
Explosión urbana y subjetividad: mitos y rituales como forma de resistencia

Jorge Oroz

*Por fin, a pique,
estamos siendo
totalidad absoluta indecible
en el centro del Tiempo.*
Luis Cardoza y Aragón

El presente ensayo consiste en la redacción paralela de dos historias parciales: una referida al abordaje conceptual de los ritos y los mitos, y la otra inscrita en las prácticas rituales y construcciones míticas de un Municipio del Estado de México. Estas historias, si bien paralelas, se entrecruzan en dos puntos de anudamiento: la subjetividad y el amenazante crecimiento urbano y demográfico de la Ciudad de México.

Es común que las vivencias derivadas de la expansión urbana desmedida aparezcan sentidas como algo exterior inevitable, abrumante y hostil, pasando la ciudad a ser el depósito de nuestros males, carencias y desilusiones. Volver a la frescura de la experiencia urbana es permearse de los múltiples discursos contradictorios que atraviesan a la ciudad, para vivirla no sólo como un monstruoso conglomerado de seres y construcciones que se nos imponen, sino fundamentalmente apoyada en un sustrato simbólico con referencias significativas —ostentosis, desechos, héroes, columnas, monumentos, personajes ausentes, cuerpos, miseria— y discursos privilegiados como los mitos que contribuyen en la conformación de la identidad urbana y del carácter imaginario de las relaciones sociales. Esta aproximación conceptual es posible en la medida en que se sostiene una escucha que no deja de fluir en contra de los obstáculos producidos en la subjetividad por su confusión con el mundo, y además oprimida por la conciencia dominante y el discurso estatal configuradores de ideales.

II. Estado conceptual, urbano y subjetivo de los ritos y los mitos

El material mítico del que estamos hechos caracteriza a la sociedad en el sentido simbólico e imaginario de sus realizaciones y relaciones sociales. Los mitos nos arraigan a un tiempo del origen, un pasado revertido en presente y porvenir,¹ nos refieren fabulosamente a un más allá de la historia en una sociedad naturalizada y una naturaleza socializada. "Es, según Eliade, siempre el relato de una 'creación': se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser".² Así, los mitos, en tanto construcciones enigmáticas que contrarrestan el hermetismo de la existencia y la opacidad de los sentidos, parecieran impulsarnos fuera de las más inmediatas percepciones para recrearnos en el plano de la fantasía, estando esta última en las entrañas mismas de la necesidad humana según afirmaba Marx a propósito de la mercancía.

Este sentido amplio con el que es posible aproximarse a los mitos, si bien permite extender el campo fenomenológico, arriesga la significación precisa al borde de la vaguedad. Diversas épocas y sociedades le han atribuido distintos significados. Los mitos han sido el espejo histórico de las formas dominantes de conciencia y conocimiento que los han deformado y censurado, a la vez que han reflejado los anhelos y los sueños colectivos de los pueblos. Así, en la cultura griega, apareció en la versión oficial de la filosofía opuesto al "Logos", pues se

trataba de un conocimiento considerado falso. Según sintetiza Ferrater-Mora,³ el mito encubría la verdad filosófica, concepción retomada por Platón que lo estimó como expresión de verdades que escapan a la razón y que tienen que ver con el porvenir; sus seguidores dieron relevancia a su aspecto divino. En la época del Renacimiento se insistió en el aspecto de la verdad, desconociendo el carácter mítico en lo que consideraron historia verdadera. Posteriormente se le reconoció un sentido de verdad dado que la creencia (popular) se ha sostenido a lo largo de la historia.

En el terreno de las ciencias sociales, los mitos han sido uno de los tópicos privilegiados para las amplias discusiones y discordancias, siendo la antropología la disciplina que forjó mayor tradición. En un principio su estudio se particularizó en los pueblos "primitivos", a los que se atribuía cosmovisiones inundadas de afectividad y misticismo,⁴ con sus consecuentes efectos deformantes sobre la "realidad".

La realidad continuó siendo el punto central de referencia en las investigaciones sobre mitos. Con Malinowsky, el mito es la "constatación de la realidad primordial que aún vive en nuestros días... proporciona un modelo retrospectivo de valores morales, orden sociológico y creencias mágicas", teniendo por función el fortalecimiento de las tradiciones;⁵ pasó a ser considerado como una fuerza vital en la dinámica de la sociedad. Previa y paralelamente se llevaron a cabo interpretaciones sustentadas en teorías simbolistas que se habían fortalecido con el desarrollo de la teoría psicoanalítica.

¹El mito es en el plano colectivo lo que el deseo en la subjetividad. Para Freud, "el deseo aprovecha una ocasión del presente para proyectarse un cuadro del futuro siguiendo el modelo del pasado". En: *El creador literario y el fantaseo*. Obras completas, tomo IX. Amorrortu editores, Buenos Aires, 1979, p. 131.

²Eliade, Mircea. *Mito y realidad*. Labor, Barcelona, 1983, p. 12.

³Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. Tomo III, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 2236-7.

⁴Levy-Bruhl, Lucien. *La Mentalidad Primitiva*. La Pléyade, Buenos Aires, 1972, p. 37.

⁵Malinowsky, Bronislaw. *Magia, Ciencia, Religión*. Ariel, Barcelona, p. 181.

Freud había escrito ya su tesis sobre el asesinato del padre, "mito" a partir del cual explicaba el nacimiento de la cultura.⁶

En lo concerniente al ritual, su estudio ha sido posible en relación al discurso propio de los mitos, al atribuírsele el aspecto afectivo y corporal del que adolecen estos últimos. Para Malinowsky, "las emociones y los deseos asociados con un relato dado no son experimentados únicamente cuando se narra la conseja, sino también cuando en ciertas costumbres, reglas morales o procedimientos rituales se da consenso a su imagen".⁷ En cambio, Lévi-Strauss le resta el carácter primitivo a la manifestación afectiva, pues en todo caso la ansiedad (afectiva) es antes que nada la resistencia del pensamiento. Para este pensador, el mito tiene por efecto la creación de cortes y discontinuidades en lo "real", separando así al orden empírico del origen simbólico; mientras, el ritual "se entrega a una minuciosa labor de remiendos, tapa intersticios y alimenta así la ilusión de que es posible remontarse a contracorriente del mito, rehacer continuo a partir de lo discontinuo",⁸ planteándose la oposición entre lo pensado (míticamente) y lo vivido (por el ritual).

El etnocentrismo ha sido el principal obstáculo en la conceptualización de estas producciones simbólico-imaginarias, y son los mitos occidentales del ideal científico los que requieren ser analizados críticamente, para precisar sus sobredeterminaciones en la producción científica, dado que son nuestras condiciones, pues según Burrige, "los mitos son receptáculos del pensamiento articulado en el nivel de lo colectivo. Representan el pensamiento de

la gente sobre sí misma y sobre su condición".⁹ Y nuestra condición humana es, además, narcisística, sólida base psíquica de la visión etnocéntrica del mundo.

Comúnmente, en el contexto urbano de la sociedad industrial y de la tradición racionalista, los mitos (y rituales) son desestimados, como si el terreno idealizado de la eficiencia intelectual y responsabilidad ciudadana fuera propicio para la sofocación y agotamiento del discurso mítico tal como se conoció en el pasado. Según Malinowsky, todo cambio histórico crea su mitología. Estamos entonces frente a un discurso que posiblemente ha llegado a disolverse en otra forma predominante de visión del mundo. Para Lévi-Strauss, "nada se asemeja más al pensamiento mítico que la ideología política. Tal vez ésta no ha hecho más que reemplazar a aquél en nuestras sociedades contemporáneas".¹⁰

Así la construcción mítica subsiste mediante sus transformaciones amplias de contenido, y se disuelve en nuevas ideologías políticas —o religiosas, cabría agregar—; pero es insoslayable el carácter resistencial que presentan los mitos al extremo de parecer ahistóricos y universales. Sin embargo, los cambios ecológicos los afectan influyendo en sus transformaciones, ¿pero se conservan sustancialmente? Este problema es fundamental debido a que el medio urbano es parte íntima de la ecología humana.

Si los mitos no se conservan incólumes en la memoria colectiva, ya que son susceptibles de transformación aun en el simple pasaje de un narrador a otro, sí son expresiones abiertas a nuevos sentidos y

⁶Freud, Sigmund. *Totem y tabú*. O.C., Tomo XIII.

⁷Malinowsky, Bronislaw. *Op. Cit.*, p. 180-1.

⁸Lévi-Strauss, Claude. *El Hombre Desnudo (mitológicas IV)*. Siglo XXI 1981, p. 509.

⁹Burrige, K.O.L. "Lévi-Strauss y el mito". En: *Estructuralismo, mito y totemismo*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1972, p. 130.

¹⁰Lévi-Strauss, Claude. *Antropología Estructural*. Eudeba. Buenos Aires, 1980, p. 189.

significados a costa del olvido de las significaciones precedentes; si son corroídos por la invasión urbana y el deterioro ecológico, ¿es posible suponer cambios en los rituales de la misma magnitud y consecuencias que las transformaciones —críticas dadas las condiciones urbanas— de los mitos? De ser así ¿se traducirían en las estrategias (repetitivas) de acción de las ideologías políticas? En este sentido, estaríamos cerca de Sorel, como si el mito fuera la “expresión de la voluntad de un grupo que se prepara al combate de destruir lo que existe”.¹¹

En caso contrario, los rituales serán lo más conservador de las construcciones míticas, no en el plano de la memoria colectiva consciente sino supuestas simbólicamente en el plano del actuar propio de tradicionales prácticas rituales. Esta situación de lo no consciente y sin embargo simbolizado sin censura en el plano del actuar, en las tradiciones de los pueblos, fue afirmada por Freud en su ensayo de interpretación histórica de la religión, donde plantea que “lo omitido o modificado en la transcripción (historiográfica) muy bien pudo conservarse incólume en la tradición... (que) estaba menos sometida al influjo de las tendencias desfiguradoras... esas tradiciones, en vez de debilitarse con el tiempo, se volvieron cada vez más poderosas”.¹² Así, lo arraigado de las tradiciones y de las prácticas rituales, su fuerza,¹³ les viene dado por una afluencia histórica que ve obstaculizado su acceso a la conciencia por una barrera constituida por la histo-

ria oficial, impositiva y deformante. Las condiciones subjetivas que posibilitan esta dinámica (repressiva) pueden ser profundizantes a partir de los aportes del psicoanálisis. Mientras tanto, Lévi-Strauss nos brinda cierta pista sustancial para un replanteamiento del problema de la relación entre la conciencia y la conducta. “Como en tantos actos rituales, la conducta es tenida por un hecho por quienes se atienen a ella, porque la conciencia que de ella adquieren se las presenta ya integrada por entero a una concepción del mundo”.¹⁴

Aparece pues, una dificultad para el descentramiento de la conciencia que permitiría el afloramiento de otra significación histórica, potencialmente subversiva por su antagonismo de principio con la historia oficial. Esta dificultad se origina también en la subjetividad cuando ésta queda reducida y definida en su eclipsamiento con la conducta. Al faltar esa distancia entre la conducta y la concepción del mundo, pareciera imposible la posición autocrítica del sujeto. Resulta entonces que se requiere de una mediación simbólica que resigne la pérdida y la falta, esa incompletud del ser que es producto necesario de la distancia entre aquello que la define y sus anhelos e ilusiones. Esta situación de dificultad se acentúa ya que, en el mundo de su subjetividad, el sujeto es —en tanto ser— en la medida de sus ideales narcisísticos y etnocéntricos.

Lo censurado que resiste a la distancia entre el sujeto y el ideal, constituye el espacio inconsciente de la subjetividad, que para nada es lo más íntimo o privado del sujeto sino lo transubjetivo por excelencia. A decir de Lacan, el inconsciente es soporte de una verdad que “ya está escrita en otra parte”, que no deja de inscribirse tanto en monumentos como en el cuerpo, en documentos de archivo como en re-

¹¹Duvignaud, Jean. *La sociología*. Anagrama, Barcelona, 1974, p. 273.

¹²Freud, Sigmund. *Moisés y la religión monoteísta*. O.C. Tomo XXIII, p. 66.

¹³Esta fuerza interviene también como determinación inconsciente para que aparezca el consenso al que se refería Malinowsky, consenso a las imágenes que van acompañadas de deseos y emociones comunes.

¹⁴Lévi-Strauss, Claude. *El hombre desnudo*. Op. Cit., p. 605.

cuerdos de la infancia, en la evolución semántica y los estilos de vida, en la tradición y las leyendas que heroifican la historia.¹⁵

Tenemos entonces que los mitos pueden ser comprendidos como construcciones que, con las prácticas rituales y sus puntos de apoyo subjetivos, constituyen discursos vigorosos y encendidos que atraviesan a los pueblos, ciudades e ideologías. Por otro lado, parecieran apoyarse en lo que de sí —su estructura simbólica por ejemplo— tienen de mayor resistencia al cambio y a la modernización oficial, a la vez que, paradójicamente, conservan su carácter volátil que los hace ser un producto social sin dueño como una tierra abierta a la significación.

Más allá de la estructura simbólica que es propia de los mitos, siguiendo a Godelier y contextualizándolos, “es la transformación de las relaciones del hombre con la naturaleza y de los hombres entre sí, la historia, lo que le da al pensamiento (mítico) un contenido (que pensar) y lo transforma”.¹⁶ Así, resulta inaplazable la pregunta acerca de cómo se reconstruye míticamente la invasión urbana a la vida rural, y por qué no, la migración rural y la penetración de la ideología campesina al espacio urbano.

Este retorno al estudio de los mitos como el centro de una nueva experiencia urbana, supone la búsqueda de un movimiento progresivo que tienda a la superación del vicio academicista que nos condena a la mera repetición en monólogo de las corrientes de pensamiento social que no han dejado de formarnos e invadirnos, y ante las cuales no pode-

mos aparentar indiferencia o ignorancia.¹⁷ Muchas de las transformaciones semiológicas que caracterizan la vida de los mitos requiere del razonamiento y la conceptualización científica.

Es necesario, además, abrir perspectivas de creatividad lúdica e intelectual para también enfrentar los problemas urbanos que no ha resuelto sino creado y agudizado la política usuraria del Estado. Las perspectivas de transformación son tan amplias como los mitos que conforman la ideología política. En esta línea Barthes nos dice:

“La semiología nos ha enseñado que el mito tiene a su cargo fundamental, como naturaleza, lo que es intención histórica; como eternidad lo que es contingencia. Este mecanismo es, justamente, la forma de acción específica de la ideología burguesa. Si nuestra sociedad es el campo privilegiado de las significaciones míticas se debe a que el mito es formalmente el instrumento más apropiado para la inversión ideológica que la define”.¹⁸

En el sentido planteado por Lévi-Strauss, un proceso de desmitificación implicaría el fortalecimiento de la ideología política; y precisando con Barthes, no en el sentido de la ideología burguesa. En cambio, primeramente se requiere de un enfrentamiento con la subjetividad para revalorar el significado de sus prácticas culturales, para la transformación crítica de sí y del espacio urbano, no necesariamente conforme a las políticas oficiales

¹⁵Lacan, Jacques. “Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis”. En: *Escritos I. Siglo XXI*, México, 1976, p. 80.

¹⁶Godelier, Maurice. *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas. Siglo XXI*, México, 1980, p. 384.

¹⁷Un monólogo de tal naturaleza resulta impropio en las actuales condiciones políticas del conocimiento científico en nuestro país, donde las ciencias sociales se encuentran jaloneadas por fuerzas antagónicas en abierto conflicto.

¹⁸Barthes, Roland. *Mitologías. Siglo XXI*, México, 1980, p. 237-8.

delineadas que, con sus aparentes soluciones, constituyen un discurso imponente dada la urgencia y gravedad de los problemas creados.

III. Chimalhuacán:¹⁹ un caso de protecnia de significaciones

Ubicación histórica

La historia del pueblo de Chimalhuacán se remonta a la vida prehispánica, en la que fue un lugar estratégico para la defensa y custodia de Tenochtitlán, estando ubicado en una de las cuatro calzadas de acceso. Según nos informa un campesino "Chimalhuacán antes de la colonia era un pueblo que se dedicaba a la fabricación de armas. La venta de armas era a la Ciudad de México con los aztecas y a los tlaxcaltecas por otro lado". Sobre este comercio con pueblos enemigos, agrega que "era como la sutileza de los suizos en la segunda guerra mundial".²⁰ Su nombre actual significa "lugar de los escudos". Anteriormente lo llamaban "Chimalhuac" y posiblemente de ahí deriva el nombre de "chimalhuachi" con el que se refieren al cerro del lugar.

Respecto a los orígenes del pueblo, hablan de que "un Rey tlaxcalteca dio patrimonio a Chimalhuacán; desde temeso (lugar elevado en el terreno del ejido) salió el perímetro" de los terrenos que les corresponderían.

Antaño la población era de origen predominantemente náhuatl, y aún subsisten grupos que si

bien no todos hablan la lengua materna, reproducen relaciones sociales diferenciadas del resto de la población.

Chimalhuacán está en un área rural, que se caracterizó por el trabajo agrícola como actividad económicamente dominante hasta ya muy avanzado el presente siglo, prevaleciendo la organización ejidal. Había campesinos afamados en el centro de la república por un conocimiento de la siembra de hortaliza. Hasta la época de la presidencia de Miguel Alemán, esta siembra era frecuente entre los campesinos —además del maíz, frijol, etc.— y les permitía precios de comercialización superiores a los actuales, pero fue entonces cuando empezó a aparecer un progresivo deterioro ecológico, en un principio por ser destinadas las aguas del lago de Texcoco a satisfacer necesidades de la Ciudad de México, y después por la invasión urbana que en la década de los años sesenta —durante la presidencia de López Mateos— los llevó a perder una enorme cantidad de sus terrenos para la urbanización del Municipio de Netzahualcóyotl. En la actualidad la mayoría de los ejidatarios siembra cada uno menos de media hectárea. Además, los terrenos ejidales se ven permanentemente amenazados por el crecimiento de nuevos centros de población.²¹

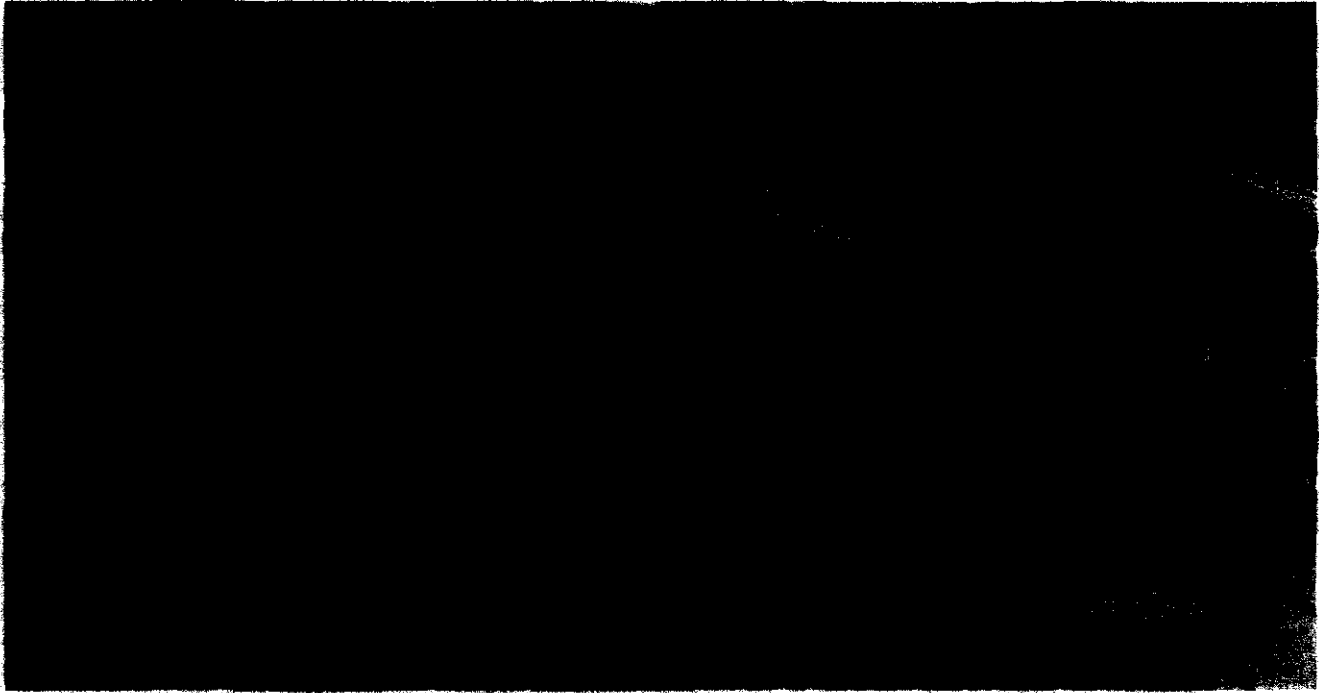
Respecto a los problemas urbanos que padece actualmente la población resaltan por su gravedad los derivados de la expansión de la Ciudad de México, como son la proliferación masiva de nuevos habitantes, la insuficiencia de servicios públicos,²² la

¹⁹Chimalhuacán está en el Estado de México, a menos de treinta kilómetros de la Ciudad de México, saliendo por la carretera a Texcoco.

²⁰En adelante, se indicará con el entrecomillado los testimonios de personas de la población, extraídos de las entrevistas abiertas de campo.

²¹Los nuevos pobladores contribuyen al deterioro de las tierras al arrojar en ellas basuras y desperdicio. Así mismo, ocurre con frecuencia el robo de las cosechas.

²²Es el caso de la escasez de agua que en varias colonias durante todo el año, y en toda la población en periodos azarosos, es vendida por particulares ligados a personajes de la política municipal.



invasión de los terrenos,²³ el alto costo social y subjetivo que implica el tiempo destinado a la transportación a los distintos centros de trabajo.²⁴

²³Se han dado en el transcurso de los dos últimos años, fuertes enfrentamientos entre "paracaidistas" y sectores de la población. Estos enfrentamientos han sido extremadamente violentos y de consecuencias mortales.

²⁴Paralelamente al deterioro de la actividad agrícola y de la organización ejidal, ha ido aumentando el empleo en la Ciudad de México y sus alrededores. Una cantidad considerable de la población vende su fuerza de trabajo como obreros en las fábricas y en la industria —de la construcción por ejemplo—, como empleados en diversos comercios, como trabajadores de la piedra dada su destreza escultórica y su agudeza artística, etc.

Tenemos entonces, como planteamiento central del presente escrito, que si bien la agricultura ha devenido en complemento del salario dejando de ser la actividad económica predominante, el campesino existe a pesar de que su forma productiva se encuentra en proceso de extinción; se reproduce psicológica e ideológicamente mediante la riqueza de sus construcciones míticas y sus prácticas rituales que como sustrato material, le permiten enfrentar el acoso de la vida urbana y la progresiva industrialización, así como reafirmar su identidad reconstituyéndola a partir de las pérdidas "reales" de intensa carga simbólica como es el caso de sus tierras arrebatadas de aquel patrimonio dado por un mítico Rey.

Mito y entorno

La zona arqueológica de Chimalhuacán ha sido un lugar propicio para la condensación de significaciones míticas. Se conservan aún restos y piezas completas de piedras que encierran un profundo simbolismo.²⁵ Geográficamente, es uno de los espacios sagrados que se conservan de los restos prehispánicos. Autores como Eliade asignan un lugar determinante a lo sagrado en el estudio histórico de creencias y religiones. En este lugar, como es habitual, lo sagrado se reafirma en la prohibición y la profanación con la muerte. En este sentido, relatan que hace muchos años un vecino entró por un pasillo —que ellos mismos después taparon— que se encuentra bajo la base superior de lo que supuestamente fue un adoratorio. De ese pasillo se desprendían gases venenosos, y al fondo de éste se encuentra un enorme tesoro. La persona que entró, al poco tiempo salió mareada, “se sentó en una piedra... al día siguiente seguía en el mismo lugar, le quitó el sombrero y estaba negro... muerto”.

Desde ese lugar, indicándome un punto impreciso en la distancia, un anciano me relata el modo en que él encontró a Tláloc hace alrededor de veinte años. “Estaba aquel ídolo, aquella piedra tirada con la parte de la frente hacia atrás... supe que era Tláloc”. La salida del Dios de la lluvia de la región trajo por consecuencia un caos ecológico ya que,

²⁵Al fondo de una fosa se encuentra una serpiente enrollada, de piedra, de grandes magnitudes, a la que le hacen falta unas piedras verdes —turquesas— que tenía en los ojos. Al lado se encuentra otra figura tallada en piedra, a la cual le falta el plumaje en la parte superior pues se trataba de un guerrero, de un caballero águila.

Los habitantes refieren que los norteamericanos estuvieron saqueando al pueblo de piedras preciosas y piezas arqueológicas.

según el relato, antes “la lluvia siempre entraba por ahí —señalando el sureste— y ahora las nubes entran por aquí, por allá, por cualquier lado... Ese día que se lo llevaron dicen que cayó un aguacero allá en la Ciudad de México, que casi inunda la ciudad”.

Se habla de un lugar en el lago de Texcoco al que se refieren como “tapalcate” o también como “pequeña isla tlatal; tenía un nopal; es el lugar a donde el águila se llevó la serpiente... La tribu de los Aztecas siguió al ave, por lo que se fue al peñón de los baños, allá por el aeropuerto, y de ahí a Tlatelolco”.

Como baluarte simbólico del pasado, existe una esquina hoy cualquiera a simple vista pero que resalta en el universo semántico al ser denominada el embarcadero ya que de ahí partían las embarcaciones que, por los canales, iban a lo que era el centro de la vida comercial y ceremonial de Tenochtitlán.

En la actualidad el agua está ausente. El lago empezó a secarse hace casi cuarenta años cuando sus aguas fueron destinadas al abastecimiento de la Ciudad de México. Aún algunos recuerdan la pesca en el lago, y cómo extrañan de éste piezas e ídolos prehispánicos. Que el lago se haya secado no se explica como consecuencia de las medidas adoptadas por el Gobierno Federal, sino por la muerte —o asesinato— de la sirena que habitaba sus aguas serenas.

Mientras tanto, en la distancia señalan una franja arqueológica menos nítida que la silueta de la ciudad. Se alcanzan a visualizar dos cerros a los que llaman “el sol y la luna”, constatando la vigencia de la cosmogonía ancestral.

La conquista y la revolución según el relato

Mucha de la gente entrada en años refiere haberse visto envuelta en la lucha revolucionaria, unos “por

andar con todos los del pueblo que se iban en la bola" y otros comprometidos por los ideales zapatistas. Unos identifican a Zapata con la consigna de "Tierra y Libertad", otros como cabecilla del movimiento cristero que combatieron Calles y Obregón.²⁶

Más fuerte en el recuerdo y asociado con la figura de Zapata, se refieren a Cuauhtémoc y su heroísmo ya que "nunca entregó el tesoro aunque le hayan quemado —cortado, dice otro—, la planta de los pies... Moctezuma iba a hablar y recibió una pedrada de un soldado de Cuauhtémoc... Cortés ya hasta había marcado a los soldados de acá —de Moctezuma— como si fueran reses. Pero Cuauhtémoc resistió. Esta fue una de las regiones en que él se refugió. Dicen que en algún lugar del lago está el tesoro... Pero derrotó a Cortés ahí en lo que le dicen el árbol de la noche triste en el pueblo, ya no es pueblo, en Tacubaya. Después lo persiguieron hasta Puebla donde derrotó a los franceses".

Rituales y religión

Durante los primeros meses del año —febrero y marzo— se llevan a cabo las fiestas de carnaval conocido por "carlastoliendo",* consistente en una serie de bailables realizados sucesivamente en los distintos barrios en los fines de semana. Cada barrio durante el transcurso del año se organiza en diversas comparsas de baile integradas por hombres adultos y mujeres adolescentes²⁷ llegando a estar integradas por más de quince parejas. Sobresalen

²⁶Los mismos entrecruzamientos históricos ocurren con las figuras de Porfirio Díaz y Benito Juárez respecto a la frase: "el respeto al derecho ajeno es la paz".

²⁷De unos años a la fecha se acostumbra incorporar niños de ambos sexos a las comparsas, o formar comparsas integradas exclusivamente por niños y niñas.

*El término correcto es fiestas carnestolendas.

los vestuarios, especialmente los de los hombres, por lo llamativo de sus bordados y el alto costo representan. Además, los hombres portan máscaras; acerca de su uso expresan que el sentido de la tradición es para el encubrimiento de la identidad. El uso de estos vestuarios se inició a principios de siglo, en los últimos años del porfiriato, cuando una familia adinerada y poderosa celebró estas fiestas con el traje "de levita" tradicional pero incrustándole en la tela y poniendo de botonaduras monedas de oro y plata.

Con anterioridad, el baile era diferente ya que se celebraba entre hombres que en pequeños grupos recorrían las casas de la localidad, y donde pedían cooperación para la música y otros gastos. La cooperación es una costumbre que se ha mantenido. Antes los bailes se llevaban a cabo únicamente entre hombres, hasta que un sacerdote les dijo que corrían el riesgo de convertirse en homosexuales si seguían practicándolo. El baile en lugar de extinguirse se modificó incorporando a las mujeres en las comparsas.

La población expresa que estas fiestas a lo largo de la historia han sido llamadas "carlastolien-das", y son periodos de carnaval que vienen desde tiempos de "cristo" y los "fariseos" que querían matarlo, en la época de Herodes que mandó matar a los niños menores de tres años. "Como no pudo matar a Cristo, hizo el carnaval a ver si salía, como ahora que se llena de gente. Cristo es grande, con él nadie puede. Estuvo escondido en el carnaval". Esta visión religiosa del ritual fue determinante para las transformaciones de que ha sido objeto. Así, el que bailaran entre hombres fue censurado por el cura del lugar dado que, según su decir, representaba la

burla de los hombres ante la pasión de Cristo durante el "viacrucis".²⁸

En medio de estas divisiones sexual y generacional que organizan los ritos de carnaval, un halo

²⁸Las relaciones de intercambio trascienden el parentesco e inundan también lo religioso. Se relata, por ejemplo, que hace mucho tiempo uno de los barrios tenía dos santos mientras que otro no tenía ninguno. Este último dio a cambio de un santo su cosecha de cebada, mientras que el otro barrio, al no tener cosecha tuvo que "empeñar" al santo.

Es necesario subrayar la importancia de los santos en la configuración de la identidad. Así, la mayor parte de los barrios llevan nombres de santos, y los festejos durante el año giran alrededor de éstos, posibilitando un mecanismo de diferenciación en el plano de la colectividad y en contra del riesgo de la dispersión implicado en la distancia y diversidad de los trabajos que desempeñan.

de prestigio y competencia rodea el desarrollo de los bailables que son esperados con ilusión durante el año frente al desgaste cotidiano de la vida. "Es rebo-nito bailar. Uno se siente reteagusto; es lo mejor, lo mejor que puede haber, se siente".

La imposibilidad económica no es un obstáculo para el festejo. En las partes marginadas de Chimalhuacán, también se organizan grupos que contrastan con las comparsas por lo explosivo, desorganizado y alegre de su fiesta, móvil también ya que recorren las calles céntricas y periféricas. Estos otros grupos evocan los carnavales de puerto en una población sin humedad, donde proliferan viviendas y colonias desconocidas de emigrantes como el fondo de la música y la risa popular. 