



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

FESC | Facultad de
UAEM | Estudios
Superiores de
Cautla

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS
FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES DE CUAUTLA**

**“EL RETO AL TEPOZTECO: DESENTRAÑANDO SUS SIGNIFICADOS A
TRAVÉS DE UN ACERCAMIENTO A LOS ELEMENTOS RITUALES QUE LO
CONFIGURAN”**

TESIS

**PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES**

PRESENTA

LIC. ERIKA FARRAGUT MORENO

DIRECTORA DE TESIS

DRA. ANA PAULINA GUTIÉRREZ MARTÍNEZ

COMITÉ TUTORIAL

**DRA. ANGELA IXKIC DUARTE BASTIÁN
DRA. DUBRAVKA MINDEK JAGIC**

COMITÉ AMPLIADO

**DRA. LUZ MARÍA GONZÁLEZ ROBLEDO
DRA. MARTA CABALLERO GARCÍA**



CONACYT

Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología

CUAUTLA, MORELOS, MARZO 2018

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a CONACYT por haberme otorgado la oportunidad de dar un paso más en mi formación académica, por haberme otorgado la beca que hizo posible la realización de este trabajo.

También agradezco a mi directora de Tesis a la DRA. Ana Paulina Gutiérrez Martínez por haberme guiado pacientemente en este proceso, por orientarme cuando me veía confundida.

Igualmente agradezco a todas las integrantes de mi comité revisor por leer y revisar mis documentos, y por todas sus aportaciones y sugerencias que me fueron de gran utilidad para la construcción de este trabajo.

A la DRA. Angela Ixkic Duarte Bastián

A la DRA. Dubravka Mindek Jagic

A la DRA Luz María González Robledo

A la DRA. Marta Caballero García

Y agradezco al Director de cultura de Tepoztlán, el biólogo David Sánchez Flores por colaborar con información vital y por facilitarme en gran medida mi trabajo de campo, abriéndome las puertas con toda la disponibilidad posible.

Agradezco también a Enrique Atzayácatl Rivera Ayala por haberme motivado desde un principio a iniciarme en este camino, por inspirarme para poder trabajar con disciplina y por alentarme cuando disminuían mis fuerzas. Por hablarme en tiempo futuro para visualizarme en la meta.

ÍNDICE

Introducción.....	1
Planteamiento del problema.....	2
Capítulo 1 Antecedentes	
1.1 Tepoztlán.....	5
1.2 Descripción de El reto al Tepozteco.....	16
1.3 Otras investigaciones sobre El reto al Tepozteco.....	18
Capítulo 2 Estrategia Metodológica	
2.1 Cómo construí mi objeto de estudio.....	27
2.2 Métodos cualitativos y etnografía.....	29
2.2.1 la observación.....	32
2.2.2 La entrevista.....	36
2.3 El proceso de reflexividad.....	38
2.4 Resumen.....	40
Capítulo 3. Marco Conceptual	
3.1 Durkheim como punto de partida. El ritual como una forma de cohesión social.....	46
3.1.1 Las tres características según Durkheim.....	47

3.2 Aportaciones de Collins.....	48
3.3 El ritual como algo común en todas las sociedades.....	49
3.4 El por qué y para qué de los rituales.....	50
3.5 Tipos de ritual. Lo sagrado y lo profano.....	51
3.5.1 El ritual como medio para la transformación social y clasificaciones de Gennep.....	53
3.6 Críticas a Gennep.....	55
3.7 Max Glukman y distinción entre ceremonia y ritual.....	57
3.8 La importancia del concepto de la liminidad y los modelos de la sociedad según Turner.....	59
3.8.1 La fase liminal y la estructura social.....	61
3.8.2 El cuerpo en la liminidad y la transgresión.....	62
3.8.3 La liminidad como período de reflexión.....	63
3.8.4 Al otro lado de la liminidad.....	65
3.9 La visión funcionalista del ritual.....	67
3.9.1 El ritual y la inversión de papeles.....	68
3.10 Bourdieu y el ritual como forma de legitimación de la estructura social....	70
3.11 Consideraciones finales.....	71

Capítulo 4. El reto al Tepozteco y su carácter ritual

4.1 Los preparativos.....	74
4.1.2 La celebración.....	76
4.2 Aspectos de El reto al Tepozteco que le otorgan un carácter ritualista.....	80
4.2.1 Capital cultural.....	80
4.3 La cohesión social como característica del ritual.....	85
4.4 Los símbolos.....	87
4.5 La representación de un ritual dentro del ritual de El reto al Tepozteco.....	88
4.6 Otras consideraciones.....	90
5 Conclusiones.....	93
Bibliografía.....	101

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se centra en una celebración denominada “El reto al Tepozteco” que se lleva a cabo anualmente en el municipio de Tepoztlán, Morelos cada siete y ocho de septiembre. Un previo acercamiento al estudio de El reto al Tepozteco y unas prácticas realizadas para el seminario de etnografía me llevaron a tomar la decisión de centrarme en este tema para la tesis. Por los datos que pude obtener de mis primeras prácticas, derivados de charlas informales y de presenciar la procesión del 8 de Septiembre y la representación teatral de El reto al Tepozteco, me pareció que se trataba de un evento con un carácter distinto al de la mayoría de las festividades que se llevan a cabo en Tepoztlán.

El conocimiento de la gente que pude entrevistar me hizo notar que se trataba de un acontecimiento importante, pues yo presencié los ensayos que se llevan a cabo en la escuela Escuadrón 201. Pude observar que los ensayos se desarrollaban en un ambiente de disciplina, lo que me pareció significativo respecto al interés con que se vive dicho acontecimiento y esto me permitió reflexionar sobre cómo un evento popular, que no es en sentido estricto una fiesta, puede provocar en la gente de Tepoztlán sentimientos de arraigo a su comunidad. Esta conjetura la desarrollo a lo largo de la tesis, que construí durante la primera fase de mi trabajo de campo con base en las conversaciones de todos aquellos que colaboraron conmigo y se ofrecieron a proporcionarme información. Cabe destacar que estos acercamientos los tuve con uno de los organizadores que dirigía los ensayos de la representación de “El reto al Tepozteco”, así como con los participantes de dichos ensayos. Al empezar este proyecto la información con la que yo contaba era limitada; de cualquier forma me resultó interesante observar cómo es que los entrevistados parecían hablar por

todos los Tepoztecos y no sólo por ellos mismos; afirmaban que El reto al Tepozteco es la celebración más importante para el pueblo y que se lleva a cabo con respeto.

Entre la información más destacada que obtuve y que será el centro de este análisis se encuentra el hecho de que estas personas otorgaran la categoría de ritual a El Reto al Tepozteco. A pesar de que era un primer acercamiento y de que faltaban en aquel momento los puntos de vista de otros sectores, intuí que ese era un dato primordial para realizar posteriores aproximaciones al tema. En ese momento obtuve datos por medio de la observación y algunas pláticas informales que quedaron registradas en mi diario de campo y que aparecerán posteriormente dentro del texto, sobre El reto al Tepozteco como una celebración anual que difiere de otras festividades por los procesos que se llevan a cabo para su realización. Reflexiono sobre sus peculiaridades y la manera en que son percibidas, asimiladas e interpretadas por los Tepoztecos. A su vez yo realizaré la interpretación de estos elementos, ya que es la forma en que podré expresar los resultados, pero esto lo llevaré a cabo teniendo en cuenta el análisis al que será sometida toda la información.

Planteamiento de problema

El siguiente planteamiento lo realizo para tener clara la naturaleza de esta tesis, para asentar los objetivos y establecer hacia dónde dirigiré mis esfuerzos, planteándome una serie de preguntas que me pareen pertinentes de acuerdo a mis intereses y a las peculiaridades del tema que trata esta tesis.

Objeto de Estudio: Los significados de El reto al Tepozteco

Pregunta general:

¿Cuáles son y cómo se configuran los significados de El reto al Tepozteco para los participantes del mismo?

Preguntas secundarias:

1- ¿Cómo es El reto al Tepozteco?

2- ¿Cómo se organiza el reto y quienes participan?

3- ¿Cuáles son los aspectos rituales de El reto al Tepozteco que lo distinguen de otras fiestas tradicionales?

4- ¿Cómo son las interacciones de los participantes del ritual durante El reto al Tepozteco?

5 -¿Cómo se relaciona la celebración de El reto al Tepozteco con la cohesión social de los habitantes de Tepoztlán?

Objetivos:

1- Caracterizar El reto al Tepozteco.

2- Explicar quiénes participan y cómo se organiza El reto al Tepozteco.

3- Describir cuáles son los aspectos rituales de El reto al Tepozteco que lo distinguen de las otras fiestas tradicionales

4- Describir cómo son las interacciones de los participantes durante El Reto al Tepozteco.

5- Comprender cómo se relaciona la festividad de El Reto al Tepozteco con la cohesión social de los habitantes de Tepoztlán.

Capítulo 1. Antecedentes

1.1. Tepoztlán

El objetivo de este capítulo es caracterizar tanto Tepoztlán como lugar donde se lleva a cabo El Reto, como la propia ceremonia y sus preparativos. También incluyo algunas consideraciones que algunos autores han hecho al respecto.

Tepoztlán significa “lugar en donde abunda el cobre” o “donde se venera el cobre” y es una localidad que se encuentra a 74 km de la ciudad de México; es cabecera del municipio de Tepoztlán y está integrado por siete pueblos: San Juan Tlacotenco, San Andrés de la Cal, Amatlán, Santo Domingo Ocotitlán, Ixcatepec, Santiago de Tepetlapa, y Santa Catarina (Echeverría,1994).

El pueblo de Tepoztlán cuenta con ocho barrios que son muy importantes para la constitución del pueblo, debido a que “pertenecer a un barrio es un sello de identidad” (Echeverría, 1994: 8). Coincide con la información de Yolanda Corona Caraveo y Carlos Pérez y Zavala, quienes afirman en el artículo “Tepoztlán. La apropiación de la cultura”, que “La población ha construido una identidad local muy fuerte y llena de vitalidad, similar a la de otros pueblos de tradición nahua; esto se puede explicar por la existencia de una identidad sustentada en la pertenencia a la comunidad (organizada por barrios), por lo tanto integra las dimensiones grupales (de barrio) y colectivas” (Caraveo, Zavaa: 1-2). Es importante entonces definir qué es un barrio si el significado de pertenecer a ellos es tan relevante en cuanto a lo social en Tepoztlán. Vázquez Mejía define al barrio como “un

espacio en el cual lo público se entreteje, mezcla y choca con los imaginarios¹ de lo privado” (Velázquez, citada en Saldaña, Fernández y Rosas, 2017). Por otra parte, una de las características del barrio es que por un lado utiliza elementos institucionales de la iglesia y por otro lado, expresa una religiosidad popular; es decir, fuera de lo oficial y más relacionado con lo popular impuesto por las mayordomías y la comunidad que se expresa en sus festividades propias (Fernández y Rosas, 2017: 15).

De acuerdo con estos mismos autores, una de las funciones que han tenido los rituales y las fiestas han sido como “generadoras de vínculos colectivos” (Zavala, Caraveo:7) En *Tepoztlán que viva la fiesta*, especifica la autora, que cada barrio tiene su propio santo y se organiza independientemente respecto a los otros barrios, ya que cada uno elige a su Mayordomo que se encarga, entre otras cosas, de la iglesia del barrio, y según Echeverría, la tarea más importante de este Mayordomo es la organización de las fiestas. Esto da una idea de la importancia de las fiestas en Tepoztlán, pues “sean como sean los medios, el fin común a todos los barrios del pueblo, y últimamente también en las colonias es lograr una fiesta fastuosa, llenas de ruido, brillo y color. Donde las oraciones, los cantos, los cohetes se eleven hasta el sitio en que el santo patrono nos observa” (Echeverría, 1994:10). Echeverría proporciona datos acerca de las fiestas más importantes de Tepoztlán, remarca la importancia de cada una y señala sus características específicas. Nos dice Zavala y Caravea que según Lewis (1951)² se registran en Tepoztlán cuarenta y nueve fiestas al año,

¹ Aguilera, Fernández y Castilla (2013) recurren a Durheim para explicar que “los imaginarios constituyen formas o representaciones colectivas mediante las cuales una sociedad se manifiesta a través de los objetos de su experiencia” (Aguillera, 2013: 655-656).

² Tanto Oscar Lewis como Robert Redfield realizaron estudios sobre Tepoztlán. Redfield publicó en 1930 *Tepoztlán, a Mexican Village: A Study of Folk Life*. en donde describe el lugar como “un ejemplo de una comunidad organizada, con mecanismos complejos y eficientes de cooperación entre sus miembros” (Velázquez, García, 2009: 273). Posterior a él Oscar Lewis realizó estudios sobre Tepoztlán en 1943, sin embargo él tuvo una visión opuesta a la de Redfield, pues el describió una sociedad desestabilizada por una

mientras que Echeverría menciona cincuenta y seis. Incluyen fiestas de los barrios, colonias y del pueblo. La importancia del éxito de la fiesta, según la autora, radica en que de acuerdo a la calidad del festejo serán los beneficios que recibirán los pobladores.

Tepoztlán, nos dice Joaquín Gallo Sarlat (1981), recurriendo también a autores como Plancarte y Navarrete, fue parte de la cultura Olmeca que se concentró en Tamoanchán. El autor de *Tepoztlán, vida y color*, nos dice que la planta más importante de los Tepoztecos es el maguey y ellos fueron los que descubrieron cómo fermentar el aguamiel. Es parte ya de la historia que el inventor del pulque fue Tepuztécatl, a quien le levantaron un santuario.

Pueden decirse muchas cosas acerca de la historia de Tepoztlán, pero resumiendo, nos dice Joaquín Gallo Sarlat (1981), que fue en 1529 cuando llegan los españoles a evangelizar en Yautepec y Tepoztlán, fue entonces cuando Fray Domingo de la Anunciación bautizó a Cihltli, último monarca de la zona de Tepoztlán, dentro de Axitla³ antes de destruir la imagen de Ometochtli (uno de los cuatrocientos dioses de la embriaguez), que era una piedra que guiaba al templo de unos dioses de la agricultura. Nos dice la versión del autor mencionado que los restos fueron trasladados a Oaxtepec para utilizarlos en la elaboración de una iglesia.

Para hablar del significado de las fiestas y rituales, son útiles las aportaciones que se hacen en el texto “Tepoztlán. La apropiación de la cultura”, artículo en el cual los autores explican que durante las fiestas y los rituales surgen diversas actividades donde se generan “nuevas relaciones, tanto sociales como simbólicas” (Zaval; Caraveo: 8) y después señalan

precipitada urbanización, en donde no existía la cooperación entre los miembros de la comunidad. La obra de Lewis se titula: *Tepoztlán, village in Mexico*.

³ Axitla está al pie del cerro Tepozteco, donde nace el río de Atongo con sus manantiales y la cruz del bautisterio.

que “los espacios ritualizados contienen en sí mismos un margen de libertad para la creación espontánea de asociaciones simbólicas, de vínculos sociales y de reciprocidad diversos a los que en apariencia estaban totalmente predeterminados” (Zavala, Caraveo: 8). Velázquez García hace alusión a Redfield, al decirnos que este autor veía Tepoztlán como “una comunidad (*folk*) que permitía a sus habitantes resolver sus diferencias y generar solidaridad. Algunos de los mecanismos que permiten esto son las festividades religiosas y las actividades agrícolas” (García, Clausen, Balslev, 2012:139). Varios autores demuestran esto mismo de una forma objetivada en un suceso histórico; cuando se pretendía la creación de un campo de golf en Tepoztlán. Acontecimiento que varios autores ligan a la forma en que los símbolos ejercen una fuerte influencia en el espíritu de pertenencia e identidad, y de cómo éstos fueron utilizados para lucha en contra del proyecto.

Tepoztlán se considera como un lugar que conserva sus costumbres y las mantiene a través de diferentes manifestaciones entre las cuales están sus festividades, esto quiere decir que es un pueblo en el que la tradición es importante para la conservación de su identidad.

De acuerdo con Agudo (2009) una tradición posee distintos elementos como pueden ser, la música, íconos, gastronomía, tiempos rituales, entre otros (Agudo, 209:55). De acuerdo con el autor referido estos elementos, aparte de que son utilizados por determinada sociedad, deben a la vez renovarse. Las tradiciones para Agudo (2009) son “prácticas culturales a partir de las cuales, sea cual fuere el nivel de participación activa de los sujetos adscritos a la colectividad que las desarrollan, se infieren y transmiten unos valores compartidos, aunque no necesariamente unívocos” (Agudo, 2009:56). Una particularidad es que la tradición genera sentimientos en torno a esa variedad de significados que se otorgan un mismo símbolo o a determinada práctica que se presente, como puede ser una celebración o un

ritual. Las prácticas englobadas dentro de la tradición son constantemente adaptadas a los cambios sociales, por lo tanto, de manera natural sufren transformaciones “manteniendo la imagen de un sentimiento de continuidad inalterada, o al menos no sustancialmente modificada” (Agudo, 2009:56). Cuando cualquier cosa se le cataloga como tradicional se considera existe una continuidad que se relaciona con ciertos significados o elementos culturales que provienen del pasado porque han perdurado gracias a sus distintas manifestaciones en el presente. Es por esto que tanto los rituales como las fiestas se consideran parte de la tradición. Por tanto, Tepoztlán se considera un sitio con gran patrimonio cultural⁴.

Todo esto se encuentra en Tepoztlán y estas características han servido para que se le considere un “Pueblo Mágico”, ya que posee un patrimonio que lo identifica. De acuerdo con el SECTUR (2014) “Un pueblo mágico es una localidad que tiene atributos simbólicos, leyendas, historia, hechos trascendentes, cotidianidad, en fin magia que te emanan en cada una de sus manifestaciones socio-culturales, y que significan hoy en día una gran oportunidad para el aprovechamiento turístico”(2014). Un patrimonio “es un distintivo de identidad de un grupo de personas con rasgos propios que la caracterizan e implica un proceso de reconocimiento entre las generaciones presentes y futuras, lo que le da un sentido de pertenencia al grupo como algo exclusivo del territorio” (Alvarado, 2014:18). El hecho de que Tepoztlán haya sido nombrado por el SECTUR como pueblo mágico implica un gran flujo de turismo que hace que el lugar sea un espacio de confluencia cultural que

⁴ Es necesario definir lo que es el patrimonio cultural de acuerdo a la UNESCO donde se dice que el patrimonio “no sólo se limita a monumentos o colecciones de objetos, sino que el concepto abarca también expresiones vivas heredadas de antepasados y transmitidas a descendientes, tales como tradiciones orales, artes del espectáculo, usos sociales, rituales, actos festivos, conocimientos y prácticas relativas a la naturaleza y la cosmovisión, así como saberes y técnicas vinculadas a las artesanías tradicionales” (Alvarado, 2014:19).

determina lo que hoy es Tepoztlán. Se sabe que el patrimonio se utiliza a favor del interés para obtener beneficios, sobre todo para la comunidad, por lo que “lo relevante es mantener la imagen o cosmética, que sirven como escenario para atrapar al turista. De esta manera se resalta lo extravagante y la falsa singularidad, lo que conduce inexorablemente a una fase de mercantilización de los bienes“ (Alvarado, 2014:19). A esto mismo se refieren Velázquez y Balsev (2012) al hablar sobre las transformaciones que provoca el turismo en lugares que pretenden mercantilizar con los aspectos que hacen de sus tradiciones un territorio “mágico”. Estos dos autores proponen, para definir este aspecto que relaciona la tradición al turismo, el término de “economía de la experiencia íntima” (Velázquez, 2012:135). Ellos entienden estas experiencias como “las formas de institucionalización que tienen los lugares, las prácticas, los símbolos y las relaciones que al reunirse producen lo que la mayoría de la gente considera como vivencias auténticas, de recreo y confort” (Velázquez, 2012:135). Los lugares turísticos como Tepoztlán presentan escenarios dentro de los cuales las interacciones de la vida cotidiana son de alguna manera interpretados en un sentido Goffmaniano (Velázquez, 2012:137), ya que existe una ambientación del lugar que requiere la adecuación de todos los elementos para que no desentonen y la experiencia turística sea completa.

Los habitantes de Tepoztlán mostraron desde 1960 una protesta al proyecto de la realización de una autopista para conectar México con el pueblo de Tepoztlán; esto en el fondo era un rechazo al turismo que se incrementaría notablemente (Velázquez, 2012:144). El proyecto fue cancelado debido a la persistente oposición de la comunidad de Tepoztlán.

En 1976 surgió un proyecto federal para construir un teleférico que se ubicaría desde la pirámide del Cerro del Tepozteco que iría hasta el centro del pueblo. No es sorprendente

que el pueblo también se opusiera a ello. Todavía después, en 1991 se propuso incluir un tren escénico y franquicias comerciales, lo cual también fue contundentemente rechazado por los pobladores. Estas oposiciones han marcado a Tepoztlán como un pueblo que se resiste a la invasión de lo foráneo y todo lo que atente con lo que consideran la pérdida de sus costumbres. La lucha más simbólica que ha remarcado este aspecto es la que se llevó a cabo cuando se proponía construirse un campo de golf en el pueblo. Ese fue un acontecimiento con importantes resonancias políticas, puesto que hubo luchas, enfrentamientos, muertos y muchos intentos de negociar con los Tepoztecos que nunca cedieron. El movimiento⁵ es muy interesante porque demostró la capacidad de organización de la comunidad, así como de su espíritu de resistencia. Ya Redfield en 1930, de acuerdo con Velásquez García (2009) había encontrado en Tepoztlán una comunidad “organizada con mecanismos complejos y eficientes de cooperación entre sus miembros” (García, 2009:273). Redfield, el antropólogo norteamericano hablaba ya de cómo estas comunidades llevan a cabo rituales que permiten la integración de los individuos, lo que les facilita actuar en conjunto ante la necesidad de solucionar conflictos.

Cuando salió a la luz la intención de la construcción del campo de golf en Tepoztlán se encontraba en el poder como gobernador de Morelos Carrillo Olea (1994-1998), y ante este proyecto los Tepoztecos reaccionaron con preocupación por sus tierras y la conservación de sus cultivos (García, 2009: 278-179). Es importante el hecho de que para el momento en que iniciaba la lucha por la cancelación del proyecto Tepoztlán atravesaba por una etapa de cambios debido al constante ir y venir de sus pobladores ocasionado por cuestiones de

⁵ Esta oposición al proyecto tuvo gran repercusión como un movimiento ecologista, aunque en el fondo no fuera la causa primera se utilizó como buen argumento y con apoyo, incluso de instituciones extranjeras ambientalistas.

trabajo o de estudio en caso de los jóvenes; también afectaba la llegada de nuevos pobladores provenientes de la ciudad y la constante presencia de los turistas. Todo esto generaba una confluencia de costumbres, ideas, así como una introducción de nuevas tecnologías. Es por esto que el movimiento en contra del campo de golf sucede en un momento crítico, pues las tradiciones viejas se combinaban con las nuevas (García, 2009:282-283).

Fue entonces en 1994 que la empresa Klad- Sobrino (KS) presentó su proyecto. De acuerdo con el gobierno estatal de Morelos el proyecto era conveniente, ya que permitía la resolución de varios conflictos, como las ventas de tierras dentro de la reserva ecológica del Tepozteco, la deforestación y por otra parte disminuir el desempleo (García, 2009:288). Un aspecto que indignó a los Tepoztecos es el hecho de que no les fueran revelados los planes desde un principio, ya que se enteraron por otros medios; ellos empezaron por denunciar que la compañía KS no era propietaria de los terrenos, asunto que evidenciaba las irregularidades con que estaban cambiando de dueño los terrenos. También la compañía se desentendía de la proclamación de las zonas consideradas como parques nacionales que se había hecho durante el gobierno de Cárdenas. Fue así como continuó la resistencia. “Aunque en estas primeras protestas se mencionó el entorno natural, este no era considerado el principal conflicto, sino las reglas que rigen el uso, la posesión de la tierra y el derecho de participar en las decisiones públicas.

La problemática cada vez fue alcanzando dimensiones más grandes. En 1995 el grupo de la mujer Tepozteca y el frente cívico Tepozteco empezaron a intervenir (García, 2009:295). Los distintos grupos de oposición que se fueron organizando hicieron contactos con grupos ecologistas, políticos y civiles de otros países, esto gracias a la importante cantidad de

extranjero residente en el pueblo. (García, 2009:297). Los Tepoztecos sabían la gran cantidad de permisos que se requerirían para la aprobación del proyecto, aparte de la situación ilegal de las tierras. Sabían que un inconveniente era el impacto ambiental, así que ellos, recurriendo a la búsqueda de información pidieron asesorías al respecto para tener la argumentación que los respaldara; fue así como consiguieron por medio de ese discurso oponerse con mayor fuerza. Inesperadamente las autoridades hicieron un cambio legal para el uso de suelo, motivo que hacía falta para la viabilidad del proyecto. Debido a estas resoluciones se empezaron a tomar medidas más extremas, ya que las protestas no surtían efecto, así que el 24 de Agosto del mismo año las organizaciones opositoras al proyecto convocaron una asamblea y tomaron el palacio municipal y se instaló un plantón permanente (García, 2009:305). Todavía no existía una intervención del gobierno federal, ya que estaban vigentes los conflictos con el EZLN. En Agosto 1995 se formó el Comité de Unidad Tepozteca (CUT). Sus miembros provenían de sectores variados. La conformación del CUT trajo consigo un nuevo discurso, ya que “el lenguaje utilizado por el movimiento comenzó a cambiar, dejando una retórica de racionalidad (razones ecológicas y legales concretas) para adoptar una retórica de rectitud. El movimiento defendía la identidad y el derecho de las personas de opinar sobre la forma en que se utilizaría su principal símbolo, es decir, el Cerro del Tepozteco. Pero también el movimiento buscaba preservar la identidad de los Tepoztecos que desaparecería de construirse el proyecto” (García, 2009:306). Así es como el movimiento apelaba a la identidad local y hacía llamado a la solidaridad como comunidad en defensa de lo suyo, de sus orígenes. Tras fallidas negociaciones y actos represivos el 10 de Septiembre se organizó una manifestación con tres mil personas que se congregaron en la plaza de armas y se realizó un mitin donde se leyó un discurso de EZLN en apoyo al CUT. Los Tepoztecos estaban siendo escuchados

por todas partes. Los medios estaban al tanto y el CUT empezó a aprovechar el discurso que retomaba “leyendas locales sobre la divinidad indígena Tepoztécatl y la condición sagrada del Cerro del Tepozteco. La sabiduría indígena para tratar la naturaleza empezó a formar parte de su discurso” (García, 2009:319).

El 19 de Agosto de 1995 el INE dio los resultados de su informe sobre el impacto ambiental que supondría la creación del proyecto dando, el informe contenía resultados favorables para la KS, por lo tanto el CUT se decidió a integrar un consejo municipal provisional, aunque esto fuera un delito federal (García, 2009:321). Esto demuestra que los Tepoztecos se encontraban ya bien organizados; “la creación de un territorio libre demuestra la capacidad organizativa del movimiento: tenía a su cargo la administración del municipio y ahora de un proceso electoral” (García, 2009:321). Lázaro Rodríguez Castañeda resultó electo presidente municipal y José Manuel Medina era el nuevo secretario del ayuntamiento.

Después de la persistente oposición fue necesaria la intervención del gobierno federal, y con esto llegaron las represiones y enfrentamientos violentos. Hubo procesados, retenidos y muertos⁶. Los Tepoztecos estaban preparados a todo, contaban con aliados, ya se había llamado la intervención y presencia de los derechos humanos, las organizaciones ambientales, el EZLN y la atención de los medios favoreció su lucha. El 12 de Abril se informó sobre la cancelación de la construcción del campo de golf, diciendo el presidente de la KS que en Tepoztlán no existían “las condiciones necesarias que garanticen la

⁶ Aquí la narración podría extenderse demasiado, sólo cabe decir que parecían repetirse las luchas y los intentos de diálogo que no daban resultado alguno.

inversión, como consecuencia de la grave alteración del orden jurídico y los hechos de violencia suscitados” (García, 2009:339).

Fue notorio que en los movimientos de resistencia los Tepoztecos hicieron uso de su emblema, el Cerro Tepozteco y de su Dios Tepuztécatl; ellos apelaron a sus tradiciones y a su identidad y al entorno que les pertenece. A pesar de momentos históricos y movimientos de resistencia Tepoztlán actualmente tiene una economía proveniente en su mayoría del turismo, pero eso no determina que la comunidad haya perdido esa capacidad de organización y sus lazos con los orígenes de su cultura, sus tradiciones y sus fiestas.

Ya más recientemente, en 2013 los Tepoztecos han protestado y han organizado nuevas resistencias ante un proyecto que consiste en construir una expansión de la carretera que une Tepoztlán con Cuernavaca, anunciado en el 2012. Por este motivo se creó el Frente Juvenil en Defensa de Tepoztlán (FJDT) en el 2013. Los argumentos que exponen para oponerse al proyecto son de índole ambiental, ya que afectaría al parque Nacional de Tepoztlán y por otra parte la inevitable presencia de nuevas construcciones y negocios que modificaría la esencia de la comunidad (Cerrillo y Mendonca, 2017: 261). Por otra parte se defiende la idea de que esa ampliación podría significar la destrucción de posibles ruinas arqueológicas aún no descubiertas. Una de las peculiaridades de este movimiento de resistencia consiste en su presencia en las redes sociales, ya que se han ayudado de esta herramienta para la difusión del conflicto y mantenerse informados entre ellos mismos. Las primeras protestas se suscitaron en enero del 2013 cuando un grupo de residentes presentó una demanda y no se hicieron esperar las acciones de represión (Cerrillo y Mendoca, 2017: 262). Desde ese momento el FJDT ha protestado y luchado en nombre de los jóvenes Tepoztecos que se niegan a las transformaciones radicales dentro de sus territorio,

transformaciones que como ellos mismos expresan implicarían nuevas relaciones e impactos sociales. De esta manera los Tepoztecos se siguen manteniendo al tanto de su entorno y a las implicaciones sociales que los cambios decididos por extraños aquejan a su comunidad y a sus intereses. Esto caracteriza a Tepoztlán como un sitio en el que su comunidad no se queda quieta ante situaciones amenazantes, sino que mantienen una postura vigilante y de reacción ante los conflictos.

1.2 Descripción de El reto al Tepozteco

Como el presente estudio se refiere al Reto al Tepozteco se hace aquí una caracterización del mismo, según distintos autores, ya que posteriormente yo expondré los acontecimientos tal como los pude presenciar y apreciar. Echeverría nos habla de sus inicios por el año 1532, y lo define como un “auto sacramental”⁷; este fue escrito por Domingo de la Anunciación, sin embargo, incluye la duda. También menciona que el editor y transcriptor fue Mariano Jacobo Rojas.

Otro artículo, también de Corona Caraveo y Zavala (1998), titulado “Resonancias mítico religiosas de un movimiento de resistencia” aborda el tema de El reto al Tepozteco y hacen una descripción del mismo. Mencionan que el 7 de Septiembre la gente sube hacia la pirámide donde se veneraba a Ometochtli Tepoztécatl, dios del pulque ya mencionado antes. Al llegar la gente del pueblo, entre los que debe encontrarse el presidente municipal, quien se declara en ese momento descendiente directo de Tepoztécatl, renueva su compromiso para luchar por el bienestar de su gente; él se encuentra en compañía de su

⁷ El auto sacramental es, de acuerdo al diccionario temático de términos literarios, una composición dramática breve de la Edad Media, generalmente de asunto religioso, y que era utilizado por los monjes para evangelizar a los indígenas.

cabildo, ya que son ellos los responsables de mantener las tradiciones en Tepoztlán. Velan el traje de Tepoztécatl (sus armas, su arco, sus flechas) toda la noche al sonido de caracoles y del teponaztle, que es un tambor hueco de madera que tiene dos lados y cada uno de ellos produce un sonido diferente.

La gente baja al día siguiente en compañía de aquel que le toca representar al Rey en la representación teatral que se lleva a cabo en la plaza; en ésta aparecen los reyes de los otros poblados recriminándole al Rey de Tepoztlán su conversión a la religión cristiana; después este los convence por medio de razones de que ya pueden vivir con la verdad de Dios. En una descripción que se hace en *El tlacuache* número 743⁸ dedicada al Reto al Tepozteco se cuenta cómo antes de subir el cerro, el 7 de Septiembre a las 10 de la mañana se reúnen en Axitla el presidente municipal, el cabildo, y parte del elenco que participará en la representación teatral del Reto. Un punto importante es que debe estar presente también el guardián del teponaztle de Tepoztécatl. En este artículo se nos dice que el teponaztle. El rey hace una ablución en Atongo para purificarse a través del agua. Después, al encender los sahumeros y al sonido de la chirimía⁹ y el teponaztle, (que marca el ritmo) es cuando suben al antiguo templo y se coloca una ofrenda que lleva papel picado, fruta, pulque, tamales, dulce de calabaza, etc. El actor que representará a Tepoztécatl pide en voz alta a su dios que le permita representarlo y se espera alguna señal en respuesta. A continuación es el presidente municipal el que toca la chirimía, el teponaztle y el tambor. A la vez que los participantes bailan frente a Tepoztécatl, agradeciendo el permiso que les ha concedido, termina la ceremonia y la gente que ha subido a la cima del cerro empiezan a comer. Se nos

⁸ Suplemento cultural, La Jornada Morelos.

⁹ Es un instrumento con forma de corneta hecho de metal y con el que se marca la melodía.

cuenta aquí mismo que al pasar la media noche se devuelven las armas que llevaba Tepoztécatl a la presidencia y se ilumina la pirámide toda la noche.

El 8 de Septiembre se realiza la representación, después de una procesión que se lleva a cabo de Axitla, donde se ha bautizado al Rey Tepoztécatl, que va hasta la plaza central del pueblo. Una vez que se ha llegado a la plaza se presenta en nahua (con una traducción también) la conversión del Rey al cristianismo. Uno de los aspectos relevantes es que este festejo coincide con el de la fiesta de la Natividad. Adelante se verá el por qué de esa convergencia.

2. Otras investigaciones sobre El Reto al Tepozteco

Se ha escrito mucho sobre la leyenda de Tepuztécatl, sobre su mitología y sobre cómo ésta es todavía parte importante de la cosmovisión de los Tepoztecos, quienes procuran mantener viva la tradición mediante fiestas y rituales.

La autora Alicia María Juárez Becerril (2010) en la presentación del libro de Sylvia Marcos nos dice que “El ritual, al formar parte de la religión implica una participación social activa, ya que incide en los actores sociales y los motiva a involucrarse en las actuaciones comunitarias” (Marcos, 2010: 267). Esta autora considera que El reto al Tepozteco “es un ritual fundamental para la identidad indígena de la comunidad Tepozteca” (Marcos, 2010: 271); sin embargo, la parte que ella aborda es desde la perspectiva de género, recalcando el papel de la mujer dentro de festividades y ritos en Tepoztlán. Sylvia Marcos, haciendo mención de una aportación de una colaboradora de su libro, describe cómo las mujeres han ido transformando sus papeles en cuanto a su participación en las festividades importantes de Tepoztlán; recalca que las mujeres cuentan ya con una mayor presencia en el reto, que

une generaciones y géneros y cómo, por medio de este tipo de incorporaciones, se han ido facilitando las participaciones dentro de otros ámbitos como el político; de las fiestas a lo político y social. Aportación muy relevante de esta autora en relación a la participación de las mujeres en rituales como el reto al Tepozteco y su influencia en la vida social¹⁰.

Aquiles Chichu Amparán presenta en “El Tepozteco, símbolo de identidad colectiva” cómo es que el símbolo del Tepozteco cumple funciones sociales importantes dentro de la comunidad de Tepoztlán y hace una referencia muy breve a través de Durkheim (1991), quien “consideró que la función de los sistemas simbólicos era crear un orden gnoseológico que sirviese de base para la integración social” (Chihu, 2004: 179). Este artículo es relevante porque sintetiza nociones de cultura desde diferentes disciplinas, todo enfocado a la presencia y utilización de símbolos. El símbolo de identidad de Tepoztlán es Tepuztécatl, y se ha ido reafirmando con el paso del tiempo, aunque no está libre de transformaciones y de reutilizaciones como muestra este autor, ya que los símbolos de la comunidad, al ser ésta afectada por la amenaza de la construcción de un campo de golf en el pueblo, han cumplido funciones sociales que movilizaron a la población que sintieron amenazada su identidad¹¹. Este autor, interpretando a Bourdieu, nos dice que “el efecto ideológico fundamental de un sistema simbólico reside en hacer pasar los intereses particulares de un grupo como los intereses universales de toda la sociedad” (Chihu, 2004:179).

De acuerdo con este mismo autor los evangelizadores usaron la simbología de los Tepoztecos para evangelizarlos, ya que aprovecharon al personaje Tepuztécatl de su

¹⁰ Esto lo pude constatar con el trabajo de campo. La participación de las mujeres resultó más significativa de lo que yo esperaba

¹¹ Al avanzar encontré en el trabajo de campo alusiones en torno a Tepuztécatl en referencia a este acontecimiento político.

mitología. A este lo integraron en una obra realizada por Fray Domingo de la Anunciación. Nos dice Chihu que, según Miguel Angel Robles Ubaldo, las representaciones de la obra comenzaron en 1528 en la capilla a la que acudían los indígenas. Así como los evangelizadores lo utilizaron, los mismos Tepoztecos recurrieron a sus propios símbolos cuando vieron sus intereses amenazados y es que “el símbolo del Tepozteco forma parte del imaginario colectivo constituido por el universo de las representaciones mentales, de la imaginación, mitos y rituales que expresan las aspiraciones y la identidad de una colectividad” (Chihu, 2004:188).

Carveo y Zavala (2013) hacen referencia a Brotherson al exponer los cuatro roles que este autor asignaba al Tepozteco. El primero es el del personaje cosmogónico, otro es el épico, el tercero es el que trabajó en México y el cuarto es aquel al que se convirtió en cristiano. Nos dice el autor que los dos que tienen en cuenta los Tepoztecos son el héroe y el cristiano. La historia que la mayoría conoce, resumida, es la de Tepuztécatl, nacido de una virgen y el Dios del aire. El padre de la doncella, por pena de que su hija quedara embarazada, lleva al niño cuatro veces a diferentes sitios para que muriera, pero este sobrevivió hasta que lo encontraron dos ancianos. Cuando ya contaba con 12 años, se encontró con que iban a llevarse a su padre adoptivo para alimentar al gigante Xochicácatl. Para salvar a su padre se entregó él mismo para el sacrificio. El joven podía transformarse en distintos animales para evitar que lo cocinaran, el joven fue tragado entero a petición suya y mató al ogro por dentro con las piedras de obsidiana que había recogido por el camino. Eso significó la liberación para su pueblo y se convirtió en un Dios¹². Esta es la

¹² Es muy importante el hecho de que de regreso a su pueblo el nuevo rey Tepozteco robó el teponaztle, que como se verá es un símbolo muy importante en torno al cual gira el ritual de El Reto al Tepozteco.

versión de Brotherson resumida. Algunos la cuentan con variaciones y menos detalles¹³. También exponen estos dos autores que Brotherson se ha basado también en el códice florentino en donde coloca a Tepoztécatl “como un personaje cosmogónico que forma parte del grupo de los once inventores del pulque que pertenecen a la sierra que se extiende desde Chichinuautzin hasta Popocatéptl y que después de su invento subieron borrachos como conejos” (Zavala, 2013:5). Desde ese momento se le construyó su templo.

Aquí se nos dice que, según un habitante de Tepoztlán, Enrique Villamil Tapia, el ritual llamado “Altepeihuitl” o fiesta del pueblo se celebra desde hace más de 400 años. Estos autores llaman la atención sobre el hecho de que en el reto al Tepozteco existe “una conjunción de las dos facetas del Tepozteco, su actuación guerrera, símbolo de resistencia ante poderes extranjeros, y la conversión al cristianismo, emblema de la aceptación del poder eclesiástico católico” (Zavala; Caraveo, 2014:33).

Autores como Chichú Amparám, Nuvia Balderrama Vara, al igual que Reséndiz Machón abordan El reto al Tepozteco con una perspectiva de ritual. La autora Marcela Tostado Gutiérrez (2005) en el suplemento cultural de EL Tlacuache aborda el tema de la fiesta de la Natividad que se junta con El reto al Tepozteco, pero al referirse a éste también lo trata como fiesta y no ritual, ya que para ella “las fiestas en Tepoztlán son grandes acontecimientos comunitarios, en ellas nos identificamos, reconocemos un pasado común y un futuro compartido”. Su noción de fiesta se acerca a lo que puede ser considerado como ritual, y quizá por ello no hace la distinción. Diana Taylor habla del ritual de El reto al Tepozteco como las acciones que se llevan a cabo el día de la ceremonia arriba del cerro, y

¹³ En libro de Ángel Zuñiga, Breve historia de narraciones Tepoztecas, se hace una buena narración sobre la leyenda.

nos dice que al bajar se da el paso a la fiesta; es decir, divide El reto al Tepozteco en ritual y fiesta. Esta autora, al abordar El reto al Tepozteco, nos habla de su carácter de performance, como algo que le permite renovarse, de la repetitividad de la historia que está viva en el presente (Taylor, 2006, 83). Estas son hasta el momento algunas consideraciones sobre el reto al Tepozteco y sobre la importancia de la leyenda de Tepuzcatécatl como símbolo de identidad de los Tepoztecos.

Es pertinente aclarar que en el presente trabajo se estudia cómo es que El reto al Tepozteco puede obtener la categoría de ritual, más que de fiesta; así lo hacen la mayoría de los autores que he consultado¹⁴, además las características que lo conforman son bastante peculiares como para declarar que este evento puede apreciarse bajo los mismos parámetros que una fiesta tradicional. Por este motivo yo lo trabajé desde esa perspectiva.

De todas maneras cabe definir qué es la fiesta para tener una noción que nos permita más adelante diferenciarla del ritual de acuerdo con lo que se expondrá posteriormente en el apartado teórico.

De acuerdo con Juan Agudo (2009) las fiestas “son ocasión de celebración especial ya que permiten el despliegue de las relaciones sociales y familiares, son ocasión de reencuentros y, claramente, sirven para reafirmar la historicidad de cada grupo” (Agudo, 2009:49). Para que puedan cumplirse estas características es necesaria una previa organización que pone a un grupo de individuos a realizar prácticas que anticipen las necesidades que requiere la celebración; esto conlleva también crear nuevos lazos sociales en beneficio de una

¹⁴ Por otra parte, el trabajo de campo que se hizo en una primera etapa, es decir en el año 2016, me había indicado que los mismos participantes de El reto al Tepozteco lo consideran como un ritual y no como una fiesta, pero este trabajo avanzó y por eso muestro más adelante la visión completa del problema de investigación.

realización festiva exitosa. Para el autor mencionado es mediante las fiestas que “las identidades encuentran nueva savia para reforzarse y las relaciones sociales, sobre todo las que tienen que ver con la autoridad y el poder, son confirmadas, reestructuradas o recompuestas” (Agudo, 2009: 54). Las fiestas se distinguen por ser eventos en que los asistentes se preparan para ser vistos o notados, para consumir y para, probablemente establecer contactos o nuevas relaciones (Agudo, 2009: 49). Un elemento siempre importante dentro de las fiestas es la comida, ya que al ser compartida ésta los asistentes establecen un vínculo al favorecerse un momento de convivencia; sin embargo la fiesta siempre variará sus características de acuerdo a la localidad, a la ocasión, y a diversos factores particulares y sociales. Al igual que los rituales las fiestas “adquieren una importancia fundamental en la reproducción y re-creación del patrimonio inmaterial de los grupos locales, ya que la tradición se renueva dentro de los cauces del saber tradicional pero con apertura también hacia lo nuevo” (Agudo, 2009: 50). Esta apertura relacionada con la diversión y la curiosidad hacen de la fiesta un evento particular, que si bien, se asemeja a celebraciones rituales, guarda sus diferencias como podrá entenderse en el capítulo teórico.

A pesar de que El reto al Tepozteco es el objeto del análisis de esta tesis es necesario hablar un poco sobre qué tipo de rituales se presentan en otras partes del mundo, ya que como se mencionará más adelante en el apartado teórico las manifestaciones de este tipo surgen en las distintas sociedades con regularidad.

Un ritual existente en Perú es el de El señor de los milagros relatado por Romero Catalina (2014). Se trata de una procesión que se lleva a cabo en Lima Perú en el mes de Octubre, los días 18 y 28. Su realización requiere de una elaborada organización, que revela la

importancia del acontecimiento, ya que son secretarías y subsecretarías las que también se encargan de organizar a los participantes que llevarán al Señor de los Milagros durante todo un recorrido por distintas partes de Lima. Previamente a la procesión los encargados invitan a un sacerdote para la realización de una misa y también se organiza la preparación de la comida que se reparte para la fiesta posteriormente (Romero, 2014: 146). Una característica que hace de esta celebración un ritual es que “El ambiente es el resultado de los sentimientos de la multitud, de su sufrimiento y alegría, de los que piden milagros y de los que agradecen, y por eso siempre tiene algo de fiesta y de lamento que transforma la cotidianidad y deja un efecto duradero en la vida de los devotos” (Romero, 2014: 146). La procesión parte de la Iglesia de los Nazarenos y pasa visitando diversas iglesias y diferentes hospitales y cárceles. También recibe el homenaje del Alcalde de Lima, del presidente y del Arzobispo cuando se ha llegado a la plaza mayor. La asistencia a la procesión tiene por objetivo pedir y “agradecer por la salud y el bienestar conseguido con el esfuerzo individual, la solidaridad comunitaria y la ayuda de Dios” (Romero, 2014: 145). En este caso todo gira en torno al símbolo del señor de los milagros en quien la gente deposita su fe y están dispuestos a peregrinar y a integrarse a un ambiente social en que se identifican con todos los participantes, ya que se encuentran reunidos por las mismas creencias y bajo los mismos supuestos, ya que asisten con objetivos muy similares y bajo el entendido de los significados de la propia peregrinación y de la figura de El Señor de los Milagros. Por la forma en que se celebra y por los elementos simbólicos, a esta peregrinación se le ha concedido un carácter ritual.

Ramírez Bonilla (2012) hace referencia a las ceremonias civiles de Inglaterra como actos rituales, ya que en ellas existe un acercamiento entre nación y religión que los define. La

autora explica que se presentan elementos religiosos en las ceremonias y conmemoraciones reales, es decir que parece presentarse “una religión civil que evidencia la adopción de elementos sacros a actos civiles, como la aglomeración de gente ante el paso de los reyes durante un funeral o una boda, similares a la aglomeración de fieles en peregrinaciones hacia lugares sagrados” (Ramírez, 2012: 50). Esto hace que los festejos y ceremonias tradicionales, tales como la coronación o nombramientos oficiales importantes, se realicen en un ambiente cargado de simbolismos, que hacen que estos actos civiles presenten formas litúrgicas más que seculares (Ramírez, 2012: 50). Una de sus características es el presentar a los reyes como seres superiores a quienes se les debe honrar. El estudio de esta autora es interesante porque nos presenta cómo una nación se identifica con su gobierno a partir de la celebración de actos en que la corona se presenta a sí misma con caracteres que lo identifican con la esfera de lo religioso y del estado al mismo tiempo. Un ejemplo que alude la autora es que la ceremonia de la coronación sea presidida por el arzobispo de Canterbury y que el acto se realice en las proximidades de la fiesta de la coronación de la Virgen María y no se vincule más a otros actos de naturaleza más civil. Por estas razones es que se consideran rituales civiles ya que provocan que se “combine la lealtad y la evocación a la nación con la defensa de la religión” (Ramírez, 2012:50). Estos son una clase de rituales que se llevan a cabo en Europa y que resultan de gran interés para las Ciencias Sociales.

Ramírez (2012) en su artículo “Signos devotos: rituales civiles y religiosos en la construcción de la identidad nacional en Europa (s. XVIII-XX)” expone el caso del ritual de la Virgen Negra de Polonia, que funciona como símbolo para los polacos, “donde la nación comparte alrededor de un símbolo místico, capaz de hacer milagros, dar consuelo e

interceder ante Dios para alcanzar victorias en el campo de batalla, proteger a la población civil o acompañar una causa justa y santa en la guerra” (Ramírez, 2012: 56). Es así como las fiestas religiosas en Polonia giran en torno alrededor del símbolo de la Virgen Negra de Czestochowa, cuyo santuario es el de Jasna Góra en Czestochowa y proclamada como reina de Polonia en 1920. Esto fue con el propósito de “buscar una intercesión divina que le permitiera a la recién creada Segunda República de Polonia no perder su independencia” (Ramírez, 2012:52). El santuario de esta Virgen se llenaba de peregrinos que asistían para pedirle que evitara la ocupación extranjera de su País. Por estas razones es que esta Virgen hace presencia en las fiestas y momentos de conflictos, ya que recuerda a la nación que están unidos por fuerzas religiosas que les conciernen por antigüedad.

Más adelante se verá cómo es que la aparición de los símbolos en los rituales tienen como efecto la sensación, por quienes los pueden asimilar, de que se encuentran bajo una fuerza que los identifica entre sí, provocando su cohesión y por lo tanto un sentido de identidad. Esto es lo que trataremos de distinguir posteriormente con el análisis de El reto al Tepozteco, como un ritual que también cumple sus funciones sociales por medio de ciertos símbolos.

Capítulo 2. Estrategia Metodológica

El objetivo de este capítulo es mostrar la forma en que este estudio se llevó a cabo, ya que sin el conocimiento de estos principios metodológicos el trabajo carecería de orden y de coherencia. Este apartado muestra cómo se organizó en un principio la investigación y cómo se aplicaron los principios enunciados para la realización de este trabajo. Explica cómo es que el trabajo etnográfico fue indispensable para la obtención de los resultados y cómo es que se fundó en un conocimiento previo de metodología en la investigación. Por este motivo se expone a continuación la forma en que se fue aplicando la teoría a la práctica y cómo se refleja posteriormente en los resultados.

2.1 Cómo construí mi objeto de estudio

El presente trabajo es una investigación acerca de El Reto al Tepozteco que se lleva a cabo cada año en Tepoztlán Morelos. Lo he planteado así después de un cambio de rumbo, que en gran parte fue propiciado por el trabajo de campo exploratorio que se llevó a cabo durante diciembre de 2016. Este consistió en una visita a la ciudad de Mérida para comenzar a investigar sobre las formas de organización y el proceso de selección de los reyes de carnaval. Puedo decir que gracias al trabajo de campo realizado en la ciudad de Mérida, Yucatán he llegado a plantear mi problema de investigación.

Llevé a cabo primero una visita al Centro de Atención al Turista de la ciudad de Mérida en donde se me comunicó que el carnaval ya no se haría a manera de desfile por las calles de la ciudad y la avenida Montejo, sino que se había decidido que pasaría a un recinto ferial. Esto modificó toda la idea que yo tenía acerca de un carnaval, pues me costaba trabajo

imaginarlo casi sin movimiento, y en un lugar semicerrado. Al preguntar por los motivos me respondieron que tenía que ver con las inconformidades de la población en general respecto al cierre de calles y avenidas. Me pregunté cuál sería el sentir de la gente ante semejante cambio. Durante la visita me enteré que los reyes del carnaval ya no se elegirían por medio de un certamen popular como se hacía antes, sino que ahora se hace la propuesta a personas del mundo del espectáculo para que participen. No proporcionaron razones al respecto. Fue un trabajo lleno de desilusiones, habían desaparecido los objetos de estudio con que yo pensaba trabajar, como lo era el estudiar las formas de selección de los reyes del carnaval. Así llegué a la conclusión, gracias al trabajo exploratorio durante mi estancia en Mérida, que el planteamiento de mi proyecto tendría que modificarse sustancialmente y se alejaría del propósito principal. Al regresar a Morelos me encontré con la publicación de una convocatoria para el certamen de elección del Rey para El reto al Tepozteco. Se me ocurrió investigar al respecto, primero como un trabajo comparativo; así que acudí a Tepoztlán y comencé a indagar sobre dicho evento del que yo no tenía conocimiento. Lleve a cabo algunas entrevistas que fueron fructíferas porque conseguí información sobre la importancia del evento y algunas de sus características. Iba yo con la intención de averiguar lo más posible acerca del certamen de selección para el Rey de El Reto al Tepozteco. Uno de los organizadores que dirigía los ensayos me hizo la invitación para asistir a uno de ellos en la escuela Escuadrón 201 para que pudiera hablar con la persona que interpretaría el papel de rey, así como con alguno de los organizadores. Los asistentes de ese ensayo me contaron sus experiencias con mucho entusiasmo y tuve la oportunidad de conocer a quien sería el Rey, es decir, a quien se le asignó el papel por la falta de participación en el certamen para la elección del mismo.

Al informarme a través de gente que participa en la celebración, tomé conciencia de la existencia de otro tipo de festividad que, de acuerdo con las personas que conocí en uno de los ensayos de la representación de El reto al Tepozteco, es un evento que se aparta de otro tipo de manifestaciones festivas, ya que me revelaron el carácter ritual que se le otorga. Esto llamó mi atención y comprendí que ese era un tema digno de estudio; se me informó que es el evento de mayor importancia para la comunidad de Tepoztlán, precisamente por contar con elementos que lo distinguen del resto de las fiestas que se realizan durante todo el año porque por medio de ella podían encontrarse procesos de transformación en las costumbres de los Tepoztecos, o la resistencia a estos cambios. Me resultó muy atractivo el tema, al que había llegado gracias a mis primeros acercamientos al trabajo de campo. Estos acontecimientos, aunados a las dificultades que se presentan por las distancias y los impedimentos que esto implicaba para la realización de trabajo de campo, provocó que, tras una larga reflexión, decidiera enfocarme en otras fiestas más cercanas como son las que se suscitan en Tepoztlán, que además son bastante frecuentes, y en especial la de El Reto al Tepozteco en la que se enfocó mi interés.

Por medio de todo lo explicado comprendí que esta es una oportunidad para investigar qué es lo que se manifiesta a través de una celebración tan importante para que ésta pueda contener un carácter ritual para los Tepoztecos. Por esta razón decidí hacer un análisis sobre El Reto al Tepozteco como mi objeto de estudio.

2.2 Métodos cualitativos y etnografía

Para la realización de una investigación es necesario establecer desde un inicio un plan metodológico para guiar nuestro trabajo, esto significa que hay que seleccionar un método

para enfocar el problema desde un ángulo determinado y por consiguiente llegar a las posibles respuestas.

De acuerdo con Taylor y Bodgan (1987) los métodos cualitativos comenzaron a divulgarse de 1910 a 1940 por la Escuela de Chicago, y nos dicen que la metodología cualitativa se refiere a “la investigación que produce datos descriptivos: las propias palabras habladas o escritas, y la conducta observable” (Taylor, 1987:7). Una de sus características es que es de carácter inductivo, y el investigador va a los escenarios propios en donde se desarrollan los hechos que desea investigar. Al realizar esto, el investigador que trabaja bajo un método cualitativo intenta “comprender a las personas dentro del marco de referencia de ellas mismas” (Taylor, 1987:8), para lo cual es indispensable que el antropólogo o el científico social se desprenda de sus creencias y se aparte de las predisposiciones que trae consigo culturalmente. Nos dice Taylor y Bodgan que el investigador que utiliza el método cualitativo lo que busca es comprender la perspectiva de los otros y en sí una verdad. (Taylor, 1987:88)

Para elaborar el presente estudio utilicé el método etnográfico, mismo que se cataloga como parte de los métodos cualitativos. Decidí utilizar este método porque quería indagar sobre las formas en que los Tepoztecos interpretan los significados de El reto al Tepozteco, y para ello necesité recabar datos empíricos.

Nos dice Rosana Guber (2001) que la etnografía “es una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros (entendidos como “actores”, “agentes o “sujetos sociales” (Guber, 2001). Nos dice también, haciendo una referencia a Walter Runciman (1983), que el enfoque

etnográfico responde a la necesidad de las descripciones dentro de las ciencias sociales. En mi caso, yo trabajé con muchas descripciones, y por otro lado intenté comprender El reto al Tepozteco a partir de la perspectiva de los miembros de la comunidad Tepozteca. Por lo tanto consideré que el método etnográfico sería adecuado para los objetivos que me planteé, ya que “las etnografías no sólo reportan el objeto empírico de investigación – un pueblo, una cultura, una sociedad- sino que constituyen la interpretación/ descripción sobre lo que el investigador vio y escuchó” (Guber, 2001). Esta autora nos dice que la etnografía se compone por toda una serie de actividades que en conjunto conforman lo que vienen a ser el trabajo de campo. Es un método de investigación dentro del cual se permite la utilización de entrevistas, observación, observación participantes y encuestas. Una de las características de la etnografía es que es un método flexible, ya que “el trabajo de campo etnográfico sirve, precisamente, para advertir lo imprevisible, lo que para uno << no tiene sentido>>” (Guber, 2001). Al trabajar yo con el método etnográfico llevé un diario de campo desde un inicio, que incluye las entrevistas y las charlas informales, el cual fue revisado posteriormente para analizar la información de la que se desprenden resultados que van más allá de las descripciones, ya que la etnografía “permite sustituir progresivamente determinados conceptos por otros más adecuados, abarcativos y universales. La etnografía como enfoque no pretende reproducirse según paradigmas establecidos, sino vincular teoría e investigación favoreciendo nuevos descubrimientos” (Guber, 2001). En el apartado de resultados puede verse cómo es que la recolección de datos registrados en el diario de campo fueron analizados en torno a la teoría revisada con anterioridad, y cómo llegué a las conclusiones obtenidas bajo dicho método.

Empleé por tanto, varias técnicas propias del método etnográfico, como la observación, observación participante y las entrevistas no dirigidas¹⁵. Me dirigí hacia los escenarios de la acción social y a las personas que conforman el contexto. Esto se relaciona con el hecho de mirar los comportamientos habituales de los habitantes de Tepoztlán en su vida ordinaria, previamente y durante las festividades que se llevan a cabo en la localidad. El motivo era identificar los cambios de sentido que se manifiestan en la gente, es decir, ver si una festividad como El reto al Tepozteco es capaz de funcionar como un recordatorio de la consciencia histórica de un pueblo.

2.2.1. La observación

La observación es la forma en que el investigador capta los fenómenos sin modificarlos, tal como ocurren sin intervenciones, aunque como nos dice María Teresa Anguera (1978), el observador no por eso tendrá que estar inactivo, ya que se pretende comparar los fenómenos captados con nuestras conjeturas, y esto hace que el papel del observador sea activo (Anguera, 1978:22). Uno de los aspectos importantes que retoma esta autora es que al realizar las observaciones de tipo exploratorio, “se convierten en variables explicativas que podrían ser investigadas sistemáticamente” (Anguera, 1978:23). Por otra parte, nos menciona la autora de *Metodología de la observación en las ciencias humanas*, que al ir realizando nuestras observaciones se pueden ir registrando “puntos comunes” que nos puedan servir para realizar comparaciones o categorizaciones. Dentro de las ventajas que se señalan en este libro es que gracias a la observación se puede obtener la información como ocurre realmente, pues sus técnicas “aportan datos que atañen directamente a situaciones de comportamiento típicas” (Agueda, 1978:25)

¹⁵ Consultado en Roxana Guber.

Durante la primera parte del trabajo etnográfico comencé los acercamientos a Tepoztlán para investigar sobre las dinámicas de vida de sus habitantes: cómo conciben ellos la vida cotidiana y las manifestaciones de tipo festivo dentro de su territorio, el cual además es un lugar turístico con categoría de “pueblo mágico”. Dentro de esta primera etapa se intentó registrar la información necesaria respecto a los significados de ser habitante de un pueblo mágico, que por ser turístico, favorece cierto tipo de comercio, negocios que atraen al turista por contener atributos “tradicionales”. Por tales motivos, la técnica de la observación me fue de gran utilidad, ya que así obtuve registros en el diario de campo que me sirvieron para análisis posteriores sobre los significados.

Para Agueda (1978), también existen datos observables que no sólo tienen que ver con lo que las personas oyen y ven, ya que existen otro tipo de conductas observables que muchas veces escapan a los investigadores o no se registran debidamente, ya que se ha dado generalmente un interés por “registrar una conducta visible, y esto ha llevado a una equivocada elección de la conducta a observar en la investigación observacional, dada la complejidad y multiplicidad de respuestas en la mayor parte de los marcos naturales” (Agueda, 1987:91). Por esto se ha dado una necesidad de abarcar otro tipo de respuestas como lo es la conducta no verbal. Me refiero a este aspecto porque dentro de este trabajo de investigación observé todas las acciones y actitudes que se llevan a cabo durante el ritual, la procesión, y la representación teatral. Esta autora considera que el registro de estas acciones conductuales pueden ser muy valiosas, ya que gran parte de nuestro lenguaje no es verbal. Esta conducta da diferentes tipos de información; puede otorgar un significado específico, como es: enfatizar, contradecir, ayudar en la interpretación, sin relación con el contenido verbal. Por otra parte otorga un significado general, “dando información sobre el nivel de

actividad, acumulación de tensión o ansiedad en un tiempo específico” (Agueda, 1978:93). Las señales pueden provenir de las expresiones faciales o del cuerpo, como el movimiento de las manos, los cambios de postura, los balanceos, desequilibrios, etc, así como en el rostro se registran las sonrisas y las miradas o diversas expresiones de alegría o enojo. Estas son consideraciones que plantea la técnica observacional, para ir más allá de los puros acontecimientos. En este trabajo se prestó atención a este aspecto del lenguaje no verbal, ya que durante un ritual se conjugan gran cantidad de significaciones que dan paso a la emocionalidad de los presentes, tal y como pude observar en sus respuestas ante las diversas etapas del proceso ritual que se lleva a cabo. Durante el proceso podía yo ver el cansancio en la gente que sube, la convicción que tienen por llegar, la velocidad, las actitudes hacia los otros.

Otro tipo de observación es la observación participante. Esta la llevé a cabo especialmente durante los días del ritual, ya que me integré a la multitud para subir el cerro junto con todos y así poder interactuar con ellos, a la vez que iba recogiendo datos, ya que la observación participante consiste en “un proceso caracterizado por parte del investigador, como una forma consciente y sistemática de compartir, en todo lo que le permitan las circunstancias, las actividades de la vida, y, en ocasiones, los intereses y afectos de un grupo o personas” (Agueda. 1987:128). Dentro de la observación participante pueden presentarse una variedad de actividades, como puede ser la incorporación a un grupo o sociedad determinada para convertirse en parte del grupo y observar desde adentro (Agueda, 1987:128).

Incorporarse a cualquier grupo ajeno al del investigador implica el aprendizaje de códigos especiales, así como lenguaje y costumbres, por eso la observación participante tiene sus

complejidades porque pueden ser grandes desafíos, ya que el investigador “representa distintos papeles nuevos, asume obligaciones, y recibe privilegios” (Agueda, 1987:129). El objetivo de estas técnicas es que se pueda obtener la misma perspectiva que tienen los sujetos dentro del grupo en el que se halla inmerso voluntariamente por cuestiones metodológicas. A pesar de esto, Clifford Geertz (1994) dice que es sumamente difícil comprender conceptos que provienen de la experiencia próxima de los sujetos de estudio, por lo tanto, en lo que tiene que centrarse el etnógrafo, no es “en situarse en cierta correspondencia interna de espíritu con los informantes (...). Más bien la cuestión consiste en descifrar qué demonios creen ellos que son” (Geertz, 1994:76). Uno de los requisitos que presenta Agueda para la observación participante es que el investigador examine su propia condición dentro del grupo en el que se encuentra participando, ya que también esto influirá en la aceptación que reciba por parte de los del grupo¹⁶. Uno de los procesos que determina esta autora como sustancialmente importante es que “el análisis debe ser *secuencial*, de forma que sus partes importantes se elaboren mientras el investigador todavía está recogiendo sus datos” (Agueda, 1987: 130), ya que si no, se realizará el análisis de datos ya desde otra mirada.

Estos conceptos me ayudaron a entender la importancia de la observación participante, sobre todo porque para esta investigación resultó crucial; es así como la utilización de esta técnica me condujo a vivir la experiencia del ritual de El Reto al Tepozteco de una manera más directa, viviendo el acontecimiento a pesar de los posibles riesgos y el cansancio que implica subir un cerro como el Tepozteco.

¹⁶ Esto se verá posteriormente, ya que durante el trabajo de campo se dieron situaciones de contraste en cuanto a las actitudes de aceptación y rechazo por parte de los habitantes y los participantes en la representación de El reto al Tepozteco.

Se realizaron visitas al lugar, entrevistas a los habitantes de la comunidad; comerciantes y no comerciantes, incluso extranjeros; así como se realizaron los primeros intentos de contactar a los organizadores principales de fiestas como El Reto al Tepozteco. De forma que fui obteniendo los primeros datos y hallazgos , Gracias a esto pude llegar al momento de las celebraciones con cierta acumulación de conocimiento, y mediante este proceso es que me fue posible ir adaptando la teoría y cambiando perspectivas durante el camino, ya que una de las cualidades y ventajas de los métodos cualitativos es que el investigador puede ir rehaciendo en el camino sus pasos y teorías, se puede ir acoplando a modo que se vayan arrojando resultados, o a modo en que se vayan abriendo y cerrando caminos. Es un método flexible; "Se siguen lineamientos, pero no reglas" (Taylor, 1984:9).

2.2.2. La entrevista

Eduardo Restrepo en su texto "La entrevista como técnica de investigación social: Notas para jóvenes investigadores"¹⁷ nos habla de la existencia de esos diálogos nacidos de la necesidad de resolver o comprender un problema de investigación, y una de sus principales características es que éstos diálogos se diferencian de las charlas de carácter informal (Restrepo:1); y en cuanto a estas últimas nos dice que para realizarlas es necesario tener la habilidad para conversar "desprevenidamente" con la gente, de manera natural. En mi investigación hice uso de las charlas informales, ya que estas me permitieron relacionarme de manera más espontánea con la gente mientras llevé a cabo la observación participante. Mediante este tipo de charlas obtuve las opiniones de la gente, sus perspectivas, su sentir respecto a la realización de un ritual dentro de su comunidad.

¹⁷ Este artículo aparece en la red sin año, por lo tanto dejo aquí la dirección de página: www.ramwan.net/restrepo/documentos/entrevista.doc

Las entrevistas, por otra parte, están diseñadas a partir del problema de investigación que se ha planteado y por medio de esta orientación es que se estructuran, ya que se sabe de antemano qué es lo que se necesita saber, qué tipo de información se requiere y cuál es necesaria. Su finalidad es la de obtener datos relevantes, sin embargo para su elaboración ya es necesario contar previamente con datos específicos; es en este sentido que logré estructurar algunas guías de entrevista a partir de los datos que iba obteniendo en el curso del trabajo de campo. Esa es una de las ventajas que me ofreció el llevar un diario de campo, en el cual iban quedando registrados datos observacionales y registros de otras charlas informales. Lo inicié desde septiembre de 2016, en vísperas de El reto al Tepozteco, y fue de gran utilidad porque me permitió contrastar la información registrada en 2017.

La realización de la entrevista contiene tres fases características: su diseño, su ejecución, y el análisis. Dentro del diseño se decide el contenido de las preguntas, el momento de la aplicación de las entrevistas, y se hace en relación a la previa información con la que se cuenta. Según Restrepo deben ordenarse las temáticas, debe realizarse con claridad las preguntas y también se decide aquí quiénes serán los entrevistados, de acuerdo a sus características o a sus conocimientos. Esta etapa también incluye los modos de registro que se utilizarán para guardar la información. Parte de la ejecución son las formas en que el entrevistador va guiando al entrevistado para que no salga mucho del diseño previamente elaborado; y por último nos dice Restrepo que el análisis debe empezar ya en el mismo momento en que se está interrogando al sujeto, pero la labor de sistematización se lleva a cabo casi siempre en el momento en que se va preparando el informe. Estas son algunas de las características de la entrevista. Como he señalado, se planeó la realización de entrevistas, dirigidas tanto a los participantes del ritual (actores y autoridades principales

que conducen el desarrollo del ritual), como a habitantes de la comunidad que no participan. Era necesario conocer los puntos de vista de organizadores y colaboradores, ya que el conocimiento de estos aspectos me eran de gran utilidad para mi investigación. En general traté de obtener la información por medio de las charlas informales que van más a de acuerdo con la parte participante del proyecto. Fue necesario realizar las charlas desde un principio, para conocer de fuente directa las opiniones de los habitantes de Tepoztlán respecto a lo que es El Reto al Tepozteco y cómo lo viven ellos, para poder dar respuesta a las preguntas de la investigación.

En resumen estudié el contexto dentro del cual la gente reacciona ante la manifestación de un evento que concierne a una realidad, mediante la cual los Tepoztecos expresan motivos culturales que conforman el carácter social de su entorno. Debido a esto el método cualitativo se adaptó a la realización de este estudio, ya que una de las ventajas de éstos métodos es que permiten “identificar la naturaleza profunda de las realidades, su estructura dinámica, aquella que da razón plena de su comportamiento y manifestaciones” (Martínez, 2006:128). Cabe destacar que de los métodos cualitativos se desprenden varias técnicas, que lo cualitativo no sólo es un “análisis impresionista, informal; basado en una mirada superficial a un escenario o personas. Es una investigación sistemática conducida con procedimientos rigurosos, aunque no necesariamente estandarizados” (Taylor, 1984: 9).

2.3. El proceso de reflexividad

Durante mi trabajo de campo en todo momento tomé en cuenta los procesos de reflexividad de los que habla la antropóloga Rosana Guber (1991), momentos por los que atraviesa el investigador a medida que va avanzando en el estudio. En estos casos, donde se pretende

indagar en los comportamientos de los habitantes de una comunidad ligados a fiestas o rituales, es importante el proceso de la reflexividad porque “está íntimamente ligado con el aprendizaje de perspectivas no sociocéntricas” (Guber, 1991:50), y esto lo explica diciendo que “En un principio el investigador sólo sabe pensar y orientarse hacia los demás y formular interrogantes desde su propio esquema cognitivo. A lo largo del trabajo de campo, aprende a tener en cuenta otros marcos de referencia y, paralelamente, a establecer otras diferencias entre los demás y él mismo” (Guber,1991;50). De acuerdo con María Tarrés (2006) el proceso de reflexividad viene acompañado por la creatividad y la innovación que es uno de los medios por los que los investigadores pueden acceder a los sistemas de valores con que se puede encontrar, ya que la tradición reflexiva “privilegia, valores, normas y crea pautas de conducta que favorecen la actividad analítica y crítica encaminada a revisar y evaluar las ideas, los supuestos (Tarrés, 2006:37). El proceso de la reflexividad es importante porque como dicen Hammersley y Atkinson (2014), cualquier dato que se obtenga es un producto social, es decir, que no puede ser tomado como una realidad absoluta, lo que representa un problema continuo para el investigador (Hammersley M Y Atkinson, 2014:188).

Como he señalado, llevé a cabo observación participante, ya que estando inmersa en las fiestas era complicado decir que podía estar fuera de ellas al encontrarme entre la misma gente en el mismo momento de la celebración.

Rosana Guber (2001) explica cómo es la observación dentro de la observación participante. La observación es el método por el que optan los positivistas, partiendo de que se registran los hechos como son; sin embargo, a veces ésta técnica requiere del apoyo de la segunda porque ésta favorece a veces a la recolección de datos, y algo más importante, es que sirve

para comprender significados. Guber (2001), explica cómo es que la observación participante tiene grados: el investigador puede involucrarse sin ocultar su identidad, o puede asumir un papel dentro de la sociedad estudiada. Sin embargo, la presencia del investigador siempre tendrá un impacto dentro de su objeto de estudio, lo que podría distorsionar el curso cotidiano de los hechos. Esta lectura en particular me ayudó a entender que hay que cuidar mucho el tipo de interacción que surge en el momento de encontrarse en el ambiente de lo estudiado, ya que de ésta dependerán los rumbos que pueda tomar la investigación. Lo que enfatiza Guber (2001) es que la observación va muy ligada a la participación, y la participación incluye la observación.

2.4 Resumen

En resumen, destaco tres puntos:

- 1) El trabajo de campo tuvo que ser continuo. Este trabajo fue comenzado en el mes de Septiembre del 2016 y se fueron obteniendo datos acerca de las características de El reto al Tepozteco, así como breve información sobre sus significados, que en un principio parecían diferir a los de otras festividades que se llevan a cabo en Tepoztlán tan continuamente. Estuve presente en momentos importantes, como las vísperas al evento, los ensayos, que comienzan como dos meses antes de El reto al Tepozteco, y sobre todo en los mismos días del evento, así como los del carnaval.
- 2) La información obtenida por medio de las diversas técnicas fue registrada en un diario de campo que se fue elaborando a lo largo de la investigación, para después organizarlo y ajustar la información en un informe formal.

3) Se realizaron entrevistas al organizador principal, director de cultura, a participantes de la representación y también se hicieron entrevistas no dirigidas, charlas informales durante los días de las celebraciones y durante los preparativos indagando sobre el sentido que cobra desde la perspectiva de los habitantes de la comunidad el evento de El reto al Tepozteco.

La perspectiva etnográfica la entiendo a partir del planteamiento del antropólogo Clifford Geertz, es decir; desde los aspectos de una teoría interpretativa de carácter subjetivo, y desde una postura que plantea la posibilidad de alcanzar la comprensión por medio de la descripción. También tomo en cuenta su visión sobre el trabajo etnográfico, incluida la escritura, dentro de la cual la creatividad del investigador juega un papel fundamental. Reygadas (2014) nos habla de la construcción del texto etnográfico en su texto “Todos somos etnógrafos. Igualdad y poder en la construcción del conocimiento antropológico”, donde explica que la escritura del texto etnográfico, visto desde una postura posmoderna, debe ser visto como una colaboración de otros sujetos con el investigador, ya que “las etnografías son producto no sólo del esfuerzo intelectual del antropólogo, sino también de su interacción con muchos agentes, cuyos puntos de vista no suelen ser incluidos en los textos antropológicos” (Reygadas, 2014:99). Es en ese sentido, de acuerdo con Reygadas, que el texto etnográfico puede contener una variedad de estilos narrativos, ya que puede incluir diferentes voces que provienen de todas las interacciones que se suscitan en el medio en el que se desenvuelve el investigador.

María Luisa Tarrés habla sobre la tradición interpretativa dentro de las ciencias sociales, partiendo de que los hechos sociales no pueden estudiarse bajo los mismos métodos que las ciencias naturales, ya que los hechos del mundo social no se limitan a aspectos naturales de

la vida humana, entonces queda incluir una metodología que conduzca a la comprensión de la experiencia vivida por los seres humanos, que, pese a la influencia de las estructuras poseen espacios de libertad y son sujetos portadores y productores de significados sociales o culturales. Esta es una postura metodológica que no es adoptada por todos los científicos sociales, y ésta proviene del legado de Max Weber respecto a la sociología comprensiva, que tiende al intento de comprender las subjetividades de los hechos y acciones sociales (Tarrés, 2004:51), y desde esos puntos de partida explicar las causas de dichas acciones; esto es precisamente la tradición de la interpretación comprensiva, sin embargo, nos dice Tarrés ,“La comprensión no es un acto intuitivo. Por el contrario, debe basarse en evidencias cualitativas y usar técnicas interpretativas de los significados para poder replicarlas y así verificarlas de acuerdo con los cánones establecidos por el método científico” (Tarrés, 2004:52). Puede verse la importancia que adquiere la subjetividad desde esta perspectiva iniciada por Max Weber. Dentro de esta perspectiva son los sujetos desde su entorno social quienes otorgan los significados a las acciones sociales que desempeñan, y entonces es el investigador, quien realizará sus análisis por medio del método comprensivo. Esta es una de las grandes aportaciones al método cualitativo.

Quise dar ese enfoque interpretativista a mi trabajo porque creo que en las festividades se presenta una heterogeneidad de elementos que, por medio de sus contenidos se expresa la tradición de una comunidad, a la vez que expresa conflictos y, quizás transiciones importantes. Por otra parte creo que las fiestas son de alguna manera un momento de expresión colectiva con muchos misterios ocultos, es decir con significados que no son tan visibles, aunque pueden ser interpretados, en los cuales vale la pena indagar y tomar parte de esa creatividad que también caracteriza a las festividades populares.

A continuación incluyo un cuadro que elaboré en el que se destacan las técnicas utilizadas en diferentes fases de la investigación.

Objetivo	Fase de la investigación	Técnicas	Elementos
Conocer la forma en que se organiza El reto al Tepozteco y quienes participan	Antes del ritual (organización)	Entrevistas y charlas informales	A organizadores, participantes, jefe de cultura, voluntarios
Conocer la organización, los preparativos y comprender cómo se relaciona la festividad con la cohesión social de los habitantes de Tepoztlán	Los ensayos	Observación	Los espacios, los participantes, los diálogos de la representación, la danza, instrumentos, música, interacciones
Comprender cómo se relaciona la festividad con la cohesión social de los habitantes de Tepoztlán, conocer la organización y participación social	Los ensayos	Entrevistas	A los organizadores, coreógrafa, al traductor Participantes en general de diferentes generaciones, y acompañantes
Caracterizar El reto al Tepozteco, describir las interacciones, explicar quiénes participan, describir cuáles son los aspectos rituales	Día del ritual	Observación y observación participante	La cita antes de subir, la subida, preparación de la ofrenda, la subida, el discurso del presidente, las palabras del rey, la ofrenda, la solemnidad la música, la comida, la convivencia

Descubrir los significados de El reto al Tepozteco, ver quiénes participan, y las interacciones	El bautizo	Observación	El lugar, los participantes y sus funciones, el vestuario, los diálogos, las reacciones de los asistentes
Describir cómo es El reto al Tepozteco, sus aspectos rituales y las interacciones	La procesión	Observación participante	La cita, preparación, formación, trayecto, la música, las interacciones, el vestuario, los instrumentos, los objetos
Describir cuáles son los aspectos rituales de El reto al Tepozteco, describir cómo son las interacciones	La representación	Observación	El lugar, la concurrencia, la solemnidad, los diálogos, los vestuarios, la danza, la música, los objetos, la pronunciación, la traducción.
Describir cómo son las interacciones, y comprender cómo se relaciona con la cohesión social de los habitantes de Tepoztlán	Al término del evento	Charlas informales	Sobre impresiones generales y personales de la experiencia a participantes y asistentes.

Capítulo 3. Marco Conceptual

En este apartado se exponen los conceptos que conviene analizar para el trabajo de esta investigación, ya que nuestro objeto de estudio, El reto al Tepozteco, es un evento tradicional que trasciende las características de la fiesta, según la perspectiva que he adoptado por averiguaciones previas, es decir, que se pretende demostrar que El reto al Tepozteco posee elementos que lo ritualizan. Es por este motivo que conviene establecer algunas aproximaciones teóricas sobre el tema del ritual; veremos cómo es definido por algunos autores y cómo explican este tipo de manifestaciones grupales que se llevan a cabo en casi todas las sociedades. Es necesario conocer bajo qué conceptos ha sido entendido el ritual y cómo ha sido tipificado, para después, por medio de la revisión del trabajo de campo terminado, poder definir en qué medida puede o no definirse El reto al Tepozteco que como ritual, tiene la característica de que expresa sus significados por medio de los símbolos que lo conforman, y una de las características del ritual es que se manifiesta a partir de símbolos que una sociedad en concreto entiende de manera semejante, lo cual fomenta que aparezcan las condiciones para manifestar un sentir que unifica a los individuos y orienta sus intereses hacia un objetivo común. En este trabajo no se clasificará categóricamente El reto al Tepozteco, sino que de aquí se desprenderán elementos que nos permitan entender qué es lo que representa una celebración de tal magnitud como la de El reto al Tepozteco, y cómo se lleva a cabo el proceso que posibilita una interpretación común, si es que ésta existe.

3.1 Durkheim como punto de partida. El ritual como una forma de cohesión social

Son varios autores los que han teorizado y categorizado los rituales en el campo de las ciencias sociales. Aquí se exponen a continuación las principales aportaciones de algunos autores que han servido de referencia para estudios posteriores. El sociólogo Durkheim consideró que más allá del sentido del ritual, la característica primordial de éste es que une a la comunidad; aproxima a los individuos, haciendo que la colectividad entre en contacto, que se acerquen por un momento, dado que las actividades básicas de la vida en sociedad los apartan a unos de los otros (Durkheim, 1982, 323). Este autor considera que en un sentido, las acciones sagradas tienen por objeto acercar a las personas a otro plano, saliendo del sistema institucionalizado compuesto por jerarquizaciones; es decir, se logra que las personas abandonen la vida cotidiana que se encuentra organizada en sectores, en los que cada uno obtiene sus ventajas sobre los otros de acuerdo a la posición en que ocupan en la escala social. Durkheim considera que los actos religiosos o de creencias en fuerzas más allá del mundo físico, son sólo las simbolizaciones de las necesidades sociales y morales (Durkheim, 1982:295).

El punto de vista de Lévi-Strauss, según Jáuregui (2002) es que las ceremonias de tipo ritual cumplen la función de mantener unida a la comunidad, lo que requiere de cierto grado de cooperación y esfuerzo por parte de todos, y una forma de expresar esa voluntad de cohesión es por medio del ritual, que además de todo, logra mantener la identidad de una sociedad (Jáuregui, 2002:72). Esto coincide con Durkheim en cuanto que cree que la unidad social puede mantenerse mediante este tipo de manifestaciones, que requieren un esfuerzo o sacrificio por salirse del mundo profano para entrar a lo sagrado y converger todos en un mismo propósito

Un aspecto primordial del pensamiento de Durkheim consiste en que las acciones con sentido sagrado concretizan las relaciones sociales, haciendo palpables las concepciones que se desprenden de su mundo abstracto (Durkheim, 1982: 322), es por eso, que de acuerdo con Durkheim “la vida ritual debe poder interpretarse en términos laicos y sociales” (Durkheim, 1982:322). Considera que los rituales pueden surgir de contratiempos sociales y mediante éstos apaciguar los sentimientos destructivos. A diferencia de éstos rituales emergentes, nos habla del ritual cíclico, que corresponde a un ciclo natural “no hace más que traducir el ritmo de la vida social y constituye un resultante de éste” (Durkheim, 1982:324).

3.1.1 Las tres características del ritual según Durkheim

José Luis Moreno Pestaña (2015) recapitula brevemente las características que Durkheim dejó claras acerca de lo que es el ritual, es decir de los elementos que lo componen para que pueda declararse como ritual.

En primer lugar, cada ritual debe contar con un grupo de individuos compartiendo un espacio y “generando en su efervescencia compartida una experiencia emocional común” (Moreno, 2015:119).

La segunda cualidad es que para que se dé una condición de ritual, éste “establece unos símbolos de identificación que permiten la reverberación de la experiencia ritual y aseguran la continuidad de ésta en su ausencia” (Moreno, 2015:119). Explica que los símbolos actúan de forma que refuerzan y recrean lo que establece cada ritual, es decir, la esencia que lo compone para que no pierda su sentido original.

En tercer lugar, desde el punto de vista de Collins, citada por Moreno (2015) es que para Durkheim, los rituales conducen a una moralidad compartida, es decir, sus nociones del bien y el mal que les permiten vivir en acuerdos de grupo, de manera que su actuar concuerde con la dinámica del grupo o comunidad. Moreno recupera también la visión de Habermes en relación a Durkheim, pues dice que desde la visión de Durkheim “el consenso normativo que subyacía a las creencias religiosas nacía de las prácticas rituales que producían y renovaban las creencias de un colectivo de fieles” (Moreno, 2015:119).

3.2 Aportaciones de Collins

Las propiedades básicas que debe presentar un ritual, desde la visión de Randall Collins son:

- 1) Primero, que la atención de los individuos esté situada en un mismo “foco”, además de que se da entre los presentes un nivel de comunicación, (corporal, simbólica).
- 2) El ritual genera cierta energía colectiva en el plano emocional de los individuos “ligada a ciertos símbolos y a ciertos actos de culto a los mismos que deben reiterarse para mantener el aura del símbolo y la solidaridad entre los participantes” (Moreno, 2015: 122).

Llama la atención que Collins toma en cuenta que pueden surgir fallas dentro de las interacciones y el manejo del lenguaje, lo que desvía la energía o la apaga (Moreno, 2015: 122). Para Collins el factor que influye en la alta o baja energía emocional de los presentes en un ritual “depende de cómo las estructuras de las redes intelectuales se encarnan en las interacciones cara a cara de los sujetos” (Moreno, 2015: 123). Para Collins la energía puede decrecer cuando participantes no coinciden con el capital cultural que se está manejando en

cierto ritual; en cambio cuando la concurrencia en general posee ese capital cultural se genera la energía que provoca una alta emoción, de lo contrario, no se presenta esa energía en comunión y los individuos no se identifican con el proceso, o no lo entienden; es por eso que Goffman también daba relevancia a aspectos de la pertenencia a las mismas “categorías sociales”, ya que los encuentros funcionan en base a esas pertenencias (Moreno, 2015)

3.3 El ritual como algo común a todas las sociedades

Nos dice Jesús Jáuregui que Van Gennep, al estudiar el tema de los ritos, se dio cuenta de que pueden estudiarse como un género, es decir, que se encuentran constantemente las homologías (Jáuregui, 2002: 63). Para explicar estas correspondencias, nos dice Jáuregui citando a Gennep que “ni el individuo ni la sociedad son independientes de la naturaleza y del universo, los cuales están sometidos a ritmos que tienen su contraparte en la vida humana” (Jáuregui, 2002: 63). Por su lado, igualmente Bettelheim, citado por Jáuregui, afirma que por todo el mundo se presentan las mismas tendencias y deseos en los hombres, recalcando que se refiere a lo primitivo que existe dentro del hombre, no al hombre primitivo (Jáuregui, 2002:75-76). También Lévi-Strauss reconoce que por todas partes se presentan los ritos de paso y que éstos presentan un carácter universal, pero que “ es necesario que estos ritos sean la expresión de una sabiduría infusa y que arraiguen en el subsuelo de la naturaleza humana”(Strauss, como se citó en Jáuregui 2002).

Turner hizo una diferenciación entre lo que considera un rito y una ceremonia, pues para Durkheim la ceremonia es parte del rito; Turner cree que el rito tiene lugar cuando se relacionan “formas de conducta religiosa que se hallan asociadas a transiciones sociales” (Jáuregui, 2002:76), en cambio, la ceremonia se lleva a cabo cuando su sentido se debe a

“estados sociales”, donde se encuentran visiblemente la presencia de las instituciones políticas; y agrega que “el ritual es transformatorio, la ceremonia confirmatoria” (Jáuregui, 2002:76). Sin embargo estas diferenciaciones aparecieron un poco más tarde de las clasificaciones que hace Genep y la teorización de Glukman.

Para Turner parte de la utilización de símbolos es lo que él denomina “el drama de la acción ritual” que incluye aquellos aspectos en los que se apoya el ritual como medios para llevarse a cabo, como pueden ser; los cantos, la danza, el uso del alcohol u otras drogas, Este drama de la acción, nos dice Turner “ocasiona un intercambio entre estos polos en el que los referentes biológicos son ennoblecidos y los referentes normativos se cargan con significación emocional” (Turner, 1974:28-29). El autor de Los dramas sociales y metáforas rituales considera que cuando “un ritual funciona, el intercambio de cualidades entre los polos semánticos parece (...) alcanzar efectos genuinamente catárticos, ocasionando en algunos casos verdaderas transformaciones de las personas y las relaciones sociales” (Turner, 1974: 29).

3.4 El por qué y para qué de los rituales

Al preguntarse Durkheim por las causas que provocan que una sociedad dirija sus fuerzas a atender creencias comunes que parecen atribuir poderes a objetos o personas, nos dice que “tras esos movimientos externos y en apariencia irracionales, hemos puesto al descubierto un mecanismo mental que les dota de un significado y un alcance moral” (Durkheim, 1982: 323), y es interesante que considere que este mecanismo al que se refiere no pueda ser interpretado, debido a “las propiedades generales de la naturaleza humana, no podrían constituir la explicación de prácticas tan especiales” (Durkheim, 1982:333). Otra posible

explicación la proporciona Konrad Preuss, (citado por Jáuregui 2002), quien considera que La actividad mágico religiosa se desarrolla “en todos momentos decisivos de la vida humana. Como no existe el concepto de un paso natural, la vida del individuo al igual que otros ciclos de la naturaleza, requieren de impulsos mágicos y rituales, que facilitan o posibilitan su continuación” (Preuss, como se citó en Jáuregui, 2002). Otra forma de verlo es la que enuncia Jáuregui a propósito de Lévi-Strauss, quien escribió que “numerosas culturas, de manera independiente, buscaron simbolizar eventos sociales importantes a partir del modelo de los sucesos << naturales>> del nacimiento y de la muerte” (Strauss como se citó en Jáuregui, 2002: 71). Siendo así, quedaría claro que las representaciones son buscadas por los mismos individuos y no vienen ya dadas de tal forma que se les perciba naturalmente sin explicación. No obstante, para Glukman, de acuerdo con Jáuregui (2002) el ritual “sólo incluye a las acciones que se refieren a las nociones místicas” (Jáuregui, 2002:73), las cuales consisten en “patrones de pensamiento que atribuyen a los fenómenos suprasensibles cualidades que, de manera total o parcial, no se derivan de la observación o no se pueden inferir lógicamente de ella y que, de hecho no poseen” (Glukman, citado en Jáuregui 2002).

3.5. Tipos de ritual. Lo sagrado y lo profano

Durkheim (1982) analiza lo que él llama el ritual mimético, mediante el cual los individuos perciben cualidades en un tótem u objeto “sagrado”, del que esperan recibir por transferencia sus aptitudes y nos dice que este comportamiento también constituye un elemento moral que se deposita en un ser como “modelo” a adquirir; es decir, que existe una esperanza en “llegar a ser”, pero es incierta. A esto Durkheim (1982) le llama el principio de “lo semejante da lugar a lo semejante” (Durkheim, 1982: 332). A esto también

se refiere Jáuregui al decir que “tanto para los grupos como para los individuos vivir es desagregarse y reconstruirse incesantemente; cambiar de estado y forma, morir y renacer” (Jáuregui, 2002: 63). A diferencia de este ritual de la esperanza de transformación, Durkheim denomina a otro tipo de rito que su principio es “la ley del contagio”; en este caso las cualidades del tótem o personaje son una identificación, más que la espera de un estado nuevo. Por otro lado Durkheim considera que existe el rito negativo, que es el medio para conseguir un fin; es el “que no se limita a proteger a los seres sagrados de los contactos vulgares, sino que actúa sobre el mismo fiel modificando en sentido positivo su actitud” (Durkheim, 1982:288), y sirven, al igual que los positivos; también contienen “poderes eficaces” para elevar el sentimiento religioso.

Para Durkheim lo esencial es la salida de lo profano para acercarse por unos momentos a lo sagrado, es decir, divide drásticamente la vida en esos dos mundos; sin embargo Goffman, dice Moreno (2015) propone lo contrario, es decir, que dentro de la vida cotidiana (profana) se introducen las sacralidades, que interactúan entre sí. Para Goffman en la vida común de las interacciones diarias surgen de alguna manera “pequeños gestos ceremoniales”, y esto se da porque “Sea cual sea la actividad que se desarrolla, y por muy profana y material que aparezca, puede ser la ocasión de múltiples pequeñas ceremonias, en tanto que haya otras personas presentes” (Moreno, 2015:120). Para Goffman estos son pequeños rituales porque éstos implican un uso simbólico de los actos. (Moreno, 2015: 120). Goffman lleva la teoría de la ritualidad al terreno de la microsociología, pero retoma los conceptos anteriores, como los de Durkheim para formular sus teorías.

Según Durkheim, para pasar de lo profano a lo sagrado el hombre puede pasar por privaciones, sacrificios, o acercarse al ascetismo para poder acceder a ese otro mundo.

Sobre este asunto de los sacrificios habla Mauss, (citado en Jáuregui, 2002) quien, antes que Gennep había propuesto un “esquema del sacrificio”, en el que se daba primero el “momento de entrada”, “el curso de la acción sacrificial” y el “momento de salida”. Nos dice Jáuregui citando a Mauss que “planteaban que tanto la víctima como el sacrificante describen una curva simétrica que empieza por elevarse progresivamente en la esfera de lo religioso y alcanza un punto culminante del que seguidamente vuelven a descender a lo profano” (Mauss, citado en Jáuregui, 2002).

Turner habla también sobre los castigos y privaciones, pero en relación a las peregrinaciones, que de algún modo se acercan al ritual de paso, que se explicará más adelante, en el sentido de que la peregrinación tiene el fin de llegar a otra parte, es por esto que Turner considera que la peregrinación tiene sus semejanzas con este tipo de rituales, además de que aparecen los aspectos del sacrificio y penitencia de los que habla Durkheim.

3.5.1 El ritual como medio para la transformación social y clasificaciones de Gennep

Parece que Jáuregui (2002) comparte la idea de que el ritual representa lo social, ya que en la espera de una transformación por medio del ritual, está “la necesidad fundamental siempre en la misma idea de la materialidad del cambio de situación social” (Jáuregui, 2002: 63). Existe una tendencia al movimiento, según el autor; por lo que los individuos o una sociedad transcurren por diversas etapas necesariamente. Jáuregui considera que este tipo de rituales son muy comunes, y que las ceremonias que los componen son semejantes. Nos dice así, que para Van Gennep, también reflejan esa tendencia humana al seguimiento del tiempo que se define por acontecimientos rituales cíclicos porque el hombre muere y renace, y el autor se detiene en la existencia de los umbrales que se atraviesan

continuamente (Lara, 2012:52), así es como clasificó los rituales según las secuencias realizadas durante las ceremonias, y denominó este tipo de ritos, es decir, los que implican en el fondo un cambio material, como “ritos de paso”,(de hecho así se titula una de sus obras principales), que de alguna manera puede asociarse al tipo de ritual que Durkheim describe, ya que se espera llegar a otro estado, y existe una transición. Los ritos de paso para Gennep son a aquellos que implican una separación a un estado anterior, “ritos preliminales “, y a los ritos de agregación o llegado a un estado nuevo, los llamó “ritos postliminales”, y además está el momento de la “liminidad”, (Jáuregui; 2002:63), a la que Turner le da muchos significados que se expresan más adelante.

Gennep hace unas aclaraciones respecto a su misma teoría; la primera es que no pretende la universalidad de sus teorías, ni la completa necesidad de los ritos de paso, aunque considera que existen muchas similitudes y casos análogos. En segundo lugar, nos dice que sus categorías de separación, marginación y agregación no se manejan de igual manera en todas las culturas. El tercer punto nos dice que “la armadura de los ritos de paso no agotan la realidad de las ceremonias” (Jáuregui, 2002: 64). La armadura es precisamente ese proceso de las tres fases que él sitúa. Su cuarto punto es que no todos los ritos se interpretan de la misma manera ni provocan los mismos efectos en cada cultura. Gennep estableció lo “que ahora denominamos polisemia de los elementos rituales” (Jáuregui, 2002:64). En el texto de Jáuregui se muestra una tipología de clasificación de los ritos de paso de acuerdo a los postulados de Gennep:

a) Ritos de ciclo de la vida: Se refieren a aquellos que guardan relación como los cambios biológicos, de cómo éstos cambios implican una nueva ubicación social o cultural, de cómo el sujeto que ha pasado por esa transición llega a conseguir un cambio de status.

b) Ritos de transformación religiosa o laical: Se refiere al ingreso a grupos, a iniciaciones religiosas o laicas, también se presenta un cambio de status con la transformación; esta transformación no se relaciona con cambios biológicos como la anterior. Este tipo de rito contiene un elemento demasiado común, ya que casi todos los ritos están ligados a lo religioso.

c) Ritos de recuperación de salud: Se refiere a que se vuelve a un status o posición normal después de una enfermedad.

d) Ritos de agregación o de integración: Consiste en la incorporación de una o varias personas a cualquier grupo al que no pertenecía.

e) Ritos de paso material: Es el que Incluye el paso del mundo simbólico al social.

f) Ceremonias cíclicas y estacionales: Se basa en las formas y ritmos de la naturaleza que determinan el tiempo para una estructura social.

g) Ritos varios. Aquí se incluyen otro tipo de ritos que no pertenecen a ninguna de las otras clasificaciones (Jáuregui, 2002:65)

Gennep fue el primero en hacer este tipo de clasificaciones y gracias a todo el trabajo de campo que realizó le fue posible hacer descripciones de distintas ceremonias rituales y explicar el contenido existente en ellas.

3.6 Críticas a Gennep

Quien no está muy de acuerdo con la teoría de Gennep es Marcel Mauss (citado en Jáuregui 2002), quien dice que no todo son ritos de paso y da un ejemplo relacionado a los

sacrificios, pues dice que en éstos, la separación es simultánea a la consagración, dice que la agregación de objetos a lo sagrado se da al mismo tiempo que se separan del mundo profano, y que dividir en fases de separación, marginación e incorporación como hace Gannep es forzado (Jáuregui, 2002:67).

Konrad Preuss (citado en Jáuregui 2002) también considera que Gennep no amplió lo suficiente su mirada porque no puede hablarse en todos los casos de ritos de paso, que no todos explican una transición, ya que para él “el fundamento de todos los ritos es la magia por analogía” (Preuss, citado en Jáuregui 2002) y coincide con Durkheim, ya que Preuss dice que en un rito el ser expresa por medio de símbolos ese estado al que se quiere llegar (lo que para Durkheim es el ritual mimético).

Otra crítica a los tres períodos que constituyen el ritual según Gennep, es la que hace Radín, (citado en Jáuregui, 2002), quien no está de acuerdo en aceptar que el mundo sagrado está separado del profano, y no puede aceptar el concepto de lo marginal intermedio, tampoco cree que la vida de un individuo o una sociedad fluctúe entre lo sagrado y lo profano, como pensaba Durkheim. Esta eliminación de fronteras modifica por completo la concepción del ritual.

Otro autor que está en desacuerdo con la división de los tres pasos del ritual es Lévi-Strauss y considera que esa clasificación de Gennep sólo sirve para “enfaticar las analogías estructurales entre los ritos que aseguran el paso de una persona desde un status social a otro” (Jáuregui, 2001:71) Para Lévi-Strauss (citado en Jáuregui 2002) el resultado del rito es el paso, y no es su causa. A este autor le parece más acertado plantear que “numerosas culturas, de manera independiente, buscaron simbolizar eventos sociales importantes a

partir del modelo de los sucesos naturales del nacimiento y la muerte” (Jáuregui, 2001:71). Para este autor es en esa dualidad que giran todos los rituales aunque de forma simbolizada¹⁸.

3.7 Max Glukman y distinción entre ceremonia y ritual

Otro teórico que también se dedicó a perfeccionar y criticar las ideas de Genep es Glukman,(citado en Jáuregui 2002), quien considera que el primero se basaba sólo en lo empírico y no en el análisis; es decir, que Genep no cuestionaba sus resultados, ni los sometía a un proceso objetivo de revisión. Cree que Genep no tenía suficientes nociones sobre la sociedad en general, por lo que le era imposible ligar los cambios del rito de paso si desconocía las bases de la vida social. (Glukman, citado en Jáuregui 2002) tampoco cree que las clasificaciones de Genep sean suficientes, así que agrega algunas categorías y resalta algunas diferencias.

Primero “define como ceremonia a la organización compleja de la actividad humana que no es específicamente técnica o recreacional, y que involucra modos de conducta que expresan relaciones sociales” (Glukman, citado en Jáuregui 2002). De aquí distingue dos categorías: ceremonias y ritual, y el ritual lo entiende, como aquel que incluye “ las nociones místicas”, las cuales consisten en “patrones de pensamiento que atribuyen a los fenómenos suprasensibles cualidades que, de manera total o parcial, no se derivan de la observación, o no se pueden inferir lógicamente de ella (...)” (Glukman, citado en Jáuregui,2002). Otra

¹⁸ Strauss hace un análisis de la Navidad, los significados de Santa Claus como un posible rito de iniciación en los niños que llegan a saber la verdad. El autor detecta un cambio de status como sucede en un rito de paso, en donde de manera oculta también se presenta la dualidad de la vida y la muerte. Por otra parte, cree encontrar en los regalos de Santa Claus la ofrenda de los adultos hacia un campo sagrado, no tanto a los niños. Por eso resultan interesantes estos análisis de Lévi Struss en cuanto a las dualidades expresadas simbólicamente y ocultas como puede ser una mentira como la de Santa Claus.

cosa que distingue es el concepto de ritualización para definir el uso del ritual de las sociedades tribales, mediante el cual se expresan los roles y la interacciones sociales, con el resultado también de alterarlos, y también con el fin de conseguir prosperidad (Jáuregu, 2002:73). Por otro lado designa el término de ritualismo “para las acciones ceremoniales de religiones más amplias, que poseen acciones altamente estilizadas referidas a nociones místicas, pero que no desarrollan el ritualismo fuera de los roles y las relaciones de la congregación total involucrada” (Jáuregui, 2002:73-74). Glukman cree que la conceptualización de Gennep sólo es aplicable a las sociedades tribales y no a la vida urbana, ya que él considera que en la vida moderna ya no existen ritos de paso, en donde por medio de misticismos se accede a otro rol o status, pues, según este autor, lo que se encuentran son “pautas generales que marcan superioridad y subordinación o igualdad de status. Pero hay una diferencia de grado que se convierte en diferencia de naturaleza” (Glukman, citado en Jáuregui, 2002). Este autor considera que hacen falta estudios para entender el simbolismo y sus relaciones con el ciclo de la vida, sus efectos sobre la acción social de los rituales en sociedades modernas.

Turner también hace una diferenciación entre rito y ceremonia; el primero lo liga a comportamientos religiosos, que guardan relaciones con los cambios sociales; en cambio, para él la ceremonia es relativo a las conductas religiosas que se relacionan, no con cambios sociales, sino con estados sociales en los que tienen presencia importante las instituciones políticas y legales. (Jáuregui, 2002:76). Este autor afirma que los ritos de paso tienen presencia en sociedades que se encuentran vinculadas a un “carácter estable y cíclico”, en las que los cambios van acorde a los ciclos naturales de la vida; y que esto ya no sucede con las sociedades más vinculadas a los cambios técnicos. Para él los ritos también implican un

cambio de estado, y entiende por estado “una situación relativamente estable y fija” (Turner, citado en Jáuregui, 2002) como el rango, status, posición social, oficio, grado, etc. Sin embargo el estado, según él, puede referirse también a condiciones mentales, emocionales, condiciones ecológicas o físicas. Es así como da al término estado un sentido más amplio que el de status, pues estado hace referencias a más situaciones que pueden ser recurrentes, estables y culturalmente conocidas (Jáuregui, 2002: 76).

3.8 La importancia del concepto de la liminalidad y los modelos de sociedades según Turner

Volviendo al concepto de la liminalidad (cuestionada como ya hemos visto), que es aquella situación en que se está en una frontera, Turner la “considera como una situación interestructural” (Jáuregui; 2002:76). Al igual que Durkheim, Turner, habla de la separación, así como de la agregación, y retoma el término de la liminidad, en que “el sujeto del rito (o pasante) es ambiguo, atravesado por un espacio en el que se encuentra muy pocos o ningún atributo, tanto del estado pasado como del venidero; en la tercera fase, el paso se ha consumado ya” (Turner, citado en Jáuregui, 2002). Una razón por la cual considera que el periodo liminal es de tipo estructural es porque al pasar el individuo, o una colectividad a un nuevo estado, éstos adquieren nuevas obligaciones y derechos, lo que los sitúa en un sitio diferente dentro de la estructura social (Jáuregui, 2002:77). Al referirse a la estructura, nos dice Turner, que él la entiende en el sentido que Lévi Strauss le da, es decir; “de algo relativo a las categorías lógicas, y a la forma de relaciones existentes entre ellas” (Turner, 1969: 171). Para Turner existen dos tipos de liminidad; la primera es la que envuelve a los ritos de elevación de status, y la segunda la que se encuentra en los rituales cíclicos y regidos por el calendario.

Como dice Lara Romero (2012), Turner aplicó nuevos conceptos a la teoría de Gennep y utilizó el de la fase liminal para introducir su concepción acerca de una estructura social diferente, de acuerdo a la interacción social a la que denominó la de los *communitas*. Romero dice, citando a Turner, que para éste existen dos modelos de sociedades; el primer modelo de interacción social presenta “una sociedad como un sistema estructurado, diferenciado y a menudo jerárquico de posiciones político.jurídico-económicas con múltiples criterios de evaluación, que separan a los hombres en términos de <<más>> a <<menos>>”(Turner, citado en Romero 2012). Por otra parte Turner representa su segundo modelo, el de *communitas*, que hace presencia justo en el período liminal del ritual, y este se presenta como “una sociedad en cuanto comitatus, comunidad o incluso comunión, sin estructura o rudimentariamente estructurada, y relativamente indiferenciada de individuos iguales que se someten a la autoridad genérica de los ancianos que controlan el ritual” (Turner, citado en Romero, 2012). Las dos estructuras, según el autor, se yuxtaponen alternativamente (Romero, 2012:53). Turner, dice, *communitas* es la voz latina de “comunidad”, y con esa voz distingue esta modalidad de relación social en un ámbito de vida en común. “Esta diferenciación entre estructura y *communitas* no se limita a la conocida ente <<secular>> y <<sagrado>> o a la existencia, por ejemplo, entre política y religión” (Turner, 1969: 103), ya que para este autor siempre existe lo sagrado en cada posición social dentro de las sociedades tribales.

Esa es una de las mayores aportaciones de Turner, que cree que la liminidad de la que hablaba tanto Gennep se presenta como un generador de una posible nueva estructura social, más libre que “permite dar rienda suelta a las esferas culturales del mito, el ritual y el símbolo” (Turner, en Romero, 2012). Es así como la liminidad del ritual es un “tiempo y

lugar de alejamiento de los procedimientos normales de la acción social, puede contemplarse potencialmente como un período de revisión exhaustiva de los axiomas y valores centrales de la cultura en que se producen emocionalmente, nada agrada tanto como la conducta ilícita extravagante o temporalmente permitida” (Turner, citado en Romero, 2012).

3.8.1 La fase liminal y la estructura social

Turner busca ampliar las teorías de Gennep y le han servido para partir de ellas y elaborar sus propias concepciones. Intenta caracterizar las cuestiones socioculturales del período liminal del que tanto habla Gennep y se interesa por los ritos de iniciación porque cree que son los que muestran los procesos liminales más marcados (Jáuregui, 2002:77). Turner considera que la sociedad contempla un desarrollo dialéctico que incluye de igual manera lo de arriba y lo de abajo, de igual manera, según él, implica esa dialéctica la *communitas* y la estructura, y a la vez la homogeneidad y la diferenciación, la igualdad y desigualdad (Turner, 1969: 104). Entonces para pasar entre uno y otro existe el limbo del que habla como el estado liminal y se preocupa por definir con exactitud las características de cada período. Él define la separación como “una conducta simbólica que signifique la separación del grupo o del individuo de su anterior situación dentro de la estructura social o de un conjunto de condiciones culturales (o estado)” (Turner, citado en Jáuregui, 2002). Después del estado de separación define el estado liminal, en el cual “el estado del sujeto del rito (pasante) es ambiguo, atravesando por un espacio en que se encuentra muy pocos o ningún atributo, tanto del estado pasado como del venidero” (Turner, citado en Jáuregui, 2002). Es decir que en el período liminal el sujeto se encuentra prácticamente en la nada o no es nadie, ya no pertenece a ninguna estructura; para él la transición es “un período de

empobrecimiento estructural y de enriquecimiento simbólico” (Turner, citado en Jáuregui, 2002:).

3.8.2 El cuerpo en la liminidad y la transgresión

Para Turner lo especial del estado liminal es que el sujeto iniciado puede tomar conciencia de la misma estructura, su condición le permite darse una idea de las posiciones de las que se compone la estructura social a la que pertenece. Esto es lo que da mayor interés al criterio estructuralista de Turner. Se mencionó ya que existe una conducta simbólica dentro del rito y su fase liminal; acerca de esto nos dice Turner que “ el simbolismo liminal, tanto en sus expresiones rituales como en las místicas, está plagado de transgresiones directas o figuradas de las reglas morales que rigen la vida secular” (Turner, citado Jáuregui, 2002), ya que la liminidad es propicia a la falta de las normas por tratarse de un estado indefinido; también existe una confusión entre lo místico y lo ascético, según Turner.

Durkheim también habla de la conducta ascética como un medio dentro del cual el sujeto se prepara para tener el derecho a entrar al mundo sagrado, lo ve como la preparación que consiste en las privaciones, pero dentro del mundo secular todavía. Turner también menciona que la irracionalidad se encuentra dentro de la misma racionalidad y ambas pertenecen al período de lo liminal; se ve lo sagrado y lo profano. Dentro de esta etapa, que llama tanto la atención a Turner, se ve, que en el estado liminal, “se halla una radicación crucial de ideas y símbolos en el cuerpo humano y en sus procesos somáticos” (Turner, citado en Jáuregui, 2002). Para Turner el cuerpo cobra importancia y lo ve como una vía que es utilizada, mediante símbolos, para alcanzar un “modelo de ideas y procesos sociales, cósmicos y religiosos. Destrucción, disolución y descomposición se ven acompañados por

procesos de crecimiento, transformación y reformulación de viejos elementos según patrones nuevos” (Turner, citado en Jáuregui, 2002). Durkheim habla mucho acerca del proceso ritual que se encarga de transferir a los individuos habitantes de lo profano a lo sagrado; sin embargo Turner nos habla de lo contrario; es decir, que considera al rito lo sagrado para pasar a lo profano, es decir al mundo estructurado. Es interesante el punto de vista de Turner en cuanto a los múltiples significados que da al período liminal de Genep. Para Turner el sujeto que se encuentra en ese estado no es nada, pero lo considera como un ser “contaminante” que está “entre todo los sitios del espacio y en cualquier punto del tiempo dentro de la clasificación estructural, incluso, nos dice que a los seres transicionales se les puede tratar como si no tuvieran sexo, no son ni hombres ni mujeres, ya que, nos dice, el sexo siempre es importante dentro de la estructura social, y ellos aún no han llegado a una. También dice, no tienen parentesco, en sí, no tienen nada que tenga que ver con el mundo social.

3.8.3 La liminidad como período de reflexión

Vemos así cómo es que Turner otorga tanta importancia al estado liminal, más de lo que Genep propuso. Como se dijo, para Turner la fase liminal puede ser un estado de reflexión, de concientización, donde no existen jerarquías; si es una colectividad dentro del proceso de iniciación en la liminidad, entre ellos existirá una total igualdad, sin importar de dónde vengan o quienes sean. Se da una condición de igualitarismo y las distinciones desaparecen. En su libro *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Turner lo dice claramente: “Los atributos de la liminidad o de las personae liminales (gentes del umbral) son necesariamente ambiguos, ya que esta condición y estas personas eluden o se escapan del sistema de clasificaciones que normalmente establecen las situaciones y posiciones en

el espacio cultural” (Turner, 1969:102). Además los entes, como los llama Turner, liminales, deben comportarse de manera sumisa y pasiva (Turner, 1969:102), así los jefes de los ritos también deben someterse a otra autoridad que es la misma comunidad ya que ésta “es la depositaria de toda la gama de valores, normas, actitudes, sentimientos y relaciones de la cultura, y sus representantes en los ritos específicos” (Turner, 1969: 110). Por otra parte, Turner pone atención al lenguaje, ya que considera que éste, dentro de las comunidades tribales, significa también poder y sabiduría, la cual se espera traspasar durante la liminidad, pero esta sabiduría tiene más valores ontológicos que moldearán la estructura del neófito, es decir, el iniciado durante el rito de paso (Turner, 1969: 110).

El autor caracteriza al neófito como un sujeto que “debe ser una *tabula rasa*, una pizarra en blanco, en la que inscriba el conocimiento del grupo” (Turner, 1969: 110). Nos dice que el sujeto en la fase liminal debe ser sumiso y obediente, incluso estoico, ya que podrá “recibir pruebas y humillaciones con frecuencia de carácter groseramente fisiológico” (Turner, 1969:110). Esto es porque se deben borrar del todo lo que representa su status anterior, nos dice Turner, y también para prepararlos a su estado venidero y, algo interesante sobre todo, para “reprimirlos de antemano para impedir que abusen de sus nuevos privilegios” (Turner,1969:110). A esto lo llama Turner como “la pedagogía de la liminidad” (Turner, 1969: 111). Este autor también hace referencia a Strauss, quien decía que la estructura contiene su lado cognitivo, y que en sí es un cúmulo de clasificaciones, “un modelo para reflexionar acerca de la cultura y la naturaleza y para ordenar la vida pública de cada uno” (Turner, 1969:133). A esto se refiere Turner cuando habla de la liminidad como concientización de lo social.

Turner no se limita a reiterar que los rituales de paso no sólo dan lugar a la estructura de las jerarquizaciones, pues también existe la posibilidad, en estados communitas de que las relaciones “de seres totales” generan símbolos y metáforas, cuyos productos resultantes pueden ser también relacionados al arte y a la religión, más que a estructuras políticas-jurídicas (Turner, 1969:133). Al menos existen esas posibilidades también. Nos da ejemplos de prototipos que pertenecen a lo liminal como los profetas y artistas, ya que son sujetos que permanecen al margen de la sociedad. Cuando se habla de estructura y de ritos, la communitas, dice Turner “se introduce por los intersticios de la estructura en el caso de la liminidad; por los márgenes (...). No existe lugar alguno en que no se la considere sagrada o <<santa>> y ello debido quizá a que transgrede o elimina las normas que rigen las relaciones estructuradas e institucionalizadas” (Turner, 1969: 134)

3.8.4 Al otro lado de la liminidad. Estado de agregación

Turner considera que a la mayoría de casos liminales existentes “se atribuye un carácter místico al sentimiento de humanidad, y en la mayoría de las culturas esta fase de la transición entra en estrecho contacto con las creencias en los poderes protectores y punitivos de los seres o poderes divinos o preterhumanos” (Turner, 1969: 112). Es así como lo adquirido al recién estado del neófito son poderes más que humanos en todos los rituales según Turner. Para él la liminidad contiene un verdadero fin, además de colocar en nuevos sitios a los sujetos que se someten a los ritos de paso, ya que para él, “la marginalidad y la inferioridad estructural son condiciones en las que con frecuencia se generan mitos, símbolos, rituales, sistemas filosóficos y obras de arte” (Turner, 1969:134). Por eso mismo, se considera por parte de quienes mantienen la estructura, algo peligrosa y que hay que controlar. Turner cree que por medio de esos resultados, es decir, las formas culturales que

recién aparecen, “proporcionan a los hombres una serie de patrones o modelos que constituyen, a un determinado nivel, reclasificaciones periódicas de la realidad y de la relación del hombre con la sociedad, la naturaleza y la cultura” (Turner,1969:134).

El autor realiza una lista de oposiciones entre los estados de la liminidad y el nuevo lado, o sistema de status; entre ellas nombra la: transición/estado, totalidad/parcialidad, *communitas*/estructura, igualdad/desigualdad, ausencia de status/status, humildad/legítimo orgullo de la posición, ninguna distinción basada en la riqueza/distinciones basadas en la riqueza, obediencia total/ obediencia sólo en las jerarquías superiores, sagrado/secular, silencio/habla, suspensión de los derechos y obligaciones de parentesco/derechos y obligaciones de parentesco, referencia constante a poderes místicos/referencias intermitentes a poderes místicos, sencillez/complejidad, aceptación del dolor y el sufrimiento/ evitación del dolor y el sufrimiento. (Turner, 1969: 113). Estas son sólo algunas de las que aparecen en su libro *El proceso ritual*. Turner manifiesta que todas estas propiedades mencionadas se representan por medio de diversos símbolos, que de alguna forma guardan una correspondencia con procesos fisiológicos, sobre todo, muerte y nacimiento. Algo en lo que coincide con Strauss, ya que para él todo rito en el fondo involucra las nociones ocultas de la vida y la muerte. Turner (1969) hace la reflexión del por qué las situaciones liminales se consideran frecuentemente peligrosas y argumenta que “desde la perspectiva de quienes se interesan por el mantenimiento de la <<estructura>>, todas las manifestaciones prolongadas de *communitas* deben parecer peligrosas y anárquicas, por lo que deben ser acotadas por medio de prescripciones, prohibiciones y condiciones” (Turner, 1969: 115).

Turner, caracteriza al estado de agregación como la llegada del individuo o una colectividad a un nuevo estado gracias al rito, y es en ese entonces cuando vuelve a adquirir una posición o nuevos derechos dentro de su nueva situación de pertenencia. (Jáuregui, 20002: 77).

Turner considera que el resultado de las peregrinaciones, aun cuando contienen ese aspecto de la liminidad y la transición, puede no ser tanto de tipo estructural, ya que “ En el peregrinaje cristiano paradigmático (...) la iniciación es concebida no como conducente a una elevación de status (...), sino a un nivel más profundo de participación religiosa ” (Turner, citado en Jáuregui, 2002), con la diferencia también de que la llegada no significa un cambio definitivo, puede ser pasajero o “reversible”. Jáuregui (2002) da el ejemplo de los huicholes, quienes, nos dice, dentro de su peregrinación se da un rito iniciático de carácter irreversible. “cuyo objetivo es lograr un compromiso más profundo de la vida estructurada”¹⁹ (Jáuregui, 2002: 87).

3.9 La visión funcionalista del ritual

La teoría de Turner está conformada por esa visión estructuralista, en cambio el teórico Edmund Leach (citado en Jáuregui 2002) adopta una postura funcionalista, en la que el lenguaje adquiere también una función importante, para este autor, el ritual da lugar a formas de producción y a nuevos parentescos; este autor se basa en postulados de Marx y Engels, pero para Leach, es posible agregar otro tipo de producción que es el ritual “cuyo efecto es alterar el mundo social por medio de la creación de nuevas relaciones sociales y,

¹⁹ Por otra parte Turner habla del peregrinaje en México relacionado con el santuario de Otatitlán, el señor de Chalma, sobre el santuario de Tepeyac, el culto a la Guadalupana y nos dice que estos tipos de peregrinaje aquí presentados cumplen con las características de los ritos de paso, es decir, con las tres fases incluidas. Esto reitera la teoría de la universalidad de este tipo ritos.

así, producir las relaciones sociales, por medio de la alteración del mundo simbolizado” (Jáuregui, 2002:83). Para Leach, el ritual, se distingue porque “es la creencia que acompaña la conducta y no la conducta misma” (Leach, citado en Lara, 2012). Este autor expresa su creencia en que la existencia de rituales tanto religiosos como profanos tienen una función catártica, dentro de estas fiestas se refiere también al carnaval, que siguiendo a Bajtín afirma que cuando se pueden invertir los papeles y modificar el comportamiento cotidiano, se produce una liberación que revitaliza al mundo social, pero además nos dice que el comportamiento secular de la vida cotidiana, sirve para explicar la actividad festiva. (Lara, 2012:53).

3.9.1 El ritual y la inversión de papeles

Turner también hablaba de los ritos en que se presenta una inversión de papeles y lo hace al mencionar una de sus dos categorías de tipos de liminidad, que ya se nombraron, la de elevación de estatus y la que se presenta en los rituales cíclicos; él cree que en la primera existe esa inversión de status, ya que “ se ordena a determinados grupos o categorías de personas, que habitualmente ocupan posiciones de status inferior en la estructura social, que ejerciten una autoridad ritual sobre sus superiores” (Turner, 1969:171). A estos los considera como ritos de inversión de status, y aquí, es entonces cuando los encargados de situación inferior pueden ofender, insultar y degradar a sus superiores. Explica que una variante de este ritual es cuando los que se encuentran en su papel de superiores representan o imitan las propiedades de sus normalmente superiores (Turner, 1962:171). Puede aquí verse su semejanza con el carnaval descrito por Bajtín. Turner (1969) explica que en las sociedades contemporáneas existen algunos ritos de inversión de status clásicos, como son

las celebraciones de Halloween²⁰. Turner clasifica este movimiento como un ritual de inversión, caracterizado también por el anonimato con elementos de agresividad. Para Turner los rituales de inversión de status también pueden presentar una función distinguida, ya que dentro de estas los individuos “ponen de manifiesto, a través de sus pautas simbólicas y de conducta, categorías sociales y formas de agrupamiento que se consideraban axiomáticas e inalterables tanto en esencia como en las relaciones entre sí” (Turner,1969:180).Es en este sentido que expresa un pensamiento parecido al de Bourdieu, ya que para éste, la función de la inversión es recordar a todos los miembros presentes la jerarquización existente. Al imitar los de abajo a sus superiores “y al limitar las iniciativas de los orgullosos, subrayan la racionalidad de la conducta diaria y culturalmente predecible de los diversos estamentos de la sociedad“ (Turner, 1969:|180). Turner da importancia a estos ritos de inversión porque nos dice, que no sólo reafirman la estructura, sino que también “restablecen las relaciones entre individuos históricos concretos que ocupan posiciones en dicha estructura” (Turner, 1969: 181).

Cabe decir que dentro de los rituales de elevación de status, Turner, encierra a los ritos de crisis vitales y a los de instalación en cargos; y dentro de los rituales de inversión de status coloca a los ritos cíclicos y a los de crisis de grupo en ocasiones. Turner describe a los rituales de crisis vitales como aquellos en los que “se reestructuran, a menudo drásticamente, las relaciones entre las posiciones estructurales y entre quienes las ocupan, los mayores asumen la responsabilidad de poner en práctica los cambios previstos por la tradición” (Turner, 1960: 179)

²⁰ En Halloween los niños adquieren un poder sobre los adultos por medio de las máscaras y los disfraces de terror que representan poderes que los adultos no tienen. Por otra parte los niños exigen cosas bajo amenazas y muy importante es que éstos niños hacen de mediadores entre la vida y la muerte.

3.10 Bourdieu y el ritual como forma de legitimación de la estructura social

Así como Gluckman y Turner se basan en la teoría de Gennep para agregar elementos o modificar y transformar lo social, también Pierre Bourdieu (citado en Jáuregui, 2002) abordó el tema desde una perspectiva nueva; él considera que Gennep había tratado el rito de paso sólo como la llegada a un estado nuevo por medio de una transición ritual; también Gluckman le había dado una función estructural, en donde el individuo se adapta a una nueva jerarquía o situación ante su sociedad, marcando una diferencia con aquellos que se encuentran todavía en su situación anterior al rito. Aquí es en donde Bourdieu incorpora una nueva función, pues nos dice que el iniciado, o recién llegado a su nuevo estado, no sólo marca la diferencia con aquellos con quienes compartía su condición antes del ritual, sino que el ritual sirve también para remarcar una situación; es decir, la de evidenciar un estado al que otros no tendrán acceso nunca y así “instituir de esta manera, una diferencia duradera entre aquellos a los que el rito concierne y aquellos a los que no” (Jáuregui, 2002:88). Por eso, el autor habla entonces de ritos de “legitimación” o de “institución”, porque se marca “solemnemente el paso de una línea que instaure una división fundamental del orden social” (Jáuregui, 2002: 88), A diferencia de Gennep que señalaba la transición del antes y el después, Bourdieu señala la línea que unos pueden pasar y otros no. (Jáuregui, 2002:88). Aquí el acto de la institución señala a los individuos su condición, lo que tienen y lo que deben tener, se sitúan dentro de un espacio definido socialmente. Nos dice Jáuregui que dado estas razones, desde Bourdieu el ritual también es un acto comunicativo; “significa a cada quién su identidad, pero en el sentido de que a la vez la expresa y la impone, al expresarla frente a todos (...) y al notificarle también con autoridad lo que es y lo que debe ser” (Bourdieu, citado en Jáuregui, 2002). En este caso, desde la

perspectiva de Bourdieu, en el ritual no sólo el iniciado adquiere la concientización como decía Turner, sino todos lo que se encuentran alrededor. A pesar de esto, esta aplicación del rito de institucionalización, no puede aplicarse a todo los tipos de ritos de paso; pues existen ritos que tienen un carácter más cosmogónico, y son éstos lo que deja fuera de análisis Bourdieu.

Hasta aquí he presentado las ideas de varios teóricos acerca del ritual y mostrado algunas coincidencias entre ellos, desde Durkheim hasta teóricos más actuales. He mostrado cómo se van desarrollando y cuestionando las teorías de Gennep, cuyas aportaciones fueron fundamentales para quienes dieron seguimiento al mismo tema. Se ha visto cómo gran parte de la teoría se centra en los ritos de paso porque la característica del ritual es que causa un impacto en el individuo o dentro de la estructura social. Los rituales tienen funciones específicas; los participantes validan un lenguaje simbólico, con tanto sentido que dan forma definida a su mundo social y a las relaciones objetivas con él. (Turner, 1974:29).

3.11 Consideraciones finales

Después de conocer estas aportaciones acerca del ritual considero que Durkheim abrió por un buen camino el estudio del tema, ya que plantea la función social del ritual, que es la de unir a una comunidad por medio del manejo de símbolos de identificación como una forma de salir de lo cotidiano (profano) para acercarse a lo sagrado y dar lugar a esa cohesión que ayuda a que las comunidades reafirmen su identidad, como Lévi Strauss lo creía también. Me parece, por otra parte, que las aportaciones de Gennep son relevantes, y que la estructura que da al ritual, da mucho para teorizar acerca de las partes del mismo, lo que da lugar a las conceptualizaciones de Turner en relación a los cambios de estado,

entendiéndolo no sólo desde la parte social sino mental o mística, es decir, el ritual como generador del arte o la religión. Otorgo importancia a su caracterización de los rituales de inversión por el ambiente festivo de éstos y su función social como restablecedora de las relaciones jerarquizadas de la sociedad. Por otra parte retomo la postura funcionalista de Leach y sobre todo su afirmación de la función catártica del ritual, que como dice Bourdieu, es un acto comunicativo, que si es efectivo, desde la perspectiva de Collins crea un ambiente de emociones compartidas siempre y cuando el capital cultural de los presentes sea compartido también.

Como podrá verse posteriormente, varios de los conceptos que de aquí se desprenden pueden aplicarse al análisis de El reto al Tepozteco. Los principios fundamentales que estableció Durkheim servirán en un principio para reflexionar sobre cómo converge la gente en una festividad como la que se lleva a cabo en Tepoztlán, cómo esa identificación social creada por el ritual crea a la vez un sentimiento de unidad social. Se ha visto cómo la manifestación de un lenguaje simbólico adquiere importancia para hacer efectivas las sensaciones de pertenencia a una comunidad. Los aportes de Gennep nos servirán de mucho porque en la representación de El reto al Tepozteco lo que se lleva a cabo es una conversión, lo que puede analizarse como un ritual de paso, y al analizar el ritual de paso cabe analizar los conceptos estructuralistas y funcionalistas, como proponen Turner, Leach y Bourdieu. Así es como a lo largo de este estudio intentaré utilizar algunos de estos conceptos que puedan ser aplicables a la celebración de El reto al Tepozteco, pues considero que puede interpretarse bajo algunos de los conceptos señalados en el marco teórico, poniendo énfasis en la parte que involucra las manifestaciones rituales con las necesidades sociales, es decir, la visión estructuralista de los cambios a través de los

rituales, y la visión de Bourdieu que toma en cuenta la función impositiva del ritual, pues recuerda los hechos como son y como deben ser; sin embargo también existe la función liberadora y catártica de la que nos hablan otros autores. Estos son algunos de los aspectos que serán tomados en cuenta para analizar los significados de El reto al Tepozteco.

Capítulo 4. El reto al Tepozteco y su carácter ritual

4.1 Los preparativos

Tuve la oportunidad de comenzar mi trabajo de campo justamente cuando estaba por celebrarse El reto al Tepozteco del año 2016; en ese primer año los acercamientos fueron precipitados, pero aun así logré recabar datos que me sirvieron posteriormente para llegar mejor preparada para el trabajo de campo del 2017. En el mes de septiembre de este año seguí todo el proceso que implica desde los preparativos de El reto al Tepozteco, hasta los días 7 y 8 de Septiembre, que es cuando se lleva a cabo la celebración.

Cuando visité al director de cultura en Tepoztlán en el mes de Mayo me comunicó que ya estaba en proceso la organización de El reto al Tepozteco, que se estaban girando los oficios para asignar las labores. Por una parte me comunicó que servicios públicos se encargarían de que la pirámide estuviera en condiciones óptimas para el día de la celebración. En otro sentido me comunicó que protección civil, e incluso miembros policíacos de otros municipios ya se estaban organizando para el 7 y 8 de Septiembre. Hay encargados que comienzan a calcular el presupuesto que se necesita para la comida que se ofrecerán en esos dos días. Son tres comidas, la que ofrecen los organizadores en la pirámide, que consiste en pollo con mole, tamales y refrescos. La comida que hace el representante de rey Tepozteco en su casa y que consiste en tamales y atole, al igual que la que ofrece el municipio en la presidencia durante la exhibición de los trajes. Después me enteré que el 8 de Septiembre se les había invitado a los participantes a una cena que ofreció una señora en su casa. El director de cultura en estos meses anteriores a la festividad me comunicó que se hacían peticiones a la regiduría de hacienda con apoyo de

otras para que colaboraran con lo de los escudos, las semillas, las plumas²¹. Me comunicó también que se pretendía que este año 2017 la representación de El reto al Tepozteco fuera lo más realista que se pudiera, en el sentido de que tratarían de apegarse lo más posible a la historia y a las características que originalmente había caracterizado la representación de El reto al Tepozteco, y que en el mes de Julio comenzarían con los ensayos, a los cuales yo comencé a asistir.

Yo asistí a la mayoría de los ensayos y puedo decir que me sorprendió la seriedad con la que se llevan a cabo. Estos se realizaban en las canchas de futbol del barrio de la Santísima, situadas frente a la iglesia, en la avenida El Tepozteco, la principal de Tepoztlán. En los ensayos que comenzaban alrededor de las 5 de la tarde asistían primero las niñas que participan como doncellas para practicar sus dos coreografías; la danza de las velas y la de los 4 puntos cardinales, que según me explicó la coreógrafa, se incorporó hace apenas 7 años. Ella misma me explicó que para elegir a las doncellas el ayuntamiento había sacado una convocatoria solicitando 46 niñas de entre 18 y 25 años, aunque al final se aceptaron niñas más pequeñas. La danza de las velas la bailan 12 niñas y cada vela representa un mes del año. Esta danza era ensayada con una pista grabada, en cambio para la otra, se usaba un teponaztle que no siempre tocaba la misma persona; a veces lo tocaba Don Camerino (el teponaztlero oficial de Tepoztlán), pero si aún no llegaba, lo sustituía algún muchacho. Esto quiere decir que entre ellos es usual el conocimiento del instrumento.

En los ensayos podía observarse un buen compañerismo y una buena comunicación entre las generaciones, ya que había señores mayores entre los participantes. Por otra parte era notoria también la participación de algunas de las madres de las niñas o de los niños, que a

²¹ Las plumas son muy costosas por ser de Faisán, con un valor aproximado de doscientos pesos por cada una y cada penacho lleva 28 plumas.

veces se ponían a preparar tortas para todos los asistentes. Con varias de esas madres pude hablar y me comunicaron cómo sus hijas eran las que habían pedido participar en El reto al Tepozteco.

Después de que las niñas ensayaban sus coreografías era el turno del resto de los participantes, es decir, de los reyes, los vasallos, los frailes, y el traductor, quienes comenzaban a practicar los diálogos de la representación. Era de notarse el empeño que ponían a la pronunciación, ya tenían que aprenderse sus papeles en náhuatl.

En general se me recibió en los ensayos con cordialidad, aunque al principio con extrañeza, pero fui conociendo a los participantes y se fueron acostumbrando a mi presencia. Los ensayos terminaban hasta que oscurecía. Me tocó ver la presencia del presidente municipal en unos de los últimos ensayos y después lo vi en el último ensayo; fue para hablar con los participantes y agradecer el esfuerzo que habían realizado hasta el momento y para motivarlos a dar lo mejor de ellos los días 7 y 8 de Septiembre.

4.1.2 La celebración

Después de presenciar gran parte de los ensayos tuve la oportunidad de participar en la celebración de los días 7 y 8 de Septiembre, de lo cual hago aquí una breve narración de los acontecimientos.

Este 7 de Septiembre emprendí la subida alrededor de las 10 de la mañana, siendo encargada de llevar el cacao para la ofrenda que se hace en la pirámide al Dios Tepuztécatl; la ofrenda consiste en flores, pepita de calabaza, mole verde, zapote amarillo, pulque, miel, naranja, chayote, cera y copal. Fui acompañada por el jefe de cultura David Sánchez. Al subir sonaban los caracoles y el teponaztle. En la pirámide se colocó la ofrenda, se

encendieron las velas y se siguió tocando el teponaztle. El señor Benito Isidoro Rodríguez García dirigió unas palabras al Dios Tepoztécatl para que se le concediera el permiso de representarlo al día siguiente. La ceremonia se llevó con toda solemnidad, los asistentes, que eran alrededor de cien guardaban silencio y tomaban fotos a la ofrenda y sacaban videos mientras se hacían las oraciones requeridas al Dios Tepuztécatl. Al finalizar la ceremonia se hizo una convivencia dando de comer a los asistentes, se ofrecieron tamales, mole y refresco. Todos platicaban, comían, miraban el paisaje, se tomaban fotos y se preparan para iniciar la bajada.

Todo había terminado aproximadamente a las dos de la tarde, y se formalizó una cita para visitar al señor Benito Isidoro Rodríguez García a su casa²², que ofreció de comer tamales y atole a los visitantes que observaban los trajes y escudos que se irían a exponer en la presidencia al terminar el convivio, ya que los participantes de la representación llegaron con sus trajes en las manos y a hacerles los últimos arreglos para llevarlos en procesión hasta la presidencia para ponerlos en exhibición. Se salió por la tarde en grupo, incluyendo a las doncellas, es decir, las niñas elegidas para participar en la representación de El reto al Tepozteco, los reyes, los caracoleros que tocan su instrumento en cada esquina del trayecto; es decir, avanza el grupo una cuadra, los caracoleros van por delante y al tocar con las esquinas soplan sus instrumento una vez hacia cada uno de los puntos cardinales. También están integrados a la procesión asistentes que han acompañado al rey de Tepoztlán en su casa. Se llevaron las vestimentas dobladas en las manos y no puestas. Al llegar a la presidencia se colocaron los trajes y los escudos para ponerlos en exhibición; cada traje es

²² Así se hace tradicionalmente, pero este año la convivencia se realizó en casa de la hermana del señor Benito Isidoro por razones de practicidad, ya que se encontraba cerca de la plaza y al parecer el representante del rey vive un poco lejos.

bendecido al pasarlo por el copal. Al estar colocados la gente pasa a mirarlos detenidamente; se sacaban fotos y se ofreció de parte del municipio otra comida, que incluía tamales y atole. La gente comía y convivía un poco. La gente se fue dispersando y los atuendos se quedaron toda la noche colocados en la presidencia.

El 8 de Septiembre es día de la natividad, es decir, el día que se celebra el nacimiento de la Virgen María, y es el día en que se realiza el bautizo del rey Tepozteco en Axitla y se hace la procesión hasta la plaza pública y la representación teatral. Este 8 de Septiembre del 2017 los participantes quedaron de reunirse en Axila alrededor de las 4 de la tarde; llegaron ya todos con sus vestimentas puestas y hacían los últimos arreglos; también se hizo presente el presidente municipal y cuando estuvieron todos en su sitio comenzó a representarse el bautizo de Tepuztécatl. En primer lugar aparecieron los frailes y uno de ellos habló al rey de Tepoztlán, pidiéndole se acerque a recibir el sacramento del bautizo; le pide que no tenga miedo a recibir las aguas bautismales, el fraile avisó a los presentes que el rey ha comprendido que sólo hay un dios, que ha comprendido que sólo ese dios le daría la paz, que reciba las aguas divinas. Tepuztécatl se acerca tímidamente y entonces le pregunta el fraile si renuncia a satanás y a todas sus obras, a sus dioses falsos y el rey contesta siempre: “si renuncio”, que si cree en la virgen María, y el rey contesta “si creo”. Fray domingo de la Anunciación y a nombre de Dios lo bautizan y recibe las aguas benditas que purifican su alma, cuerpo y espíritu. El rey habla en nahua y el traductor traduce el diálogo para los presentes: El rey da gracias a dios padre y a los sacerdotes por darles el sacramento, el fraile anuncia que ya todo es paz y felicidad y da por terminado el ritual; suenan los caracoles, empieza a sonar el teponaztle junto con la chirimía y comienza la procesión. Los caracoleros van anunciando la llegada cada esquina, avanzan los reyes de

los 5 poblados con sus vasallos guerreros y las doncellas en dos hileras llevando los sahumeros con el copal. Al llegar a la plaza con los pasos siempre coordinados comienza la primera danza; sigue sonando el teponaztle que no ha parado desde la salida (jamás perdió el ritmo), ellas se colocan en su lugar y Don Camerino (el teponaztlero) y los dos vasallos que le sostienen el teponaztle suben a la pirámide que se ha puesto en la plaza para la representación; suben junto a las 4 doncellas principales y se da comienzo a la representación del Auto sacramental. Este comienza anunciando la llegada de los reyes de Oaxtepec, Tlayacapan Tepoztlán, Cuernavaca, Yautepec. La representación se hace en nahua y existe un traductor para cada rey. El inicio de la representación da lugar cuando los enemigos Cuahuanahuac (Cuernavaca) Yautepec, Huaxtepec (Oaxtepec) y Tlayacapa llegan al Tepozteco para iniciar una batalla. El que inicia el diálogo es el rey de Cuernavaca que llega temerario diciendo “En tierra y polvo vengo a convertirme”, entre otras amenazas muy poéticas. Cuando termina sus sentencias el Tepozteco responde serenamente “¿Acaso no sabéis saludar?” (Domínguez, 1933:348) y afirma que no tiene ganas de pelear, puesto que se encuentra lleno de alegría por lo que acaba de sucederle; es decir, su conversión y la revelación de la Natividad. De este modo es que puede verse ya el motivo de la batalla, la causa del enojo de los otros reyes contra el nuevo estado espiritual del Tepozteco. Así continúan las amenazas de parte del rey de Cuernavaca, haciendo alusión a su fuerza y poder, ofendido porque como le dice al Tepozteco: “tú has abandonado a nuestros queridos dioses y, además, te has vendido al extranjero” (Domínguez, 1933: 348); sin embargo el rey de Tepoztlán responde que está feliz festejando el día de nacimiento de la Virgen madre de Dios. De manera repetitiva pasan uno a uno los otros cuatro reyes, siempre recibiendo las respuestas del Tepozteco que expresa su nueva alegría y bienestar, su deseo de compartir su nuevo conocimiento con ellos. Es tan convincente su actitud de paz y la revelación de sus

sentimientos que acaba por convencerlos: “ya oímos lo que con tu propia boca nos hablaste, lo que verdaderamente es hermoso y llena nuestros corazones. Tenemos una gran alegría porque con tus buenas palabras ya nos diste mucha luz. Nos arrepentimos mucho de haber estado sirviendo a la religión” (Domínguez, 1933: 350). Así es como termina la representación, se abrazan se y se ponen a bailar al son del Teponaztle.

4.2 Aspectos de El reto al Tepozteco que le otorgan un carácter ritual

El reto al Tepozteco posee rasgos ritualistas, es decir, que contiene rasgos con los que teóricamente se identifican definiciones del ritual. Son características que hacen que sea una celebración que va más allá de la fiesta tradicional. Estos rasgos se desprenden de varias de sus peculiaridades, ya que desde el momento de su preparación hasta que culmina aparecen una serie de símbolos que conforman parte del capital cultural de los Tepoztecos. Basándome en la combinación de símbolos que coexisten durante la celebración y en la forma en que los mismos habitantes de la comunidad consideran El reto al Tepozteco me parece que este es un evento que representa el arraigo a sus costumbres y a ellos mismos, debido a sus raíces de las que son conscientes.

4.2.1 Capital cultural

Una de las razones que he encontrado acerca del por qué se sigue llevando a cabo hoy en día El reto al Tepozteco es porque los habitantes de Tepoztlán consideran a Tepuztécatl un Dios vivo, que sigue estando presente y al que se le sigue invocando cuando se requiere ayuda para resolver conflictos; principalmente de tipo social.

He tenido contacto con el historiador Miguel Ángel Robles, habitante de Tepoztlán que ha sido en el pasado organizador de El reto al Tepozteco, quien en pláticas me ha dicho que el

Dios Tepuztécatl está tan presente que la gente siempre está pendiente para ver cómo sopla el viento, ya que es así como se considera que Tepuztécatl se manifiesta. Me ha dicho que esto los jóvenes lo entienden porque han crecido con ello.

Como mencioné en el marco conceptual, Randall Collins considera que para que pueda llevarse a cabo un ritual es indispensable que los presentes compartan un mismo capital cultural; en este sentido es importante mencionar que los Tepoztecos manejan entre sí una gama de símbolos que utilizan cotidianamente, incluso en movimientos sociales de resistencia; estos símbolos cumplen una función dentro de los mismos, introduciendo, como se vio con Goffman las sacralidades dentro de lo cotidiano. Así se ha vivido en Tepoztlán, conviviendo con símbolos que no se quedan en lo mítico.

Este historiador colaboró por años en la organización de El reto al Tepozteco y fue uno de los habitantes que encabezaron el movimiento en contra de la construcción del campo de golf de la que se habló anteriormente. Es interesante que durante este evento el Dios de los Tepoztecos se hacía presente. Me ha contado que en esos días de tensión política ha llegado una señora del pueblo a decirle que se le ha aparecido Tepoztécatl llevándole un mensaje, pidiendo una ofrenda para él en la pirámide y afirmando que no les abandonaría. El conflicto se solucionó favorablemente para los habitantes de Tepoztlán y me cuenta el señor Robles que de acuerdo al testimonio de la misma habitante, se le había vuelto a manifestar Tepoztécatl para explicarle que él había ido al frente del pueblo en el enfrentamiento cuando los granaderos acabaron huyendo y dejándolos en paz.

Narro estas historias porque de esta manera puede comprenderse mejor por qué es tan importante para los habitantes de Tepoztlán dedicar dos días al año a la existencia de su Dios, y por qué se lo toman con tanta seriedad y devoción. Así como esta señora contó su

episodio de comunicación con el Dios, así me ha contado en persona Don Camerino Martínez Ortiz, cómo el Dios Tepuztécatl se manifiesta en su vida cada año, a través de sueños, para encomendarle la misión de su participación con el teponaztle, ya que puede decirse que Don Camerino es el teponaztlero oficial de Tepoztlán, y por eso se le guarda un gran respeto. Me referiré a otra anécdota contada por este teponaztlero que es acerca de cómo los Tepoztecos viven con sus creencias. Don Camerino es el único habitante de la comunidad al que le está permitido tocar el teponaztle original que se encuentra resguardado en la mayodormía y sólo sale de su sitio el 7 de Septiembre de cada año, pues para ellos es sagrado. La anécdota referida es que un día de esos en que Don Camerino cargaba el teponaztle se le acercó una señora muy enferma de cáncer que le pidió se lo pasara por el cuerpo y poco después el milagro sucedió, ya que la enfermedad desapareció. Así es como el Dios Tepuztécatl vive presente entre la gente, es importante cómo sopla el viento, y las leyendas tienen vigencia entre los habitantes; es así como, de acuerdo al señor Robles, se dice a las muchachas que no anden por Axitla, ya que es en donde según la mitología la doncella, madre Tepuztécatl, quedó embarazada por el viento, así que se advierte a las muchachas tengan cuidado con los vientos al pasar. Estos elementos son importantes para comprender cómo los Tepoztecos comparten un cúmulo de creencias que son indispensable para que pueda surgir entre la comunidad un ritual emotivo.

El hecho de que El reto al Tepozteco sea un acontecimiento que responde a la prevalencia de algo que va más allá de la mitología y la leyenda, es que ésta es del conocimiento de muchos de sus habitantes, conocen la historia y gustan de contarla con los detalles posibles; eso lo noté por las entrevistas que realicé durante el transcurso del trabajo de campo, ya que frecuentemente preguntaba a los entrevistados si conocían de dónde provenía la tradición

de El reto al Tepozteco y su historia. Encontré algunas variaciones, algunos proporcionaban mayores detalles que otros, pero me parecía que sentían orgullo de poder contar aquello que se les había inculcado en sus casas y también en la escuela

Gran parte del capital cultural se adquiere oralmente de generación en generación. En Tepoztlán encontré que en general se guarda un respeto muy grande a los ancianos

El reto al Tepozteco tiene un aspecto generacional; me tocó hablar con señoras que participaron como doncellas de jóvenes y ahora lo hacen sus hijas; o el caso de la coreógrafa que fue doncella de más joven y ahora hace sus aportaciones desde otro sitio. Uno de los reyes es hijo de otro de ellos, ambos participan a la vez, pero el padre posee una categoría más alta, ya que cada rey, según el pueblo que represente tiene un distinto rango. Estas características hacen de El reto al Tepozteco un festejo peculiar, que desde mi punto de vista se distingue del resto de las festividades que se celebran durante todo el año en Tepoztlán.

Algo que guarda relación con ese respeto a las generaciones previas se refleja en el aspecto de la antigüedad que se da en El reto al Tepozteco; resulta interesante porque me explicaron que los participantes van adquiriendo privilegios por antigüedad, se les van concediendo mayores honores con el tiempo. Este aspecto llama la atención; se ha premiado al señor Ángel Sandoval con el premio de tesoros vivos de Tepoztlán por ser un participante de El reto al Tepozteco durante muchos años (40 consecutivos) de su vida representando al rey Tepozteco y se le conoce en el pueblo como el rey Tepozteco; por su edad se dedicó ya sólo a tocar la chirimía, pero según me contó el historiador Robles, se dedicó a preparar, a transmitir sus vivencias a jóvenes, y a tocar la chirimía, que también es un papel muy

importante, pues representa el sonido del viento y durante la procesión que se lleva a cabo el 8 de Septiembre va al frente junto con el teponaztlero.

El caso de los reyes es similar al de las doncellas, comienzan como vasallos o guerreros, pasan por caracoleros y así pueden llegar a representar a alguno de los cinco reyes; así es el caso del joven que este año representa al rey de Oaxtepec; un joven que creció viendo a un familiar participando en la representación, motivándolo para hacer lo mismo. Fue ya rey de Tlayacapan y ahora lo es de Oaxtepec; es algo que deseaba desde pequeño, según sus palabras y considera un privilegio obtener el papel que le han otorgado. Este joven de 16 años es sólo un ejemplo de los participantes que encontré en los ensayos porque la mayoría se expresan de manera similar. Por este tipo de información es que el trabajo de campo y asistir a los ensayos me ha sido de tanta utilidad, porque el hecho de tener la oportunidad de conocer de forma directa el pensar y sentir de estos participantes me ayudó a conocer las causas del por qué la importancia de El reto al Tepozteco y por qué es la festividad más importante que se celebra en Tepoztlán.

Parece ser que casi todo Tepozteco sabe como mínimo que lo que representa el reto es la conversión del rey Tepozteco a la religión católica; refiriéndome a este aspecto, es interesante que encontré dos interpretaciones: hay quienes se indignan por el hecho y lo sienten como una traición, y por otro lado, quienes consideran que el rey de Tepoztlán aceptó la conversión para salvar a su pueblo de la destrucción, por ser la única opción, motivo por lo que no deja de ser un héroe. Un día platicando con el jefe de cultura David Sánchez Flores, me aseguró que todo Tepozteco conoce la importancia de El reto, y que el respeto que se observa esos dos días no se observa en ninguna otra festividad. Al azar interrogó a una mujer que pasaba junto a su escritorio, ella considera que se siente parte del

pueblo por las tradiciones que comparten, que no se han perdido y de las que están orgullosos. Un detalle de llamar la atención es que la mujer me ha hecho saber que no le agrada el momento representado el 8 de Septiembre en Axitla cuando el rey es bautizado; y eso, me dice el jefe de cultura, “te lo dirán todos”. Esta es la forma en que se manifiesta el capital cultural, que se ve reflejado en manifestaciones de tipo ritual que de acuerdo con Durkheim, producen concepciones morales compartidas.

4.3 La cohesión social como característica del ritual

Como se vio en el marco teórico para Lévi Strauss una función de los rituales es unir a la comunidad, es la forma de expresar esa voluntad de cohesión y solidaridad, aparte de que ayuda a mantener la identidad de una sociedad.

Es importante decir que encontré que en las escuelas se incorpora dentro de su aprendizaje la transmisión de ese capital cultural referido. En las primarias, por ejemplo, se realizan presentaciones de El reto al Tepozteco alternas en donde participan los alumnos, de manera que inculcan en ellos un sentimiento de pertenencia a una comunidad dotada de un capital cultural peculiar que les da más adelante un sentimiento de pertenencia a su comunidad, y que desean continuar conforme ha sido su desarrollo hasta llegar a una edad en la que pueden compartir lo que han recibido. De esta forma lo aprendido se transforma en experiencias compartidas celebradas en un ambiente que difiere al de otras festividades, ya que en El reto al Tepozteco la gente es consciente del grado de importancia que adquiere una celebración con un grado de contenidos que superan cualquier evento festivo; esto es porque involucra cuestiones relativas a su origen, a su espíritu de lucha y de alianza. Estas son características que no se encuentran en otras celebraciones, donde no se reconocen los Tepoztecos como integrantes esenciales de una conmemoración que los solidariza en

comunidad debido a la ausencia de los atributos necesarios que sí se producen en un ritual como El reto al Tepozteco, ya que para ellos funciona como un recordatorio cada año de su identidad, de ese sentimiento de pertenencia que fomenta la sensación de unión y solidaridad.

Así como Strauss considera que el ritual ayuda a fomentar la cohesión social, de igual manera Durkheim considera que el ritual ayuda a que esto suceda, ya que la colectividad entra en contacto al enfocarse todos en las mismas acciones y al compartir esos momentos en que se pretende salir del mundo profano para pasar a lo sagrado.

En mi juicio, el momento en que la persona que representa al rey Tepozteco dirige sus palabras al Dios el 7 de Septiembre en la pirámide, es un momento también clave para entender lo que significa El reto al Tepozteco como ritual más que como fiesta, ya que la gente es testigo de cómo un ser terrenal se comunica con un ser superior, hace una petición y una promesa a la vez y lo más importante es que los presentes deben sentir la respuesta afirmativa del Dios; es decir que la gente en colectivo se concentra para recibir un mensaje simultáneamente, compartiendo la atención en un mismo hecho, característica que he mencionado en el marco teórico de este trabajo y que acerca este acontecimiento a la categorización del ritual.

Esto puede verse durante El reto al Tepozteco, ya que, como ya se dijo, en la cima de la pirámide se hace una invocación al Dios Tepuztécatl para recibir una respuesta que indique aceptación de su parte para que una persona común pueda personificarlo al día siguiente. Es por esta serie de características que se van presentando en la investigación por las que he interpretado que El reto al Tepozteco contiene más elementos ritualistas que meramente festivos.

4.4 Los símbolos

La manifestación de los símbolos es una de las características que sitúa Durkheim para que un ritual sea considerado como tal. La comunidad participante debe identificarse con los símbolos pertenecientes al ritual. En este caso ya he hablado sobre cómo los símbolos manejados por los Tepoztecos son adquiridos por medio del capital cultural ya mencionado. Ya se vio cómo es que para Turner la utilización de símbolos componen lo que él llama “el drama de la acción ritual” y en éstos se apoya el ritual para manifestarse, y estos símbolos pueden aparecer, en danzas, imágenes, cantos, uso de alcohol o drogas, etc. En el caso de El reto al tepozteco considero que los símbolos principales son el Teponaztle, la chirimía, y las virtudes que representa Tepuztécatl como salvador del pueblo de Tepoztlán. De igual manera puede considerarse la danza de las velas, que aunque su inclusión fue posterior se hizo para representar a los Tepoztecos.

Un aspecto esencial como símbolo, desde mi punto de vista, es el toque del teponaztle, pues como ya mencioné, éste es resguardado todo el año y sólo es posible verlo el 7 de Septiembre y sólo se le permite tocarlo a Don Camerino. Me refiero constantemente a este aspecto porque el instrumento contiene dentro de su historia mítica toda la simbología del Dios guerrero²³. El teponaztle es una reliquia para los Tepoztecos. La gente ya en la pirámide se tomaron fotos con Don Camerino y el teponaztle (me incluyo) por el valor que se le ha concedido gracias al legendario acontecimiento que se cuenta generación tras generación; ese ingrediente, desde mi perspectiva, provoca que se genere un ambiente

²³ Es el instrumento que Tepuztécatl trae consigo desde Cuernavaca como símbolo de la recompensa merecida por haber liberado a su pueblo. Algunos dicen que fue robado y hay quienes no les gusta esa afirmación por ser de connotación negativa, pero el caso es que lo tomó sin el consentimiento del rey de Cuernavaca, por lo que fue perseguido creando a su paso barrancas y lagos hasta llegar a la cima del Tepozteco y comenzar a tocarlo y a bailar en son de burla a sus enemigos.

ritualista, pues existen símbolos de fuerza, voluntad, valor, bondad, alrededor del teponaztle, cualidades que la gente identifica con el rey Tepozteco.

Como se vio en el contexto teórico, según Preuss, los sujetos participantes en los ritos por medio de símbolos es que expresan su aspiración de llegar a ser algo más, parecido a lo que Durkheim plantea con la peticiones miméticas, y éstos símbolos se pueden ver En el reto al Tepozteco cuando por medio de la invocación a los vientos, y el toque del teponaztle la persona que aspira a representar a Tepuztécatl crea una vía de comunicación con el mundo sagrado. Esta es una de las características que encuentro en el reto al Tepozteco que permiten que se le pueda considerar un ritual en el que la comunidad celebra sus orígenes y asegura mediante esos recordatorios anuales su supervivencia. Por otra parte, haciendo consideración a Glukman, quien identifica al ritual como una actividad no recreacional, es decir, separada de la fiesta, expresa que el ritual se caracteriza por un contenido de nociones místicas que no caben dentro de la lógica. Característica que también encuentro presente en El reto al Tepozteco.

4.5 La representación de un ritual dentro del ritual de El reto al Tepozteco

Un momento interesante es cuando se realiza el bautizo porque este acontecimiento es considerado ya en sí mismo un ritual, de acuerdo a las concepciones de Genep, pues marca un paso a otro estado que puede determinarse en el ámbito social, a parte del religioso. Es un ritual de paso en el que se deja un estado determinado para pertenecer a otro y para lo cual es necesario utilizar ciertos elementos acompañados de oraciones y acciones que reflejan creencias y convicciones. Dentro de la clasificación de Genep un bautizo pertenecería a la categoría de los ritos de transformación religiosa o laical, que se refiere al ingreso a grupos, a iniciaciones y donde está implicado un cambio de status con la

transformación llevada a cabo. En este caso, el 8 de Septiembre se realiza en Axitla la representación de este bautizo, aspecto que no agrada a todos los Tepoztecos porque implica la imposición, la sumisión y ésta es visible en la representación. A este aspecto se refiere Turner cuando expresa que aquellos que atraviesan por la etapa liminal, es decir ese limbo entre el futuro estado y el presente, deben comportarse de manera pasiva, de la misma manera que aquellos que conducen el rito también debe someterse a una autoridad mayor; que en este caso es toda la estructura de la iglesia católica, ya que lo que se está imponiendo es la aceptación de la virgen de la Natividad. Es así como puede observarse al fraile dirigiéndose a Tepuztécatl un poco de manera autoritaria, mientras éste, mediante lenguaje corporal manifiesta miedo. Y es que se le está sometiendo a un proceso que cambiará no sólo su estado sino que afectará su condición respetable dentro de su misma gente que se sentirán traicionados; por lo tanto afecta su condición social dentro de su estado como gobernante de Tepoztlán.

Autores como Turner hablan del reacomodo dentro del ámbito político y social, pues aquí Tepuztécatl se enfrentará a una batalla gracias a su conversión. En este sentido es que El reto al Tepozteco contiene en sí mismo la representación de un ritual, que también expresa las consecuencias del mismo, como argumentan teóricos como Turner, Leach, Gennep y Bordeau. Fue Lévi Strauss quien habló del lado cognitivo del ritual de paso, pues Tepuztécatl en seguida nota su nueva posición frente a sus nuevos enemigos y reconoce que debe hacer algo para conseguir la paz; esto consiste en convencer a sus enemigos de que la religión católica es la única y verdadera. Así es como gracias a la conversión de un sólo rey se logra en poco tiempo todo un cambio de estructura en la realidad de la sociedad Tepozteca, que tuvo que reorganizar su modo de vida para adaptarla a las nuevas creencias

y costumbres impuestas. Por estas características que implicaron esa conversión, puede decirse que la manifestación de esta etapa de todo el ritual es una prueba que contiene todos los elementos que teóricamente son considerados para clasificar esta etapa de El reto al Tepozteco como un ritual en el que indudablemente participan los símbolos heredados y una conjunción de elementos emotivos que generan un ambiente místico, dentro del cual se sienten identificados y unidos temporalmente.

Aparte de todo esto existen testigos que comparten el acuerdo de lo que significa la transición. En este plano puede decirse que el 8 de Septiembre se hace la representación de un ritual dentro de otro ritual que es el de El reto al Tepozteco. Lo considero así porque la misma representación se lleva a cabo mediante un proceso mayor que contiene los símbolos de la identidad de los Tepoztecos. La representación está conformada por una serie de eventos ordenados mediante los cuales se manifiesta una espiritualidad adquirida por la confluencia de generaciones, y esos eventos ordenados contienen elementos característicos y representativos de su cultura como los instrumentos, la vestimenta, la comida, los discursos, etc. Estos elementos hacen que El reto al Tepozteco sea una manifestación ritualizada de una manera de conmemorar los eventos históricos que otorgan a Tepoztlán un sentido histórico e identitario, al cual los habitantes de la comunidad se encuentran arraigados.

4.6 Otras consideraciones

Un aspecto del que nos habla Durkheim al referirse al tema de lo ritual es el estado previo a éstos, cree que pueden darse una serie de sacrificios o privaciones como un aspecto preparatorio al acontecimiento. En el caso de El reto al Tepozteco existen algunos tipos de preparación específica al ritual, sobre todo por parte los reyes que aparecen en la

representación. Es interesante que, por ejemplo, el año pasado, al platicar con quien interpretó al rey de Tepoztlán en 2016, me refirió la disciplina a la que se entregaba meses antes de la representación. Algunos se referían a la alimentación, así como se sometía a baños de Temazcal entre otras cosas. De alguna manera los ensayos son una forma de sacrificio en espera de la llegada de El reto al Tepozteco porque la gente que participa lo hace sin recibir nada a cambio, no hay sueldos para nadie, e invierten un tiempo considerable en los ensayos, en el aprendizaje de sus diálogos, e incluso aportan dinero para sus vestimentas y los escudos, que en gran parte son hechos por ellos, cuando no son reutilizados del año anterior. No sólo ellos son conscientes del advenimiento del acontecimiento, sino que la misma comunidad comienza a colaborar de distintas maneras. Hay quienes ofrecen comida a los participantes durante los ensayos, hay quienes van a ofrecer gratuitamente baños, y purificaciones previamente al evento. Don Camerino el teponaztlero me contó cómo le han ofrecido esos pequeños ritos, sin embargo él dice que se purifica “con el puro pensamiento”. La participación no sólo cuenta por la asistencia, como sucede en otros festejos; aquí la participación requiere una preparación previa, una convicción real, y un compromiso con los otros y personal. Los personajes representados están arraigados en quienes los interpretan, y quienes los observan reconocen la historia que les recuerda lo que son como un pueblo que conserva sus tradiciones.

Otro punto que considero importante es la serie de cambios que se van incorporando a El reto al Tepozteco porque de alguna manera la tradición se va moldeando. Me enteré durante el trabajo de campo que el uso de los caracoles empezó a utilizarse hace apenas 20 años. Es interesante el uso de la chirimía que va junto con el toque del teponaztle, pero ésta llegó como una influencia de las bandas de guerra, de acuerdo con el señor Robles y no se

incorporó al ritual de El Tepozteco sino hasta los años 50s del siglo XX. Así es como van sucediendo las transformaciones, como sucede también con la danza de las velas agregada, a pesar del cuidado que se tiene de preservar el estado original de la tradición. La modernidad confluye de alguna manera con estas manifestaciones por mucho que quiera evitarse; antes se iluminaba el cerro colocando botes con disel para la iluminación, cosa que ahora se hace con plantas de luz. La tecnología se ha aplicado inevitablemente, sin embargo El reto al Tepozteco es toda una tradición que según el alcance de mi investigación, ellos tienen la convicción de que no se perderá. Creí que la generación mayor se encontraría con la incertidumbre de qué será de la tradición con las nuevas generaciones, pero parece que en general confían en ellas, según me revelaron en las entrevistas que llegué a realizar.

Aquí he expuesto lo que me parecen los motivos más importantes para poder decir que El reto al Tepozteco no sólo se presenta como una festividad más, y que como se acaba de explicar se manejan dentro de ella elementos característicos y simbólicos que le dan un carácter ritualista, además de que es una celebración que recuerda a los habitantes de Tepoztlán sus raíces y aparte de reafirmarlas se garantiza que se perpetúen, pues como ya se dijo, existe una tendencia generacional muy fuerte que induce a los Tepoztecos a seguir participando y colaborando con este tipo de tradiciones, aceptando y honrando el conocimiento heredado.

5 CONCLUSIONES

El trabajo realizado ha resultado fructífero en el sentido de que considero que los métodos aplicados, desde la revisión del material bibliográfico, pasando por el trabajo de campo y la revisión teórica me han llevado a distinguir los componentes de una celebración tan compleja como la del El reto al Tepozteco. Los resultados que obtuve incorporan los elementos que en un principio parecen dispersos, como son las descripciones sobre El reto por un lado, los relatos de éste obtenidos en el trabajo de campo, el material acumulado en la bibliografía que no explica, a mi parecer, la conjunción de símbolos manifestados, ni cómo se entretajan en un contexto tan complejo como el de la sociedad Tepozteca para cumplir funciones específicas dentro de una comunidad que busca preservar sus tradiciones y recordar sus orígenes.

Es importante decir que el trabajo etnográfico aportó muchísimo a la investigación, ya que sólo presencialmente podía percatarme de la seriedad con que se vive el ritual y de la convicción con que los Tepoztecos se comprometen ante su realización. Es necesario decir que como capitalina me fue difícil introducirme en un ámbito tan localista como el de Tepoztlán y que mi extrañeza iba creciendo conforme avanzaba al principio, pero al revisar los textos con calma y al ir explorando el territorio me fui dando cuenta de por qué era posible que subsistiera un apego tan grande a la celebración de El reto al Tepozteco. Hablar con la gente continuamente me abría ya un panorama acerca de su capital cultural y me acercaba, aunque sea desde un ángulo puramente académico, a las costumbres de los habitantes de la comunidad de Tepoztlán.

Sabía yo desde que comenzó el trabajo que El reto al Tepozteco era un tema de interés desde el punto de vista social por el primer acercamiento de trabajo de campo y por la

revisión que había realizado sobre el tema, pero al concluir este trabajo me he dado cuenta de que este ritual, como lo llamo ahora, ya que mis contrastes con la teoría me indicaron que así puede identificarse, es de una dimensión mayor a la que pudiera pensarse, ya que no sólo es una fiesta más, no es un elemento primordial la diversión, y además existe un conflicto de fondo que pone a los tepoztecos en la posición de entender sus raíces y de alguna manera aceptarlas; y esto se intenta mediante la presentación del Auto Sacramental, que es la representación de El reto al Tepozteco. En este sentido, enfrenta a los Tepoztecos a una realidad, los sitúa, por medio de toda la celebración, en una situación espiritual y social, y esa es una de las funciones sociales de los rituales.

Los símbolos que manejan los Tepozteco eran totalmente desconocidos para mí, así que fue complicado, desde mi lógica, comprender cómo funcionaba esa internalización de éstos, pero observé la situación generacional de la que hablé anteriormente y fui comprendiendo lo que era tan lejano a mi realidad. En este aspecto me ayudaron los textos metodológicos utilizados, ya que entendí esa distancia o barrera ante la que se encuentra el investigador cuando estudia una sociedad o un grupo que maneja distintos códigos. Debido a esta causa, sé que mi observación participante no me convirtió en uno de los asistentes locales a El reto del Tepozteco, pero sí me acercó lo suficiente como para entender, al menos racionalmente, lo que ellos viven y sienten al celebrarlo.

Creo que el significado que tiene el ritual para los Tepoztecos en general es muy unificado, sin embargo existe una oposición principal en torno al hecho de que el rey de Tepoztlán haya aceptado la conversión. A pesar de esta división, que es de opinión, en general los Tepoztecos viven el ritual con todas sus implicaciones simbólicas desde su saber cultural y espiritual. La mitología y la leyenda de Tepuztécatl es de un saber común, por tanto están

familiarizados con los símbolos a los que se recurre dentro del ritual, por lo que lo entienden de forma similar. De esta manera se puede comprender lo que Randall Collins expone acerca de la comprensión compartida de símbolos que unifican a un grupo determinado.

Los Tepoztecos son recelosos de sus costumbres; aunque fueron abiertos ante mi investigación en general, se guardaban también algunos hechos; de esto me di cuenta cuando yo preguntaba por la segunda subida al cerro por la noche. Los mayores me respondieron que ya no se hacía eso, que no se haría, pero después a un joven se le escapó decirlo y al preguntarle por qué el resto me decía lo contrario, me respondió que eso era sólo para “ellos”. Así me di cuenta de las barreras metodológicas que impone la presencia de un extraño en cualquier lugar al que no pertenece. Yo aclaro que no subí al cerro por segunda vez, ya que había un límite de hora para llegar al pie del cerro, y no podía estar a la vez en la exhibición y bendición de los trajes y en la subida nocturna, la cual, además de lo explicado, se me había ocultado. Al preguntar al día siguiente, es decir el 8 de Septiembre, por esa segunda subida, sólo me dijo un muchacho caracolero que habían subido muy pocos, que no se le había hecho propaganda como el año anterior que se atascó el cerro con gente que también llegó de fuera. Parte del atractivo del año anterior fue que se difundió la noticia de que en el cerro se encontrarían lo pókemons, que estaba en aquel momento la moda de la aplicación en los celulares. Por este motivo no se hizo este año ninguna difusión, en parte porque los Tepoztecos consideran que esos dos días son para ellos y porque situaciones como esa pueden desvirtuar el verdadero sentido del ritual. Eso explica que este 2017 hayan sido tan cautelosos.

Este acontecimiento de los pókemos pone de relieve la influencia de las nuevas tecnologías dentro de la tradición, hace visible cómo confluyen los elementos y convive la tradición con la modernidad; sin embargo, como dije, a los Tepoztecos les disgustó esa eventualidad y mantuvieron en secreto la segunda subida al cerro del 8 de Septiembre del 2017. En sucesos como este puede verse cómo es que se lucha por conservar la tradición, cómo los Tepoztecos reaccionaron ante algo que amenazaba con alterar el sentido apropiado del ritual que lleva tanto tiempo celebrándose y que forma parte de su identidad.

Como he dicho, yo no hubiera podido subir por la noche el cerro del Tepozteco sin perderme la exhibición y la bendición de los trajes y escudos, que ellos consideran también muy importante, pues ahí se encuentran todos los participantes de la representación de El reto al Tepozteco, ya que cada uno, después de comer en casa del rey camina orgullosamente con su traje en una breve procesión hasta el ayuntamiento. Los escudos son muy llamativos y son hechos por los mismos participantes con mucha dedicación. Sus decoraciones están hechas a base de motivos simbólicos de sus tradiciones. Puede decirse que la subida al cerro del Tepozteco que se hace por la mañana es la que contiene los elementos del ritual, ya que es cuando se lleva la ofrenda, se sube al son del teponaztle (el original), sube el presidente municipal y el rey. Es cuando se hacen las peticiones y cuando los asistentes dirigen su atención a los indicios de que Tepuztécatl está atento a sus llamados.

La segunda subida se caracteriza porque los participantes son los más jóvenes, por razones de intrepidez y de seguridad, pero eso no determina que quienes llegan a la pirámide por la noche no tomen tan en serio el acontecimiento, pues también hay quienes suben dos veces ese mismo día.

Es curioso que se me haya hecho sentir, o es una percepción particularmente mía, que yo era privilegiada por subir con el grupo principal y porque se me había otorgado el privilegio de transportar el cacao para la ofrenda. La subida ocurrió sin incidentes, y la permanencia en la cúspide transcurrió en un ambiente de solemnidad. La gente se relajó un poco, al terminar las peticiones y el cierre con el teponaztle, para tomar los alimentos tranquilamente.

Aquí cabe resaltar que este momento de convivencia es muy pacífico; es un momento en que la sociabilización es favorecida por el ritual; es decir, acerca a los Tepoztecos unos a otros y hace que tomen conciencia de que pertenecen a un mismo grupo, favorece a que se identifiquen entre sí y reconozcan que les pertenece un legado en común. Como puede recordarse esa es una de las funciones primordiales de los rituales, como se ha visto al revisar las aportaciones de Durkheim; pues él consideraba que los rituales tenían la función de sacar a las personas de su cotidianidad para recordarles que son parte de una comunidad y que comparten una manera específica de concebir todo lo que concierne a ellos.

Ya han sido mostrados los razonamientos a los que pude acceder por medio de esta investigación y considero que he encontrado respuestas, que puede comprenderse mediante este trabajo cómo pueden interpretarse algunos de los significados del ritual de El reto al Tepozteco. Si bien es tan complejo el tema, no puede agotarse, sobre todo tomando en cuenta que se trató de un trabajo también interpretativo, lo cual amplía mucho las posibilidades de futuras investigaciones; por lo tanto considero que se logró un acercamiento aceptable a los principios que rigen el ritual de El reto al Tepozteco y que de

alguna manera contiene datos relevantes sobre el por qué de la importancia de la celebración para los Tepoztecos.

El trabajo concluye después de dos años de investigación, dentro de los cuales se realizó un trabajo constante de campo, y que terminó con un trabajo interpretativo que se apoyó en el marco conceptual que se ha expuesto. Me han sido de gran utilidad las aportaciones de Durkheim, de Turner, entre otros que se exponen en el marco conceptual; pues sin la revisión de esos autores el trabajo etnográfico no me hubiera permitido la elaboración de ideas conceptuales que puedan explicar algunos de los significados de El reto al Tepozteco, ya que como se ha visto en el apartado metodológico la etnografía conjugada con unos referentes teóricos resulta en la posibilidad de explicar y dar respuesta a fenómenos sociales que pueden ser observados directamente.

En general considero que se alcanzaron los objetivos propuestos, ya que pude describir mi propia versión sobre cómo se desarrolló el ritual durante esos dos días, aparte de las descripciones que realicé en un principio basándome en bibliografía. Por otro lado, creo que pude describir de alguna manera cómo las interacciones sociales que se manifiestan esos días se dan en un nivel distinto al de la cotidianeidad de los Tepoztecos, ya que para ellos son días especiales en las que crean otras condiciones para poder llevar a cabo un ritual, que sin embargo, hace uso de elementos que si no son completamente cotidianos en ellos, al menos están bien familiarizados. Pasan del mundo profano a lo sagrado como diría Durkheim, y por otro lado esta transición, al hacerla en conjunto, sirve como un vínculo para unir a la comunidad, de acuerdo a los principios de Lévi Strauss. De tal manera concluyo que las interacciones sociales que se manifiestan durante el ritual provocan que exista una convivencia en la que los asistentes se sienten parte de una misma tradición, por

lo tanto son respetuosos entre ellos y se percibe un ambiente de seguridad en y de buen comportamiento.

De igual manera creo que logré expresar en el capítulo anterior cuáles son los motivos simbólicos a los que se recurre dentro del ritual, y cómo es que estos motivos configuran el ritual de tal manera que pueda decirse que los Tepoztecos extraen de El reto al Tepozteco un sentido confirmatorio de pertenencia a su ámbito social, ya que durante esos dos días los Tepoztecos comparten un tiempo cargado de significados que ellos comparten entre sí. De esta manera es que considero que se aclaró mi punto de que El reto al Tepozteco no es una fiesta más, ya que se ha mostrado cómo posee características y funciones que les son propias al ritual, desde la perspectiva teórica.

Al ser el Reto al Tepozteco algo más que una fiesta y al notar las características que se han expuesto se hace evidente la experiencia comunicativa que viven de la que nos habla Bourdieu, ya que la comunidad se expresa a la vez que entiende los símbolos que les recuerdan su situación en el presente, es una reafirmación de lo que son, y esto se deriva de la función del ritual de la que nos habla Turner que se relaciona con la concientización de los sujetos

De acuerdo con todo esto considero que la investigación concluye que los significados de El reto al Tepozteco se encuentran englobados en un capital cultural bien definido, por lo tanto son significados que atañen a las raíces y a la tradición de los Tepoztecos como una comunidad con un sentido de respeto por sus costumbres y por aquello que los representa, y que por medio de estos rituales pretenden se mantenga viva esa memoria que los enorgullece.

Dadas estas razones se da aquí término a esta tesis, ya que el trabajo etnográfico ha proporcionado resultados convincentes como respuesta a un tema que era de mi curiosidad, ya que al principio sólo tenía forma de enigma.

Bibliografía

Anguera, María Teresa,(1978), *Metodología de la observación en las ciencias humanas*, Cátedra, Madrid.

Alvarado Rosas Concepción (2015) “Conservación del patrimonio cultural en el pueblo mágico de Tepoztlán, Morelos (2001-2012)”, *Territorios 32/ Bogota*,pp. 15-33.

<file:///C:/Users/personal/Downloads/3766-12724-2-PB.pdf>

Echeverría Eugenia, *Tepoztlán, ¡Que viva la fiesta!*, PACM,Morelos Dic, 1994

Corona Carveo, Yolanda y Pérez Zaval, “Tepoztlán. La apropiación de la cultura”.

http://148.206.107.15/biblioteca_digital/capitulos/38-1353jtg.pdf

Chihu, Amparán Aquiles, “El tepozteco. Símbolo de identidad”, *Argumentos 46/47*, Diciembre de 2003/ Abril de 2004

Durkheim Emile, *Formas elementales de la vida religiosa*. Traducción y estudio preliminar. Ramón Ramos,. Akal Editor, 1982

<https://filosinsentido.files.wordpress.com/2013/07/51942210-durkheim-emile-las-formas-elementales-de-la-vida-religiosa.pdf>

Fiestas y rituales. Memorias por encuentro para la promoción y difusión del patrimonio inmaterial de Países Iberoamericanos. Corporación para la promoción y Difusión de la cultura. Editor, John Galán Casanova.. Noviembre de 2009, Lima Perú.

Geertz, Clifford ,(1973), *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona España., 1973.

Geertz, C., “Capítulo 3.Desde el punto de vista del nativo. Sobre la naturaleza del conocimiento antropológico” en *Conocimiento Local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Paidós, Buenos Aires.

Gallo Sarlat Joaquín,(1981) *Tepoztlán. Vida y color*, Editorial Libros de México, México, D.F.

Guber, Rosana (1991), *El salvaje metropolitano, Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós, Buenos Aires.

Guber Rosana, (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Norma, Buenos Aires.

Hammersley M y P Atkinson, “Capítulo 6. Documento” en *Etnografía. Métodos de investigación*, segunda edición revisada y ampliada. Editorial Paidós. Básica, Barcelona, España, Marzo 2014, pp. 175-192.

Jáuregui Jesús, “La teoría de los ritos de paso en la actualidad”. Boletín oficial del INAH, AnTROPOLÓGÍA, núm 68, Octubre-diciembre de 2002

<file:///C:/Users/personal/Downloads/4971-8032-2-PB.pdf>

Lara Romero, Héctor, Ensayo. Ritual, fiesta y carnaval, Esfera, volumen 2, número 2, Julio- Diciembre 2012 /ISSN 1974-84287Bogotá Colombia.

<file:///C:/Users/personal/Downloads/5793-25710-1-SM.pdf>

Madariga, Luis (1980), Diccionario temático. Términos Literarios, Editorial Everest, España.

Martínez Miguélez, Miguel, La investigación cualitativa (síntesis conceptual), Revista IIPS, vol. 9, no.1, 2008.

Moreno, Pestaña, José Luis, “Randall Collins y la dimensión ritual de la filosofía* Randall Collins and the ritual dimension of philosophy JOSÉ LUIS MORENO PESTAÑA
Universidad de Cádiz jose Luis.moreno@uca.es

http://www.researchhttpsgate.net/profile/Jose_Moreno_Pestana/publication/28299766_Randall_Collins_y_la_dimension_ritual_de_la_filosofia/links/550961700cf26ff55f855de2.pdf

Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales: Los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de las identidades en Latinoamérica/ Renée de la Torre...[et al]; compilado por Aldo Amegeiras. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

Reygadas, L. “Todos somos etnógrafos. Igualdad y poder en la construcción del conocimiento antropológico” en Cristina Oehmichen Bazán (editora), *La etnografía y el trabajo de campo en ciencias sociales*, Editorial de la Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de investigaciones Antropológicas, México, 2014, pp.91-118.

Ramírez, Bonilla Laura, “Signos devotos de la nación: rituales civiles y religiosos en la construcción de la identidad nacional en Europa (s. XVIII-XX). Número 5, año 2012

<https://revistas.utadeo.edu.co/index.php/RAI/article/view/432>

Restrepo Eduardo, La entrevista como técnica de investigación social: Notas para los jóvenes investigadores

www.ram-wan.net/restrepo/documentos/entrevista.doc

Saldaña, Fernández y Rosas, “Imaginaris de Tepoztlán” en *Inventio. La génesis de la cultura universitaria en Morelos*. Número 20 Marzo- Junio 2014.

<http://inventio.uaem.mx/index.php/inventio/article/view/270>

Taylor, Diana (1988) “Performance and/as History” TDR, Vol.50. No. 1 (Spring, 2006), pp. 67-86

Taylor y Bogdan, (1987), *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Paidós, Barcelona.

Tarrés, María Luisa (2008) “ Lo cualitativo como tradición “ en María Luisa Tarrés (coord.) *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, Miguel Ángel Porrúa, El Colegio de México, FLACSO: México, pp, 35-61
Turner W. Victor, El proceso ritual. Estructura y antiestructura, versión revisada por Beatriz García Ríos, Nueva York, 1969

Turner W, Victor, El proceso ritual. Estructura y antiestructura, versión revisada por Beatriz García Ríos, Nueva York, 1969

Turner W, Victor. “Dramas sociales y metáforas rituales”. (Dramas, Fields, and Metaphors, Ithaca, Cornell University Press, 1974, pags. 23-59).

Velázquez García Mario, “Tepoztlán, una economía de la experiencia íntima”, *Latin American Research Review* 47-3 (2012). 134-154.

<https://revistas.utadeo.edu.co/index.php/RAI/article/view/432>

Valenzuela Aguilera, Alfonso; Saldaña Fernández, María Cristina; Vélez Castillo Juan, *Territorios Rebeldes: la puesta en valor del patrimonio cultural en Tepoztlán, México*, PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural, vol 11, núm 4, Octubre, 2013, pp 649-660. Universidad de la Laguna, El Sauzai (Tenerife), España.

<http://www.redalyc.org/html/881/88128724011/>

Otras fuentes:

El tlacuache patrimonio de Morelos, suplemento cultural, La jornada Morelos 743, Septiembre 11. 2016

El financiero en alianza con Bloomberg TV con Leonardo Kourchenko y Enrique Quintana, 26.09.2014.

<http://www.elfinanciero.com.mx/empresas/sectur-publica-lineamientos-para-ser-pueblo-magico.html>

Investigación Folklórica de México. Materiales Volumen 1. Traducción y notas: Baltasar Samper. Expediciones de investigación: Francisco Domínguez, Luis Sandi y Roberto Téllez Girón. México MCMLXII, Morelos 1993.

Investigación Folklórica de México. Materiales Volumen 1. Traducción y notas: Baltasar Samper. Expediciones de investigación: Francisco Domínguez, Luis Sandi y Roberto Téllez Girón. México MCMLXII, Morelos 1993.

Zúñiga Navarrete, Ángel, *Breve historia y narraciones Tepoztecas*, número de registro:
52709. Secretaría de Educación Pública, 1984.

SECTUR. Secretaría de turismo. <https://www.gob.mx/sectur/>