos acontecimientos, se encuentra inscrita en códigos y crónicas de como los pueblos de México fueron afectados por enfermedades y hambrunas. Sin embargo, donde aparecen más datos, es posterior a la llegada de los españoles, de manera específica, en la segunda década del siglo XVI; donde la densidad poblacional, así como la composición demográfica de la población indígena sufrió profundas transformaciones acompañada de una mortandad excesiva ocasionada por la transmisión de enfermedades de origen europeo y africano, para las cuales los nativos de estas tierras no tenían defensa alguna (Florescano y Malvido, 1992).

De entrada, resulta importante recuperar información acerca de estos fenómenos en las sociedades prehispánicas, con la intención de encontrar la relación de estos hechos con la configuración religiosa y cultural que acompañó a la “sanación”. En estricto sentido, la sanación traducida como el alivio y la restauración del orden social que se afectaba con las muertes incontrolables y de difícil respuesta para quienes habitaban estas regiones.

3.1.1 Epidemias, imaginario y religión

En el *Códice Chimalpopoca* se menciona que en el año 7 *Tochtli* que es el 1018 de nuestra era, se presentó una hambruna y para contrarrestarla se ofrecieron sacrificios humanos. Con ello, según este documento comenzaron los “*sacrificios humanos*”; asociados al bien, para curar el mal, entendido esto como la hambruna.

En este año... hubo una severa hambruna; se dice que los toltecas se “sieteaconejaron”, pues fueron afligidos por una hambruna que duraba ya siete años. Cuando arrecio la hambruna, los diablos solicitaron a los hijos legítimos pequeños de Huémac, el cual los fue a dejar a Xochiquetzalliapan, Huítzcoc y Xicócoc, para que fueran sacrificados (Códice Chimalpopoca. Tena, 2011: 56-57).

En la relación que mencionan los grupos que llegaron al lago de Texcoco, -que fue recuperada por Tezozómoc- provenientes del norte, evidencian una serie de aspectos que tienen que ver con calamidades e infortunios epidémicos. Con ello el éxodo provocado por estas situaciones, aunado a las migraciones que se incorporaban a la *peregrinación*, dejaron sembradíos de huesos de aquellos que ya no pudieron llegar a su destino y fueron sorprendidos por el hambre y por la *plaga del cielo* que se desató (Viesca, 1992: pág. 162).

Entre algunos de los motivos que tuvieron para migrar en el caso de los Toltecas, cuando dejaron Tula se hace alusión que “*debido a sequías, hambres y*

pestilencias, emigraron de su ciudad rumbo al sur” (Hernández, 1992:15). En el mismo sentido, hambre y peste, son por consecuencia dos aspectos conectados entre sí en las tierras de la época prehispánica y con mayor recurrencia en la colonia. Como ejemplo, se puede citar la epidemia de 1588, donde la falta de maíz y la consecuente aparición de la peste, murieron muchos indios en Tlaxcala, Tepeaca y el Valle de Toluca (Ocaranza, 1992).

Por otro lado, hay la presunción según algunos cronistas de concebir las epidemias como característica de una condición racial cuando mencionan:

... que hay tres lenguas o naciones de gente, matlatzincas, mexicanos y otomíes y se vio una cosa maravillosa, que con estar todos mezclados, seguía la pestilencia a la nación de los matlatzincas, dejando en medio las casas de otros, sin tocar en ellos (Ocaranza, 1992: 202).

Según los registros históricos, en la Nueva España las enfermedades epidémicas fueron diversas y tienen que ver con el medio ambiente de la época. Se distingue que las sequías, la insalubridad y la mala alimentación que presentaban los indígenas, predisponían el contagio de algunas enfermedades. Es decir, al ser presas fáciles de las enfermedades la expansión del contagio era catastrófica y mortal en la mayoría de las veces. Todos estos factores aunados a ciertas condiciones propiciaban decesos humanos, ya que si no llovía a tiempo, no podían lograrse buenas cosechas, y sin ellas y el escaso alimento – de maíz- no existía (Ocaranza, 1992).

De manera precisa, las enfermedades que se presentaron tanto en la época prehispánica como en la colonia, refiere que la constante es que invariablemente terminaban con la vida de la persona. Sin embargo, la presentación y el desarrollo así como el desenlace, representan tipos y formas de enfermedades infecto contagiosas, conocidas como epidemias que asolaron estas épocas. Conocido como *matlazahuatl* en lengua náhuatl, tabardete o tabardillo según la tradición oral

de los pueblos mestizados, y ya en términos médicos es nombrada como *tifo*. Otra enfermedad mencionada como *pequeña lepra*, es conocida en lengua indígena como *tepitonzahuatl* y que se identifica ahora como *sarampión*. La *gran lepra* era conocida como *viruela* y causo muchos estragos en la población de la etapa prehispánica, así como en la colonia. Finalmente el *cocoliztle*, que aunque no se tenía precisión en tanto a la manifestación de los síntomas y desarrollo de la misma, presentaba varios procesos epidémicos de tal forma que era llamada como *pestilencia* [Malvido, Ocaranza, Somolinos, Hernández (1992)].

3.1.2 Imaginarios de las epidemias: heladas, sequias, razas, ira divina

Los aztecas mencionan en sus relatos orales, que el abandono de las ciudades de Chicomoztoc y Aztlan fue provocado por la aparición de las epidemias. En esta idea, la creencia de los pueblos prehispánicos era que las enfermedades fueron producidas por la *“ira de los dioses”*, ya que en su panteón se encuentran a varios de ellos como responsables de la causa y origen de las diversas enfermedades (Hernández, 1992).

Un razonamiento que aparece en los escritos de estas épocas, refiere que las epidemias estaban asociadas en cierta forma a cuestiones sociales, es decir, relacionadas con problemas sociales. Por ejemplo Viesca (1992) menciona que la aparición de la plaga era atribuida al “mal olor que despedía la cabeza abierta de un niño albino” y que precedió a la caída de Tollan. Entre los datos y hechos históricos que acontecieron y que se vinculan con catástrofes, hay una particular relación con la producción de alimentos y el número de habitantes, es decir, existía un equilibrio natural entre estas variables que permitía conservar un orden entre la población y la producción de alimentos. Resulta evidente entonces, como la presentación de heladas, inundaciones y otros hechos naturales contingentes acarrearón incertidumbre en la población y su forma de vida.

Los hechos que vinculan estas referencias nos permiten identificar las dimensiones del desastre, desde cuestiones básicas como la “construcción de un dique”, que había provocado una inundación y por lo mismo los efectos de esta situación generaron otras consecuencias, entre las cuales estaba la imposibilidad de satisfacer las necesidades alimenticias de una población cada vez más numerosa.

Los cronistas concuerdan en la aparición de varios fenómenos fuera del orden natural a partir de 1446, en que sobreviene la gran inundación que motiva la construcción que motiva la construcción de un dique... el mismo año Chimalpahin reporta al menos en Chalco, una plaga de langostas y Veitya señala que desde 1448 habían existido problemas con la falta de lluvias y la escases de las cosechas... (Viesca, 1992: 158)

La mayoría de los textos que relatan la historia de la época prehispánica coinciden en afirmar, que las fechas donde aparecieron sequias y heladas de grandes magnitudes es entre 1450 a 1454, y donde las consecuencias fueron hambre y enfermedad. Ciertamente, en los Anales de Cuautitlán cita que para el año 11 Acatl, que refiere al 1451 de nuestra era: “*En este año nevó durante cinco días, [y la nieve llegó] hasta las rodillas*” (2011: 181).

Para el año 1 Tochtli, que sería el 1454; en este año menciona el documento de los Anales, la gente se “unoaconejo” y en franca guerra con Chalco se, ... *había llegado a la barrera de árboles, pero estaba detenida porque no había combates ; durante tres años hubo hambruna porque no se dio el maíz* (2011: 181).

Por otro lado, la respuesta ante la fatalidad epidémica regularmente se asociaba a situaciones religiosas, y por ello la compensa religiosa se configuraba a partir de una serie de sacrificios, como se apuntaba arriba. Ahora esta forma de entender la religiosidad está más asociada a una “promesa” de corte religioso, vinculada a una

conexión con lo religioso que se convierte en algo sagrado por propia enunciación, ya que va dirigido hacia una deidad.

La población novohispana mayoritariamente indígena y mestiza, recurría a respuestas de corte religioso, y en muchos casos los nuevos conversos al cristianismo, adjudicaron la sanación a un santo o bien a la virgen María. Aunque no siempre la concepción cristiana logro dar consuelo a los enfermos por contagio, muchos de ellos decidieron invocar a sus propios dioses apenas desplazados por la conquista espiritual en proceso.

Como apunta Hernández (1992), cuando menciona que las epidemias dieron oportunidad para que los cristianos realizaran obras de piedad, socorriendo a los enfermos, creando boticas y hospitales de tipo oficial y privado. Así como también agrega, que el culto católico floreció especialmente mediante la invocación a la virgen María en sus diversas imágenes o advocaciones con algunos de los santos; creando además especialistas en enfermedades y estimulando peregrinaciones, novenarios y demás manifestaciones de culto social que formaban parte de la vida social de la Nueva España (1992: 230).

La relación de estos acontecimientos está acompañada con una serie de datos religiosos que constituyen la justificación de la devoción popular en tiempos de desgracia, en este caso de tipo epidémico. Existen varias invocaciones religiosas para intentar aliviar el desastre y sufrimiento humano de las epidemias. Entre la más importante se puede citar a la virgen de Guadalupe, que constituye en el año de su aparición una oportunidad para atenuar la desgracia indígena y coincidentemente con el proceso de evangelización. Para 1531 que según los registros históricos cristianos acontece la aparición de la virgen de Guadalupe, al mismo tiempo se presentaba una epidemia de sarampión. La mejora de la salud junto con la referencia de la imagen, trajo consigo una confianza notable que se le tomo como la protectora de las enfermedades epidémicas (Mandujano et al, 2003).

Existen referencias en torno a otras advocaciones de la virgen de Guadalupe, como es el caso de la virgen de la salud en Pátzcuaro, que es una imagen de caña de maíz que fue elaborada y detallada en 1538 bajo la dirección de Vasco de Quiroga, quien mando a colocarla en el hospital de Santa Marta para consuelo y sanación de los indígenas que se veían asediados por enfermedades y hechicerías populares.

Dos casos más refieren, a Nuestra Señora de Ocotlán en Tlaxcala y Nuestra Señora de los Remedios en México; la primera se ampara en el hecho de que hacia 1541 cuando una fuerte epidemia de viruela ataco a la población de Ocotlán, de forma milagrosa apareció una imagen de la virgen María cerca de Tlaxcala. Según la tradición oral, menciona que la “*imagen habló y dijo que los indios sanarían si tomaban agua del río cercano*” (Mandujano et al, 2003: 18). La segunda advocación en referencia a la tradición popular, menciona que fue a través de una invocación para que cesara la epidemia del *Gran Cocoliztli* (Gibson, 1967:461), que acabo con la vida de cerca de dos millones de indios. Sin embargo la enfermedad no cedía y tuvieron que llevar la imagen al pueblo de Los Remedios, posteriormente la enfermedad cedió y comenzó a llover.

En este relato, se distingue la relación que se plantea líneas arriba con respecto a la sequia y a la enfermedad, lo que convierte como un factor explicación e interpretación la constitución del imaginario religioso y las epidemias ocurridas en el transcurso de la historia de la memoria y la tradición oral incrustada en las prácticas religiosas.

3.1.3 Las epidemias en Malinalco: características y circunstancias

La información histórica sobre las epidemias en Malinalco no es muy precisa y adolece de una correlación de hechos vitales en el desarrollo de la vida social y cultural de las comunidades que integran la cabecera municipal de Malinalco. Las recuperaciones que se tienen son vagas e imprecisas, por ejemplo cuando se

menciona que la construcción del convento de Malinalco se comenzó a realizar posterior a 1540, fecha en que se reconoce por documentos históricos mencionados ocurrió la epidemia del Gran Cocoliztli, y que por ello el desarrollo de la construcción se detuvo (De la Peña, 2006).

Con respecto al caso de la capillas ocurre algo similar, cuando se revisa la forma en la fueron construidas, así como los asentamientos poblacionales de la colonia, se menciona que muy probablemente algunos *barríos* se despoblaron debido a las epidemias que asolaron la región, aunque posteriormente hubo un proceso de repoblamiento de indios migrantes de regiones cercanas a Malinalco (García, 2006).

Si se parte de que la mayoría de las capillas fueron construidas durante los siglos XVI y XVII, entonces la aparición de las primeras epidemias registradas encuentra su origen en estas fechas. Sin embargo, así como la anterior descripción de los sucesos epidémicos, también están aquellos que impactaron a la población antes de la llegada de los españoles – como se describe líneas arriba- y por supuesto a toda la Nueva España y que muy probablemente asolaron a la población de Malinalco. Los datos encontrados y recuperados aquí mismo en el cuerpo del texto, reconocen la cercanía de los acontecimientos epidémicos y lo que ocurría en la población de Malinalco, no con tanta precisión pero con la tradición oral que incorpora la memoria colectiva, estos hechos son fundantes en el quehacer de las prácticas cotidianas del habitante de Malinalco.

Se reconoce por otro lado, que las enfermedades endémicas que impactaron a la comunidad de Malinalco, se registraron en las últimas décadas del siglo XIX y se refiere a la viruela y la pulmonía (Salinas, 2006). Ante estos datos, resulta importante establecer la constitución del imaginario en la población, ya que si bien - y como se ha venido señalando-, la radiografía epidémica de Malinalco rescata avatares de etapas pasadas en la historia de la comunidad pero ninguna de ellas

constituye o bien marca un hito en la conformación de su comportamiento sociocultural.

La tradición oral de la población en diferentes voces, recuerda que hacia 1943 se presentó una epidemia de cólera-morbo que se caracterizaba por vómitos, diarreas, calambres y enfriamientos, que asoló a la comunidad de Malinalco. Producto de este desastre de insalubridad, la veneración de la virgen de la Candelaria creció, y fue como la sanación de la epidemia devino acompañada de todo un ritual religioso, que se inserto en la concepción sociocultural de Malinalco, como se cita a continuación:

...el señor Bernardo Zelotzin, narra... que en la calle del huevito, vivía una señora cuya única compañía era una imagen de la virgen de la Candelaria. Antes de morir, la señora solicitó a los más cercanos que la imagen de la virgen se donara al Santuario de Chalma, lugar propio de oración, durante varios años la amada imagen permaneció sola y abandonada en su nicho (Gómez, 2011: 58-59).

Entretanto la enfermedad se expandía según la información oral, las personas morían irremediamente ante la falta de medicamentos, *“las personas no sabían que hacer, salían de sus casas sólo para morir en la calle”* (Gómez, 2011:59). La desesperación del pueblo de Malinalco, hizo recurrir a la intermediación divina y fue como solicitaron el regreso de la virgen de la Candelaria que se encontraba en el Santuario de Chalma, para esperar un “milagro”.

En este tenor, los mayordomos de las capillas de los barrios junto con sus imágenes, se organizaron para recibir a la virgen en las afueras de la cabecera municipal, *“arreglaron las imágenes y juntos salieron con ellas al encuentro de la virgen de la Candelaria”* (Gómez, 2011:59). La procesión recorrió las calles pasando por cada capilla y gradualmente según la memoria comunitaria, la población alivio la crisis epidémica.

A partir de este hecho histórico-religioso, se configura la celebración de los “Encuentros”, que año con año, con fecha 1 de febrero, se recrea la historia de la sanación virginal en torno a una celebración festiva y jolgoriosa que recorre el pueblo de Malinalco, tal y como lo cuenta la tradición oral de la comunidad.

Un año después -según la tradición oral- otra epidemia hizo su aparición en la comunidad de Malinalco, y trajo consigo pesadumbre, hambruna así como una profunda tragedia expresada en la insalubridad. Un tiempo después, “*una plaga de moscos surcó el espacio, surgido de las lagunas y amplios pantanos brotó el mosco anófeles; si, el transmisor de las fiebres palúdicas, la enfermedad llegó y se narra que no hubo casa sin enfermo*” (Gómez, 2011: 61).

Estos hechos citados anteriormente configuraron el imaginario colectivo de la comunidad de Malinalco, al mismo tiempo construyó los procesos identitarios que fundaron el quehacer cultural de la población. La recurrencia a estas prácticas socioculturales, revitalizan una y otra vez la memoria colectiva del poblador, incorporando detalles de generación en generación que le proveen de un dinamismo catalizador. Es decir, las expresiones religiosas producto de un pasado milagroso otrora infortunadas, fincaron la naturaleza de la identidad del poblador de Malinalco, amparado en una profunda compensación religiosa frente a un “destino” de fatalidad constante.

3.2 Lo que viene de fuera y lo que sana

En la concepción de las estructuras sociales, hay una recurrente idea en donde el orden es punto de partida y punto de llegada. Si por orden se entiende que convergen los acuerdos tácitos y los acuerdos intrínsecos en toda relación social, resulta indispensable distinguir cómo se articula esta categoría como una aspiración de todo grupo social para su propia funcionalidad y desarrollo de su cultura. Las regularidades a las cuales se hace referencia son un soporte en la forma de organizarse de los individuos, pero no supone ser el único elemento de

identificación. Las regularidades de la conducta humana no constituyen en sí misma cultura. En este sentido, tienen lugar porque los hombres poseen cultura, tienen concepciones comunes sobre el bien y el mal, sobre lo correcto o equivocado, y *por que tiene actitudes semejantes y comparten una misma reserva de conocimientos sobre el medio social, biológico y físico* (Chinoy, 1983: 36).

Hay una serie de reglas que permiten la organización y la distribución de actividades para la propia vida del poblador de Malinalco, que subyacen en las ocupaciones que desarrollan a lo largo del día. *“Desayuno y le rezo a mi santito... gracias a Dios que aquí estoy todavía con vida... Nada más y luego sigo con mis cosas que tengo que hacer”*. (Entrevista Sra. Ofelia Romero Gris)

Esto supone en cierto sentido, que hay patrones de comportamiento asociados a varias actividades, todas ellas relacionadas de una u otra manera:

“Si llega uno a buscar una persona y esta persona fue al campo, para dar a entender que la persona se fue al campo su esposa, sus hijos simplemente dicen “se fue para abajo”, “se fue para abajo” o “se fue pa’bajo”, esto nos indica que fue a hacer labor en el campo... eso es parte de su vida”. (Entrevista Sr. Félix Sánchez Benítez)

Así las referencias a las labores se enmarcan en un significado personal y a su vez comunitario, es decir, las actividades que realizan los pobladores están insertas en un universo de significación local, que recurre constantemente a cuestiones religiosas:

“... para el mayordomo es abrir la capilla a las nueve de la mañana, para el campanero es a las doce del día con la campana, a las tres de la tarde, dar el alba en la madrugada a veces las dan a las 3, a veces las dan a las seis de la mañana...”. (Entrevista Sr. Emanuel Gallardo Terrón)

El universo de reglas constituidas para su propia organización, componen la dinámica sociocultural del pueblo de Malinalco. Estas reglas traducidas en *usos y costumbres*, se inscriben a su vez en una dimensión de lo local, de lo interno, de lo propio, que se opone a lo externo, a lo que viene de fuera. El razonamiento que se atribuye a esta forma de pensar, es que tiende a separar las expresiones sociales, de lo que es ajeno a sus prácticas culturales que viene de otro contexto:

“Pues, en sí, en sí lo que piensa uno de que en un futuro puede uno perder toda la tradición que tenemos aquí en el pueblo de Malinalco. Precisamente porque estas personas pues traen otras ideas y muchas veces, no digo que todas, muchas veces lejos de apoyar a la cultura, la religión, pues como que la van este... haciendo a un lado ¿Por qué? Porque son personas que en principio de cuentas, llegan a... descansar, o muchas veces a usar las famosas cuatrimotos que ahora hay, pues eso hace que el pueblo de Malinalco poco a poco vaya perdiendo identidad, poco a poco vaya perdiendo el amor que siente por, por el pueblo de Malinalco”. (Entrevista Sr. Félix Sánchez Benítez)

Los que son de la comunidad, refieren y comparten valores y prácticas semejantes como se planteo arriba, pero también establecen una serie de mecanismos de integración comunitaria que sirve para cohesionar a la población en su conjunto y distinguirse de lo que es “ajeno” a la naturaleza del espacio comunitario.

3.2.1 El extraño y la conversión de la identidad

Lo que hace común a las personas en un determinado momento, tiene que ver con el espacio territorial que detentan. Es decir, parte de los procesos identitarios se constituyen a partir de un asentamiento territorial; y de alguna manera, se fundan las prácticas y los referentes socioculturales que hacen que una localidad manifieste sus características de naturalidad y autenticidad que la llegan a distinguir de otras prácticas comunitarias:

“... creo que mis raíces me han mantenido aquí, si he tenido que salir alguna vez a la ciudad por allá, pues me he dado cuenta que es un poco difícil de estar y este pues de hecho aquí en Malinalco estamos perdiendo identidad, pues está llegando gente de diferentes partes ahí si con diferentes personas entonces de la manera directa o indirecta empezamos a convivir con ellos y pues eso como que nos hace dudar ya un poco de nuestras raíces”. (Entrevista Sra. Maura Lidia Ceballos Villanueva)

La constitución del imaginario social de la comunidad citada, está referida a esa extensión de prácticas sociales conformadas por un sistema de creencias y deseos de quienes habitan en un espacio, y comparten lazos culturales que permiten dinamizar su actividad cotidiana. Por ello, el espacio en donde se desarrollan esas expresiones sociales, son el vínculo con lo interno y reflejan en algunos momentos de su accionar, procesos de defensa contra lo que viene de fuera:

“... estoy orgulloso de ser parte de Malinalco y no cambio Malinalco por nada la verdad, me gusta el modo de vida de mi pueblo, y a pesar de que tiene uno la posibilidad de conocer varios lugares, me sigo quedando con Malinalco”. (Entrevista Sr. Emanuel Gallardo Terrón)

En este dinamismo propio de la localidad, se manifiestan algunos cambios en la forma de percibir los usos y costumbres que forman parte de la cultura comunitaria, aunado al contacto con lo ajeno o extraño, lo que viene de fuera, que no pertenece a este lugar, ya que busca insertarse en la localidad pero sin tener relación con los pobladores:

“...tal vez haya un error, que eso de que vienen de visita pero no es tanto la visita que viene a hacer. Vienen a ver, si hay algún terreno, alguna casa, para comprarla y así se acaba Malinalco. Pero muchos vienen no por vivir y estar en paz, sino que... yo pienso que son los que traen la

droga por que no... acá no era este pueblo así..." (Entrevista Sr. Vicente Parra Reynoso)

Por otro lado, la comunidad de Malinalco, se distingue de entre muchas otras localidades del Estado de México como uno de los lugares con mayor visita, al ser reconocida por su patrimonio cultural tangible e intangible, que alienta y estimula el desarrollo turístico de la región. Por ello la afluencia de visitantes es continua y acrecienta la posibilidad de intercambios no sólo de tipo económico, sino quizá y en mayor medida de tipo sociocultural.

"...ha venido gente... de España, de Japón, de Estados Unidos ha visitado Malinalco por sus zonas que muestran. A la zona arqueológica viene gente muy importante... y la gente que visita Malinalco es la de, la de la región o sea la de los Estados". (Entrevista Sr. Sadot López Pliego)

La visita de turistas es permanente, de tal forma que el dinamismo social se conjuga con personas de la comunidad y personas ajenas a la comunidad. El vínculo que se genera entre los que llegan y los que reciben, suele ser superficial, dado el interés que los visitantes tienen por el lugar y su historia, o bien como una posibilidad de ocupar el tiempo y conocer lugares alejados del bullicio y la dinámica urbana.

"... se van viendo otro tipo de costumbres, si, totalmente ajenas a lo que era la forma de vida interiormente del pueblo, cuando por decir era menos visitado y, y la gran afluencia de turismo que nos visita nos transforma totalmente, por decir; yo recuerdo mi infancia aquí en el río, toda la rivera del río era un verse que jamás ó sea que jamás volverá a ser igual nunca..." (Entrevista Sr. Jesús López García)

Los procesos de transformación de algunas prácticas sociales que la comunidad manifiesta para su propio desarrollo social, sufren un cierto impacto. Como una respuesta a estos hechos, la población busca proteger su identidad a través de la

ritualización de sus prácticas sociales cotidianas. Es decir, ante la llegada de visitantes; los pobladores se dan a la tarea de fortalecer sus tradiciones generando una sinergia en torno a las festividades y otros eventos de tipo social, religiosos y culturales, que ellos conciben como parte de su identidad comunitaria:

... el río en la actualidad por falta de más respeto por las autoridades municipales, lo han convertido en un drenaje público. Un río el cual era visitado... y se bañaba muchísima gente con sus aguas claras y cristalinas que brotaban de sus arroyos. Pero en la actualidad está echado a perder, está contaminado. Hay una gran cantidad de gente que ha venido a residir a estos lugares para practicar otras costumbres, y se ha transformado.” (Entrevista Sr. Jesús López García)

Lo que viene de fuera, tiene diferentes representaciones y acepciones en el imaginario social de esta población. Se puede entender también que las enfermedades que asolaron y se presentan con recurrencia en la vida cotidiana del poblador, son una expresión del mal, que atenta contra la salud social de la comunidad. Y por ello la recurrencia a buscar formas que le den la sanación o el alivio necesario para su estabilidad física, muchas veces convertida en equilibrio social, como una extensión del bienestar social de la comunidad. El “mal de ojo”, el “mal del aire”, son creencias acerca de las enfermedades recogidas de fuera y necesitan ser expulsadas del -interior- cuerpo o bien sacarlas de territorio comunitario:

“... aquí se tiene la creencia del aire, no, del mal del aire, que si pasas por algún río, por algún lugar seco, te agarra el aire, pues dicen que te da mareo, ganas de vomitar y que si te tomas alguna pastilla, no se te quita, y pues luego según la creencia es por la mala energía que tu recoges”.
(Entrevista Sra. Ofelia Romero Gris)

Así en analogía a las enfermedades, la llegada del extraño, de alguien ajeno a la comunidad se percibe como algo que contamina las formas de vida comunitaria, y

para ello habrá de curar a la población con una serie de rituales que se mencionaron anteriormente. En este sentido, la constitución imaginaria del poblador de Malinalco hace referencia a una serie de aspectos religiosos y culturales que conjuga el infortunio, la desgracia y la sanación, como compensa de la relación del hombre con dios. Esta interpretación permite identificar mecanismos de religiosidad que están insertos en la mayor parte de las actividades diarias del habitante de esta comunidad.

3.3 Los dos centros: la centralidad del acto social

La concepción territorial del centro es un referente que nos permite identificar el planteamiento de este apartado, en el sentido de que geográficamente el centro establece un punto de referencia con respecto a otro punto en un determinado espacio. Así mismo, el centro se convierte en un punto geométrico que representa una distancia equidistante con respecto a otra, es decir, que existe la misma distancia entre un punto y otro para poder concebirse como centro.

El recurso geográfico antes mencionado, no siempre se ocupa con la referencia anterior, ya que hay ocasiones en que el centro de un lugar no tiene que ver necesariamente con las distancias, sino con una concepción imaginaria de poder y fuerza que el mismo espacio encarna.

En sentido estricto, el centro es tal porque en su origen establece un factor de atracción generando una dimensión de fuerzas, tanto de este hacia fuera como de afuera hacia dentro. En suma, la expresión de esta atracción para el caso presente se puede entender como la fuerza que se expresa a través del poder como la misma capacidad de realización.

Para la ciencia social, este elemento es un referente muy importante para explicar los procesos históricos y culturales que se han generado a lo largo de las etapas humanas. Y por otro lado, nos permite entender y explicar la dinámica de la

comunidad en estudio, a partir de concepciones tradicionales y la disputa de los centros de poder social y religioso, que se entretajan en las expresiones culturales de esta comunidad.

En términos antropológicos, el centro representa un “arquetipo” celeste, es decir, una representación de los templos divinos dedicados a diversos dioses. Como menciona Eliade (2011), cuando alude a las tres premisas fundamentales para concebir el simbolismo del centro: la primera refiere que la “montaña sagrada” donde se encuentran el cielo y la tierra, está en el centro del mundo; la segunda plantea que todo templo o ciudad sagrada, es una montaña sagrada, y por ende se convierte en centro, finalmente la última que concibe al lugar como un eje del mundo o bien un punto de encuentro del cielo con la tierra y el infierno.

Bajo estos argumentos, la dinámica social y religiosa, se divide en la comunidad de Malinalco, dado que existen dos puntos de concentración, es decir, dos espacios que son concéntricos a propósitos particulares, pero con una finalidad muy similar, que se articulan en un juego simbólico de poder social y religioso. En esta comunidad se distinguen dos centros que juegan curiosamente en el imaginario colectivo de la población y son referencia permanente en el armazón histórico del lugar. La realización de eventos sociales y religiosos lo confirma, como puntos de concentración masiva de personas en fechas de celebración religiosa y por otro lado de celebración cívico-histórica.

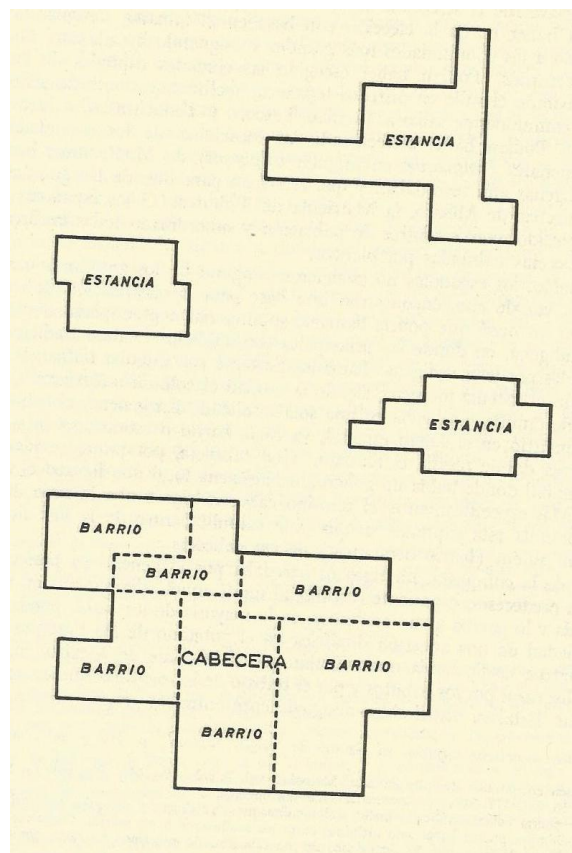
3.3.1 Centro religioso: de las capillas al convento

El primero de ellos está representado por el convento agustino que se encuentra en la plaza central de la localidad, lo que se conoce comúnmente como la cabecera municipal, donde converge además la autoridad municipal de gobierno, es decir, donde se encuentra también la figura de gobierno conocida como el palacio municipal. En términos generales se puede establecer como un centro de gran relevancia para el imaginario de la población, sin embargo de esta figura de

autoridad moral, emanan también extensiones de poder hacia las capillas que se encuentran en los ocho barrios que conforma la cabecera municipal.

Las antiguas autoridades coloniales convinieron organizar formas para tener el control de esta tierra y precisamente las estructuras que crearon sirvieron para que los pueblos fueran reconocidos como “escudos de armas” o bien posteriormente llamados cabeza o cabecera. En la colonia, la variante *cabecera* se prefirió al término castellano de cabeza, y se adaptó el término de *sujeto*, con preferencia a los de *aldea* o lugar (Gibson, 1967:36). También existieron subdivisiones de los pueblos indígenas, estas se les nombraba como *barrios*, si tenían relación con sus cabeceras, o bien *estancias* si estaban situadas a cierta distancia.

Fig. 1 Esquema de una cabecera con sus barrios y estancias



Fuente: Gibson, 1967:38

En este mismo periodo, la creación de las *encomiendas* apuntaba a una forma de organización de tipo privado, ya que concentra una posición de poder y un amplio espectro de explotación indígena y colonial, además de que competía con otras instituciones españolas creadas para el proceso de hispanización. Esta forma de privada de distribución de poder, exigía el derecho a recibir tributo y trabajo de los indígenas, que aunque los indígenas no eran esclavos, la tutela de su cristianización hacía evidentes otras formas de explotación.

En este contexto, Malinalco fue entregado en encomienda a Cristóbal Rodríguez de Ávalos, el mismo que mantenía a Ocuilan como parte de sus posesiones. Entre las atribuciones que este sistema de organización tenía, era la construcción de conventos para el proceso de evangelización de los indígenas, donde la mano de obra estaba conformada en su mayoría por nativos indígenas además de ser parte de su obligación y tributaria a la encomienda. De origen agustino, el convento se comenzó a construir casi a mediados del siglo XVI y recibió el nombre de San Cristóbal en honor a su benefactor, aunque posteriormente recibió el nombre de Divino Salvador (De la Peña, 2006).

La relación que teje el convento agustino con las demás instancias religiosas colocadas en los barrios, asentados como puntos de referencia con respecto al centro, es indiscutiblemente de una atracción de vital importancia para el poblador de esta comunidad. Las ocho capillas que se encuentran en la cabecera municipal (San Juan, Santa Mónica, Santa María, San Martín, San Guillermo, San Pedro, San Andrés y La Soledad), son a su vez una extensión de la iglesia del Divino Salvador como se le conoce ahora. Estas capillas concentran una carga de poder religioso para la celebración de sus tradiciones, sin perder el vínculo con la cabecera central que es el convento agustino.

De hecho las referencias religiosas que la población tiene con respecto a estos espacios en todo su sistema de creencias, es de una profunda importancia para

los ciclos festivos y religiosos que realizan a lo largo del año, como menciona el Sr. Félix:

“Bueno pues sin duda las más importantes son las que se dan aquí en la cabecera, que en este caso... la cabecera y su barrios, que es la fiesta representada por la fiesta del 6 de Agosto, la fiesta del Santo Patrón del pueblo de Malinalco, la fiesta de Semana Santa y obviamente acompañadas o completadas más bien por las fiestas de los barrios”.

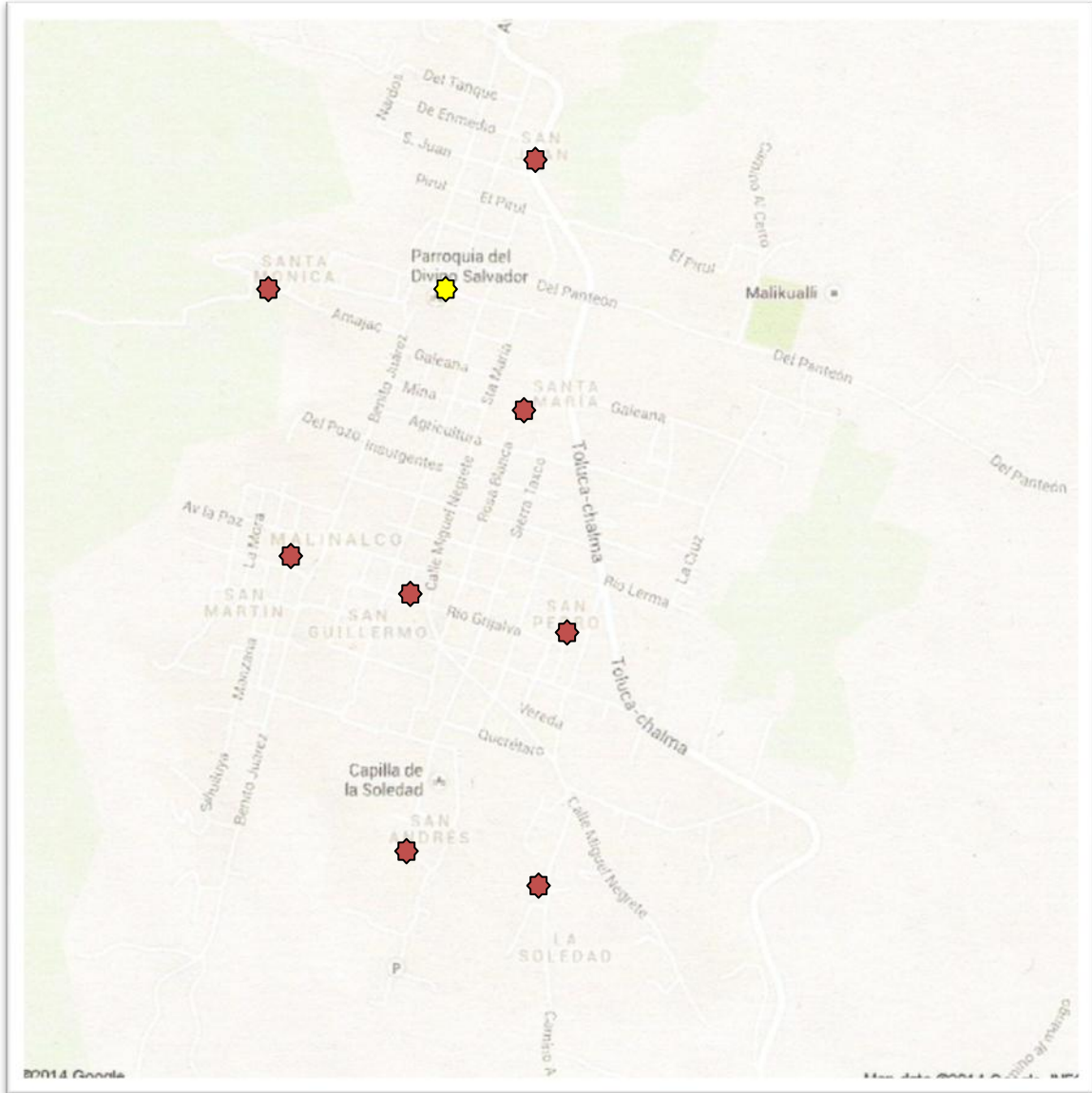
(Entrevista Sr. Félix Sánchez Benítez)

Aunado a ello, y siguiendo la construcción del arquetipo de Eliade (2011) donde “todo templo o ciudad sagrada es una montaña sagrada, y por tanto se convierte en centro”; el centro religioso de Malinalco representado por el convento agustino y las conexiones espaciales con las capillas, constituye el armazón de la centralidad del acto religioso en esta comunidad, y pone de relieve el lugar donde los aspectos socioculturales se manifiestan de manera repetida, en la configuración del imaginario religioso de Malinalco.

La relación entre las creencias y prácticas religiosas se manifiesta en la forma como organizan su tiempo basado en las fiestas tradicionales:

“Pues la festividad como en todos los pueblos del Santo Patrono, en este caso, si, ó sea del Divino Salvador, aunque prácticamente la primera vocación del templo no fue del divino Salvador, si no fue de la transfiguración, pero en la actualidad es la festividad, bueno una ¿no? porque cada uno de sus barrios tiene sus propias festividades, si, pero la festividad más importante siempre fue la que celebran las cabeceras principales de cada municipio...” (Entrevista Sr. Jesús López García)

Fig.2 Mapa de la Cabecera municipal de Malinalco y sus Barrios



Fuente: Map data 2014, Google INEGI

Los tratos son impostergables ya que tienen una compensación religiosa además de tener relación con la forma de organización económica.

“... la festividad de cada barrio, que es su fiesta patronal... el 24 de junio de San Juan, el 11 de Noviembre de San Martín, el 15 de agosto de Santa María, el 4 de Mayo de Santa Mónica y 12 de diciembre... San

Martín el 11 de Noviembre, pero tiene otra el 29 de septiembre y tiene una en semana santa y la del Señor de la escalera, luego esta San Guillermo que es el 11 de febrero y luego esta San Andrés el 29 de Noviembre, la Soledad el 15 de Octubre, esos son todos los barrios”.

(Entrevista Sr. Sadot López Pliego)

En las anteriores descripciones testimoniales, se distingue que el tipo de asentamiento poblacional de esta comunidad es de tipo rural, dado que las actividades económicas más importantes son todavía de tipo agrícola, así como la extensión de tierra dedicada a otras actividades que se relacionan con el medio.

Cuadro 1 Población total urbana y no urbana del municipio de Malinalco

Población total urbana y no urbana, según		2010
tamaño de la localidad		25 624
No urbana		25 624
Mixta		10 688
	5 000 - 9 999	8 045
	2 500 - 4 999	2 643
Rural		14 936
	1 000 - 2 499	4 381
	500 - 999	6 224
	250 - 499	2 755
	1 - 249	1 576

Fuente: IGECEM (2012)

Según los datos estadísticos del IGECEM (2012) para el municipio de Malinalco, la comunidad está catalogada como no urbana. De esta condición, está dividida en mixta y rural, en la primera se concentra el 41.71% del total de la población mientras la segunda condición que es la rural concentra el restante 58.29%. Al ser considerada como una comunidad rural, buena parte de sus *fondos de reemplazo* (Wolf, 1981) que obtiene por la actividades desarrolladas en su medio, una parte es asignada al *fondo ceremonial*, que constituye un excedente que soporta las

actividades de sus ceremonias tradicionales, entre ellas las fiestas patronales que se realizan en cada uno de los barrios que conforman la cabecera municipal.

3.3.2 Centro social: la comunidad y el acto recreativo

Por otra parte se encuentra una referencia espacial que contiene una gama de expresiones socioculturales de carácter comunitario, y son a la par de la concepción del centro religioso, lugares de alta concentración poblacional, donde se mueven las dinámicas de una comunidad tan viva culturalmente como lo es la población de Malinalco.

La visión del centro religioso por antonomasia, circunda esta caracterización, dado que al ser concebido un lugar como espacio sacralizado, es decir, consagrado para la realización de ciertos eventos, le confiere una carga de valores simbólicos dados, que no se pueden encontrar en otro sitio. Sin embargo, el espacio al que me refiero, no sólo concentra esa expresión de lo “sacralizado” en sentido estricto, como la concepción de Eliade (2011) cuando plantea el “*axis mundi*”, como un eje que atraviesa todas las prácticas sociales y las interconecta, para hacer que el cuerpo de la tradición tenga la justificación social necesaria.

Con ello, el espacio que ahora se menciona no deja de ser religioso para convertirse en social, ni viceversa, deja de ser social para convertirse en religioso. En él, así como en el anteriormente “centro” descrito conviven y convergen simultáneamente concepciones sociales y religiosas, ya que no son mutuamente excluyentes. En esta idea, en la comunidad de Malinalco, particularmente en la cabecera municipal, existe un lugar denominado como las “seis calles”. Este espacio es denominado así, debido a la confluencia de seis calles, que en cierta forma son tres (Rosa Blanca que corre de norte a sur, Margaritas que corre de sureste a noroeste y finalmente Miguel Negrete que va de sureste a norte).

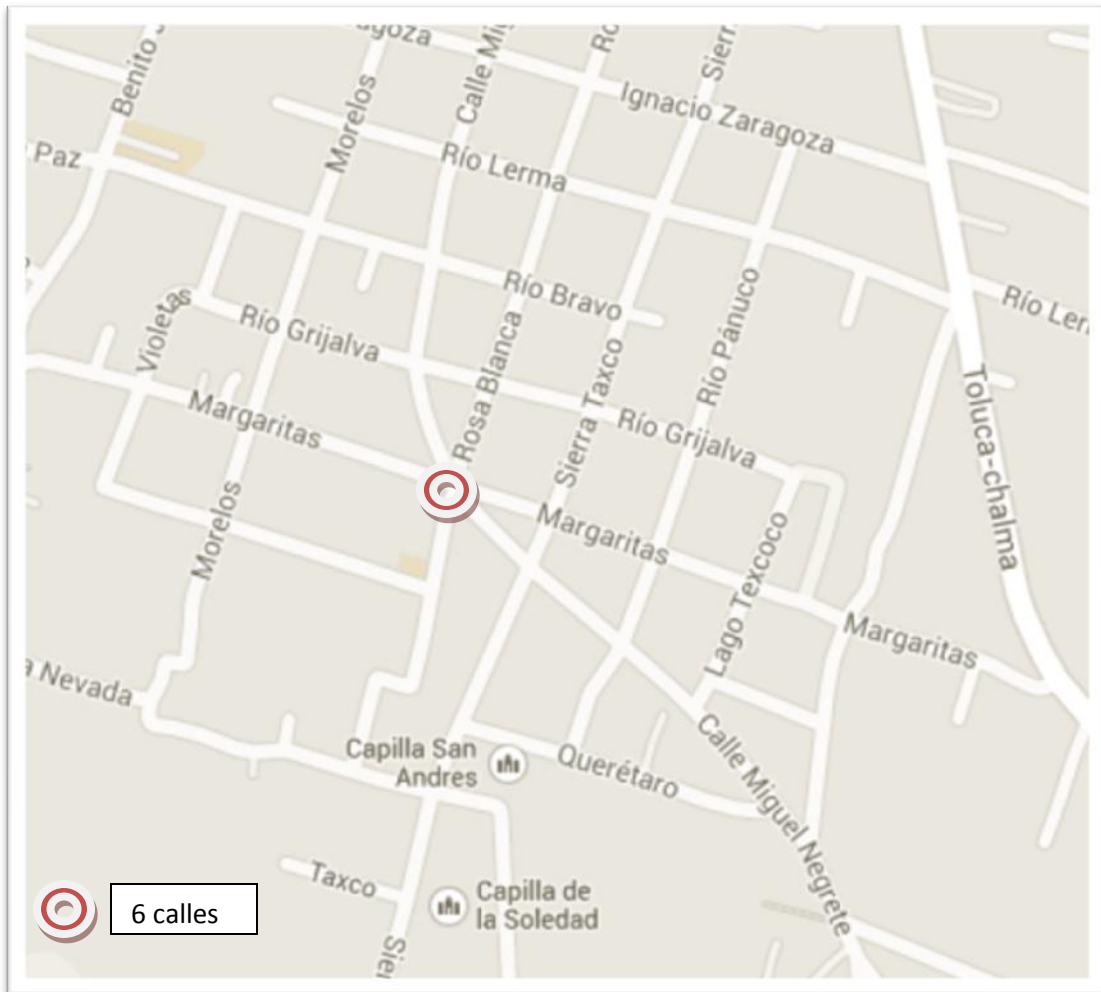
Las calles antes mencionadas conectan a este “centro” con la mayoría de los barrios de la cabecera. Por ejemplo la calle de Miguel Negrete, comienza en el barrio de La Soledad y corre por San Pedro, San Guillermo hasta llegar al barrio de Santa María; en su caso la calle de Margaritas nace en el barrio de San Pedro, corre por San Guillermo y se encuentra con otra calle que nace en el barrio de San Martín, y finalmente la calle Rosa Blanca que nace en Santa María, pasa por San Guillermo y termina en el barrio de San Andrés.

Esta localización, nos permite establecer la concepción imaginaria del poblador en tanto la importancia del lugar y lo que representa para ellos en el afán de conservar sus tradiciones y costumbres. El lugar conocido como las 6 calles, es una asignación comunitaria y parte de ese nombramiento con un sentido de apropiación del lugar por parte del poblador. Además de servir como punto de referencia para la comunidad hacia otros lugares, también es punto de encuentro para la realización de eventos de tipo social como el “simulacro de la alhóndiga de granaditas”, en donde se recrea la lucha entre españoles e indígenas a través de una serie escenas festivas entre quienes integran la mayoría ocho de los barrios que integra la cabecera municipal.

“Muy interesante que aparte del simulacro, es como un punto de reunión para los jóvenes, para la gente y como un punto de referencia para mucha gente. Por ejemplo, hoy, ¡ah!, bueno, si me buscas estoy a una cuadra de las seis calles, porque es como un lugar dónde la gente, todo Malinalco ubica las seis calles”. (Entrevista Sr. Andrés Medina Flores)

La referencia a este sitio es muy evidente cuando los pobladores organizan sus actividades sociales en torno al sitio y al desarrollo de las mismas actividades, que forman parte de toda su identidad comunitaria y fortalece los vínculos entre los barrios y las personas:

Fig. 3 Mapa de la comunidad de Malinalco donde se encuentran las 6 calles



Fuente: Map data 2014, Google INEGI

“...he tenido la oportunidad de participar en las tradiciones del pueblo como por ejemplo: he participado en lo que son los simulacros de septiembre, en donde representan precisamente, el simulacro del ataque a la Alhóndiga de Granaditas, que se caracteriza mucho porque se divide el... simulacro está dividido en dos bandos. Un bando que representa al grupo invasor, al grupo español y otro bando, al grupo de los indígenas”.
(Entrevista Sr. Félix Sánchez Benítez)

La importancia de este hecho a partir de la concepción del “centro” social, permite reconocer una división de órdenes sociales, basados fundamentalmente en los espacios y como estos son puntos de concentración de la comunidad para realizar sus actividades socioculturales. Finalmente la descripción de los dos centros dibuja en la concepción imaginaria del poblador de Malinalco una forma de concebir u organizar sus referentes más importantes, como son la socialidad y la religiosidad, ambos como soportes del continuum identidad.

3.4 La narrativa comunitaria desde la religión

Buena parte de las concepciones sociales del poblador de Malinalco, están insertas en una discursividad que transfiere el imaginario a prácticas comunitarias. Esta forma de relatar y narrar el mundo, lo convierte en mediador e interlocutor de los avatares de la vida cotidiana y la transposición de los aspectos religiosos de corte divino a la configuración social comunitaria. Lo que se dice y se cuenta, está circunscrito a los acontecimientos que marcaron a la población y se anidaron en la memoria colectiva, que representa lo que la misma comunidad quiere recordar para sí y para su identificación.

La memoria colectiva aparece entonces, como un proceso liberador, de emancipación de la memoria individual, que es a la vez colectiva y provee de un espíritu de comprensión fenomenológica (Jelin, 2002) que se distingue a su vez una tensión ante el temor del olvido y la presencia del pasado. Según Ricoeur (), el pasado ya pasado, es algo de-terminado no puede ser cambiado; en todo caso cambia el sentido de ese pasado al ser planteado o recuperado. Esta idea se establece, con referencia a la aprehensión del pasado con fines políticos, es decir, como una lucha política por la memoria.

En este sentido, la mayoría de las naciones buscan mantener la cohesión social de una identidad nacional a través de una construcción de la memoria colectiva, con referentes de dominio, o bien bajo el control de una memoria histórica que de

forma a los procesos de identificación nacional. Por ello, la memoria colectiva inserta en la dinámica comunitaria subvierte los procesos de resistencia, expresados en una forma de narrar los hechos que acontecieron en ese lugar y la transmisión oral se convirtió en una práctica de resistencia al poder. De tal forma, la conmemoración, fechas y aniversarios, revelan la potencialidad creadora de la memoria histórica en manos de la colectividad (Jelin, 2002).

En este escenario, la forma de narrar, es también una forma de conmemorar, de recuperar para sí, la memoria y ahuyentar el olvido. Las fechas y aniversarios se convierten entonces, como la posibilidad de la recreación de la memoria, ya que al repetirlo coincide con el tiempo mítico del acto cosmogónico (Eliade, 2011), en donde se produjo la fundación del mundo, y sirve de argumento para que el acto sea el fundamento de la memoria comunitaria.

En el caso de la comunidad de Malinalco, las festividades plantean una serie de tiempos que abren y cierran simbólicamente las fiestas patronales. Los recursos de la tradición oral comunitaria, le dan cauce a la participación del poblador de esta localidad, y fundan dentro de los límites asequibles de la religiosidad y el tratamiento del pasado una forma de narrar su propia historia, con sus argumentos e infortunios acontecidos.

3.4.1 Portada como umbral: portales entre el cielo y la tierra

La celebración patronal de cada capilla, convoca a todo aquel que viva en el espacio del barrio – aunque en la comunidad de Malinalco, no se reduce solamente a este espacio- para que colabore con las actividades que se realizan en “honor” a su santo patrono. En todas las capillas hay un programa que se lleva a cabo, sin embargo sólo en algunas se manda hacer un cartel con la difusión de las actividades a realizar (Ver Fig. 4. Programa del Barrio de San Juan). En ellas se plantea el recorrido de los santos, conocido como “*encuentro*” hacia la capilla de celebración desde las “*seis calles*”, punto de reunión y referencia social de esta

comunidad. La procesión denominada por los mismos pobladores como la “*traída de la portada*”, es una comitiva que acompaña a los que elaboraron este adorno previo al día de la fiesta mayor, -que regularmente es sábado o domingo- y llevan consigo la portada que es el preámbulo a la fiesta patronal, ya que colocando este elemento en la parte frontal del templo comienzan los festejos patronales.

El acto litúrgico que representa la colocación de la portada, es como menciona Eliade (2012) una *hierofanía*, es decir, la “*revelación de lo sagrado*”. Al inaugurar el tiempo festivo, la portada se convierte en un elemento que recoge la percepción del mundo –una hierofanía- en la creencia religiosa de la puerta de los cielos. La carga simbólica que tiene la portada, revela un significado sagrado en la construcción y presentación de la misma a las puertas del templo.

Para citar un caso, la colocación de la portada en el Barrio de san Martín anuncia la realización de la fiesta a su santo patrono que será el domingo. Desde temprana hora del día, las mañanitas del día domingo, es el primer acto de la fiesta mayor que se abre y convoca a las personas de la comunidad para que participen. Casi en el umbral que da entrada al templo, en el borde se coloca un arreglo preparado con semillas que inaugura la celebración de este barrio y le precede en todos los rituales que inician a partir de este día.

“...hicimos una junta y platicamos nueve personas, vimos como se le iba hacer y ya... De ahí planeamos cómo le íbamos a hacer, hay muchísimas formas que ya las hicieron diferentes, y la idea era hacer algo que no se repita... Según la portada... se expone en la puerta de la iglesia, porque también en una parte de la iglesia tiene una portadita pero es de cantera”.
(Entrevista Sr. Fermín Bello Sánchez)

FIESTA EN HONOR A "SAN JUAN BAUTISTA"

El Barrio de "San Juan" te invita del 20 al 25 de Junio de 2013

24 JUNIO

PROGRAMA

Jueves 20

Recorrido de imágenes al Barrio de San Juan

16:30 Hrs. - Inicio del recorrido en las seis calles - Calle margaritas - Av. Juárez - Av. Progreso; terminando en la Capilla del Barrio de San Juan, acompañados con Banda de viento.

18:30 hrs.-Presentación musical de cantantes solistas

Erick "el desaparecido" Carlos "El chino Tovar" Javier Elizalde "El Espolón de Oro"
Rigo García, Presentando "Homenaje a Joan Sebastian" Miguel "La voz Romántica de México" Adrián Perea "La voz del Sentimiento Ranchero"
Jorge "El chamaco García" Presentando "Homenaje A Espinoza Paz"

Viernes 21

Recorrido con Adornos Florales y Portada

16:30 Hrs.- Recorrido a la Capilla de San Juan con Cirios, Adorno Floral, Portada, Adorno de Calzada de la Capilla y Adorno Colgante Dñado por: Manuel Reynoso, Lilia Corón, Roberto Jiménez, Marlen Mendoza, Concepción Mendoza y Jóvenes del Barrio que elaboraron la Portada, (El recorrido será acompañado por la danza de los Chinelos y la Mojiganga de Mujeres)

18:30 Hrs. - Evento Infantil, Participación del Grupo Artístico "BAT LORD" (Magos)

20:30 Hrs. - Presentación del "Grupo Tlapal"

Sábado 22

Inauguración del Campo de Fútbol y Eventos Deportivos

08:30 Hrs.- Partido de fútbol infantil

10:00 Hrs.- "MISA de Inauguración del Campo de Fútbol"

11:00 Hrs.- Partido de Fútbol de Veteranos de San Juan

12:00 Hrs.- Partido de Fútbol de Segunda División

12:30 Hrs.- Presentación del Grupo Musical "Los Reyes del Ritmo"

13:00 Hrs.- Peleas de Gallos en la Carretera Malinalco-Chalma (Frente a los Radiadores)

14:00 Hrs.- PARTIDO DE FUTBOL ESTELAR

Primera División del Barrio de San Juan VS División Filial del Equipo PACHUGA

***Equipo patrocinado por el Presidente de la Liga MX, DECIO DE MARÍA (Invitado Especial)

ATRIO DE LA CAPILLA DEL BARRIO DE SAN JUAN

16:00 Hrs.- "Misa de Preparación"

18:30 Hrs.- Presentación del Grupo de Rock "FABULOSO FRED"

20:00 Hrs.- Presentación del Grupo de Rock "Dirty Casanova"

22:00 Hrs.- Presentación de "SONIDO INVO"

Domingo 23

FIESTA DE SAN JUAN BAUTISTA

04:30 Hrs.- Mañanitas a San Juan Bautista

10:30 Hrs.- Recorrido de Alcancias de la Casa del Mayordomo a la Capilla del Barrio

13:00 Hrs.- "Misa de Función"

15:30 Hrs.- Recorrido de castillo Pirotécnico con "Mojiganga Tradicional"

19:30 Hrs.- Presentación Estelar de la Sonora Santanera de Carlos Colorado" y Grupo Musical "NK8"

21:30 Hrs.- Quema de Castillo y Juegos Pirotécnicos

Lunes 24

04:30 Hrs.- Mañanitas a San Juan Bautista

13:00 Hrs.- "Misa de Función"

19:30 Hrs.- Presentación Musical de "TREN REBELDE" alternado con "Los Halcones"

20:30 Hrs.- Quema de Castillo y Juegos Pirotécnicos

Martes 25

11:00 Hrs- Misa de consumo

17:30 Hrs.-JARIPEO RANCHERO EN EL TORIL DEL BARRIO

Fig. 4. Programa del Barrio de San Juan

Para el sábado, la comitiva convertida en procesión acompaña al que regala la portada Junto con él recorren la parte central del pueblo hasta entrar por la puerta principal y llegar al atrio de su capilla. En el recorrido, la portada dividida en partes

que se van a ensamblar, la llevan cargando los feligreses acompañados de un medio centenar de lugareños, que al unísono realizan vítores a su santo patrono. En la caravana va un grupo de niñas que representan a la mojiganga, ataviadas con máscaras y disfraces que revelan un sentido carnavalesco y ritualizan la festividad con una singular alegría desbordada en gritos y porras a la comunidad de donde habitan.

Este día, previo a la celebración de la fiesta patronal de San Martín, se coloca la portada. A la entrada del atrio de la iglesia se escuchan las campanas repicar una y otra vez anunciando la entrada de la procesión que carga la portada. Esta estructura, adorna la entrada del templo y a la vez anuncia el festejo en las vísperas calienta el ambiente para la fiesta patronal. A un costado de la entrada al templo, dentro del atrio esta un grupo de personas elaborando el pie de flor que fue encargado para adornar el templo. Casi a punto de terminar estas personas fueron contratadas por uno de los responsables de la fiesta comunitaria como forma de participación y colaboración en los festejos.

La banda que acompaña la procesión no para de tocar y junto con los cohetes rompen el silencio ceremonioso de la comitiva que a veces calla. En el transcurso del recorrido se nota que algunos parroquianos llevan en botellas de refresco mezcal y van sirviendo a diestra y siniestra esta bebida que sirve de estimulante para los festejos.

Las campanas del templo repican más fuerte y más seguido, cuando casi en la entrada se coloca la procesión dispuesta a unir las partes para colocar la portada, que es una especie de arco que se empotra en la entrada de la iglesia a la medida para que no estorbe la entrada de los feligreses. Quienes han cargado la portada que son como 12 personas –todos varones- se disponen ahora a unirla para colocarla como se mencionó anteriormente. Al unirla la levantan, ya que está hecha de madera y al parecer por el tamaño y lo aparatoso se distingue pesado, por lo cual varios hombres se acercan para levantarla y llevarla a la entrada del

templo. A los costados y casi en la cresta de la portada están dos personas que la empotran clavándola sobre una base y amarrándola teniendo cuidado de no maltratar las columnas y los relieves que cubren la fachada de la iglesia. Las campanas acentúan su repicar cuando se coloca la portada para anunciar de manera definitiva de los festejos de la fiesta del santo patrono de san Martín han comenzado.

La portada está decorada con semillas que cubren toda la cara frontal de esta. Las semillas incrustadas en la madera son, utilizadas para distinguir figuras que se colocan en la misma. Hay colorín, frijol, arroz, maíz, todos ellos colocados dibujando palomas, caracoles, remolinos, cruces y otros símbolos distintivos de su celebración. Tiene dos mariposas; dos abiertas una de cada lado, dos iniciando el vuelo, dos flores abiertas en los postes. Hay dos adornando junto con un corazón y en medio una cruz. Una espiga sale del corazón que está adornado con cucharas que simulan ser unos rayos por lo brillante o el brillo que reflejan estas cucharas. Al centro en la parte superior frontal esta la imagen de san Martín, entre las nubes en un cuadro con una flor llamada jitolín que es blanca y silvestre según los comentarios de las personas: *la vamos a traer al monte, y es muy rara pero adorna muy bien la portada.*

Dos aspectos mítico-religiosos, se deben considerar cuando se habla de las festividades patronales: la portada y el templo. Ambos elementos, se constituyen como parte de un espacio sagrado, es decir, que aparte de ser eso, es también un *objeto sacralizado*. Sobre todo porque el templo en si se vislumbra como un espacio sagrado, que contiene una carga simbólica de representación cósmica y divina. En palabras de Eliade (2012), “*el templo constituye... una abertura hacia lo alto y asegura la comunicación con el mundo de los dioses*”. En sentido estricto, el templo se convierte en una puerta, en un *umbral* que divide dos mundos, el profano y el sagrado. El umbral, la puerta, muestran de un modo inmediato y concreto la solución de la continuidad del espacio; de ahí su gran importancia religiosa pues son a la vez símbolos y vehículos de tránsito (Eliade, 2012:24). Así

también, el templo es a la vez hierofanía, en la idea de lo revelado y sagrado; por ello la festividad adquiere aspectos de una singular experiencia religiosa, en la acepción del contacto con lo divino, en la esperanza imaginaria de la compensa y la respuesta del mundo profano con respecto al mundo sagrado.

La portada en torno a la festividad de san Martín, presenta además de los aspectos de carga simbólica religiosa, algunos elementos que son utilizados en el acontecer diario del poblador de Malinalco. El uso de semillas tiene una representación de vital importancia, ya que son parte de la dieta alimentaria del poblador de esta comunidad, y algunos de ellos son cultivados en el lugar. Por otro lado, la elaboración de figuras míticas de animales, y objetos que son fuertes referencias religiosas en la construcción imaginaria de la comunidad.

3.4.2 Ciclos festivos: el tiempo mítico

Tal y como se mencionaba líneas arriba, la configuración de las prácticas cotidianas de esta comunidad guarda estrecha relación con el espacio y el tiempo. No sólo el espacio se convierte en un elemento sagrado, el tiempo es una característica que se impone y marca los acontecimientos de la comunidad. Existe en términos temporales, una asociación de la vida comunitaria con los ciclos agrícolas y festivos; la relación que se teje entre ellos, es razón y fundamento de sus prácticas sociales.

Todas ellas vinculadas en torno a los ciclos de siembra y cosecha, de trabajo y celebración; por ello los tiempos en esta comunidad se pueden distinguir como ciclos festivos. La siembra y la cosecha no son únicamente entendidas como trabajo, sino como un vínculo permanente con la tierra y el resultado de la gracia que la tierra concede a los campesinos: *“casi todos los barrios tenían su propiedad para sembrar, para huertas, para todo, para juntar dinero para la fiesta...”* (Entrevista Sr. Sadot López pliego). De ahí, que al sembrar y cosechar se convierte en el inicio

del “ciclo festivo”, es decir, en una protocelebración, que vera su culminación algunos meses después con la organización de las fiestas patronales.

“El 7 de noviembre bajan a sus santos; San Martín, el actual en la loma del cóporo le hacen una misa y adornan la ermita con todo lo que produjo el campo, para darle gracias a dios de la abundancia que hubo de frutas y semillas y todo al arroz que se sembraba y todo eso para darle gracias a dios. Hacían de comer y tenían a su santo todo el día ahí, a las cinco de la tarde se lo traen y reparten todo, toda la fruta que adornaron, se la lleva la gente para esperar la festividad del 11 de noviembre, esa es la fiesta de la loma del cóporo, así le llama el paraje”. (Entrevista Sr. Sadot López pliego)

En cierto sentido, la analogía *vida y muerte*, con respecto a la siembra y cosecha se encuentran imbuidas en el sistema de creencias comunitario. La religión campesina como menciona Wolf, alude al ciclo regenerador del cultivo y a la protección de la cosecha contra los ataques de la naturaleza en general, en el nivel superior de la interpretación –el campesino- habla de ciclos de regeneración en general de la recurrencia de la vida y la muerte (1975: 133).

“...el 17 de junio le hacen una misa al señor de la salud dándole gracias también por lo que dio el campo y adornan con las cañas de maíz, racimos de frijol, de lo que se daba aquí las calabaza, los chayotes, todo, todo. Y la gente agarraba una caña de maíz, para andar acompañando a la procesión que se llama la misa de las cañas, porque lleva cada quien su caña de maíz con todo y su elote”. (Entrevista Sr. Sadot López pliego)

La asociación del término ciclo, con los periodos de siembra y cosecha, son la expresión del inicio y fin de un tiempo, además se manifiesta en la duración que presenta la producción agrícola y el momento de la recolección. Los plazos o periodos, insertos en la dinámica de la re-producción de prácticas sociales son procesos de *regeneración*, donde el tiempo vuelve a concebirse como una

renovación humana a través de un ritual. En la mayor parte de las sociedades primitivas, el “año nuevo”, equivale al levantamiento del tabú de la nueva cosecha, que es comestible para toda la comunidad. Los cortes de tiempo cumplen entonces, rituales de renovación de la reserva alimenticia, es decir, que estos rituales aseguran la continuidad de la vida comunitaria (Eliade, 2011).

La concepción del comienzo y del fin, son los referentes temporales a los cuales se ciñen las prácticas de esta comunidad, y son a la vez, “*una tentativa de restauración, aunque sea momentánea, del tiempo mítico y primordial, del tiempo puro, el del instante de la creación*” (Eliade, 2011:69). La instauración del mito, a través de la celebración patronal del santo en devoción, le devuelve a la comunidad la posibilidad de repetir el acto de creación de aquello que se convierte en sagrado y constituye el imaginario del origen comunitario, el ser de cada barrio, de cada población o comunidad.

En algunas festividades, los campesinos de distintas partes del mundo celebran su sentido de interdependencia y afirman las reglas que los gobiernan. Festividades de este orden están referidas a un santo patrón, como es el caso de España o fuegos artificiales a un dios tutelar en China (Wolf, 1975).

Cabe hacer la acotación, que así como en el espacio sagrado y profano, también la concepción del tiempo distingue variaciones relativas al tiempo sagrado y el tiempo ordinario de actividades y prácticas profanas. Sin embargo, es perceptible que las actividades realizadas en el tiempo ordinario, son una preparación para los actos religiosos que vendrán en la festividad patronal. Por ello, *el tiempo sagrado es por su propia naturaleza reversible, en el sentido de que es, propiamente a hablando, un tiempo mítico primordial hecho presente* (Eliade, 2012:53).

3.5 Sentido de permanencia: los asentamientos discursivos

Este apartado denominado así como el *sentido de permanencia*, resume en cierta forma y en un primer momento, las construcciones imaginarias que se describieron en los apartados anteriores. Ya que el sistema de creencias y deseos que la comunidad manifiesta cuando realiza los preparativos para su fiesta patronal, distingue que hay un propósito, que traduce los actos sociales con una carga de intencionalidad. Es decir, que no son sólo condiciones de espontaneidad, sino que trazan dentro de la cultura, una serie de prácticas con un motivo de realización que trasciende los propios actos, en procesos de significación sociocultural.

En esta perspectiva del sentido, Weber ayuda a fundamentar esta idea cuando refiere: *“que una acción con sentido, es una acción comprensible”* (1964: 6). Adquiere entonces relevancia interpretativa, ya que la manifestación de la acción, está orientada por una intención; que se resume, en este caso, hacia la permanencia y hace comprensible la organización festiva de la comunidad de Malinalco.

La temporalidad de las manifestaciones festivas, presentan una continuación de la dinámica de la vida diaria del poblador de Malinalco. Existe un tiempo de trabajo arduo y preparación festiva, que atraviesa transversalmente todas las actividades que desarrolla la comunidad. Los actos litúrgicos que organiza e incorpora al desarrollo propio de la comunidad, son la expresión de la *permanencia*, de la posibilidad latente de que las cosas aunque sujetas al tiempo, y a través de su repetición permite que se regeneren los procesos por los que fue creado. Esta condición, según Eliade (2011), se conoce como *ab origine*, la regeneración como un nuevo nacimiento, donde la expulsión anual de los pecados, enfermedades y demonios es una posibilidad de restauración, del tiempo mítico, del instante de la creación.

El sentido de permanencia, parte de esa posibilidad del acto cotidiano y común, que se convierte en fundamento de los discursos sociales, donde se asienta todo el sistema de creencias y opera en la ritualidad festiva. Así como en la mayoría de las actividades que refuerzan el carácter identitario de quienes forman parte de la comunidad y participan de una u otra forma en la organización social, política, religiosa y cultural de este lugar, hay expresiones comunitarias que persiguen la conservación de sus prácticas y ritualidades a través de sus propias actividades cotidianas, manifestadas en el arte, en las imágenes, en los objetos del recuerdo de la memoria colectiva y historia como interpretación de su vida cotidiana.

3.5.1 El arte y la defensa de la cultura

Esta característica que expresa una posibilidad de permanencia, se traduce en la interpretación de la historia local por los mismos pobladores, que semeja un acto de permanencia, disfrazado de resistencia contra aquello que atenta a su tradición y sirve de catalizador para defender su cultura

“Pues, porque aquí nací, porque las costumbres las he, como que me he involucrado, en ciertas partes de esas costumbres me he involucrado. Me gusta mucho y además todo lo que tiene que ver con Malinalco, culturalmente yo estoy muy relacionado y además es parte de lo que yo, hago, o lo que yo manejo”. (Entrevista al Sr. Andrés Medina Flores)

La llegada de personas a la comunidad, permite que sea difundida su cultura y prácticas sociales, a través de múltiples formas, que van desde el aspecto gastronómico, tallado de madera, artesanías de papel, de madera y en particular se destacan algunas personas de la comunidad que se dedican a la pintura y como artistas plásticos: *“soy artista plástico, ya que manejo casi todas las áreas, en éste caso la talla en madera, que es lo que más hago o escultura y la pintura, casi todas las técnicas de pintura”*.. Resalta singularmente esta actividad, porque

parece haber un *mercado* de este tipo de arte, y está considerado en el contexto de la comunidad, como algo que le provee de identidad.

“Culturalmente, digo han cambiado muchas cosas pero por ejemplo ahorita parece que hay más, se le ha dado más auge por la misma gente que hay, creativa ¿no? Hay mucha gente que produce arte ¿si?, en diferentes niveles pero lo hace. Desde artesanal hasta diría profesionalmente, hay músicos, talladores, pintores...” (Entrevista al Sr. Andrés Medina Flores)

La elaboración de estos objetos artísticos, está basado en representaciones mítico-religiosas tradicionales que forman parte de las creencias y deseos de la población en su propia narrativa. Es a la vez, una forma de manifestarse en los objetos del arte, como expresión viva de cultura, y de todo el armazón de sus festividades e imágenes que constituyen el imaginario de esta comunidad. Las mascararas de nahuales, figuras de papel donde se presenta a campesinos, matronas y mujeres realizando actividades diversas y de faena, así como esculturas zoomórficas y antropomórficas son algunos de los objetos artísticos que se elaboran en Malinalco.

“La esencia, la sensibilidad de Malinalco, es un lugar muy... que tiene mucha magia. Digo, muy pocos entendemos que significa eso, pero hay un... éste, tal vez lo que yo hago tiene que ver con todo lo que en Malinalco hay... como la naturaleza, como ya lo dije, como la cultura, la misma gente... hay gente muy interesante”. (Entrevista al Sr. Andrés Medina Flores)

Colateralmente a esta forma de mercado, donde se comercian las formas representativas de la identidad comunitaria, han surgido algunos negocios, donde se pretende vender objetos que no tienen vínculo con la cultura y tradición de la población. Como se ha convertido en un centro de atracción turística, la llegada de visitantes es constante y se convierte en una fuente de consumidores, que

pretenden llevarse un “*souvenir*” del lugar, con la creencia de que es algo que representa a la comunidad y su cultura.

“... algunos visitantes llegan aquí por casualidad no tiene ni idea, nada más llegan y lo que van a conocer no les interesa. Hay veces, que eso nos deja un mal sabor de boca, porque no se está valorando lo que se pretende hacer aquí, solamente la idea es que entren y tal vez sin conocer Malinalco, pero que tal vez se vayan conociendo Malinalco...”

(Entrevista Sra. Maura Lidia Ceballos Villanueva)

Por otro lado, existe un sector identificado de consumidores de arte, que es atendido ex profeso por algunos artistas plásticos, pintores y talladores de madera de la comunidad, que tienen prestigio como artistas de este lugar. Ellos se encargan de representar a la comunidad de manera más “artística”, emulando los más altos valores estéticos, de creación imaginaria, de los sueños y deseos de la población de Malinalco, que encuentran en los compradores de arte la expresión viva de la tradición y la cultura de este sitio.

“Pues por ejemplo, yo soy artista, y por lo regular hay mucha gente que viene y también es artista. Entonces por lo regular a veces hay una manera de conectarse. Pero además, yo tengo un espacio que es la galería y es dónde llega todo tipo de gente, entonces tengo la manera de compartir y de platicar directamente con la gente”. (Entrevista al Sr. Andrés Medina Flores)

(Entrevista al Sr. Andrés Medina Flores)

Las expresiones artísticas que se describen, representan una forma de conocimiento comunitario, es decir, la identidad del poblador se configura a través de imágenes de la cultura y tiene como vehículo de permanencia y vigencia real de sus procesos comunitarios, la reproducción de sus objetos como productos de arte. Además de asegurar la transmisión de la memoria histórica, prevé que las imágenes se conviertan en objetos de recuerdo.

3.5.2 Las Imágenes: los objetos del recuerdo

En este sentido, la población procura regularmente que las imágenes religiosas estén siempre a resguardo de cualquier peligro. Resalta la forma en la que protegen las imágenes y la forma de atesorar cualquier objeto que este asociado a la propia imagen religiosa. Sin lugar a dudas, esta singular protección, es compatible con la necesidad imperiosa de comunicarse con las entidades divinas o bien con su santo patrono. La carga simbólica que se le concede a la imagen es potenciadora de beneficios o maleficios, producto del cumplimiento en el cuidado estoico de la imagen y toda su parafernalia religiosa. De la misma forma que se planteaba con el espacio y el tiempo, el objeto -en este caso, la imagen- constituye una *hierofanía*, ya que el objeto aparece como un receptáculo de una fuerza extraña que lo diferencia de su medio y le confiere *sentido y valor* (Eliade, 2011:16).

El mayordomo del barrio de san Martín junto con una comitiva, se organizan dentro del atrio de la iglesia para hacer guardias y vigilar el lugar y los santos - imágenes- que están dentro del templo. Ellos se quedan, hasta que el santo regrese con el mayordomo responsable de su cuidado, y los demás -si tiene invitados- a sus templos de origen.

El arquetipo que representa la imagen religiosa, le confiere la posibilidad del acto repetitivo, aquel que le provee de un sentido de realidad, por ello el resguardo de la *imagen* es verdaderamente proteico. Ya que si el acto repetitivo – como arquetipo- no conduce a un *tiempo mítico*, no se abre el tiempo festivo de las ritualidades patronales y por consecuencia se trastoca la vida del mundo profano.

Esta circunstancia, da cuenta de que las celebraciones patronales, sin el objeto de la hierofanía, –imagen religiosa- no se consuma la ritualidad, y por lo tanto no se cumple la consagración de un nuevo ciclo, y es entonces cuando el caos y el desorden imperara en el mundo profano. El momento religioso lleva ya en sí el

momento cosmogónico: lo sagrado revela la realidad absoluta y con ello permite orientar donde y como se funda el mundo, así como el re-establecimiento de un orden. *Los mayordomos -en el caso de esta comunidad- como tienen a casi todos los santos en el templo, se vienen todos a quedar, día y noche. Se quedan cuidando las alcancías*⁷. (Entrevista Sr. Fermín Bello Sánchez)

“En el barrio de Santa María, el 15 de agosto se celebra la fiesta de la ascensión de María a los cielos. Fiesta que es costeada por los mayordomos, ellos anteriormente no pedían en las casas. Esta celebración consiste, en la veneración a una imagen que data de unos trescientos años o más. Es una escultura muy pequeña de unos 20 cm, es una belleza de imagen. Esa alcancía la tiene todo el año el mayordomo y la saca el día 13, para que este 13, 14 y 15 de agosto en la capilla donde se realiza la fiesta”. (Entrevista Sr. Sadot López Pliego)

3.5.3 Acto litúrgico/sagrado (tocar el huehuetl)

Dentro de los objetos sagrados que posee esta comunidad, para realizar sus actos religiosos, se encuentra un *tlalpanhuéhuetl*, o bien como dicen los pobladores del barrio de san Pedro, el “*huehuetl*”, aunque utilizan invariablemente el término “*teponaztle*”. Si bien no son lo mismo, ya que aunque los dos instrumentos pertenecen a la época prehispánica, el primero es de tipo vertical y está cubierto en la parte que da hacia arriba por un cuero, para que golpeándolo produzca sonidos de tambor; mientras que el segundo, es un instrumento de percusión que se toca de manera horizontal y tiene hendiduras en la parte frontal y produce sonidos más agudos y menos ahogados que el anterior.

⁷ Las “alcancías”, son denominadas así a las imágenes religiosas que vienen dentro de una vitrina resguardadas, y junto con ellas vienen incrustadas en la vestimenta del santo, todas las promesas que realizan los habitantes de esta comunidad con ánimo fervoroso. Son imágenes más pequeñas, de un santo patrono que también es venerado y convidado a la festividad, pero que no es el principal. Este objeto religioso se queda en casa del mayordomo, y sólo se cambia, cuando hay “mudanza”, es decir, cuando hay nuevo mayordomo, y tendrá que pasar a otra casa para su resguardo.

En los registros históricos de esta comunidad, se menciona la existencia de un tlalpanhuéhuatl, que fue encontrado en el barrio de santa Mónica y era utilizado para las celebraciones festivas y rituales de guerra. Sin embargo, fue trasladado al Museo de Arqueología que existía en Toluca. Este instrumento, de acuerdo con el arqueólogo José García Payón y el investigador Xavier Noguez, fue utilizado hasta principios del siglo XX por los habitantes del barrio de santa Mónica, Malinalco (Díaz, 2009). El *tlalpanhuéhuatl*, presenta una iconografía muy importante que data de la época del imperio mexica, y ha sido fuente de diversos estudios y distinciones históricas.

Sin embargo el huehuatl, al cual se hace referencia, no forma parte de esta recuperación y reconocimiento histórico. La población del barrio de san Pedro, cuida celosamente este objeto, que ya se ha convertido al paso del tiempo, en objeto sacralizado.

“El barrio de san Pedro sigue teniendo una ceremonia pequeña. Es prehispánica, porque ahí existe un huehuatl que antes nosotros le decíamos teponaztle, pero su nombre original es huehuatl, compañero del que se llevaron del barrio de Santa Mónica, se lo llevaron de aquí al museo de Toluca y dicen que ha recorrido el mundo...” (Entrevista Sr. Sadot López Pliego)

En el imaginario de la población, y en el programa de la celebración esta incrustado un espacio dedicado exclusivamente para ir por el huehuatl, y presentarlo “únicamente” en las celebraciones patronales, para luego regresarlo a la casa del mayordomo. La aparición de este objeto cargado de hierofanía, es decir, de una revelación sagrada, se convierte en todo un acontecimiento en la fiesta patronal de este barrio, y es una referencia para los otros barrios en la construcción de la identidad comunitaria.

“...ese huehuetl que permanece en san Pedro, el 28 de junio lo sacan en procesión y lo tocan en cada esquina y le piden el agua a dios. Por los orificios le gritan ¡agüita!, ¡agüita! ermitaño y ¡agüita!, ¡agüita! En lo que gritaban los abuelos, ponían la rodilla en el suelo y la boca en los orificios, para gritarle...” (Entrevista Sr. Sadot López Pliego)

El barrio de san Pedro festeja a su santo patrono el 29 de junio, con esta celebración también festejan a san Pablo. Aunque este no tiene un barrio dedicado a su celebración, este barrio lo realiza junto. Las vísperas y preparativos comienzan desde el jueves, con el encuentro que se realiza en todos los barrios para acompañar y recibir invitación de todos los santos. La fiesta principal, se celebra el 29 de junio como es costumbre con la “traída” (sic) de las alcancías en procesión con la mojiganga, la misa de función por la noche, la quema del castillo acompañada de una verbena popular, con puestos de comida y diversos productos, que se colocan en las afueras del atrio de la capilla.

En la misma celebración se presenta el huehuetl, y algunas personas se acercan a tocarlo, algunos sin ritmo. Más tarde una señora de la comunidad se acerca a tocarlo con ritmo acompasado, un señor se acerca por un lado de la señora y escupiéndose la palma de la mano comienza a golpear el huehuetl con ritmo acompasado. “Le hace falta alcohol o agua” (sic) menciona una persona el cual camina por el atrio, toma una botella de refresco que contiene mezcal, se acerca al “tambor” (sic) y le coloca un poco de mezcal “pa’ que se caliente y se ablande” (sic) agrega con una sonrisa mientras frota el huehuetl lleno de mezcal.

Las personas refieren, que tocarlo significa que le dan las gracias a san Pedro por un año más de vida y lo celebran tocándolo, ya que los remite a sus raíces incrustadas en el pasado. La mayoría de las personas le tienen un respeto y valor de pertenencia e identidad. Algunos se acercan y lo tocan con ritmo marcado y acompasado. En “épocas pasadas” (sic) menciona una persona se decía “agüita,

agüita que salga el mayordomo” (sic) dicho lo cual el mayordomo encargado salía a invitarles un poco de mezcal, a los que estaban tocándolo.

Posteriormente en otra etapa de la festividad, la comitiva acompaña de regreso al mayordomo y la alcancía para que quede bajo resguardo, hasta que el nuevo mayordomo entre en funciones. El recorrido comienza en el atrio de la iglesia, mientras afuera el huehuetl es tocado por los pobladores, como una especie de anuncio y de celebración de que la fiesta de san Pedro, está a punto de terminar. No hay una persona exclusiva que toque el huehuetl, hay quienes ya saben el ritmo, ya que se distingue cuando lo tocan. Algunos vecinos de este recorrido, salen a mirar la procesión que lleva encendida una vela. Los niños se acercan para tocar el huehuetl los adultos los dejan y dicen “ellos son el futuro por eso hay que dejarlos”, “si no quien lo va a tocar después” (sic).

La procesión atraviesa el barrio de san Pedro, santa María, hasta llegar al barrio de san Martín, de donde es el mayordomo, que en ausencia de este, su hijo carga la alcancía. Finalmente llegamos a la casa del mayordomo el Sr. Mardonio Sánchez y la mayoría de las personas se apostan a la entrada, algunos hacen valla para que entre el huehuetl y las imágenes que han sido llevadas a este lugar, se colocan al centro. Mientras hay personas que siguen tocando el instrumento, la comitiva que carga la alcancía, se introduce a la casa del mayordomo que ofrecerá alimentos a todos los que acompañaron la alcancía. Después de servir la comida y un momento de convite, la celebración culmina y las personas regresan a sus casas, cuando ya ha oscurecido.

3.5.4 La Historia del lugar a través de la interpretación de su vida cotidiana

En párrafos anteriores se planteó que el espacio comunitario, adquiere singular importancia en el imaginario social del poblador de Malinalco. Ello debido a los procesos rituales que le confiere un valor agregado al espacio, y lo reconocen como una expresión de *revelación sagrada*, es decir, que el espacio, es

sobrecogido por un manto de sacralidad cuando los acontecimientos festivos inician y durante toda la celebración patronal, mantiene esa condición que la comunidad protege con gran celo religioso.

“...el día 2 de la candelaria, es una fiesta muy conmemorativa de mucha historia, porque el día primero de febrero de 1917 a 1920 hubo una epidemia que se llamaba la gripa asiática. Así le llamaban y se morían todos en una casa, entonces algunas abuelas dijeron que había una imagen en Chalmita, san Ambrosio Chalmita, arriba de Chalma muy milagrosa. Fueron y la pidieron, la esperaron en la entrada del pueblo los mayordomos, los ocho mayordomos con sus imágenes originales de cada barrio... para que currara al pueblo, y así fue”. (Entrevista Sr. Sadot López Pliego)

En la misma connotación, el tiempo se convierte en una hierofanía y permite que bajo esta expresión, todos los actos manifiesten un simbolismo de trascendencia cultural que enmarca las actividades festivas. El quehacer comunitario en esta idea, es lo que teje la dinámica particular del habitante de Malinalco, y redunda en todo el sistema de creencias, que es el soporte real de la organización de sus festividades religiosas y de carácter cívico.

“... hay que tratar de colaborar en todo lo que es la tradición, la costumbre del pueblo de Malinalco; y ayudar también a que pues esto se siga conservando, participando directamente en las festividades. Bueno yo he tenido la oportunidad de participar por lo menos en las mayordomías de mi barrio, además también he tenido la oportunidad de participar en las tradiciones del pueblo, como por ejemplo: he participado en lo que son los simulacros de septiembre, en donde representan precisamente, el simulacro del ataque a la Alhóndiga de Granaditas”. (Entrevista Sr. Félix Sánchez Benítez)

Las referencias que se encuentran en las creencias de esta comunidad, son un soporte para la realización de sus actividades cotidianas, todas ellas articulan el quehacer sociocultural de los pobladores de Malinalco. Si bien, la gran referencia que encuentra en el actuar cotidiano, está relacionada ampliamente con elementos religiosos, existen figuras emblemáticas que constituyen imaginarios en torno al aspecto natural y ambiental, que refuerzan los vínculos geográficos que el habitante tiene para su tierra de origen y que no dejan de tener acercamientos con lo mítico-religioso:

“Hay una montaña que esta al poniente de la cabecera municipal, que se le conoce con el nombre de “Tosquihua”. Esta montaña está relacionada precisamente con la época de lluvias. Las personas adultas, nos comentan que entre esta montaña llamada “Tosquihua” y una montaña que esta al oriente que se llama “Chimal”, hay una rivalidad muy fuerte por querer tener el control de lo que es el Valle de Malinalco. Las personas nos dicen que estas dos montañas están en constante pelea, pero como le decía al principio esto está relacionado sobre todo con la época de lluvias. Cuando una de las dos montañas quiere que llueva y la otra no, ahí es donde empieza la pelea. En el caso de Chimal, si Chimal quiere que empiece a llover y Tosquihua está en contra de que caiga la lluvia, lo que hace Tosquihua, lanza un grito de guerra que así le llamo yo, en este caso no es otra cosa más que un trueno. Trueno muy fuerte ahí en Tosquihua, y por arte de magia se corta el agua porque, porque Tosquihua no quiere que, que llueva. Y cuando Tosquihua quiere que el fértil Valle de Malinalco sea cubierto precisamente por la lluvia, lo mismo. Lanza su grito de guerra... un tronido ahí en la montaña y por arte de magia a mas tardar en cinco minutos... pues esta... el agua. (Entrevista Sr. Félix Sánchez Benítez)

Por otra parte, en la expresión de su tradición oral, se encuentra una actividad que se relaciona con una forma de protección que está asociada también a un objeto que presenta una carga de sacralidad, y por ello tiene potencialidad

protectora. Este elemento es una planta denominada “*flor de pericón*”, esta se coloca en todas las puertas y ventanas, además en las parcelas sembradas, días previos al 29 de septiembre, ya que la tradición oral relata que en esa fecha “*el diablo anda suelto*”, y esta flor es protectora.. Aunque este tema, se profundizara más adelante en otro capítulo, aquí resalta singular importancia, porque se coloca como un aspecto tradicional en la configuración del imaginario social de la comunidad.

“... la creencia es que ponen cruces de que para que no se meta el demonio, pero eso nada más es la una reverencia, es la creencia. Con el pericón, hace uno esas crucecitas y la llevan al campo, porque mire con este uno también va a las milpas. Huele bien bonito, también cuando uno anda mal del estómago, le ponen un poquito de té y se quita el dolor”.

(Entrevista Sra. Facunda Cruz Jiménez)

Por último, sin tratar de reducir estas expresiones tradicionales como únicas en la constitución del imaginario comunitario, la forma de curar las enfermedades, mediante la medicina tradicional y la concepción del “*mal de ojo*”, son referentes importantes que le dan cohesión a la dinámica sociocultural de esta comunidad. Existen, en este sentido unas personas que pueden curar, porque se les ha concedido el “*don*”, no todos lo pueden hacer: *las personas que son curanderas de naturaleza... pues debe ser natural, hacer la señal de la cruz en los pies.*

“... digamos que sólo los verdaderos chamanes pueden curar, porque hay unos que se dedican a eso y nomás tienen sus temazcales. Pero los verdaderos chamanes de nacimiento son los que están en ambiente natural, son los que más se conocen y esos tienen prohibido cobrar”.

(Entrevista Sra. Ofelia Romero Gris)

Los aspectos antes descritos, conforman en sentido estricto, las características más importantes donde se finca la tradición oral y se asienta el imaginario social

del habitante de esta comunidad. En esta explicación, no se amplía la relación que existe entre estas prácticas y su significado mítico-religioso, ya que será tema de desarrollo en posteriores capítulos. Sin embargo, el alcance descriptivo y explicativo, permite identificar los procesos de esta configuración y el actuar de la comunidad como expresión fundante de su cultura.

Capítulo 4

Procesos de conformación social del conflicto en el imaginario social del habitante de Malinalco.

Capítulo 4

Procesos de conformación social del conflicto en el imaginario social del habitante de Malinalco.

4.1 La recreación del conflicto

En la articulación de los procesos socioculturales de Malinalco, existen invariablemente fenómenos que aparecen como condiciones de confrontación o conflicto, es decir, como expresiones en las que dos posturas expresadas culturalmente, se encuentran en una franca oposición. El análisis cultural de las sociedades primitivas y contemporáneas, ha ofrecido vetas importantes en la explicación de la anterior categoría social. Y lo ha hecho desde diferentes disciplinas – sociología, antropología, ciencia política - de donde se han aportado nuevos referentes de análisis de esta categoría.

En el caso de la sociología del antagonismo, planteada por Simmel, se distingue que *“el conflicto en si mismo ya es una resolución de la tensión entre los contrarios; el que pretenda la paz, no es sino una expresión... del hecho de ser síntesis de elementos, ya sea contra otro o con otro”* (Simmel, 2010: 17). En la perspectiva de este autor, se reconoce que el conflicto es una forma de socialización de las más *intensas*, ya que los actos repulsivos también pueden generar eliminación y destrucción de contrarios. Sin embargo, el conflicto en esta postura, no sólo plantea una orientación negativa, es decir, de destrucción; sino también considera que la oposición resuelve a favor de la unidad, de la resolución de la tensión, y entonces la idea se inclina hacia un aspecto positivo, de coexistencia.

La oposición como característica del conflicto, forma parte de la relación de contrarios, ya que expresa lo concreto del conflicto. Este factor, supone a su vez la manifestación de la lucha, con los diferentes orígenes que es motivado o provocado. En el mismo sentido, la oposición sólo revela el hecho concreto de la

protesta, que es estimulado por la opresión, y provoca la necesidad de la reciprocidad, bajo la idea de lo opuesto. En la intención que se plantea, el “*antagonismo*”, se presenta como un elemento sociológico en los procesos de socialización (Simmel, 2010: 25).

Por otro lado, la manifestación de las prácticas socioculturales de la comunidad en estudio, presenta formas en las que el conflicto resalta como fenómeno de cohesión y socialización. En el caso de comunidades campesinas o bien descritas como comunidades rurales, los grupos domésticos alojan tensiones en su interior, aunque dinamizadas y adaptadas a los esquemas de relación política, religiosa, económica y cultural. En esta apreciación, el conflicto no surge por generación espontánea, sino que se descubre en esa red entramada de relaciones socioculturales que se tejen en la comunidad y en sus diferentes aspectos que resaltan en todas sus prácticas de la vida común.

La manifestación del conflicto, como se hace notar en la perspectiva simeliana, no sólo descubre los aspectos de la destrucción, sino más bien tiende a la coexistencia, es decir, al vínculo positivo de la resolución de la tensión que se orienta a la unidad, entendida ésta como el orden de las cosas, el orden cultural de las cosas para decirlo de manera más explícita. En las características y condiciones de la comunidad en estudio, se reconocen una serie de evidencias del conflicto, que atraviesan las prácticas sociales, religiosas y culturales y merecen particular atención. Sin embargo, antes de detallar los procesos en los cuales el conflicto es generador de socialidad de manera específica, es necesario, distinguir que esta categoría se observa en varios eventos de la vida cotidiana de esta comunidad.

La caracterización del conflicto no se circunscribe a un ámbito de la vida rural – aún cuando se esté hablando de la comunidad rural- y aparece en algunos ámbitos de su vida diaria, como menciona Wolf (1975), cuando dice que en el corazón de la familia se pueden presentar *tensiones* ocasionadas por otros

miembros periféricos del grupo doméstico, – tías y tíos solteros, y la relación entre madrastras e hijos- así como también la relación que se puede presentar con sirvientes.

Al interior de su dinámica familiar – la comunidad rural- también presenta ciclos de tensión, como es el caso de la conformación de las familias extendidas por un lado, y de las familias nucleares por otro. La disputa de la herencia generacional, es producto de tensiones naturales al interior de la familia, y conduce a muchas formas de disputa, aunque la característica esencial es hacia la unidad, o bien hacia la resolución de la tensión, por diferentes vías de adjudicación de la propiedad, en consonancia con el carácter hereditario de las comunidades rurales (Wolf, 1975).

Por el lado de la antropología, los indigenistas de orientación funcionalista estaban convencidos, de que el conflicto en la interacción social, tenía que ser mejor tratado dentro de la postura que ellos manejaban (Hewitt, 1988). Desde esta postura indigenista, se había abordado un tema de gran relevancia, que tenía que ver con la forma de conciliar los elementos culturales indígenas y no indígenas o alrededor de un tipo de conflicto que se manifestaba entre estas dos formas culturales.

4.1.1 El simulacro: la memoria histórica de la tensión entre españoles e indígenas

En este sentido, cuando se hace referencia al conflicto, tal aseveración orienta inmediatamente a resaltar lo que se ha dicho y escrito sobre esta categoría. Sin embargo, para la comunidad en estudio, la información de los hechos manifiesta una serie de actos donde el conflicto se hace presente, a partir de la oposición y de lo que ellos han llamado el simulacro o recreación de un acontecimiento histórico.

“Bueno el simulacro está dividido en dos bandos, un bando que representa al grupo invasor, al grupo español y otro bando al grupo de los indígenas. En la actualidad, se celebra en las seis calles. Es un lugar que esta rumbo a las truchas, y que está en medio los barrios de San Andrés, San Pedro y de San Guillermo, en esos tres barrios esta ese espacio que se le conoce como las seis calles”. (Entrevista Sr. Félix Sánchez Benítez)

La memoria histórica de la comunidad, inserta un hecho de la historia nacional y convierte el espacio, en un lugar sagrado, de realización y *recreación* del imaginario comunitario, para la celebración de un acto cívico, pero con tintes de religiosidad. Las luchas, conflictos y guerras, -menciona Eliade- tienen una causa y función rituales. Como regularidad, presenta una oposición entre clanes o dioses y *cada vez que el conflicto se repite, hay imitación de un modelo arquetípico* (2011:43).

La siguiente descripción detalla, el acontecimiento denominado el *“Simulacro de la Alhóndiga de Granaditas”*, donde se expresa el conflicto recreado por la comunidad de Malinalco:

La llegada a las “6 calles” es apenas atinada, y con unos breves minutos, la recreación ha comenzado. Precisamente cuando llego por la calle principal que une a estos barrios con la cabecera municipal, el evento ha comenzado. Vuelan zapotes verdes y se estrellan con madera o con cuerpos que hacen las veces de españoles y otros de “insurgentes”. En la intersección de las 6 calles, está colocada una especie de torre que simula ser un castillo, soportado con maderas y polines, dentro de esta estructura se distinguen dos espacios abiertos parecidos a unas terrazas.

En la parte superior se encuentra un grupo de personas que representan las fuerzas “realistas” y acompañan al Rey; todos ellos ataviados con la indumentaria de la época colonial, con una singular similitud ya que la confección para esta

escenificación es costeadada y elaborada por ellos mismos. El Rey viste una especie de túnica larga de color amarillo y una capa color rojo, mitad y mitad, que representa la bandera de España. Encima de su cabeza porta una corona que lo identifica como líder, así como una bandera de dos colores –rojo y amarillo-, que es ondeada al momento que se pronuncian insultos y groserías a los que abajo representan a los insurgentes. ¡Órale hijos de la chingada! ¡chinguen a su madre! ¡no pueden pendejos! (sic). Se multiplican los insultos que también provienen de las fuerzas insurgentes.

Los “mexicanos” (sic) que es así como les dicen los habitantes de Malinalco, a los que participan en esta recreación... la gente se viste y participa si quiere... (sic), menciona una señora que vende frituras en un puesto informal a las afueras de su casa. Estos mexicanos representan a los indígenas y nativos, están pintados de color negro como si fuera tizne. Según ellos la pintada no es uniforme, sólo quiere dar a entender y notar que vienen de una larga jornada de trabajo. Aunque pareciera significar que entre ellos se encuentra uno que otro mulato de raza negra o de alguna casta.

Los de abajo portan también banderas, más de uno tienen representados los colores de la insignia patria –verde, blanco y rojo- en sus sombreros y gabanes que visten. El género femenino no aparece, sin embargo mediante la emulación de la vestimenta de mujer, los hombres realizan la representación de la mujer en estos eventos. Pasa un mexicano entre la gente que lo observa, va gritando ¡viva México! (sic), la voz sale entrecortada y mal entonada por los mezcales que ya parece han surtido efecto, y la borrachera apenas comienza o se encuentra en su punto álgido.

El mezcal es un insumo más de esta representación en el que se desinhibe a los participantes y los libera de las ataduras, de las formas que les impone la moral pública. ¡El alcohol les da valor! ¡es pa' que aguanten! Porque los fregadazos están buenos (sic), dice una señora que de frente los mira con su familia y son

parte de los espectadores. ¡Viva España! Gritan los de arriba, que defienden en esta recreación el castillo, y profieren vítores al reino de España. Esta tradición, cumple aproximadamente más de 50 años, aunque la población en general opina que tiene muchos años “más de cien” (sic).

Se escuchan estruendos que provienen de unas carabinas viejas que algunos portan, todavía se ve como la rellenan de pólvora con una vara y la disparan, al mismo tiempo que sueltan un grito de exaltación ahhhh ja ja ja jai (sic). Suena también pequeños cuetes que simulan el ambiente de una guerra, de un conflicto. Aparece la figura del “pípila”, con todo y la loza de piedra que cargaba para evitar ser herido y poder prender fuego a la alhóndiga. Aunque no hay granos, el castillo simula ser el espacio de desencuentro. El personaje se acerca y prende un pequeño montón de pólvora que produce una extensa humareda y provoca admiración entre los que observan. En este primer intento de quemar aquel “castillo” invita a una pausa asumida por lo de arriba y los de abajo.

La tregua es un descanso en el que algunos personajes, vestidos como mexicanos se abastecen de zapotes y limones duros, para asegurar las armas que serán lanzadas en la defensa y ofensiva de todos los que participan. Pasados unos minutos inicia el combate, zapotes verdes y limones tiernos vuelan por los aires, la revuelta ha continuado. Aparecen tres jinetes a caballo que representan a Hidalgo, Allende y Morelos –según argumentan las personas que los observan- y que año con año vienen a ver el espectáculo. Uno de ellos –Allende- porta la bandera trigarante con sus tres estrellas, símbolo de los propósitos de independencia de 1821.

En esta recreación participan 6 barrios que aparentemente están en conflicto en el transcurso del año, es decir, hay tensiones normales y naturales que liberan a partir de este hecho, hay una catarsis social del conflicto cotidiano.

Camina un mexicano con la voz entrecortada y tambaleándose por el mezcal ingerido, ¡viva México!, mientras sostiene un vaso de plástico lleno de mezcal. Hay dolor en su rostro, pero el estado de embriaguez lo disimula. Se ve cansado, camina por la calle y se pierde entre la gente que lo observa con rareza. Se encuentra con otros mexicanos donde el mezcal no ha hecho efecto, se saludan con un ¡viva México! levantando el vaso.

Un hombre disfrazado de mujer, y que según el pueblo representa a la Malinche, les avienta “parque”(sic), para que se defiendan los españoles de la incesante asolada de zapotes y limones que proviene de todos lugares; no sólo les provee de armamento, sino de tamales que les avienta desde abajo encimada en un burro. Nuevamente se percibe otra pausa, que se distingue desde donde se observa, se reorganizan aunque el cansancio ya aparece. Son casi las seis de la tarde y un poco más, los españoles no ceden y se pertrechan. La resistencia de los españoles llama la atención; “hace unos años ya los habían bajado” (sic), se escucha una voz de los mirones que se reúnen cerca de este simulacro.

De la calle principal se ven llegar a más mexicanos vestidos con pantalón y camisa de manta, huaraches y sombrero. Colgados a su cuerpo con lazos, se observan: un comal y un sartén, uno de ellos porta un casco, que en realidad es una cazuela que tiene escrito ¡viva México! Se acerca el “pípila” y prende nuevamente pólvora que produce una llamarada que se esfuma y deja una nube debajo del “castillo” de los españoles que no ceden.

En los polines que sostiene el castillo, se comienza a trepar un mexicano, avanza poco a poco; mientras es recibido por los españoles con zapotazos y limonazos, otro se dispone a subir. Cuando han bajado todos, los amarran y dan algunas vueltas por las calles donde se desarrolla la representación. Este último recorrido sella el evento, la gente se dispersa y los participantes se retiran... la oscuridad se hace presente poco a poco.

En la anterior descripción de un conflicto, se inscriben dos elementos que confluyen para la celebración cívica; el primero de ellos tiene que ver, con la recuperación de la memoria histórica de la colonización. Este acto de recreación histórica, establece un sentido de resistencia incrustado en el imaginario de la comunidad, como una forma de liberación de la opresión de la que fue objeto durante mucho tiempo, y aunque veladamente permea a las capas de la población de México, la repulsa de la opresión sigue recreando la escena sociocultural de esta comunidad.

El segundo, se refiere a la distensión del conflicto, en el que convergen las posturas en oposición y resuelven hacia la unidad, o bien hacia el acuerdo y la paz. En esta recreación, el conflicto se resuelve cuando bajan a todos aquellos que se encontraban en la torre, y se hacían llamar los “españoles”, ellos y los “mexicanos” son la fuente del conflicto, donde el intercambio de agresiones pretende simular un estado de guerra, en donde al final todo termina con un cierre voluntarioso de la comunidad y la calma en esta parte de la comunidad vuelve a ser parte de su dinámica social.

“Ah, bueno, es un día después del 15, es el 16, entonces, el evento comienza desde que empieza a construir el escenario. En éste caso, el castillo; entonces, para que al otro día temprano, la gente se empieza a disfrazar y participa en el desfile tradicional que hacen las escuelas. La característica principal del evento, es que la gente que participa se tiene que “tiznar”, que quiere decir: pintar la cara con tizne. El tizne es el que quita a las ollas de cocina, o de alguna otra cosa. La gente que va a participar tiene que estar, pintada de la cara, sino, no participa. De oscuro, de negro los indígenas y de rojo los que interpretan a los españoles”. (Entrevista al Sr. Andrés Medina Flores)

En todo este acto cívico, la población incorpora para su memoria comunitaria los aspectos que resaltan la identidad de su lugar de origen. En sentido estricto, la

participación de los diferentes barrios, sobre todo los que convergen en las “6 calles”, hacen de esta recreación un acontecimiento festivo, que convertido en ritual comunitario ante la llegada de las “fiestas patrias” del mes de septiembre, alienta las celebraciones como actos de proclama de libertad.

“Se siente algo extraño, porque hay una especie de, bueno, por lo menos yo me divierto muchísimo. Es como sentir esa parte de las costumbres, aunque hay mucha gente que no le gusta participar, le gusta observar. Porque además, es como una especie de hacer el ridículo lo interesante aquí es que cuando tú te disfrazas, tanto en la Mojiganga como en el simulacro, la idea es que la gente no te conozca. Aunque al final, todo mundo acaba sabiendo quién eres, pero es interesante porque tú ves como si vieras desde dentro. Por ejemplo, a través de la máscara observas hasta las reacciones de la gente que está de espectador”.

(Entrevista al Sr. Andrés Medina Flores)

4.1.2 Tensiones naturales entre barrios

Dentro del panorama social de esta comunidad, quizá también como el de algunas otras, existen múltiples formas de interacción que abren rutas de conexión religiosa, cultural, política y económica. Estas formas de interacción, no siempre son del todo estables, en algunos momentos se distinguen momentos de tensión natural entre los habitantes, que terminan resolviéndose favorablemente en bien de la comunidad.

En el caso de Malinalco, el pasado histórico de la comunidad, revela conflictos sociales que permanecen en la memoria histórica del poblador, como el movimiento cristero que se presentó convulsionando a la población, misma que se lanzó a la defensa de su culto y de sus tradiciones cristianas. La embestida del gobierno, lastimó a población de los barrios, y todos ellos buscaron la defensa de su religión, combatiendo y haciendo frente a lo que ellos consideraron una

injusticia en su libertad de creencia. Estos acontecimientos, son registrados en la *Retrospectiva histórica de Malinalco*, que documentó Saúl Gómez Brito, oriundo del lugar:

“Corría el año de 1928, las brigadas de federales apresaron amucha gente, todo muchacho fue sospechoso, en la lista de sublevados y rebeldes se encontró Daniel Ahumada del barrio de San Juan, contaba con 26 años de edad, el joven Daniel como muchos otros, pensó que con su servicio como voluntario para la lucha cristera se recobraría la libertad cristiana, sus pasos fueron inciertos, como incierto fue su destino...”
(Gómez, 2011:28)

En el presente, aquel hecho histórico, se plasmó en la nomenclatura en una de las calles del barrio de san Martín, que lleva por nombre *Mártires de 1928*, lo que revela la incorporación del pasado en el presente comunitario, como una forma de asistir a la memoria histórica del lugar y la construcción de imaginario en la lucha por su identidad religiosa.

Por otro lado, la situación política del pueblo, también ha sido fuente de tensión, sobre todo en tiempos más actuales, donde el proceder político de las autoridades ha dividido las opiniones sobre la forma de gobernar y cuál debe ser el mejor candidato. Aunque los habitantes poco hablan de estas cuestiones, si reconocen que existe una sociedad cada vez más enterada para tomar partido sobre las propuestas políticas, y eligen en consecuencia el partido que los debe gobernar, así como se inconforman si las cosas no van por buen cauce.

“Pues actualmente, la población está muy dividida, normalmente aquí los partidos que más se imponen, los más imponentes pues son el PRI y el PAN. El PAN le sigue y posteriormente sigue el PRD, pero la gente ha sido muy tranquila, solamente habla de una ocasión, no recuerdo el año exacto cuando si se levanto en contra de las prácticas priistas, porque no

les gusto su candidato. Entonces se levanto en esa ocasión y fue muy, muy espectacular porque causó gran revuelta pues hasta nivel nacional”.

(Entrevista Sr. Félix Sánchez Benítez)

Ya en tiempos más actuales, la dinámica particular de la comunidad se ha transformado debido a los procesos migratorios de esta población a los Estados Unidos. En el caso de los jóvenes, cuando regresan y se incorporan a su comunidad, algunos de ellos imitan prácticas de asociaciones juveniles fundamentalmente para marcar territorios. Tal y como se practica en zonas de migrantes en la unión americana. Ello provoca tensiones al interior de los diferentes barrios y la repulsa porque en las calles, ya no se puede caminar tranquilo como se hacía antes.

“... hoy en día, francamente es gente rebelde, porque ya hay muchos jóvenes que son rebeldes. Ya son muchos los que pertenecen a pandillas, hay muchos pandilleros y por esos pandilleros, ya no puede uno caminar como antes lo hacía en las noches. Hace años caminaba uno en la noche, bien hasta sin miedo...” (Entrevista Sr. Hermilo Sánchez Tetatzin)

Las tensiones que se presentan como resultado de la defensa de un territorio marcado por bandas juveniles, son el más claro acontecimiento de un conflicto permanente, sobre todo entre la población más joven. Ya que la población de mayor edad, sigue conservando las prácticas de socialización e integración comunitaria, observadas a través de las fiestas patronales.

“Las costumbres y tradiciones se pierden, tal vez porque... pienso yo así, los conocimientos de las personas más grandes de edad se van perdiendo porque que ya se murieron. Entonces uno quiere todavía, que en el centro del pueblo se sigan realizando las costumbres, pero la juventud ya no lo deja a uno. La juventud dice que ya estamos en otra época, lo que nosotros sabemos y otras nociones vamos a hacer lo que

queramos. Entonces, para que pelea uno, para que discute uno, hay muchas cosas que se van perdiendo en todo esto...” (Entrevista Sr. Vicente Parra Reynoso)

Este hecho, en cierta forma comienza a vincular a estos grupos juveniles, hacia la participación y la recuperación de las tradiciones con el ánimo de fortalecer la identidad que se ve amenazada por la apropiación de valores y prácticas ajenas a las de su tierra de origen.

4.2 La catarsis del conflicto

La recuperación del concepto de “*catarsis*” está más asociado al planteamiento aristotélico, que al freudiano. En este sentido, conviene hacer la aclaración, que más allá de ser conceptual, es contextual. Así Aristóteles por ejemplo, planteó que la idea de catarsis⁸, está más relacionada a una purificación emocional, corporal, mental y espiritual, que se plantea a través de una obra trágica y le concede al espectador la posibilidad de redimirse y reconocer sus errores para evitar volver a caer en ellos.

En este apartado, se distingue que el acto de la recreación del conflicto alude a una expresión de las representaciones colectivas de la sociedad. Son estas representaciones, las que configuran el carácter cultural de las prácticas y la construcción de la memoria comunitaria. Lo que traducen las *representaciones colectivas*, es la forma en que el grupo piensa en relación con los objetos que lo afectan. Según esta idea, el grupo está constituido de otra manera que el individuo y las cosas que lo afectan son de distinta naturaleza (Durkheim, 1990: 16).

⁸ En este extracto del libro “Poética”, se manifiesta la concepción de la idea de catarsis. “ *Es, pues, la tragedia imitación de una acción esforzada y completa, de cierta amplitud, en lenguaje sazonado, separada cada una de las especies (de aderezos) en las distintas partes, actuando los personajes y no mediante relato, y que mediante compasión y temor lleva acabo la kátharsis de tales afecciones*” . (Angel Sánchez Palencia *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. ni 13. 127-147, Servicio de Publicaciones. IJCM, Madrid. 1996)

La catarsis, es en este sentido, una representación de la colectividad, de las formas colectivas que tejen la urdimbre de la sociedad. El conflicto por su parte, en la explicación de Simmel que se estableció líneas arriba, aparece como una oposición y se manifiesta en el antagonismo de las partes, pero termina en un acto de catarsis y redención del ser humano. En los parámetros de Durkheim, las representaciones colectivas se manifiestan en dos dominios, uno de tipo sagrado y otro que es profano (Durkheim, 1985).

Hasta ahora, se han presentado, las recreaciones del conflicto, como una forma de conocer- en un caso concreto- las manifestaciones del conflicto, aunado a una descripción de los eventos reales, de donde se alimenta la recreación que se plantea, es decir, el origen de la tensión, está alojada en el caso de la comunidad descrita en las tensiones naturales expresadas en su vida cotidiana. Sin embargo, la manifestación guarda en sí, un propósito que esta “*disfrazado*” de otras intenciones que la comunidad protege y conserva, en aras de respaldar sus prácticas culturales que son la fuente de su vida cultural.

4.2.1 Catarsis carnavalesca: figuras retóricas de lo malo/bueno

Las expresiones festivas en las celebraciones patronales, tiene un carga muy fuerte de tradición oral. En ella se manifiestan de manera enmascarada los actos y jugueteos que convertidos en eventos jolgoriosos, acompañan a las comitivas con música, danzas, cuetes, mezcal y gritos de alegría desbordada. Por ello, asumir que existe una manifestación catártica, no está alejado del verdadero propósito en estas festividades en honor a su santo patrono. Sin embargo, estos hechos no sólo se relaciona con cuestiones de tipo religioso, también se extienden a diversos motivos de carácter social, donde la participación de la mayoría de la población es muy activa.

La particularidad de un carnaval, más allá de su carácter festivo y el acompañamiento enmascarado de quienes participan en él, es que de alguna

manera subvierte las dinámicas sociales, las hace evidentes a través de un acto lúdico. Manifiesta un discurso social, que era en cierta forma clandestino y permanecía oculto, pero que la cultura oral le da vida, es decir, le insufla existencia y lo objetiva para que a través de esta forma de enmascaramiento se conozca lo que las personas transfieren de manera oral. En palabras de Scott (2000), debido al tipo de aislamiento que presentan algunas comunidades, además de un control que los convierte al anonimato, la tradición oral surge de manera impetuosa y utiliza como medio de transmisión la oralidad para que de esta manera se convierta en un vehículo idóneo para la *resistencia cultural*.

En el mismo sentido, el acto carnavalesco es también una oportunidad de subversión de un orden social negado, y que en este evento tiene la oportunidad de manifestarse desde diferentes ópticas. La *inversión simbólica* del carnaval, muestra el “*mundo al revés*”, es decir, se invierten todas las relaciones y jerarquías que rigen el mundo social presente (Scott, 2000). La inversión de papeles y roles sociales, caracteriza este proceso de la imaginación social, y es una oportunidad de reencontrarse con la justicia simbólica a través de un acto lúdico, que sólo consiste en establecer la burla e ironía del contrario, que puede ser la representación de su jefe, patrón o autoridad política del momento.

En todo caso las imágenes donde “los ratones se comían a los gatos, los niños les daban nalgadas a los padres, la liebre le ponía trampas al cazador, el carro jalaba al caballo, los peces sacaban del agua a los pescadores, la esposa golpeaba al esposo, las reses mataban al carnicero...” (Scott, 2000:199), son una abundante expresión de la inversión simbólica, y son a su vez, un claro ejemplo de algunos procesos comunitarios donde la burla, el disfraz y la ironía, son el elemento primordial para la celebración carnavalesca.

La realización del carnaval, también supone una recuperación de la memoria colectiva en los actos recreativos y subversivos que se mencionan. Un elemento conceptual que es útil para definir estas manifestaciones del carnaval, son las

arenas, concepto que plantea Turner (1980), y que define como los espacios en donde se significa la carga de los símbolos sobre situaciones de poder, y donde también compiten entre sí para adquirir significado como símbolo de un ritual. En esta acepción, la arena es el marco en donde acontece y se significa todo fenómeno cultural, en donde hay una disputa simbólica por el actuar, que está soportado por las normas y reglas instituidas.

Así en la tradición carnavalesca del pueblo de Malinalco, se expresan una diversidad de enmascaramientos que tienen por objeto la burla e ironía de acontecimientos que marcaron un evento significativo para la población. En esta comunidad y particularmente en todas las fiestas patronales, la recreación del carnaval está representada por las *mojigangas*.

“... se trata de disfrazarse, caracterizarse de diferentes personajes. Puede ser desde hacer burla de un personaje, satirizar un personaje de la comunidad, alguien conocido con ciertas características o los políticos. O sea, digo, las máscaras son las que ayudan mucho a caracterizarse también de algún personaje, en éste caso, últimamente, ya como estamos muy bombardeados por la televisión, el cine y todo eso; puede ser un personaje de cine o de las películas”. (Entrevista Sr. Andrés Medina)

En todos los barrios integrantes de la cabecera municipal se realizan previamente y durante la fiesta patronal una serie de carnavales que abren los ciclos festivos de cada comunidad, así como alimentan la catarsis comunitaria sobre los valores instituidos en personajes y los valores en oposición que la población ha conservado en su memoria colectiva.

“En la mojiganga, se cambia uno, muchas personas se ponen una máscara y muchas no, entonces lo importante de la mojiganga, es ver el vestuario y como la organizan. Llevan por decir, animales hechos de cartón, de alambrón o de alambre, de carrizo, de petate. Por ejemplo la

tortuga, el cocodrilo, el toro, el avestruz, el guajolote, la burra, el caballo; de todas esas son cosas se disfraza la gente, de lo que tienen a la mano para darle la vista al mojiganga". (Entrevista Sr. Vicente Parra Reynoso)

El acto lúdico del carnaval, transfiere valores como el bien y el mal, en el entendido de que le afecta al habitante de la comunidad. La representación del mal, no tiene necesariamente que ver con una entidad sobrenatural, sino con hechos que le afectan en su vida cotidiana. Por ejemplo, es muy común ver el disfraz de enfermera con su bata blanca, pero decorada con tinta roja regada en su atuendo, simulando sangre, como si este personaje y con su vestimenta representará todo lo contrario de alguien que cura la salud y no al contrario que la quita.

4.2.2 Dualidad cultural: el mal y el bien

La historia de la fundación de Malinalco, está asentada en una historia mítica del desamparo de Malinalxochitl, hermana de Huitzilopochtli, quien fue abandonada por dedicarse a las artes de la oscuridad. Para Huitzilopochtli, una serie de males caían sobre sus protegidos que lo acompañaban hacia la tierra prometida, por ello y tras la información de quienes seguían la procesión, la hechicera Malinalxochitl fue dejada sola a su destino.

A Malinalxochitl, la hermana mayor de Huitzilopochtli... la abandonaron por el camino, junto con sus padres, mientras dormía; porque ella no era humana, sino que practicaba la maldad... convocaba a los ciempiés y a las arañas y se convertía en bruja (Tezozómoc, 2012:45).

Confundida por el abandono, decide buscar un lugar donde alojarse, ya que *"todo está poblado"*. Encontraron entonces, el lugar ideal para quedarse: *"un cerro llamado Texcaltépetl, y se asentaron en la cima; luego solicitaron a los*

texcaltepecas, que eran sus pobladores. Éstos le dijeron: Esta bien podéis asentaros en la cima del Texcaltépetl” (Tezozómoc, 2012:47).

En la configuración del imaginario social de la población de Malinalco, poco se sabe sobre esta historia, quizá los más versados sobre el mito que converge con la fundación e historia del pueblo sean los que han investigado o han entrado en contacto con la historiografía clásica de la región. Sin embargo, se estila hablar en la versión popular, sobre eventos sobrenaturales y misteriosos, que vinculan la memoria del lugar con referentes catalogados como infortunios y maldiciones, que se plasman en la vida cotidiana de la comunidad de Malinalco.

Esta figura emblemática del personaje de Malinalxochitl, de donde la construcción mítica reconoce el origen de esta comunidad, también se le adjudica, ser una “*maestra del mal de ojo*” (Tibón, 2005, 529), es decir, y según la oralidad popular, es el mal de aire, que es una especie de malestar producido por un sinnúmero de manifestaciones, todas ellas sin causa y relación justificada, pero que provoca malestares generales en el cuerpo de niños y adultos: “... *el mal de ojo aparece cuando cuido a mis niñas, cuando están chillando, cuando están necias, que no pueden dormir, a mis vecinas, que no pueden dormir, que están llore y llore.*” (Entrevista Sra. Ofelia Romero Gris)

“... dicen que es del agua sucia... con el agua recoges el mal, la gente que pasa todo el día cerca de eta aguas se queda con los males. Yo desde que mis niños estaban chiquitos, me iba a lavar al río, y después andaban necios lloraban y lloraban, hasta que me los lleve a que los curaran. Y dije pues haber que dios dice, ya le di de comer, y ya lo cure, y no sé cuándo va a salir... era porque me lo había llevado a lavar al río. Después yo misma lo cure porque no salía... lo limpie con un huevo en su cabecita, sus ojos y ya con eso se me compuso...” (Entrevista Sra. Ofelia Romero Gris)

Aunque la práctica de la medicina tradicional es extensiva en toda la región mesoamericana, particularmente en esta comunidad, sólo se le concede a un barrio el carácter curativo de cualquier enfermedad que esté asociada con la referencia denominada mal de ojo; el barrio al cual refiere la voz comunitaria, es san Martín, además de que defiende con celo identitario, ser la cuna de este municipio.

“... al barrio de san Martín se le conoce como el barrio de los brujos, ya que mucha gente conserva conocimientos, como el de la esotería y sobre el uso de las plantas medicinales. Muchas veces se le atribuye a precisamente Malinalxochitl, que se dice que era una bruja o una hechicera y que en la actualidad todavía se conserva esa tradición”.

(Entrevista Sra. Maura Lidia Ceballos)

En el pueblo de Malinalco, existen varias personas dedicadas a la curación de este mal y de otros que aquejan a la población y que a decir de ellos, sólo los puede sanar una “curandera”, que sea originaria de la misma comunidad y que tenga características comprobadas de que ha sido ungida como tal.

“La gente me identifica porque curo con plantas, les vendo las plantas y me dicen yo tengo... artritis, ya le doy el medicamento y no les cobro, nomás les cobro la planta. Las yerbas que tengo las ocupo para algún problema bronquial para la vesícula, para las piedras que tienen en la vejiga, a los niños de empacho, de espanto. Entonces los curo, hago curación también para la gente adulta, con baños de yerbas fuertes para el espíritu, todo eso lo hago, por eso la gente me identifica aquí...”

(Entrevista Sr. Sadot López Pliego)

En esta concepción popular, el mal y el bien están asociados a referentes que aquejan la salud del poblador, que pervierten el orden corporal y se traduce en expresiones sociales y religiosas. Por ello, hablar de las categorías del mal y el bien, en la concepción comunitaria constituye un aspecto fundamental en la

configuración social de esta comunidad, ya que en ella descansan gran parte de la memoria colectiva del poblador y el presente recreado con las prácticas antes descritas.

4.2.3 Transversalidad el conflicto

Las referencias anteriores expresan una serie de procesos antagónicos que aparecen en la vida sociocultural de Malinalco, además de las oposiciones evidentes entre lo malo y lo bueno, hay un tránsito hacia la *communitas*⁹. En la representación simbólica del ritual o los rituales mencionados, hay una manifestación de valores que primero aparecen como parte de un conflicto, para luego arribar a mecanismos de síntesis o bien de socialidad como se ha argumentado.

En este sentido, los símbolos rituales concentran una dosis de antagonismo que se manifiesta desde el origen y que aparece como forma de hierofanía, es decir, que al principio no está considerado como algo sagrado y sin embargo a medida que se *revela* se conflictúa con las expectativas que el poblador tiene con respecto a sus actos de celebración festiva.

Conviene entonces precisar esta connotación conceptual denominada, la transversalidad del conflicto, ya que aparece en diferentes propuestas teóricas abordadas en este trabajo. El primero, que es el caso de Simmel (2010), al hacer el análisis del conflicto, desarrolla y conceptualiza las dimensiones del mismo. En este sentido, plantea que hay una *pulsión antagonista*, que es simétrica a la posición de simpatía, donde la mayor parte de las formas sociológicas contienen atisbos de conflicto, en la expresión del antagonismo y la pulsión autónoma.

⁹ Este concepto está referido a la explicación que plantea Turner (1988), cuando establece que una de las funciones del ritual es la constitución de identidad de rasgos comunes que hacen posible la socialidad o *communitas* como la llama él.

Si la concepción primitiva manifiesta consigo la disputa por varios aspectos, entre ellos se resalta, el control de la naturaleza y la seguridad alimentaria; también se manifiesta como una forma de acción ritualizada, que no tiene nada de racional, sino al contrario es concebida como un arquetipo de las razones por las cuales se entra en conflicto. Un ejemplo claro se puede citar, cuando una *“tribu se considera por principio en guerra, con todas aquellas con las que no haya pactado un tratado de paz”* (Simmel, 2010: 31).

Este hecho permite, entender que hay una extensión del conflicto, que parte desde un acto primario de organización, hasta la presencia de la lucha, y la posterior síntesis del conflicto en una distensión. De ahí que se argumente la transversalidad de este hecho dentro de las prácticas socioculturales de esta comunidad.

Una postura más que acompaña este planteamiento es el de Mircea Eliade, cuando menciona que buena parte de las luchas y conflictos tienen una causa y función de ritual, que acompaña a los actos festivos y religiosos de un cierto grupo. Es una oposición estimulante entre dos mitades de un clan, o una lucha entre representantes de dos divinidades, y que regularmente se conmemora un drama cósmico que lo convierte en arquetipo (Eliade, 2011). En esta versión del antagonismo, cada vez que se repite el conflicto, hay una recreación del modelo arquetípico, que se constituye en esa forma de asistir al continuum profano-sagrado.

En la misma dinámica de la transversalidad asumida desde esta óptica, los actos rituales configuran el inicio y el fin de un ciclo festivo, mismo que revela la extensión de este antagonismo. El continuum, representa la transversalidad del conflicto, y se anida en todas las representaciones religiosas y sociales que desarrollan en la comunidad de Malinalco.

Por otro lado, y desde una base material de explicación empírica, Harris (2011) aborda la cuestión del conflicto, y lo hace desde la perspectiva de la *guerra primitiva*, donde recupera de su trabajo etnográfico, una serie de cuestiones que atienden a una interpretación materialista de los comportamientos que los sujetos tienen ante la guerra. Para este trabajo, resulta de singular interés esta perspectiva, ya que en el marco de la investigación de fenómenos sociales que están insertos en las dinámicas socioculturales y que aparecen como enigmáticos y extraños; el del conflicto es uno y se presenta a través de la expresión de la guerra primitiva.

Aun cuando su planteamiento dista mucho de ser un soporte fundamental para este trabajo, si desarrolla una idea que bien puede acercarse al argumento de la transversalidad del conflicto. Conviene en argumentar que la guerra, aun cuando la desarrollen sociedades primitivas o imperios modernos, acusan cierta similitud. Sobre todo, porque existen bases prácticas por las cuales se desarrolla la guerra, es decir, que aunque los antagonistas no distinguen las causas de su conflicto, se interpretan como formas de sentimientos y motivaciones personales que desencadenaron en tal situación de rivalidad. En este sentido, la guerra se plantea, como un principio organizativo que atraviesa todas las prácticas sociales y regula las relaciones hacia la “unidad” o bien al “equilibrio racional de ganancias o pérdidas” (Harris, 2011).

4.3 Las expresiones sociales del conflicto

En esta recurrencia y justificación del conflicto como un proceso que contiene un alto grado de configuración y reconfiguración social, es necesario distinguir, que para el caso de la comunidad en estudio, se presentan una serie de actos que guardan una expresión clara del conflicto o bien, incorporada como parte del imaginario social de los grupos integrantes de la comunidad.

Las manifestaciones sociales del conflicto, aparecen en un sinnúmero de relaciones sociales de distinto interés, y abrigan procesos que emergen en virtud de los contextos culturales. Además de orientar las actividades y participaciones de los habitantes, colocan también referencias sociales disfrazadas de aceptación y cohesión, pero en el fondo y en la expresión viva de tal o cual práctica, subsumen las relaciones de antagonismo que permean el imaginario social de la población.

En el anterior apartado, se planteó que el conflicto como manifestación social del antagonismo y la oposición de diversos intereses, convierten a esta categoría en una constante en las expresiones sociales que la comunidad desarrolla como parte de sus relaciones culturales y festivas. En este sentido, se rescatan tres aspectos, en donde hay elementos de antagonismo intrínsecos a las propias expresiones de las relaciones sociales que los generan. Por ejemplo, cuando se hace referencia a la división del trabajo festivo, se parte que dentro de esta separación hay una serie de labores que organizan y distribuyen la participación de estos grupos de género, es decir, de hombres y mujeres, así como por rangos de edad en cada uno de estos grupos, es decir, niños y adultos, hombres y mujeres.

4.3.1 División del trabajo festivo (hombres/mujeres) (niños/adultos)

Una premisa fundamental en Durkheim, revela que en tanto una sociedad se divide más en torno al trabajo, se debe principalmente a que la *“lucha por la vida es cada vez más ardua”*. Mientras se tengan las mismas necesidades y los mismos propósitos, la rivalidad y las tensiones por esos aspectos se hacen cada vez más evidentes.

En tanto poseen más recursos de los que les hacen falta aún pueden vivir uno al lado de otro; pero, si el número de aquéllos aumenta en tales proporciones que todos los apetitos no pueden ser ya satisfechos de

modo suficiente, la guerra estalla, y es tanto más violenta cuanto más señalada es esta insuficiencia, es decir, cuanto más elevado es el número de concurrentes (Durkheim, 2007:206).

Sin embargo, no siempre ésta es la única alternativa en la cual se puede concurrir, como señala Durkheim, es decir, cohabitar en un mismo espacio. También es posible, que haya una diversidad de propósitos que no sean necesariamente iguales a las de otros, y por lo tanto la posibilidad del conflicto se diluye. Cuando dos o más individuos o especies tienen diferentes formas de vida y de alimentarse para su sobrevivencia, no necesitan entrar en disputa, *no se estorban mutuamente* y las orientaciones del progreso son más claras para ambos (Durkheim, 2011).

En el caso de las funciones que desempeña el hombre y la mujer en torno a su propia dinámica social, se observa, que cumplen determinadas labores y actos que redundan en beneficio de la constitución familiar. Pero de igual forma cuando más se acercan sus intereses al mismo propósito, la oposición y resistencia se hacen presentes. La lucha de estos sujetos, está asociada a la posibilidad de mantener el poder, que le provea de cierta toma de decisiones y ventajas comparativas frente al otro en el ámbito familiar.

Cuanto más, sin embargo, se aproximan las funciones, más puntos de contacto hay entre ellas, más expuestas están, por consiguiente, a combatirse. Como en ese caso satisfacen por medios diferentes necesidades semejantes, es inevitable que más o menos busquen el usurparse unas a otras (Durkheim, 2011: 207).

En los registros de investigación mencionados por Wolf, detalla que hay una diversidad de tensiones que se manifiestan en la comunidad rural, y desde esta acepción, un tercer tipo de “*tensión*”, es el que se produce entre hombres y mujeres. En cierto momento, las mujeres que provienen de otras familias y que ocupan otras granjas, terminan incorporándose a un sistema de reglas que plantea

el nuevo espacio familiar regido por el marido. En un sistema que otorga la autoridad al varón, las mujeres han de aprender a someter sus reivindicaciones a las de sus maridos (Wolf, 1975: 92).

En el escenario social y comunitario de Malinalco, existen procesos de subordinación de un género sobre otro, mismos que han sido heredados y transmitidos a las estructuras sociales más recientes. Esta forma de organizar la vida social a través de una distribución de los roles y participación de la mujer en las labores del hogar; y por otro lado, de las labores del trabajo en el campo y a otras actividades fuera del hogar, en el caso del varón, son un factor presente y ampliamente aceptado, aunque veladamente en resistencia constante. Estas características permiten que la comunidad se organice, bajo el amparo de formas tradicionales de distribución de roles con base en el género, y la edad de las personas que integran esta población.

“En un día, desde temprano me levanto pongo mi café voy al molino, hago tortillas, vengo barro, lavo mis trastes, tiendo a veces mi cama, porque a veces ni la tiendo. Porque luego ya me llega harta gente, ora vienen muchas gentes del distrito para que tengan bebes y todas las que han venido, las atiende y gracias a dios ya tienen su bebe. Pero ahora tengo que atender a las siguen viniendo...” (Entrevista Sra. Facunda Cruz Jiménez).

La distribución de las funciones de la mujer, no se limita a espacios domésticos, sino que extiende su participación en los festejos y celebraciones patronales de su comunidad. Sin embargo, los cargos de mayordomías, en el caso de los barrios de la cabecera de Malinalco, son asumidos por varones, mientras que el apoyo y responsabilidades sobre las capillas, invariablemente las mujeres se pueden hacer cargo.

“En el caso de las mamás o amas de casa, una de las actividades, es ir por el pan a la panadería, desayunar, atender sus labores domésticas. Para el mayordomo, es abrir la capilla a las nueve de la mañana, para el campanero, es a las doce del día con la campana, a las tres de la tarde, al dar el alba en la madrugada a veces las dan a las 3, a veces las dan a las seis de la mañana. Lo que es en la parroquia y el convento, se lleva misa, ya que todavía es convento, entonces se llevan misas a diario. Es normal escuchar las campanas a las seis de la mañana, seis y media replica y a las siete se inicia la misa. Hay rosarios a las cinco de la tarde, a las seis de la tarde nuevamente hay misa. Y dependiendo de los días, en la cuestión religiosa, pues diferentes congregaciones hacen sus encuentros en la Parroquia del Divino Salvador. Los que son comerciantes, vienen a vender a las gentes que no son de las cabeceras municipales y traen sus productos a vender”. (Entrevista Sr. Emanuel Gallardo Terrón)

En buena parte de los eventos religiosos y festivos que se realizan en esta comunidad, la participación de la mujer está orientada a las labores que tienen que ver con los alimentos. Los rituales que se desarrollan en los “encuentros” motivo de las fiestas patronales en la cabecera y pueblos cercanos a ella, la aparición de la mujer es de singular relevancia, pero no manifiesta protagonismo activo, como es el caso del hombre. Por ejemplo, durante la procesión que lleva el santo patrono, las “andas” que soportan la imagen religiosa, son cargadas por los varones, mientras que las mujeres de diferentes edades, realizan los canticos acostumbrados en este acto. Hombres adultos, jóvenes y niños, secundan la labor que desarrollan los varones más grandes, y se colocan a un lado, como respaldo de quienes llevan a cuestas el trabajo y la responsabilidad religiosa.

En los mismos actos religiosos, las mujeres adultas y jóvenes además de las niñas, llevan los rosarios que habrán de colocarle a la imagen religiosa, con la intención de una promesa, que será la realización de una misa en el transcurso del año. Al final de la procesión religiosa, son las mujeres de diferentes edades

apoyadas por algunos varones niños, colocan los alimentos en el atrio de la capilla para realizar un convite y agradecer a todos aquellos que acompañaron la procesión.

“En el caso de la fiesta de san Pedro, las molenderas en sus cocinas económicas, en las huertas formaban unos cuadros de una hierba que se llama chapulixtle y la rodeaban. Los hombres no, no había permiso pa’ que entraran en las cocinas, porque había hechiceros, brujos hechiceros que le hacían mal a los alimentos. Las cocineras les llaman en los barrios mandonas, la mandona es la esposa de misero y esa es la que manda como se van a hacer las cosas, por eso le decían la mandona...”

(Entrevista Sr. Sadot López Pliego)

En otra escena de la festividad patronal de san Martín, en la caravana va un grupo de niñas que representan a la mojiganga, ataviadas con máscaras y disfraces que revelan un sentido carnavalesco y ritualizan la festividad con una singular alegría desbordada en gritos y porras a la comunidad de donde habitan. En este caso, las niñas son las únicas que participan en este ritual antes de la colocación de la portada, ya que es el momento donde ellas pueden participar de la celebración. En adelante la organización y desarrollo lo llevarán a cabo los hombres adultos y jóvenes, que llevan la responsabilidad de vigilar el desarrollo de la fiesta, así como del cuidado de las imágenes que han venido a visitar a su santo patrono. *Los mayordomos como tienen acá a todos los santos, se vienen todos a quedar, día y noche están cuidando. Los que les ayudaron a la fiesta, los campaneros, el tesorero, el mandón entre otros.* (Entrevista Sr. Fermín Bello Sánchez)

4.3.2 La emergencia de una tensión: el poblador y el visitante

Una característica más de las oposiciones que se manifiestan en esta comunidad, y que revelan en cierto sentido un conflicto permanente, pero velado por las formas de adaptación de quienes se relacionan entre sí para socializar, es el que

se presenta entre el poblador y el visitante o bien el turista. En esta comunidad los espacios que representan una fuente de visita constante por personas que desean conocer los lugares y atractivos turísticos, presentan una fuerte concentración de personas, entre quienes reciben y quienes asisten con el ánimo de descanso, recreación o paseo cultural.

Vista en su conjunto, la comunidad de Malinalco, se desarrolla cotidianamente en su propia dinámica, a través de sus redes de intercambio se traducen los procesos de socialización, tanto en términos sociales como religiosos y estos son los que le generan cierta estabilidad social. Esta población ha constituido al paso del tiempo, una serie de prácticas simbólicas que hacen referencia a su identidad social, que supone por la carga de manifestaciones ritualizadas, un alto contenido mítico que se funciona con las formas de convivencia diaria.

Bajo el antecedente prehispánico de la organización comunitaria basada en el *calpulli*, los ocho barrios que integran la cabecera municipal de Malinalco, se distinguen en la dinámica que ya apuntaba Gamio (1979), cuando menciona que debido a la peregrinación proveniente del norte, un grupo de tribus se asentaron en este espacio y decidieron como forma de organización, componer una serie de comunidades llamadas *calpulli*, donde el rasgo fundamental era que pertenecían al mismo linaje, el cual impedía asociarse con otros para generar inconformidades en contra de quienes los organizaban. Así, no sólo se controlaba la rebelión social, sino también se protegía la propiedad, como no se podía heredar salvo en línea directa a familiares, aunque cuando desaparecía el linaje, había una concesión a otra persona pero con la anuencia de las autoridades vigentes (Redfield, 1928).

Aunque han variado las formas de apropiación de la tierra, la característica fundamental de esta comunidad como se mencionaba en otro capítulo, es que manifiesta prácticas de sostenimiento agrícola, es decir, que buena parte de la población está relacionada con las actividades del campo. Según Wolf (1981), en las comunidades campesinas ha ocurrido un proceso que se relaciona con la

desaparición de la diferencia de status, y en contraparte han ido apareciendo cofradías religiosas que se convierten en distribuidores de riqueza a través del ceremonial religioso, que observa como consecuencia una orientación hacia la nivelación social.

En este sentido, en la actualidad la actividad agrícola de esta comunidad, sigue generando recursos y el mantenimiento de los grupos domésticos de esta región, así como la mayoría de los procesos que manifiesta una comunidad de estas condiciones, están relacionados con esta labor. De ahí la consideración de distinguirla como una comunidad campesina, ya que se trata de grupos fuertes en donde sus miembros comparten una historia común de posesión de la tierra y una consabida lucha para defenderlo, así como una celebración constante a una entidad sobrenatural, que ellos asumen como santo patrón protector de su barrio (Robichaux, 2004).

Una primera tensión que aparece en esta comunidad rural, tiene que ver con la apropiación de excedentes que son extraídos de la misma, como una forma de relacionarse con las estructuras económicas internas que tiene relación con las de fuera. Es decir, el traslado de recursos a través de las relaciones de poder económico y comercial, es una forma sistemática de ejercer el control y el poder sobre la comunidad campesina. El extraño ve al campesino, como una fuente de trabajo y de bienes con lo que aumentará se *fondo de poder*¹⁰, aún con todo, el campesino es un fuerte elemento económico para la organización familiar, ya que conforma una unidad económica y un hogar (Wolf, 1975).

¹⁰ En la caracterización de los excedentes sociales que Wolf (1975) considera como una posibilidad potencial para inducirse hacia el desarrollo, el fondo de reemplazo de una comunidad campesina, representa una fuerte planeación de su organización social, ya que mantiene bajo control aspectos que podrían atentar contra su estabilidad. El fondo de poder constituye por otro lado, la apropiación que los grupos dominantes realizan de los excedentes de la comunidad campesina, que en franca resistencia los resguarda para sus celebraciones y necesidades sociales.

Esta tensión que se presenta, si bien ofrece toda la gama de expresiones en las que se manifiestan los procesos de imposición y extracción de los bienes que se producen en la comunidad, revela también una aproximación en la forma que se relacionan los habitantes de la comunidad de Malinalco con los que llegan, convertidos ahora en visitantes y turistas.

El poblador, se sabe dueño de los espacios y objetos de la visita, por lo que atiende al que llega, con el interés básicamente económico; sin embargo, esta relación no se reduce a este mero aspecto, va más allá y redundante en la trasmisión de prácticas ajenas a la que se desarrollan como parte de la socialidad comunitaria: *el que recibe, si, siempre da su hospitalidad y el que llega pues posteriormente va modificando sus costumbres...* (Entrevista Sr. Jesús López García)

“La visita es necesaria, porque además Malinalco es un centro turístico y la mayoría de la gente vive de eso, o vivimos de eso, porque yo también lo hago, La gente que llega, de alguna manera compra, es gente que viene de fuera”. (Entrevista Sr. Andrés Medina Flores)

Los rasgos característicos de esta relación, son abundantes y trascienden el acto de la convivencia, para colocarse como un acto de resistencia frente a lo ajeno, desconocido e invasor. Si bien las manifestaciones no son del todo evidentes a simple vista, si presentan cierta dinámica en la construcción del imaginario colectivo del habitante de esta comunidad.

“... también generan perjuicios ya que no toda la gente viene en un plan de ayudar o de proponer, sino de fregarnos. Por ejemplo, hay gente que no digo, la palabra porque no es lo correcto, pero hay gente que ha venido a comprar terrenos y... lejos de beneficiar a Malinalco, pues más que nada viene a vender ¿no?, a hacer negocio que y no deja propiamente un beneficio para la comunidad...” (Entrevista Sr. Andrés Medina Flores)

Las expresiones de una oposición emergente entre el poblador y el visitante, establecen para ambos casos una visión etnocéntrica. En donde, tanto el poblador, a través de su constitución imaginaria de tradiciones y costumbres se provee de artilugios que defienden su cultura. Y por otro lado, el turista que conforma una referencia imaginaria del lugar a visitar, apoyado de una multiplicidad de recursos abonados por la publicidad y la mercadotecnia, que dibujan los rostros de un destino “acogedor”, “pacífico” y “servicial”, y que está en espera de recibirlo. De entrada, las dos visiones producto de sus contextos, constituyen el imaginario social en cada perspectiva, que se enfrentan inevitablemente en la socialización de la actividad turística.

Pocos viajeros, se aventuran a territorios o lugares desconocidos, sin una guía que los oriente. A través de esta herramienta descriptiva, el visitante se acerca información sobre el lugar para conocer los puntos de interés, tradiciones y artesanías, así como de los espacios para hospedaje, restaurantes y actividades de ocio disponibles (Goycoolea, 2006).

Esta información por otro lado, esta mediada por una construcción de la publicidad con imágenes recreativas de evasión de la propia realidad que se proyecta, es decir, que no acompañan a esta información, detalles sobre los espacios socioculturales, más bien subsumen esa característica por un reconocimiento espacial pero sin vínculo directo con el contexto real. Como resultado de este fenómeno, se produce una creciente transformación de los enclaves turísticos en parques temáticos; lugares que sintetizan y reproducen lo que los turistas esperan encontrar en los lugares que visitan, *con independencia de que sean ajenos al entorno*, a la memoria histórica del lugar y a los pobladores (Goycoolea, 2006). Esta apropiación del espacio comunitario en una propuesta temática, conduce a una disociación espacial y cultural, entre quienes reciben y quienes llegan.

La llegada de los visitantes atenta contra las tradiciones, pues en parte, más que de los visitantes, es de la gente que se conoce como turismo de

segunda residencia, los que vienen a vivir los fines de semana. Porque no tienen bien claro nuestras tradiciones, para llevar a cabo las tradiciones cuesta dinero. Por ejemplo, aquí la tradición de las casas en el caso de las fiestas patronales, para hacer esta festividad se pide cooperación a toda la gente del pueblo. Para poder hacerlo, son fiestas de 200, 300, 400 mil pesos y no las van a poder solventar entre treinta personas, a estos se les pide una cuota o se les pide apoyo a la gente y obviamente los que son de aquí pues saben cómo está la situación de las festividades, pero la gente que llega de fin de semana pues sí como que se hacen los occisos... (Entrevista Emanuel Gallardo Terrón)

En el caso de esta comunidad, no sólo llegan visitantes¹¹, sino también quienes han logrado adquirir un terreno para ubicar su casa de fin de semana. La categorización que se hace de quienes se desplazan hacia lugares en un viaje corto o largo, permite identificar en cierta forma el tipo de turista que se asienta en la comunidad de Malinalco. El desconocimiento del espacio al cual se arriba, parte de la distorsión publicitaria que encarna un interés meramente económico, sin relevancia y trascendencia para la comunidad. Así la construcción imaginaria del visitante, asila y evade de tajo las múltiples relaciones que se tejen para que el lugar donde él se hospeda, cierre toda posibilidad de contacto con el exterior, es decir, con la comunidad.

"Pues mira, en el Barrio de San Juan, hay un rincón, se llama el rincón de Techimalco, y ahí puse un letrero así de grandote que dice... "Toda la gente que quiera comprar o que pretende comprar algún predio en esta zona, debe preguntar por los usos y costumbres de este lugar", a mí se me hace muy bien y si no quieren entrar en las costumbres, pues que no compren, más vale que compren en otro lado..." (Entrevista Emanuel Gallardo Terrón)

¹¹ En la concepción turística, se distingue que el visitante permanece algunas horas en el lugar, mientras que el turista, hace uso de la infraestructura de servicios de hospedaje, es decir, su estancia se prolonga de 24 horas o más (Fernández Fuster, 1981).

De esta forma la presentación sintética y “sanitarizada” de los destinos, crea una dicotomía entre el espacio turístico imaginario – soportado por la publicidad de lugar- y el espacio real donde habitan los pobladores, El resultado se presenta así, como un fenómeno de estandarización de la vida comunitaria presentada como producto turístico, orientado hacia la aculturación del lugar, dentro de un proceso de homogeneización y por ende una exclusión de la diversidad cultural del lugar (Pereiro y De León, 2007).

La conformación del imaginario del visitante, se revela a través de toda esta serie de mecanismos que llegan a sobre representar los espacios de la visita turística, para hacerlos más atractivos a quienes llegan. Esta constitución de imágenes crea una serie de estereotipos, que gradualmente adquieren el aspecto de farsa o bien la ambigüedad del espacio al no corresponder con lo constituido en imágenes frente a la realidad que se ofrece en el lugar turístico.

“Muy bonito la verdad, es un pueblo muy pintoresco con tradiciones con cultura con zona arqueológica que son muy apreciadas por todos nosotros, y la impresión que me da es que es un pueblo que tiene mucho movimiento, mucho turismo en fin de semana, por lo típico de un pueblo turístico”. (Entrevista Sra. Elizabeth Santoyo Baltazo)

Mientras el turista conformó una visión distorsionada del lugar de la visita, la comunidad busca responder a estas imágenes conformadas desde fuera con una versión contraria, que se manifiesta como una respuesta a la forma vulgarizada de la comunidad, la población y el patrimonio cultural que se asienta particularmente en Malinalco. Las comunidades receptoras de turistas, crean en algunos casos anti-estereotipos (Simmonica, 2002) y nuevos estereotipos que pueden ser usados como una forma de resistencia, ante la excesiva carga turística que tiene un lugar.

“Pues mira, es como todo ¿no?, tiene sus pros y sus contras, es bueno. Con el nombramiento que se le dio a Malinalco como "pueblo mágico",

aquí le decimos con este nombramiento pues se convirtió en algo más, tiene mucha historia. Es un pueblo que tiene muchísima historia desde la época prehispánica y siempre ha tenido una gran importancia a nivel social y cultural dentro de la historia, si no de México, si dentro de la gente de todo el país, pero dentro de la región tiene una gran importancia desde la época prehispánica...” (Entrevista Emanuel Gallardo Terrón)

En la misma dinámica, la visión del que recibe, termina conformando ciertas dinámicas para acceder y adaptar formas de convivencia, producto de la llegada de personas ajenas al lugar, pero que se incorporan al espacio social de Malinalco, como consumidores de imágenes turísticas propagadas por la expresión mediada de la publicidad.

“Pues prácticamente no hay así como una relación muy directa. Ellos interactúan solamente a través de... pues en este caso del comercio, que es la parte medular. Y pues obviamente se interactúa cuando, en este caso, lo servidores, los prestadores de servicio turísticos tienen contacto con las personas que visitan el lugar para ofrecer en este caso los productos, ya sea en especie o ya sea en lenguaje. ¿A qué me refiero? Cuando un prestador de servicios se dedica a dar visitas guiadas pues ahí de alguna manera ya está interactuando y está ofreciendo su servicio pues a través del lenguaje. Y en el caso de los prestadores de servicios ya sean hoteleros, ya sean restauranteros, artesanos, entre otros; ya están ofreciendo un producto y pues de alguna manera si hay un equilibrio”. (Entrevista Sr. Félix Sánchez Benítez)

A su llegada el visitante, recoge las primeras impresiones basadas en referentes mediadas por información de revistas, internet y la publicidad extendida en la mayoría de los sitios electrónicos de que se dispone ahora. La contrastación no siempre favorece al lugar, porque las imágenes excluyen en el fondo, la dinámica cultural, que en sentido estricto, no se pueden retratar o capturar. Su exclusión no es casual, es básicamente necesaria, ya que la idea de armonización en la

estética moderna es vital, donde todo lo que perturba el paisaje tiene que ser marginado, para homogeneizar una oferta turística limpia. En este sentido, un número importante de fotografías dedicadas a un lugar, puede llevar a un engaño, puesto que no están o aparecen ahí, para dar una imagen completa de la realidad, sino para reforzar los idearios¹² turísticos (Goycoolea, 2006).

“Pues me gustó la característica poco común de lo que encuentras en la ciudad, ésta se ve hecha a mano pues, diferente a las que encuentro en la ciudad, es decir, artesanal. Vale la pena venir, porque esta bello el pueblo y también esta interesante lo de las ruinas, más que nada por eso lo platicaría. También aunque no lo parezca, este pueblo está lleno de historia. No supe mucho de la historia del lugar, pero lo poco que supe, es más de lo que esperaba de este lugar”. (Entrevista Sr. Roberto Alegría)

El registro de la memoria turística, por otro lado, invita al visitante a recuperar a través de fotografías, videos, narraciones y objetos de recuerdo, elementos que demuestren que se estuvo en determinado lugar. Esta práctica alterotrópica es usada socialmente para afirmar la pertenencia a un grupo social y confirma la experiencia turística a través de una serie de objetos, que suponen guardan y conservan la experiencia de un lugar (Pereiro y De León, 2007).

“Compré un cestito de mimbre, por qué no sé si sea de aquí pero me gustó. En la idea de que es artesanía propia del lugar, aunque realmente no me consta, y la nieve que supongo, que esa si es originaria de aquí. Además, bueno a mí me gustan mucho los collares y encontré uno que es muy diferente, es un hongo y por eso lo compré porque nunca había visto uno como ese, y pues la verdad aparte el precio es muy económico. Y los aretes porque son para un regalo”. (Entrevista Sra. Elizabeth Santoyo Baltazo)

¹² Los idearios son una serie de conceptos fuertes que orientan el hacer de una sociedad en un determinado tiempo, Asimismo, se pueden entender de manera más evidente y real, como los anhelos subjetivos de una sociedad que domina su devenir. En esta acepción, los ideario turísticos como la conquista de la felicidad, el deseo de evasión, entre otros, constituyen el imaginario turístico (Hiernaux, 2002)

En la siguiente descripción etnográfica se pueden visualizar, los alcances del proceso de visita a la comunidad de Malinalco de un grupo de visitantes, así como las prácticas que manifiestan cuando se incorporan a otro lugar en su calidad de sujetos ajenos a las tradiciones y costumbres comunitarias:

La semana santa en Malinalco representa un aspecto importante en la cultura religiosa ya que en ella se manifiestan toda una serie de prácticas que están asociadas a su vida cotidiana y a su particular estilo de vida. Sin embargo estas expresiones, no son en términos generales del todo diferentes en tanto se realizan en alguna otra parte del área mesoamericana.

Este acercamiento etnográfico a los visitantes que llegan a Malinalco coincide con las vacaciones de Semana Santa. Para ello el punto de referencia será el área de información turística del municipio que se encuentra debajo del kiosko en la plaza central frente a la iglesia de San Salvador. A partir de aquí, los grupos de visitantes solicitan información para visitar el lugar y conocerlo. De ahí que me acerco a platicar con el responsable de esta área para lograr captar a los visitantes y solicitantes el acompañamiento en su recorrido con el lugar. El grupo de personas lo integran 13 individuos 7 varones y 6 mujeres que componen particularmente 3 familias. Este grupo es proveniente del municipio de Metepec con una familia proveniente de Monterrey.

Después de la presentación y la espera de algunos de ellos, el grupo camina con rumbo a la zona arqueológica cerca de la iglesia del barrio de Santa Mónica, dos personas deciden quedarse a la espera de los demás ya que una de ellas –el varón- esta lastimado del tobillo. Mientras otros avanzan más rápido, aprovechan para esperar a los demás y preguntar sobre los productos que venden en las afueras de la zona. El grupo de jóvenes de despega y llega pronto a la entrada, donde se pagan las admisiones. Otro grupo se rezaga debido a que observa las acotaciones históricas que son colocadas en el transcurso de las escalinatas. La información que llama su atención, está colocada en láminas incrustadas sobre la

piedra donde se escriben datos históricos, botánicos, biológicos, culturales, sociales donde está la zona arqueológica.

Mientras suben con un poco de agitación en su respiración por lo empinado y sinuoso de las escalinatas, algunos integrantes de esta familia hacen comentarios comparativos sobre la visita a otros lugares y los relacionan con su recorrido. En el transcurso de esta visita, el grupo se parte, algunos de ellos se rezagan y forman un grupo de dos personas. El primer grupo que por su parte lleva prisa, integrado por niños y jóvenes no hace reparo en observar la información incrustada en la piedra. Durante la subida de esta escalinata bajan varios visitantes que se cruzan en el camino y otros que simultáneamente van subiendo junto con este grupo, que por su parte, no utiliza ningún tipo de aparato para tomar fotos. Finalmente llegamos a la entrada de la zona arqueológica llamada Cuauhtinchan, en donde encontramos frente al templo de las águilas y debajo de él justamente en la explanada, un personaje que a través de la oratoria histórica prehispánica diserta sobre la importancia de esta cultura, mientras la población que llega a esta área se acerca curiosa tratando de saber e identificar quien es y qué dice.

El grupo de visitantes escucha atento, aunque ahora es de cuatro personas. De hecho, es el grupo que observaba atento las inscripciones. Otros integrantes de este grupo con interés distinto se toma fotos con un iPad y de manera discreta miran desde arriba por el lado de su hombro a todas las personas que se mueven en la plaza central de la zona arqueológica. El grupo de personas que se observan más curiosos está compuesto por un señor maduro y su esposa con dos jovencitos de aproximadamente de entre 18 y 23 años, se toma su tiempo para observar e intercambiar opiniones sobre el lugar y las edificaciones prehispánicas.

Nuevamente el grupo se divide y ahora están en la explanada, frente al Cuauhcalli y se toman fotos. Uno de los chicos sube al Cuauhcalli para tomarse fotos, poco a poco, después de un buen tiempo, se reúnen en la salida de la zona para bajar hacia el pueblo. Una de las mujeres integrantes del grupo pregunta a los jóvenes

acerca de lo que vieron y escucharon, ella misma invita a los jóvenes a observar la información incrustada en láminas sobre piedra. Este último grupo de dos se detiene a mirar las láminas mientras que el otro se adelanta.

En la entrada de la zona se reúnen para ver hacia dónde se dirigirán ahora, aunque faltan algunos, los demás se van poniendo de acuerdo. Una parte del grupo ya al bajar, se acerca a comprar algunas artesanías consistentes en material asociado a la cultura indígena como plumas y conchas que sirven para elaborar, aretes, collares, dijes, pulseras, la compra es poca; uno de los niños le pide a su papá le compre en un puesto contiguo un pequeño balero. En esta área de puestos artesanales, fruta y comida el grupo se encuentra disperso. En otro puesto, frente al museo Luis M. Schneider, que tiene objetos labrados y tallados de madera con figuras de animales de la región así como flora. Uno de los visitantes selecciona un colibrí, de madera y lo compra.

Mientras caminan, a los costados hay una variedad de puestos de diversos productos que ofrecen entre otras cosas, comida, bebida a los integrantes del grupo, que se detienen constantemente para ver. Se escucha entre el grupo que se han quedado de ver en el restaurante denominado “La Playa”. Un grupo que se adelantó, espero a que llegase el otro grupo en la contra esquina, de la capilla de Santa Mónica.

¡Vamos a comer! -menciona uno de ellos- ¡Ya tengo hambre! Agrega. En esta reunión de esquina improvisada y andante, se platican lo que les tocó ver, vivir y pasar.

Algunos de ellos compraron licores y frutas, que aprovechando el paso por el lugar donde dejaron su vehículo, los depositan en la cajuela. Más adelante, un grupo de ellos decide comer pizza, mientras otros buscan comer algo que sea común a la región o que la identifique.

Al inicio del recorrido una pareja, se quedó cerca de la capilla de Santa Mónica, ya que uno de ellos se había lastimado el tobillo y ante lo pesado del camino hacia la zona arqueológica, decidieron esperar a los demás, ahora se une a los demás y se ponen de acuerdo sobre el lugar y lo que quieren comer.

Mientras esperan que se sirva la comida en una pizzería que se encuentra de la parte central del quiosco hacia el sur, en el tianguis que se coloca diariamente con venta de frutas de la región y legumbres. Ya en la pizzería, comentan a quien los atiende, que su acento no es de ahí a lo que él contesta que es de Guadalajara. Los comentarios en la mesa, coinciden con la experiencia que tuvieron al subir al Cuauhcalli. Algunos de los jóvenes/niños miran frente a la pizzería un merolico que ofrece una suerte con una moneda que debe caer en el plato y le regalan un conejo, ellos salen a jugar, los adultos se quedan observando.

En la pizzería se encuentran 9 de las 13 personas que llegaron de visita. Busque al otro grupo para saber que habían comido y se distingue que comieron o buscaron encontrar algo de la gastronomía de la región. A decir de unos de ellos, tratan de consumir los de la región “sin regatear” y reconocen a las personas que viven de ello.

En este recorrido y acompañamiento, se distingue dos formas de concebir tiempo, un tiempo es la visita del turista y otro es la dinámica y celebración de la comunidad. Las actividades no se interrumpen por la llegada de visitantes. Más bien hay actividades del y para el turismo y otras que colateralmente se realizan no para el turismo, si no para la comunidad.

Durante en la espera en la calle que llega a la entrada de la iglesia, viene una procesión de los llamados “judíos”, que son los soldados romanos que acompañan y vigilan el viacrucis de Jesús en la víspera en la representación de Semana Santa. Ellos van ataviados de un traje que consiste en una pechera de cuero, debajo de un atuendo/chaleco con una cruz al centro. Una capa bordada de

lentejuelas de colores brillantes; así como una imitación de casco romano, en la mano derecha, la mayoría lleva una lanza también adornada.

El grupo, finalmente se reúne en el atrio de la iglesia después de comer, atraídos por el paso de los judíos a caballo. Salen nuevamente del atrio, después sentarse a observar las manifestaciones festivas, previas a la celebración de la semana santa en la que participan una gran cantidad de pobladores. Llaman su atención un grupo de personas denominados judíos, quienes se encuentran retozando en el pasto del atrio de la iglesia. El grupo se desplaza al quiosco para comprar nieve, e intercambia impresiones mientras alrededor de ellos una muchedumbre de visitantes de diversos lugares de la región y de otros estados, se arremolinan en los puestos para realizar compras de alimentos y de objetos que den cuenta de su visita a este lugar.

En esta descripción, se hace patente una visita parcial de la comunidad, y se concentra involuntariamente en algunos lugares donde hay una abundante presencia de personas entre pobladores y turistas. La visión parcial que se recoge de este tipo de visitas, es muy evidente, pero sobre todo, la percepción del lugar termina siendo confusa, por la construcción imaginaria del visitante. Mientras la población, realiza sus prácticas tradicionales, sin esperar a que los visitantes participen en ellas. De hecho, aunque se sabe de la visita de muchas personas en estas fechas, sus actividades continúan tal y como fueron organizadas por el cabildo¹³, además de proteger sus tradiciones, hay una manifiesta resistencia a transformarlas.

Estos procesos ofrecen en el ámbito de la comunidad una explicación desde el ángulo del conflicto, ya que al aparecer dos imaginarios en franca oposición sobre este lugar, con regularidad tienden a la disolución de esta tensión; a la unidad a

¹³ Se denomina así al grupo de representantes de los barrios, que tienen como responsabilidad entre otras cosas ser mayordomos de sus diversas capillas y participar de manera activa en la celebración mayor que se realiza en el Convento Agustino y se dedica a San Salvador en el mes de agosto.

través de sus propios argumentos y dispositivos de socialización. Sin que uno y otro pervierta sus propias dinámicas sociales, si se expresa la emergencia de un conflicto, que se diluye gradualmente en proporción a sus intereses y en atención a la necesaria fuerza identitaria de sus tradiciones y costumbres.

4.3.3 El continuum: autoridad religiosa- autoridad civil

La configuración sociocultural de la comunidad e Malinalco, también presenta dos referentes de concentración de poder, los cuales coexisten para la pervivencia de un orden social instituido a través de redes políticas, que se abren a diversos ámbitos de la vida social de esta comunidad. En este sentido, una expresión más en la distinción de referentes en conflicto, aparece la autoridad religiosa que está representada por las diferentes asociaciones y grupos comunitarios que colaboran activamente en la organización de los diferentes eventos que se desarrollan en las diferentes capillas y en la iglesia principal. Las redes que conforman todo el sistema religioso, está distribuido de manera eficiente y con una amplia participación y aceptación de los pobladores de esta comunidad.

En una visión más del conflicto, Gluckman menciona que los conflictos son parte de la vida social, y las costumbres exacerbaban los conflictos, aunque a su vez las costumbres impiden que estos conflictos destruyan el orden social (2009: 32). La expresión del conflicto, también está considerada desde esta postura, como un proceso de *fisión y fusión*, donde la superación del conflicto es ciertamente inevitable, es decir, son dos aspectos del mismo proceso y que se presentan en todas las relaciones sociales.

La organización comunitaria basada en el sistema religioso, es una constante en las culturas del altiplano, y es heredera de las prácticas prehispánicas y coloniales que buscaron fundir y mestizar las diferentes formas de organización de la comunidad indígena, con las ideas colonizadoras de la representación política colonial. A la llegada de los españoles, hubo una reorganización basada

fundamentalmente en ejercer cierto control sobre poblaciones indígenas, organizadas particularmente a partir de la figura del *calpulli*, como ya se apuntó en capítulos anteriores. Esta forma de organizarse entre los nativos, sufrió transformaciones, que trastocaron a su vez el régimen de convivencia entre ellos y se ajustaron a los procesos de conquista y colonización española que desde el siglo XVI, permeó el territorio de mesoamérica, después nombrado Nueva España.

Aunado a este proceso, la aparición de epidemias como se argumentó en el capítulo anterior, despobló grandes zonas indígenas que estaban sometidas a una reorganización con base en las estructuras políticas, administrativas y religiosas que urgían de un control expedito. El reasentamiento como menciona Gerhard (1991), fue impulsado primero por los misioneros en aras de catequizar a la mayoría de indígenas organizados en los *calpulli*; así se establecieron primero en las grandes cabeceras rurales, donde los templos nativos fueron convertidos más tarde en iglesias. El virrey Luis Velasco llegó en 1550 dio instrucciones para continuar con las congregaciones. Fue en este periodo cuando Velasco junto con las órdenes religiosas, visito y selecciono nuevos lugares para los monasterios, cabeceras y pueblos de visita (Gerhard, 1991).

Con esta nueva asignación, también se implementó la desaparición de las formas y estructuras indígenas que soportaban su propia dinámica, y gradualmente se impusieron otras formas de organización política, económica, cultural y religiosa, que plantearon un reacomodo sociopolítico gradual. Sin embargo, aun cuando estas intenciones pretendieron un control expedito sobre todas las formas de organización indígena, el proceso de resistencia de los mismos pobladores indígenas, retraso esta imposición y fue permeando a casi todas las estructuras coloniales al grado de generar una fusión de estructuras, mestizando no sólo las razas, sino también los imaginarios de la autoridad y el poder político centrado ahora en las cabeceras de doctrina.

En el caso de la región de Malinalco, los asentamientos de la orden agustina se debían a una particular forma de organizar los pueblos conocidos como calpullis, después pueblos cabecera. Ya sea por el número de habitantes que tenía o bien, por la lejanía con las cabeceras, se crearon los pueblos de visita y en su caso algunos fueron promovidos como pueblos de doctrina (Sámano, 2006).

Una doctrina consistía en un pueblo principal llamada cabecera de doctrina, donde estaban localizadas la iglesia y la residencia clerical y un grupo de pueblos alrededor conocidos como visitas. En esta organización, a cada pueblo se le asignaba un prefijo cristiano que se le colocaba antes del nombre indígena (Gibson, 2000). Los patrones de organización religiosa amparados en estas figuras de corte eclesiástico, proveyeron de una cierta autoridad sobre la vida de la mayoría de los pueblos sujetos a estas formas de reconocimiento religioso, pero con una fuerte carga de representación política y social.

La expresión manifiesta de conflicto para el caso de este apartado, está fundamentado por los antecedentes que se acaban de describir y mencionar en párrafos anteriores. Cuando se establece al carácter continuo de las estructuras de autoridad, sólo se da cuenta de la incorporación de unas figuras de autoridad sobre otras, pero el esfuerzo de aquellas termina siendo insuficiente, y permite crear una concepción matizada de las autoridades, y fusiona a su vez las normas instituidas por la autoridad. En este caso, una de las principales instituciones políticas que se establecieron como figuras representativas del gobierno español, fue el *cabildo*, que correspondía a la responsabilidad administrativa y política de la comunidad. La comunidad por su parte, se organizó con base una figura de autoridad llamada *gubernadoryotl*; adaptación que se hizo con referencia al gobernador o juez que se planteó desde la óptica española. Sin embargo, los indígenas que se hallaban confrontados con la imposición, *hicieron un cambio menos abrupto colocando al tlatoani existente como gobernador y refiriéndose a él por su título náhuatl* (Gibson, 2000:169).

Esta particular forma de combinar autoridades, se puede observar según Gibson (2000), en Texcoco en la familia Pimentel, en Tacuba con el caso de la familia Cortés, así como en Coyoacan con la familia Guzmán y en Ixtapalapa, en el caso de Alonso Axayaca, y en algunos otros pueblos, donde el cargo combinado de tlatoani y cacique, tenía representatividad como autoridad.

La situación de Malinalco, es descrita como parte de un asentamiento denominado congregación, que fue *pueblo de la Purificación y San Salvador Malinalco, el cual es el resultado de la política seguida por la corona para la congregación de pueblos de indios* (Gerhard, 1986: 175). En el caso del asentamiento de Malinalco, era conducido por la orden de frailes agustinos, mismos que se encargaban de la administración y consolidación de las autoridades eclesiásticas que gobernaban esta zona. Para los efectos de este análisis, llama la atención, que el origen administrativo de la “doctrina” de Malinalco, tiene cabeza en Santiago Ocuila, el cual se instituyó como doctrina y priorato desde 1537. En este sentido, el sistema de doctrinero se fue secularizando, hasta garantizar un control necesario con la población; este personaje no solo dio servicios en el pueblo de cabecera, sino también a los pueblos sujetos, ya que era un miembro autorizado por el convento para celebrar ceremonias como bautizos, matrimonios, entre otros menesteres (Sámano, 2006).

Algunos pueblos de visita, como eran considerados anteriormente, se integraron como varios de los más importantes de la cabecera municipal, con un régimen político administrativo del sistema de gobierno federalista y republicano que se establece en la constitución vigente. Gerhard documentó, que en los siglos XVII y XVIII Malinalco tenía “*cuatro pueblos de visita (San Martín, San Miguel Tecomatlan y San Miguel Tezoquipan) además de cuarenta barrios*” (Gerhard, 1986:175).

Una característica de organización política que representa la fuerza de una autoridad colectiva, es el *cabildo*. Esta expresión de organización, cuenta con una

carga política, tanto en el espacio de la religión, como en el del gobierno y autoridades civiles. Si bien el origen de esta palabra no es ambiguo, su particular uso le confiere un valor representativo para las autoridades religiosas y civiles, así como una fusión y continuum de las autoridades, donde la separación de estas figuras de poder son ficticias, ya que la población traza un imaginario de participación que sobrepasa las asignaciones y sólo les concibe como actos en beneficio y conservación de sus prácticas socioculturales.

4.4 Sentido de resistencia

Los apartados que componen este capítulo, contienen argumentos indispensables para establecer una serie de procesos que manifiestan grados de resistencia social, política y cultural de la comunidad de Malinalco. Los mecanismos que expresan esta resistencia, están compuestos por la “oposición” que el conflicto mismo presenta como manifestación empírica de la realidad. Es decir, la tensión de las partes en oposición, genera resistencia, por ello el conflicto se hace más evidente, aunque tienda a la resolución (Simmel, 2010) o a la fusión (Gluckman, 2009).

Así como la idea de la permanencia con su intencionalidad y motivación en la expresión de las manifestaciones culturales, el caso de la resistencia, también establece condiciones de interpretación de los actos sociales. Todos ellos vinculados a la forma de socialización de la comunidad en estudio. Hay en este sentido, una serie de características que distinguen los actos sociales y culturales de la comunidad en estudio como actos de resistencia permanente, insertos en las dinámicas de la socialidad cotidiana.

El sentido weberiano de los actos, nos permite reconocer que toda manifestación cultural se encuentra bajo una mirada interpretativa, con una carga de intencionalidad, que se conecta con los significados del espacio y la cultura del lugar, sea por extensión regional o nacional, en este caso de tipo local y

comunitario. Los actos individuales pues, no se deben a sí mismos, sino que expresan un conjunto de códigos que son accesibles para el marco de referencia sociocultural que los sujetos comparten, “*se trata de conocer el sentido mentado de una acción social; esto es, conocer la motivación real de la conducta...*” (Sánchez, 1981:60).

Por otra parte, la resistencia se expresa de formas diversas, y exige variantes de interpretación, en virtud de que las condiciones y los tipos manifestación sociocultural, no siempre son evidentes. Una de estas variantes, se presenta cuando la oposición aparece para contraponerse a la corriente que lleva visos de dominación. Esta parte del conflicto, aparece con un sentido hacia la unidad, ya que favorece la condición de la resistencia, es decir, de oponerse, tratar de encontrar de equilibrio en un tipo de relación social.

“... la opresión suele aumentar cuando se padece con resignación y sin protesta, ...porque la oposición proporciona satisfacción interior, diversión, alivio; oponerse nos permite no sentirnos completamente aplastados en la relación, nos permite afirmar nuestras fuerzas, dando así vida y reciprocidad a unas situaciones de las que, sin correctivo habríamos huido” (Simmel, 2010: 21).

Un aspecto de esta forma de resistencia se presenta en la memoria colectiva de grupos sociales o comunidades, donde las historias de conflictos y procesos de resistencia, se anidan en las memorias e interpretaciones alternativas de resistencia, en el mundo privado que le da sentido a la memoria misma (Jelin, 2002). El propósito de la memoria es encontrar y darle sentido a aquellos grupos o sociedades oprimidas, que han sido silenciados o discriminados por formas veladas de dominación incorporadas en los procesos económicos, sociales, culturales y por supuesto políticos. El encuentro con el pasado, permite construir sentimientos de autovaloración y una mayor confianza en el mismo sujeto y en su grupo social.

En esta dimensión, la resistencia es una expresión social activa, no pasiva; mientras que la memoria conjuga la pasividad del hecho histórico, como un acto del recuerdo en una lucha constante contra el olvido. Su manifestación conecta al individuo con el pasado y el futuro, para darle sentido al presente. Así su figura como imagen e imaginario ofrece la única posibilidad de la instauración de los hechos con el refuerzo de la existencia del objeto como imagen y la construcción de un imaginario social que refuerce la memoria colectiva de la comunidad.

“[...] la memoria colectiva sólo consiste en el conjunto de huellas dejadas por los acontecimientos que han afectado el curso de la historia de los grupos implicados que tiene la capacidad de poner en escena esos recuerdos comunes con motivo de las fiestas, los ritos y las celebraciones públicas” (Ricoeur, 1999:19).

En esta constitución, la imagen encarna un significado que arroja las representaciones colectivas; un objeto determinado por su imagen, tiene a su vez una carga de significación en la discursividad social. Como ejemplo se pueden citar los emblemas que se ocupaban para representar el poder en tiempos de los reinos medievales; los objetos del poder eran cetros, coronas, tronos, espadas y capas entre otros. Estos signos del poder materializaban lo que los reyes querían ser y lo que los súbditos reconocían en ellos, (Baczko, 1984) para configurar con ello la representación del poder real y la legitimidad indispensable para ejercer el gobierno.

La carga simbólica de los objetos, también funda relaciones de poder, que se incorporan en la estructura social, sea con afinidad o por oposición a la postura establecida. Así como el proceso simbólico de una comunidad o grupo social puede reconocer los grados de influencia y dominación, también se plantean los mecanismos de la resistencia. La reivindicación del rojo en la bandera de la U.R.S.S. por ejemplo, generó un gesto simbólico de resistencia obrera, es decir, el rojo como símbolo de la sangre derramada por la clase obrera, y su vez la

apropiación del rojo para la izquierda política mundial; lo que provocó un problema para la justificación del rojo en otros movimientos o posiciones políticas (Baczko, 1984).

Este panorama, ilustra las variantes reales y concretas de la resistencia, constituida desde el imaginario simbólico del sujeto, en los contextos donde la interacción precise de una significación de lo local-comunitario y de lo ajeno-extraño. Las representaciones colectivas que expresan resistencia, son invariablemente diversas, y en particular en el análisis cultural de esta comunidad, las manifestaciones se convierten en discursos ocultos, pero con alto grado de protesta social, que atraviesa las más diversas formas de participación social, política, religiosa, cívica y cultural.

La resistencia disfrazada (Scott, 2000), presenta múltiples estrategias que usan los grupos subordinados, y conforman un imaginario social de oposición de “nosotros” contra “ellos”. Entre las expresiones de la resistencia, se encuentra el contexto de la oralidad o bien que a través de los argumentos del lenguaje verbal se disfraza y se oculta una postura de oposición.

La no declarada guerra de guerrillas ideológica que tiene lugar en un espacio político exige que nos introduzcamos en el mundo del rumor, el chisme, los disfraces, los juegos de palabras, las metáforas, los eufemismos, los gestos rituales, la anonimía (Scott, 2000: 168)

En el caso de la comunidad de Malinalco, las expresiones de resistencia que se plantean, son parte del imaginario simbólico de la población, ya que se conectan de manera muy activa con el desarrollo de los acontecimientos de la vida cotidiana en cada uno de los barrios que integran la cabecera municipal. Así como el *simulacro de la alhóndiga*, tiene un fuerte impacto en la forma de relacionarse de los barrios, también influye en las relaciones de cercanía entre los mismos barrios, y transfiere a su vez los conflictos que nacen de la regularidad social, para

liberarlos y emanciparlos a través de actos cívicos como el mencionado. Por ello, el anonimato, el eufemismo y el refunfuño, se traducen en formas elementales del disfraz de la resistencia (Scott, 2000).

4.4.1 Del barrio a la cabecera: la expresión de la resistencia y el conflicto

Dentro de la comunidad de Malinalco, y de manera más específica en el espacio de la cabecera municipal, que se integra por ocho barrios, mismos que se describieron en el capítulo anterior con su lógica territorial, hay una dinámica de interacción social que se caracteriza por la participación en eventos y festividades de tipo civil y religioso, que cohesionan a la población de este lugar. Sin embargo, no están exentos los conflictos vecinales y territoriales, o bien aquellos que se generan por la incapacidad de establecer acuerdos de convivencia social en común con los intereses de todos. Esta dinámica de interacción social no es exclusiva de esta comunidad, es más bien una forma particular de relacionarse y que puede en cierta forma parecerse a la de otros lugares del altiplano mexicano.

En sentido estricto, la particular forma en que los pobladores de Malinalco configuran su identidad territorial, está basada en una configuración político-administrativa llevada a cabo durante el siglo XIX. Sin embargo, su reacomodo se debe a los asentamientos de las capillas que ostenta cada barrio, como símbolo de la evangelización promovida durante el siglo XVI, y que se prolongó ya entrado el siglo XVIII (García, 2006). Es decir, cuando se mira el armazón de esta comunidad, es inevitable hacer las disecciones necesarias para comprender el paso del tiempo en las estructuras sociales, políticas y culturales de esta comunidad; pero también como se ha llegado a constituir el imaginario social del poblador, a través de eventos que quedaron grabados en la memoria colectiva de la comunidad.

La referencia histórica acerca de la configuración del calpulli, - tal y como se viene manejando en este trabajo - es un aspecto de suma importancia para el sistema

de organización social de esta comunidad. Así, en la acepción originaria del calpulli, se presentaba como un espacio de control y asentamiento familiar o del mismo linaje, donde el sentido de territorialidad pasaba por el requisito de transferencia en línea directa de la familia, por lo que no había posibilidad de la apropiación o enajenación si no era en estas condiciones, aunque en determinado momento si la línea se extinguía la autoridad correspondiente otorgaba la titularidad del calpulli a otra persona (Redfield, 1928; Gamio, 1979; Gibson, 2000).

En la época prehispánica, el control que ejercía el sistema de organización política a través de la tributación, distribuyó de manera eficiente a la mayoría de las poblaciones, siempre con la intención de mantener el control y la enajenación de bienes mediante la tributación. A la llegada de los españoles comenzó un fuerte proceso de reducciones como los llama Gerhard (1991), es decir, pasaron de una forma de asentamiento poblacional donde la relación de tributación estaba por encima de cualquier otra, a una donde el control para el proceso evangelizador y de enajenación del territorio era el interés primordial o bien a una nueva distribución político-administrativa que permitiera una mayor concentración de poder.

Había gran cantidad de centros ceremoniales, mismos que más tarde fueron convertidos en *cabeceras* de acuerdo a la idea de los españoles. En estos centros ceremoniales había templos y casas para gobernantes, sacerdotes y nobles. Los campesinos visitaban estos lugares sólo en día de mercado con fines religiosos o para trabajar en la comunidad (Gerhard, 1991).

En cierta forma, los españoles encontraron una base para la constitución de sus figuras político administrativas, que más tarde se conformaron en cabeceras y sujetos, dentro de una sociedad indígena donde las comunidades estaban gobernadas por jefes indígenas llamados *tlatoques* y que se subdividían según el sistema indígena (Gibson, 2000). La asignación de nuevos nombres a las figuras indígenas y la adaptación de otras al sistema de organización medieval español,

configuró gradualmente un reacomodo político, económico y social de las poblaciones indígenas comúnmente conocidas como calpulli.

Las asignaciones o nuevas clasificaciones de autoridad, pasaban de un completo desconocimiento de la forma en la que se integraba la sociedad indígena, a un absurdo nombramiento, rasurando de tajo la razón de una estructura social consanguínea. El llamado *Imperio* azteca no era sino una confederación de tribus con características que las tribus americanas tenían. El caso de México, Texcoco y Tlacopan, no eran ciudades capitales de tres reinos, sino tres tribus con un sistema de organización basado en la elección de jefes militares electos por un consejo (Aguirre, 1991). El reacomodo definitivo convirtió al calpulli indígena en la categoría de *sujeto* español, ya sea barrio o estancia, y se subordinó a la cabecera donde residía el tlatoani (Gibson, 2000).

La cabecera desde esta acepción, se componía de una serie de barrios que comprendían un centro de poder, y cada calpulli estaba dentro de una jurisdicción del tlatoani, asimismo como un sujeto – barrio o estancia- de esa cabecera. Así en esta constitución y reacomodo político, se pasó por alto la verdadera referencia sociocultural del sistema de organización indígena y se aprovechó la atracción a las formas de dominación y distribución del poder que tenía la sociedad prehispánica.

El gobierno del calpulli era ejercido por un consejo en el que recaía la autoridad suprema. Se hallaba integrado por los ancianos del calpulli, es decir, por los jefes de las parentelas o familias extendidas; dicho de otro modo por los hombres de mayor edad y sabiduría, cabezas de grupos de familias conyugales ligadas entre sí por herencia directa, patri o matrilineal (Aguirre, 1991: 27).

De manera más concreta, la figura a la cual se hace referencia en la configuración de la sociedad indígena, es el calpulli ahora convertido en *barrio*; en él residen una

serie aspectos que parecen conservarse en la nueva estructura sociopolítica de la comunidad de Malinalco y mantiene vivos los procesos de socialización de los habitantes, donde la pertenencia a un linaje ya no es evidente, sin embargo el culto hacia un dios protector se conserva en la expresión de las fiestas patronales. En la versión prehispánica, *cada calpulli tenía un dios particular, un nombre y una insignia particulares, así como un gobierno particular también* (Aguirre, 1991: 26).

En esta contextualización, los barrios de Malinalco, han conformado una serie de rasgos, que aparecen como representativos de aquellos que constituyeron las estructuras consanguíneas a las cuales se hace referencia líneas arriba, así como mecanismos de resistencia actualizados, pero con un resabio al pasado con las características propias del calpulli indígena.

La mayoría de la población de esta comunidad, realiza sus actividades basadas en un calendario de celebraciones religiosas y festivas, aunque también se intercala un calendario de orden civil, donde sus prácticas socioculturales terminan mezclándose con las primeras, y se distingue la importancia de unas sobre otras. Quizá este comentario no tendría mucho sentido para el tema que se aborda, sin embargo, dada la conexión de estas prácticas sociales, resaltan de sobremanera la forma de organizar sus fiestas patronales, ya que dicha organización está instalada sobre liderazgos sociales, que en muchas ocasiones vinculan a la sociedad con cargos de representación política.

Mientras que en algunos barrios y sus capillas la celebración cobra una relevancia inusitada, en otras, la celebración se lleva como casi todos los años pero de una forma menos lucida, o bien con muchos menos participantes. Ello en buena parte se debe a la circulación de los liderazgos en las mayordomías y de quienes se hacen cargo de este tipo de organización, donde las comisiones y apoyos del barrio que integra cada capilla se responsabiliza de los preparativos, antes, durante y después de las fiestas patronales.

“Cada barrio tiene su propio santo Patrón, a quién en determinada fecha le hacen sus festividades. Y vale señalar que cada barrio tiene de 2 a 3 fiestas al año. En el caso del barrio de San Juan, hoy precisamente, 8 de Septiembre se está celebrando una festividad en honor a la Virgen de la Candelaria, se elige este día porque está relacionada con su nacimiento, hoy se celebra la natividad de la Virgen y ahí el barrio de san Martín realiza esta misma fiesta pero el 2 de Febrero, pero como ya es una tradición muy antiquísima de celebrarle la festividad el 2 de Febrero a la Virgen de la Candelaria, el barrio de San Juan la celebra hasta hoy...”
(Entrevista Sr. Félix Sánchez Benítez)

La construcción imaginaria del barrio para el poblador, es una referencia vital para los procesos de identificación territorial y lo relativo a la celebración de su santo patrono. En estos actos se fincan las relaciones al interior de cada barrio, aunque su relación con los otros barrios que integran la cabecera no es excluyente, si existe una dinámica particular de organización para cada barrio. En este sentido, la incorporación de referencias identitarias en los habitantes de esta comunidad, es ciertamente local, cuando se refiere a su barrio, pero también es más global cuando se hace referencia al municipio, ya que la celebración de cada fiesta patronal en cada barrio se invita a través de los mayordomos a toda la población de los otros barrios. Asimismo hay un *cabildo*, que se encarga de organizar la fiesta mayor en honor al Divino Salvador, que se celebra en el atrio del convento agustino así como en el interior del templo.

“...la mayoría de la gente de aquí de la región de Malinalco profesamos la religión católica y a medida de eso también, surgen varias tradiciones también. Varias festividades, como es la tradición de los encuentros con la virgen de la candelaria, las festividades de patronales, que se llevan dos o tres por cada barrio, mas aparte la festividad principal que es el día seis de agosto con honor al Divino Salvador o San Salvador. En todas estas celebraciones hay misas, hay mañanitas, varias actividades, juegos pirotécnicos y una verbena popular, con diferentes danzas. Vienen

danzas de otros municipios u otras danzas que vienen de aquí de Malinalco, como la danza azteca-mexica o la mojiganga o la danza de los locos que se conoce aquí...” (Entrevista Sr. Emanuel Gallardo Terrón)

Esta forma de celebración religiosa, convoca a todos los barrios tanto de la cabecera municipal como de las que se encuentran en la periferia; los representantes de cada barrio se asocian en mayordomías, con una distribución de roles y cargos que apoyan el desarrollo de las festividades. Buena parte de sus prácticas religiosas y de orden social, guardan una recurrencia a las dinámicas del pasado indígena conformadas en el calpulli, por ello la confrontación se revela como una forma de recuperación de sus actividades cotidianas, pero asociadas a la figura organizativa del calpulli, más allá de la caracterización colonial de barrio.

“Pues hay una mayordomía en cada barrio, entonces, esa mayordomía se encarga de organizar las fiestas, de hacer lo necesario, ya que tienen un equipo de trabajo en esa mayordomía, donde cada quién tiene diferentes funciones. Desde que empiezan a recolectar la cooperación de los, habitantes de ese barrio hasta que se lleva a cabo la fiesta. El día último de esa fiesta y es también el día último del cargo de esa mayordomía”. (Entrevista Sr. Andrés Medina Flores)

Sin embargo en todas estas celebraciones patronales, también existe la protesta o el reclamo por la forma y el reconocimiento que se hace entre cada barrio. Por ejemplo, en el barrio de san Juan se asienta la cabecera política y administrativa del municipio de Malinalco, en este espacio se desarrolla casi toda la vida festiva de la cabecera, que junto con los barrios de santa Mónica y santa María comparten la dinámica de actividades festivas que se organizan en diferentes meses del año.

“... se dice que el centro de Malinalco no era aquí donde estábamos, que tenían un barrio de San Martin y pues la gente de San Martin pues decían: "nosotros somos los originales de Malinalco", y te lo dicen así en

tu cara. Era muy peligroso llegar a esa zona de Malinalco, porque se dice que Malinalco les heredó sus conocimientos en agradecimiento, a que en esa época la gente les enseñó sus conocimientos en herbolaría y en todas esas pequeñas cosas extraordinarias, entonces precisamente a ellos se les conoce como los choloyos o como los brujos...” (Entrevista Sr. Emanuel Gallardo Terrón)

El reconocimiento que ha buscado y busca este barrio –san Martín-, se basa en una serie de creencias y objetos que los pobladores cuidan celosamente, y donde según la historia oral se constituye el imaginario social de las personas más grandes de este lugar. Según estos antecedentes, existen argumentos suficientes para reconocer que el barrio más antiguo de Malinalco fue san Martín, y por ello aquí es donde deben residir los poderes locales.

“... nomás de aquí en san Martín los conocen como los “choloyos”, te das cuenta de que si son choloyos al hablar también. Choloyos porque es el “hombre sabio”. Es una palabra de origen prehispánico. Se les quedó así porque dicen que pasó la Malinche...” (Entrevista Sr. Fermín Bello Sánchez)

Esta búsqueda del reconocimiento del barrio como uno de los principales y “originarios” de la existencia de esta comunidad, se halla en los comentarios de las personas que viven dentro del mismo. Aunque en términos de los reclamos locales, no existe un conocimiento pleno de esta exigencia, algunos habitantes se reconocen a sí mismos como aquellos a quienes se les debe respeto por encontrarse en el barrio más antiguo y por conservar lugares y objetos de valor histórico, que datan desde tiempos prehispánicos.

“En este barrio se dice, que tienen un pergamino o códice... en una piel de venado que no se le ha dado importancia, no le han sacado beneficio, porque ahí está dibujado todo lo que pertenece al barrio de San Martín. Parece que era muy potente, tenía mucha tierras y colindaba con muchas partes; en ese códice se menciona...” (Entrevista Sr. Sadot López Pliego)

Buena parte de este orgullo barrial en san Martín, tiene que ver con la celebración de su calendario festivo, y el propio reconocimiento de la mayoría de los barrios para distinguir de entre todas las fiestas patronales de la cabecera de Malinalco, a san Martín como una de las más representativas y antiguas de esta comunidad. Con ello, la misma población participa con una devoción y orgullo territorial, lo que se distingue sus prácticas sociales comunitarias como muy cerradas y casi exclusivas de este barrio. Aunque en la realidad esto no ocurre, si existe una marcada asistencia de la población local a sus festividades y poca asistencia a estas celebraciones de otros barrios, y por supuesto la visita de turistas a estos eventos es muy escasa o nula, salvo algunos curiosos que de repente se acercan a presenciar las expresiones religiosas de este barrio. La mirada del otro, del barrio contiguo es también un aspecto relevante en la conformación del imaginario de una comunidad originaria, donde la forma en la que se expresan las tradiciones es muy singular a diferencia de las otras.

“En san Martín prevalece una danza, una ceremonia prehispánica que se realiza el 11 de noviembre cuando festejan a su patrón San Martín Obispo de Tuz. El antiguo estaba a caballo, pero fue destruido porque, como en ese barrio de Choloyan, había brujos y hechiceros lunares desde antes de la llegada de los españoles. En la época en que se hizo la zona arqueológica, cuando viene este Axayacatl y cuando Malinalxóchitl, la bruja, se asentó en este lugar”. (Entrevista Sr. Sadot López Pliego)

Este caso no es el único que registra la historia de organización indígena versus la imposición de nuevas figuras administrativas provenientes de la colonización española durante el siglo XVI. Existen ejemplos claros acerca del reclamo de la cabecera y la disputa de los poderes locales a comunidades con amplia población indígena. Por ejemplo, en el análisis que realiza Medina (2005) sobre las comunidades corporadas en el sur del Distrito Federal, se encuentra con que hay una serie de elementos que le confieren legitimidad a las exigencias de las comunidades que se encuentran en una gran urbe y que en un proceso de

resistencia han procurado llamar para su argumento, documentos que históricamente reconocen las dimensiones territoriales del pueblo de Santo Tomas Ajusco. Entre otras situaciones, este documento es “guardado celosamente en la propia comunidad” y es un “códice de 1609” (Medina, 2005:146), el cual establece los límites de tierra que le pertenecen a este lugar.

Aún cuando el ejemplo al cual se recurre dista mucho de compararse fehacientemente con el caso en estudio – la comunidad de Malinalco-, representa un proceso de resistencia que se encuentra en la experiencia comunitaria y se anida en el imaginario social de cada una de estas. Esta conciencia histórica como reconoce Medina (2005), reposa en los viejos documentos resguardados celosamente y en toda la serie de rituales que fortalecen sus ciclos ceremoniales y ayudan a reaccionar frente a los procesos de reorganización política que atentan contra sus instituciones tradicionales.

Por último, es conveniente aclarar el título de este apartado, que pretende en suma, plantear el conflicto de estructuras político-administrativas que existen en la vida cotidiana de Malinalco, no sin antes tratar de establecer como se fueron configurando hasta el tiempo actual. En este sentido, el paso del calpulli como entidad organizada a partir del linaje con su dinámica social, económica y política, al barrio como una figura administrativa colonial que en cierta forma se baso en la primera, son con sus diferencias de tiempo y desarrollo, estructuras que comulgan en los propósitos, lo que hace difícil separar y dar por desaparecida una y dar vigencia a la otra. Sin embargo, en la acepción más reciente de la organización comunitaria, el barrio que no es cabecera, porque el ordenamiento colonial desapareció la fuente de poder indígena y lo convirtió en dependiente de ella al configurar la cabecera y los *sujetos* como barrios; exige ahora a través de un reclamo histórico, ser cabecera para que los poderes locales residan en este, y se reconozca la importancia originaria del calpulli convertido en barrio de san Martín.

Capítulo 5

**La resolución de la tensión y la
reinvención comunitaria: una
interpretación desde la tradición oral de
Malinalco.**

Capítulo 5

La resolución de la tensión y la reinención comunitaria: una interpretación desde la tradición oral de Malinalco

5.1 La conservación de la tradición

Resulta inevitable observar, que en las prácticas comunitarias religiosas y de orden cívico, las expresiones adaptativas a los contextos nuevos son verdaderamente de llamar la atención. Por un lado, las formas de la tradición ortodoxa tienden a demostrar la vigencia de los rituales incrustados en la cultura comunitaria cotidiana de la población de Malinalco; y por otro lado, lo que la dinámica del tiempo ha transformado, va incorporando aspectos y valores nuevos a la interpretación de su cultura y a los procesos en defensa de la misma. En este sentido, el reemplazo generacional juvenil, se encuentra alejado con distractores cada vez más preocupantes y distorsionadores de la realidad contextual que se vive en la comunidad de Malinalco.

Las comunidades con estas características, es decir, que no son completamente indígenas pero si conservan a través de sus prácticas socioculturales rasgos evidentemente indígenas, han llegado hasta la actualidad, con *fuerzas internas confrontadas*; sectores que tienen la pretensión de vincularse con el exterior, mientras otros buscan conservar la filiación comunal como fuente de su vida económica, social, política y cultural (Bartolomé, 2005). En cierta forma, las comunidades nativas, han resistido a los cambios generados por la transformación de las sociedades modernas que impactan colateralmente a los espacios rurales, fundamentalmente por una resistencia activa, es decir, no sólo se han opuesto al cambio, sino que han generado estrategias para poder adaptar lo que convenientemente les permite proteger sus valores identitarios de la comunidad.

Así, conservar en sentido práctico alude a un acto de resistencia, donde dichos actos sociales tienen un cometido: no desaparecer. Más bien aparecer como

referente de permanencia, de existencia, en lucha constante con su contexto, ya que éste no tiene otro propósito, más que imponerse. Esta manifestación de los actos, trasciende el mero hecho de la repetición, es decir, que a través de una forma repetitiva y constante se pueda anidar en la memoria individual y colectiva de los sujetos. Es más bien un acontecimiento de emancipación, de liberación de la cultura, donde sólo en el contexto tiene significación, fuera de él, no tienen ni vínculo, ni referencia. Conservar en esta idea, es contenerse, anidar la multiplicidad de formas, alegorías, mitos y leyendas; donde juntos amplían el sentido y la coherencia de lo que se llama cultura. De lo que puede atraer, pero también repulsar, de lo que no es fuera del contexto, y de lo que es a favor de la riqueza dentro de un campo de significación colectiva.

El planteamiento anterior, no trata de relativizar la forma y los contenidos de los actos para conservar el cúmulo de expresiones socioculturales que se manifiestan en la comunidad en estudio; sino más bien, al igual que los hechos y las prácticas sociales, dimensionar el grado de su significación y trascendencia comunitaria, más allá de la mirada del que trata de explicar otros contextos, a través de los ojos de su contexto. Desde esta perspectiva, conservar, se convierte en existencia colectiva, en existencia comunitaria, donde las manifestaciones, sólo tienen por cometido la realización, el alcance de la realización es una forma manifiesta de ser feliz, de concretarse en la vida, de resolverse a favor del encuentro consigo mismo y con sus actos, como actos completamente litúrgicos, que llaman a sí mismos actos religiosos, con una profunda devoción a todo aquello que tiene carga simbólica hierofánica.

Aún cuando el reacomodo de la figuras político-administrativas indígenas, a las nuevas estructuras de la colonia, las prácticas culturales no dejaron de realizarse. Si bien tuvieron que hacer un esfuerzo importante para lograr su permanencia, también habrá que decir, que convenientemente, los conquistadores y más tarde las figuras autoritarias que emergieron como resultado de esta imposición, aceptaron las diversas manifestaciones de la cultura indígena, convertidas ahora

en un sincretismo abierto, es decir, que abarcaba varios aspectos de la vida cultural de la colonia que han llegado hasta recientes fechas.

La fusión y el mestizaje de prácticas sociales de la comunidad en estudio, refleja la capacidad para establecer estrategias en la defensa de su cultura y el resguardo de su memoria histórica, que además de reproducir una identidad étnica, expresa de igual forma sus raíces culturales. En ellas, se encuentra incrustado el origen cultural mesoamericano dentro del armazón institucional que define el antiguo municipio castellano, con la base de las repúblicas de indios de la sociedad colonial y el primigenio calpulli (Medina, 2005).

Los criterios selectivos para dejar fuera o abandonar las prácticas comunitarias indígenas, fueron arbitrarios y ciertamente quedaron a expensas de la nueva distribución social y política que correspondió a los grupos más cercanos a las autoridades españolas, como la nobleza indígena, que sostuvo algunas prácticas y rituales adaptándolos a la nueva concepción política, social y cultural del siglo XVI, y que ha permanecido hasta nuestros días, quizá con algunas variaciones.

Algunos elementos de la cultura aborígen fueron aceptados o dejaron rastros incluso en la parte más refinada de la cultura española colonial. Por ejemplo, el arte plumaria elaboró imágenes y objetos de culto para las iglesias; los canteros y escultores indios puestos a construir templos dejaron su huella en los primeros estilos coloniales, y los conquistadores pronto se aficionaron al chocolate (Carrasco, 1991:6).

La transformación cultural durante el siglo XVI, abarcó varios aspectos de la vida comunitaria indígena; desde el reacomodo político de instituciones españolas coloniales, las nuevas actividades económicas que se impusieron, representadas por algunos oficios como herreros, zapateros, sastres, sederos y otros (Carrasco 1991:18). Así como los lazos de parentesco, que se adaptaron a la evangelización trastocando las formas de relacionarse entre la población indígena, el cambio

generó algunas incrustaciones españolas con otras expresiones indígenas, sobre todo en el caso de las celebraciones matrimoniales, que en el hecho permanecieron casi intocables los patrones de su propio ritual, tanto así que con algunas variaciones el ceremonial se cumple en la actualidad tal y como se hacía en la época prehispánica.

Ante todos estos cambios y transformaciones parciales de la cultura indígena frente a la cultura española, es quizá la cuestión religiosa la que más ofrece argumentos y ejemplos de una profunda resistencia hacia el cambio autoritariamente inducido por los que llegaron. En este aspecto, se distinguen una serie de caracterizaciones indígenas para mantener *viva su tradición*, frente a los procesos transformadores de los españoles.

Las relaciones que se tejen al interior de la comunidad, en el caso de Malinalco, son de un grado de afinidad local, dada la cercanía territorial y la similitud de algunas prácticas religiosas y sociales que desarrollan para sus propias festividades, lo que hace casi imposible la desaparición de estas manifestaciones sociales, porque implicaría la transformación gradual de su estructuración social. En esta idea como comenta Wolf (1975), la innovación religiosa es rara en la comunidad rural ya que puede pasar mucho tiempo antes que se adopten conceptos y rituales nuevos que permita renovar las tradiciones. Sin embargo, esto no evita que se incorporen gradualmente hábitos y prácticas sociales, ya sea como defensa de su cultura, o bien como una forma de adaptación a la nueva dinámica social.

5.1.1 Altares religiosos domésticos

Las formas y manifestaciones donde se representa la conservación de sus tradiciones, se puede observar en objetos y rituales que acompañan las referencias de devoción y sacralidad religiosa, así como parte de su realidad sociocultural en sus prácticas cotidianas. La comunidad de Malinalco, presenta

una multiplicidad de expresiones religiosas, sociales, culturales y políticas; todas ellas contienen una singular carga simbólica de cohesión social que se relacionan al momento de su manifestación.

“Siempre, desde que me casé, vivía en mi casa de mi suegra, y aquí ha estado mi santito, desde que yo llegué y le tengo mucha fe, y mi santito siempre ha estado aquí siempre”. (Entrevista Sra. Ofelia Romero Gris)

En un lugar particularmente importante para muchas familias de Malinalco, es colocado un altar a los santos de su devoción, entre ellos el patrono de su barrio. Este nicho resalta en casi todos los hogares, y está puesto en un lugar que se considera estratégico, siempre a la entrada de la casa o en cierto lugar que a la vista de los visitantes es muy visible y para beneficio de los que viven en esa casa, se encuentra de paso para cuando salen y piden su protección y regreso. La siguiente descripción muestra un ejemplo de estos altares y la importancia de estos para la familia que habita esta casa:

Al lado contiguo de la puerta de entrada, hacia la izquierda, hay un cristo empotrado en la pared a una altura de un metro, a partir de ahí la cruz y el cristo algo maltratado y sucio se levanta un altar. Casi a los pies del cristo un cuadro de la virgen de Guadalupe, de san Martín Caballero, una veladora y numerosas estampas de santos, además de una figura de la virgen de san Juan de los Lagos, a un costado se encuentra también otro cristo de menor tamaño.

En otra descripción de la casa de un habitante de Malinalco: la entrada se encuentra en una pequeña esquina cerca de un puente donde un río pasa. El pequeño espacio funge como una habitación solo para dormir, algo desordenado con una cama colocada diagonalmente, un buro con espejos y múltiples objetos para el arreglo personal. Casi al final hay un pequeño altar, a la altura del techo donde se encuentran dos santos -san Martín y san Miguel Arcángel- además de

algunas veladoras y otras tantos afiches representativos y significativas para los residentes de este hogar.

Los altares religiosos constituyen espacios para las ofrendas y peticiones que el habitante de esta comunidad realiza cotidianamente en aras de la conservación de sus prácticas sociales. En estos espacios, se recrea y se estimula la veneración religiosa siempre presente en la realidad comunitaria, por ello el altar, representa una hierofanía, dentro de la significación religiosa; este espacio cargado de sacralidad fortalece la idea de que a través de estos rituales se halla la identidad del habitante de esta comunidad y se refuerzan los hábitos de conservación para la repetición y recreación de los actos religiosos.

Otro elemento que conforman los altares domésticos, es la iconografía, es decir, las imágenes que son colocadas para reverenciarlas, según grado de importancia, o bien como la propia familia lo requiera. Las imágenes colocadas, son un fuerte vínculo con las celebraciones patronales realizadas durante el año. El atuendo y la parafernalia que ostentan tienen un alto valor simbólico, que en muchas ocasiones se lleva a los actos litúrgicos y de recreación de la historia y el mito que respalda su devoción. Los estudios iconográficos ofrecen explicaciones muy puntuales sobre la configuración de la devoción de los santos y su patronazgo, basado en la indumentaria, los objetos que portan, los animales, los instrumentos, los colores, entre otras cosas (Anzures, 2007). Sin embargo, este tema no es objeto del trabajo presente, sólo como punto de aclaración para distinguir la conformación de los altares, ya que en ellos se presentan todos estos elementos y le dan contexto a las formas y manifestaciones religiosas de cada comunidad.

“El 7 de noviembre bajan a sus santos; a San Martín en la loma del cóporo le hacen una misa y adornan la ermita, que le llamamos con todo lo que produjo el campo para darle gracias a dios de la abundancia que hubo de frutas y semillas y todo y al arroz que se sembraba y todo eso para darle gracias a dios y hacían de comer y tenían a su santo todo el

día ahí, a las cinco de la tarde se lo traen y reparten todo, toda la fruta que adornaron, se la lleva la gente para esperar la festividad del 11 de noviembre, esa es la fiesta de la loma del cóporo, así le llama el paraje, loma del cóporo". (Entrevista Sr. Sadot López Pliego)

Esta recuperación de elementos de conservación, se convierten a sí mismos como una forma de resolver la tensión hacia la unidad, es decir, bajo estas prácticas religiosas permea una forma de resistencia que genera cohesión y mantiene viva la tradición religiosa impostada en una condición de socialización de la comunidad de Malinalco. En esta perspectiva se ofrecen características que incluso no estaban originalmente asociadas al culto religioso de la festividad patronal, pero que gradualmente se van incorporando a todo el acto de recreación religiosa.

5.1.2 La Flor de pericón: conservación del orden y protección divina

Dentro de la tradición colectiva de esta comunidad, hay otra forma de autentificar la identidad de los residentes como parte del armazón sociocultural, incrustado en los imaginarios sociales que ha logrado constituir para su presencia actual y de recuperación de su memoria colectiva. Esta tradición se anida en una costumbre natural dada a una flor, que tiene una carga representativa de protección al habitante de Malinalco.

"... lo de la Cruz de Pericón es una tradición de muchos años que se realiza, desconozco desde hace cuantos años se lleve. Tengo entendido que ya son muchísimos años, que se lleva a cabo esto de la cruz del pericón, y consiste en lo siguiente: en hacer alguna cruz de la flor de pericón que es una flor silvestre, que es una flor que se da aquí en Malinalco muy olorosa por cierto, y se pone en las puertas de las casas, en las ventanas y en las milpas o en los sembradíos. Porque se dice que san Miguel Arcángel esta de alguna manera controlando al demonio, al diablo, por eso esta con su espada y con su otra cosa no recuerdo como se llama lo otro que tiene aquí en la mano y tiene al demonio abajo, él lo

está controlando. Pero como el día 29 es su fiesta, es la fiesta de san Miguel, pues san Miguel se va de fiesta y deja al diablo suelto no, entonces aquí la frase es “hay que poner la cruz porque anda el demonio suelto” o “anda el diablo suelto” o “anda suelto el diablo”. (Entrevista Sr. Emanuel Gallardo Terrón)

Esta prevención al orden religioso, tiene implicaciones de tipo social y cultural, ya que incide en la forma de organizarse de la comunidad, es decir, la práctica de ir a cortar la *flor de pericón* –como se le llama- se convierte en un ritual familiar y comunitario, donde la población ocupa tiempo de su vida cotidiana para la realización de este rito y precisa una distribución de funciones y roles para que todo se haga tal y como la tradición reza.

“Es una flor silvestre que la consigues en el campo, en el monte, en cualquier parte de Malinalco. Regularmente, la mayoría se da en la zona que precisamente se llama el “periconal”, porque nace mucho pericón que está aquí en la salida a Chalma, entre lo que es la ladrillera y el barrio de san Andrés, donde están los arcos. Ahí por donde están las pinturas rupestres de los diablitos a esa zona se le conoce como el periconal, porque nace mucho pericón. Pero igual aquí en Huacaltzingo, que es otro paraje también hay pericón, en Matlalac también hay pericón, en varias partes hay pericón y entonces con eso se hace la cruz”. (Entrevista Sr. Emanuel Gallardo Terrón)

El acto de la recolección de la flor, es un acontecimiento comunitario, ya que convoca y resume las prácticas asociadas a un orden religioso que vincula el mundo profano, con un mundo sagrado (Eliade, 2012). El marco de estas actividades, preceden los festejos del patronazgo de san Miguel Arcángel, aunque en el caso de esta comunidad, no existe un barrio con el propio nombre del santo, sin embargo, la celebración es acogida por otros barrios.

“... nada más es la creencia que ponen las cruces, para que no se meta el demonio, pero eso nada más es una reverencia de lo que es la creencia. A donde quiera se pone, a donde quiera, yo aquí tengo una en la ventana también, acá esta una, acá ponen a todas, en todas ponen, aquí también, aquí esta una chiquita, mira...” (Entrevista Sra. Facunda Cruz Jiménez)

La repetición del acto, lo convierte en una tradición comunitaria que la memoria colectiva de esta población lo inserta como parte de su calendario festivo. Tanto el proceso de la recuperación histórica, como el hecho de la recreación constante fortalece la identidad comunitaria, ya que como se distingue, no es una tradición exclusiva de Malinalco, también en otras zonas del área mesoamericana se realiza, quizá con un poco de similitud o bien con algunas diferencias importantes.

“Si ya tiene mucho tiempo ya tiene mucho tiempo, yo desde que crecí mis papás, mi papá y mi mamá iban a cortar pericón, las ramas de pericón, iban a ponerlo a las milpas En la tarde como el día de ayer que ora va a ser San Miguel en la noche para ya amanecer se pone...” (Entrevista Sra. Facunda Cruz Jiménez)

Por otro lado, los antecedentes históricos sobre el uso de flores y plantas medicinales tiene referencia en la época prehispánica, en este periodo era muy común el uso, ya que la mayor parte de la medicina tradicional indígena presentaba un cúmulo impresionante de variedades de plantas, todas ellas con múltiples usos. En este caso, la flor a la cual se hace referencia, es conocida comúnmente como *yauhtli*, en lengua náhuatl. Sahagún, la describe como una hierba olorosa, *que tiene muchas ramas y crecen todas juntas hacia arriba, siempre huele, es también medicinal* (2006: 666).

“...el arcángel san Miguel, representa a Tláloc, porque en los códices san Miguel está portando un manojo de yauhtli, que es el pericón, yauhtli en

náhuatl es pericón y es una planta medicinal pa'l vómito, diarrea y dolor de estómago..." (Entrevista Sr. Sadot López Pliego)

Los usos de esta flor, la convierten en un caso particular en la comunidad, ya que entre otras muchas plantas, esta se da de forma natural y abundante, y forma parte de un ritual que ya se ha descrito anteriormente. En la concepción mítico-religiosa, el uso de esta flor, guarda un valor simbólico que acompaña a un personaje protector, como reza la tradición oral: *cuando san Miguel Arcángel, se va de fiesta, queda desprotegido el pueblo*, por eso hay que acudir a la protección de una flor. Misma que deberá ser manipulada hasta quedar acomodada como una cruz, con las flores en las puntas, y que se colocará en las entradas de las casas, sean ventanas o puertas, en las parcelas y milpas, es decir, en todo aquello que afecta considerablemente al poblador, y que tiene un valor importante para él.

"Con el pericón, hace uno esas crucecitas, algunas se las llevaron al campo, porque con estas cruces uno también va a las milpas. Huele bien bonito, también cuando uno anda mal del estómago, le ponen un poquito de té, se quita..." (Entrevista Sra. Facunda Cruz Jiménez)

En la descripción anterior, se vislumbran aspectos que ofrecen una perspectiva que contiene la idea de la resolución de la tensión; que considera la conservación como una recuperación de la memoria colectiva. Así, la práctica comunitaria muestra la vitalidad de esta acción y la resume en la conservación del orden tradicional y la potencia creadora hacia la unidad en los términos de Simmel (2010). En este sentido, existen dos aspectos que se han presentado en capítulos pasados, pero que convergen en nivel de importancia explicativa para estos eventos. El primero de ellos se refiere a lo sagrado y lo profano, como esferas de comunicación constante y transformación de la identidad religiosa de esta comunidad, ya que como se anotó anteriormente, el sentido sacralizado de las acciones permiten identificar un tránsito continuo de tiempos y espacios profanos y míticos. Para el hombre religioso, el espacio y el tiempo no son homogéneos, hay

una ruptura que hace diferencias y marca el grado de significación de ese momento y lugar determinado (Eliade, 2011).

Además de mostrar la hierofanía del espacio, es decir, la revelación del espacio sagrado, también precisa la identificación del objeto cargado de sacralidad, de hierofanía. La flor de pericón se presenta como una hierofanía, porque irrumpe desde un espacio profano de la recolección al ascenso de la revelación, cuando le da protección a la comunidad y a la conciencia religiosa del habitante de Malinalco. En la versión de la *liminalidad*, la referencia establece que dentro de los procesos rituales, existen entes y manifestaciones que no pertenecen a un lugar o bien que no se pueden situar en *posiciones asignadas o dispuestas por la ley, la costumbre, las convenciones y el ceremonial* (Turner, 1988: 102).

Desde estas dos posturas teóricas, es posible explicar los procesos rituales, así como las cargas de significación colectiva, conducidas hacia un propósito que además de ser común, es más bien religioso, y dado que el imaginario social construido en esta comunidad está caracterizado por una profusa representación religiosa, que converge con todas sus actividades sociales; la explicación tiene muchos elementos que permiten sostener la conservación de la tradición como una manera latente de preservarse como cultura y adaptarse gradualmente a los cambios que viene de fuera.

5.2 La resolución de la tensión: el encuentro religioso y la sanación

En el capítulo 3 se hace mención en como a partir de la concepción imaginaria de la epidemia, sobre todo en el caso de la comunidad en estudio, se comenzó a instituir una determinada práctica religiosa asociada al culto y veneración de la virgen de la candelaria. En el presente apartado, se profundiza en dicha representación religiosa, ya que plantea elementos de vital importancia para la comprensión de este hecho, así como expresa una forma de distender el *conflicto*,

generado por la enfermedad individual y la expansión masiva de la enfermedad hasta convertirse en un problema de carácter social.

Los encuentros religiosos, llamados así por la propia comunidad, se instalan en la memoria colectiva con dato y origen impreciso. La población ha hecho suya la celebración religiosa que converge en la comunión de los intereses sociales y religiosos, mismos que la comunidad de Malinalco organiza con un expresivo fervor y se convierte en un ritual sin precedente. Aún cuando cada barrio realiza sus fiestas patronales, esta forma de celebrar a través de los encuentros es una forma de equilibrio permanente, donde la liberación de la epidemia y la consecuente sanación, es la aspiración y la repetición de los actos religiosos que se llevan a cabo en este lugar. De no menor importancia, esta la celebración que ellos llaman mayor y está dedicada a santo patrón del convento agustino y patrón de toda la cabecera municipal que se denomina el Divino Salvador.

De manera singular, en casi todas las fiestas se repite el acto religioso de los *encuentros*, que se describen como una reunión de santos, que representan las diferentes comunidades de la cabecera y alledañas y que esperan a la virgen de la candelaria, que recuperando la tradición oral, viene de Chalma y a su paso va sanando a la población. Es decir, vienen a su “*encuentro*” para que les conceda la sanación de la epidemia que asolaba a la población en épocas pasadas, y como un acto de recreación y repetición.

“... dice la historia que en alguna época Malinalco... bueno que en la época de los cristeros, pus andaban rompiendo los santos y quebrándolos y deshaciéndose de ellos, entonces aquí hay una virgen que se llama la virgen de la Candelaria y que son muy devotos varía gente de ellos aquí de Malinalco, somos muy devotos de ella. Entonces a ella la llevaron a Chalma para esconderla para que no la fueran a destruir los cristeros. Pero se supone que después, hubo una enfermedad, creo que fue la peste o la viruela no recuerdo y se estaba

muriendo mucha gente aquí en Malinalco, entonces se va a traer la virgen de la Candelaria a Chalma y todos los santos la esperan en el periconal se la traen en procesión y la esperan en el periconal todos los santos... Y de acuerdo a la historia, se dice “que por cada barrio que iba pasando la virgen de la Candelaria, la epidemia se iba quitando”, entonces esa virgen se le toma como que es muy milagrosa...” (Entrevista Sr. Emanuel Gallardo Terrón)

Las versiones que se conocen sobre este acontecimiento religioso, son más o menos parecidas, aunque de acuerdo a la imprecisión de su origen, se presta para que la misma población lo ajuste arbitrariamente a un época determinada, ya que el problema no reside en el origen, sino en las causas y consecuencias que devinieron, como resultado del contagio y la posterior sanación bajo la intercesión divina.

En su recuperación histórica Gómez (2011), hace mención que ante la desgracia y el infortunio que vivía esta comunidad por el año de 1940, la población imploró ayuda divina, y fue entonces cuando se trajo a la virgen de la Candelaria que se encontraba en Chalma, para que intercediera y trajera el bien a la comunidad:

“La imagen de la virgen de la Candelaria, quedo a resguardo en la capilla de santa María y su festividad es recordada el día 2 de febrero; entre los mayordomos se tomó la decisión de hacer la procesión, saliendo la virgen de san Pedro, recorriendo las principales calles y yendo a su encuentro con las imágenes de cada barrio en recuerdo de aquella primera vez cuando esta milagrosa virgen, libró a nuestro pueblo de aquel terrible mal...” (Gómez, 2011:59)

Los referentes históricos acerca de esta celebración, son como se mencionaba arriba, con algunos datos de interpretación personal, casi parecidos entre sí, y convergen básicamente en la sanación de la epidemia, asociada en algunos casos a un contagio de animales y otro de origen humano:

“...aquí el 2 de Febrero hay una virgen de la Candelaria que tienen en la mayordomía de San Juan. Esa virgen de la Candelaria dicen que... parece que ha escrito historia de Malinalco, que ella se apareció en Chalma. Esa Virgen se apareció allí, el que la vio, mandó hacer otra estancia a la virgen de la Candelaria. Posteriormente aquí en Malinalco... toda la gente, o bien la mayor parte, pues no sé que cantidad... había una enfermedad de ganado, se llamaba fiebre carbonosa entonces esa... se le transmitió al ser humano. Entonces a partir de ahí, se concibe el milagro vamos a decir, ya que el regalo de la virgen de la Candelaria a san Juan ayudó, porque anduvieron trayéndola en las casas de los que estaban enfermos y se iban aliviando, se iban aliviando, entonces esa tradición ya se quedo que el 2 de Febrero, la procesión baja hasta san Pedro y de san Pedro, recorre la avenida Morelos con todas las imágenes, acá a la iglesia...” (Entrevista Sr. Vicente Parra Reynoso)

La siguiente descripción detalla, la forma en la que se desarrolla la celebración del *Encuentro* en la comunidad de Malinalco el 1 de febrero, en ella se pueden distinguir las prácticas sociales y religiosas en la convergencia de un imaginario social constituido en los actos de recreación religiosa, y recuperación de la memoria colectiva que se manifiestan en esta festividad:

El punto de partida de la procesión es la calle de Rio Bravo esquina con Morelos en el barrio de san Pedro. Precisamente en la intersección de las dos calles, se coloca un altar que ellos llaman arco, este mismo está adornado con hierbas y flores de la región, además de algunos frutos como lima y limón. Las calles se observan limpias para la celebración que se disponen a realizar, entretanto y frente al arco de norte a sur, se espera a las imágenes de los santos que acompañaran a la virgen de la Candelaria.

Gradualmente, las imágenes de los diferentes santos que van a esperar a la virgen de la Candelaria, se van incorporando a una fila que se hace de sur a norte, es decir, los santos se van acomodando con vista hacia el sur, dando la espalda

hacia el norte. El “encuentro” con la virgen se da después de una espera significativa; en este lugar donde está el arco, la imagen de la virgen viene acompañada con música de banda y con un sequito de más santos que fueron a encontrarla y la acompañan ahora para llegar al punto donde va iniciar la procesión.

La virgen es colocada en el centro del arco, es decir, en medio de este adorno simbólico; los santos que venían acompañándola se colocan detrás de los demás santos que estaban a la espera de que llegara la virgen con su comitiva. Es tarde en la comunidad de Malinalco, y la procesión inicia ya casi a punto de oscurecer, previamente al avance de la procesión, hay un responsable de cargar el sahumero, mismo que se utiliza para santiguar a la virgen antes de partir haciendo una cruz. Posterior a este acto, se realiza el “asomo” de la virgen, que significa que la imagen es inclinada tres veces, haciendo una reverencia a los demás santos, como saludándolos.

En el primer arco donde se realizan las diferentes acciones, también se acercan un grupo de personas, que llevan entre sus manos, una serie de objetos que cumplen el cometido de ser ofrendas para la virgen, mismos que son colocados en la vitrina donde viene la virgen de la candelaria. Las mandas o promesas las realizan por familia, es decir, cada ofrenda colocada en la “alcancía”, representa un ofrecimiento de la familia para la virgen, que bien puede ser una misa dedicada a la imagen, a realizar en el transcurso del año. A los costados de la imagen, hay cuatro cirios largos prendidos, que son llevados por personas que colaboran con la festividad y en cada acto del ritual religioso que se detiene la imagen, son colocados nuevamente al lado. Junto con la ofrenda, cada persona realiza un ritual de salutación frente a la imagen de la virgen, con el sahumero sostenido por ambas manos, realizan una cruz implorando su protección y cuidado personal y familiar.

Después de este ritual, la procesión inicia con rumbo a la cabecera de esta localidad, acompañada de música de banda, cuetes y una multitud que se arremolina a los costados de la comitiva para acompañar durante su recorrido a las imágenes. La colocación de los santos, para el inicio de la procesión tiene un orden expresado en la conciencia de la protección, ya que según la creencia inmediata de esta ritualidad, lo representa san Miguel Arcángel; el mismo va a la cabeza de la procesión, mientras que al final de esta comitiva de santos se encuentra la virgen de la Candelaria. Entre los santos que acompañan se encuentran tanto los principales de la cabecera municipal, como de localidades circunvecinas: san Miguel Arcángel, santa María, santa Mónica, san Martín, san Andrés, san Guillermo, san Pedro, la Soledad, la Natividad, san Juan Bautista y finalmente la virgen de la Candelaria.

A unas cuadras adelante, la procesión se detiene en un segundo arco, que ahora es más bien una portada diseñada para la celebración y festividad anunciada de la virgen de la Candelaria. Esta portada es colocada en la entrada del templo del barrio de santa María, donde será llevada la imagen; el trabajo de elaboración de este adorno, forma parte de las comisiones que la misma población organiza para tal festividad, donde participan particularmente hombres jóvenes y adultos de un determinado barrio. En esta segunda parada, está colocada una mesa en medio del arco-portada, donde es colocada la imagen de la virgen, de inmediato algunas personas se acercan a la imagen y con una reverencia inclinan la cabeza y se santiguan frente a la imagen, posteriormente el ritual con el sahumero se repite como en el primer arco. En este caso, las ofrendas que se colocan encima de la "alcancía" donde viene la imagen, están elaboradas de los más variados objetos algunos comestibles, por ejemplo: hay rosarios de palomitas, bombones, galletas, flores de cempasúchil y algunos adornos de plástico.

Más adelante hay arcos colocados en las esquinas, donde los habitantes de esa cuadra le presentan una ofrenda a la imagen, así por cada familia hay un integrante que toma el sahumero y realiza el ritual antes descrito, entretanto en

una bandeja el rosario elaborado de los más diversos materiales, es colocado en cima de la vitrina donde viene la imagen de la virgen. En las diferentes paradas que realiza la procesión, que suman 10, se repite el mismo ceremonial; la imagen que es cargada por voluntarios de los diferentes barrios apenas y se distingue, ya que las ofrendas son abundantes y hacen más pesado el andar con la imagen y la parafernalia festiva de este ceremonial. En un rasgo particular, la música sólo suena mientras avanza la procesión, cuando es colocada la ofrenda se llena de silencio, así como de la misma población se une con su discreción y fervor religioso.

El recorrido finalmente llega al atrio de la capilla de santa María, donde se realiza el mismo ritual en la parte central del atrio, ahora por los habitantes de este barrio que además ofrecen un convite para los acompañantes de la procesión, consistente en pozole, tales, atole, tostadas, tacos, así como pan y un poco de mezcal que se ofrece a discreción.

En la entrada del templo está colocada la portada, misma que está hecha de madera decorada con una rama que bordea todo el arco, zigzagueado con ramos de uvas y dos conejos que tiene algo en la boca. La virgen de la Candelaria está al centro, coronada con una capa azul y blanca y carga a un niño dios que también esta coronado con una capa-manto y encima de éste hay una serie de mandas; arriba de ella hay una luna y una estrella. En las bases de las colaterales de la portada, remata con dos barriles de madera, de donde salen las ramas que bordean toda la portada. Arriba de la portada, esta una cruz y debajo de los pies de la virgen, una leyenda que dice: "Reyna del cielo".

Ya en el templo, los santos van pasando y se acomodan en el altar por parte de los encargados de la imagen que en este caso son los mayordomos de cada barrio; las vírgenes son colocadas del lado derecho, mientras que los santos del lado izquierdo, dirigido todos por san Miguel Arcángel.

Esta descripción del ritual del “encuentro”, esta soportado por una construcción mítica de la epidemia que asolo la comunidad de Malinalco, con fecha imprecisa, pero que ha logrado conformar toda una festividad que se aloja en el imaginario social de la población. Con el desarrollo de la fiesta, se abre el tiempo mítico (Eliade, 2011), que arroja y sacraliza todos los actos que recupera la memoria colectiva de la comunidad, y su vez la repetición convierte el espacio en sagrado, cargado de hierofanía, en un tránsito entre el mundo profano y el sagrado, en la liminalidad de los actos rituales.

La representación que se realiza, está cargada de una serie de elementos que se constituyen como parte de una historia alojada en el mito de la epidemia y posterior sanación. Es decir, ante una eventual desgracia en la que puede caer la población, se generan procesos de recuperación del orden anterior a la situación en caos. La búsqueda de un estado natural de orden, desde el mundo sagrado, hacia condiciones de ruptura del orden en el mismo mundo, pero con ocurrencia en el profano. De ahí, que el mito sea el vinculo entre estas dos realidades que enmarcan las relaciones de la comunidad, para y hacia sus festividades religiosas más importantes.

“Toda fiesta religiosa, todo tiempo litúrgico, consiste en la reactualización de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en el pasado mítico, “al comienzo”. Participar religiosamente en una fiesta implica salir de la duración temporal ordinaria para reintegrar el tiempo mítico reactualizado por la fiesta misma” (Eliade, 2012: 53).

En cada fiesta, se recupera el tiempo sagrado y permite regresar al origen comunitario del acontecimiento, para reavivar el sentido de permanencia en el plano real, pero que está constantemente e inseparable de la parte *reversible* del tiempo profano y sagrado. En el ejemplo descrito anteriormente, la epidemia justifica la aparición de un tiempo circular, porque este hecho configuró la alternativa de la sanación a través del recorrido y visión de una imagen religiosa;

que ahora se recrea con un ciclo anual festivo para recordar el acontecimiento en la fiesta patronal, ya que sólo en ella se puede encontrar la sacralidad del acto, del cual participan los pobladores.

Para este caso, la conformación de un relato soporta la historia de la epidemia-sanación, que se manifiesta como un acto de origen o del comienzo de un hecho, que tiene la posibilidad latente de revelar un *misterio*, un secreto que constituye un acto fundante en la historia del lugar, donde la relación del tiempo normal y el sagrado se fractura para iniciar la tradición y todas sus manifestaciones. La aparición del relato, constituye un mito, mismo que permite establecer todo un sistema de organización basado en la regeneración de un tiempo sacralizado convertido en el arquetipo ahora de la tradición religiosa de la comunidad y de los barrios mismos. El mito proclama, la aparición de una nueva situación cósmica o de un hecho social primordial, y particularmente describe el dramatismo de las intervenciones que lo sagrado manifiesta en el mundo profano (Eliade, 2012).

En otra perspectiva más que se acerca a esta consideración del mito, establece que la concepción del mito se opone a una idea evolutiva de la naturaleza y de lo social, ya que el mito *“crea y fija las cosas de un solo golpe”* (López, 2012:33). Es a través de actos lúdicos, como el mito se expresa y unifica los principios ordenadores del mundo, ya que conecta las leyes del mundo natural con el social, o bien en la argumentación de Eliade como dos esferas, la del mundo profano, ordinario, y la esfera sagrada, divina de creación sin prescripción ni finitud temporal.

La trascendencia del mito que está incorporado al imaginario religioso de la comunidad de Malinalco, es de un origen mucho más milenario, ya que la relación que guarda con los mitos ancestrales de la época prehispánica y colonial, tiene cercanías matizadas e influenciadas por la dinámica del mestizaje que se expresó en todos los órdenes de la vida mesoamericana y trastoco todas las concepciones de esos principios ordenadores, para refuncionalizarlos con las nuevas ideas

llegadas del viejo mundo. Esta acotación está planteada en virtud de una matriz cultural, que supone una unidad histórico-cultural (López, 2012) entre todos los grupos del área mesoamericana, y que por ende no se puede analizar los diferentes acontecimientos que suceden en este espacio, sin considerar esta conexión y ligazón a estructuras más amplias de la cultura comunitaria de Malinalco.

De manera particular, en el calendario mexica se prescribe, que el año inicia con la misma fecha en que la celebración de la virgen de la Candelaria se desarrolla. La coincidencia revela en cierta forma, los múltiples vínculos que guarda esta festividad con las tradiciones y los rituales prehispánicos. Esta cercanía puede inducir a identificar esta unidad cultural a la que se refiere López Austin (2012), donde las afinidades y matices parten de un todo mestizado, en correlación directa con el proceso de conquista y colonización que se desarrollo durante el siglo XVI y XVII.

“El primero mes del año se llamaba entre los mexicanos atlcualo y en otras partes quauitleoa. Este mes comenzaba en el segundo día del mes de febrero, cuando nosotros celebramos la purificación de Nuestra Señora. En el primer día de este mes celebraban una fiesta a honra, según algunos, de los dioses Tlaloques que los tenían por dioses de la lluvia; y según otros de su hermana la diosa del agua Chalchiuhtlicue; y según otros a honra del gran sacerdote o dios de los vientos Quetzalcóatl, y podemos decir que a honra de todos estos” (Sahagún, 2006:75).

El mito de la sanación a través del paso de la virgen de la Candelaria, está considerado como un acto ritual, donde la cosmogonía de la divinidad virginal, resuelve el malestar de la salud, es decir, desaparece la epidemia y la población sana de manera “milagrosa”. En este sentido, los mitos tienen que ver con cosmogonías consideradas como verdaderas por las comunidades en su contexto,

historias sagradas que se desprenden de las creencias más profundas del pueblo (Parafita, 2012).

La narrativa que expresa la ritualidad de los encuentros, se halla conectada con la conformación de la memoria comunitaria, manifestada a través de la oralidad que ha pasado de boca a oído a través del tiempo:

De ahí que el mito tenga un pale importante en tanto estructura permanente que se relaciona con su pasado, presente y futuro, y de ahí también que los mitos en tanto narrativas identitarias sean entendidos como alegorías alimentadas por los pueblos, que a través de fiestas y rituales, procuran perpetuar sus verdades y conocimientos, expresando y justificando principios, referencias históricas y geográficas, conceptos morales, filosóficos, teológicos, etc. (Parafita, 2012:82).

Dentro de la representación religiosa del “*encuentro*” hay una serie de rasgos o momentos que merecen atención para una comprensión más profunda de los actos rituales que se desarrollan con esta festividad, que trasciende la vida religiosa, social, política y cultural del pueblo de Malinalco y promueve una reinención de la vida religiosa con impacto en el acontecer social. Así, los siguientes aspectos revelan la forma en que la población hace frente a los cambios que se desarrollan al margen de su vida comunitaria, pero que pretenden incidir en la concepción de su organización social.

5.2.1 Invitación a los santos

En este acto, a quien se adjudica la realización de la festividad, es al santo patrono, que tiene de manera virtual la obligación de invitar a los demás santos para que compartan el festejo. Hay una transferencia de obligaciones, que se le adjudica a la imagen, ya que a través de esta representación imaginaria se procede a la apertura de los actos festivos.

“...tenemos que llevar las imágenes a donde las inviten, que es parte de la tradición de los encuentros. Cada santo de cada barrio cuando es su festividad invita a los demás santos para que lo acompañen, todos en procesión juntos, se van juntando y se van todos juntos en una sola procesión. Son procesiones muy grandes y si hablamos de personas, casi van en cada procesión de quinientas a mil personas, estamos hablando de que son una o dos cuadras llevas de gente, más aparte los que van cargando los santitos, y bueno pues hacen la reverencia donde los recibe el santo en víspera de la fiesta.” (Entrevista Sr. Emanuel Gallardo Terrón)

Esta recreación y transferencia de los hechos humanos a los actos mítico-religiosos, constituyen un aspecto de vital importancia en el imaginario social de la población de Malinalco; sin estos espacios de ritualidad la cohesión social estaría ausente de la dinámica comunitaria.

“...cuando es la fiesta de un santo, que represente algún barrio, se encarga, en este caso al mayordomo como que haga la representación del santo, y envíe invitaciones a los demás santos. Cuando vamos a los demás barrios, la invitación va dirigida al mayordomo del barrio y así es como los invitamos a que nos acompañen...” (Entrevista Sr. Emanuel Gallardo Terrón)

La expresión simbólica donde los mayordomos, se adjudican el poder de realizar la invitación en nombre del santo patrón, puede ser entendida como un ritual de “inversión simbólica”, donde el mayordomo, personaje de un alto reconocimiento comunitario tiene la potestad de realizar los actos que más bien le corresponden a la imagen, misma que por evidentes razones no lo hace, pero al tener un representante en la figura del mayordomo, cobra fehaciente “realidad”. Si bien la invitación por otro lado, se realiza al mayordomo, la comunidad asiente que en cierta forma no es una invitación ordinaria a una fiesta, sino que se le hace al santo y es a quien se le rinde tributo y pleitesía.

Como punto de aclaración, los ritos de inversión, se deben a la parte al cambio de papel, es decir, donde se invertían las relaciones y jerarquías establecidas (Scott, 2000: 199). En cierto sentido, esta posibilidad de cambiar los papeles, sólo se hacía en virtud de una venganza lúdica, a través de carnavales u otros rituales donde se planteaba la posibilidad del escarnio público de los de abajo sobre las clases hegemónicas. En el caso de la transferencia de papeles mayordomo-imagen religiosa, la inversión no consiste en la ridiculización de la imagen, sino más bien como un acto de reconversión de la tradición religiosa de los encuentros y la auto-reproducción de la cohesión comunitaria.

5.2.2 Mayordomos (embajadores-mensajeros)

En esta precisión, las personas que han sido reconocidas como mayordomos, en buena parte de forma voluntaria, cargan la responsabilidad de realización de la festividad patronal, con ayuda y participación de una gran cantidad de personas que colaboran no sólo en términos del trabajo, sino también con dinero y en especie, además del tiempo dedicado previo, durante y posterior a la fiesta patronal.

Un claro ejemplo se distingue cuando previo a la colocación de la portada, regularmente el viernes se va al encuentro con los otros barrios, donde se invita a los santos de los barrios a presenciar la fiesta de determinado barrio, en este caso de san Martín. A través de sus mayordomos que encarnan la investidura de embajadores y/o mensajeros del santo patrón de la comunidad, se recorren los barrios y al “encuentro” van los otros santos que con reverencia se unen a la peregrinación hasta que llegan a la capilla donde se va a celebrar la fiesta, junto con los otros santos se colocan en el altar de la capilla.

“... los preparativos empiezan cuando el mayordomo empieza a realizar todo lo que le toca como mayordomo y a todos los encargados de la portada, los ve y se pone de acuerdo con ellos. Y ya cuando llega el día

la portada ya está, como la que acabamos de observar. También va a ver a los de la banda, la van a traer también para que los acompañe cuando van por las alcancías. Lo del castillo, también para el día que se va a quemar en la fiesta, asimismo el mayordomo se pone de acuerdo con otros grupos de personas que también participan en los aspectos de la flor, adornos, y más cosas. Ahí empieza el preparativo y la participación de él con sus acompañantes, andar barrio por barrio invitándolos para los que van a participar el día con los encuentros. Cuando ya han recorrido todos los barrios, se juntan y es cuando se hace el encuentro que llega hasta la iglesia. Y en cada encuentro, en cada calle buscan personas se da un encuentro que son una pequeña ermita y llenan la Virgen de santos, así, en cada esquina". (Entrevista Sr. Fermín Bello Sánchez)

El desarrollo de las actividades que desempeña el mayordomo le confiere reconocimiento de la población, en colaboración con otras personas que asumen un rol diferente, pero siempre en apoyo al mayordomo las celebraciones festivas cumplen el cometido de la socialización a través de las manifestaciones colectivas de la religión.

"...cada barrio tiene sus mayordomos, los mayordomos son de cada imagen o de cada santo patrono, en este caso te pongo de ejemplo el barrio de san Juan, que es el barrio donde yo vivo. En el barrio de san Juan hay tres santos a los que se veneran; el primero que es san Juan Bautista que es el san Juanito cuando era niño y andaba con su gorrito, entonces tiene su mayordomo, está la virgen de la Candelaria y está también el Señor de la Salud que es una representación, es un Cristo de Chalma, es una representación, los tres se veneran. En el caso de la virgen de la Candelaria y san Juanito, tienen sus mayordomos, tienen sus acompañantes, que en el caso de San Juan son como treinta, cada uno tiene como treinta, y esta también lo que son los campaneros, y todas estas personas están incluidas o estamos incluidos porque yo soy parte de la mayordomía, ellos forman la mayordomía o formamos la mayordomía, y pues la función nuestra, es darle mantenimiento a la

Iglesia, fijarse que esté abierta, atender la misa cuando tenga que haber misa, cuando la solicitan igual, organizar las festividades... (Entrevista Sr. Emanuel Gallardo Terrón)

Aún cuando han dejado de ser mayordomos, el reconocimiento y la participación que la comunidad le ha otorgado, le permite gozar de una reputación importante, para ser considerado en algunos rituales y ciclos festivos que están incluidos en la festividad patronal, ya sea al inicio o para cerrar para su celebración.

“... a los 15 días del 11 de noviembre sin excusa ni pretexto hacían una fiesta, dedicada a la diosa de la inmundicia, que consiste en que en la casa de los mayordomos viejos a las diez de la noche, se empezaba a reunir la gente donde se hacían tamales, mole y se convidaba el pulque, bebidas que se acostumbraban, como los licores famosos de Tenancingo, con alcohol y el mezcal original de Malinalco...” (Entrevista Sr. Sadot López Pliego)

La mayordomía configura toda la estructura religiosa y social de esta comunidad, y encarna a su vez características transitorias entre el mundo profano y la expresión sacralizada, ello debido a las actividades y rasgos simbólicos religiosos que conduce para el desarrollo de la festividad patronal.

5.2.3 Mojigangas: un ritual carnavalesco de renovación comunitaria

En el capítulo cuatro, hay una referencia constituida a partir de los hechos y actos carnavalescos de la comunidad de Malinalco. En el capítulo mencionado, se recupera el sentido lúdico y festivo de las celebraciones patronales, pero se pone énfasis en que estos actos de recreación lúdica, contienen simbólicamente procesos de conflicto y resistencia cultural, por parte de la comunidad hacia elementos que pueden o bien atentan contra el armazón tradicional de este lugar. Por su parte, en este capítulo y particularmente en este apartado, se distingue esa parte de expresión de un conflicto, sin embargo contiene la otra parte que en

sentido manifiesto es la disolución de la tensión, es decir, que alude a esa capacidad idiosincrática de reinventarse, de plantearse una dinámica discursiva a través de hechos que convergen en la fiesta carnavalesca, que convierte todos los actos como una actitud de emancipación y renovación de los hechos incrustados en la memoria colectiva de esta comunidad.

Las mojigangas son un elemento indispensable para las celebraciones festivas de cada barrio que compone la cabecera municipal de Malinalco y sus alrededores. Estas recreaciones pueden abrir la festividad, ser un aditamento más durante los eventos y así como también pueden cerrar la celebración. En el caso de esta comunidad, algunos barrios tienen actos carnavalescos cuando inician los festejos, es decir, dependiendo de la fiesta patronal, se incorporan manifestaciones carnavalescas a la procesión religiosa que acompaña la “traída” de la portada, y ya durante la colocación en el umbral del templo se desarrolla el carnaval, en algunos casos como en el barrio de san Martín al inicio de la festividad la mojiganga la realizan sólo niñas, ataviadas de diferentes mascararas de monstruos o personajes que son satirizados en este acto como parte de las festividades y el jolgorio comunitario por los inicios de la fiesta patronal. El grupo de niñas, realizan un círculo a ritmo de la música de banda y bailan entre ellas, bajo la mirada de los adultos y padres que sonrían ante el jugueteo de sus hijos, con palmas y gritos, la gente se une al jolgorio de esta pequeña mojiganga, que culmina cuando la banda deja de tocar; algunos niñas siguen corriendo dentro del atrio, pero ya sin el grupo, la representación de la mojiganga ha terminado.

En otro ejemplo de la mojiganga, se lleva a cabo en el barrio de san Juan, después de la misa de función que es organizada por los mayordomos para la celebración de la fiesta patronal dedicada al santo mencionado. Este tipo de mojiganga es diferente a la descrita anteriormente, en esta sólo participan varones de cualquier edad, aunque sobresalen los jóvenes, la participación de niños y personas mayores es relativa. Se distingue a su vez, que la forma en la que se desarrolla este acto carnavalesco es más intenso y revela algunos

comportamientos ciertamente agresivos para quienes acompañan a la comitiva, que se desplaza por las orillas de las calles, mientras al centro van los participantes de la mojiganga. En este sentido, un condimento especial es el consumo de bebidas embriagantes, particularmente el mezcal, que se ha vuelto tradicional en todas las celebraciones patronales de la comunidad, ya que corre con singular costumbre entre quienes asisten a las festividades. La siguiente descripción detalla la realización del paseo de la mojiganga por las calles principales de la cabecera municipal de Malinalco:

Son las 16:00 hrs, y según el programa realizado para la fiesta patronal, se da paso a la mojiganga, que es una festividad carnavalesca en donde participan algunos hombres del barrio de san Juan. Ésta da comienzo una cuadra al sur de la capilla, sobre la calle principal. Allí la banda anticipa la reunión y le da rienda suelta a los sonidos acompasados con música de viento y con tambores sincopados. El recorrido inicia con rumbo hacia la calle contigua, hacia el este en donde los disfraces y atuendos revelan una farsa de los males que les aquejan o bien figuras y símbolos emblemáticos del mal, de lo marginal, que en la cotidianidad de la comunidad están presentes. Este carnaval cuenta entre sus personajes a hombres llamativamente vestidos de mujeres, borrachos, monstruos, alebrijes, animales mitológicos convertidos en sátira con los cuerpos diminutos y gordos de los participantes.

El recorrido que inicio hace unos minutos, pronto llega a una calle que lleva hacia el centro con orientación norte-sur, allí se paran todos los personajes y mientras algunos recogen los castillos que van a ser utilizados más tarde en la fiesta, los demás aprovechan el acompañamiento musical de la banda para bailar y hacer desfiguros con movimientos burlescos y torpes.

La mojiganga avanza y llega al centro de la cabecera municipal, para luego subir con rumbo a la capilla de san Juan. Allí es esperada por personas que no hicieron el recorrido. En el trayecto los vecinos toman fotos y saludan a quienes se han

disfrazado para el evento carnavalesco. Finalmente llegan al atrio de la iglesia, son recibidos con asombro y sorpresa.

Entre tanto los personajes embriagados de mezcal, cerveza, alcohol y música acometen para asustar o bailar a toda persona que los observa con asombro. Se forma un círculo y dentro de él en una orilla los integrantes de la banda se acomodan para que la mojiganga comience a bailar y da muestra de la recreación de su personaje. Mientras la comunidad que no participa, observa la mojiganga que al ritmo de la banda, baila y baila. Después de 50 min aproximadamente, termina este evento y uno a uno los personajes de la mojiganga, desaparecen del atrio de la capilla.

En estos dos ejemplos descritos, hay una forma estricta de normar la participación de las personas en los actos festivos, sea como infante-niña o como adulto-varón. Esta manera de organizar la participación de las niñas y los adultos, se transfiere también a la organización de la vida cotidiana, donde los hombres se hacen cargo de las actividades que guardan cierta responsabilidad en el desarrollo de los eventos festivos como la elaboración de la portada, el traslado de los santos para los encuentros, la instalación de la portada, así como la mayordomía; mientras que en el caso de las mujeres su labor consiste en la elaboración de la comida que se brinda en las fiestas patronales y acompañar en todo con la celebración, sin embargo su papel es discreto y aislado de la toma de decisiones, por lo menos no se distingue en este caso. De ahí que la mojiganga, exprese no sólo una sátira de los aspectos en los que el poblador se siente incómodo y busca manifestarlo a través de un acto lúdico carnavalesco, sino también presenta la manera en que está estructurada socialmente la comunidad, en la caracterización de una división del trabajo social para el acto festivo.

La mojiganga en sentido carnavalesco, se convierte en una posibilidad de recriminación del orden; es el *tribunal informal del pueblo* (Scott, 2000:206), donde se puede manifestar la crítica hacia personajes o instituciones que están en franca

oposición a su sistema de reglas, pero que en la vida real hay una coexistencia pacífica, que en le impide entrar en conflicto directo y frontal, y sólo a través de estos actos carnavalescos sale a relucir su incomodidad y crítica.

El discurso de la liberación en la mojiganga, es perceptible, ya que no hay normas de participación ni atribuciones de clase, y cada quien puede decir lo quiera a través de los disfraces o a través de expresiones orales, sin eufemismos y con una retahíla de groserías, que alientan el espíritu de inventiva, en discursos paralelos verbalizados y no verbalizados.

Si las groserías y las maldiciones prevalecían en el carnaval y en el mercado, se debía a que los eufemismos exigidos por el discurso oficial eran ahí innecesarios. Y que gran parte de lo carnavalesco se enfocara en las funciones que compartimos con los mamíferos inferiores –comer, beber, cagar, fornicar, etc.- se debía a que es en ese nivel donde todos somos iguales y donde nadie puede pretender que pertenecen a un rango superior (Scott, 2000:208).

La comunidad por su parte, anida en la memoria colectiva una serie de acontecimientos que son el alimento de la recreación festiva expuesta en la mojiganga, y mantiene de forma dinámica la tradición que se enraíza no sólo en los actos religiosos, sino también en el sentir de población y la repulsa crítica de aquellos personajes que tuvieron que ver con el acontecer diario de la población.

“Sí, que es en la tarde por lo regular. Entonces, la Mojiganga comprende... puede ser desde temprano, cuándo acompaña a traer el castillo, por ejemplo, ¿sí? Con la banda de música y posteriormente, éste, ya para como para bailar igual con la banda después de la misa. Es dónde la gente sale de misa, se queda y éste...” (Entrevista Sr. Andrés Medina Flores)

Dentro de la expresión carnavalesca de la mojiganga, la diversión es el aliciente de quienes participan, ya que disfrazarse no sólo se resume en el atuendo, sino en la representación actoral del personaje, en las formas mímicas y las expresiones orales que contribuyen a una celebración festiva, y alimentar con ello el espacio del relajo y la burla comunitaria.

“...se dice que inició en la fiesta de Santa Mónica el 12 de Diciembre, que aunque el barrio es de Santa Mónica, también se venera a la Virgen de Guadalupe y que ocho días antes de la fiesta salían estos personajes con un chicote por las calles anunciando lo que era la el este, la víspera de la fiesta, entonces pues la gente, como andaba por las calles, había gente que les silbaba para torearlos y a la gente que cachaban que les había silbado los correteaba y si los alcanzaba les daba de a de vera. Esa era la tradición, posteriormente se integran otros elementos, como es una tortuga de carrizo hecha de manera artesanal, un cocodrilo, que los hizo Don Cruz Romero, una muñeca muy grande, parecida a las oaxaqueñas. Se le empieza a conocer porque era una muñecota, ahí empiezan a surgir varios personajes, se empiezan a disfrazar de distintos personajes, siguen surgiendo estas mojigangas y casualmente las mojigangas, o estas botargas por así decirlo eran la avestruz, sale la burra de mi compadre, un toro con jinete, y muchos más, actualmente sale hasta un armadillo, un cerdo y cosas así...” (Entrevista Sr. Emanuel Gallardo Terrón)

La caracterización de personajes es siempre improvisada, y acompaña los actos rituales, con movimientos clandestinos estimulados por la adrenalina que impone la participación en este tipo de festividades, así como la embriaguez de mezcal que induce a la desinhibición y a la locura momentánea que provoca la mirada de propios y extraños.

5.2.4 El estimulante festivo: del mezcal y la recreación festiva

Este elemento, a más de ser un recurso para alegrar la fiesta, se convierte en el factor vital para la celebración, sin él prácticamente las personas se mantienen pasivas y la tranquilidad inunda la celebración; sin embargo, apenas corre el mezcal de elaboración artesanal en alambiques rústicos de fabricación casera, el jolgorio empieza y llega a postergarse hasta altas horas de la noche. En sentido estricto, no es raro encontrar bebidas embriagantes en las celebraciones de la comunidad, sobre todo el mezcal y el pulque, aunque la venta de cerveza en las tiendas de paso también su consumo es excesivo. Su uso está asociado a varios aspectos; -sobre todo en el caso del mezcal y el pulque- entre los principales, esta zona es endémica del maguey o agave y forma parte de la variedad de usos medicinales, recreativos y festivos que tienen los pobladores de esta comunidad con toda la flora abundante de este territorio.

En la época prehispánica, el consumo de bebidas embriagantes, en este caso el *pulcre* o conocido como pulque, estaba restringido a los viejos, en tanto aquel joven que era sorprendido bebiendo era castigado, inclusive hasta quitarle la vida a palos.

“Los mancebos que se criaban en la casa del telpochcalli tenían cargo de barrer y limpiar la casa; y nadie bebía vino, más solamente los que eran ya viejos bebían el vino muy secretamente y bebían poco, no se emborrachaban; y si parecía un mancebo borracho públicamente o si le topaban con el vino, o le veían en la caído en la calle o iba cantando, o estaba acompañado con llos otros borrachos, este tal, si era macehual castigábanle dándole de palos hasta matarle...” (Sahagún, 2006: 203).

En la misma época, las celebraciones en torno a los bautizos, el *íztac octli* –*pulcre blanco*- era muy socorrido, y se consumía en exceso dado por supuesto, por aquel que convidaba la fiesta en honor al hijo bautizado. Emborracharse se consideraba

parte del acto festivo, de un momento de placer y abandono del cuerpo, seducido por el néctar del maguey. En ocasiones el anfitrión, si notaba que no se embriagaban, comenzaba a servir “*con la parte contraria a la mano izquierda*”, es decir, empezaba con los de más abajo.

“Y a la noche los viejos y viejas juntábanse y bebían pulcre y emborrachábanse. Para hacer esta borrachera ponían delante de ellos un cántaro de pulcre, y el que servía echaba en una jícara y daba a cada uno a beber por su orden hasta el cabo” (Sahagún, 2006: 244).

Estos antecedentes revelan el consumo de bebidas embriagantes que estimulan el ambiente festivo, y lo convierten en un acontecimiento de voluntades desinhibidas, de risas y burlas sobre los que el exceso los libera de la impronta moral que en condiciones de socialidad son obligados a seguir. Así en el caso de las mojigangas como celebraciones carnavalescas, las bebidas embriagantes no pueden faltar, ya que cumplen un papel importante para el disfrute y la desinhibición y la liberación de conductas reprimidas por la moral comunitaria. Además del uso de disfraces, como ya se mencionaba, que pretenden guardar el anonimato de quienes participan, se distingue un abandono físico, una celebración del cuerpo a través del baile, la glotonería, la inversión de la sexualidad y en general lo obscuro y la impudicia reprimida (Scott, 2000).

La práctica dionisiaca en el contexto de la comunidad de Malinalco, para nada es nueva y mucho menos, esta carente de significado religioso. En este sentido, la historia europea podría encontrar algún vínculo, debido a la importancia que las culturas de mesoamérica le dan a las bebidas embriagantes y a su relación con actos festivos de singular relevancia, para la estructura social y el fortalecimiento de lazos familiares y de compadrazgo.

5.2.5 El resguardo de las imágenes: el vínculo sagrado

Una característica que resalta en su importancia, debido a que plantea formas de organización comunitaria, ligadas a sistemas de distribución de roles y funciones entre los habitantes de esta comunidad, es la referente al cuidado y protección de las imágenes de los santos que se veneran en cada barrio, y que regularmente forman parte de la comitiva de invitados que los mayordomos llevan a cada capilla. Estas imágenes son colocadas dentro del templo, en señal de acompañamiento para el santo patrono festejado, y se mantiene allí hasta que los últimos actos religiosos terminan en la capilla anfitriona.

El peso y valor simbólico que tienen las imágenes religiosas para esta comunidad, sobresale de manera irrenunciable. Ya en los encuentros descritos anteriormente, se distingue que los actos religiosos están completamente vinculados a las imágenes religiosas que se trasladan de un lugar a otro, siempre en consonancia con las celebraciones festivas de cada barrio.

En el capítulo 3 se hace referencia a la conformación de los tiempos y espacios sagrados y junto con ellos el carácter de los objetos, que concentran una especie de condición sacralizada, misma que Eliade (2011) la caracteriza como *hierofanía*, es decir, un objeto con sentido de revelación, con una carga de *maná*, un vehículo de la condición divina que tiene trascendencia en el mundo profano. Esta manifestación expresada en la forma que se desarrollan los eventos religiosos en la comunidad de Malinalco y en sus barrios, está caracterizada por las actividades que se distribuyen entre los participantes de las celebraciones religiosas y su preocupación por tener bajo cuidado las imágenes, que es uno de los actos más simbólicos y representativos, en el que el santo aparece como invitado por otro santo y precisa de su estancia en el templo donde se realizará la fiesta patronal.

Este diálogo simbólico entre imágenes, es soportado y secundado por una serie de acciones que respaldan la importancia que las imágenes religiosas tienen para

el poblador de esta comunidad, no sólo porque en este objeto religioso, se anida buena parte de la conformación de su identidad religiosa, sino también porque la representación de la fe sólo existe bajo la mirada de un objeto-receptor, donde se concentre el cumulo de deseos y pedimentos amparados en la fe divina. No es casual por tanto, que toda durante la festividad se requiera la presencia de los santos, ya sea para iniciar la festividad, así como para los actos de despedida de la mayordomía y de la celebración en sí misma.

Un objeto o una acción adquieren un valor y, de de esta forma, llegan a ser reales, porque participan, de una manera u otra, en una realidad que los trasciende. Una piedra, entre tantas otras, llega a ser sagrada –y, por tanto se halla saturada de ser- por el hecho de que su forma acusa una participación en un símbolo determinado, o también porque constituye una hierofanía, posee maná, conmemora un acto mítico, etc (Eliade, 2011:16).

La yuxtaposición de la imagen y el mayordomo, son analogías sacralizadas; así mientras el mayordomo cumpla con las labores y obligaciones que encarna tal investidura, estará aliviado de males extraños y contará con la protección del santo patrón. Su posición lo sobrepone a cualquier agravio a la salud corporal, o bien a todo aquello que amenace el orden social instituido amparado en la memoria colectiva del lugar.

El armazón religioso y simbólico descrito anteriormente, a partir de la representación colectiva de los “encuentros”, provee de una estabilidad social comunitaria, fundada en los mecanismos de la ritualización religiosa y en el imaginario colectivo de la distensión, a partir de una configuración del conflicto y sus múltiples representaciones. En tal situación, la resolución de la tensión anidada en aquello que atenta contra la estabilidad social, pero que pasa por la expresión religiosa, es una forma de reinventarse, de reorganizarse en aras de la cohesión social de esta comunidad.

5.3 La reinención comunitaria: el cuidado del orden y la tradición

El proceso de organización social históricamente articulado, a partir de la figura comunitaria conocida como el calpulli, -por cierto, ampliamente tratado en este escrito- es un referente social, político, cultural y religioso, que no se puede eludir, si se pretende comprender el núcleo de la práctica social de la comunidad de Malinalco. En este sentido, la existencia de patrones incrustados en esta figura multidimensional, ofrece una forma de mirar la realidad a través de su funcionamiento y de las implicaciones que genera, aún cuando la desaparición forzada del nombre histórico, sea la razón y el argumento para su olvido.

La idea de reinención cultural de una comunidad, supone que sobre la base de cierta estructura y patrones sociales, hay una serie de procesos de innovación que se van incorporando a la dinámica de los rituales particularmente religiosos, aunque no sólo aparecen en este ámbito. En este sentido, con la idea del mestizaje impuesto a la llegada de los españoles, se generaron procesos colonizadores que trajeron consigo, además de una intermitente represión y desaparición de figuras de origen indígena, un cambio en las instituciones políticas, sociales y religiosas que terminaron fundiéndose con las creencias de los nativos y se constituyeron a la postre, en espectros renovados y con cierta diferencia de cómo fueron concebidos. El caso más particular, está representado por el calpulli prehispánico, convertido ahora en barrio, pero con casi toda ascendencia nativa de su funcionamiento, salvo por algunas cuestiones de transmisión, en su acepción clásica, se configura de la misma forma que el calpulli original.

La construcción de un discurso local-comunitario, está anidado en las referencias que se han descrito, desde el imaginario social constituido en y para la religión, hasta la expresión del conflicto y sus diferentes manifestaciones en el lugar de estudio. Así, la permanencia de las prácticas comunitarias da cohesión y fortalecen la identidad y la memoria colectiva de la población, en aras de la

recreación y bajo el arquetipo mítico de la epidemia –sanación. El conjunto de actos rituales repetitivos, estimulan al recuerdo y se incrustan en la tradición, como algo ineludible, que se tiene que recrear para que cobre vida el sentido de la memoria comunitaria y la permanencia de ciertos actos que fracturan el discurso histórico oficial, que no aparecen como fundamento de poder de élite, sino como sentido histórico comunitario.

Por su parte, la resistencia en el otro proceso, se instala en esta memoria colectiva como un mecanismo de unificación, en una forma pendular de tensión y distensión, de reacomodo de sus prácticas tradicionales, en el mismo proceso generacional. Es decir, sin tener que crear nuevas estrategias de resistencia, la población provee de cierta capa protectora con los actos rituales, que se activa una y otra vez, cuando se recrean todas las actividades festivas y ceremoniales. De esta forma, no se producen adaptaciones forzadas de la comunidad a la nueva dinámica social que se expande cada vez más con el proceso globalizador que emana de las sociedades de consumo, sino más bien la inventiva se da sobre el propio armazón tradicional, no se crea otro, sino se revitaliza y se hace más fuerte para enfrentar el acoso del exterior y lo que encarna este proceso.

En este sentido, la tradición oral ofrece un cúmulo de expresiones que explicitan las características de esa reinención, sobre el eje de sus discursos comunitarios, convertidos en la fuente de su identidad y de recreación imaginaria y permanencia comunitaria. La estructura de la oralidad en la comunidad de Malinalco es abundante; reúne cantidad de relatos, cuentos, leyendas y tradiciones religiosas incrustadas en el quehacer sociocultural, que hacen de la vida cotidiana una constante repetición de actos y ciclos festivos. Estas formas oralizantes, también constituyen un todo simbólico, que se articula a través de la repetición y de la discursividad comunitaria, el caso de los cuentos de origen siguen una misma pauta, así como las narraciones sencillas, de fuerte sabor festivo que se encuentran en los límites de los verdaderos mitos y relatos producidos por el verdadero placer de la invención fabulosa (López, 2012).

En estas historias, los seres humanos tienen habilidades sobrenaturales, además encarnan las facciones o habilidades de animales que sobresalen para bien o para mal, es decir, para dejar constancia de advertencia del cuidado y protección de la casa, la tierra, la esposa, los hijos y en general de salud social y religiosa. En el caso de la comunidad de Malinalco, existe una fuerte tradición oral que está representada por una variedad importante de relatos y cuentos, así como leyendas que han logrado conformar una fuerte tradición oral. Estas historias, están conectadas con la divinidad y la religiosidad que se impone desde las memorias colectivas:

“Son historias en las que los animales, las plantas, los minerales, el hombre mismo inician su existencia a partir del último toque de una divinidad, de la última acción de una aventura, de la última causa que lleva al efecto global de la obra completa” (López, 2012:33).

Las cercanías entre cada género narrativo planteado no sustituyen los efectos y las significaciones simbólicas que traen consigo; muy al contrario, las fronteras estructurales -aún cuando este tema no es objeto de este trabajo-, son compatibles con los propósitos que pretende cada uno de estas formas de narración colectiva y de identidad comunitaria.

“Ciertamente, en los aspectos formales, el cuento popular puede presentar grandes similitudes con los otros géneros narrativos, sin embargo se pueden encontrar pequeñas diferencias en la función social que realizan. Los cuentos por lo general, están asociados a saberes que las generaciones procuran transmitir en gran medida a sus perfiles o conveniencias éticas y estéticas; por su parte, las leyendas y los mitos resultan claramente de una hermenéutica popular relacionados a sus realidades físicas e históricas muy concretas” (Parafita, 2012: 80).

Para ubicar y ejemplificar estos argumentos, se describen a continuación una serie de relatos que ayudan a comprender la importancia narrativa de estas historias, que ya están incorporados a la identidad comunitaria, y funcionan en los términos de las necesidades colectivas y los avatares culturales de esta población a través del tiempo profano, frente un tiempo mítico revitalizador:

“... se dice que aquí, en Santa María, supuestamente hay un paraje que le llaman “Santiaguito”, se dice que ahí existió una capilla y que formaba parte de otro barrio. En éste caso, se llamaba Santiaguito, todavía existen algunas cosas de esta capilla, entre ellas, una imagen y algunos restos de la construcción... bueno, ya no existen porque ya está construido, pero supuestamente había todavía, los cimientos lograban verse hace algunos años todavía los cimientos de una capilla que no estaba terminada, pero éste, existía. No sé porque razón, esta capilla se quemó y se logró rescatar la imagen, que es un cuadro antiguo grande, que aún hasta la fecha existe y está en el barrio de santa María, en la capilla del barrio de santa María”. (Entrevista Sr. Andrés Medina Flores)

En este relato, se distingue que hay lugares que sólo permanecen en la memoria del poblador, y que terminan incrustándose en el armazón religioso de la comunidad, para que finalmente la festividad tenga el argumento del arquetipo y repetición religiosa. El siguiente relato, ya hecho leyenda, establece una relación del cuidado y la protección de lo que representa para la gente de Malinalco, la pobreza, la riqueza, la fidelidad y el amor del conyugue:

“La leyenda del pueblo de san Pedro, de san Pedro Chichicasco, porque ahí existe una cueva dónde vivía un bandido que ayudaba a la gente, ayudaba a los pobres, robaba para los pobres, entonces estaba en pacto con el diablo. Entonces cuando el gobierno lo perseguía, nomás llegaba a... un... voladero y desaparecía, sólo quedaban las herraduras en una piedra donde brincaba y se metía a una cueva y nadie lo veía. Cuentan los abuelos que la mujer que él quería, lo traicionó y se casó con otro, este personaje, se la robó el día de la boda, se la llevó en su

caballo vestida de novia y la amarró, le aventaba las riquezas porque según él, eso quería: plata y oro. Finalmente murió amarrada la novia de Agustín Lorenzo, y en la cueva se quedó toda la riqueza, pero está el demonio. La gente que quiere entrar, se le aparece un perro negro, el que usaba Agustín Lorenzo, hay una estatua del demonio dentro, yo no la he visto, y eso da pánico. La leyenda dice, que el quiere cargar con la riqueza que hay dentro, el diablo le dice que, te llevas todo o nada, sino aquí te quedas... eso contaban los de san Pedro Chichicasco". (Entrevista Sr. Sadot López Pliego)

En este último se ejemplifica, la transformación de humanos en animales, como fenómeno de hechicería, con habilidades especiales que aparecen siempre como parte de los riesgos sociales y la prevención de un orden, comúnmente relacionado con la religiosidad del lugar. Dichas alegorías míticas, soportan la memoria colectiva de la comunidad y resuelve siempre a favor de un orden instituido en el imaginario colectivo de la comunidad.

"...se habla mucho de que estos brujos tiene el poder de transformarse en animales, pues son los que conocemos como nahuales. Hace mucho tiempo ahí en la esquina, por donde está la cafetería, ahí por el centro, había un mesón y una pulquería, ahí llegaban muchos señores a tomar el pulque, a pasar el rato. Una vez nos platicaban, que llego ahí un guajolote y que entre todos los que estaban ahí dentro, se pusieron de acuerdo para agarrarlo, para matarlo y hacerlo en caldo. Después de que lo rodearon y cómo pudieron lo agarraron, cuando ya lo iban a matar, el guajolote hablo y les dijo que no lo mataran, pues ella era Juana. Nomás decía, soy Juana déjenme que me vaya y pues todos se asustaron y entonces, pues la dejaron que se fuera porque pues era una bruja transformada en guajolote y la gente no sabe cómo llego a esto". (Entrevista Sra. Maura Lidia Ceballos Villanueva)

5.3.1 Re-creación religiosa

Una de las características que ponen de manifiesto lo descrito anteriormente, es el referente de la re-creación de hechos que fueron y son fuente de identidad y constitución de la memoria colectiva de la comunidad de Malinalco. El vínculo con la repetición de hechos, es un elemento para mantener viva la tradición festiva y religiosa de esta comunidad. Cuando los actos festivos incorporan la ritualidad, se impone un espacio y tiempo sagrado, que son indispensables para la recuperación de un *modelo ejemplar*¹⁴, mismo que será el fundamento de los actos religiosos. De esta forma, no sólo los rituales tiene su modelo mítico, sino cualquier acción del hombre, se hace relevante y a la vez eficiente en virtud de que se repite una acción que fue llevada a cabo, en el inicio de los tiempos por un dios, un héroe o un antepasado (Eliade, 2011: 35).

El caso del *encuentro*, que después se repite constantemente en todas las celebraciones religiosas de los barrios que integran la cabecera municipal de Malinalco, y se instituye como un acto de rigurosa aparición en las festividades patronales, es una re-creación de un hecho que se instauró como una expresión de lo divino, de la sanación de una enfermedad que asoló la comunidad y el recorrido de una imagen, ahora acompañada por un conjunto de imágenes recuperan el sentido simbólico de la salud y lo recrean una y otra vez, para conformar la identidad y la memoria colectiva.

En los mitos de creación, la reanudación de tiempo mítico es cíclica o bien anual, tal repetición anual de la cosmogonía, de acuerdo como es recuperada la historia de la creación de una cultura, en asociación con la conveniencia de los dioses, es una regeneración de los vínculos divinos y la superación del tiempo y espacio

¹⁴ Son modelos divinos, que representan lo que los dioses hicieron en algún momento in illo tempore, ahora los hombres lo recrean, o bien lo repiten como un arquetipo de lo sagrado, por ello se distinguen como modelos míticos, es decir, una serie de referentes que tienden o son el fundamento de los actos religiosos y festivos en el caso de la comunidad en estudio (Eliade, 2011).

profanos. En tal sentido, el encuentro no es un mito de creación, sin embargo, la lectura de su expresión constituye en su forma una restauración del orden, y hace patente espacios y tiempos de consagración, lo que redonda la recuperación del orden y la superación del caos, manifestados a través de una epidemia, el primero, y la sanación, en el segundo, como resultado del encuentro divino con la virgen de la Candelaria.

Estos hechos son importantes: nos desvelan el secreto del comportamiento del hombre religioso con respecto al tiempo. Puesto que el tiempo sagrado y fuerte es el tiempo de origen, el instante prodigioso en que una realidad ha sido creada, o se ha manifestado plenamente por vez primera, el hombre se esforzará por incorporarse periódicamente a ese tiempo original. Esta reactualización ritual del illud tempus de la primera epifanía de una realidad está en la base de todos los calendarios sagrados: la festividad no es la conmemoración de un acontecimiento mítico, sino su reactualización (Eliade, 2012: 62).

En las dos caracterizaciones que se desarrollan durante la reactualización del encuentro y que se explica a continuación, hay aspectos de singular relevancia, que se convierten en actos de re-creación religiosa, que sostienen el andamiaje sociocultural de esta comunidad.

5.3.2 Asomo: la salutación y el agradecimiento

Esta expresión, es quizá una de más valor simbólico para los actos y festividades religiosas que se realizan en Malinalco, en ella se resumen una variedad de cargas mítico-religiosas, ya que el mero hecho de que las imágenes entre sí se rindan pleitesía, como parte del ritual religioso del encuentro, colocan al habitante de este lugar como un gran constructor de alegorías y con ello la invención de un discurso socioreligioso. La potestad que encarna cada imagen y la posibilidad de transmisión de un gesto reverencial, inducido por los pobladores en su calidad de

organizadores, es un fenómeno de trascendencia religiosa, que sólo una intención hermenéutica nos permitiría hurgar a profundidad ese hecho y resaltar las conexiones que puede llegar a presentar con todo al andamiaje simbólico religioso. En tal sentido, la siguiente descripción ofrece los detalles de este hecho, para la comprensión del proceso de reinención comunitaria sobre el mismo eje de los *encuentros*, que se ha venido tratando:

Casi a la entrada del barrio de san Martín, se colocó un arco que está adornado con flores de yuca, palmas, limones y naranjas, colgando de la parte superior. En medio del arco, hay una mesa y en los cuatro costados de la mesa, hay cuatro cirios encendidos. En la misma mesa están colocados rosarios elaborados con galletas y bombones, palomitas.

En un acto de religiosidad, la imagen de san Martín les da la bienvenida a toda la procesión de santos. El acto religioso lo denomina la población como “asomar”, que en realidad es un acto de salutación y agradecimiento de la imagen frente a los santos. Dicho acto se realiza cuando un par de personas que sostienen la imagen la inclinan tres veces frente a todos los santos, lo que significa el agradecimiento y la bienvenida mencionada anteriormente.

Esta presentación -asomo- se hace con todas los santos uno a uno - son 13- hasta llegar a la Virgen de la Candelaria que suman 14 y el propio San Martín que serían 15. Al final de cada asomo, el santo anfitrión realiza 3 reverencias y el que llega una sola, para después retirarse y dar paso al mismo ritual con otro santo. Por otro lado, los santos que han pasado al recibimiento se colocan detrás de san Martín, viendo de frente a todos y a la virgen de la Candelaria.

Después de realizar todo lo anteriormente descrito, finalmente quedan san Martín y la virgen de la Candelaria; tras realizar el mismo ritual, se colocan ahora los rosarios que representan las misas que las familias ofrecen durante el año.

La procesión retoma su camino y van haciendo paradas en donde se han colocado arcos para colocar rosarios, hasta llegar al otro arco donde se realizara el mismo acto religioso. La tercera mesa-arco le ofrece nuevamente en dos charolas, rosarios de objetos comestibles.

La ritualidad que acompaña a la virgen de la Candelaria es singular ya que se acostumbra que la imagen pase por todas las capillas de Malinalco, y dependiendo de la cantidad de misas y promesas que le realizan, se tarda en cambiar de iglesia. De hecho, su lugar y estancia natural es la capilla de san Juan, según palabras de la Sra. Ma. Luisa Bernal.

En la propia estructura del ritual denominado “encuentro”, esta caracterización es de vital importancia, dado el hecho de quienes invitan por el santo patrón es el mayordomo, pero siempre en la representación del santo; en tanto, es la imagen a quien se le agradece y resuelve la tensión que la memoria colectiva había alojado por la epidemia y la desgracia comunitaria. Sin este gesto, la reactualización del mito, no recupera el equilibrio y la calma colectiva se fractura; por ello, este hecho se repite constantemente en la mayoría de las festividades religiosas de la comunidad de Malinalco.

Ya el santo de aquí del barrio de san Martín, él los espera en la otra esquina a todos, ya en la puerta de su local, lo que es su barrio. Y él les va haciendo uno por uno, uno por uno los va saludando. (Entrevista Sr. Fermín Bello Sánchez)

5.3.3 Misas y promesas a la virgen

En el desarrollo del encuentro, y como parte de esta conexión que el poblador tiene con las imágenes como fuertes objetos sagrados -con hierofanía-, están los ofrecimientos y ofrendas que convertidos en una variedad expresiva de objetos se integran como rosarios y cruces. Todos ellos elaborados de diferentes materiales,

que van desde galletas, palomitas, dulces, popotes, sopa de pasta, etc., que cumplen además de una expresión de fe, formas vinculatorias con la imagen y comprometen la relación del santo patrono con los deseos de bienestar comunitario.

Por otro lado, la organización eclesial y litúrgica de esta comunidad establece una serie de aspectos que son trazos de la vida que se desarrolla en el contexto de la religiosidad. Un aspecto que se incorpora como parte del conjunto de obligaciones festivas, tiene que ver con el desarrollo de las misas, es decir, el desarrollo de la liturgia católica dentro de los templos religiosos para justificar las celebraciones festivas familiares y patronales que tienen lugar durante todo el año.

En cierto sentido, la celebración de las misas se caracteriza por algunas diferencias de orden, que tienen que ver en un primer plano, con la celebración patronal que realiza cada barrio de acuerdo con su calendario festivo, y en un segundo, con la promesa que el habitante realiza durante el recorrido del encuentro; en donde las imágenes acompañan la procesión, pero fundamentalmente la promesa se realiza a la virgen de la Candelaria mediante una serie de obsequios en especie y otros de ornato o decorativos, donde sellan frente a todo el pueblo su agradecimiento y su posterior compromiso de ofrecer una misa en honor a la virgen. En la siguiente descripción se presenta una forma tradicional de celebración de las misas, como parte de la celebración patronal:

Son las 12:30 pm y en el barrio de San Juan la celebración ha comenzado desde el jueves, con una serie de festividades en la víspera de San Juan Bautista. Para este domingo que es la fiesta natural y mayor, se dispusieron algunos eventos para la celebración, entre ellos, traen alcancías hacia el templo.

Anticipadamente el día inicio con las mañanitas acostumbradas, así como el encuentro de las imágenes que recorren el barrio y otros barrios para hacer la invitación que san Juan hace a todos. La colocación de la portada, que es

elaborada exprofeso por pobladores de la comunidad festejada, ya se realizó y fue instalada el viernes, junto con el encuentro e invitación a todos los santos, completamente decorada con motivos y significados alegóricos a la tradición cristiana.

*En esta dinámica, el día domingo después de ir por las alcancías, se dispone la realización de la **misa de conmemoración** en el templo de la capilla de san Juan, la cual se desarrolla con abundante asistencia de feligreses. En ellos, se distingue el ánimo de la festividad, ya que hombres y mujeres se atavían de manera muy vistosa.*

Casi al finalizar la misa, el sacerdote invita a la comunidad para que lo acompañe a recorrer las cuatro ermitas¹⁵ que están colocadas en las esquinas del atrio del templo, cada una dedicada a un santo. La comitiva dirigida por el sacerdote, sale del templo e indica su recorrido hacia la derecha donde presenta una figura denominada como el santísimo sacramento, a la ermita dedicada a santa María, posteriormente avanza hacia la entrada del lado derecho donde se encuentra la ermita de santa Mónica.

El párroco eleva el santísimo sacramento –figura y objeto emblemático de la eucaristía católica- hacia los cuatro puntos cardinales y avanza hacia la última ermita dedicada a san Pedro, realizando el mismo ritual terminando este acto, el presbítero y la procesión regresan al interior del templo para concluir la misa. Las campanas repican, lo que implica el inicio de la festividad mientras los rituales religiosos han terminado por el momento.

¹⁵ El significado común de ermita, se traduce como lugar de oración, donde particularmente se levanta una capilla para hacer oración. Sin embargo, en este caso, la tradición del pueblo de Malinalco, refiere que las ermitas, son los espacios destinados a colocar a los santos invitados, en las diferentes celebraciones patronales en las esquinas de cada capilla. Como parte de la ritualidad religiosa, se realizan reconocimientos y agradecimientos a cada santo, por haber asistido a la celebración.

Esta forma de realizar la celebración eucarística, es común a la tradición católica, y salvo algunas variaciones, es muy similar en buena parte de las regiones donde se profesa esta religión. Por otro lado, el segundo aspecto que se menciona y que hace distinguir los propósitos de las misas, es el que se refiere a la forma de prometer la realización de una misa. En el caso que se describió anteriormente, está planteado el desarrollo de una misa como parte de una celebración patronal, también llamada *misa de función*, en este segundo caso, las promesas se incorporan a un plan eclesial de realización de misas durante un ciclo anual. Por ello, la diferencia de propósitos y de contextos en donde se desarrollan estos actos religiosos, son de relevancia para establecer procesos de reinención comunitaria, identificados como formas de anidar la historia local y la memoria colectiva de este pueblo.

En el primer arco donde se realizan las diferentes acciones, también se acercan un grupo de personas, que llevan entre sus manos, una serie de objetos que cumplen el cometido de ser ofrendas para la virgen, mismos que son colocados en la vitrina donde viene la virgen de la candelaria. Las mandas o promesas las realizan por familia, es decir, cada ofrenda colocada en la “alcancía”, representa un ofrecimiento de la familia para la virgen, que bien puede ser una misa dedicada a la imagen, a realizar en el transcurso del año.

Finalmente, estos actos religiosos, expresados como parte de la eucaristía, plantean cierta analogía, que se relaciona con la misa y la tradición de los encuentros. Simbólicamente para la religión católica, la misa representa una posibilidad de comunión con sus valores cristianos más básicos, y es a la vez una invitación a la posibilidad de renovarse desde un punto espiritual. En su caso, el encuentro como expresión de la distensión-sanación, convierte a sí mismo el acto en una posibilidad de comunión, de la restauración del equilibrio que se rompió cuando la epidemia asoló la comunidad. Así ambas celebraciones conjugan para sí, la construcción de una memoria comunitaria alojada en la restauración del

equilibrio perdido, en donde el resultado es la distensión del conflicto y la orientación hacia la unidad social comunitaria.

5.3.4 El *huehuetl*: una forma de reinventar la historia comunitaria

Al igual que otros tópicos aquí mencionados, algunos fueron tratados en el capítulo tres; sin embargo, la característica que ahora los convoca en esta explicación, es que dada su relevancia como un aspecto de conservación y permanencia de la tradición comunitaria, resulta ser una expresión de las manifestaciones de esa expectativa que se ha nombrado como la reinención comunitaria. En este sentido, el tlalpahuehuetl, o bien como los pobladores lo han llamado “el huehuetl”, no sólo concentra las expresiones simbólicas del pasado, que se hace presente, cada que se utiliza en los rituales de las festividades patronales, sino también permite reactualizar el discurso comunitario basado en una construcción identitaria de la repetición del “encuentro”, como vínculo entre pasado y presente que se fractura y se crea el tiempo mítico, donde hay sanación y equilibrio sacralizado.

Particularmente, este objeto se mantiene bajo resguardo con el mayordomo en turno, y sólo en la celebración patronal de san Pedro, es expuesto como un objeto sagrado, que ha sobrevivido generaciones, y que según ellos es “igual” al que encontraron en la capilla de santa Mónica. La tradición oral establece que el huehuetl, debe acompañar la ritualidad ceremonial, por ello se expone en el atrio de la capilla para que sea visto y tocado tanto por los habitantes, como por quienes quieren hacerlo y no son de la comunidad.

El valor simbólico que le confieren a este objeto, es tal que si en la fiesta patronal no se ha colocado en el lugar mencionado, puede provocar disgustos entre los feligreses, que ya acostumbrados a tenerlo como referencia sacralizada, se esmeran por hacerle el espacio y presumir la importancia histórica que aloja en sus propiedades. Aunque ellos agregan que ya se le ha cambiado el cuero que

lleva encima, de donde sale el sonido particular de tambor, no ha habido alteración alguna a su originalidad, a su pasado histórico que fortalece la identidad y pertenencia del barrio de san Pedro.

Los pobladores mencionan que al tocarlo con ritmos acompasados, le hacen una reverencia al patrono de su barrio, a su vez que agradecen una año más de vida, y la oportunidad de celebrarle nuevamente. La mayoría de las personas del barrio de san Pedro, le profieren un respeto y valor identitario y por ello algunos se acercan a tocarlo como ellos consideran que se debe hacer, con un ritmo sincopado y acompasado. Otros más parece que ya han creado un ritmo muy especial, ciertamente acompasado y que se repite constantemente, tal y como fuera el acompañamiento de una danza.

Esta forma de recrear sobre un objeto la historia del barrio, fortalece la idea de reinención, porque aún cuando el objeto mismo no sea reconocido como una reliquia de origen prehispánico, la comunidad se ha encargado de impostarle ese halo de sacralidad, que lo catapulta como un objeto indispensable para el acto y recreación religiosa de la fiesta patronal. Finalmente en la construcción discursiva del objeto se le adhieren los deseos, las creencias y las esperanzas de la población; cuando en el acto mismo de tocarlo las personas se inclinan y le susurran palabras, como un hecho de interlocución, pero que va más allá del dialogo con el objeto, sino es el transmisor, el vehículo para pedirle al mayordomo que los reciba de buena manera, es decir, que les ofrezca algo de beber: *“agüita, agüita que salga el mayordomo”*, dicho lo cual el mayordomo encargado sale a invitarles un poco de mezcal, a los que están tocándolo.

5.3.5 El intercambio: lo frío y lo caliente en el trueque

Este último aspecto que compone la expresión de una reinención comunitaria, se refiere a la forma en que la comunidad de Malinalco, ha preservado prácticas culturales con una fuerte carga económica o bien que tiene un énfasis económico,

ya que presenta invariablemente dinámicas que están conectadas con varios aspectos de la vida social y comunitaria de este lugar, pero resaltan los propósitos económicos, aún cuando las manifestaciones viertan sentidos culturales diferentes inicialmente. Con ello se distingue en estas prácticas, que las manifestaciones socioculturales no son expresiones unidimensionales, sino una gran madeja de relaciones que tejen la urdimbre cultural de esta comunidad, y que ofrecen en esta intención una necesidad explicativa.

El pasado histórico de este pueblo se relaciona con la herencia prehispánica y colonial, que se incrustó en todas las expresiones sociales. El intercambio de productos, sea como un asunto tributario o comercial, fue un sello de vital importancia en las sociedades prehispánicas y con una amplia relación con el calpulli, como sistema de organización social, política así como económica. En esta expresión se concibe al calpulli, como una unidad corporativa con administración comunal de la tierra y responsabilidad colectiva por el pago de tributos (Carrasco, 1978:39).

La existencia de mercados para el intercambio y la comercialización de productos agrícolas, como de elaboración artesanal, tienen su origen en la época prehispánica, aunque posteriormente fue modificado debido a los intereses de la nueva administración colonial. Los pueblos indígenas buscaron formas para seguir realizando la dinámica del comercio y el intercambio entre comunidades y/o calpullis.

El intercambio económico en el valle se efectuaba por tradición en el tianguis, mercado indígena, que había existido en locaciones fijas en los pueblos aztecas, comúnmente a intervalos de cinco, trece o veinte días bajo la supervisión del tlatoani de la comunidad. Algunos mercados anteriores a la conquista acentuaron sus propias especialidades: perros en Acolman, esclavos en Azcapotzalco y pájaros en Otumba (Gibson, 2000: 361).

Este sistema de organización económica basado en la redistribución de productos y materias primas, fue muy común en el ámbito mesoamericano, ya que está soportado también por la forma en que se estructuraba socialmente, es decir, la apropiación de los recursos se presentaba primero en los círculos de la nobleza, para después desplazarse hacia la periferia. Así la estructura de dominación y distribución social, estaba definido por los *pipiltin* –nobles-, que integraban, la clase gobernante y controlaban los medios materiales; por otro lado, los *macehualtin* –plebeyos-, que eran los trabajadores y dependían política y económicamente de la nobleza (Carrasco, 1978).

El control que se ejercía desde la autoridad que caía en manos del tlatoani local, para los procesos de distribución y ejercicio económico, también consideraba, un sistema de intercambio, que se realizaba en mercados locales y tianguis creados exprofeso para tal actividad. El tlatoani, encargaba a los mercaderes que fueran a provincias lejanas, para llevar bienes y los intercambiaran, y de esta forma obtener beneficios e ingresos.

Los mercados o tianguis, se mantuvieron al uso indígena y los mismos grupos de mercaderes prehispánicos continuaron y aún extendieron sus actividades adoptando nuevos medios de transporte y viajando a regiones lejanas con mayor facilidad y seguridad que en tiempos antiguos (Carrasco, 1991: 20).

En esta precisión, el fundamento del intercambio tiene que ver con la propia forma de organización social y económica de los pueblos, ya que independientemente de los espacios para el intercambio, sea en los mercados o tianguis, la posibilidad que existía para tener productos de otras regiones aumentaba la frecuencia de su realización. Es decir, no sólo se trataba de intercambiar productos, sino la diversidad de lo que se podía encontrar, amén de las nuevas disposiciones que se hicieron presentes con el proceso de colonización.

Los tianguis continuaron celebrándose en los lugares tradicionales, si bien los periodos antiguos - de cada cinco o veinte días- cambiaron a intervalos semanales según el calendario europeo. El establecimiento de tianguis en nuevos lugares requería la aprobación del virrey...
(Carrasco, 1991:20)

El término intercambio en su acepción denotativa, expresa el acto de dar algo a cambio de algo, sin embargo esta característica y condición no siempre se cumple de manera evidente, es decir, contempla también una posibilidad connotativa. Esta expresión se manifiesta en el acto subjetivo del intercambio, es decir, un valor intrínseco que acompaña el momento de dar algo a cambio de algo, y le da un significado que trasciende el mero acto del intercambio. En esta acepción, los ejemplos de Mauss con el *potlach* y de Malinowski con el *kula*, ofrecen serios ejemplos de esta acepción connotativa.

El caso del intercambio que se celebra en la comunidad de Malinalco, presenta aspectos que relativamente se acercan a los planteamientos y descripciones hechas por los autores mencionados. Conllevan toda una serie de prácticas culturales asociadas a la fastuosa y copiosa diversidad natural de flora y fauna que se compone esta región. Con el antecedente de los tianguis y mercados prehispánicos, posteriormente matizados en la colonia, la práctica del intercambio ha llegado hasta nuestros días en buena parte del altiplano mexicano y particularmente el que se presenta en la comunidad de Malinalco, bajo ciertos patrones culturales plagados de una carga simbólica asociadas a las manifestaciones de lo frío y lo caliente. En este sentido, la siguiente descripción detalla la práctica del trueque, así como la forma en la que se intercambia; los hechos previos a la actividad y las características que acompañan el cierre de esta tradición:

Procedentes de Almoloya del Río, un grupo de personas llega a Malinalco para llevar a cabo el intercambio de productos agrícolas de la región. Su partida de

origen, inicio el martes 24 de septiembre “con la carga y entrada de cosas” (sic) al templo. Este hecho precede a la procesión, que inicia el miércoles como a las 11 de la mañana desde Almoloya del Rio y con llegada a las 6 de la tarde a Malinalco.

Este grupo se distribuye en varias capillas del municipio de Malinalco, siguiendo la misma tradición, que a decir de los participantes, tiene ya una antigüedad de más de 100 años. Dentro del templo de la capilla de santa María, están colocadas sobre el piso, encima de plástico extendido, los frutos procedentes de la región de Almoloya del Rio. A los costados del templo se amontonan los productos traídos desde esta región mientras que, las que se obtienen del trueque al centro del templo. Los frutos que traen las personas de Almoloya del Rio consiste en: pera, elote, haba, lechuga, manzana y zanahoria. Por otro lado, frente al altar se encuentra en un montón bastante grande de productos del intercambio: flor de pericón, hojas de limón, hojas de naranjo, plátano, lima, ciruela, limón, guayaba, chayote, naranja, toronja, pan de dios, chía de árbol, anís, chayotillos, níspero, muicle, maracuyá, carambolo según lo que se observa.

Algunas personas se acercan con una poca de fruta; uno de ellos, un señor de edad avanzada con su ayate, lleva un poco de limón en racimo y lo entrega a una de las personas que recibe el producto y lo atiende amablemente. Acomoda la lima en el espacio de los productos intercambiados. Luego se acerca con el ayate para ponerle unos puñados de haba, pera, elotes. El señor acomoda su carga y la echa al hombro. Espera las bendiciones que ofrecen quienes realizan el intercambio; platican a la entrada del templo y cuando ven a las personas que se acercan para el trueque, ellos caminan y los atienden con gestos amables y completan el intercambio.

La mayor parte de quienes realizan el viaje recuerdan y comentan, que este evento forma parte de una promesa en la que el intercambio y lo intercambiado es guardado para la fiesta próxima de san Miguel Arcángel, que se lleva a cabo en

Almoleya del Río. Los productos que intercambian son llevados a la casa del mayordomo de Almoleya del Río, para luego a través del paseo festivo previo a la fiesta patronal, se reparte a la población de Almoleya del Río. Entre tanto, los productos que dejaron en Malinalco, después del intercambio, se utilizan para el consumo diario.

Los visitantes son atendidos por la comunidad, dada la relevancia de esta celebración. En las horas de la comida las personas de la localidad suelen llevarles alimentos e invitarlos a comer. Mientras están en el templo, el mayordomo responsable de la capilla del barrio, les apoya con lo necesario para que se realice este evento con su particular aspecto festivo. Durante la estancia que dura 3 días, se quedan a dormir dentro del templo o bien en los templos donde están repartidas las más de 700 personas que vienen al trueque.

En la capilla de san Guillermo esta tradición es muy singular, además de reclamar históricamente, ser el lugar original donde se realizó el intercambio. En la entrada hay una portada hecha de hoja de plátano, con racimos de limón y lima al centro y por los costados, hay una pequeña corona de flor de pericón que acompaña el adorno de esta capilla, finalmente en el corredor que conduce hacia el templo, están acomodadas unas bancas.

Dentro del templo, a los costados por las paredes están forrados de la misma hoja de platanar, con maizales extendidos con frutos en cada adorno, hay una cruz de pericón instalada a la mitad de estos adornos. Al frente, el altar está adornado con flor de pericón y una buena cantidad de veladoras con un arreglo floral. En el piso, hay columnas de productos del trueque que los habitantes de Malinalco han dejado, estas columnas están llenas de frutos de la región, bien acomodados en montones y sobre la hoja de plátano, encima, hay penca de plátano y perón con su perilla.

Para la comunidad de Malinalco, el acto del intercambio o como ellos lo llaman “trueque”, se enmarca en una tradición que forma parte de la memoria colectiva y está inserta en el calendario festivo de la población, con una recurrencia en tiempo y espacio que se cumple cada año con rigurosa celebración y participación comunitaria. La espera de esta tradición es de llamar la atención, ya que convoca a la población y a su participación activa en esto que es ya una celebración, un poco más discreta, pero con amplio significado para la comunidad.

“Vienen de Almoloya y traen muchas cosas de fruta, traen peras, habas, elotes, zanahorita y si usted lleva un chiquihuite grande de lo que regale, ese chiquihuite se les devuelve casi lleno como intercambio. Llega usted cargado de cosas y le dan otras., pero nomás en las fiestas de san Miguel, vienen de allá pero para otras no...” (Entrevista Sra. Facunda Cruz Jiménez)

Los pobladores conocen la tradición, y aunque el intercambio es siempre a favor de los que llegan –por lo menos es lo que se observa-, ya que la variedad de frutos regionales es abundante en estas tierras, mientras en las otras tierras es más parco. Sin embargo, esto no preocupa a la comunidad, ya que lo consienten, además de que este acto tiene que ver con la celebración patronal de san Miguel Arcángel, misma festividad que realizan tanto en la comunidad de Malinalco, como en Almoloya del Río.

“... el 25, 26 y 27 de septiembre son los días que ocupan para que colecten todo; anteriormente todo lo llevaban al lomo del animal mulas, burros, caballos. La gente venía andando, ahora traen camionetas y ya nomás algunos como 50 llevan un cargamento a lo que se aguantan caminando de aquí a san Miguel de Almoloya. Toda esa fruta, yerbas, curaciones, todo lo que se intercambia, sirve para adornar el templo por dentro y por fuera, para celebrar la fiesta a su patrón y la gente va y dilata una semana la fiesta aunque les cueste mil centavos, ellos tienen que

permanecer ahí y para esto sirve el trueque..." (Entrevista Sr. Sadot López Pliego)

En la discursividad social, lo frío y lo caliente son expresiones simbólicas que encarnan herencias prehispánicas, y en el caso de esta comunidad se hacen evidentes cuando el trueque revela que los frutos del intercambio son productos de las tierras frías que provienen de Almoloya del Río, mientras que los frutos que intercambia la población de Malinalco, son de una zona más cálida y por ende más prodigiosa.

"En el barrio de san Guillermo tienen una costumbre muy bonita, que tiene que ver con el trueque, aunque su fiesta es el 11 de febrero. Resulta que los abuelos no sé cómo hicieron ese trueque de fiesta porque el 25, 26 y el 27 de septiembre en varias capillas, nosotros los vivientes en el pueblo, bajamos a la capilla a dejar una ofrenda de lo que se dé en tu huerta, un racimo de plátano, un racimo de lima, un racimo de naranjas, el muicle, el té limón y yerbas curativas. Entonces llegas a la capilla, pero vienen los señores de Almoloya del Río a dónde festejan a san Miguel y reúnen todo eso en las capillas y a cambio nos dan lo que ellos producen en su tierra fría que es el elote, la pera, la manzana, el haba; anteriormente traían pescados ora ya no traen pescado..." (Entrevista Sr. Sadot López Pliego)

Esta forma de ver los actos sociales, no escapa a la visión de los habitantes de Malinalco, son conscientes de que el hecho de intercambiar, no consiste sólo en llevar productos de un lugar a otro, sino converge en la idea de la socialidad permanente. Cuando los templos se abren, son como una invitación a intimar con el viajero, con el que llega; se le concede la confianza para realizar este acto de síntesis comunitaria y resuelve las tensiones generadas por la abundancia de productos en una región y la escasez en otro. La relación que se teje entre ellos, quienes llegan y quienes esperan, es de una promesa para unos, y un orgullo de reafirmación identitario para los otros.

“...hay una tradición muy bonita que le antecede a la fiesta de san Miguel, aquí en Malinalco llegan por el día 24, 25 de septiembre la gente de Almoloya con fruta, fruta de la que tienen allá como: zanahoria, elotes, y otros productos que ellos siembran. La tradición es que aquí en Malinalco, se junta la hoja de naranjo, el pericón, el muicle que se lleva por manojo, y se intercambia de toda la fruta que tenemos. Principalmente se lleva el manojo para intercambiar, porque esa fruta que se llevan, la utilizan para adornar la iglesia e incluso a veces los racimos de plátano, se llevan medio verdes, porque se van a colocar como decoración en el templo de Almoloya del río”. (Entrevista Sra. Maura Lidia Ceballos Villanueva)

Los aspectos descritos que están acompañados por la información empírica acerca del intercambio que se realiza en Malinalco, contemplan elementos de una cosmovisión dualista, donde se fincan toda una serie de manifestaciones que explican los sistemas religiosos y con fuertes implicaciones en el terreno de la estructuración social. Tanto la sociedad prehispánica como las sociedades primitivas estudiadas, consideran en su armazón cultural una concepción dualista que fue recogida de las primeras explicaciones del universo, y que al paso del tiempo consolidaron todo un sistema de creencias asociadas a una polaridad universal: del bien, de la vida, del cielo, del varón, de la luz, del día, del oriente, y del sur, y por el otro, que corresponde a la debilidad, al mal, a la muerte, a la tierra, a la hembra, a la oscuridad, a la noche, al norte y al poniente (López, 2012: 138).

Por su parte, la tradición religiosa mesoamericana considera principios binarios que tiene que ver con pares de oponentes, así se encuentran: hembra-macho, tierra-cielo, frío-calor, luna-sol, agua-fuego, tinieblas-luz, oeste-este, norte-sur, menor-mayor y época de lluvias-época de secas (López, 2012:143).

En esta tesitura, el producto de las tierras frías se funde con los productos de la tierra caliente, en una especie de inversión de un orden social interior entre comunidades, donde la polaridad expresada por los espacios donde habitan, se transfiere a la forma y visión de la vida social en comunidad. Es decir, la resolución de una tensión natural entre fuerzas opuestas, permite una reinención comunitaria en el discurso de la socialidad y la religiosidad para fortalecer los lazos comunitarios que se tejen al interior de la comunidad de Malinalco.

Conclusiones

Conclusiones

El argumento hipotético que fundamenta este trabajo, establece que hay una génesis social del conflicto anidado y constituido en el imaginario social del poblador de la comunidad de Malinalco, donde su expresión se revela en la tradición oral, traída a colación mediante una serie de actos rituales y acompañado de prácticas sociales y comunitarias que revelan una profunda pertenencia a sus raíces, a su pasado prehispánico que no se supera, sino que se entreteje y conforma la identidad comunitaria. De ahí que la permanencia, la resistencia y la reinención, son estrategias socioculturales que permiten –desde este supuesto– mantenerse en coexistencia con otros referentes que amenazan su origen y pretenden destruir la base de su idea comunitaria. Sin lograr su cometido, muy al contrario, las formas sobre las cuales se fortalece esta identidad se recrea contantemente en una versión arquetípica del origen social y comunitario de este pueblo.

En sentido estricto, el trabajo responde a esta preocupación y desarrolla las ideas de permanencia desde la óptica de conformación del imaginario social instituido – como lo plantea Castoriadis- , es decir, como a partir de figuras instituidas que son referentes de identificación comunitaria, se fortalecen los vínculos de la comunidad y se tejen redes que terminan consolidando instituciones y patrones de comportamiento cultural a favor de la comunidad, con anclaje en la memoria colectiva de este lugar. Lo que permanece, es la idea de la comunión de las tradiciones, de las prácticas comunitarias, y como la idea imaginaria concentra la parte de la recreación, es decir, no existe en tanto no se recrea y no se consolida por tanto la aspiración de la idea imaginaria de la comunidad, es un argumento fundamental para entender los demás procesos, como la resistencia y la reinención.

La resistencia aparece velada dentro de sus manifestaciones y celebraciones festivas, tanto de orden cívico, como de orden religioso. Y quizá se represente con

mayor énfasis en las formas de organización religiosa, donde los sistemas de organización comunitaria, desplazan los liderazgos institucionales eclesiásticos y de gobierno municipal, es decir, se ordenan y se vinculan con apego a sus formas tradicionales. El armazón que soporta este andamiaje, tiene una profunda trascendencia en la memoria colectiva del lugar, además de activar los mecanismos de vigencia permanente, sin transformar de tajo el núcleo de su origen comunitario.

Pero es quizá, en la última consideración teórica que tiene un soporte empírico importante, donde se consolida el argumento y la respuesta al planteamiento inicial, es la que refiere la reinvencción comunitaria en el discurso y la narrativa de su tradición oral, para conservar las formas tradicionales de su sistema de organización frente a las formas e intentos de la racionalidad moderna de transformarla, pero sin llegar a incidir de sobremanera en sus prácticas socioculturales y sus maneras de actuar de la población de Malinalco. En suma, aquí reside la relevancia de este estudio, ante la infranqueable tradición comunitaria, que no sucumbe a las presiones del exterior, sino que entre más fuerte es y más intenso el proceso de desvincular estas tradiciones comunitarias, más se fortalece sobre el mismo eje o núcleo de su origen social, la forma de cohesionarse y reinventarse cotidianamente, aquí reside la sociogénesis del conflicto.

La comunidad en estudio, se identifica como un lugar de visita permanente, por contar con un patrimonio cultural y natural, de gran reconocimiento estatal y nacional. Las categorías impuestas –como pueblo mágico- desde la administración estatal, le confiere distinción y permite la llegada de recursos, para incentivar el turismo y el desarrollo económico de la localidad con impacto regional. Con esto, la dinámica sociocultural de este lugar, se ha visto alterada de manera superficial, más no en el sentido de organización y participación de la comunidad, hacia su valores referenciales que configuran la identidad social.

Las características de esta comunidad, muestran algunas dinámicas heredadas por el sistema de organización adoptado desde hace unos siglos, con la llegada de los españoles y su posterior criterio de reorganización, que dejó estructuras sociales, políticas, económicas y culturales más o menos funcionales para los propósitos del gobierno. El matiz de estos reacomodos, quedó impreso en todos los aspectos de la vida social del México contemporáneo y configuró una mentalidad de la colonización, siempre impuesta, contra una forma de desarrollo interior de la comunidad, que siempre se hace presente, como actos de renovación cíclica de la comunidad.

Este acercamiento desde la investigación social, a la práctica comunitaria de Malinalco, arrojó una serie de explicaciones que permiten reconocer e identificar que bajo ciertos elementos y patrones culturales, existen formas de conservar un discurso comunitario basado en el armazón religioso que la misma población ha creado, como un proceso de reinención en las prácticas sociales de gran interés y participación social.

Los planteamientos iniciales que permitieron acercarse a la comunidad, distinguían que existía una génesis social del conflicto, anidado en las múltiples formas de manifestación del imaginario sociocultural. Mediante estas manifestaciones, se estableció que subyacía un conflicto que se incrustaba de manera dinámica y orgánica como una forma de permanencia de la comunidad a través de actos que permitían crear discursos identitarios, respaldados por una memoria colectiva. Mientras que por otro lado, había mecanismos de resistencia, motivados por todo un sistema de regulación de los conflictos comunitarios, para finalmente estimular sobre un mismo armazón de prácticas socioculturales, una forma de reinventarse de la misma comunidad y su historia, construida desde la tradición oral.

El andamiaje teórico que soporta las conexiones epistémicas desarrolladas en este trabajo, se relacionan en gran parte con las construcciones que la teoría

política y social del conflicto han hecho desde la antigüedad, hasta la relativa época moderna. De esta forma se incorpora este concepto como parte central en el curso del argumento, que ha sido tratado como vínculo transitorio para la sociedad política, así como también elemento indispensable para resolver a favor del contrato social. El conflicto, aparece como una categoría fundamental en el análisis, ya que en la relación originaria de sujetos –pobladores- se expresan características que hacen evidente la manifestación del conflicto.

El desarrollo de la comunidad, está plagado de rituales religiosos con profundo significado para la vida comunitaria del poblador y producen una esfera de símbolos y referentes, que cercan imaginariamente toda manifestación que pretende incorporarse a esta dinámica. En el umbral de lo sagrado y lo profano, se establecen las estrategias de resistencia que la comunidad estructura, para sólo presentar las manifestaciones sin dar a conocer la parte más íntima de los rituales y los relatos orales, de donde se recrea la vida comunitaria de Malinalco. Ante tal expresión del conflicto –simbólico-, siempre presente y más aún, recreado por voluntad comunitaria, se reinventa la vida social y se teje la urdimbre cultural hacia dentro, como un proceso de ensimismamiento cultural.

Una característica fundamental en el cuerpo del trabajo, y que nos permite relacionar y establecer consideraciones sobre la forma de organización que se manifiesta en esta comunidad, es como a partir de la organización de barrios, esta incrustada la figura del calpulli prehispánico, por supuesto, con los matices producto de un mestizaje extendido en la vida social del México contemporáneo. En este análisis, se distingue como la figura del calpulli –base de la organización social y política de la sociedad mesoamericana- se mantiene vigente, quizá no en su total estructura y funcionamiento, sin embargo, mantiene vivas la formas de cohesión social con base en referentes religiosos y de cooperación comunitaria para el interés de quienes comparten territorio, lazos de parentesco, intercambio simbólico de favores y un fervor religioso por sus creencias, incrustadas entre

mitos y hechos históricos de la comunidad, que soportan la identidad comunitaria y fortalecen la memoria colectiva.

Sobre la base de esta forma de organizarse, se distingue que la comunidad ha logrado configurar un imaginario social, que se relaciona con un fuerte sistema de normas y rituales religiosos, en donde manifiestan su identidad colectiva. La memoria colectiva reconoce el infortunio epidémico, y lo compensa con actos y rituales religiosos que se repiten cíclicamente con rigurosa observancia de las mayordomías locales. Es en este sentido, donde presentan las posibilidades de un discurso comunitario que se asienta en la permanencia, es decir, en una serie de actos que permiten incorporar a sus valores comunitarios, factores clave como el arte, las imágenes y los objetos cargados de hierofanía, de una sacralidad impuesta pero que fortalece su proceso identitario.

El cambio de los tiempos y espacios profanos a los tiempos y espacios sagrados, son lapsos intermitentes por los cuales transita la vida social de esta comunidad. Son a su vez categorías de organización social, porque permite entre otras cosas aglutinar a grupos sociales con intereses mutuos, así como clasificar la forma de esa participación en las festividades y celebraciones que tienen en su agenda festiva. Estos actos no son para nada marginales, ni se circunscriben a una práctica aislada a un grupo, barrio o población, sino que se extiende en el armazón cultural y religioso tanto de la cabecera municipal de Malinalco, como en las comunidades cercanas que componen el municipio.

A su vez, en todas las manifestaciones y celebraciones festivas de esta comunidad, aparece veladamente, prácticas asociadas a conflictos culturales, derivados de concepciones opuestas y tensiones naturales, ocultas con los mecanismos de la ritualización y la festividad patronal. Desde una mirada sociológica, el conflicto se extiende y articula la socialidad de esta comunidad. Dada la búsqueda de resolución a la tensión existente en la estructura social, que es un reflejo de la forma de articular su sistema de creencias, para organizar a la

población en torno a un discurso de la epidemia-sanación. El conflicto se presenta, como un articulador de caos-orden o bien en la dualidad de lo bueno y lo malo, la comunidad se reconoce y reconoce las oposiciones culturalmente aceptadas, pero las incorpora en un discurso de disolución que converge hacia la unidad, de ahí que el carácter de los actos festivos estén instituidos como parte del imaginario social de esta comunidad y sea la suma de las celebraciones como actos que miran hacia la unidad.

La expresión de la resistencia, es una manifestación matizada como la permanencia de las formas sociales que generan y estructuran la vida cotidiana de esta comunidad, a través de los actos festivos y celebraciones religiosas. Una de estas manifestaciones la encarna el visitante que llega a Malinalco, en su calidad de turista, del que llega de fuera, pero que encarna lo ajeno y extraño, cuando no el que atenta contra la tradición, más por desconocimiento que por intención malsana. Aquí emerge una tensión, que orienta a la población hacia la perpetua repetición de las formas tradicionales de festejo y celebración, en atención a las formas desinteresadas, deslocalizadas de los extraños visitantes que caminan por la calles sin mayor preocupación que saciar su sed de libertad, atosigada por la masificación de las ciudades, y donde los espacios rurales o semirurales representan un escape de la realidad urbana que los enferma.

El análisis desarrollado en el cuerpo de la investigación, no sólo presenta estos ejemplos; hay en este sentido, una forma de entender como en la dinámica del conflicto, los actos de resistencia son fundamentales para inducir hacia la unidad, en la que aparece el factor de la transversalidad, es decir, que en la práctica social de la comunidad hay un factor de conflicto presente, pero que termina fundiéndose siempre en la recreación festiva y carnavalesca de los actos rituales y religiosos que la población organiza para conjurar todo aquello que representa un atentado a su sistema de normas y reglas de convivencia social.

La síntesis de estos procesos festivos, asociados a múltiples formas de organización religiosa, revela un acomodo sociocultural que trasciende a una simple organización social y comunitaria. La posibilidad de generar estrategias que favorecen la repetición de la tradición, es una forma de reactualizar el discurso comunitario, y a la vez de reinventarse sobre el mismo eje cultural que la población de este lugar precisa para identificarse con los suyos y con sus propias costumbres. La resolución de la tensión que se origina en la naturaleza de su historia como comunidad, de su memoria colectiva se convierte en una posibilidad de reinventarse, desde la práctica ritual y religiosa como un eje permanente de identidad colectiva y de organización social que acompaña la participación y socialización de la población de Malinalco.

Anexo metodológico

Anexo metodológico

Para poder recopilar la información necesaria sobre el objeto de investigación se decidió trabajar con la técnica de la entrevista, ya que favorece la adquisición de elementos que no son fáciles de recuperar por su carácter subjetivo y permite establecer explicaciones basadas en fundamentos de la realidad cotidiana de los sujetos. Como menciona Sierra, la entrevista proporciona un excelente instrumento heurístico para combinar los enfoques prácticos, analíticos e interpretativos implícitos en todo proceso de comunicar (Galindo, 1998).

Existen sin embargo distintos tipos de entrevistas, que son clasificadas de acuerdo a su grado de estructuración. El primer tipo es conocida también como encuesta, tiene como características básicas el ser estructurada, estandarizada, dirigida, cerrada o semiabierta, etc., donde el investigador sirve como un cuidadoso recolector de datos (Taylor y Bogdan, 1996). El segundo tipo es denominada entrevista cualitativa, que es particularmente y en contraparte a la citada, flexible y dinámica; además de constituirse como no directiva, no estructurada, no estandarizada y abierta, y por supuesto el propio investigador es el instrumento y mediador de la investigación.

En este sentido, la entrevista cualitativa fue el recurso idóneo para la presente investigación, ya que la oralidad es una característica que expresa cuestiones que se insertan en la esfera de las tradiciones, es decir, en el mundo cultural de significaciones sociales. Habrá que distinguir en todo caso, que dentro de estas entrevistas también existen dos tipos: la entrevista en profundidad y la entrevista enfocada. Mientras que en la primera el objeto de investigación está constituido por la vida, experiencias, ideas, valores y estructura simbólica del entrevistado, la segunda existe un tema o foco de interés, hacia el que se orienta la conversación y mediante el cual se ha seleccionado a la persona objeto de estudio, además pretende responder a cuestiones muy concretas, diferencia de sentido entre sujetos sometidos a la misma experiencia (Galindo, 1998). Para el caso presente,

la que apunta a ser de gran utilidad es la entrevista a profundidad, ya que ésta permitiría conocer las diferentes acepciones que sobre la comunidad tienen cada uno de los actores mencionados, tanto el turista como el lugareño.

En la entrevista a profundidad no es la experiencia individual, sino que se acompaña de los referentes dialógicos, es decir, es una narración abierta y rica en sus matices, el sujeto se presenta como un actor de su propio contexto (Galindo, 1998).

Invariablemente la entrevista a profundidad se presenta como una técnica de donde parten otras concepciones técnicas como es el testimonio oral y la historia de vida. En este sentido, la ruta que siguió este trabajo se arropó de la entrevista a profundidad en su expresión de la historia oral, de manera específica en la estrategia que representa la tradición oral para la recuperación de la historia local. “Como método de investigación, la historia oral conjunta actitudes, principios, estrategias y técnicas específicas de indagación” (De Moragas y Amado, 1996, citado en Aceves, 1998: 12)

La historia oral considera a la subjetividad como fuente central de indagación, construye su objeto con base en memorias y olvidos de la experiencia vital de las personas. Este procedimiento permite la recuperación de la voz propia del actor social, así como acceder al punto de vista de nativo¹⁶, al conocimiento de las redes simbólicas; pretende en todo caso, buscar, registrar y sistematizar la voz de los sujetos (Aceves, 1998).

No lejos de esta postura de recuperación de la memoria popular a través de la tradición oral, se encuentra la etnografía que ofrece para este trabajo una ruta

¹⁶ Esta conceptualización es formulada por Clifford Geertz, cuando apunta la importancia epistemológica del término, en el sentido de la empatía y la comprensión, y ofrece una propuesta metodológica desde la etnografía para desarrollar un trabajo más completo en el conocimiento de las comunidades a través de la “descripción densa” (Geertz, C., 1994).

antropológica, la cual es una aportación de gran importancia para los estudios culturales y el análisis social. La descripción etnográfica aporta una intensa recuperación de la expresión cultural que los sujetos manifiestan y se enriquece constantemente con la inscripción histórica del individuo y sus referencias simbólicas (Geertz, 1994).

En consideración con el planteamiento del objeto de estudio, se ha dispuesto que a través del diseño de una “descripción etnográfica”, es decir, con el análisis y explicación proveniente de la tradición oral, reconocer en el análisis de los relatos y las narraciones la construcción del imaginario comunitario, como manifestación activa de su identidad.

Dado que el objetivo de esta serie de entrevistas se inserta en el quehacer mismo de la investigación, se pretende en forma concreta explicar las visiones que sobre el imaginario turístico conforma la comunidad en estudio.

Esta fase de campo como se conoce en la investigación social, permite un acercamiento sociocultural a los espacios comunitarios que son generadores de manifestaciones que pueden orientar las explicaciones en el terreno de las significaciones sociales que expresan los pobladores en torno a su tradición oral. El trabajo de campo supone dos encuentros; el primero se refiere a la posibilidad de alejarse del trabajo de gabinete que ha ensimismado al investigador por largas horas sin tener un atisbo de realidad tangible –como acuña la ortodoxia investigadora-; el segundo de ellos a la posibilidad de acumular experiencia que muchas veces no está trazada en el mapa original de la investigación pero enriquece el trabajo mismo. Cuando digo “encuentros”, me refiero a esa posibilidad de salir, viajar, caminar, liberarse, encontrarse uno en referencia al otro, como la oportunidad de identificarse con el proceso en el proceso mismo de la investigación. En palabras de Geertz (1989), el círculo hermenéutico que significa volver a empezar en el proceso de interpretación en cada caso y con su

propio caso, nos permite encontrar nuevas rutas en el análisis social y en particular de este trabajo.

Esta propuesta de trabajo se ancla en una recuperación de la información empírica sentada en los juegos de interpretación cultural de las comunidades y de los sujetos; por ello su orientación no sólo recoge una perspectiva metodológica única e invariable. La propuesta supone al igual que varios autores (Bourdieu, 2004; Shutz, 1974; Elias, 1993) una concepción constructivista de la sociología amparado en un acercamiento a la realidad desbordada por si misma sinergia e inaprensible por las diversas propuestas teóricas. En consonancia con ello “en cuanto más se profundiza el análisis teórico, más cerca se está de los datos de la observación” (Bourdieu, 2004:11); la cercanía con lo real provee al investigador de una curiosidad ilimitada, en la que no puede hacer más que capturar los procesos, los dramas o las circunstancias en las que se ven envueltos los sujetos en un contexto determinado. Y en un proceso posterior, buscar en el esfuerzo hermenéutico la posibilidad explicativa de la discursividad de los sujetos, siempre compleja pero con la expectativa que recreando y relacionándose entre otros, se construye lo social.

Con este planteamiento, ideas de autores como Malinowski (1973) y Geertz (1989), ayudan considerablemente por el esfuerzo de su trabajo de campo que se condensó en una visión ampliamente descriptiva – en el primero- pero que no abandona el ejercicio de la interpretación; por su parte -el segundo- la proposición de que el trabajo antropológico – que no excluye lo sociológico- se convierte a través de la “descripción etnográfica” en una teoría cultural, es decir, que al mismo tiempo que se describe se va construyendo un corpus teórico, validado por los hechos empíricos.

En este sentido, se distingue un aporte intrínseco del método histórico, en la consideración que resulta importante partir de la vigencia de las prácticas sociales y con su proceso de transformación, es decir, los hechos no parecen como

entidades espontáneas sino que son producto de un entretejido de relaciones en el tiempo y que han constituido el imaginario de la colectividad a través de sus relatos, mitos, leyendas, cuentos, canciones, etc. De manera simultánea, la condición del método etnográfico que es la base instrumental para acceder a la información de la comunidad; junto con este desarrollo metodológico se inscribe el esfuerzo hermenéutico como resultado del trabajo etnográfico.

Procedimiento

En un primer momento, se realizó un rastreo historiográfico de los mitos leyendas, cuentos, canciones que la comunidad ha creado y se encuentran en algún registro documental, con la intención de identificar el corpus simbólico de representación social comunitario. El trabajo anterior requiere un soporte heurístico que será el argumento para avanzar en el trabajo de campo etnográfico. La construcción histórica del lugar refiere aspectos por demás importantes, ya que ahí se encuentra el origen social de su construcción identitaria; por ello los referentes de hechos históricos que marcaron la comunidad, permitirán elaborar un trabajo de periodización y registro histórico que constituye el imaginario social comunitario.

El trabajo etnográfico parte de acercarse a la comunidad actual, tratando de describir de manera fidedigna el acontecer social, político, económico y cultural de los individuos en tanto constructores de su dinámica social. Por ello, es indispensable observar sus costumbres, ritos relaciones de poder, parentesco y de manera particular como se presenta la oralidad en dichas prácticas sociales. Este quehacer etnográfico se apoya de las entrevistas a profundidad que se plantean como el recurso técnico para la recuperación de esa oralidad, simultáneamente realizando con el instrumento observacional de tipo no participante.

La etnografía no sólo abarcó a los habitantes de la comunidad –aunque si son los principales- sino también se realizó con los visitantes –viajeros- para dimensionar la práctica del turismo y su correlación con el imaginario construido desde fuera y

en el momento de que ellos llegan al lugar. De tal forma que el trabajo de campo se realizó en dos etapas, con el acercamiento a la comunidad y de manera simultánea con el visitante; aunque la otra estrategia dependería de la ruta que vaya trazándose en la investigación de campo.

Población objeto de estudio

Como mencionan algunos autores (Galindo, 1998; Taylor y Bogdan, 1996; Delgado y Gutiérrez, 1995), *A priori* el investigador no puede fijar el número de entrevistas necesarias. Es decir, el procedimiento de la metodología cualitativa se caracteriza por ser un proceso de encuentro que de búsqueda, donde el investigador tendrá que decidir la muestra. Hay sin embargo, algunas orientaciones en las cuales la presente investigación se acoge. El muestreo teórico es una alternativa en el uso de la entrevista cualitativa a profundidad; donde independientemente del número de casos a estudiar, el criterio que orienta el trabajo de campo es el desarrollo de las comprensiones teóricas que dan consistencia al tema de investigación.

La población objeto de estudio está compuesta por los habitantes de las diferentes comunidades que integran el Municipio de Malinalco, ya que son ellos quienes manifiestan a través de sus relatos orales las características identitarias de su comunidad, así como las expresiones de la tradición oral en su vida cotidiana.

En este sentido, los criterios de selección de los entrevistados partieron de dos referentes fundamentales; el primero, tuvo que ver con el reconocimiento que los pobladores le conceden a la persona entrevistada, es decir, que goza de un liderazgo comunitario respetable además de conocer los hechos y rasgos distintivos de la tradición oral comunitaria; el segundo de ellos, se distingue la importancia que cada persona tiene de acuerdo a su capacidad de liderazgo, ya sea que pertenezca a cada uno de los barrios o bien conozca los aspectos más relevantes de la historia de ese barrio y de otros barrios.

Por otro lado, a partir de una red de cargos en la mayordomía, permitió el rastreo de las personas a entrevistar; de esta forma no sólo se estableció como requisito el conocimiento, sino también tener una activa participación dentro de la comunidad de múltiples formas, es decir, como parte del sistema de mayordomía, como parte de las autoridades municipales y como activista en las celebraciones socioculturales de la comunidad de Malinalco, sea de carácter cívico o tradicional. En el anexo referente a la sistematización de la información, se detalla las personas con sus roles y cargos sociales, así como una distinción de género, que no marco el rumbo de las entrevistas, sin embargo fue relevante en la recuperación de la oralidad de la comunidad en la voz y percepción de las mujeres.

Guía de tópicos de la entrevista (poblador)

I.- Introducción

II.- Imaginario social

III.- Tradición oral

IV.- Conflicto

V.- Turismo

En el primer tópico referente a la “Introducción” se pretende abrir la entrevista incluyendo los siguientes elementos:

- Ocupación u oficio
- Lugar de nacimiento
- Edad
- Estado civil
- Escolaridad

El segundo tópico aborda la categoría del Imaginario social que se estructura a partir de los deseos, configuraciones y adaptaciones del individuo a su contexto y refiere una serie de conexiones sociales que el individuo tiene con su contexto.

- Creencias
 - ¿Cuáles son sus costumbres?
- Vida cotidiana
 - ¿Cómo es un día común en Malinalco? Describir
- Referencias religiosas
 - ¿Cómo se organizan en aspecto religioso?
- Referencias sociales
 - ¿Cómo es la gente de Malinalco? Describir
 - ¿Cuál es su característica más común?
- Referencias políticas
 - Participa en eventos políticos
 - ¿Qué piensa de la política?
- Historia personal/comunitaria
 - ¿Se siente parte de la comunidad? ¿Porqué?
 - ¿Con que aspecto o valor se identifica?
- Visitantes
 - ¿Qué piensa de quien los visita?

El tercer tópico plantea la manifestación y el conocimiento de la tradición oral y que se expresa a partir de relatos, mitos, cuentos, leyendas, canciones y demás oralidades que cohesionan la historia local del habitante de Malinalco.

- Historia local
 - ¿Sabe quien fue Malinalxochitl?
 - ¿cuál es el origen de Malinalco?
- Leyendas
- Cuentos
- Mitos
- Canciones
- Relatos

En el cuarto tópico referente al conflicto, se plantea la contradicción de las manifestaciones sociales, en los encuentros y desencuentros culturales; así como también en la resolución de la tensión de posturas antagónicas con trascendencia en la comunidad de Malinalco..

- La historia de la comunidad
 - ¿Cómo era antes, como es ahora?
 - ¿Qué había antes, que hay ahora?
- Pasado y presente
- El que llega y el que recibe
 - ¿Qué piensa del que llega de visita a su comunidad?
 - Ud. sabe ¿Cómo es recibido?
- Festividad/ tragedia
 - ¿Cuáles son las festividades más importantes?
- Conservación/destrucción
 - La llegada de visitantes atenta contra sus tradiciones
 - ¿Cómo protege sus tradiciones y prácticas sociales?

Finalmente el último tópico se distingue la actividad del turismo dentro de la vida cotidiana del poblador de Malinalco, así como su participación en esta actividad y la mirada que se construye desde la comunidad y como el anfitrión de su cultura.

- La visita
 - ¿le gusta que visiten su comunidad?
 - ¿Sabe quien lo visita?
- La comunidad y su cultura
 - ¿Qué identifica a su comunidad?
- Interacción con la comunidad
 - ¿Interactúa con el que llega ¿cómo?
- Valores propios/valores ajenos
 - ¿Tiene contacto con el que llega?
 - ¿Qué intercambia con el visitante?
- El yo y el otro
- Beneficios/perjuicios

Guía de tópicos de la entrevista (visitante)

I.- Introducción

II.- Imaginario social

III.- Conflicto

IV.- Turismo

En el primer tópico referente a la “Introducción” se pretende abrir la entrevista incluyendo los siguientes elementos:

- Ocupación u oficio
- Lugar de nacimiento
- Edad
- Estado civil
- Escolaridad

El segundo tópico aborda la categoría del Imaginario social que se estructura a partir de los deseos, configuraciones y adaptaciones del individuo a su contexto y refiere una serie de conexiones sociales que el individuo tiene con su contexto.

- Creencias
 - ¿Qué espera de Malinalco?
- Historia personal/comunitaria
 - ¿Cómo supo de la comunidad?
 - ¿Qué aspecto le gusto más en esta visita?
- Visitantes/pobladores
 - ¿Qué piensa de quien los recibe?

En el tercer tópico referente al conflicto, se plantea la contradicción de las manifestaciones sociales, en los encuentros y desencuentros culturales; así como también en la resolución de la tensión de posturas antagónicas con trascendencia en la comunidad de Malinalco.

- La historia de la comunidad
 - ¿Qué sabe de la comunidad?
- El que llega y el que recibe
 - ¿Qué piensa de quien lo recibe?
 - ¿Cómo es recibido?
- Festividad
 - ¿Conoce las festividades de esta comunidad?
- Conservación/destrucción
 - ¿Le interesa proteger las sus tradiciones de esta comunidad?
¿cómo?

Finalmente el último tópico se distingue la actividad del turismo dentro de la vida cotidiana del poblador de Malinalco, así como su participación en esta actividad y la mirada que construye el visitante.

- La visita
 - ¿le gusta la comunidad?
 - ¿Porque la visita?
- La comunidad y su cultura
 - ¿Cuál es su experiencia de visita?
- Interacción con la comunidad
 - ¿Interactúa con el que lo recibe ¿cómo?
 - ¿Qué compró? Y ¿Porqué?
- Valores propios/valores ajenos
 - ¿Qué intercambia con el poblador?
- El yo y el otro
 - ¿Le interesaría saber más de la comunidad?

Sistematización de la información

Registro audiográfico

Guía de entrevista:

Personajes clave:

- Habitante hombre (Cronista)
- Habitante mujer (curandera)
- Habitante hombre (agricultor)
- Habitante hombre (narrador e historiador)
- Habitante hombre (partera)
- Habitante hombre (servidor público)
- Habitante hombre (pintor y escultor)
- Habitante hombre (agricultor y comerciante)
- Habitante mujer (empleada)
- Habitante hombre (comerciante)
- Habitante hombre (albañil)
- Visitante hombre (estudiante)
- Visitante mujer (Ama de casa)
- Visitante mujer (Empresaria)
- Visitante hombre (Empresario)

Registro etnográfico

Guía de observación: Descripción del trabajo de investigación

- Simulacro de la toma de la Alhóndiga de Granaditas
- Encuentros
- Tosquigua y Chimal

- Fiestas patronales
- La Cruz de pericon
- Mojigangas y carnalaves

Registro videográfico y fotográfico

Galería de imágenes

Foto 1



Escena del Simulacro de la toma de la Alhóndiga de Granaditas

Foto 2



Escena del Simulacro de la toma de la Alhóndiga de Granaditas

Foto3



Escena del Simulacro de la toma de la Alhóndiga de Granaditas

Foto 4



Escena del Simulacro de la toma de la Alhóndiga de Granaditas

Foto 5



Vista panorámica de las montañas que rodean a Malinalco

Foto 6



Una mirada a Malinalco desde el Caualli

Foto 7



La cruz de pericón: al cuidado de la casa

Foto 8



La cruz de pericón: el símbolo

Foto 9



Cada santo con su mayordomo responsable

Foto 10



Procesión con 15 santos invitados

Foto 11



San Martín recibe a los invitados

Foto 12



Las plegarias, los rosarios y las promesas a la virgen de la Candelaria

Foto 13



Las plegarias, los rosarios y las promesas a la virgen de la Candelaria

Foto 14



Los santos invitados en el templo de San Martin

Foto 15



Punto de salida en donde se realiza el “encuentro” regularmente el 2 de febrero.

Foto16



Rosarios hechos de diferentes materiales (comestibles y de adorno)

Foto 17



Portada colocada en el umbral del templo de la capilla de santa María

Foto 18



Mojiganga en la celebración patronal de san Juan

Foto 19



Baile y carnaval festivo en el atrio de la capilla

Foto 20



El "huehuetl" y su sacralidad

Foto 21



Tocando el " huehuetl"

Foto 22



¡agüita!, ¡agüita! ermitaño y ¡agüita!, ¡agüita!

Foto 23



¡agüita!, ¡agüita! ermitaño y ¡agüita!, ¡agüita!

Foto 24



Los productos del trueque en el templo de san Pedro

Foto 25



Rumbo al trueque

Foto 26



De un lado los productos de la tierra fría, del otro los de la tierra cálida

Bibliografía

Aceves Lozano J. (2008). Memorias convocadas. Los concursos de testimonios como fuente para la historia oral contemporánea en *Espiral*, Vol. XIV, Núm. 41, Universidad de Guadalajara, enero-abril, pp. 9-40.

Aguirre Beltrán, G. (1991). *Formas de gobierno indígena*. Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica, México.

Alexander, Jeffrey C. (2008) *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra mundial*. Gedisa, España.

Anales de Cuauhtitlan (2011), Paleografía y traducción por Rafael Tena. 1ªed., CNCA, Colección Cien de México, México.

Anzures, M. del C. (2007). Santos taumaturgos, en *Enfermedad y religión: un juego de miradas sobre el vínculo de la metáfora entre lo mórbido y lo religioso*. UAEM, Toluca.

Archila Neira, M. (2005). Voces subalternas e historia oral en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, núm. 32, 2005, Universidad Nacional de Colombia, Colombia. pp. 293-308

Baczko, B. (2005). *Los imaginarios sociales: Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires, Argentina. Ed. Nueva Visión.

Bartolomé, Miguel A. (2005). Una lectura comunitaria de la etnicidad en Oaxaca., en "La comunidad a debate: reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo", Lisbona Guillen, Miguel (editor). Ed. El Colegio de Michoacán, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Bourdieu, P. (2004). *El baile de los solteros*, Barcelona, Anagrama

Brufau, P. (1960). *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder*. Universidad de Salamanca, Salamanca.

Capdevielle, J. (2012) *La sociología figuracional de Norbert Elias y el estructuralismo genético de Pierre Bourdieu: Encuentros y desencuentros en Aposta*, Revista de Ciencias Sociales No. 52 ISSN 1696-7348, disponible en <http://www.apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/capdevielle.pdf> no 52.

Carrasco, P. (1961). "The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities. Pre-Spanish Background and Colonial Development", *American Anthropologist*, Vol. 63, 1961: 483-497.

Carrasco, P. (1978). *La economía del México prehispánico*, en *Economía política e ideología del México prehispánico*. Ed. Nueva Imagen. Centro de Investigaciones superiores del INAH, México.

Carrasco, P. (1991). *La transformación de la cultura indígena durante la colonia*, en "Los pueblos de indios y la comunidades", Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, México.

Castillo Rojas, A. (1988). *La tradición oral como medio de interpretación. Manipulación y sanción de otras manifestaciones* en Argueta, J. (Comp.) *Oralidad y Cultura: lo estético y lo maravilloso*. México, ENAH.

Castoriadis, C. (2005) *Figuras de lo pensable*. Buenos Aires, Argentina. Fondo de Cultura Económica.

Cocimano, G. (2006). La tradición oral latinoamericana, las voces anónimas del continente caliente en Araucaria, año/vol. 8, número 016, Universidad de Sevilla. Sevilla, España. Diciembre, pp. 23-36

Comte, A. (1990). La Filosofía positiva. México. Editorial Porrúa.

Corcuff, P. (2005) Las nuevas sociologías. Construcciones de la realidad social., Madrid, Alianza Editorial.

Crossman, R.H.S. (1986). Biografía del Estado Moderno. México. F.C.E.

Chimalpáhin, D. (2012). Crónica mexicana en español, en Tres crónicas mexicanas. Textos recopilados por Domingo Chimalpáhin. Paleografía y traducción por Rafael Tena. Ed. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Cien de México. México.

Chinoy, E. (1983). La sociedad: Una introducción a la sociología. México. F.C.E.

Dachary, A. y Arnaiz Burne, S. (2009). Colonización, turismo e imaginarios en el Siglo XX. Buenos Aires, Argentina, Memoria del Congreso Internacional ALAS.

Delgado J. M. y Gutiérrez, J. (Coord.) (1995). Métodos y técnicas cualitativas de investigación en Ciencias Sociales. Síntesis Psicología. Madrid.

De la Peña, R. (2006). "Arte colonial en Malinalco y su región" en Noguez, X. (Coord.), Malinalco y sus contornos a través de los tiempos, UAEM, El Colegio Mexiquense, A. C. Toluca.

De Solano, F. (1991). Cedulario de tierras. Compilación. Legislación agraria colonial (1497-1820). Instituto de Investigaciones Jurídicas. Universidad Nacional Autónoma de México. Segunda edición. México.

De Zorita, A. (1993). Relación de los señores de la Nueva España, Ed. UNAM, México.

Díaz, D. (2009). El tlalpanhuéhuatl de Malinalco, Estado de México en Revista Bimestral, Enero-Febrero De 2009 Volumen XVI, Número 95.

Durkheim, E. (2006). Las formas elementales de la vida religiosa. México. Ed. Colofón.

Durkheim, E. (1990). Las Reglas del método sociológico. México. Ediciones Quinto Sol.

Durkheim, E. (2007). El suicidio. México. Ed. Colofón.

Durkheim, E. (2007)- La división del trabajo social. Ed. Colofón. México.

Eliade, M. (2011)- El mito del eterno retorno. Alianza Editorial. Madrid, España.

Eliade, M. (2012). Lo sagrado y lo profano. Paidós Orientalia. España

Elias, N. (1978) El Proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas, México, F.C.E.

Elias, N. (1993). El proceso de la civilización. Investigaciones, sociogenéticas y psicogenéticas. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Elster J. (1992). Una introducción a Karl Marx. México. Siglo XXI Editores.

Fernández Fuster, Luis (1981) Teoría y técnica del turismo. Tomo I. Editora Nacional. Madrid, España.

Florescano, E. y Malvido, E. (1992). Ensayos sobre la historia de las epidemias en México. t I, 2° ed., IMSS, México.

Freud, S. (1989) Tótem y tabú. Tercera edición. México. Alianza editorial.

Galindo, L. J. (Coord.) (1998) Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación. México. Pearson Educación.

Galván Villegas, L. (1984). Aspectos generales de la arqueología del valle de Malinalco, INAH, México.

Gallino, L. (2008). Diccionario de Sociología. México. Siglo XXI editores.

Gamio, M. (1975). La población del Valle de Teotihuacán. Colección INI, Número 8 Vol. 5, Instituto Nacional Indigenista, México.

García Payón, J. (1974). Los monumentos arqueológicos de Malinalco, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, Toluca.

García Canclini, N. (2004). Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad. Barcelona. Gedisa.

García Castro, R. (2006) Las capillas de los barrios de Malinalco, en Malinalco y sus contornos a través de los tiempos, Universidad Autónoma del Estado de México, El Colegio Mexiquense, A. C. Toluca, México.

Garcés Duran, M. (1996). La historia oral, enfoques e innovaciones metodológicas en Última Década, número 004. Revista del Centro de Investigación y Difusión Poblacional de Achupallas Viña del Mar, Chile. pp. 1-5.

Gerhard, P. (1991). Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570, en “Los pueblos de indios y la comunidades”, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, México.

Gerhard, P. (1986). Malinalco, Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Geertz, C. (1989). La interpretación de las culturas, Barcelona, Gedisa.

Geertz, C. (1994). Conocimiento local. Barcelona. Paidós.

Gibson, C. (2000). Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810. Ed. Siglo XXI , México.

Gluckman, Max (2009). Costumbre y conflicto en África. Fondo Editorial, Universidad de Ciencias y Humanidades. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Perú.

Gómez Brito, S. (2011) Malinalco: Retrospectiva histórica. Colección particular

Harris, M. (2011). Vacas, cerdos, guerras y brujas. Ed. Alianza editorial, tercera edición. Madrid, España.

Goycoolea Prado, R. (2006). Imaginarios turísticos y configuración del espacio. México en la Guía Verde en A paste Rei Revista de Filosofía, número 44. Universidad de Alcalá, España. Pp. 1-11.

Held, D. (2001). Modelos de Democracia. Madrid. Alianza Ensayos.

Hernández R. y Martínez R. (2006). “Malinalco a través de sus fuentes etnohistóricas”, en Noguez, X. (Coord.), *Malinalco y sus contornos a través de los tiempos*, UAEM, El Colegio Mexiquense, A. C. Toluca.

Hernández, R. (1992). “Epidemias novohispanas durante el siglo XVI”, en Florescano, E. y Malvido, E. (Comp.), *Ensayos sobre la historia de las epidemias en México*, t I, IMSS, México.

Hewitt, C. (1988). *Imágenes del campo. La interpretación antropológica del México Rural*. El Colegio de México. México.

Hiernaux, N. D. (2002). *Turismo e imaginarios en Imaginarios Sociales y Turismo sostenible*. San José de Costa Rica, FLACSO.

IGCEM (2012). Instituto de Información e Investigación Geográfica, Estadística y Catastral del Estado de México.

Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Ed. Siglo XXI, Madrid, España.

Korsbaek, L. (1991). “La religión y la política en el sistema de cargos: Una comparación de tres comunidades mayas en los Altos de Chiapas”, en la revista *Cuicuilco*, No. 23-24: 115-132.

Lévi-Strauss, C. (1989). *Mito y significado*. México. Alianza Editorial.

López Austin, A. (2012). *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*. Ed. Era, INAH, CONACULTA. México.

Lutero, Martin. (2008) *Escritos políticos*. Ed. Tecnos. Madrid, España

Madrazo Miranda, M. (1988). Variaciones del personaje mítico: Juan del Monte en Argueta, J. (Comp.) *Oralidad y Cultura: lo estético y lo maravilloso*. México, ENAH.

Mandujano, A. et al (2003). Historia de las epidemias en el México antiguo: algunos aspectos biológicos y sociales en *Revista Tiempo/Laberinto*. México.

Malinowski, B. (1973). *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, Ediciones Península.

Marx, C. (1999). *El Capital*. México. F.C.E.

Marx, C. (1985). *Grundrisse. Lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858*. México. F.C.E.

Marx, C. (2001). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid, España. Alianza Editorial.

Mc Pherson, C. B. (1991). *La Democracia Liberal y su época*, Madrid. Alianza Editorial.

Mc Pherson, C. B. (1970). *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona. Ed. Fontanella.

Medina Hernández, A. (2005). Las comunidades corporadas del sur del D.F., en "La comunidad a debate: reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo", Lisbona Guillen, Miguel (editor). Ed. El Colegio de Michoacán, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Nieto R., Sigiura Y, y Jaramillo R. (2006). "Panorámica arqueológica del valle de Malinalco", en Noguez, X. (Coord.), *Malinalco y sus contornos a través de los tiempos*, UAEM, El Colegio Mexiquense, A. C. Toluca.

Nogués Pedregal, a. (2005). Etnografías de la Globalización. Como pensar el turismo desde la Antropología en Archipiélago. Cuaderno de crítica de la cultura, Núm. 68, Universitas Miguel Hernández, Elche. España. pp. 33-38.

Ocaranza, F. (1992). "Las grandes epidemias del siglo XVI en la Nueva España", en Florescano, E. y Malvido, E. (Comp.), *Ensayos sobre la historia de las epidemias en México*, t I, IMSS.

Parafita, A. (2012). Antropología da Comunicacao. Ritos, mitos, mitologías. Ancora Editora. Lisboa, Portugal.

Pereiro, X. y De León, C. (2007). La construcción imaginaria del lugar turístico: Kuna Yala en Tareas. Revista de Ciencias Sociales de Panamá, Panamá.

Quintanilla Coro, V. (2003). "*Memoria e imaginario social: de la oralidad a la escritura*" en Oralidad. Para el Rescate de la tradición oral en América Latina y el Caribe, Anuario 12. Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la UNESCO. Pp. 25-33

Ricoeur, P. (1999). La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido. Arrecife-Universidad Autónoma de Madrid. Madrid, España.

Ritzer, Ge. (2001). Teoría Sociológica Contemporánea. Colombia. Ed. Mc Graw Hill.

Ritzer, G. (2002) Teoría Sociológica Moderna. España. Mc-Graw-Hill Interamericana de España.

Redfield, R. (1928). The calpolli-Barrio in a Present-Day Mexican Pueblo. American Anthropologist. New Series, Vol.30, No. 2 (Apr.- Jun), American Anthropological Association.

Robichaux, D. (2004). Ser indio, ser mestizo. Categorías cambiantes en el México contemporáneo, en Escenarios y nuevas construcciones identitarias en América Latina. Ed. Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

Rousseau J J. (2003). El Contrato social, México. Editores Mexicanos Unidos.

Sahagún, Fr. B. (2006). Historia General de las cosas de la Nueva España, Ed. Porrúa. México.

Salinas Sandoval, M. del C. (2006). “Una mirada al Malinalco decimonónico” en Noguez, X. (Coord.), *Malinalco y sus contornos a través de los tiempos*, UAEM, El Colegio Mexiquense, A. C. Toluca.

Sámano Hernández, G. (2006). Malinalco: formación de la doctrina, en Malinalco y sus contornos a través de los tiempos, Universidad Autónoma del Estado de México, El Colegio Mexiquense, A. C. Toluca, México.

Sánchez Azcona, J. (1981). Introducción a la sociología de Max Weber. Ed. Porrúa. México.

Sánchez Palencia, Á. (1996) Anales del Seminario de Historia de la Filosofía. Servicio de Publicaciones. IJCM, Madrid.

Scott, J. (2000). Los dominados y el arte de la resistencia. Ediciones Era. México.

Serret, E. (2001). El género y lo simbólico: La construcción imaginaria de la identidad femenina. México. U.A.M. Azcapotzalco. Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades. Serie Sociología.

Shutz, A.. (1974). El problema de la realidad social, Buenos Aires, Amorrortu

Editores.

Simmel, G. (2010). *El Conflicto*. Madrid, España, Ed. Sequitur.

Simonicca, A. (2002). *Antropología del Turismo. Strategie di ricerca e contesti etnografici*. Roma. Carocci.

Skinner, Q. (1986) *Los fundamentos del pensamiento político moderno I*. México. Fondo de Cultura Económica.

Somolinos, G. (1992), "La epidemia de cocoliztli de 1545 señalada en un códice" en Florescano, E. y Malvido, E. (Comp.), *Ensayos sobre la historia de las epidemias en México*, t I, IMSS, México.

Spencer, H. (1947). *Abreviaturas de principios de Sociología*. Buenos Aires, Argentina. Revista de Occidente.

Taylor, J. y Bogdan R. (1996). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona. Paidós.

Tena, R. (2011) (Pal. Y Trad.). *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Ed. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Cien de México. México.

Tezozómoc, H. A. (2012) *Crónica Mexicayotl en Tres crónicas mexicanas.. Paleografía y traducción por Rafael Tena*. Ed. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Cien de México. México.

Tibón, G. (2005) *Historia del nombre y de la fundación de México*. F.C.E. México

Timasheff, N. S. (1961). *La Teoría Sociológica*. México, F. C. E.

Turner, V. (1980). La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu. Siglo XXI. México.

Turner, V. (1988). El proceso ritual. Ed. Taurus. Madrid. España.

Velasco Gómez, A. (2006). Republicanismo y multiculturalismo. México, Siglo XXI.

Viesca, C. (1992). "Hambruna y epidemia en Anáhuac (1450-1454) en la época de Moctezuma Ilhuicamina" en Florescano, E. y Malvido, E. (Comp.), *Ensayos sobre la historia de las epidemias en México*, t I, IMSS, México.

Weber, Max (1964). Economía y Sociedad. México. F.C.E

Weber, M. (1998). La Ética protestante y el espíritu del capitalismo. México, Ediciones Coyoacán.

Wolin, Sheldon S. (1960) Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental. Ed. Amorrortu. Buenos Aires.

Wolin, Sheldon S. (1993) Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental. Ed. Amorrortu. Buenos Aires.

Wolf, E. R. (1975). Los campesinos. Nueva Colección popular. Ed. Labor S.A. Barcelona, España.

Wolf, E. R. (1981). Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java, en Llobera, Joseph, Antropología Económica, Estudios Etnográficos. Ed. Anagrama, Barcelona.