



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Antropológicas

**EL PASADO OTOMÍ DE LA
SIERRA DE LAS CRUCES**
SU REPRESENTACIÓN EN VOCES DE
SAN JERÓNIMO ACAZULCO,
ESTADO DE MÉXICO

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRA EN ANTROPOLOGÍA
P R E S E N T A
SANDRA FIGUEROA SOSA

TUTORA:
DRA. ANA MARÍA SALAZAR PERALTA
CO-TUTORA:
DRA. YOLANDA LASTRA

CIUDAD DE MÉXICO, JUNIO DE 2012





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

El pasado otomí de la Sierra de Las Cruces.
Su representación en voces de San Jerónimo Acazulco,
Estado de México

ÍNDICE GENERAL

AGRADECIMIENTOS	IV
INTRODUCCIÓN.....	1
EL PASADO EN LA COTIDIANIDAD Y LA COYUNTURA EN ACAZULCO/ EL TEMA Y PROBLEMA DE ESTUDIO.....	1
¿CUÁL ES EL PAPEL DEL PASADO EN ACAZULCO? / LA IMPORTANCIA DEL PROBLEMA DE ESTUDIO	4
PROPUESTA METODOLÓGICA	7
<i>Técnicas y procedimientos.....</i>	<i>9</i>
CAPITULADO	18
CAPÍTULO 1 RESPALDO CONCEPTUAL SOBRE EL PASADO, LA REPRESENTACIÓN, LA IDENTIDAD Y LO OTOMÍ.....	21
LA REPRESENTACIÓN	21
<i>La [aparente] muerte del sujeto</i>	<i>23</i>
<i>Emergencia de la subjetividad.....</i>	<i>24</i>
<i>Las tres esferas de pertenencia de las representaciones sociales</i>	<i>28</i>
<i>Las representaciones sociales y la antropología.....</i>	<i>29</i>
EL PASADO.....	31
<i>Teoría antropológica y el tiempo.....</i>	<i>33</i>
<i>La durée</i>	<i>37</i>
<i>El pasado como cultura</i>	<i>41</i>
<i>La historicidad</i>	<i>44</i>
LA IDENTIDAD Y LO OTOMÍ.....	50
<i>Identidad</i>	<i>50</i>
<i>La identidad otomí.....</i>	<i>51</i>
LA LENGUA DEL PASADO	57
LENGUA Y PRESERVACIÓN DEL PASADO	61

CAPÍTULO 2 EL CONTEXTO DEL PASADO OTOMÍ	69
ANTECEDENTES DE INVESTIGACIÓN EN LA ZONA Y EL POBLADO.....	69
DE LA ÉPOCA PREHISPÁNICA	72
LA ZONA DE ACAZULCO Y SU RELACIÓN CON EL IMPERIO TEPANECA, CONQUISTA E INICIOS DE LA COLONIA	86
MÁS DE LA ÉPOCA COLONIAL E INDEPENDIENTE	95
DE LOS INDIOS EN EL 1800 Y EL SIGLO XIX	114
EL SIGLO XX	123
EL PASADO-PRESENTE DE ACAZULCO	140
LA LENGUA COMO OBJETO DE ESTUDIO	145
CAPÍTULO 3 LAS VOCES DEL PASADO OTOMÍ EN ACAZULCO.....	147
LA VOZ DE DON GUILLERMO LINARTE: LA SEDUCCIÓN DEL PASADO.....	147
DON ISABEL MORELOS: CANIJO PELLEJO Y ALTIVO	186
SAN JERÓNIMO, EL PERRITO Y EL LACITO: EL PASADO DE LA... ¿JUSTICIA?	197
DON ROBERTO PEÑA: EL PASADO DE LOS MONTES, EL PASADO DEL REACTOR	212
MAESTRO FELIPE SÁNCHEZ: LA VOZ DEL PAISAJE	216
EL TECOLOTE VERDE, LA VOZ DEL ÁRBOL: LAS HORCAS Y EL AGUA.....	229
CAPÍTULO 4 CONSIDERACIONES FINALES	237
REFERENCIAS CITADAS.....	247

A mi madre,
sangre mambisa con
ojos de sol

A Josué Esteban,
hijo mío y nuestro,
sangre mex-mambisa
con ojos de miel

Agradecimientos

Quien se decida navegar en los mares de una apasionante aventura como la que ha dado pie a esta tesis, debe clamar para recibir acompañamiento, guía y ánimo como el que yo he recibido.

De inicio, y haciéndose reflejo de mis anhelos de cambio hacia una etnografía más profunda, consciente y densa; más anclada en la realidad no sólo de la investigación sino de la comunidad investigada; surgida no de la feliz irresponsabilidad sin plazos de entrega sino de un compromiso profundo con el papel que juega una como investigadora en un momento en un entorno, y sobre todo con el compromiso ineludible con la propia persona, la Dra. Ana María Salazar Peralta, Anita ha sido mi mayor tesoro. Con una capacidad infinita de contención, siempre sonriente pero inflexible, una sensibilidad nacida de la experiencia académica, del gozo del conocimiento y puesta en valor de las realidades –y sus representaciones– del mundo indígena, y de un incorruptible respeto a la persona humana, a su dignidad y sus derechos, estuvo al lado del nacimiento de cada línea y de cada idea de este trabajo, de las que quedaron y de las que por muchas razones se borraron (hasta en eso maestra y sobre todo, amorosa consejera). No encuentro mejor manera para compensar sus desvelos, préstamos, sus vaciados libreros y sus mil detalles de ánimo, que confiar en mí misma tanto como ella lo ha hecho y cerrar esta investigación apreciando y agradeciendo a todos cuyas vidas han quedado presas en algún renglón, alguna imagen, o algún silencio.

A la queridísima Dra. Yolanda Lastra, cálida, certera, bromista y animosa; sabia confidente e interlocutora de mi amor imposible por la lengua y sus misterios; retadora donadora de preguntas seductoras... modelo de pasión y entrega por el trabajo y, sobre todo, de sensibilidad extrema al detalle sutil que hace la diferencia.

A la Dra. Cristina Oehmichen, con su fuerte presencia y sus recuerdos vehementes sobre Acazulco y “los pueblo”, sus luchas, los retos de su situación paradójicamente limítrofe entre los extremos del arcaísmo y la modernidad. Su mirada aguda y su todavía más aguda pluma seguramente guiaron múltiples arroyos de ideas e información a un caudal más ancho, profundo y potente. Sobre todo, el reto constante a la congruencia en el camino hacia la consecución del objetivo planteado, ha sido realmente invaluable.

A la confianza abierta, cariñosa y entendida de la Dra. Beatriz Albores, su experiencia de tantos años en la investigación en el Estado de México y la agudeza de sus pocas recomendaciones, me abrieron camino al mundo de la oralidad, que me tiene totalmente atrapada y sin querer salir.

Finalmente, al Dr. Francisco Rivas Castro, profundamente presente, amigo en el trabajo de campo, cómplice del descubrimiento y del riesgo en el mundo sobrenatural del cada día, generoso colega en la compartición de su trabajo y su experiencia y exhaustivo en la revisión del mío. Gracias por seguir aquí.

A la Universidad Nacional Autónoma de México, por seguir haciendo hablar a la raza desde el espíritu, y al Instituto de Investigaciones Antropológicas por haber soñado el sueño del Posgrado en Antropología y hacerlo carne. Al Conacyt por generar la manera en que los sueños se hacen realidad y a todos los contribuyentes que hacen posible esos apoyos.

A mi hijo, Josué, razón de mis ilusiones y fuente inagotable de fuerza para la lucha. A mi madre, Amada María, fuente de la vida y de la mirada limpia y clara. A mis hermanos Jorge y Mónica, quienes desde siempre y hasta siempre están conmigo. A mis queridas primas Ibis y Alina, mi querida tía Aída; Marifer, Pamela y Maricarmen... y por supuesto, a Morgana, que pasó interminables horas de día, de noche y de madrugada a mis pies, en la lectura, el dibujo o la computadora, vigilando el mundo para que yo pudiera entregarme en pleno.

A los amigos del alma, Diego Ruiz y Ruth Mayagoitia, Nilda Sánchez, Gaby Ruiz, Carmen Blanco, Blanca Landa, Hervé Monterrosa, Jonathan Domínguez y Roxa, a Vero y Luzma y Lupita Ruz; a Irma, Mónica, Carmina, Soledad y todas las compañeras que “regresando del pasado” han estado cerca estos últimos meses. Al espíritu de la Miss Lolita, que también ha venido a darme ánimo y consejo.

A todos los maestros, compañeros y colegas que me han regalado su atención, sus conocimientos y su respeto a mi investigación. Extrañaré profundamente su interlocución (hasta la siguiente, claro...), sobre todo la de Gen Ota.

A las nuevas ilusiones...

Y para que no quede duda de su importancia, cierro dando las gracias nuevamente a la comunidad de San Jerónimo Acazulco, otomí, serrana y contigua, por permitirme entrar, quedarme, huir y regresar de ella y a ella, cada vez diferente, cada

Agradecimientos

vez más cerca. A los entrañables amigos de ahí, al difunto don Guillermo y su orientación aunque ahora sólo sea en sueños, a Hermelinda Flores, amiga queridísima, mujer y madre; a Juan Linarte, joven idealista, soñador y alma sensible. A Sandra y Ceci, a los hermanos Linarte y a doña Antonia por tantos años de paciencia y confianza. A don Chabelo, al maestro Felipe, y a todas las autoridades que me han brindado apoyo y sinceridad. A los guardianes de lo sagrado, que sé que siguen esperando que exista un espacio para continuar el camino.

En Dios sé que así será si así ha de ser.

El pasado otomí de la Sierra de Las Cruces. Su representación en voces de San Jerónimo Acazulco, Estado de México

Introducción

El pasado en la cotidianidad y la coyuntura en Acazulco/ El tema y problema de estudio

Considerarse como pueblo otomí, si bien sólo una cada vez más pequeña parte de los casi cinco mil habitantes habla la lengua, a la vez que desear mejorar y crecer, recoloca cotidianamente el tema del pasado, el de los orígenes y la tradición, en la vida de San Jerónimo Acazulco. Su pertenencia a un municipio de baja marginalidad y colindante con la Ciudad de México como lo es el de Ocoyoacac,¹ y su participación en las actividades turísticas de “La Marquesa”² dan a Acazulco opciones económicas que hace sólo 60 años parecían impensables. Sin embargo, además de la pérdida de un buen tanto de sus tierras, el precio ha sido un paso abrupto desde un encierro centenario hacia una apertura que día a día obliga a la toma de decisiones sobre la pertinencia de la tradición. De las decisiones, algunas han resultado positivas, pero algunas otras han sido lamentadas por los pobladores lo que les ha hecho reconsiderar e incluso añorar otros modos de vida ubicados en el pasado, o regresar a los recuerdos en busca de experiencias modeladoras para servir de guía en las actuales circunstancias.

Entre los cambios que resultan más visibles están el abandono de la lengua otomí y su reemplazo por el español; el cambio de la arquitectura tradicional de adobe, varas, madera y teja por la construcción de mampostería de tabique, tabicón y estructura de concreto armado; y, el abandono de algunas de las actividades productivas como el aprovechamiento del maguey para las elaboración de pulque y textiles. Sin embargo, los

1 El Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México (CEDIPIEM) reporta población otomí, mayoritariamente, en 21 municipios: ocho de alta marginación (Acazulco, Amanalco, Acambay, Chapa de Mota, Villa del Carbón, Morelos, Temascalcingo y Temoaya); cinco de marginación media (Jilotepec, Jiquipilco, Otzolotepec, Soyaniquilpan y Timilpan); seis de baja marginación (Capulhuac, Lerma, Ocoyoacac, Tianguistenco, Xonacatlán y Zinacantepec); y dos de muy baja marginación (Metepec y Toluca). En total, considera una población total de hablantes de otomí en la entidad de 83,352 personas, retomando los datos del II Censo de Población y Vivienda 2005 del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI). La profundidad histórica que concede al grupo en el territorio es de principios del siglo XVI.
<http://qacontent.edomex.gob.mx/cedipiem/pueblosindigenas/otomi/ubicaciongeografica/index.htm> [03.05.2012]

² Parte del Parque Nacional Insurgente Miguel Hidalgo y Costilla, creado por decreto presidencial en 1936.

cambios más profundos se han dejado sentir en las interrelaciones personales a diversas escalas, habiéndose modificado la estructura familiar, la comunicación y la organización comunitaria.

A la par de estos cambios profundos, sin embargo, pareciera que lo que se busca es un acercamiento con un pasado ideal pero en mucho desconocido, que anima a más de alguno a buscar en documentos, referencias, objetos resguardados en el templo y rescatados en el bosque y las milpas, en recuerdos de los más viejos, e incluso en el paisaje y la experiencia de las danzas y las fiestas. Es más, en la actual coyuntura política, el pasado –incluso el reconstruido a partir de propuestas y experiencias de otras comunidades como el reflejado en el traje “oficial” del Presidente del Consejo Supremo Otomí, y el intento de no dejar ir la lengua otomí con su aprendizaje en el jardín de niños, en cursos vespertinos y no en la casa– se vuelve un elemento de legitimación y negociación en la Cámara de Diputados,³ e incluso, una mercancía.

La relación compleja y ambigua con “el pasado” –o los pasados–, que mucha discusión hay en la comunidad por sus diversas versiones, es la que se explora en el presente trabajo, buscando responder a un cuestionamiento fundamental sobre las implicaciones que el conocimiento o desconocimiento de “el pasado”, así como las de los diversos canales que se eligen para volverlo historia, tienen en la supervivencia, convivencia y desarrollo del pueblo.

El objeto de estudio, la representación del pasado fue surgiendo no sólo de de mi relación con la comunidad sino de su transformación. Mis antecedentes académicos dan cuenta, por otro lado, de la selección de los sujetos con cuyas voces ejemplifico las representaciones del pasado. Inicié mi formación en un programa antropológico de provincia donde las especialidades (etnología, antropología social, arqueología y lingüística antropológica) formaban un tronco común para culminar en una de dos líneas, de las que elegí arqueología, buscando especializarme en lo que se ha dado en llamar etnoarqueología; de aquí la posibilidad de hacer antropología dando voz a la materialidad.⁴ Comencé a construir esta posibilidad trabajando para la Subdirección de Organización Social del Instituto Nacional Indigenista (INI), espacio que me permitió ligar el dato de la investigación a un plano práctico y alimentarme de los ideales del etnodesarrollo (Valencia, E., 1999:162). Años después, y tras formarme en la restauración de patrimonio edilicio y regresar a la arqueología, ahora en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, con la

³ Ver más adelante la participación de la comunidad en el “Foro Memoria Histórica de la Arquitectura y Cultura Latinoamericana y su Catalogación Digital”, 2011-2012, capítulo 3.

⁴ Los estudios de materialidad incluyen la antigua categoría de “cultura material” pero la rebasan.

oportunidad de tratar más de fondo con otras especialidades, volví a la etnoarqueología (Figueroa Sosa, S. y S. Sánchez Pérez, 1997; Sugiura Yamamoto, Y., J. A. Aguirre Anaya (col.), M. A. García Sánchez (col.), E. Carro Albarrán (col.) y S. Figueroa Sosa (col.), 1998) y fui invitada a participar en la elaboración de un atlas etnográfico de los grupos indígenas del valle de Toluca (Sugiura Yamamoto, Y., P. Martel y S. Figueroa Sosa, 1997) en cuya formación encontré un antiguo trabajo que hablaba de Acazulco (Henning, P., 1911). Ese mismo año, inicié mis visitas a la comunidad, que se extendieron, desde 1997, cuatro años.

Dejé Acazulco por cinco años de trabajo en Iztapalapa (D.F.), esta vez en la sociedad civil organizada, y en 2007 regresé, con una agregada perspectiva organizacional y sistémica, así como con una experiencia de trabajo en comunidades violentas, sobre todo con adolescentes, jóvenes y sus familias (Figueroa Sosa, S., 2005, 2007). Con el antecedente bibliográfico de una antigua vocación a la violencia en la comunidad (Henning, P., 1911), si bien negada por algunos por interpretarse como maledicencia de comunidades antagónicas, lo primero que llamó mi atención fue el pueblo totalmente graffiteado; por un tiempo, la relación con los viejos amigos tomó un carácter consultivo referido a dos aspectos básicos: la violencia juvenil y la posibilidad de una organización que propiciara la conservación del patrimonio cultural, sobre todo intangible, que a todas luces desaparecía aceleradamente (Figueroa Sosa, S., 2010a, 2011a). La muerte de don Guillermo Linarte, informante y amigo, truncó temporalmente (¿?) este último camino, pero seguí con el de los jóvenes, aunque ya centrada únicamente en la investigación, dentro del Posgrado en Antropología (Figueroa Sosa, S., R. Tornéz Reyes y H. Monterrosa Desruelles, 2009; Figueroa Sosa, S., 2009b, 2009a, 2011a). La confrontación con los cambios en las familias más conocidas y el momento coyuntural de un reconocimiento “oficial” del carácter otomí (indígena) de la comunidad, puso al pasado –que siempre había estado en el corpus de lo registrado y en el interés de la investigación– en el centro de las conversaciones.

Es así que la información que da sustento a la presente investigación no proviene toda de un ciclo, ni continuo ni intencionado de inicio al análisis de las representaciones sobre el pasado, sino que en buena parte, ha debido releerse en esta tónica ante el reconocimiento no sólo de la variedad de las versiones sobre el pasado, sino del hecho mismo de que se trata de representaciones construidas alrededor de una gran variedad de tipos de datos, y no de verdades.

Se asume que el pasado existe, y que para el caso específico de Acazulco, este pasado se ha construido –y se representa individual y colectivamente– a partir de una identidad como comunidad otomí, reconocida como tal, básicamente por su lengua (Lastra,

Y., 2001, 2006, 2008; Pharao Hansen, M., 2010), y en otras épocas, por sus rituales y creencias, hasta hace poco escasamente documentados (Henning, P., 1911; Mancilla Sánchez, A. y H. Chapa Silva, 2001; Mancilla Sánchez, A., 2001; Lastra, Y., 2001; Cortés Ruiz, E., R. L. Álvarez Fabela, J. E. Carreón Flores, M. Gallegos Devéza, M. I. Hernández González y A. Questa Rebolledo, 2003; Figueroa Sosa, S., 2010b, 2011b) y leídos básicamente a través de elementos materiales tales como el santuario del cerro de Hueyamalucan y sus ofrendas (Henning, P., 1911) o sus danzas (Linarte Martínez, G., 1998). En épocas más recientes, la comunidad de Acazulco, si bien identificada como otomí, ha sido más bien considerada dentro de un conjunto de comunidades rurales y empobrecidas (Menegus Bornemann, M., 1980), transformadas por la actividad turística (González Ortiz, F., 2002) junto con otras, como su vecina e históricamente considerada como “acérrima enemiga”, comunidad otomí de San Pedro Atlapulco (Zizumbo Villarreal, L. y C. A. Pérez, 2006; Castro Gutiérrez, F., 2008; Zizumbo Villarreal, L., 2007; Monterroso Salvatierra, N. y L. Zizumbo Villarreal, 2009).

Este pasado, y lo que ha quedado de él –en ilusionada opinión de varios de los más tradicionales miembros de la comunidad–, finalmente promete darles ricos frutos: de casi no aparecer mencionado en las fuentes históricas, San Jerónimo Acazulco ha pasado a ser sujeto en la firma de un convenio internacional sobre cuestiones patrimoniales. Ante este despliegue, parecería que el poblado de Acazulco ha entrado abiertamente en un proceso tal como el descrito por Rodolfo Uribe, según el cual una clase social conformada desde lo étnico, negocia globalmente en un mundo globalizado (Uribe Iniesta, R., 2011). Sin embargo, la realidad local es bastante diferente.

¿Cuál es el papel del pasado en Acazulco? / La importancia del problema de estudio

Es cierto que en la comunidad ha habido algunos casos aislados de personas notablemente interesadas por la documentación de la historia, como el caso de don Guillermo Linarte Flores (1943-2009) anterior Jefe del Consejo Supremo Otomí municipal; don José Isabel Morelos Martínez, “don Chabelo”,⁵ hoy de 79 años, quien en entregado cumplimiento de diversos cargos en la comunidad se enfrentó a la falta de referencia para documentar el derecho a la tierra, cuenta incluso con una “credencial” para buscar documentos en diversos archivos –como el Archivo General de la Nación– y se ha puesto en contacto con académicos de la talla de Margarita Menegus; y, a últimas fechas el grupo

⁵ Ver en el capítulo 3, la voz de don Chabelo.

de jóvenes “Tierra Fértil”,⁶ interesados en el rescate de la memoria fotográfica del pueblo, además de los presidentes de las “mesas” de algunas danzas,⁷ normalmente interesados en averiguar todo lo referente a ellas: a sus usanzas, los participantes anteriores y las razones de las modificaciones. Para el resto de la población por lo general el interés en el pasado, si acaso, es más bien de orden coyuntural y personal, ya que se recuerda el pasado para dar sentido al presente, para buscar explicación a las anomalías detectadas en el ahora del clima o la salud; se busca en el pasado para encuadrar las relaciones con las comunidades vecinas, o para recordar aquello con lo que uno cuenta al momento de organizar una fiesta.⁸ A veces, se busca inútilmente la razón por la cual ahora hay tanta exigencia, cuando “antes, se era feliz más fácil”, sin tanto gasto ni tanta pretensión.

Sea como sea el hablar del pasado está en el ambiente, y en muchas de las conversaciones surge incluso el tema de que “Acazulco quiere su libro; pues si ya muchos pueblos tienen su libro... ¿y Acazulco... [cuándo]?”. Y como dice don Miguel Valle, el libro debe hablar de la historia, las tradiciones, las costumbres, pero también de los problemas de Acazulco –que los ha tenido siempre, hasta de muertes por tierras–, porque todo eso forma parte de lo que son. Es un momento, como diría Yosef Yerushalmi (1998:21-22), de conjurar una crisis de olvido.

Reconociendo la fuerte carga emocional asociada con una pregunta que me fue lanzada por un grupo de ancianos en 1998: “¿cómo es que ahora somos otomíes si antes éramos nahuas?” el tema del pasado y sus implicaciones, los datos, las confusiones, las interpretaciones y las interrelaciones sociales derivadas de ellas, la relación entre la identidad y la memoria, los olvidos y las diversas versiones de los hechos, surgieron como un interés de investigación.

A lo anterior se agregó el momento coyuntural donde el pasado parece haber entrado en pleno al escenario político, por lo que decidí iniciar una investigación, presentándola a la comunidad –aprovechando los canales ya establecidos allí con

⁶ La motivación a la recuperación de las fotografías antiguas, su reproducción, ampliación y exhibición surgió del esposo de una de las integrantes del grupo, diseñador gráfico y no nativo de Acazulco (comunicación personal, diciembre 2007).

⁷ La organización de las danzas se da en torno a un signo ceremonial, reconocido como la mesa o altar, colocado cada cual en su oratorio –aunque oratorio más que una construcción específica como en otros sitios, es el lugar donde se dedica una mesa como altar dedicado bien a una imagen, a un estandarte, a una mayordomía o alcancía–. De estos oratorios o mesas hay alrededor de 30 en el pueblo a la fecha de este estudio, en palabras de don Arturo Zúñiga, capitán de la mesa de la danza de Concheros Aztecas, *Be'htoo Hiadi*, “los nietos del sol” (septiembre 30, 2011).

⁸ Según comparte don Ángel Sánchez, los plazos de las deudas son muy largos. En 2011, él pagó una cubeta de manteca que debía su abuela desde hacía 50 años. A veces se recurre, incluso, a llevar las cuentas en un cuaderno, de lo debido y lo que le deben a uno; este cuaderno se hereda y se generan serios problemas cuando los hijos se desentienden.

anterioridad– con la pregunta “¿qué piensan los habitantes de Acazulco sobre su pasado?”. Esta breve introducción abrió la puerta a variados aspectos de la vida comunitaria, familiar y hasta personal, destacadamente aquellos relacionados con la identidad indígena y campesina, la identidad otomí y la posición del poblado en una historia microrregional – aunque sesgada por la cantidad y calidad de información– que rebasa la circunscripción geográfica por encontrarse en la zona limítrofe con la Ciudad de México y muy cercana al Parque Industrial de Lerma y ser, por tanto, objeto de planeación urbana, económica y ecológica a nivel federal y estatal.



Figura 1. Vista satelital de San Jerónimo Acazulco en 2009 y su santuario en el Hueyamalucan; muestra su relación con la cabecera municipal de Ocoyoacac, el Instituto de Investigaciones Nucleares (ININ) y las carreteras México-Toluca. Google Earth-INEGI- Europa Technologies (2011).

El título de la presente investigación *El pasado otomí de la Sierra de Las Cruces. Su representación en voces de San Jerónimo Acazulco, Estado de México*, da cuenta de sus principales elementos y la manera en que se interrelacionan: la existencia misma de un pasado mediada por el hecho de su representación; la identidad otomí; la posible diferencia entre las voces de los miembros de la comunidad con respecto tanto al pasado como a la caracterización de “lo otomí”; y, finalmente, la posible interrelación de la ubicación del poblado, en la parte alta del bloque central de la Sierra de Las Cruces,⁹ con la particular manera de sus decisiones de vida y supervivencia en el pasado y su posición estratégica

⁹ En el capítulo 2, se caracteriza la Sierra de Las Cruces en términos geomorfológicos y estructurales.

dado el desenvolvimiento de otros asentamientos y regiones aledaños (figura 1) o vinculados políticamente, aunque no tan cercanos.¹⁰

Así pues, el tipo de preguntas que guió la investigación fue ¿qué parte del pasado es la que se representa en Acazulco?, ¿quién se representa qué parte del pasado?, y ¿qué determina esa representación?, entendiendo que la representación implica un filtro, y que la selección resultante no es gratuita sino que habla de la visión que los miembros de la comunidad tienen de sí mismos; además, es a partir de la postura adoptada que se relacionan con otros actores sociales. Es así que la representación del pasado actúa en el presente y sienta bases para algunos elementos en el futuro. La toma de decisiones no es lineal, ni siquiera completamente consciente, sino multifactorial (considerándose entre estos factores la identidad étnica y cultural), sistémica y parcialmente inconsciente; estos aspectos serán desarrollados a lo largo del trabajo.

La concepción original de Moscovici sobre el tipo de conocimiento al que llama “representaciones sociales” implica una forma específica de pensamiento, sentimiento y actuación de los grupos sociales. Sin embargo, y como se verá más adelante en referencia a las características de la comunicación oral, el aspecto de los sentimientos no siempre está explícito, ni se buscó abrirlo, en las diversas voces de los sujetos. Tampoco se buscó el análisis de lo que se ha llamado “grupos reflexivos” donde abiertamente una representación específica del pasado sirve como rasgo de reconocimiento identitario; sin embargo, en uno de los casos, anoto la similitud de esta característica con una de las voces que se levanta actualmente, la del pasado como una construcción capitalizable en términos políticos y económicos (Comaroff L., J. y J. Comaroff, 2011).

Propuesta metodológica

Enriqueciendo la interpretación de la etnografía recogida en la comunidad y la información documental proveniente de materiales de varias disciplinas y distinta naturaleza, a partir de algunos postulados de las *representaciones sociales* según los recojo de diversos trabajos antropológicos y de ciencias sociales (v. gr. Cánepa Koch, G., 2001; Giménez Montiel, G., 2005)¹¹ con las que comparte la vocación de estudiar la

¹⁰ Tal es el caso, por ejemplo, de Tacuba, cuya relación con Acazulco se detalla en el capítulo 2.

¹¹ La teoría de las Representaciones Sociales se reconoce originada en el seno de la Psicología Social, y tal como puede leerse en los trabajos contenidos en la revista *Cultura y Representaciones Sociales*, IIS-UNAM, los más citados autores a los que la ciencia social mexicana recurre según se lee en los trabajos ahí publicados, son Serge Moscovici y Denise Jodelet, aunque también se considera importante la contribución posterior de Willem Doise y no deja de reconocerse la postura inicial de Émile Durkheim.

construcción de objetos culturales,¹² y asumiendo la realidad de una cosmovisión otomí corporizada (Galinier, J., 1990, 1999, 1979), prefiero a lo largo del trabajo, las propuestas de corte fenomenológico que reconocen que las representaciones pasan siempre por la experiencia sentida, que no existen como pensamientos flotantes ni descarnados (Jodelet, D., 2008:52).

La propuesta del pasado como una representación conlleva a la predominancia de la mirada cualitativa en la investigación en tanto se busca evidenciar las características de estas representaciones y de los contextos que las contienen, las generan y con los que interactúan, deteniéndose en algunos detalles y ampliando la mirada a partir de otros tantos, en la búsqueda de un entendimiento lo más profundo y situado posible. No encuentro el caso de buscar cantidades que validen una representación por sobre otra, puesto que el consenso es consenso, no realidad.

La naturaleza de la información que conforma el corpus analizado en esta investigación es básicamente de dos tipos. Por una parte de indudable calidad cualitativa de testimonios y datos escritos, considerados todos productos de representaciones –incluso los académicos. Por otra parte, los derivados de un marco referencial “real” (calendárico para empezar), –cuando menos producto de una representación compartida por núcleos tan amplios que rebasa el tipo de sesgos analizados en la presente investigación– en el cuál se integran los datos recuperados, y a partir del cual puede intentarse una evaluación de veracidad y de razones de modificación de los datos del primer tipo.

Si el objetivo principal de esta investigación fue conocer cuál pasado es el que la comunidad otomí de Acazolco se representa, los objetivos secundarios fueron: conocer cómo se representa el pasado, qué parte de ese pasado se selecciona (y en lo posible las condiciones y factores de esta selección), y finalmente, cómo se articulan, dentro de esta misma lógica, las representaciones del pasado, las del presente y aun las del futuro.

1.- Existe un pasado de San Jerónimo Acazolco, susceptible de ser documentado a través de fuentes de información arqueológica, etnohistórica, etnográfica, lingüística, histórica y material.¹³

2.- Parte de este pasado es conocido por los miembros de la comunidad, y para poder ser aprendido, recordado y transmitido, debe ser representado.

¹² Elizabeth Ormart encuentra, además de la investigación sobre la construcción de objetos culturales, otros dos campos mayores de investigación de las representaciones sociales: el conocimiento popular y los conflictos sociales (Ormart, E. B., 2012).

¹³ Incluida la arquitectura, la traza del asentamiento, la fotografía antigua y reciente, así como la disposición del menaje de casa y los elementos materiales rescatados y conservados del poblado mismo y sus zonas aledañas.

3.- La representación del pasado dista de ser uniforme en la población de Acazulco, y es un conocimiento que a su vez es producto de tres esferas de pertenencia: subjetiva, intersubjetiva y trans-subjetiva (Jodelet, D., 2008), según se muestra en el siguiente esquema (figura 2), que se alimentan y realimentan entre sí



Figura 2. Las esferas de pertenencia de las representaciones sociales. Redibujado de Jodelet (2008:51)

4.- La “selección” de recuerdos y olvidos u omisiones, en contraste con la totalidad de datos que se pueden documentar, da cuenta de aspectos particulares de la identidad de los miembros de la comunidad en aspectos básicamente étnicos, formativos y socioeconómicos. Esto puede incluir la reivindicación de valores que redundan en un regreso a rasgos anteriormente abandonados por haber sido motivo de rechazo por cuestiones étnicas.

5.- Algunos de los recursos con que el pasado se conoce y se recuerda, adquieren mayor peso que otros, como es el caso de los libros y en general, los documentos en contraposición a los recursos de la memoria oral como parte de un proceso que va del polo de la oralidad hacia el ideal de la literalidad.

Técnicas y procedimientos

Para evaluar los anteriores planteamientos se recurrió a los siguientes procedimientos y técnicas:

Entrevistas

Entrevistas no estructuradas a partir de la pregunta “¿qué piensa la gente de Acazulco sobre su pasado?” en los meses de septiembre, octubre y noviembre de 2011, aprovechando la coyuntura del ya mencionado “Foro Memoria...”, la fiesta patronal y la fiesta del santuario del Señor del Divino Rostro, en el Hueyamalucan. A partir de la pregunta inicial, se respetó el orden de ideas generado en el informante aunque en ocasiones se buscó centrar el tema a los diversos aspectos del pasado, su confrontación con el presente, y los datos considerados como lagunas o insuficientemente conocidos y de interés para el mismo informante; dialogando, diría Paul Thompson (2005:159). Toda la información se complementó con notas sobre observaciones, apoyadas también en el registro fotográfico.

Se mantuvieron en mente algunos de los postulados de Ricardo Sanmartín sobre diversos aspectos de la entrevista, tales como la importancia del hecho mismo de preguntar; las diferentes calidades de las preguntas; los efectos del hecho de preguntar; la necesidad de la alerta como parte del “arte” del antropólogo y su papel en la capacidad de “percepción de la imagen o forma de la alteridad, [que permite estar] abierto y perceptivo ante la configuración de unidades en la cultura ajena”, desde una visión holista que, a la vez, interroga al propio investigador (Sanmartín Arce, R., 2000:105-110).

Postula Sanmartín un ideal de actitud y ejercicio cuando dice del antropólogo

Su secreto, su arte, su consistencia, depende, como en todo lo relativo al conocimiento de lo humano, de una más paciente espera, de un cultivo de la alerta, de la atención abierta ante la alteridad cultural, que exigen una ralentización del paso del sujeto de la investigación por el contexto de descubrimiento [...] De este modo el investigador se demora lo suficiente para descubrir la verdadera naturaleza del problema que la diferencia cultural le plantea. Sólo desde ese develamiento podrá formular las preguntas adecuadas... (Sanmartín Arce, R., 2000:108).

No siempre me fue dado cultivar ese “arte” en el trato con informantes específicos, sobre todo porque no siempre fue posible la continuidad prolongada del trato con algunos de ellos a causa de la muerte de algunos de los más ancianos, o por estar alguno involucrado en otros proyectos e investigaciones.

En otros casos, haciendo presente también las viejas pero actuales propuestas que desde la sociolingüística formulan Joel Sherzer y Regna Darnell en lo referente al habla, dejé que la entrevista tomara más bien la tónica de una conversación, en la cual forcé puntos de vista y temas que ayudaran a dejar ver no sólo los datos, sino la percepción de las causas y efectos del interés sobre el pasado y las maneras de abordarlo (Sherzer, J. y

R. Darnell, 2000 [1978]).¹⁴ Todo ello buscando, como lo recomienda Sanmartín, “un discurso nativo que los comente [los hechos], que los valore, que los relacione y contraste con otros, de modo que en dicho discurso nos vierta del actor, modos de categorizar su experiencia” (Sanmartín Arce, R., 2000:111).

Por otra parte, en ninguno de los casos he llegado a la elaboración de historias y ni siquiera relatos de vida,¹⁵ Convendrá, a futuro, aprovechar las características que las historias de vida brindan, sobre todo para el análisis del cambio social más reciente, haciendo uso de cualquier evidencia que se encuentre. Sobre todo, habrá que aprovechar las preguntas que generan al poner de manifiesto particularidades que resaltan en un panorama general (Thompson, P., 2005:154, 157). Valdrá la pena hacerlo con personas que ya tienen la disposición a compartir profundamente, como don Chabelo, y que parecieran tener la intención de participar activamente no sólo en la aportación de los datos, sino en su interpretación, a semejanza de lo propuesto por Alejandro Moreno en su *Centro de Investigaciones Populares* (Caracas), como “historia-de-vida”. A este respecto, dice Moreno

Una historia-de-vida¹⁶ no comienza cuando se empieza a grabar su narración sino mucho antes, en lo que conocemos como su pre-historia, esto es, el tiempo en que se establece la relación¹⁷ del investigador-cohistoriador [aquel que comparte con el historiador la historia cuando es narrada y que establece con él la relación en la que la historia se hace tal] no sólo con el historiador [de quien es la vida que se historia] sino también y en igualdad de importancia con el mundo-de-vida al que pertenece el historiador mismo. Este tiempo, que está caracterizado por la in-vivencia (el vivir integral dentro) del investigador en dicho mundo-de-vida en con-vivencia con el historiador y los convivientes de ese mundo, cumple dos funciones indispensables: la primera, que historiador y cohistoriador se fusionen, por pertenencia, en un horizonte hermenéutico compartido en cuyos marcos se produce la

¹⁴ Si bien en algunos casos, al calce de los datos agrego observaciones sobre el acto de habla mismo, en términos generales este tipo de información no ha sido trabajado a profundidad en mi material, ofreciendo una oportunidad a futuro de enriquecer el conocimiento de la lengua y sus usos, tanto del español rural como el otomí, en Acazulco.

¹⁵ Por relato de vida me refiero aquí a la historia de vida contada por el mismo actor, siguiendo la propuesta de Daniel Bertaux de distinguir entre la historia de vida, cotejada por el investigador contra los datos externos al informante, y el relato de esa misma vida, que da su particular manera de aprehensión de este último; sería el *life story* del inglés, más que el *life history*; el *récit de vie* y no el *histoire de vie* del francés (Bertaux, D., 1993). Este autor propone, más que considerar una metodología para construir sean historias o relatos de vida, el emplear una “perspectiva *biográfica*”, que permita “reconciliar, de una vez por todas, la observación y la reflexión”.

¹⁶ La historia-de-vida, escrita así, con guiones de unión, es aquella que el sujeto de la misma narra a otra persona, presente física y actualmente como interlocutor. Aclara el autor que es “física y actual” porque al narrar, siempre se tienen presentes, de manera simbólica e imaginaria, uno o varios interlocutores e, incluso a veces, hasta un público (Moreno, A., 2010:8)

¹⁷ Este tipo de relación interpersonal en cuyo marco se produce la historia, es lo que diferencia básicamente una autobiografía de una historia-de-vida. Dice Moreno: “cuando la relación es con otro imaginado o simbólico, éste no tiene otra participación sino la que el mismo sujeto de la historia le asigna. Cuando, en cambio, la relación se establece con un interlocutor real, presente y actuante, la historia se produce realmente entre dos y, más que producto de los dos, es resultado de la relación misma en que ambos se encuentran, del “entre” que se establece allí. En esta relación, la historia es un acto social en sí misma, esto es, en ella está ya lo social concreto en corriente histórica de vida” (Moreno, A., 2010:8)

historia-de-vida y va a ser comprendida-interpretada; la segunda, para que la historia se produzca, como narración, en una relación profunda de confianza entre ambos. Así se ponen las condiciones para que un mundo-de-vida (sociedad, comunidad, cultura) pueda ser conocido realmente desde dentro.

En todos los casos, los fragmentos biográficos que forman parte de la presente investigación, fueron resultado espontáneo dentro de la misma entrevista-conversación, y no derivaron de un diseño metodológico previo, por lo que no alcanzan la categoría de “relatos de vida”.¹⁸ Sin embargo, todos se insertan en un esquema que pretende mostrar la diversidad de las percepciones (subjetivas) que se interrelacionan en un entramado intersubjetivo de interpretaciones compartidas, cotejadas, acotadas, con el que se teje la representación social del pasado en la comunidad.

Cabe aquí apuntar algunas cuestiones. Primeramente, los fragmentos biográficos de que se ha venido hablando, no pueden catalogarse siempre de fuentes testimoniales (puesto que incluyen referencias de terceros) ni voluntarias¹⁹ (Delgado Sahagún, C., 2006), pero sí son siempre episodios narrados, entendiéndose aquí, con Isabelle Bertaux-Wiame, que “para la persona que cuenta la historia de él o de ella, la primera intención *no* es describir el pasado ‘tal como era’ o incluso cómo fue vivido, sino conferir a la experiencia pasada cierto *significado*” (Bertaux-Wiame 1993 en Delgado Sahagún, C., 2006:7). Cuando una persona nos narra su relación y significado de un hecho histórico, dice Delgado, está incluyendo una selección a la vez consciente que inconsciente de los recuerdos de los sucesos, que incluso puede estar mediada por las experiencias posteriores. La revelación, entonces, tanto de hechos cuanto de interpretaciones está filtrada, explícita o implícitamente, por las creencias, actitudes y valores del protagonista (Sautu 1999 en Delgado Sahagún, C., 2006:7).

Así como hay una variedad de factores que influyen en lo que se recuerda, los hay para lo que se olvida. Al respecto del olvido, las reflexiones de Yosef Yerushalmi sobre la necesidad de saber olvidar (Yerushalmi, Y. H., 1998), llevan a recordar una toma de conciencia en Acazulco al respecto de la pérdida de la lengua, pues cuando fue una decisión “olvidar” el otomí, “los viejos no pudieron olvidar tan rápido” (Figueroa Sosa, S., 2011a). Para Yerushalmi, en un sentido estricto, se olvida sólo el presente, no el pasado, y

¹⁸ En opinión de Moreno, cuando no se narra toda una vida sino parte de ella, o episodios determinados de la misma, hay que hablar de “relatos de vida” que pueden ser de corte autobiográfico o bien, narrados a un interlocutor, escritos u orales. Los hay también que se limitan y refieren a un aspecto, tipo de actividad o tema de la vida del sujeto. Estos relatos se utilizan, sobre todo, cuando se trata de conocer un aspecto preseleccionado de la realidad, o confirmar una hipótesis (Moreno, A., 2010:8).

¹⁹ Según Aróstegui, una fuente voluntaria es aquella que, por su naturaleza interna y no por la forma en que es leída, ha sido concebida para transformarse en fuente histórica. Se diferencia de aquella que la sociedad humana ha dejado de forma casual (Aróstegui, J., 2001).

el olvido es un cierre o un rechazo de los “canales y receptáculos de la memoria”, puesto que si no se transmite hacia adelante, o si no se recibe de atrás, no hay olvido posible; un pueblo jamás puede “olvidar” lo que antes no recibió.²⁰ La memoria colectiva es un movimiento dual de recepción y transmisión, que se continúa alternativamente hacia el futuro. Este proceso, precisamente, es lo que forja la *mnemne* del grupo, lo que establece el continuo de su memoria; de hecho, haciendo al parecer eco con los planteamientos de Walter Ong²¹ sobre los modos de la oralidad y sus recursos de memoria, dice al respecto de los judíos: “los judíos no eran virtuosos de la memoria; eran receptores atentos y soberbios transmisores” (Yerushalmi, Y. H., 1998:19); como quizá lo eran también los habitantes de Acazulco.

Elizabeth Jelin habla de los usos de la memoria “para interrogar las maneras en que la gente construye un sentido del pasado, y cómo se enlaza ese pasado con el presente [y con el futuro, a través de las expectativas] en el acto de recordar/olvidar. Esta interrogación sobre el pasado es un proceso subjetivo, siempre activo y construido socialmente en diálogo e interacción” (Jelin, E., 2002:127). La experiencia es, en fin, un “pasado presente” cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados. La expectativa, a su vez, es “futuro hecho presente” que apunta al todavía-no, a lo no experimentado aún, a lo que “sólo se puede descubrir”. Es en ese punto de intersección complejo, “en ese presente donde el pasado es el espacio de la experiencia y el futuro es el horizonte de expectativas” en el cual se produce la acción humana; tal como lo dijera Paul Ricoeur (1999), es el “espacio vivo de la cultura” (Jelin, E., 2003-15); ese pasado, hecho vida actual, invocado a través de la memoria colectiva, es, sin más, la cultura de una comunidad (Pérez Taylor, R., 1996:34).

Al invocar la memoria, al ubicarla temporalmente, se hace referencia al espacio de la experiencia en un presente. El recuerdo del pasado se inserta, pero dinámicamente, puesto que las experiencias ya incorporadas pueden modificarse con el tiempo; quizá incluso, las experiencias estén moldeadas por un “horizonte de expectativas” que hace referencia al porvenir. Entonces, los procesos de significación y resignificación son subjetivos, y los sujetos lo mismo se

mueven y orientan (o se desorientan y se pierden) entre “futuros pasados” (Kosselleck, R.), “futuros perdidos” (Huyssen, A.), “pasados que no pasan” (Rousso)²² en un presente que

²⁰ Dice el autor “todo conocimiento es anamnesis [reminiscencia], todo verdadero aprendizaje es un esfuerzo por recordar lo que se olvidó” (Yerushalmi, Y. H., 1998:17)

²¹ Ver capítulo de conceptos.

²² Si bien la autora no marca la fuente, hay varios trabajos de Henry Rousso que tocan el tema (Rousso, H., 2000, 2002, 2007).

se tiene que acercar y alejar simultáneamente de esos pasados recogidos en los espacios de experiencia y de los futuros incorporados en horizontes de expectativas. En términos de orientaciones para la investigación, la complejidad de las múltiples temporalidades implica ubicar coyunturas y acontecimientos de activación de memorias (o de silencios) en un marco de transformación y cambio histórico, o sea, aceptar la necesidad de que la investigación siempre historicice las memorias (Jelin, E., 2003:15)

Los recuerdos pueden ser emocionalmente difíciles, y afectar por ello, la cantidad y calidad de la información compartida. Dice Jelin al respecto de las luchas políticas y los derechos humanos que la

[...] memoria y el olvido, la conmemoración y el recuerdo, se tornan cruciales cuando se vinculan a acontecimientos traumáticos de carácter político y a situaciones de represión y aniquilación, cuando se trata de profundas catástrofes sociales y situaciones de sufrimiento colectivo. En lo individual, la marca de lo traumático interviene de manera central en lo que el sujeto puede y no puede recordar, silenciar, olvidar o elaborar. En un sentido político, las "cuentas con el pasado" en términos de responsabilidades, reconocimientos y justicia institucional se combinan con urgencias éticas y demandas morales. Las tensiones entre la urgencia de rememorar y recordar hechos dolorosos y los huecos traumáticos y heridas abiertas constituyen a la vez el tema de investigación [en su tema de investigación] y uno de los mayores obstáculos para su propio estudio (Jelin, E., 2003:13-14).

Ha sido una constante pregunta en la presente investigación la influencia del pasado en la manera de responder, y también en mi propia manera de preguntar; pero al mantenerla presente, en ocasiones se convirtió en un dato más acerca de ese tiempo anterior.

La presentación de la información recogida en las entrevistas, con pasajes en los que un personaje introduce una representación del pasado, podría parecer invocar una inmerecida semejanza con el estilo de Oscar Lewis (v. gr. Lewis, O., 1975 [1959], 1983), pero nada que pase, acaso, del armado de un subtítulo. La intención aquí es separar con claridad lo dicho por los sujetos de lo retomado e interpretado por mí, buscando plasmar, en la medida de lo posible, la manera especial de la escritura o del habla de cada uno de ellos, dando así, alguna información adicional a especialistas o interesados en otros temas; he buscado cargar las entrevistas de descripción que luego pueda ser densificada. En este sentido, se apega más a la tercera de las maneras de hacer historia oral [Lewis abanderaría la primera], aunque no ha sido mi intención hacerla, reportada por Camarena y Necochea

[...] existen trabajos de historia oral que hacen de los testimonios su materia de estudio, que idean estrategias de lectura y análisis con el propósito de estudiar el significado de la experiencia de vivir, proceso que une lo que comúnmente separamos y denominamos objetividad y subjetividad. Lo que resulta no es una reproducción, sino una interpretación del testimonio (1999:48).

Si como bien dicen Camarena y Necochea, al hacer historia oral se

[...] parte de la idea de que la narración del entrevistado es válida aunque incurra en fallas de memoria, exageraciones o inclusive ficciones, porque todo ello confiere significado a la experiencia de su vida. Es importante distinguir la exageración de la exactitud, la ficción de la escueta verdad, pero no para descartar lo que se desvía de la verdad, sino para poder comprender el significado de lo que se narra (Camarena Ocampo, M. y G. Necochea Gracia, 1999:55)

entonces, las voces plasmadas en este trabajo sí que provienen de pequeños trozos de historia oral. Sin embargo, el pasar de los trozos a una construcción única y total, simplemente no me toca. Diría Yerushalmi, mi manejo del olvido proviene de principios de selección internos a la disciplina [histórica en su caso, antropológica en el mío] tales como el estado alcanzado por la investigación, la coherencia de los argumentos, la estructura de la exposición... siendo que toca a los dueños de los recuerdos, la tarea de seleccionar aquellos episodios que consideren ejemplares o edificantes para ese conjunto de “ritos y creencias que da a un pueblo el sentido de su identidad y su destino” (Yerushalmi, Y. H., 1998:22); será Acazulco, diría Pérez Taylor (Pérez Taylor, R., 1996), quien decida lo que es pertinente a su cultura, su cosmovisión y su tradición. En todo caso, aprovechando el método, aprovecho la parcial solución de la que habla Thompson con respecto a la violencia de la imposición de nuestros términos a la conciencia de otra persona, pues al dejar la voz de los informantes separada de mis interpretaciones, el testimonio dentro del trabajo terminado, puede ser leído “tanto a su manera como a la nuestra [la mía]” (Thompson, P., 2005:158).

La pertinencia proviene de la confrontación con una norma, con una ley, camino, enseñanza canónica, la *halakha* de Yerushalmi; es decir, la historia y la tradición adquieren visos morales, pues transmiten valores junto con hechos (Todorov, T., 1993:21).

Regresando a la caracterización de Camarena y Necochea, quedará para otro momento de la investigación el compartir el que los autores llaman tercer momento de la entrevista, el del cómo se entera el entrevistado del fruto de la entrevista (1999:56). Y esta compartida manera de investigar, cuidando de las relaciones establecidas, buscando cultivar al sujeto-colaborador en el estudio, donde siempre disfruté la conversación, ha resultado también en una selección de las voces representadas.

La comunidad de Acazulco reconoce que no todos saben del pasado, equiparando este conocimiento con el interés no sólo de recordar, sino de trascender la memoria de la comunidad en búsqueda de más datos, más documentos, más personas que puedan colaborar a rellenar los múltiples huecos que se perciben en los relatos. Y estos sujetos más conocedores, son, por el momento, varones. Esta situación era casi de esperarse por la realmente reciente movilidad de las mujeres hacia otros centros de estudio y de trabajo, y

su poca participación en las cuestiones políticas (ámbito en el que la defensa de la tierra obliga a la consulta de los archivos oficiales, por ejemplo). Hay algunas mujeres, pocas, que han buscado informarse acerca del pasado, pero en general mi trabajo con ellas apenas inicia, a ritmos más lentos cuidando de momento profundizar la relación. He buscado motivar la participación mostrando pequeños trozos de los productos de la investigación, como mis primeras fotografías de la comunidad y borradores de escritos (v. gr. Figueroa Sosa, S., 2012), y entre algunas ha brincado una chispa de interés al saberse protagonistas; pero tomará todavía su tiempo.

Así las cosas, las voces que documento pertenecen a personas en cierta medida “validadas” por su comunidad, generadoras de los datos que los demás comparten y consensan. Se resiente entre ellas el silencio de la de don Feliciano Soler, actual presidente del Consejo Supremo Otomí local y amable colaborador en los primeros años de mi trabajo en Acazulco, cuyos testimonios cuelo en fragmentos. Son varias las razones para ello, sobre todo la combinación de su avanzada edad con su estado de salud y la sobresaturación que ha tenido a últimas fechas por su participación en los estudios lingüísticos que se llevan a cabo en la comunidad y, sobre todo, por ser el responsable oficial de los trabajos de la recuperación de una memoria histórica digital de la que doy cuenta en el tercer capítulo.

Quizá un último punto al respecto de la manera de hacer investigación viene también de Jelin cuando se refiere al plano de los afectos y el compromiso personal

El intento de investigar las huellas y referentes de la memoria individual y su dimensión colectiva surge del compromiso emocional y ético con un pasado y un presente de los que somos actores/as, con los sentimientos y sufrimientos que esto implica. En la tradición preconizada por C. Wright Mills, asumir esta tarea supone ubicarse en ese tiempo de convergencia entre las inquietudes y sentimientos personales y las preocupaciones públicas. Intentar hacerlo con profundidad implica las más de las veces vivir el proceso de investigación con mucha carga emotiva, con sufrimientos propios y ajenos, con vivencias que a menudo se hacen intolerables. Esto a menudo implica tener que revisar críticamente las propias creencias y sentidos de pertenencia (Jelin, E., 2001:106).

Finalmente, ha habido algunas experiencias muy parecidas a las descritas por Sue Lewis y Andrew Russell (2011) en que narran el trabajo etnográfico de tipo “colaborativo” como “incrustado” [*embedded*] donde la intención de mi trabajo resulta corresponder con alguna de las necesidades de la comunidad, como la búsqueda de la razón de alguna celebración en una fecha determinada, pero sobre todo, de la búsqueda de una victoria sobre el olvido, como cuando Yerushalmi remata su reflexión diciendo

En el mundo que hoy habitamos, ya no se trata de una cuestión de la decadencia de la memoria colectiva y de declinación de la conciencia del pasado, sino de la violación brutal de

lo que la memoria puede todavía conservar, de la mentira deliberada por deformación de fuentes y archivos, de la invención de pasados recompuestos y míticos al servicio de los poderes de las tinieblas...

[...] ¿es posible que el antónimo de “el olvido” no sea “la memoria”, sino *la justicia*? (Yerushalmi, Y. H., 1998:25)

Recuperación de información a partir de entrevistas realizadas y notas compiladas entre los años 1997 y 2011. Los datos que fueron compilados desde 1997 se articulan, a veces comparativamente, con la información del inciso anterior y los posteriores, buscando recomponer la respuesta a las mismas preguntas.

Acervo fotográfico

Se revisó el acervo fotográfico personal, así como algunas fotos resguardadas por miembros de la comunidad con respecto a la *materialidad* de la presencia y representación del pasado. Una vez reconocida su agencia, los objetos se relacionan, en sí mismos, con su naturaleza propia en una construcción de memoria, y comienzan a vivir sus propias historias, sentidas y narradas, por las personas (Lane, P., 2005; Appadurai, A., 1986; Berdahl, D., 2010).

Revisión bibliográfica

Se llevó a cabo una revisión detallada del material bibliográfico que tiene como objeto de estudio el poblado de Acazulco, así como materiales que hablan de comunidades aledañas o referentes a la historia de la región. Tanto los datos como comentarios sobre la orientación de estos trabajos, se incorporan dentro del marco referencial y el contexto que forman parte del capítulo segundo de esta tesis y, en lo pertinente en el análisis de la etnografía, capítulo tercero. Se revisaron también materiales para la sustentación conceptual de la propuesta de investigación, y los conceptos recuperados se integran más adelante en el capítulo primero.

Revisión de la obra escrita por un otomí de Acazulco

La revisión del libro *La danza de los Arrieros* (Linarte Martínez, G., 1998), elaborado por un miembro de la comunidad, a la luz de los planteamientos de la investigación resultó en abundantes frutos.²³ Por una parte, de la obra pude recuperar numerosas referencias

²³ En el proyecto de investigación planteaba la revisión de la estructura y contenido del archivo personal de don Guillermo Linarte, quien hasta el momento ha sido uno de los principales investigadores y promotores de la cultura otomí de Acazulco. Este archivo, tras la muerte de don Guillermo en 2009, se ha convertido en motivo de controversia al interior de la familia que le sobrevive. Los más recientes acontecimientos en el pueblo en la búsqueda de la construcción de la “memoria histórica” han llevado a ciertos miembros de la comunidad a exigir que la familia “lo entregue”. Ante esta situación, he sido llamada, en calidad de amiga de don Guillermo, para hacerme cargo de dicho archivo, ofreciéndome a revisarlo conjuntamente con ellos, en la idea de ver si es

puntuales a hechos del pasado de Acapulco, y me obligó también a la búsqueda de información de varios aspectos que apenas se insinuaban. Todos ellos los integro, sobre todo, en el capítulo 3. Por otra parte, la revisión exhaustiva del material me permitió utilizarlo como pretexto para conocer la opinión –encontrada a veces– de otros miembros de la comunidad, incluidas las autoridades en turno, sobre el pasado y el manejo de la información con que la visión de éste se respalda, según anoto en el capítulo tercero, y en parte, también en el capítulo segundo, de los antecedentes del pasado.

A efecto de facilitar el análisis, transcribí la totalidad del texto, quedando pendientes una gran cantidad de opciones de estudio, sobre todo las relacionadas con el contenido en lengua otomí, a las cuales hago sólo menciones generales.

Capitulado

La presente investigación, presentada como tesis para obtener el grado de Maestría en Antropología dentro del Posgrado de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras (FFL) y el Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM),²⁴ está conformada por una introducción y cuatro capítulos además de la compilación de las referencias citadas a lo largo de todo el trabajo.

En esta introducción presento el tema y el problema de estudio, así como la metodología propuesta, sus razones y la manera en que se divide la investigación.

En el primer capítulo presento extensivamente los conceptos que sirven de base a mi trabajo analítico de los datos. En este apartado busco no sólo extraer la caracterización que de cada concepto hacen los autores, sino mostrar el entorno del cual derivaron y la razón por la cual son pertinentes específicamente para el tratamiento de cierto tipo de datos.

El segundo capítulo, referente al contexto busca conformar un marco referencial contra el cual contrastar los datos. En él se explicitan también los sesgos observados en los materiales de corte académico, asumiendo que no están exentos de la propuesta de las representaciones sociales, y son ellos mismos, productos de un cierto tipo de

posible que se encuentre material suficiente “para hacer un libro”. Sin embargo, a pesar de haber acudido a las citas que me dieron para poder revisarlo, la indisposición de algunos de los miembros de la familia ha impedido que esta actividad se lleve a cabo. Sigo en espera de que pueda realizarse, pero incluso de lograrse, el resultado no forma parte de esta investigación.

²⁴ Agradezco el apoyo recibido no sólo del Posgrado en Antropología y las instancias que lo conforman, sino del CONACyT, que me otorgó una beca para la dedicación exclusiva a las actividades curriculares e investigativas de esta Maestría.

representación.²⁵ Si bien la presentación-representación cronológicamente ordenada de los datos es para muchos el resultado esperado de una investigación de esta naturaleza, en este capítulo no la respeto más que en la medida en que sirve para dar lógica a la sustentación de las temáticas abiertas por el trabajo etnográfico y de la materialidad en el poblado. En la misma tónica, obras conocidas como la de Carrasco sobre los otomíes (1979 [1950]), la de Lastra sobre la lengua y la historia de los otomíes (2006) o la tesis de Mancilla sobre la ritualidad en Acazulco (2001), se tratan sólo en aquellos casos en que tocan los temas antes mencionados. En la medida de lo posible, he buscado dar información de primera mano.

El tercer capítulo contiene las diversas voces que sobre Acazulco analizo. Están ahí los testimonios estudiados, las lecturas del acervo fotográfico y los objetos, y el análisis del libro de *La Danza de los Arrieros*; todos ellos, referidos a la problemática de estudio.

El último capítulo, el de las consideraciones finales, contiene una visión general del escenario posible que sobre el pasado otomí de la Sierra de Las Cruces puede construirse a partir de las voces de San Jerónimo Acazulco, además de las interrogantes más evidentes y apremiantes derivadas de la investigación, ofrecidas como líneas de investigación a futuro.

²⁵ Como parte del ordenamiento de datos, conformé una línea del tiempo en que los datos recuperados de diversas fuentes se organizaron cronológicamente. Esta línea del tiempo, en acuerdo con las autoridades civiles y religiosas de Acazulco en una junta llevada a cabo el 16 de noviembre de 2011, será entregada a la comunidad.

Capítulo 1

Respaldo conceptual sobre el pasado, la representación, la identidad y lo otomí

Los dos temas centrales que dan ocasión a la presentación y análisis de los datos de la presente investigación son el pasado y la representación. Casi obligadamente, de ellos surgen los de la identidad y de la identidad otomí, así como los medios y modos en que éstas se manifiestan. Todos ellos son temas amplísimos, mas se tratan en el presente capítulo justo en aquellos aspectos que inciden posteriormente en la construcción y reconstrucción del pasado de la Sierra de Las Cruces y la manera en que es representado en San Jerónimo Acazulco.

Comenzaré la exposición por la representación, en el entendido de que todo lo que se expone, se escribe, se documenta, se recuerda y se recrea con referencia al pasado, es producto de una representación. A este respecto, retomaré la exposición de Denise Jodelet sobre la relación del sujeto con las representaciones sociales, por ser esta la postura que respalda la validez de los testimonios analizados a manera de “voces” (capítulo 3), provenientes de San Jerónimo Acazulco, además de establecer los lineamientos generales de la propuesta de esa línea teórica. Posteriormente tocaré el tema del pasado y la discusión general sobre el tiempo del que forma parte, seguido de la identidad y la identidad otomí. Seguiré con algunos apuntes sobre la lengua, como uno de los modos en que el pasado se expresa y es expresado, y finalmente haré la liga hacia la reflexión entre la lengua, la memoria hablada y la oralidad.

La representación²⁶

Puede decirse que, desde el surgimiento de los estudios sobre las representaciones colectivas y sociales, la construcción teórica de estos objetos, así

²⁶ Para José Luis Álvaro, la teoría de la representaciones sociales contiene algunas inconsistencias conceptuales y explica: “Pese a lo fructífero de su formulación como herramienta de análisis de la realidad social, diversos autores han realizado diferentes críticas a la “teoría” de las representaciones sociales [...] De entre las realizadas podemos destacar las referidas a su ambigüedad definicional, a la que el propio Moscovici responde señalando que dicha ambigüedad supone una ventaja al dejar abierta la posibilidad de incorporar elementos nuevos a la teoría, y a la no elaboración sistemática de sus diferencias con respecto al concepto de representación colectiva utilizado por Durkheim y del que el propio Moscovici se declara deudor” (Álvaro, J. L., 2009). A pesar de todo, el estudio de las representaciones sociales se ha convertido en una importante área de reflexión teórica e investigación psicosocial, y de ahí, ha impactado a otras disciplinas sociales.

como el estudio empírico de los fenómenos que les corresponden, no han dejado de suscitar interrogaciones sobre su relación con la representaciones individuales y sobre el estatuto –individual y social– otorgado al sujeto que las enuncia y las produce. Esta interrogación se expresa explícita o tácitamente en la manera en que la noción de representación social o colectiva ha sido elaborada en el tiempo, desde Émile Durkheim (1985)²⁷ y Serge Moscovici (1976 [1961]).

Cada uno de los diferentes enfoques de la corriente de las representaciones sociales, presenta al sujeto “más o menos explícitamente, sea como respuesta elemental de agregados que definen una estructura representacional, sea como lugar de expresión de una posición social, sea como portador de significados que circulan en el espacio social o que son construidos en la interacción” (Jodelet, D., 2008:34). Tal es así que algunos autores llegan incluso a hablar de “representaciones sociales individualizadas”, y se preocupan por indagar la manera en que los individuos se apropian de las representaciones socialmente compartidas. Sin embargo, “la cuestión del sujeto” no ha sido, en sí misma, objeto de una reflexión sistemática, aunque de inicio, es la versión de Moscovici²⁸ sobre la que da lugar a la interrogación sobre el lugar reservado al sujeto. Esto la convierte en la postura idónea para mirar analíticamente “las voces” que sobre el pasado he recogido en San Jerónimo Acazulco.

Ya desde 1970 Moscovici había planteado una triangulación para despejar las dificultades encontradas por la psicología social en la definición de su unidad de análisis y de observación. Para superar la óptica individualista [norteamericana] de los puntos de vista taxonómico o diferencial, propone una óptica social que asuma

[...] como punto focal la unidad global constituida por la interdependencia, real o simbólica, de varios sujetos en su relación con un entorno común, sea éste de naturaleza física o social-. Tal perspectiva es aplicable tanto a los fenómenos de grupo como a los procesos psicológicos y sociales, e integra el hecho de la relación social en la descripción y explicación de los fenómenos psicológicos y sociales. En este caso, la relación sujeto-objeto está mediada por la intervención de otro sujeto, de un “Alter”, y deviene una relación compleja de sujeto a sujeto y de sujetos a objetos (Moscovici, S., 1970:33, en Jodelet, D., 2008, nota 2).

Revisando la situación, Jodelet encuentra dos causas: una en el objeto de estudio de la psicología social –ya que se ubica en un espacio intermedio entre sociedad

²⁷ Para Durkheim las representaciones colectivas son formas de conocimiento o ideación construidas socialmente y que no pueden explicarse como epifenómenos de la vida individual o recurriendo a una psicología individual (Durkheim, É., 1898; en Álvaro, J. L., 2009).

²⁸ Siendo que la visión de Moscovici es la que Denise Jodelet retoma, y ya que es esta reconocida autora quien ha presentado los principios de esta propuesta para buena parte del auditorio de las ciencias sociales (Jodelet, D., 2008), en ella me apoyo.

y sujeto, tejido por las relaciones sociales, donde se pierde de vista la dimensión subjetiva de su producción—; la segunda, el destino que ha tenido la noción de “sujeto” en las ciencias sociales y en la filosofía social, particularmente en la segunda mitad del siglo XIX (Jodelet, D., 2008:34-35). El fin de siglo con sus coyunturas históricas ha conducido, dice, al cuestionamiento de los paradigmas anteriormente dominantes, provocando

[...] un vuelco en las posiciones, vuelco que la psicología no podía ignorar, máxime si se considera que asocia la rehabilitación de la noción de sujeto al reconocimiento de la [noción] de representación como fenómeno social mayor. El examen de este destino debería permitir desprender algunas pistas para avanzar en la reintegración del sujeto en la aproximación teórica de las representaciones sociales (Jodelet, D., 2008:35).

Son tres los aspectos en que Jodelet divide su exposición sobre el papel del sujeto a la vista de las representaciones sociales: su aparente muerte, la subjetividad que aflora y, las tres esferas de pertenencia de las dichas representaciones.

La [aparente] muerte del sujeto

Para Jodelet, la noción de sujeto, asociada a las ideas del individualismo, del humanismo y de la conciencia, había sido rechazada en virtud “del golpeteo de los anatemas surgidos del positivismo, del marxismo, del estructuralismo y del posmodernismo, o resultantes de la combinación de algunas de estas perspectivas” (Jodelet, D., 2008:35). Fueron un conjunto de disciplinas, llamadas en conjunto “teorías de la sospecha” [marxismo, psicoanálisis y estructuralismo] que denunciaban el carácter ilusorio de una conciencia transparente para sí misma (Jodelet, D., 2008:35-36).²⁹ En la psicología misma, ciencia privilegiada para el estudio del sujeto, si bien hubo una ganancia al mirar los social, acabó excluyéndose “todo espacio que tuviera que ver con la dinámica psíquica que subyace a la producción del pensamiento y de la acción, y externalizando los fenómenos de representación” (Jodelet, D., 2008:36). Es por ello que, tristemente, se ha perdido el interés en trabajos como el de Zavalloni, quien tiene tres

²⁹ Para el marxismo, el sujeto se relaciona, de plano, con una falsa conciencia. El estructuralismo obliteró al sujeto originario y fundamental bajo el juego de funcionamientos inconscientes de orden psíquico, lingüístico y social. Por su parte, el “anatema posmodernista” embistió contra el sujeto cartesiano y su carácter unitario y substancial, dispersó al “Sí mismo” —el *Self* que es una objetivación de la identidad y no un sujeto— bajo las “técnicas sociales de saturación” [según expresión de Gergen, quien escribió pensando en abrir el campo académico y sus preocupaciones a los lectores legos (Gergen J., K., 2000 [1991]:vii)] (Jodelet, D., 2008:35-36).

décadas tratando de indagar –a propósito de los procesos identitarios– las relaciones entre las representaciones sociales y la subjetividad (Zavalloni, M., 2007).³⁰

Emergencia de la subjetividad

Después de la tendencia a la pérdida del sujeto, otros autores, como Deleuze y Guattari, e incluso Foucault, no sólo justifican su interés en la subjetividad, sino la ofrecen como una alternativa frente al poder, tanto en términos personales como comunitarios (Jodelet, D., 2008:40-41),³¹ aspecto que sobresale en algunos de los discursos de varios de los entrevistados de San Jerónimo Acazulco. Al cabo de los años, como diría Dosse (1995, en Jodelet, D., 2008:43), ya las ciencias humanas toman en cuenta una concepción que ha dejado de divinizar al sujeto, pero que también ha cesado de disolverlo.

Como consecuencia, la relación individuo-sociedad, inicialmente formulada en términos de oposición entre actor o agente y sistema social o estructura, ha evolucionado en un sentido que aproxima, en su acepción, las nociones de actor y de agente, acercándolos a la noción de sujeto (Jodelet, D., 2008:43).³² Es entonces que entra la noción de agente, desarrollada en la tradición inglesa inspirada por Giddens (Jodelet, D., 2008:43-44).

Presentar al individuo como agente implica el reconocimiento en este último de un potencial de selección de sus acciones, que le permite escapar la pasividad con respecto a las presiones o coacciones sociales, e intervenir de manera autónoma en el sistema de las relaciones sociales en tanto que detentor de sus decisiones y dueño de su acción. Desarrollando la noción de agente, Giddens (1982) ha denunciado el error introducido en el

³⁰ Marisa Zavalloni tiene varios trabajos donde presenta el circuito afectivo-representacional como un modelo ideográfico de cómo, en la vida cotidiana, la mente crea y activa el contenido mental que expresa las identidades individual y social de una persona. Su modelo busca reconstruir los principios organizativos de la mente que integran, dentro de una sistema identitario a la memoria, la motivación, los afectos y actitudes, y a las representaciones del mundo y del propio ser [*self*]. Otros autores reconocen también que la cognición no es una forma de conocimiento puro al que se agrega la emoción, y que una acción, es una trayectoria final basada en lo que uno sabe y siente; cuando en el afán de abstraer los elementos para su análisis, los separamos, perdemos de vista su interdependencia estructural (Zavalloni, M., 1986). Zavalloni es conocida también por sus propuestas sobre la “ego-ecología” (Zavalloni, M., 2007, 2008).

³¹ Así, en su apuesta de la tarea de la filosofía como emancipadora del sujeto, Foucault expresa: “Indudablemente, el objetivo principal de nuestros días no es descubrir, sino rechazar lo que somos. Necesitamos imaginar y construir lo que nosotros podríamos ser para desembarazarnos de esta especie de ‘doble coacción’ política que son la individualización y la totalización simultáneas de las estructuras del poder moderno” [No se trata de...] intentar liberar al individuo del Estado y de sus instituciones, sino de liberar al *nosotros* del Estado y del tipo de individualización que le es inherente. Necesitamos promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que nos han impuesto durante siglos (Foucault, M., 2001:1051).

³² Desde Parsons se había considerado la manifestación del actor a través de las conductas sociales, personales y colectivas. Estas conductas, se pensaba, reflejan asignaciones de rol y de estatuto, y dependen de los procesos de socialización; se definen por su conformidad o su desviación con respecto a un sistema de normas dominantes en función del cual se había fijado ya un sentido. Como resultado, el actor tenía una posición subordinada.

pensamiento francés por el estructuralismo, por el que se confundía una historia sin sujeto trascendental con una historia sin sujetos humanos cognoscibles (*knowledgeable*) y capaces de ejercer una reflexión sobre su situación y su saber. Contra la idea de una historia sin sujeto (*subject-less-history*), este autor propone, en su teoría de la estructuración, considerar a los seres humanos como agentes cognoscentes, incluso cuando actúan dentro de los límites, históricamente especificados, fijados por condiciones sociales que ellos no reconocen, incluyendo las consecuencias de sus actos que ellos no pueden prever. **Esta concepción se acerca singularmente a la de sujeto**, y sitúa en primer plano la cuestión de los modos de conocimiento en los cuales se apoya la acción (Jodelet, D., 2008:44, énfasis mío).

Estos dos términos, el de agente y el de sujeto, evolucionan hasta culminar en las reflexiones más recientes de Touraine (2007, 2009), donde se integran las transformaciones que afectan, dada la globalización, la reflexión de los individuos y de los grupos marcados por una voluntad de libertad, de afirmación de su singularidad o de su particularidad, y por una **reivindicación identitaria**, así como por un deseo de reconocimiento para sí y para los otros.

Llegar a esta situación implica que el investigador deba abandonar sus principios “aparentemente más firmes y nuestras representaciones más clásicas de la sociedad y de los actores sociales”, pues la “nueva demanda social es la del “derecho a tener derechos”. Entonces, la idea de sujeto es convocada por la “transformación de una conciencia de sí que se vuelve más fuerte que la conciencia de las reglas y de las normas, así como de las exigencia de los sistemas dentro de los cuales se vive y se actúa” (Touraine, A., 2007:16, en Jodelet, D., 2008:44-45). Este momento todavía no se alcanza en Acazulco, puesto que el reconocimiento para los “otros”, por ejemplo, de momento no figura –como no sea para hablar de unos “otros” no tan diferentes, los jóvenes de la comunidad; de la toma de conciencia, primero, para transformarla después, también la situación es inicial y quizá ha comenzado a ser planteada por unos cuantos miembros, casi todos varones, del pueblo. Lo que en las ciencias humanas resulta deseable, en tanto el fortalecimiento del sujeto, ha comenzado en esta comunidad como un debilitamiento del sentido corporativo, y es dudoso el camino hacia un fortalecimiento de cada uno de sus integrantes. De hecho, el tema del pasado ha venido a reforzar la visión ideal de la conciencia comunal.

Esta inversión de perspectiva ha afectado a toda las ciencias sociales, sobre todo desde los ochenta. Con toda la crítica a viejos modelos, la antropología y la micro-historia³³ proporcionaron a los historiadores las razones de un cambio de escala en el enfoque y la definición de los objetos de estudio. Se favorece entonces el respeto por la

³³ Jodelet considera como micro-historia únicamente a la de la escuela italiana surgida en la década de los setenta, dejando de lado posturas como la de González y González.

complejidad de los fenómenos estudiados y la rehabilitación de la experiencia de los actores sociales, considerados en su singularidad, destacando la importancia del contexto particular que confiere sentido a la experiencia (Jodelet, D., 2008:45-46).

Fue en términos colectivos que se llegó a la consideración del papel de los sujetos vistos como “pensantes y actuantes”, y al reconocimiento de la importancia de las reivindicaciones identitarias en las luchas por la dominación y el reconocimiento social. De ahí, se acentuó el estudio de “las estrategias simbólicas que determinan posiciones y relaciones, y construyen, para cada clase, grupo o medio social, un ser-percibido constitutivo de su identidad” (Chartier, R., 1989).³⁴

Esta visión, que requiere descartar el solipsismo³⁵ del sujeto, no implica referir los sistemas de pensamiento a una pura estructuración mediante un intercambio lingüístico, sino que, como lo expresa Merleau-Ponty, **el espacio del encuentro intersubjetivo es el de la institución** que significa el

[...] establecimiento en una experiencia (o en un aparato construido) de dimensiones (en sentido general, cartesiano: sistema de referencia) con respecto a las cuales tendrán sentido toda una serie de otras experiencias que se ordenarán en forma de una *sucesión (suite)*, de *una* historia [...para Jodelet tanto el sujeto como el otro son inseparablemente instituidos e instituyentes...] Yo me proyecto en él y él en mí, hay una proyección-introyección, productividad de lo que yo hago en él y de lo que él hace en mí, comunicación verdadera por arrastre lateral: se trata de un campo intersubjetivo o simbólico, el de los objetos culturales, que constituye nuestro medio ambiente, nuestra bisagra, nuestro punto de juntura (Merleau-Ponty, M., 2003:35-38, en Jodelet, D., 2008:49).

Este “espacio de encuentro intersubjetivo”, este punto de juntura, institucionalizado en tanto que rebase los esfuerzos de uno o varios miembros de la comunidad en lo individual, lo presiento próximo en San Jerónimo Acazulco en lo que toca al pasado. Si bien el interés en el pasado siempre tendrá variaciones personales, cada vez más se escuchan palabras que dan sentido a una necesidad de resguardar los documentos y los testimonios, e incluso empieza a cambiarse, aunque lentamente, la actitud de competencia-descalificación entre versiones diversas de un mismo hecho.

³⁴ El resultado de todo ello fue, en la historia, un “paradigma subjetivista” así como en la antropología, a la unión de psicoanálisis y ciencias cognitivas, a trabajos como los de Godelier [lenguaje, relaciones entre individuos y dentro de los mismo individuos] (2007) y Descola [formas cognitivas] (2006), que orientan la atención hacia los procesos psíquicos y cognitivos que intervienen en las organizaciones sociales y estructuran la formación de las identidades de los sujetos sociales inscritos en un orden simbólico y político. En psicología social, hay modelos de interiorización cuyo parangón es el *habitus* de Bourdieu, el modelo psicoanalítico y las diferentes conceptualizaciones sociales de la relación con el otro (Jodelet, D., 2003 [1989]), interiorizan al otro en el sujeto. Zavalloni (2007), en la psicología social, muestra la parte que le toca a la representación de la alteridad en la estructuración de una identidad que incluye igualmente la corporeidad (Jodelet, D., 2008:47-48).

³⁵ Forma radical de subjetivismo según la cual solo existe o solo puede ser conocido el propio yo (Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española).

Regresando a Jodelet, para ella lo importante sería estudiar de qué manera un trabajo sobre las representaciones puede a la vez sacar partido de y contribuir a un trabajo sobre la subjetivación, desde un punto de vista teórico y práctico. Algunas orientaciones: vinculación entre subjetividad y representación, en el plano de la producción de conocimientos y de significados; de efectos sobre los contenidos representacionales imputables a las formas de subjetivación ligadas a los marcos sociales e históricos; o del papel de las representaciones en la constitución de las subjetividades y de su afirmación identitaria. Para la autora sería interesante ver cómo la intervención sobre las representaciones endosadas por cada quien puede contribuir a un cambio de subjetividad [identidad].³⁶ En la literatura se encuentra material que sigue esta misma línea, de explorar los efectos de las representaciones sociales en la agencia de los sujetos; tal es el caso del trabajo de Caroline Howarth, en el frente de la psicología social quien se pregunta con Moscovici sobre cuál es el objetivo de la investigación desde la perspectiva de las representaciones sociales, ¿apoyar o criticar el orden social, consolidarlo o transformarlo?, y concluye que la teoría de las representaciones sociales provee de muchas herramientas valiosas con las cuales abrir la dialéctica del proceso psicológico y las prácticas sociales y, entonces, examinar la legitimación de diferentes sistemas de conocimiento y las posibilidades de resistencia. Como tal, aporta al análisis crítico de las relaciones sociales y las inequidades en las que vivimos e investigamos (Howarth, C., 2006) (Howarth, C., 2006).³⁷

³⁶ Esto lo ha hecho ya Foucault en sus “técnicas del sí mismo”, y están implícitas en los propuestos para la intervención social en psicología y psico-sociología (Jodelet en prensa). Dice textualmente Jodelet: “Para inducir un cambio, sea a través de modos de influencia o de procesos de interacción y de negociación de sentido en vista de una resignificación de la experiencia de los actores sociales, estos modelos de intervención siempre hacen referencia a un trabajo sobre las representaciones individuales, sociales o colectivas. Este trabajo supone la corrección de creencias consideradas como inadecuadas o falsas, la valorización de saberes de sentido común, la concientización crítica de las posturas ideológicas, la reinterpretación de situaciones de vida, y la puesta en perspectiva de las posiciones en función de un análisis de los contextos de la acción y del punto de vista de los actores. Tales perspectivas implican que el enfoque de las representaciones sociales puede proporcionar –en vista de un cambio social en el nivel individual o colectivo y cualquiera sea el ámbito de intervención–, la mejor contribución pero también la más difícil. **La mejor, porque las maneras en que los sujetos ven, piensan, conocen, sienten e interpretan su mundo de vida, su ser en el mundo, desempeñan un papel indiscutible en la orientación y la reorientación de las prácticas.** La más difícil, **porque las representaciones sociales son fenómenos complejos que ponen en juego numerosas dimensiones que deben ser integradas en una misma aprehensión y sobre las cuales se tiene que intervenir conjuntamente.** Con tal propósito, propongo un marco de análisis que permite situar el estudio de la representación social en el juego de la subjetividad (Jodelet, D., 2008:49-50, énfasis mío).

³⁷ Howarth analiza tres ámbitos de posibilidad para el empleo de la teoría de las representaciones sociales: la relación entre el proceso psicológico y las prácticas sociales; la reificación y legitimación de diversos sistemas de conocimiento [epistemologías]; y finalmente, la agencia y la resistencia en la co-construcción de la identidad del propio ser [*self-identity*].

Si bien el presente estudio sobre el pasado no intenta ser una intervención modelada, el efecto que sobre la comunidad tenga, será un elemento más en el complejo esquema de elementos intervinientes en la conformación de las representaciones sociales al respecto, según lo planteo también más adelante.

Las tres esferas de pertenencia de las representaciones sociales

El último punto marcado por Jodelet, se refiere a la génesis y las funciones, donde las representaciones sociales pueden ser referidas a tres esferas de pertenencia: la de la subjetividad, la de la intersubjetividad y la de la trans-subjetividad [figura 2, introducción]. Tal y como lo plantea la teoría de las representaciones sociales (Moscovici, S., 1976 [1961]; Jodelet, D., 2003 [1989]), toda representación es la representación de un objeto y de un sujeto, sujeto que la autora considera pensante.

El tal esquema tripartito donde las representaciones sociales se localizan en la intersección entre las esferas de pertenencia, está basado en el supuesto de que el individuo tiene un carácter social, y participa en una red de interacciones con “los otros” –Ego-Alter-Objeto de Moscovici–. Además, existe una pertenencia social definida en múltiples escalas: la del lugar habido en la estructura social y la de la posición en las relaciones sociales; la de la inserción en los grupos sociales y culturales que definen la identidad; la del contexto de vida donde se desarrollan las interacciones sociales; y, finalmente, la del espacio social y público (Jodelet, D., 2008:51).

Es indudable que existen procesos personales en la apropiación de las representaciones y que entre ellas, conviene diferenciar aquellas que el sujeto elabora activamente de las que integra pasivamente, en el marco de las rutinas de vida o bajo la presión de la tradición o de la influencia social. Además, el sujeto situado en el mundo lo es en primer lugar por su cuerpo, como lo establece la fenomenología; así pues, la “participación en el mundo y en la intersubjetividad para por el cuerpo: no existe pensamiento descarnado flotando en el aire”. Eso lleva a integrar en el análisis de las representaciones tanto factores emocionales cuanto identitarios, juntamente con las tomas de posición ligadas al lugar social (Doise, W., 1990), y las connotaciones que van a caracterizar, en función de la pertenencia social, la estructura de las representaciones (Abric, J.-C., 1994). Son asistemáticas las maneras en que las facetas “que califican” al sujeto “entran en juego en la producción de las representaciones sociales; por tanto, su importancia relativa debe relacionarse con el tipo de objeto representado y con la situación en la que se forja la representación” (Jodelet, D., 2008:52).

En resumen, la importancia de considerar de nueva cuenta el nivel subjetivo es la posibilidad de comprender una función importante de las representaciones: siempre son de alguien y siempre tienen una función expresiva. Su estudio permite acceder a los significados que los sujetos individuales o colectivos atribuyen a un objeto localizado en su entorno social y material, y examinar cómo tales significados están articulados a su sensibilidad, sus intereses, sus deseos y sus emociones, así como también al funcionamiento cognitivo (Jodelet, D., 2008:52). Y si bien este campo pareciera reducirse a la psicología individual, en nuestro caso, al comparar las diversas representaciones subjetivas, planteamos la identificación de los puntos de consenso y la realimentación de esos consensos [esfera intersubjetiva] en las propias representaciones personales.

La esfera trans-subjetiva, según Jodelet, no ha sido muy tomada en cuenta. Su escala abarca tanto a los individuos y a los grupos, como a los contextos de interacción, a las producciones discursivas y a los intercambios verbales. Es ahí donde entra la investigación presente, junto con otras fuentes documentales y orales en el ámbito de la comunidad otomí de Acazolco. Como diría Raymond Boudon influyen en una creencia “inserta en una situación (marco espacio-temporal, campo social o institucional, universo de discursos) o derivada de un entrelazamiento de principios, de evidencias empíricas, lógicas o morales, que se comparte colectivamente porque tiene sentido para los actores involucrados” (Boudon, R., 1995). En la observación de lo ocurrido en Acazolco, resulta evidentemente cierto aquello planteado por Jodelet de que en “virtud de su circulación, las representaciones generadas de este modo superan el marco de las interacciones y son asumidas por los sujetos bajo el modo de adhesión o de la sumisión” (Jodelet, D., 2008:54). Más específicamente, el presente estudio se ubica en lo que la autora llama “representaciones epocales”,³⁸ es decir aquellas representaciones sociales, colectivas y científicas estrechamente vinculadas al devenir social e histórico (Jodelet, D., 2008:60), que encarnarían en los pobladores de Acazolco.

Las representaciones sociales y la antropología

Reforzar el presente estudio con el concepto de las “representaciones sociales” requiere recordar que éstas se avienen con la concepción simbólica o semiótica de la cultura (*sensu* Clifford Geertz y John B. Thompson), según la cual, la cultura se concibe

³⁸ El Diccionario de la Real Academia de la Lengua no contiene la palabra ‘epocal’, por lo que en otros contextos, no literales, la he cambiado por la expresión ‘de época’.

como el conjunto de hechos simbólicos presentes en una sociedad (Giménez Montiel, G., 2005:67).

El sentido a que se hace referencia en ese simbolismo no toma un arreglo casual, sino que se organiza socialmente a manera de “pautas de significados históricamente transmitidos y encarnados en formas simbólicas, en virtud de las cuales los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias” (Giménez Montiel, G., 2005:67-68).

Lo simbólico, según Gilberto Giménez lo plantea inspirado en Clifford Geertz, “es el mundo de las **representaciones sociales** materializadas en formas sensibles, también llamadas ‘formas simbólicas’, y que pueden ser expresiones, artefactos, acciones, acontecimientos y alguna cualidad o relación” (2005:68, énfasis mío). A la lista con que el autor ejemplifica los múltiples modos que toma el soporte simbólico, en que incluye “la organización del espacio y del tiempo en ciclos festivos”, agrego la organización del tiempo [pasado] también en etapas significativas,³⁹ y los recursos de los que una comunidad, como la de Acazulco, echa mano para organizar dichas etapas y para compartirlas.⁴⁰ Para Giménez, la totalidad de estos procesos sociales de significación y comunicación pueden desglosarse en tres grandes problemáticas [de investigación], que lo son también de la cultura: una primera referente a los códigos sociales; una segunda, de producción de sentido, y como consecuencia de producción de ideas, representaciones y visiones del mundo; y una tercera, correspondiente a la interpretación o reconocimiento (Giménez Montiel, G., 2005:68-70).

Si bien es imposible aislarlas más que para efectos de viabilidad de trabajo, es dentro del segundo tipo de problemática que considero a la cuestión del pasado y su representación. Giménez plantea que la problemática de la producción de sentido se da tanto en el pasado como en el presente. Cuando se da en el pasado, las representaciones generadas, “cristalizadas”, toman la forma de “preconstruidos culturales o capital simbólico”; las del presente, abarcan también procesos de actualización [remembranza en cuanto a la representación del pasado],⁴¹ de invención [para llenar lagunas] o de innovación de valores simbólicos [dando importancia selectivamente a ciertos elementos por sobre otros].

³⁹ Ver más adelante los conceptos del tiempo.

⁴⁰ A este respecto, tal como cita Giménez de Umberto Eco: [el] presupuesto es que no puede existir producción de sentido ni comunicación sin códigos socialmente compartidos. La noción de código implica, por un lado, la de convención o acuerdo social y, por otro, las de un sistema regido por reglas de interacción comunicativa” (Giménez Montiel, G., 2005:68, nota 89). Esto último, da pie al apartado final de este capítulo, sobre la lengua en que se expresa el pasado.

⁴¹ Los corchetes contienen la ejemplificación específica del caso de Acazulco.

Posteriormente retomaremos algunos de estos planteamientos, en el apartado correspondiente a la identidad; sin embargo, es pertinente entrar al tema del pasado.

El pasado

Hablar del pasado obliga al parecer, a hablar de un tiempo; de un fenómeno direccional inexorable, susceptible de ser conocido, medido y por tanto, en cierto sentido, controlado. Sin embargo, como expondré a continuación, existen algunos desarrollos teóricos que rompen con la rigidez de tal consideración.

Es innegable que las ciencias humanas tomaron de las ciencias “naturales” las unidades de medición que emplean en sus descripciones, mas no han incorporado igualmente la discusión teórica que acompaña dichas determinaciones. Con respecto al tiempo, en general esta es la situación. Haciendo referencia, por ejemplo, a la discusión aparentemente dialéctica sobre la linealidad o la circularidad del tiempo, en términos científicos ambas son insolubles puesto que “si *deseamos* medir el paso del tiempo es porque pasa y fluye (linealidad), pero si *podemos* medirlo es precisamente porque existen fenómenos periódicos que permiten definir unidades de tiempo idénticas (circularidad)”. En cuanto a su medición, para ser precisos, es necesario reconocer que, a diferencia de lo que sucede con las unidades de espacio, “nadie puede comparar directamente dos unidades de tiempo y comprobar directamente que el minuto que acaba de transcurrir es idéntico al que va a producirse [...] el tiempo se consume y sus unidades desaparecen sin que puedan utilizarse como patrones de medida”. Para medir el tiempo con precisión, no sólo se requerirían relojes regulares y fiables, definibles de forma natural a partir de fenómenos periódicos, que a su vez, ¡necesitarían de la existencia de fenómenos cíclicos regulares! [los cuales, por cierto, cada vez más se ponen en duda] (Lévy-Leblond, J.-M., 2002:65-67).

Para medir el tiempo y describir los hechos sociales que dentro de él transcurren, se emplean demarcaciones temporales grandes y pequeñas: desde milenio y siglos, hasta años, meses, días y horas, dando las unidades por hechas e inamovibles, aunque en términos de la “ciencia dura” se reconozca que no son así.⁴² Se estructuran cronologías y se cotejan calendarios, pero en realidad, poco se habla del tiempo. Como

⁴² La definición de un segundo, por ejemplo, ha cambiado desde ser “la fracción 1/86.400 del día sidéreo medio” a la “duración de 9.192.631.770 periodos de radiación correspondientes a la transición entre los dos niveles hiperfinos del estado fundamental del átomo de cesio 133”. Además, la situación se complica cuando un ritmo presenta una deriva sistemática respecto al otro. Se piensa, por ejemplo, que hace centenares de millones de años el año tenía más de cuatrocientos días y que, además, el día era más corto (Lévy-Leblond, J.-M., 2002:65-66).

si el tiempo, y su percepción, pudiera ser ajeno no sólo al desenvolvimiento de los acontecimientos, sino a las relaciones interpersonales mismas. No por nada, hay quien haya tenido que llamar la atención, como Emmanuel Levinas, a la relación del tiempo y “el otro”, sin el cual, el tiempo no tendría razón de ser.⁴³ Después de treinta años de haber esbozado unos primeros apuntes sobre esta relación insustituible, dice el filósofo

El tiempo significa ese *siempre* de la no-coincidencia, pero también el *siempre* de la *relación* –del anhelo y de la espera–: un hilo más delgado que una línea ideal y que la diacronía no puede cortar; es ella quien le preserva en la paradoja de una relación diferente de todas las relaciones de nuestra lógica y de nuestra psicología que, a modo de comunidad última, otorgan al menos sincronía a sus términos. Se trata aquí de una relación sin términos, espera sin esperado, anhelo insaciable. Una distancia que es también proximidad, que no es una coincidencia o una unión frustrada sino que –como hemos dicho– significa el suplemento o el *bien* de una socialidad original. Que la diacronía sea más que una sincronización, que la proximidad sea *más preciosa* que el hecho de darse, que la fidelidad a lo inigualable sea *mejor* que la conciencia de sí, ¿no pertenece todo ello a la dificultad y a la altura de la religión? Todas las descripciones de esta “distancia-proximidad” sólo podrían ser aproximativas o metafóricas, ya que su sentido no figurado, su sentido propio y su modelo es la dia-cronía del tiempo.

El “movimiento” del tiempo, entendido como trascendencia al Infinito de lo “completamente Otro”, no se temporaliza de forma lineal, no se asemeja a la rectitud de la flecha intencional. Su forma de significar, marcada por el *misterio* de la muerte, se desvía para penetrar en la **aventura ética de la relación con otro hombre** (Levinas, E., 1993 [1979]:69-71, énfasis mío).

El tiempo para Levinas “no remite a un sujeto aislado y solitario, sino que se trata de la relación misma del sujeto con los demás” (1993 [1979]:77). Es, por la noción de la soledad y las opciones que el tiempo le ofrece, que se habla no de la representación del tiempo, sino del tiempo mismo. Estableciendo que la vivencia del tiempo se da en saltos hipostáticos,⁴⁴ tomas de conciencia sobre puntos en la existencia, es que se llega a la confrontación del hecho de que lo “que no puede aprehenderse en absoluto es el porvenir [...] El porvenir es lo otro. La relación con el porvenir es la relación misma con otro. Hablar de tiempo a partir de un sujeto solo, de una duración puramente personal, es algo que nos parece imposible” (Levinas, E., 1993 [1979]:117-118). Entonces, la

⁴³ Levinas marca al otro, al Otro, como la razón del tiempo; a la feminidad como la alteridad trascendente por excelencia, y la paternidad, como una estructura trascendente que relaciona a la persona con el juego del tiempo, que le invita a romper con sus límites.

⁴⁴ Para Levinas sólo se puede ser [socialmente] en el tiempo. La soledad, para él, es una ausencia de tiempo. Dice: “El tiempo *dado*, él mismo hipostasiado, experimentado, el tiempo que se recorre y a través del cual arrastra el sujeto su identidad, es un tiempo incapaz de deshacer el vínculo de la hipóstasis” (Levinas, E., 1993 [1979]:80-95).

La hipóstasis, según la enciclopedia de filosofía *Symploke*, es un término griego que se hace equivar a sustancia, en tanto que realidad de la Ontología. Fue utilizado con este sentido por Plotino y los escritores cristianos de la época, que la aplicaban a las tres personas divinas en tanto que se las consideraba sustancialmente distintas. También es sinónimo de metafísica, en tanto que sustancialización de los conceptos respecto a su génesis material <http://symploke.trujaman.org/index.php?title=Hip%F3stasis> [02.12.2011].

posibilidad de la existencia del porvenir en el presente se debe, “se cumple”, en el “cara a cara” con otro. Es esta confrontación la que representa la realización misma del tiempo. Cuando el porvenir “invade” el presente, lo hace a raíz de una relación intersubjetiva. “La condición del tiempo es la relación entre seres humanos, [es] la historia” (Levinas, E., 1993 [1979]:121).

Poco después, y dentro del campo antropológico, Johannes Fabian escribe sobre la relación entre el tiempo y el otro, esta vez para hacer una crítica de la cosmología y postura colonialistas de la antropología, según las cuales, los antropólogos están en el “aquí y ahora” mientras que los objetos de su discurso están “allá y entonces” y la existencia de sus mundos – de los otros, de los salvajes o subdesarrollados– dentro de nuestro propio tiempo es negada con regularidad. Para Fabian, ya que la cultura ha dejado de ser concebida como un grupo de reglas a ser enactuadas por miembros individuales de grupos diversos, para pasar a ser “la manera específica en la cual los actores crean y producen creencias, valores, y otros recursos [*means*] para la vida social, debe reconocerse que el Tiempo es una dimensión constitutiva de la realidad social” (Fabian, J., 2002 [1983]:24, en Hodges 2008:401, traducción mía).⁴⁵ El reclamo de Fabian es duro

Conocimiento es poder. Este dicho se aplica tanto a la antropología como a cualquier otro campo de conocimiento. Pero estos dichos suelen cubrir verdades no tan conocidas [...] El reclamo de poder de la antropología se originó en sus mismas raíces. Pertenece a su esencia y no es asunto de un mal uso accidental. En ningún otro lugar queda más claro, cuando menos cuando empezamos a buscarlo, que en los usos que del tiempo hace la antropología cuando se aboca a construir su propio objeto –el salvaje, el primitivo, el Otro–. Es diagnosticando el discurso antropológico sobre el tiempo que uno redescubre lo obvio, es decir, que no hay conocimiento sobre el Otro que no sea también un acto temporal, histórico, político (Fabian, J., 2002 [1983]:1, traducción mía).⁴⁶

Teoría antropológica y el tiempo

Pocos años después, surgen en la disertación teórica de la antropología tres autores que casi simultáneamente profundizan sobre el tiempo: Nancy Munn, Alfred Gell y Carol Greenhouse, algunos de cuyos planteamientos retomo en este estudio.

⁴⁵ En su artículo sobre la discusión de la flecha del tiempo, Matt Hodges presenta ordenadamente una buena parte de la discusión sobre el tiempo en la antropología anglosajona, que tomo como estructura para presentar algunas ideas y autores a lo largo de esta parte del capítulo.

⁴⁶ Rafael Pérez Taylor reconoce esta misma relación entre saber y poder, en el contexto de tradición a modernidad cuando habla del discurso, representándolo mediante un esquema: Lenguaje → memoria colectiva → discurso → saber → poder (Pérez Taylor, R., 1996:267).

Primeramente en su análisis de la antropología del tiempo, Nancy Munn elabora una seria llamada de atención acerca de la temporalidad y los procesos sociales a partir de los cuales se construye, diciendo que

[...] el problema del tiempo se ha anclado a otros asuntos y marcos de referencia (estructuras políticas, descendencia, ritual, trabajo, narrativa, historia, cosmología, etc., lo mismo que a otro nivel, a teorías generales del discurso antropológico) con los que está indisolublemente unido. En breve, el tema del tiempo frecuentemente se fragmenta en todas las otras dimensiones y temáticas con las que los antropólogos se enfrentan en el mundo social (Munn, N., 1992:93, traducción mía).

La postura de Munn es la de entender el tiempo como *temporalidad*, y sugiere que la experiencia incorporada –a lo fenomenológico⁴⁷– sea tácita o consciente, es el producto de *prácticas temporalizadoras* de donde deriva el carácter temporal de la vida social; la temporalidad –o temporalidades– resulta, entonces, intersubjetiva. La autora define la temporalidad humana como

[...] un proceso simbólico producido continuamente en las prácticas cotidianas. Las personas están “en” un tiempo sociocultural de múltiples dimensiones (secuencias, tomas de tiempo, relaciones pasado-presente-futuro, etc.) que están formando en sus “proyectos”. En cualquier instancia dada, las dimensiones temporales particulares pueden ser focos de atención o bien, conocidas tácitamente. De cualquier forma, estas dimensiones se viven o se aprehenden concretamente a través de las múltiples conectividades significativas entre las personas, objetos y espacios, que se hacen en, y a través de, el mundo cotidiano (Munn, N., 1992:116, en Hodges 2008:406, traducción mía).

Los comentarios de Munn sobre el pasado resumen bien su postura sobre la manera en que se experimenta el tiempo. La percepción y la experiencia del pasado involucran su actualización en el presente; es decir, el pasado se *temporaliza*, y destacan así las implicaciones de las formas significativas y los medios concretos de las prácticas empleadas para aprehender ese pasado. Además, también pueden involucrar orientaciones al futuro, ya que la “relación pasado-presente-futuro es intrínseca a todas las temporalizaciones sin importar su foco, dado que las personas operan en un presente que es siempre infundido, y al que siempre están infundiendo de pasados y futuros” (Munn, N., 1992:113 y 115, en Hodges 2008:406, traducción mía). Según esta postura, la percepción de la experiencia del pasado (presente y futuro) está implicada en un proceso dinámico de temporalización que comprende el presente vivido. Finalmente,

⁴⁷ La tradición fenomenológica ha influido profundamente tanto al pensamiento antropológico como al tratamiento antropológico del tiempo, y tiende a enfocarse explícitamente en el tiempo de la Serie-A, es decir, la experiencia humana (ver más adelante en el texto). Los teóricos más influyentes han sido Husserl y Heidegger, desde fines del siglo XIX y principios del XX, y Merleau-Ponty casi a mitad del siglo XX. Los fenomenólogos insisten en colocar la subjetividad y la intencionalidad en una posición central en toda investigación de temporalidad humana, y han sido criticados por ello. Han influido en autores destacados como Schutz, Bourdieu y Giddens, así como en los investigadores de la corriente de la antropología simbólica (Hodges, M., 2008:408).

las prácticas temporalizadoras son vistas también como dimensiones del ejercicio del poder, ya que la temporalidad es articulación que conecta a los sujetos a horizontes sociales más amplios; y el control sobre los pasados y los futuros que se temporalizan también influyen la acción en el presente.

Así, el control sobre el tiempo resulta ser bastante más que una estrategia de interacción: es también un medio de poder jerárquico y de gobernanza. Además de darse en el control sobre pasados y futuros, puede darse en todas las otras dimensiones temporales de la vida social, desde el tiempo de los relojes y los calendarios hasta la organización de las rutinas de trabajo y los ritmos biológicos del cuerpo. Resulta propio de la esencia del tiempo humano visto como temporalidad que dichos medios no sólo sean conocidos a través de la percepción reflexiva, sino también que se encarnen inconscientemente en, y a través de, las prácticas intersubjetivas de la existencia diaria (Hodges, M., 2008:406).⁴⁸

Por la misma época del trabajo de Munn, Alfred Gell publicó *The anthropology of time*,⁴⁹ donde con una postura bastante diferente, habla del tiempo como un elemento inexorable, siempre presente pero intangible y absolutamente incontrolable por los humanos; ahí establece que la conciencia del tiempo está condicionada culturalmente, aspecto que defiende desde un enfoque socio-cognitivo (Gell, A., 1992). Gell separa la cuestión del tiempo en dos posibilidades, la que llama Serie-A y la que nombra Serie-B,⁵⁰ siendo la primera la que corresponde al tiempo vivido y percibido por las personas y la segunda, la que rebasa y es independiente de la concepción humana. Aunque la Serie-B es la que se refiere al tiempo “real”, es inaccesible a la percepción humana y existe independientemente de las leyes de la percepción de la Serie-A (Hodges, M., 2008:404).
Dice Gell

⁴⁸ La crítica que hace Matt Hodges a sus planteamientos es que olvida relacionar este tiempo humano con el que Gell llama tiempo real, que se expone a continuación. Además, en su opinión, faltó a Munn detallar el cómo se relacionan las prácticas temporalizadoras con la práctica social más amplia; es decir, carece de un marco ontológico para correlacionar las múltiples trayectorias sociales y materiales del tiempo histórico. Como muchos otros, tampoco tiene un uso claro de ciertos términos (Hodges, M., 2008:407).

⁴⁹ La postura de Gell deriva de la tradición “analítica” en filosofía, iniciada por McTaggart con respecto a la irrealdad, y se enfoca en la relación entre una noción universal y objetiva del tiempo como estático y cuantitativo (tiempo de la Serie-B) y la experiencia humana del tiempo y el convertirse temporal [*temporal becoming*] (el tiempo de la Serie-A) (Hodges, M., 2008:408). El autor insta a la antropología a estudiar lo que la gente hace, y no lo que la gente se representa (James, W. y D. Mills, 2005:2).

⁵⁰ Este tiempo es objetivo, “real”, y refleja las relaciones temporales entre los eventos tal y como son, fuera [de la percepción humana]. No tiene dimensiones de pasado, presente o futuro, es decir es *untensed* [refiriéndose también a los tiempos gramaticales] lo cual deriva en que los eventos tengan entre sí, relaciones temporales definitivas. Las nociones de pasado, presente y futuro simplemente son atributos volátiles de los eventos que se ganan y pierden de día en día (Hodges, M., 2008:404).

[...] nuestro acceso al tiempo se confina al flujo de la Serie-A, a través del cual interactuamos con el tiempo “real”, vía la mediación de mapas temporales que nos proveen de un sustituto al tiempo real. Estas reconstrucciones del tiempo de la Serie-B no son lo real [...] pero estamos obligados a apoyarnos en ellas (Gell, A., 1992:240, en Hodges 2008:404; traducción mía).

Para Matt Hodges, una vez rebasado el lapso de referencia “inmadura” a las cuestiones del tiempo, mismo que ubica en las décadas de los 1970 y 1980, el tiempo ha llegado al frente de los análisis teóricos, en la forma de una noción confusa del tiempo como “flujo” [*flow* y *flux*], “dentro” del cual se constituye la vida social. En la teoría antropológica contemporánea, dice, sigue habiendo un enredo [*entanglement*] entre las nociones de flujo temporal y cambio socio-histórico (Hodges, M., 2008:399-402). Es más, sin importar las diferencias de enfoque para el análisis de la “socialidad” humana [*sociality*] o sobre cómo implementar un análisis social con inflexión temporal. Aunque actualmente hay mayor sensibilidad sobre cómo es que los sujetos antropológicos experimentan el tiempo, el cambio y la historia,⁵¹ todos los estudios están imbuidos de una ontología tácita e inespecífica sobre el tiempo, evocada a través de una familia de vocablos referidos al proceso como flujo, que en sí misma implica y facilita de una manera no específica la noción de que el tiempo involucra un cambio. Todos estos modelos usan el *tiempo fluido* [*fluid time*] como el motor que facilita la reproducción en curso, así como la modificación, de la vida social (en análisis tan dispares como los de corte “histórico”, “procesual” o “político económico”), aunque ni los especialistas de la física ni los de la filosofía se pongan de acuerdo en el ámbito del tiempo (Hodges, M., 2008:402).⁵² Siendo como es, compartida, este tipo de noción de tiempo es una categoría totalizadora.

Revisando los planteamientos de Gell, Hodges finalmente plantea que si se busca descarnar una ontología temporal de la noción de flujo, sería productivo examinar una teoría alternativa de relaciones entre las series de tiempo humano (Serie-A) y

⁵¹ Hay estudios que buscan trascender la diferenciación entre los ámbitos temporales naturales y sociales en la interpretación de los fenómenos. Tal es el caso del estudio de Eliseu Carbonell sobre el suicidio. En este trabajo, el autor habla del suicidio como el fin del tiempo personal, inscrito por tanto en el tiempo social. Sitúa al suicidio dentro de una multiplicidad de ritmos temporales, cosmobiológicos y político-económicos por los cuales los humanos perciben el tiempo. Todo ello converge en la noción de cambio o mutación. “Son los cambios a nuestro alrededor, los que vivimos, que se visten de cambios de estación o de crisis económicas, los que nos permiten percibir el cambio. El cambio es una noción de base a los tiempos que engloba sus múltiples dimensiones” (Carbonell Camós, E., 2008:236, traducción mía).

⁵² En su nota 10, Hodges especifica que dado que flujo, fluir y proceso se usan de manera tan liberal por los analistas sociales, en términos de diccionario, todos implican cambio. Según Chambers, ‘fluir’ [*flowing*] se define como moverse o cambiar de forma como un fluido; ‘flujo’ [*flux*]: el acto de fluir, ‘proceso’ [*process*] como una secuencia de operaciones o cambios experimentados, mientras que ‘cambio’ [*change*] es “pasar de un estado a otro”. Si bien ninguna de estas definiciones es técnica, el problema es justamente que los científicos sociales no las usan, en términos generales, en sentido técnico (Hodges, M., 2008:419, nota 10).

objetivo (Serie-B) que tuviera menos rasgos culturalmente contingentes (Hodges, M., 2008:405).

La *durée*

Posteriores a los desarrollos de Munn y Gell, están los derivados de la tradición intuicionista [*distaff tradition*] de Turetzky, basada en el trabajo de Bergson (con su concepto de duración, *la durée*) y Deleuze. Esta es una corriente menos institucionalizada, que ha tenido también influencia en la antropología, aunque de manera más velada, más bien a través del seguimiento que de Michel Foucault hacen varios autores. En su enfoque sobre el tiempo, rebasan las limitaciones de los analíticos y fenomenólogos, interesándose en la naturaleza del flujo mismo (Hodges, M., 2008:409).

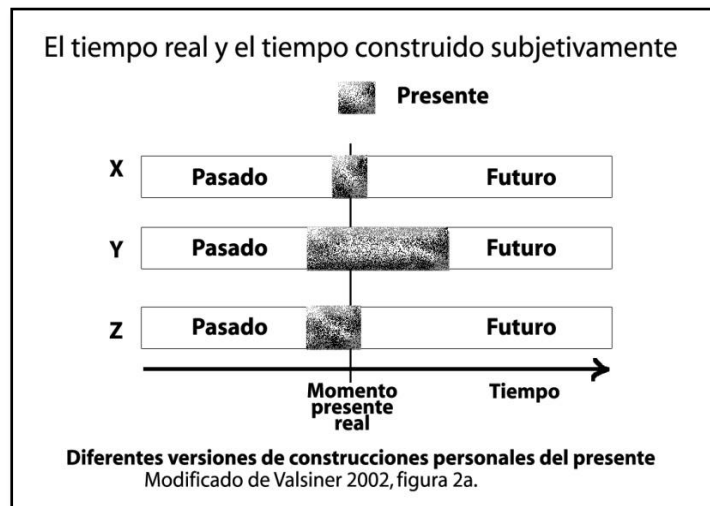


Figura 1.1. Relaciones entre el pasado, el presente y el futuro, mostrando que el presente, más allá de un momento “realmente presente”, puede extenderse más o menos hacia el pasado y el futuro en la construcción personal. Redibujado de Valsiner (2002).

Cabe ahora definir *la durée*,⁵³ ya que será traída a colación con frecuencia. *La durée* se define de manera abstracta y analógicamente como conformada de multiplicidades concretas y cualitativas, que se dividen continuamente. Estas multiplicidades en realidad conforman la vida y la materia del universo, que uno puede, entonces, describir como existentes en un estado incesante de división, “flujo” o

⁵³ Tanto para Bergson como para Deleuze, *la durée*, como diferenciación de multiplicidades cualitativas, ocurre a través de la “actualización” de lo virtual, más que de la “realización de lo posible”. Siguiendo esta lógica, lo posible sólo puede existir en retrospectiva: mientras que lo nuevo puede ser “posible” antes de existir en el sentido de que no hay nada que prevenga su ocurrencia, esto no significa que su ocurrencia actual [de hecho] sea previsible *concretamente*, ya que como “posible” sólo existe una vez que ha ocurrido (Turetzky 1998 en Hodges, M., 2008:410).

“individuación”. *La durée* es de ahí, una concepción no-cronológica en su naturaleza esencial, y su tendencia a diferenciar[se] puede verse como el origen del fenómeno que subsecuentemente llamamos “tiempo” (Hodges, M., 2008:410).

Es Deleuze quien más especifica cuestiones sobre el tiempo cuando habla de sus “tres síntesis del tiempo”⁵⁴ y sus paradojas. La primera de sus paradojas habla de las relaciones del pasado y el presente. En palabras de Deleuze: “el pasado no se constituiría jamás si no coexistiera con el presente cuyo pasado es. El pasado y el presente no denotan dos momentos sucesivos, sino dos elementos que coexisten: uno es el presente, que no cesa de pasar; el otro es el pasado, que no cesa de ser pero a través del cual pasan todos los presentes (Deleuze, G., 1991 [1966]:59, en Hodges 2008, 411).

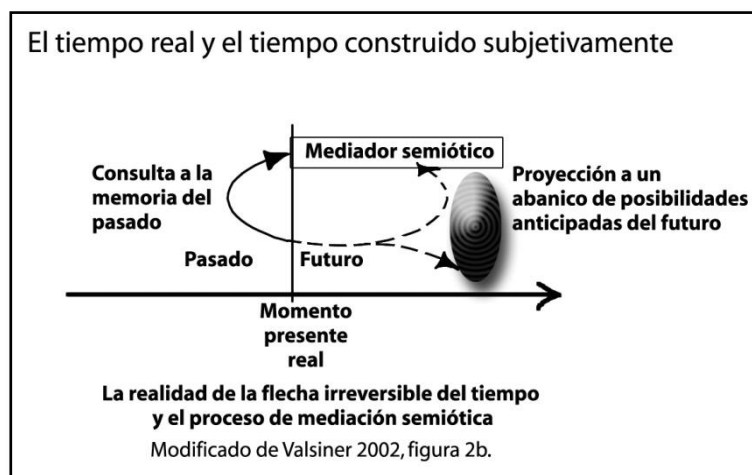


Figura 1.2. La relación entre la flecha irreversible del “tiempo real” y el proceso de mediación semiótica que permite la relación de pasado y futuro a través de las consultas a la memoria y la proyección a un futuro representado por un abanico de posibilidades. Redibujado de Valsiner (2002).

La segunda paradoja, fincada en la anterior, es llamada “de la coexistencia” y postula que “si cada pasado es contemporáneo con el presente que antes era, entonces todo el pasado coexiste con el nuevo presente en relación con el cual ahora es pasado” (Deleuze, G., 1994 (1968):81-82, en Hodges 2008, 411; traducción mía).⁵⁵ Es decir que el único lugar en que puede existir el pasado es en el presente –no tiene dónde más ser– aunque el presente, *no es presente* (figura 1.1). Este pasado generalizado no existe

⁵⁴ Cuando Deleuze revisa el trabajo de Hume, habla de tres niveles de la síntesis: 1) sujeción constituyente del espíritu que se articula en la experiencia y en la multiplicidad de experiencias; 2) espera constituida del tiempo que se despliega en los hábitos y en la emergencia del hábito de la anticipación; 3) conjunto de circunstancias constitutivas de la relación que se establece como normas y como principio de asociación (Gallego, F. M., 2008:1).

⁵⁵ “If each past is contemporaneous with the present that it was, then all of the past coexists with the new present in relation to which it is now past”.

en actualidad [de hecho], sino es la forma *virtual* del pasado, accesible a través de diversas formas de memoria (figura 1.2). Con respecto a la conciencia, es esta forma virtual del pasado y su actualización a través de actos de memoria que es la precondition para nuestra percepción del presente como “en curso”, y por supuesto, de nuestra percepción del pasado mismo, actuando como base, el pasado “en general” contra el que la conciencia puede percibir *la durée* y, en última instancia, el paso del tiempo. A esta forma virtual y pura del pasado, el pasado *a priori*, es a la que Deleuze llama la “segunda síntesis” del tiempo (Hodges, M., 2008:411-412).

Queda todavía una tercera paradoja que se liga con el tiempo, la paradoja de la pre-existencia. Ya que el pasado es contemporáneo al presente que era, no podemos concebir al pasado como “pasado”, ya que nunca vino “después”. Por el contrario, al considerar la segunda síntesis, la existencia de un pasado *a priori*, Deleuze escribe: “cada pasado es contemporáneo con el presente que era, el pasado total coexiste con el presente en relación con el cual es pasado, pero el elemento puro [virtual] del pasado en general *pre-existe* al presente que pasa (Deleuze, G., 1994 (1968):82, en Hodges 2008, 412; traducción mía). Como puede notarse, con estos planteamientos compromete las metáforas fundamentales que muchas lenguas usan para la percepción temporal (Hodges, M., 2008:412).

Hodges resume lo anterior y lo asienta como base para algunas de sus conclusiones

La primera síntesis del tiempo forma el “presente viviente” [*living present*], y es esta síntesis pasiva y conectiva la que sienta el fundamento de la existencia –efectivamente la base física para el universo tal como lo conocemos. Dentro esta primera síntesis encontramos la síntesis “activa” (la conciencia), que puede, entonces, diferenciar entre el pasado y el futuro debido a la segunda síntesis del tiempo, nuevamente, una síntesis pasiva que comprende la existencia de un pasado *a priori*. Pero hay todavía una tercera síntesis del tiempo de la que darse cuenta. Esta es la fuerza de la diferenciación [*differentiation*],⁵⁶ que consiste realmente en la operación de la diferenciación misma, en la cual el tiempo se bifurca en dos emisiones heterogéneas disimétricas, una hacia el futuro, que hace pasar el presente, y otra hacia el pasado, coexistiendo completamente con el presente que era (Turetzky, P., 1998:217). Es la erupción de un futuro que subordina lo actualizado a su novedad. Bergson funda la cualidad diferenciadora de *la durée* en lo que llamó el *élan vital*; Deleuze, en un más creíble eterno retorno nietzscheano que, tal como lo apunta Ansell Pearson (Ansell Pearson, K., 2002:200), “no habla de un retorno de lo mismo sino sólo de diferencia”. Podríamos igualmente leer esto como una metáfora del *momentum vital* que los físicos localizan en los brotes de la materia o en las misteriosas operaciones de las partículas subatómicas (Hodges, M., 2008:412, traducción mía).

Con todos los elementos anteriores, Hodges plantea su propia posición. Para él, *la durée* ofrece una perspectiva precisa del flujo y el cambio que permite clarificar la

⁵⁶ Juego de palabras que enfatiza lo diferente y el proceso de mantener la diferencia.

relación entre el cambio histórico que los antropólogos habitualmente reducen y definen etnográficamente, y el flujo diferencia-ción de *la durée*, omnipresente y que provee una ontología explícita espacio-temporal en la cual pueden cimentarse las metodologías. El flujo, en este sentido, no es el espejo inconsciente de nuestros tiempos fluidos, no unidos flojamente al cambio histórico, sino un concepto diferente, de más amplio rango y mayor alcance, con el potencial de ser aplicado con precisión entre culturas [*cross-cultural applicability*]. Podría decirse que invita tanto a la novedad en el nivel ontológico como a la variación en las prácticas a través del proceso indeterminado de la actualización de lo virtual (Ansell Pearson, K., 2002:2-3). Sin embargo, no existe en una relación causal o permisiva con el cambio histórico acelerado. De hecho, la diferencia-ción puede decirse que subyace tanto a las llamadas sociedades tradicionales cuanto a los ambientes turbulentos y globalizados de la modernidad. Las dinámicas temporales concretas y el carácter del cambio social, entonces, es materia de elucidación contingente, más que de ser dirigida a la ontología temporal de *la durée*.

Contra la propuesta que se ha tenido con el verbo temporalizar y la actividad de temporalización [Munn], Hodges más bien propone, siguiendo a Bergson y Deleuze, emplear el binomio actualizar-actualización, que implican por completo el eje virtual-real en lugar de términos comunes como el de temporalización o de otros más caracterizados, como simbolización. Piensa que este binomio, a la vez que reduce la imagen de la socialidad humana a una práctica socio-temporal parcialmente determinada y reflexivamente abierta al análisis histórico –y se beneficia de un pleno desarrollo en relación a los materiales etnográficos–, provee una base filosófica manejable para futuras investigaciones en esta área, e incorpora una visión de la relación entre análisis y flujo que pudiera ser desarrollada más todavía.

Podría argumentarse que la centralidad de la experiencia temporal en lo social requiere un conjunto de herramientas precisas que permitan el análisis consistente y sostenido de las modalidades y perspectivas temporales de la vida cotidiana. Esto puede involucrar una más cuidadosa atención a las experiencias indígenas de cambio, continuidad, época y ruptura, a la par de las más conspicuas tradiciones locales, y procesos de objetivación y codificación de la historia, practicados por aquellos que ostentan el poder (incluidos los antropólogos).

En opinión de Hodges, convendrían también nuevas teorizaciones de los “conflictos en tiempo” dentro de las políticas de la experiencia vivida, así como la elucidación de un concepto emergente de “tradiciones vivientes” donde el proceso de

diferencia-ción [*different-tiation*] pudiera ser dado por trascendido y donde se hubiera permitido una continuidad cultural graduada. De hecho, dice, hay trabajos recientes que problematizan el manejo de la experiencia y la emergencia del tiempo en los modelos antropológicos, como los de Eric Hirsch y Charles Steward (2005), Michael Lambek (2002)⁵⁷ y Mark Mosko y Frederick Damon (2005). Como el objetivo de su estudio es el de clarificar la base filosófica y ontológica de dichos proyectos, concluye proponiendo a *la durée* como candidata a ser la más adecuada ontología temporal de esta ciencia social –que incluye no sólo a la antropología– más consciente de lo temporal (Hodges, M., 2008:416-417).

Después de revisar estas posturas, para efectos de esta investigación retomo lo siguiente: es importante hacer consciente una ontología que abarque la posibilidad de las paradojas del tiempo (como las planteadas por Deleuze) y que parta del reconocimiento de la separación que existe entre el tiempo “real” y el “social”. Del reconocimiento de este último, se deriva la importancia de conceptos como el de “temporalidad” (y su familia de verbos y adjetivos), que den cuenta de las variaciones personales y grupales, culturales y coyunturales de la percepción del tiempo, y la manera en que se construye y se relata lo que dentro de él transcurre. Además, tal y como lo expresas Levinas, el tiempo no es humanamente posible en soledad, siempre es en relación a un “otro”. El pasado, como forma y espacio de tiempo, participa de, y ejemplifica, todo lo anterior.

Si bien el trabajo de Hodges me ha servido bien a los fines de ubicar la discusión en términos de ontología y coherencia metodológica, es de los últimos autores por él mencionados que retomo algunos elementos sustantivos a la vez que prácticos para ser empleados en el análisis.

El pasado como cultura

Así, rescato de Michael Lambek el hecho que el pasado y la historia se expresan en palabras, algunas de ella con fuerte carga emotiva (Lambek J., M., 2002). Del análisis semántico de estas palabras puede obtenerse una gran cantidad de información sobre

⁵⁷ En sus propias palabras, el trabajo de Lambek se refiere al trabajo histórico y la conciencia histórica entre los habitantes de Sakalava en el noroeste de Madagascar. Investiga las maneras locales de hacer historia, de “imaginar la continuidad”, las formas de inscribir e involucrar selectivamente el paso del tiempo así como la manera de formular la experiencia histórica. Busca expandir lo que puede ser contenido en la etiqueta de “historia” hacia el pensamiento y el lenguaje deliberados, reflexivos y autónomos. Muestra cómo, para los Sakalava, se interrelacionan la historia, la estructura, la santidad, el poder, el arte y la ética; cómo, más que estudiar su historia, la cargan. En ese sentido, la obra considera cómo este pueblo concibe, carga, cuida de y transmite su historia y a ésta, como trabajo, oficio y práctica (Lambek J., M., 2002:4).

los grupos y sus posturas ante el tiempo y la historia. En su caso sobre los Sakalava de Madagascar, por ejemplo, hay palabras relacionadas con la historia que comparten sentido con conceptos extensos: se habla de cargar, cuidar o sufrir la historia, recordando el autor que las partes dolorosas de esa historia pueden también olvidarse o sublimarse. A los Sakalava no les gusta ser vistos como víctimas, sino como poderosos. La potencia es entendida entre ellos de manera que resalta el silencio, el sacrificio y la restricción, pero también la conexión a un orden más amplio que rebasa los derechos individuales o la mera autonomía con respecto al orden establecido. Dar cuenta de la historia es, entonces, referir toda una teoría del poder: potencia y sujeción; acción y pasión; rudeza y ternura (Lambek J., M., 2002:8).

Siguiendo la reflexión del autor, la historia es encarnada, se lleva puesta en el cuerpo. Llevar la historia es tanto un fin como un medio [de pertenencia] y aunque el proceso es pesado, tiene también recompensas placenteras. Entre los Sakalava, por ejemplo, se tiene como valor la discreción [de hablar del propio pasado] aunque esta reserva ahora está en peligro [por muchos factores, incluida la investigación] (Lambek J., M., 2002:8-10). Esta misma situación la encuentro con respecto a lo que sucede y refieren ciertas personas en Acapulco.

Lambek habla también de la historicidad, o conciencia histórica. Haciendo un recuento cronológico al respecto, describe que la mayor parte de la etnografía histórica comienza con la creencia de que la cultura es histórica, es decir, que está constituida diacrónicamente. Lo contrario, el que la historia es cultural (estructurada), ha sido reconocido cuando menos desde Lévi-Strauss (1966 [1962]). Luego, han seguido dos líneas complementarias de argumentación. Una de ellas, representada por el trabajo de Sahlins (1989) acerca de la interpretación del capitán Cook sobre los hawaianos, explora cómo los nuevos eventos están culturalmente mediados, comprendidos y absorbidos dentro de una sociedad dada como parte de su historia. La pregunta es, entonces, cómo sucede. La otra línea de argumentación se ocupa menos de cómo el pasado estructura la recepción de nuevos eventos en el presente, y más de cómo la relación de pasado y presente es formulada localmente y entendida en el presente; de cómo el pasado se articula con el presente para dar forma y figura particulares al tiempo [*give a particular shape and form to time*]. Conuerdo con el autor cuando dice que ambas preocupaciones son pertinentes (Lambek J., M., 2002:11-12).

Cuando habla del pasado histórico de los Sakalava dice que no está completo [terminado, *completed*], sino que es continuo en el presente; en términos gramaticales

sería más bien imperfecto que perfecto. Entre ellos, para que el pasado afecte el presente, debe ser comprendido, concebido e imaginado [representado] de una particular manera; aunque también lo inverso es cierto, pues la manera en que el pasado es comprendido por los Sakalava está modelada por la manera en que sus personajes se traen hacia adelante e intervienen. La suya es una historicidad dialéctica. El autor concluye resumiendo que, si la historicidad occidental (cuando menos en el siglo XX) puede resumirse por la muy invocada figura del ángel alegórico de la historia de Walter Benjamin,⁵⁸ esto difícilmente podría reflejar la visión Sakalava. En vez de girar la espalda y mirar hacia las ruinas del pasado a las que el ángel mira con tristeza, los Sakalava enfrentan el futuro, llevando el pasado en sus espaldas, cargándolo con ellos (Lambek J., M., 2002:12). El peso de este pasado que se carga incluye tanto reproducción social, cuanto jerarquía, poder, trabajo, intercambio, placer, muerte, enfermedad, oración, sacrificio y la búsqueda del florecimiento humano, por lo que el autor habla de un “todo”, en el sentido del hecho social total (Lambek J., M., 2002:15).

Teóricamente, Lambek se considera como una especie de hermeneuta estructural con una fuerte tendencia a la práctica. Es estructural en tanto atiende a la dimensión social en la producción y distribución de la conciencia histórica y la de las categorías culturales, reglas, convenciones, oposiciones y limitaciones que subyacen la práctica. Es hermeneuta en tanto se ocupa de la poética de la experiencia Sakalava, se esmera en capturar los sentidos hablados y callados que están debajo y emergen de la tradición Sakalava, y se adentra en la tradición occidental en búsqueda del lenguaje menos inadecuado en el cual parafrasear la traducción. Se basa en la práctica ya que sigue y regresa a proyectos reales, eventos y conversaciones, personas reales y los medios en los que actúan, rutinariamente, espontáneamente y juiciosamente. Su libro describe las práctica de personas que no están alienadas del pasado sino ocupadas viviendo con él, moviéndose en el tiempo con, alejándose de, atados a y comprometidos con la historias. La política y la ética son centrales a esa práctica y a su obra (Lambek J., M., 2002:13).

⁵⁸ En la novena de sus *Tesis de la filosofía de la historia*, Benjamin aprovecha una pintura de Paul Klee, el *Angelus Novus* (1920) para compararla al “ángel de la historia”: “pareciera que está por alejarse de algo que contempla fijamente. Sus ojos miran con atención, la boca abierta, las alas desplegadas. Así es como uno se representa al ángel de la historia. Su cara mira al pasado. Donde nosotros percibimos una cadena de eventos, él ve una catástrofe única que continua apilando naufragio sobre naufragio, removiéndolos a sus pies. El ángel quisiera quedarse, atento a los muertos, y volver completo lo que ha sido aplastado. Pero una tormenta sopla desde el Paraíso; atrapa sus alas con tal violencia que el ángel ya no las puede cerrar. La tormenta, irresistiblemente, lo empuja al futuro al que está vuelta su espalda, mientras la pila de desechos ante él crece hacia el firmamento. La tormenta es lo que llamamos progreso” (Benjamin, W., 1974:IX, traducción mía). Para Werckmeister, esta interpretación es todo un ícono de la izquierda.

Cuando habla de la historicidad, la localiza en los

espacios abiertos entre la historia y la memoria; entre los recuentos fijos, oficiales y académicos y las versiones populares o individuales, las fantasías y los mecanismos de defensa; entre el orden y el juego, entre los fetiches marxistas y freudianos; y en las chispas o la fricción donde se rozan demasiado cerca —espacios y chispas, proyectos y prácticas, donde el pasado se conserva y se cuida, pero también se fabrica [*crafted*], se actúa, se personifica; donde se recibe y se refiere; se invoca, se suplica, se aplaca [*appeased*], se acepta; se autoriza y se ironiza. La historicidad se constituye en transectos a través de estos espacios y conexiones entre estos actos; entre el pasado como poder e ideal, immanente y trascendente. El libro es acerca de la historicidad como cultura (Lambek J., M., 2002:13; traducción mía).

La historicidad

Hablando ya de la historicidad, sigo a Eric Hirsch y Charles Steward en su presentación de diversos aspectos relacionados con el término. Los autores aclaran que término “historicidad” [*historicity*] rara vez se escucha en el inglés cotidiano, como no sea en un aula para referirse a la veracidad de un hecho. De hecho, los autores comparan el término “historicidad” con el otro de “historicalidad” [*historicality, Geschichtlichkeit*], con que se refieren al pasado de historias y objetos. Todos y todo tiene, entonces, historicidad aun cuando esta historicidad no se haya articulado, e incluso si al momento no exista evidencia en la cual basar su conocimiento (Hirsch, E. y C. Stewart C., 2005:261-262).

Su trabajo parte de la concepción común de que la “historicidad” describe una situación humana en flujo, donde las versiones del pasado y el futuro (de personas, colectivos u objetos) asumen las formas presentes en relación eventos, necesidades políticas, formas culturales disponibles y disposiciones emocionales. Dicen que este uso se asemeja al de otros términos introducidos en las ciencias sociales que terminan en –idad (“posicionalidad”, materialidad, espacialidad) para capturar el condicionamiento mutuo y reflexivo que ocurre entre los objetos y los sujetos. Estos términos llaman la atención a la cualidad relacional del conocimiento. En resumen, las situaciones históricas afectan las descripciones históricas. En ese sentido, la “historicidad” de los objetos es un objetivo móvil dependiente de las demandas del pasado; esto no es nada nuevo para los historiadores. La historicidad es la manera en la que las personas que operan bajo las restricciones de ideologías sociales dan sentido al pasado a la vez que anticipan el futuro. La historicidad es una situación social dinámica susceptible de investigación etnográfica (Hirsch, E. y C. Stewart C., 2005:262).

De manera similar al surgimiento del término “*sociality*”, “socialidad”, según lo describe Ingold (1996:57-98) para superar el estatismo del concepto “sociedad”, y que

captura la cualidad distintiva de las relaciones sociales sin referencia al dominio que lo rodea, surge el de “historicidad”. Su uso es similar en el sentido de que llama la atención a las conexiones entre pasado, presente y futuro sin asumir que los eventos/tiempo son una línea entre sucesos “que se suman” para conformar la historia. Si la “historia” aísla el pasado, la historicidad se enfoca al complejo nexo temporal del pasado-presente-futuro. La historicidad, para ellos, “conciene la producción social constante de recuentos de pasados y futuros” (Hirsch, E. y C. Stewart C., 2005:262).⁵⁹

Dado que los antropólogos tratan con la socialidad, la pregunta es cómo las personas (individuos compuestos de arreglos únicos de relacionalidad) se construyen a través de relaciones de variadas formas y escalas, forjando estas relaciones de nuevo en cada uno de los momentos de época [*epochal moment*], tal y como lo plantea Wagner (1986).

El foco en la historicidad es inseparable del tiempo y la temporalidad. Como dice Georghija Geană “la historicidad se refiere a la percepción humana de estar-en-tiempo” (Hirsch, E. y C. Stewart C., 2005:263).

El problema del enfoque histórico de la antropología, dicen Hirsch y Stewart es que no ha reflexionado sobre lo que es la historia, y la da por hecho. Esta postura se pareciera asemejarse a la de Keith Thomas, quien analizando la postura sobre todo de la antropología social inglesa, celebra el gran cambio desde la sincronicidad de la propuesta de Radcliffe-Brown hacia el trabajo de Evans-Pritchard y luego de otros investigadores sobre temas africanos, entre que el análisis diacrónico se ha vuelto parte sustantiva. Sin embargo, retomando la propuesta del mismo Evans-Pritchard, propone invertir el ultimátum sobre la necesidad de la antropología de elegir entre ser historia y no ser nada, diciendo a los historiadores, justo lo correspondiente (Thomas, K., 2005 :53).

Revisando las posturas de la historia, uno de los análisis recientes sugiere que los orígenes de la noción moderna de la historia se ha transformado de un quehacer humanístico típico, con objetivos políticos muy claros, a una cualidad general de la existencia humana: “la historia ya no parece humanista, sino humana” (Fasolt, C., 2004:27).

La historia no es, pues, una forma superior de conocimiento, sino una forma de conocimiento con convenciones y límites. La “historia” occidental es propia en lo cultural

⁵⁹ Su postura está asociada con las tradiciones fenomenológicas y hermenéuticas de Dilthey y Husserl a través de Heidegger y Gadamer.

y lo histórico del occidente, y no debe esperarse que exista como forma de conocimiento fuera de occidente (Hirsch, E. y C. Stewart C., 2005:265). Sin embargo muy sólidos investigadores, como Sahlins, pasan esto por alto (Hirsch, E. y C. Stewart C., 2005:264).

Después de hablar de los conceptos de historias, Hirsch y Stewart hablan de las maneras de hacer historia.⁶⁰ Se preguntan si un sueño, una canción, unas representación dramática, la posesión espiritual ritual o la percepción de un paisaje pueden ser categorizadas como “historias” y convienen en que sí, siempre y cuando el etnógrafo pueda armar un caso circunstancial convincente en que el individuo o la comunidad estén, de hecho, contemplando el pasado y produciendo conocimiento del pasado a través de estos idiomas. No es suficiente con demostrar que estas prácticas tienen una historia. Todo es potencialmente histórico en el sentido de que tiene un pasado potencialmente recuperable. Entonces, más que historizar [historiar] las prácticas, el etnógrafo busca identificar modos y prácticas no reconocidos a través de los cuales una comunidad puede involucrarse y producir conocimiento acerca de su pasado a la vez que anticipar su futuro (Hirsch, E. y C. Stewart C., 2005:266-267). Ese es el objetivo de revisar tanto los planteamientos de algunos de los miembros de la comunidad de Acazulco cuanto algunas voces provenientes del registro material.

Hirsch y Stewart tampoco promueven etnohistorias, porque esta disciplina se ha avocado a recuperar las narrativas sustantivas y a presentarlas según una concepción occidental de la historia. Mucha de la etnohistoria está escrita desde el punto de vista externo. Más bien se inclinan, como Yvon Csonka⁶¹, por el respeto a los “regímenes indígenas de historicidad” (Hirsch, E. y C. Stewart C., 2005:267).⁶²

Hoy en día los etnógrafos se interesan en el “pasado social” es decir, los usos políticos que pueden darse a las versiones del pasado (historia, *histories*), las formas comunicativas que estas formas pueden tomar y las ocasiones sociales en las que se diseminan dentro de cualquier comunidad particular (Shaspera 1962:152). Las historias

⁶⁰ Regresaré a este punto al final del capítulo, ligándolo con la oralidad.

⁶¹ En un artículo del 2004, Csonka habla de los trabajos conjuntos entre historiadores externos y propios de las comunidades. Un bando postula que son imposibles y que los historiadores hacen meta-narrativas del discurso indígena (Washburn E., W. y B. Trigger G., 1996:107). El otro opina que el punto de vista indígena debe combinarse con el del investigador blanco, incluso al mismo nivel epistemológico (como el trabajo de Nabokov, P., 1996:11-12), combinando las visiones *emic* y *etic* en un proceso de descubrimiento colaborativo (Crowell L., A., 2001); esto último genera problemáticas de autorías y derechos de autor, además de cuestionamientos discursivos sobre de quién es el discurso y, a qué público se dirige. De hecho, en los casos presentados por Csonka sobre los Inuit y Groenlandia, dice que el camino está a medio recorrer y presenta varias opciones que se han explorado y que todavía no acaban de resolver el problema. Aunque la historia ha tratado de ser más sensible a los contextos locales culturales, todavía está inmadura en sus intentos de abarcar los sentidos locales de la historia y en devolver la mayor parte de las presentación de la historia a los investigadores “nativos” Inuit y Yupic (Csonka, Y., 2004).

⁶² Expresión empleada por Frédéric Laugrand (2003:91, nota 3).

pueden estudiarse como otra forma de cultura expresiva a la par del mito y el ritual por lo que pueden revelar acerca de cómo un grupo particular habita su propio mundo. Entonces, el estudio etnográfico de la historia no se preocupa por la objetividad, la precisión y la realidad de los recuentos locales del pasado, sino con todas las asunciones sociales y culturales con que la gente empapa estos relatos. En resumen, el etnógrafo investiga las ideologías sociales de la historia/el pasado y las representaciones sustantivas del pasado como formas culturales a ser entendidas en relación a la vida social de la comunidad (Hirsch, E. y C. Stewart C., 2005:268).

Lo que en el centro de la discusión de la filosofía de la historia se vuelve un problema, es decir, la ubicación del pasado en el tiempo de la historia,⁶³ deja de serlo cuando se emplea el término historicidad, puesto que reconoce justamente esa situación en que pasado, presente y futuro se funden como ineludibles. Entonces, para los historiadores antropológicos y etnohistoriadores, la historicidad se ha usado como sinónimo de “ideologías de la historia”: asunciones culturalmente particulares de cómo se ordena el pasado y que guían su interpretación y su representación.⁶⁴ Neil Whitehead, por ejemplo, ha definido las historicidades como “las inclinaciones [*proclivities*] culturales que llevan a ciertos tipos de conciencia histórica dentro de la cual tales historias son significativas” (Whitehead, N., 2003:xi; en Hirsch y Stewart 2005, 269).

Como hemos visto, que la historicidad se considere culturalmente variable resulta análogo a lo que se dice del tiempo y la temporalidad. ¿Cómo es entonces que se relacionan? Para comenzar, esta relativización del tiempo ha dado lugar a elementos como la temporalidad, defendida por Munn (1992), Gell (1992) y Greenhouse (1996)⁶⁵.

⁶³ Los filósofos de la historia reconocen un sesgo presentista en las historias académicas. En opinión de Croce, toda la historia es historia contemporánea; en opinión de Carr, la historia se escribe siempre teniendo en mente el futuro; para Collingwood, la historia involucra una suspensión del pasado en el medio del presente, y por tanto pertenece al presente, y sin embargo, está separada de él (Hirsch, E. y C. Stewart C., 2005:268).

⁶⁴ Estas representaciones no siempre son congruentes con los patrones de acción de las personas. A lo largo de la obra editada por Wendy James y Daniel Mill, se identifican irregularidades, oportunismos y corrientes ideológicas que desvían tanto la representación como la enactuación ritual del tiempo; en algunas ocasiones especiales, incluso se provee el espacio en el que la expectativa genera acción política o, incluso, violencia (2005:2)

⁶⁵ En la introducción de su libro, Carol Greenhouse dice del tiempo: “El tiempo puede aparecer para nosotros (quienes quiera que seamos) como acerca de cambio y mortalidad, pero esta es sólo una formulación. Visto de manera más amplias, el tiempo articula los entendimientos de la gente sobre la agencia: literalmente, lo que hace que las cosas sucedan y hacen relevantes a los actos en relación a la experiencia social, como sea que sean concebidas”. Sostiene que la paradoja del tiempo social es un artefacto de un durable y multidimensional etnocentrismo en el tratamiento antropológico del tiempo y que el molde de este etnocentrismo se encuentra en las convenciones culturales de auto-legitimación política en los modernos estados nación (Greenhouse J., C., 1996:1-2).

Para ella, los estudios antropológicos del tiempo social provienen de una doble creencia de que el tiempo lineal –“nuestro” tiempo– realmente es nuestro tiempo y realmente es *real*. La primera creencia lleva a un error etnográfico, una adscripción apriorística de valor cognitivo a todas las representaciones del tiempo y,

Estos autores coinciden en el sentido de que el reconocimiento del tiempo es intrínseco a la manera en que la gente opera en el presente. Hay tanto un buen como un mal tiempo para hacer algo de lo que da cuenta el reconocimiento o la medición del tiempo con respecto al paso del tiempo (los griegos llamaban a este tipo de tiempo, el adecuado, *kairos*, en oposición al *khronos*, el tiempo cronológico). La historia, como los relojes, calendarios y otras mediciones, es un tipo de instrumento para el reconocimiento del tiempo, es una manera de prestar atención a los eventos (Hirsch, E. y C. Stewart C., 2005:269).

De mucha utilidad resulta la elaboración que Wagner (1986:81-95) ha hecho al concepto de “época”. Lo que considera una época es la “presencia del tiempo” (en contraste contra su paso que es lo que medimos). Es la manera en que los procesos sociales y de eventos logran una resolución en sus significados dentro de los contornos de un “ahora” dislocado –esto es, la imagen (y la ilusión) de la simultaneidad. También en historia, la época se emplea en este sentido “orgánico”. Explica Wagner

[...] ya que los eventos que ocurren dentro de él [del tiempo] tienen una relación definitiva y no arbitraria –de hecho, orgánica o constitutiva– a la secuencia en su conjunto, como en el campo del mito [...] Sus eventos son, en sí mismos, relaciones, cada uno de ellos subsumiendo y transformando radicalmente lo que se ha ido antes (Wagner, R., 1986:81, en Hirsch y Stewart 2005, 270, traducción mía).

Mientras que la gente no puede evitar su orientación hacia el futuro, y en este sentido el pasado siempre tiene una orientación al futuro, la época, por contrate, es pasado y futuro que existen de forma simultánea. Las épocas pueden ser de variación durable, tanto como una representación teatral o un largo “periodo histórico”. Se distinguen entre sí a través de acciones, imaginiería y representaciones, y cada una de ellas brinda un “obvio” presente de manera única. Sin embargo, a diferencia de los futuros personales o “privados” que sólo “son” en sus maneras diversas y fragmentarias, las maneras en que las épocas son conocidas tienen una unidad posible o un todo

entonces, el estatus ontológico resultante para cualquier representación temporal como una plantilla para la percepción colectiva o la acción social de gran escala. La segunda creencia erróneamente privilegia el tiempo lineal como más manifiestamente confirmado por las condiciones universales de mortalidad, trabajo y cambio. Estas creencias son fuertemente reforzadas por los cánones de la práctica etnográfica y en los discursos temporales del nacionalismo estatal (Greenhouse J., C., 1996:2).

Los conceptos antropológicos de tiempo y cultura están casados con las fórmulas de tiempo-espacio de los estados, naciones y ciudadanía. Estos, por su parte, incorporan y reproducen en una manera muy particular los cánones occidentales con respecto a la significancia de la mortalidad. Romper estas ecuaciones resulta muy productivo en la búsqueda de posibilidades frescas para una antropología del tiempo (Greenhouse J., C., 1996:3).

El tiempo social para ella no trata sobre el transcurrir del tiempo, sino sobre las vulnerabilidad de las instituciones políticas con respecto a la crisis de legitimidad de varios tipos; eso lo aplica a la posmodernidad, que define como una de estas crisis de legitimidad, más que un asunto temporal (Greenhouse J., C., 1996:15).

potencial (Hirsch, E. y C. Stewart C., 2005:270). Este es el concepto que encuentro más responde a la manera en que en Acazulco cada cual se relaciona con bloques de tiempo y los eventos en ellos contenidos, así que les llamaré, en su momento, épocas y momentos de época.

Historicidad es el compromiso hacia las posibilidades que ya existen pero están presentes sólo como el “todavía no” de lo existente [*actual*] –la manera en que las personas imaginan que reproducen el futuro, donde el pasado y el futuro están simultáneamente conectados (Chakrabarty, D., 2000:205). La historicidad es concomitante a la socialidad: las relaciones sociales están implicadas en miríadas de momentos de época [*epochal moments*, ahora] (Hirsch, E. y C. Stewart C., 2005:271).

Para atisbar a la concordancia de la significación del tiempo deben considerarse también lo que Trouillot llama “las menciones y los silencios de la historia”; de estos últimos están llenos no sólo los testimonios de Acazulco, sino los archivos donde debería resguardarse su historia documental. Para el autor, todos ellos ocurren en múltiples niveles de la producción histórica que incluyen: el momento de la creación de los hechos (la formación de las fuentes [*sources*]); el momento de la acumulación [*ensamblaje*] de los hechos (la conformación de los archivos); el momento de la recuperación de hechos o datos (la fabricación de las narrativas); y el momento de la significación retrospectiva (la factura de la historia en última instancia) (Trouillot, M.-R., 1995:26, énfasis original; en Lane 2005:30, traducción mía). Plantea también la pregunta de cómo es posible entender posteriormente algunos eventos que no se pueden aceptar incluso mientras ocurren y, finalmente ¿cómo se puede escribir una historia de lo imposible? (Espinosa Arango, M. L., 2007:4).⁶⁶

Esta última pregunta pareciera acompañar las reflexiones de algunos de los habitantes de Acazulco, quienes al recordar, ponen en tela de duda su propia capacidad de supervivencia.

⁶⁶ En el caso analizado por Trouillot, la revolución haitiana, la manera en que los contemporáneos la pensaron como imposible y los historiadores la silenciaron, acabaron convirtiéndola en un “no-evento”; borrar y trivializar son fórmulas de silenciamiento. Sobre el modo disciplinar de la historia, en que los archivos se erigen en estructuras representativas del poder, clara violencia epistémica, Trouillot aboga por la escritura de historias “indisciplinadas”, exentas, de ser preciso, de la validación documental (Espinosa Arango, M. L., 2007:9-12).

La identidad y lo otomí

Identidad

Es del análisis de Gilberto Giménez que retomo la caracterización del término identidad. Entonces, la identidad es asumida como el lado subjetivo o la forma interiorizada de la cultura, y ésta, a su vez, se define como un conjunto complejo de signos, símbolos, normas, modelos, actitudes, valores y mentalidades a partir de los cuales los actores sociales construyen, entre otras cosas, su identidad colectiva (Giménez Montiel, G., 2007). Esta cultura, más que estática, está en constante producción, utilización y transformación en la práctica colectiva (Giménez Montiel, G., 2005:75).

Esta identidad colectiva se alimenta de un sentido de pertenencia; la pertenencia auto percibida y la pertenencia percibida por otros. Además, se requiere que esta pertenencia pase por un involucramiento activo. Resulta entonces que la identidad no es estática sino un proceso continuo: literalmente “un proceso de identificación” al decir de Stuart Hall (1996). Las identidades se construyen a través de la interacción entre personas y, el proceso por el cual adquirimos y mantenemos nuestras identidades requiere a la vez de elección y agencia, si bien nuestras selecciones están constreñidas por estructuras que rebasan nuestro poder personal. El rol activo de los individuos hace que las identidades sean históricas, fluidas y susceptibles de un cambio permanente. Las esferas de la identidad son socialmente mediadas, ligadas al discurso cultural más amplio y funcionan personificadas y actuadas.

Giménez, desde la teoría social, define la identidad como

[...] el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos...) a través de los cuales los actores sociales (individuales y colectivos) demarcan simbólicamente sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados” (Giménez, 2000:28).

Son varias las definiciones que tienen tónicas similares. Por ejemplo, Mary Bucholtz y Kira Hall, desde el ámbito de la lingüística sociocultural, definen la identidad como el posicionamiento social del propio ser (*self*) y del otro (*other*) (Bucholtz y K. Hall 2005 :586), mientras que Alfredo López Austin, analizando la tradición mesoamericana explica que la identidad “nos evoca un caro juego de pertenencias, grandes y pequeñas, con las que formamos nuestros *nosotros* con la contrastada formación de los *otros*” y

que como mesoamericanos, nos engloba en tanto “hombres de maíz” (López Austin, 2010: 1 y 34).

Resumiendo los elementos sobresalientes de los planteamientos anteriores resulta que se involucran en la construcción de la identidad: actores sociales (individuales y colectivos) definidos como propios (desde el propio ser hasta el nosotros) y ajenos (el otro y los otros); el posicionamiento social, histórico y espacial –en los que se incluyen plazos diversos, desde largos hasta brevísimos o coyunturales–; la voluntad de distinción; la elección y la interiorización de los modos de distinguir, incluir y seleccionar; la pertenencia con su concomitante exclusión; la fluidez tanto en la transformación de la identidad cuanto en las fronteras trazadas entre identidades contrapuestas; y finalmente, las experiencias vividas, materializadas y corporizadas, mantenidas conscientes o relegadas a la inconsciencia.

La identidad otomí

Casi es coincidencia entre los autores el hablar de la profunda antigüedad de los otomíes, aunque mucho de su historia, y con ella parte de su identidad, son mucho menos conocidas que las de otros grupos mesoamericanos.

La escasez de documentos prehispánicos y coloniales que se refieren directamente a los otomíes es muy clara, y aunado a esto, en muchos de ellos, sobre todo de los coloniales, hay un marcado sesgo despectivo. Sin embargo, el esfuerzo de muchos investigadores poco a poco construye un panorama, no sólo más completo, sino más coherente con la complejidad de la realidad cultural que, incluso hoy manifiesta esta etnia.

Claro ejemplo de este esfuerzo investigativo es el trabajo de Jacques Galinier (v. *gr.*, 1999a, 2005), quien adentrado en el estudio profundo de la cosmovisión otomí, apunta a varios principios que definen, podría decirse, su identidad. Sin pretender que estos rasgos se ajusten exactamente a lo otomiano de Acazulco, vale tenerlos presentes como encuadre a las diversas situaciones analizadas.⁶⁷

El primero de estos principios se refiere a que “los otomíes eliminan la contradicción al conferir a una cosa rasgos que se encuentran en su contrario” y conciben una sustancia a la vez corporal, que combina calidad, substancia, potencialidad y universalidad, llamada *šimhoi* (convertida por el español en ‘universo’, ‘envoltura de la

⁶⁷ Estos principios han sido trabajados ya por quien esto suscribe, en búsqueda de un marco referencial para definir los ejes de simetría de la cultura otomí (Figueroa 2010).

Tierra' y 'diablo'), que como corresponde a una auténtica ontología, a un tiempo se refiere a forma y substancia (Galinier, J., 2005:82-83).

Un segundo principio se refiere a que la fuerza demostrativa de la concepción otomí radica en la utilización del idioma corporal para afirmar la pluridimensionalidad del concepto de sustancia, todo ello por la antropomorfización del cosmos, no habiendo, en realidad frontera entre el hombre y este último (Galinier, J., 2005:83).

Uno de los conceptos que se erige como **marca primordial** de la cosmovisión otomí se refiere a la cuestión de lo único y lo múltiple, es decir, el hecho de que una cosa pueda recibir denominaciones múltiples e incluso opuestas. Así, en la versión moderna del *šimhoi* se juntan lo masculino y lo femenino, lo bello y lo feo, lo grande y lo pequeño, además de que, por su dimensión cósmica, ese principio se encuentra en cualquiera de nosotros (Galinier, J., 2005:83).

Aunado a lo anterior, está la omnipresencia de la *nzahki*, la “fuerza” y sus capacidades de acción, a la cual cabe esperarla además de en el ámbito ritual o las prácticas de brujería, como una “potencialidad “delicada” con capacidad de modificar el curso de los eventos en cualquier momento. Es tal su poder que termina por regular las relaciones sociales, e instituye una clase de control que involucra todo el equilibrio de la comunidad (Galinier, J., 2005:83).

Específicamente relacionado al tiempo, describe Galinier una noción otomí del porvenir como de las fuerzas en marcha que controlan el universo. Este porvenir también se encuentra bajo el influjo del *šimhoi*, identificado éste como persona, con todos los atributos de un sujeto, que habla y piensa según una lógica que rebasa el principio de no contradicción, aglutinando las propiedades opuestas (Galinier, J., 2005:84-85).

Finalmente, por lo que toca a la lógica otomí de la causalidad, en todos y cualesquiera eventos de la vida, se manifiesta el deseo de saber si las múltiples causas actúan de manera separada (envidia, ofensa a los ancestros, transgresión de normas comunitarias) o si se resumen en una causa única; aunque, en realidad, ambas se combinan en la lógica otomí. Claramente se trasciende la oposición de aquí-allá, lo uno y lo múltiple, lo animado y lo inanimado a través de la visión especular del cuerpo-cosmos (Galinier, J., 2005:84).

Si bien el siguiente capítulo reseñará la historia prehispánica de la zona en que se enclava San Jerónimo Acazulco, conviene recordar algunos puntos relacionados con las identidades étnicas prehispánicas, entre las que están los otomíes.

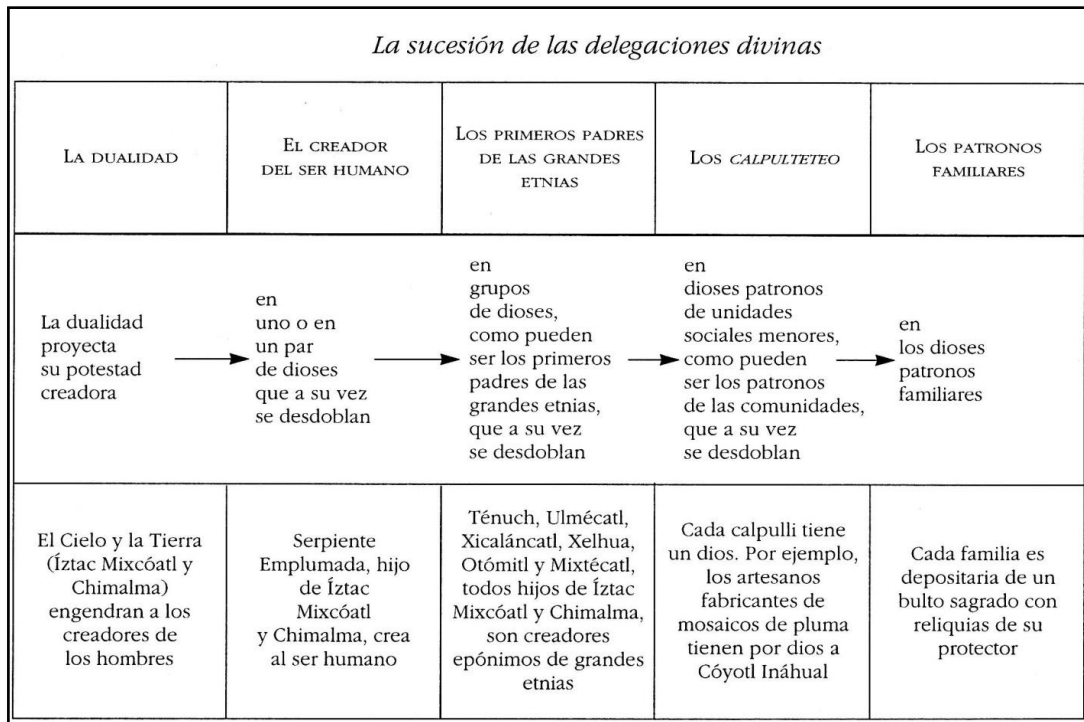


Figura 1.3. La sucesión de las delegaciones divinas. López Austin 2011: Vida pública y cosmovisión (presentación 20, junio 08). Con autorización del autor.

Primeramente, cabe recordar la unión entre los elementos políticos con los religiosos (López Austin, 1983; 2009), y la importancia que los diversos dioses patronos tuvieron para la especificación de cada uno de los grupos frente a todos los demás. A este respecto, López Austin ha desarrollado un modelo [de sucesión de delegaciones divinas], que retomo aquí por convenir a la discusión posterior, y que se resume en la figura 1.3. La propuesta de Alfredo López Austin a la que llama proceso de fusión y fisión en los panteones mesoamericanos es de coligar la cuestión política con las creencias religiosas, refrendadas en mitos y traducidas en ritos (López Austin, A., 1983, 2011) (figura 1.4).

Dice López Austin

[...] si tomamos en cuenta que la complejidad de los dioses no es una mera redundancia retórica ni un mero recargo iconográfico, comprenderemos que apunta a muy notables características de dinamismo de los dioses mesoamericanos; a una proyección de la rueda de la vida y de la muerte en toda la esfera del cosmos; a presencias y ausencias cíclicas de las fuerzas. Los dioses –y sus imágenes– no son sino parte de una concepción general que es dinámica, lúdica [lúdica], circular, de oposiciones polares. A través de los procesos de transformación de los dioses podremos entender muchos de los patrones de estructura y dinámica de las antiguas cosmovisiones (1983:76).

Esta confrontación identitaria era más notable en los asentamientos multiétnicos, propios no sólo de la Cuenca de México, sino de otras regiones, incluso algunas cercanas a Acapulco. Esta situación derivó en algunos casos de una estrategia política muy específica, como en lo expone Torquemada hablando de Texcoco en la época mexicana, que cito extensamente puesto que da una idea clara de la situación

Como ya las gentes eran tantas y los señores de ellos muchos, había ya gran confusión entre estos reinos que se nombran de las cuatro naciones (conviene a saber): aculhuas, metzotecas (que son los chichimecas), tepanecas y culhuas. Y como en todas las cosas confusas no puede haber orden ni concierto, así pasaba entre estos indios; por lo cual el emperador Techotlatzin,⁶⁸ que era hombre prudente, ordenó veinte y seis cabezas de reinos y provincias principales, para que siendo reyes y señores le ayudasen, así en el gobierno particular que cada uno tenía en el suyo, como también para que defendiesen conjuntamente con él todo el imperio; para lo cual confirmó a los que ya eran reyes en el señorío de sus reinos y a los que no lo eran, nombrándolos de nuevo... y todos le reconocían con feudo y vasallaje.

...usó de otra prudencia, muy necesaria para el mayor seguro de su intento, y fue que después de haber hecho estos repartimientos trajo a su corte las cuatro cabezas mayores, para que en ella asistiesen. Y en su palacio instituyó cuatro oficios, en los cuales puso cuatro oficiales de sus más conjuntos y deudos; el uno llamado Tetlaho, al cual hizo capitán general y consejero de las guerras y diole por sus acompañados a los señores aculhuas. Al segundo, llamado Yolqui, le dio título de embajador mayor, el cual tenía por oficio de recibir todos los embajadores que venían de los reinos y provincias de esta Nueva España; el cual los regalaba y aposentaba, conforme a la calidad y suerte de cada uno; al cual dio por acompañados a los señores culhuas. A otro llamado Tlami hizo mayordomo mayor de su casa y reinos, al cual dio por acompañados a los señores metzotecas, otomíes o chichimecas. Al cuarto, llamado Amezchichi, hizo su camarero, el cual tenía cuenta de todo lo interior de su palacio y por sus acompañados a los señores tepanecas.

Aunque a estos señores les había cuadrado mucho el primer repartimiento de haberlos hechos reyes de reinos y provincias grandes, aguóseles este contento con este segundo repartimiento que hizo; porque aunque eran reyes no les dejaba ir a gozar de sus reinos, que fue una de las grandes astucias que este emperador pudo tener para asegurarse de todos. Había también entre estos señores otro muy grande que se llamaba Cóhuatl, y por ocuparle, le hizo sobre estante de todas las gentes que labraban oro y plumas y otras cosas necesarias para su palacio y casa; el cual presidía a los de Ocolco, que era un pueblo cerca de este de Tetzcuco donde estas cosas se labraban...

Y para más asegurar su monarquía usó de otra no menos sabia que prudente astucia y fue que repartió el suelo de toda la tierra por parcialidades de tal manera que en cada pueblo, conforme la calidad y número de gente que tenía, así hacía la repartición de las gentes; de tal manera que si en un pueblo tepaneca había seis mil vecinos, sacaba los dos mil de allí y pasábalos a otro pueblo metzoteca o chichimeca y de aquel dicho pueblo metzoteca sacaba aquellos dos mil vecinos, que había traído y los pasaba al pueblo tepaneco, de donde los otros dos mil había sacado. Y si el pueblo tenía dos mil, quitábales el quinto y pasábalos a otra nación contraria; y de aquella sacaba el mismo número y pasábalo a estotra parte, donde aquel había salido; y el señor de Tepaneco, que lo era de aquel pueblo donde habían sacado aquellos dos mil vecinos, aunque no los tenía en el mismo pueblo donde era señor, reconocíalos por suyos en la otra parte donde estaban y lo mismo hacía el culhua, el metzoteca chichimeca y el aculhua; de manera que aunque tenían el número de su gente señalado, no los tenían todos en las partes de su señorío, sino mezclados unos con otros; porque si se quisiesen rebelar los de la una familia, no

⁶⁸ Techotlatzin generó un pequeño imperio centrado en Texcoco, de 1357 a 1409 dC, y es considerado coyuntural en el desarrollo de la política azteca (Offner A., J., 1979).

hallasen parciales y propicios a los de la otra. De esta manera vivió en paz y sosiego; y se sirvió como gran señor hasta que acabó los días de su vida... (Torquemada, *Los veintiún libros rituales*, Lib. II, cap. VIII, 1975, v. I, p. 127-128 en López Austin 2011, con autorización).

Cabe resaltar del texto anterior aspectos tales como el crecimiento poblacional, la diversidad de intereses y funciones, la derrama de favores, los movimientos forzados de población, la filiación étnica equiparada con el parentesco y el deseo explícito de dominación.

El interés hacia estas concepciones de dioses que se unen o que se desdoblan aumenta considerablemente si se toman en cuenta sus vinculaciones con distintos procesos sociales (López Austin, 1983:77). Así, en casos de la división (fisión) de una unidad social, cabe esperar que cada una de las partes resultantes procurara mantener el culto al antiguo dios patrono, al mismo tiempo que diferenciarlo de las otras partes. Entonces, la diferenciación del culto no es un problema sólo religioso, sino de identificación del grupo. Recuerda López Austin lo dicho en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*: “estos dioses tenían estos nombres y otros muchos, porque según en la cosa en que se entendían, o se les atribuían, así le ponían el nombre. Y porque cada pueblo les ponía diferentes nombres, por razón de su lengua, y así se nombraban de dichos nombres” (1965:24) [estos nombres, entiendo, se materializan también en diversos atributos y combinaciones de los mismos] (López Austin, A., 1983:77). Si cada grupo resultaba con una combinación específica de atributos para su dios tutelar, entonces, las invocaciones propias de la práctica cultural se centrarían en estas, haciendo la materialidad del rito, particular hasta cierto grado. Esto no impediría, que ciertas festividades o eventos, la referencia –con todo y la materialidad que la embebía– se dedicaran a las deidades originales, mayores e inclusivas.

Existe la posibilidad de una jerarquización entre las divinidades que refleja la subordinación de unas unidades políticas a otras. Dice López Austin que en las fuentes aparecen casos en los que una alianza es sellada cuando un grupo político otorga a otro, como muestra de amistad jerarquizada, una “parte” de su propio dios protector, lo que viene a constituir propiamente el establecimiento de una dependencia cultural, como ejemplo:

Habiendo, pues, poblado los chichimecas en los riscos y peñascos, que quieren decir en lengua náhuatl Texcaltícpac o Texcalla... que ésta fue y en este lugar la fundación de este reino y provincia, siendo señor único Culhuatecuhtli de los tlaxcaltecas, y teniendo éste un hermano menor que se llamó Teyohualminqui chichimecatecuhtli..., con el cual hermano partió amigablemente la mitad de toda la provincia de Tlaxcalla y de todo lo que se había ganado y poblado, y por cosiguiente partió con él, dándole una parte de las

reliquias de Camaxtli Mixcóhuatl, que eran sus cenizas... (Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*:70-72, en López Austin 1983:77)

La fragmentación de una imagen en dos porciones, una principal y otra secundaria, daría pie a la distinción por advocación, y de la dualidad de imágenes sería fácil pasar a la dualidad de personas divinas (López Austin, A., 1983:78). Sigue diciendo que la importancia de estos casos de subordinación no radica en su número, sino en que revela la existencia de una concepción de estructuras jerárquicas divinas. Una práctica similar, que conduce a la subordinación política con una correspondiente modificación de la fidelidad de los dioses protectores, aparece en las fuentes en pasajes en los que un grupo poderoso pide al sometido que renuncie al culto del dios protector vencido, o en los que la subordinación conduce a la aceptación del dios protector del poderoso, por ejemplo cuando los amaquemques se subordinan a los tlacochcalcas (Chimalpahin, 1965:178). La forma antes vista de donación de una parte de las reliquias o de las imágenes pudiera ser complementaria a la renuncia del protector anterior (López Austin, A., 1983:78).

Estas jerarquías entre los dioses se reflejan también en las jerarquías de los grupos y sus mitos de origen, según los cuales, cada grupo ostenta un lugar reconocido por los demás. Así, las fuentes en que se apoya López Austin mencionan grupos que se reconocen por el nombre de sus dioses patronos, lo que hacía suponer tanto el parentesco de los dioses como el de los grupos. Se narra por ejemplo el vínculo entre Opochtli y Huitzilopochtli en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*:

[...] y de allí [de Tepetocan] vinieron camino de Huitzilopochco, que es a dos leguas pequeñas de México, el cual pueblo se llamaba Ciavichilat [Huitzilatl] en lengua de chichimecas, porque de ellos estaba poblado, los cuales chichimecas tenían por dios a Opochtli, que era dios del agua. Y este dios del agua topó al indio que traía el maxtle y la manta de Huitzilopochtli, y como lo topó, le dio unas armas, que son con las que matan ánales, y una tiradera. Y como Huitzilopochtli era izquierdo, como esta dios del agua, le dijo que debía ser su hijo, y fueron muy amigos, y mudóse el nombre al pueblo do [donde] toparon, que como primero se llamaba Uichilat [Huitzilatl], que de allí en adelante se llamó Huitzilopochco (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*: 47 en López Austin 1983:78).

Además, las fuentes hablan de dioses patronos de grupos humanos de distinta magnitud. Existen como se ha visto, distintos niveles entre los dioses, entre los que unos muy distantes entre sí son los *capulteteo* –protectores de los *calpulli*– y los ancestros de pueblos, que abarcaban en su descendencia a todos los hablantes de una lengua, entre los que están los protectores de mixtecos y de otomíes:

Del quinto hijo Mixtécatl vienen los mixtecos, e la tierra que habitan se llama Mixtecapan. Es un gran reino. Desde el primer pueblo, que se llama Acatlan, que es hacia

la parte de México, al postrero, que se dice Tututépéc, que es la costa del Mar del Sur, son cerca de ochenta leguas... (Benavente o Motolinía, 1971:10)

Del postrero hijo, llamado Otómitl, descienden los otomís, que es una de las mayores generaciones de la Nueva España... (Benavente o Motolinía, 1971:12 en López Austin 1983:79).

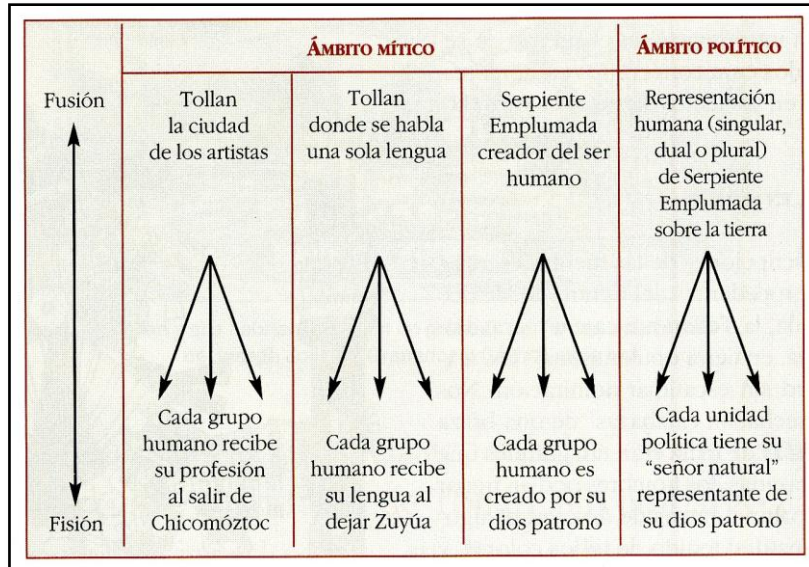


Figura 1.4. Esquematación del proceso de fusión-fisión en el ámbito mítico y el ámbito político mesoamericano. López Austin 2011: Vida pública y cosmovisión (presentación 20, junio 08). Con autorización del autor.

En la visión general, entonces, parece haber habido un reconocimiento de una estructura en la que cada grupo se ubicaba en relación a los demás en gradaciones de “parentesco” que a su vez estructuraban una suerte de derechos y obligaciones, y de relaciones de supra y subordinación. Esto abre la posibilidad de un cuestionamiento sobre la relación “dialéctica” para López Austin, entre el sistema cósmico y la realidad política (1983:79) (figura 1.4).

La lengua del pasado

En la lingüística, los mapas temporales en que se inscribe la investigación –que se mencionaron en la parte inicial de este capítulo–, han servido para trabajar temas tales como el cambio lingüístico. Al respecto, son ampliamente reconocidos los trabajos de William Labov (1963, 1966, 1982) por brindar herramientas metodológicas para trabajar sobre el cambio lingüístico en el momento en que éste sucede, abriendo la posibilidad de estudiarlo sincrónicamente. Para ello se vale del recurso del “tiempo aparente” a partir del cual mostró cómo es que la innovaciones entran en la lengua por un grupo social restringido, y se difunden a miembros de otros subgrupos para de ahí,

bien expandirse hasta los límites de la comunidad de habla, o bien dar lugar a cambio retrógrados (Bailey, G., 2004:312-313). La posibilidad de haber realizado estudios comparativos con décadas de separación ha permitido a varios investigadores comprobar la eficacia de estas propuestas, y tal como lo establece Bailey, dado que no siempre es posible realizar estudios de cambio en tiempo real, la opción del “tiempo aparente” resulta sumamente adecuada. Por el momento, los resultados del análisis del tiempo aparente han resultado eficientes en las áreas de fonología y morfosintaxis, pero requieren de más trabajo en las de léxico, semántica y pragmática (Bailey, G., 2004:319, 329-330).

De los resultados, resulta de interés para casos como del de Acazulco en que el cambio idiomático ha sido acelerado y básicamente reciente, tomar en consideración cuestiones tales como la posibilidad de que los más viejos incluyan una menor cantidad de innovaciones que los más jóvenes miembros de la comunidad (Bailey, G., 2004:315). Sin embargo, estos ahora “viejos”, sobre todo los varones, fueron quienes iniciaron el movimiento activo de abandono consciente de la lengua otomí hace unos 50 años y los jóvenes sólo continuaron algo que ya era un hecho en sus ambientes familiares y comunitarios. Además, resulta apropiado también recordar que, según los análisis, la lengua “vernácula” o propia de los jóvenes, por ejemplo, no acaba de fijarse hasta la adultez temprana, y durante toda la adolescencia presenta cambios; posteriormente, es la inclusión en un mercado laboral lo que parece dar un último giro a las modificaciones; y a partir de ahí, incluso pueden influir, aunque más levemente, a los más viejos (Bailey, G., 2004:320). Por lo que toca a los cambios debidos a las cuestiones de prestigio en el uso de la lengua, Bailey cita las conclusiones de Labov con respecto a la manifestación de las nuevas normas del uso de la lengua (fonológicas), diferentes según el nivel social: más ligadas a los jóvenes en la clase media alta, y más a los mayores en la clase media baja [sus estudios de caso son del inglés]. Para Labov, esto se debe a que los miembros de la clase media baja sólo se dan cuenta de las nuevas normas con la ampliación de sus contactos y conciencia social, y esto sucede cuando crecen (Bailey, G., 2004:327-328). Algo similar parece estar ocurriendo en Acazulco.

Yolanda Lastra documenta algunas expresiones relacionadas con la lengua, la persona y la identidad otomí: “otomí” es *nyɥhɥ* y *yɥhɥ*; “hablo otomí” es *drañoga ra nyɥhɥ* y *dra ñogá yɥhɥ*; “nuestra lengua es el otomí” se dice *namhiombé nyɥhɥ*; “soy otomí” *niga drinyɥhɥgá*; “en Acazulco somos otomíes” se dice “*ndongɥ ñɥhɥgambé*”

(Lastra, Y., 2001:346-353),⁶⁹ y considera que el otomí hablado en Acazulco corresponde a los dialectos orientales, los más conservadores y con más rasgos del otomí antiguo (Lastra, Y., 2001:24). En este trabajo seguiré a Lastra y hablaré solamente del “otomí” de Acazulco, aunque el grupo de investigadores responsables del “Proyecto de documentación lingüística del otomí de San Jerónimo Acazulco”, bajo la dirección del Mtro. Magnus Pharao Hansen (2010) lo tipifica como *Ndööngüü yühü*, variedad del otomí (*yühü*) hablado en San Jerónimo Acazulco (*Ndööngü*).⁷⁰

El lenguaje en que fueron llevadas a cabo las entrevistas es el español, dado que no hablo otomí; esta limitación seguramente ha tenido repercusiones en varios aspectos de la investigación. Por ejemplo, a lo largo del trabajo, y tras considerar las anotaciones de Lastra para los rasgos otomíes del español rural (Lastra, Y., 1997), he debido considerar el grado del bilingüismo en relación con los informantes, y el impacto de este hecho en las entrevistas; sin embargo, mis anotaciones en este sentido son, lo reconozco, muy sencillas. Siendo que tampoco estoy familiarizada con las transcripciones de tipo fonético, seguramente los fragmentos que incorporo a lo largo del texto, no cumplen con los requisitos para un análisis lingüístico riguroso, y me apeno por ello. Sin embargo, el corpus de grabaciones promete la posibilidad futura de ahondar en estas temáticas.

En breve, algunos aspectos de los que en este momento soy capaz de estar consciente, según los describe y ejemplifica Lastra (1997) son:

a) Pérdida de /-s/ final como en V: *los muchacho, esos aguacate, mucha gracia*; T: *todo eran perritos; le dábamo lechita* (refiriéndose a los perritos); Ag: *los pobre hombre*. En otomí la /s/ tiene muy bajo rendimiento funcional y nunca aparece en posición final.

b) En Toluca se pierde la –n final (que no existe en otomí en esa posición).

c) Ausencia de /y/ en palabras como *tortilla*. La pronunciación *tortía* es muy frecuente entre los bilingües de Toluca.

d) En cuanto a rasgos gramaticales, por interferencia del otomí, se da una falta de concordancia de número (ver punto a), lo que en realidad es un fenómeno fonológico con consecuencias gramaticales.

⁶⁹ No me ha sido posible elegir más que un signo fonético por letra, por lo que dejé de lado el acento agudo.

⁷⁰ La dificultad de representación del tono de la lengua, genera que incluso al interior de su cartilla para principiantes se represente de manera diferente una misma palabra, como en el caso de la denominación de otomí y de Acazulco. Este mismo fenómeno se repite en materiales escritos por algunos de los informantes que citaré en el trabajo.

e) Hay casos de falta de concordancia de género, como en “vete gárralo”, refiriéndose a una chiva, rasgo que desaparece en los monolingües. Aunque me pareció observar este rasgo, seguramente la razón es la que esgrime Lastra, de tratarse de “arcaísmos típicos del habla rural e incluso urbana de estratos sociales bajos” (Lastra, Y., 1997:209).

f) Ausencia de subjuntivo como en V: así mete el agua pa que *nace* la alfalfa; Dios *tacompañá* por “que Dios te acompañe”.

g) Uso peculiar de *con*, aunque las preposiciones se usen correctamente: “Tons áy cabol cuento queral del conejo con el coyote”, que puede deberse a la influencia otomí, a cambio de un dual que ya no está presente.

Siendo que mi interés en el manejo del idioma es lateral, no puedo más que asumir como probable para Acazulco la conclusión a la que llega Lastra para San Miguel Allende de que los rasgos derivados de la influencia del otomí son más frecuentes en los bilingües (no hay monolingües en el pueblo), aunque algunos perduran en el habla de monolingües (del español) en cuyas familias hubo o hay bilingües (Lastra, Y., 1997:212). En Acazulco, algunos monolingües no quieren considerarse como tales, y se autonomban “oyentes” –que no “hablantes”– del otomí, lo cual considero un rasgo interesante del proceso de desplazamiento de la lengua indígena, que seguramente es compartido en muchos otros poblados que se vuelven cifras del diagnóstico de la lengua elaborado en la CDI en 2009 en que se midió el llamado “índice de reemplazo etnolingüístico” (IRE), que mide el intercambio generacional de aprendizaje de la lengua (figura 1.5).

Como bien dicen Ordorica *et al* (2009), “la capacidad de pervivencia de un grupo etnolingüístico” depende en gran medida de la propia capacidad reconstructiva del grupo. La discriminación, que los autores consideran como uno de los mayores retos para avanzar en la reconstrucción del grupo, no sólo ha sido ejercida desde fuera, sino también desde el interior de las comunidades, por los propios sujetos indígenas, como parte de una cadena⁷¹ de opresión económica, social y cultural de la que los sujetos forman parte –puesto que es reproducida por los mismos sujetos al interior de su comunidad– que resulta en una discriminación perpetua por una situación de vergüenza étnica y lingüística.

⁷¹ Los autores escriben “como respuesta a la opresión económica, social y cultural que **sufren**”, pero considero que la concepción de cadenas de opresión se aviene más a lo observado, donde una víctima, está en posición de agredir a otro, y con frecuencia lo hace. En Acazulco, es clara la explotación de unos por otros, cuando es posible, sobre todo a partir del aprovechamiento diferencial de la derrama económica de La Marquesa.

Lengua indígena	Lugar por # de hablantes (de 62)	Número de hablantes	IRE	Diagnóstico
Náhuatl	1	2,248,270	0.8124	Extinción lenta
Maya	2	1,403,636	0.4114	Extinción acelerada
Zapoteca	3	682,552	0.6643	Extinción lenta
Mixteco	4	662,363	1.0694	Equilibrio
Otomí	5	526,876	0.3885	Extinción acelerada
Pame	35	14,117	1.4126	Expansión lenta
Chichimeca jonaz	39	2,967	1.4479	Expansión lenta
Kiliwa, Cochimí, Aguacateco	60-62	79, 77 y 55	0.00	Extinción acelerada

IRE: índice de reemplazo etnolingüístico.

Figura 1.5. Índice de reemplazo lingüístico 2000-2005. Elaborado por la autora con datos de la CDI (2009), mostrando la situación de la lengua otomí en relación con las lenguas de mayor y menor número de hablantes.

La situación que muestran estos autores para la lengua otomí es de caída de un diagnóstico en el límite de las extinción lenta según el IRE 2000 a una extinción acelerada según el IRE 2005 (Ordorica, M., *et al.*, 2009: 139, gráfica 3). Sin tener datos exactos al respecto, quizá este proceso tiene más tiempo en Acazulco, pues ya hay una segunda generación de no hablantes del otomí, y está creciendo la tercera. Aunque no falta quien quiera retomar el habla del otomí para fines políticos, en general son pocos los que están interesados en que la lengua se recupere o incluso, que no se pierda del todo; todo esto resulta acorde a una línea de defensa de los pueblos indios al respeto y reconocimiento de su identidad sin que medie para ello una lengua. Cualesquiera las razones, creo probable que la extinción se dé en unos pocos años.

Lengua y preservación del pasado

De nada sirve hablar de los conceptos de la historia y del lugar de la historia y la reflexión del pasado y el tiempo en la antropología si no se recuerda que las “historias” que se recuerdan en Acazulco han sido, hasta casi hoy, historias habladas, transmitidas de viva voz, de persona en persona y de generación en generación.

Tratándose entonces de historias orales, conviene retomar algunos de los planteamientos de la caracterización de la oralidad, siguiendo el esquema de Walter Ong.

Si bien la oralidad puede ser caracterizada desde diversos puntos de vista, algunos complejos como el de Rudy Mostacero

La oralidad es el primer sistema comunicativo que adquiere el individuo dentro de esa actividad semiótica compleja que es la producción textual y discursiva [...] consiste en un sistema triplemente integrado, constituido por variados componentes verbales (emisión sonora, decodificación semántica, combinatoria sintagmática, elementos paraverbales, entre otros), por un repertorio kinésico y proxémico y por un sistema semiótico concomitante (dimensión cultural). Por eso mismo, pertenece a un triple plano: un plano verbal o lingüístico, un plano paralingüístico y un plano semiótico-cultural. Esto, lógicamente, determinará la inmensa variedad de posibilidades de comunicación, así como la riqueza de formas y registros, lo cual redundará en textos híbridos y polifónicos (Mostacero, R., 2004:54)

me referiré de momento a un sistema comunicativo basado en la palabra hablada.

Para empezar, ya Walter Ong hacía una distinción fundamental entre la oralidad primaria, la que se daba antes de que existiera la escritura, y la oralidad secundaria, la que permanece una vez que la escritura ya existe (Ong Jackson, W., 1987:20). Cada uno de nosotros pasó por una oralidad primaria antes de ser escolarizado, aunque como miembros de una sociedad que escribe, estas oralidades son más cercanas a la oralidad secundaria. En comunidades indígenas como la de Acazulco, donde apenas hace unos 40 años se graduara la primera generación de alumnos de una primaria multigrado, la oralidad ha permanecido mucho más tiempo y en ocasiones más parecida a la oralidad primaria, sobre todo entre ciertos sectores como el de las mujeres y los adultos mayores, situación acentuada por la propia lengua, difícil, tonal y no compartida por la mayoría de las poblaciones circundantes.

De inicio, sin escritura, las palabras como tales no tienen una presencia visual, aunque los objetos que representan sean visuales: las palabras son sonidos. Pueden ser evocadas, pero no vistas. Como sonido, son evanescentes, pues no hay manera de detenerlas ni de contenerlas. El campo sensorial relacionado con el sonido se resiste por completo a una acción inmovilizadora, a una estabilización, a la forma precisa, si bien la sensación tiene lugar en el tiempo. Es así que la palabra es un evento, un suceso, y como tal, en las culturas orales o cercanas a ellas por lo general se le atribuye un gran poder, hecho que olvidamos los acostumbrados a la escritura. El poder se manifiesta más claramente en ciertas clases de palabras, como los nombres, cuya pronunciación confiere poder a las cosas, y al que nombra, poder sobre las cosas. Sin embargo, el poder no es permanente, y al ser escritos, los nombres se transforman en etiquetas,

rótulos, y pierden su poder relacional (Ong Jackson, W., 1987:38-40). Como diría Clarena Muñoz: al escribirse, la palabra se desacraliza (Muñoz Dagua, C., 2010:215).⁷²

La tesis central de Ong es que en una cultura oral “la restricción de las palabras al sonido determina no sólo los símbolos de expresión sino también los procesos de pensamiento” (Ong Jackson, W., 1987:40). Así, para poder recordar la información que debe ser compartida, se recurre a la mnemotecnia y las fórmulas. En el proceso oral, un interlocutor resulta virtualmente esencial para estimular y cimentar el pensamiento sostenido, que está vinculado con la comunicación.

A la posibilidad de retener y recobrar un pensamiento ya de por sí cuidadosamente articulado, contribuye el hecho de pensar cosas memorables, y seguir pautas mnemotécnicas formuladas para una “pronta repetición oral”. Tan es así que numerosos estudios reconocen que las necesidades mnemotécnicas no sólo determinan las fórmulas retóricas, sino pueden determinar incluso la sintaxis (Havelock 1963: 87-96, 131-132, 294-296 en Ong Jackson, W., 1987:41). El pensamiento extenso de base oral, cuando no es específicamente en verso, tiende a ser sumamente rítmico, pues el ritmo ayuda a la memoria, incluso, dice Ong, fisiológicamente. Este hecho me resulta totalmente claro, y así lo hago notar, en el habla de algunos miembros de la comunidad de Acazulco; qué no decir de los momentos rituales, como “las memorias” [saludos ceremoniales] y los ritos en el Hueyamalucan.

En las culturas orales, las fórmulas son la sustancia misma del pensamiento, y consiste en ellas cuando es extenso. Cuando el pensamiento modelado oralmente es complicado, es más probable que lo caractericen fórmulas fijas empleadas con destreza (Ong Jackson, W., 1987:43).

En la oralidad primaria, los pensamientos y las expresiones tienden a ser más acumulativas que subordinadas, haciendo un uso extenso de señas introductorias. También suelen ser más acumulativos que analíticos y se recargan con epítetos y fórmulas que en la literalidad parecen redundantes y pesados. Las fórmulas, una vez que se desarrollan, se mantienen; sin una estrategia de análisis [separación] de partes [escritura], más vale mantener bloques completos, y por tanto, como diría Lévi-Strauss, el pensamiento salvaje, “totaliza” (Ong Jackson, W., 1987:43-45).

⁷² En realidad, la autora hace una apología de la comunicación y la pedagogía en la era digital, la llamada 3ª. tecnología de la palabra para Ong [la escritura es la primera y la imprenta, la segunda], que obliga, según ella, a reescribir no sólo la lectura y la escritura, sino también la oralidad misma, pues revitaliza formas de sociabilidad que parecían perdidas (Muñoz Dagua, C., 2010:214-215). Este hecho es justo el motivo de la crítica de otros autores quienes ven el fin de la escritura ante la inmediatez de lo digital.

Para mantener la atención, la oralidad recurre a la redundancia, a la repetición de lo apenas dicho; el riesgo de la pérdida de la sintonía por la desaparición inmediata de la palabra, fuerza a una confirmación insistente, que a la vez, brinda al orador un espacio para decidir su siguiente locución. Este proceso creativo, sin embargo, se mantiene dentro de “una economía intelectual esencialmente formulaica y temática”. A pesar de todo, los significados se negocian de continuo en el presente, y los anteriores simplemente se pierden por un proceso de “ratificación semántica directa” si dejan de tener pertinencia actual (Ong Jackson, W., 1987:46-48, 52). Si bien las repeticiones generan piezas que se consideran “idénticas”, en realidad son parecidas, habiendo diversos porcentajes de correlación entre las diversas versiones; aunque se han documentado algunos casos especiales de repeticiones idénticas a lo largo incluso del tiempo. Los procesos de memoria oral tienen un gran componente somático, bien ligado a las actividades manuales, bien a movimientos ritualizados (incluida la inmovilidad) (Ong Jackson, W., 1987:62-71).

Por las características anteriores, el conocimiento de las culturas orales tiende a ser conservador y tradicionalista. Al respecto Ong recalca que, aunque la escritura fija lo expresado, y es por tanto en cierta manera conservadora, “libera la mente de las tareas conservadoras, es decir, de su trabajo de memoria, y así le permite ocuparse de la especulación nueva”. Lo que se recuerda y se repite se vincula estrechamente con el mundo vital humano más inmediato: siempre son personas y **lugares** que participan de los hechos las que vienen a la memoria. Los conceptos se usan en marcos de referencia situacionales y operacionales (Ong Jackson, W., 1987:48-49, 55).

La expresión oral busca lograr una reciprocidad con el público, forzándolo a responder, lo que da a la comunicación con frecuencia un carácter agonístico (de contienda o juego público) y ofrece a la violencia un lugar especial. Sin embargo, y fundamental en nuestro caso, en las culturas orales el aprender o saber significa “una identificación comunitaria, empática y estrecha con lo sabido, identificarse con él”, mientras que la escritura, separa al que sabe de lo sabido, y establece condiciones para una “objetividad” en tanto disociación o alejamiento personales (Ong Jackson, W., 1987:49-51). Esta característica es probablemente la que está detrás de muchas de las críticas que, con respecto a quienes buscan o han buscado fijar la memoria en escritos, hace la comunidad en Acapulco; aunque, paradójicamente, buscan el tener “su libro”.

La memoria oral funciona eficazmente con grandes personales de proezas gloriosas, memorables y generalmente públicas: las personalidades incoloras no pueden

sobrevivir a la mnemotécnica oral. Las figuras no humanas adquieren también dimensiones heroicas, y se emplean agrupaciones numéricas formularias, igualmente por su función mnemotécnica (Ong Jackson, W., 1987:73-74). Si bien Ong sólo tocó el tema de los mapas como un recurso colateral a la imprenta y la difusión de los escritos, cabe proponer que la oralidad también busca, en el paisaje, apoyo a la memoria, como interlocutor y escucha; y para ciertos privilegiados, como los especialistas rituales, genera incluso tema de nuevas conversaciones al regalar visiones y sueños; en esto, ayuda a superar las crisis de olvido, esos olvidos por los que se han olvidado cosas poderosas, y se ha olvidado, incluso, que se olvidó (Yerushalmi, Y. H., 1998:21-22).

Olvidos de esta naturaleza son de los que habla Marie-Odile Marion cuando describe los “suspiros de la memoria”. Descubre que entre las mujeres lacandonas existían fórmulas que también “enfaticaban de manera específica detalles imprescindibles para el entendimiento del entrevistador, o bien que utilizaban recursos infalibles para esquivar detalles igualmente fundamentales para la comprensión del relato”. En ocasiones, un silencio prolongado “se asemejaba a un olvido provocado voluntariamente por una incapacidad para expresar lo que culturalmente es inexplicable” (Marion Singer, M.-O., 1999:61). Las comunes lagunas del discurso no siempre son olvidos, y

[...] deben ser interpretadas como lo que son: suspiros de la memoria. Incapaces de reconstruir, con toda la cruda realidad que lo caracteriza, el recuerdo lejano de un acto de violencia (física, mental, social o cultural), los entrevistados dejan que el hilo de su testimonio se pierda en un hoyo sin fondo en donde el entrevistador se arriesga también a perderse. Al callar lo inefable no pretenden esconder lo inexplicable, tan sólo traducen un recurso discursivo que es tan elocuente como una frase articulada y que permite realizar un eficaz trabajo de asepsia semántica, similar al que realizan cuando traducen la historia colectiva en relatos míticos para socializarla ante las nuevas generaciones.

[...]

El trabajo del antropólogo y del historiador se encuentra entonces sujeto al análisis de esos recursos discursivos en donde afloran los suspiros de la memoria, recuerdos de una violencia ejercida en contra de los protagonistas del relato, vulnerando tanto la sensibilidad de quien cuenta como la de quienes escuchan [...] (Marion Singer, M.-O., 1999-70).

Todas esas características, casi, se hacen notorias en las voces que hablan del pasado en Acazulco, aunque no en las mismas proporciones y, aunque en uno de los casos, siendo el soporte del recuerdo justamente un libro, la transición entre oralidad y literalidad es notoria, aunque a ratos, contiene pasajes que ejemplifican claramente lo que Ostria llama una oralidad ficticia, es decir la apariencia, en el escrito, de que se habla (Ostria González, M., 2001). Este último recurso, más conscientemente utilizado que lo que considero fue el caso de Guillermo Linarte, es común en escritos que buscan

mantener una retórica “étnica”, como lo han hecho los escritos zapatistas (Maldonado, E., 2001). Hay quien, incluso, habla de una literatura oral, categoría contradictoria de inicio para Ong, quien propone la expresión “*verbal art forms*” como un criterio unificador de todas las variedades que contiene. Esta categoría ha tenido gran impacto en algunos investigadores, como Joel Sherzer (1990), quienes profundizan en el análisis no sólo de la lengua, sino del discurso. Para Sherzer, hay ciertos espacios privilegiados –rituales y de juego– en los que la relación de cultura, lengua y discurso resulta más clara. Dice al respecto

Se trata de una posición teórica; pero también tiene implicaciones metodológicas tanto para antropólogos como para lingüistas, puesto que el discurso da forma, filtra, crea y recrea, y transmite la cultura; entonces para estudiar la cultura debemos estudiar las formas reales del discurso producidas y actuadas por sociedades e individuos en mitos, leyendas, cuentos, duelos verbales y conversaciones que forman parte de la vida verbal de la sociedad (Sherzer, J., 2000:566).

En la oralidad, por otro lado, encontramos cómo conviven el tiempo “real” y el tiempo narrativo, pues los “narradores orales presentifican el acontecimiento pasado. Su narración posee un poder convocante, que se comparte con la comunidad” (Pico, A., 2010:81). Ya Yerushalmi hablaba de coyunturas, como lo fueron el Renacimiento y la Reforma, y como puede ser el momento presente de Acazulco, en que

[...] se regresa a un pasado a menudo distante para recuperar episodios olvidados o dejados de lado para los cuales hay un súbito acuerdo, una empatía, un sentimiento de gratitud. Las anamnesis [reminiscencias] transforman inevitablemente su objeto: lo antiguo se convierte en nuevo; inexorablemente, ellas denigran el pasado intermedio, decretándolo apto para el olvido. Pero lo resultante de estas anamnesis, si no se muestra efímero, deberá convertirse a su vez en una tradición, con todo lo que ello comporte (Yerushalmi, Y. H., 1998:22)

Al confrontarse con la escritura y sus posibilidades, la mayoría de las comunidades le ha trasladado su confianza para la preservación de sus memorias. En ello, reflejan lo dicho por Amaranta Pico (2010:9), retomando a Guillermo Mariaca al referirse a la historia oral colectiva de América Latina en general, y especialmente en Ecuador: “nos hemos reconocido no por la persistencia de la oralidad en nuestra producción discursiva, sino más bien por la ausencia de escritura. En otras palabras, nos hemos pensado en términos negativos, ignorando nuestra fuente oral y pugnando por constituir nuestra fuente escrita” (Mariaca Iturri, G., 1997:33). Y en mucho, se ha renunciado al “nuestra”, dejando en manos de el Otro, que se piensa el Uno [nosotros, los investigadores], buscando una presunta objetividad y una búsqueda de lo que no

queda claro para el propio miembro del grupo, puesto que lo natural resulta invisible (Todorov, T., 1993:26).

Eso mismo sucedió por siglos, con las historias. Hasta un “reciente” repunte de la consideración del valor del testimonio oral en la conformación de historias, e incluso, las historias conformadas por los Otros mismos. De estas últimas, las hay no sólo recuperadoras de la validez de la voz del propio grupo, sino cómplices de un tanto de venganza histórica, reivindicadoras de la violencia, catarsis temporales que, al final, reproducen los mismos patrones que buscan rebasar (Todorov, T., 1993:87-89).

Recuperando y descubriendo desde fuera las voces del pasado en Acazulco, me resulta en fortaleza mantener presente el escrito de William Labov sobre el conflicto entre objetividad y compromiso, donde relata años de desenvolvimiento en el estudio del inglés de los negros, y donde resalta algunos “principios de compromiso”

[principio de corrección de errores] Un científico consciente de una idea o práctica social extendida de consecuencias importantes y que se halle invalidada por sus propios datos está obligado a deshacer este error ante el mayor auditorio posible.

[principio de deuda contraída] Un investigador que ha obtenido datos lingüísticos de una comunidad de habla tiene la obligación de poner el conocimiento de esos datos a disposición de la comunidad cuando ésta los necesite.

[una fórmula más activa del principio anterior] Un investigador que ha obtenido datos lingüísticos de miembros de una comunidad de habla tiene la obligación de usar el conocimiento basado en esos datos en beneficio de la comunidad cuando ésta lo necesite (Labov, W., 2000:574 y 576).

Por supuesto que lo relatado por Labov, que resultó en un frente común de los lingüistas no es “tan sencillo” en el caso de tomar una postura frente a las representaciones de lo pasado incluso en la misma disciplina antropológica (Coronado Ramírez, R., 1996) cuando se recuperan de las voces de personas, pues para empezar, mediaría rebasar lo que el autor reconoce: “dada la condición humana, no creo que ninguna prueba objetiva nos llevará a prestar atención a una teoría propuesta por alguien a quien no queremos creer” (Labov, W., 2000). Sin embargo, es la intención de este trabajo, apoyar el que los habitantes de Acazulco, al escuchar sus voces del pasado respetadas a través de la interpretación, puedan, diría Labov, tomar el asunto en sus manos.

Capítulo 2

El contexto del pasado otomí

Antecedentes de investigación en la zona y el poblado

La visión más antigua sobre la Sierra de Las Cruces proviene de los desarrollos más avanzados de la ciencia y la técnica en las áreas del vulcanismo y la geomorfología. Según los especialistas, esta serranía separa la cuenca de Toluca de la cuenca de México y está constituida por varios estratovolcanes de composición andesítica y dacítica, además de domos, calderas y conos de escoria. Un estratovolcán es un tipo de volcán cónico y de gran altura, compuesto por compuesto por múltiples capas de lava endurecida, piroclastos alternantes (surgidos por una alternancia de épocas de actividad explosiva y de corrientes de lava fluida) y cenizas volcánicas (Araña Saavedra, V. y J. López Ruiz, 1974). Este tipo de volcán se distingue por su perfil escarpado y por erupciones periódicas y explosivas, además de que muchos de ellos llegan a superar los 2,500 metros de altitud (Duque Escobar, G., 1998).

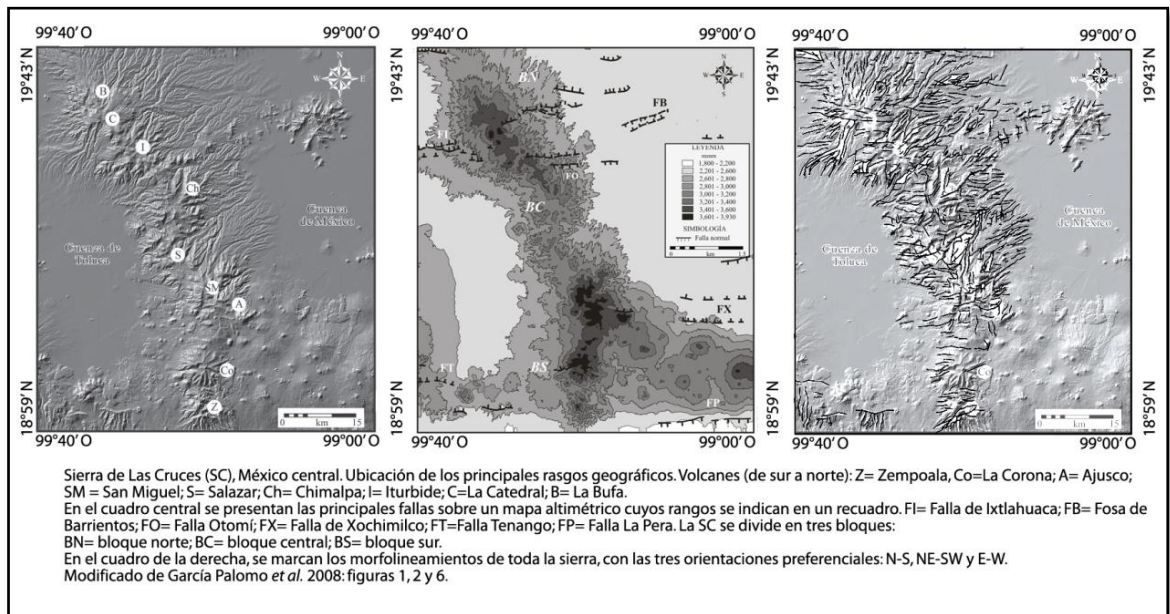


Figura 2.1. Rasgos morfoestructurales de la Sierra de Las Cruces.
 La figura muestra los principales estratovolcanes, pisos altitudinales, fallas y morfolineamientos.
 Conformada a partir de imágenes de Palomo *et al.* (2008: figuras 1, 2 y 6).

Todos estos aparatos volcánicos tienen una dirección NNO-SSE y han producido tanto coladas de lava como depósitos piroclásticos (depósitos de caída, de oleada y flujo piroclástico, de avalancha de escombros y lahares). Se debe justamente a estos

depósitos piroclásticos, especialmente a los de flujo y avalancha de escombros, la típica morfología de abanicos presente tanto hacia la cuenca de México como a la del Alto Lerma. Por la carretera de cuota México-Toluca, pueden verse con claridad depósitos de flujo piroclástico del tipo de bloques y cenizas, de hasta decenas de metros de espesor (Arce, J. L., *et al.*, 2009:29-30).

La Sierra de Las Cruces (figura 2.1) constituye un límite morfológico entre las cuencas de México (2,200 msnm) y Toluca (2,400 msnm), y tiene una longitud de 110 km y un ancho de 47 km en su parte norte y 27 km en su parte sur. Son ocho los estratovolcanes traslapados principales que la componen, siendo de sur a norte: Zempoala (3,690 msnm), La Corona (3,770 msnm), San Miguel (3,870 msnm), Salazar (3,660 msnm), Chimalpa (3,420 msnm), Iturbide (3,620 msnm), La Bufa (3,460 msnm) y La Catedral (3,780 msnm); hay algunos menores como el Volcán Ajusco (García Palomo, A., *et al.*, 2008:158-159). Contrariamente a lo aceptado con anterioridad, en el sentido de que la Sierra de Las Cruces solamente actuaba como un límite hidrológico o geográfico de la cuenca de México, su análisis morfoestructural ha permitido a los autores el proponer –tanto a esta sierra cuanto a las fallas que le dieron origen y posteriormente la deformaron–, como un límite más bien estructural de dicha cuenca que en conjunto, ha sido reactivado y a partir de ahí ha controlado tanto el vulcanismo como la morfoestructura de la cuenca, e incluso ha influido en su conformación basal. La comprensión de la compleja composición de la Sierra de Las Cruces, así como su participación en el basamento de la Cuenca de México, plantea implicaciones importantes en términos de peligro geológico como hundimientos, agrietamientos, asentamientos diferenciales del terreno y zonas de mayor peligro sísmico, así como con respecto al comportamiento del acuífero (García Palomo, A., *et al.*, 2008:175-176).

En cuanto a edad, la Sierra de Las Cruces tiene un rango amplio, puesto que la parte norte ha arrojado fechas sobre rocas de 13 y 6 Ma (millones de años), en tanto que para la Caldera Catedral se han reportado fechas de 7 a 5 Ma, y para el volcán Ajusco, las edades fluctúan entre los 3.4 y el 0.6 Ma; de los volcanes más sureños (La Corona y Zempoala) no se tienen al momento edades radiométricas. En términos generales, se acepta la idea de una migración del vulcanismo de norte a sur a lo largo de los tres bloques en que se divide morfoestructuralmente la Sierra de las Cruces (Arce, J. L., *et al.*, 2009:29-30; García Palomo, A., *et al.*, 2008). Con respecto a estos bloques, San Jerónimo Acazulco se ubica en el central, justo al suroeste del volcán Salazar.

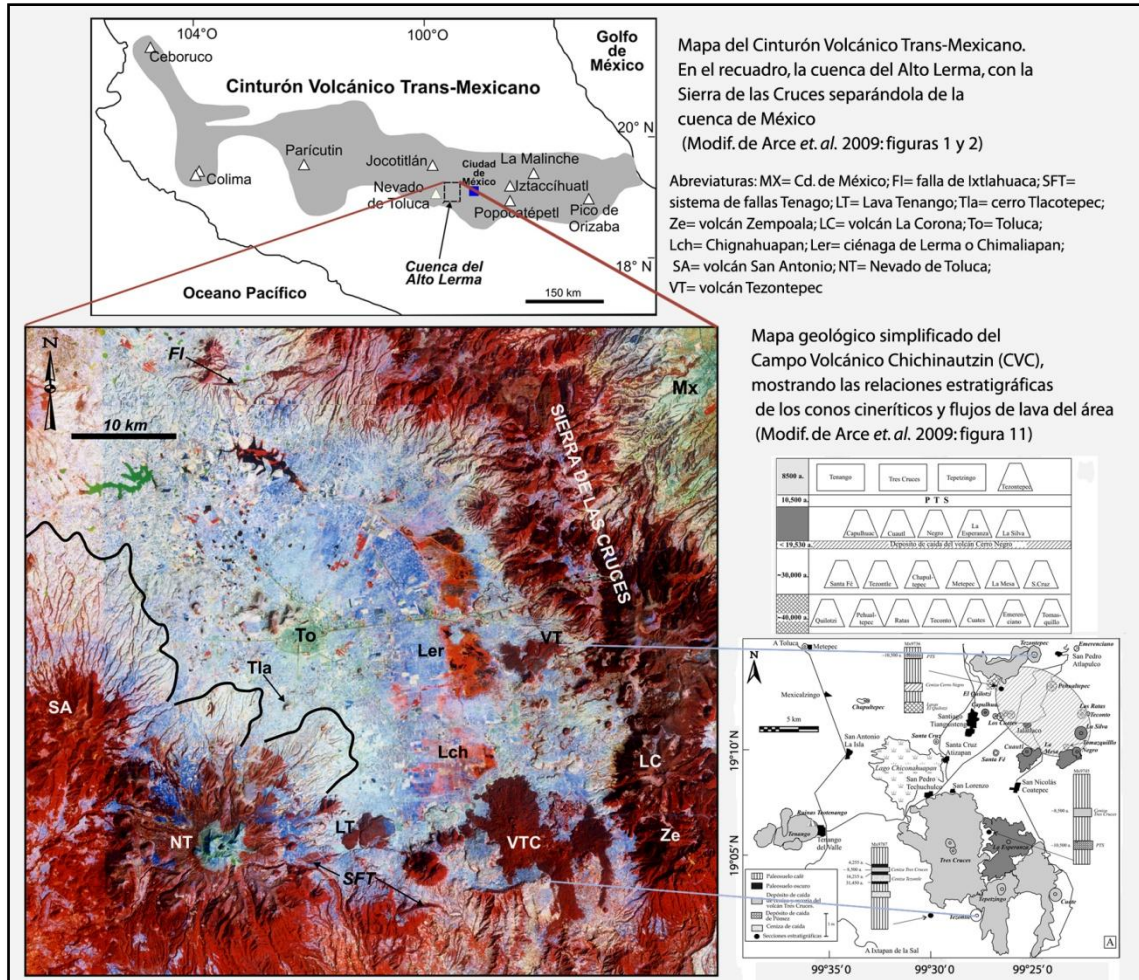


Figura 2.2. Ubicación de la Sierra de las Cruces en relación con otros elementos del Cinturón Volcánico Trans-Mexicano. Los recuadros muestran la relación de la Sierra con la cuenca alta del Lerma (izquierda, a partir de una imagen satelital "landsat" proporcionada por el Jet Propulsion Laboratory de la NASA) y con el Campo Volcánico Chichinautzin (derecha). Elaborada a partir de las figuras 1, 2 y 11 de Arce *et al.* (2009).

Al norte, la Sierra de Las Cruces es cortada por la falla de Ixtlahuaca, constituida por una serie de estructuras lineales orientadas de este a oeste (Arce, J. L., *et al.*, 2009:28); al sur, está cubierta por rocas del más reciente Campo Volcánico Chichinautzin y descansa de forma discordante, a su vez, sobre la Formación Tepoztlán (Arce, J. L., *et al.*, 2009:28 y 30) (figura 2.2).

Es de esperarse que lo que en términos geológicos aparece como una modificación constante y de plazos tan amplios como los millones de años, en términos humanos, incluso considerando una ocupación humana tan temprana como del Formativo, fuera experimentado como un paisaje dado, más bien estático, cuya vida se intuía a partir de los movimientos sísmicos y la hidrología en combinación con las condiciones climáticas derivadas de la latitud de la zona. Podrían observarse y sentirse

con mayor facilidad las modificaciones en los cuerpos, fuentes y corrientes de agua, traducidas en cubiertas vegetales y comunidades animales, así como recursos explotables tales como canteras y yacimientos minerales. Detalles de esta naturaleza si han influido conscientemente las dinámicas sociales, y han quedado plasmados en la memoria de los habitantes de la zona, tal y como se verá más adelante.

De la época prehispánica

Dada la manera en que se ha podido desarrollar la investigación arqueológica en el país (comenzando con la investigación de grandes sitios monumentales para sólo después trasladarse hacia el estudio de zonas y microrregiones, e incluso áreas temáticas) y la amplitud de la carga patrimonial representada por los bienes arqueológicos muebles e inmuebles que le competen (que dan ocasión a las intervenciones preventivas y remediales de diversas instancias del Instituto Nacional de Antropología e Historia), zonas tales como la Sierra de Las Cruces han sido razonadas desde la perspectiva de otras áreas, específicamente la Cuenca de México y el valle de Toluca. Al igual que lo que sucedía en la volcanología, según esta lógica, la Sierra de Las Cruces es un elemento limítrofe, y carece, al parecer, de una dinámica interna a lo largo de su desarrollo. Como se verá más adelante, sin embargo, esto coincide sólo parcialmente con el pasado representado en Acazulco, que hace una referencia simbólica más bien orientada a un origen norteño, además de establecer una relación transversal, en direcciones al noreste con la cuenca de México, referida a sus actividades económicas.

De lo anterior parece derivarse una posible dicotomía de las relaciones entre diferentes zonas: una derivada de los lazos simbólicos y otra, de los económicos (comerciales). Así es como han sido tratadas, en lo general, por los estudios arqueológicos.

Una de las vertientes en el estudio de las interrelaciones regionales es la de considerar las cuestiones comerciales. En cuanto a Mesoamérica se refiere, este comercio fue practicado claramente por especialistas para el posclásico; sin embargo, este desarrollo tardío fue resultado de interacciones milenarias, rastreándose incluso en el Formativo la presencia probable de comerciantes y mercados (Oka, R. y C. Kusimba M., 2008:356-357).⁷³

⁷³ A este tipo de estudios corresponde el Proyecto Arqueológico de la Cuenca de México al valle de Toluca: estudio de la interacción y desplazamientos poblacionales en la época prehispánica, dirigido por el Mto.

Del avance de estudios sobre los caminos y las poblaciones que éstos ponen en contacto dependerá la posibilidad de establecer para el área serrana, categorizaciones e interpretaciones como las logradas para otras regiones, como el suroeste norteamericano (Kantner, J., 2004) y ciertas zonas andinas (Aldunarte, C., V. Castro y V. Varela, 2003) o africanas (Masquelier, A., 2002).⁷⁴

El estudio de John Kantner, a partir del análisis de los diversos tipos de caminos y las comunidades y sitios por ellos unidos le lleva a tipificar no sólo el tipo de relaciones regionales, sino las diversas funciones de las diversas vías de comunicación en el área. Las funciones que logra discernir a partir de los análisis de Sistemas de Información Geográfica (GIS por sus siglas en inglés) realizados a 17 segmentos de ruta son: económicas regionales, simbólicas regionales, económicas locales, integrativas locales, simbólicas locales y cosmográficas, siendo varios segmentos, multifuncionales. Entre sus conclusiones destaca que los patrones sugieren que los habitantes del área estudiada estaban conscientes de y usaban regularmente rutas para viajar entre comunidades, estableciendo adoratorios y caseríos a lo largo de estos senderos. Además, el hecho de que las rutas más formales no se construyeran a lo largo de estas primeras sugiere el hecho de que no tuvieron una función económica, sino que servían a propósitos más bien religiosos y sociopolíticos (Kantner, J., 2004:338).

En el caso del área de Chaco en el suroeste norteamericano, por ejemplo, el llamado de atención ha sido a la diferenciación entre caminos y veredas, que no son lo mismo, aunque ambas fueron creadas y usadas en el pasado. En el caso de los caminos, éstos fueron construidos no para hacer favorecer la comodidad del viaje, sino para dirigir la atención de la comunidad a los elementos ideológicamente más sobresalientes en tiempo y espacio, fueran rasgos geológicos asociados con hechos históricos importantes, grandes kivas usadas y abandonadas tiempo atrás o casas monumentales en uso. Eso no quiere decir que los diversos tramos de los caminos no pudieran usarse para otros propósitos, sino que las veredas menos formales, y más eficientemente localizadas, eran las que favorecían el tránsito entre las comunidades (Kantner, J., 2004:338-339).

Rubén Nieto, de la UAEM, sobre las rutas a través de las cuales pudieron hacerse efectivas estas relaciones; actualmente el proyecto está en curso (Nieto Hernández, C. R., 2008).

⁷⁴ Para los Hausaphone Mawri de Arewa en el sur de Nigeria, los caminos son la corporización más clara de la experiencia colonial, y su construcción fue el primero y más fuerte cambio que afectó a los aldeanos Mawri. Alrededor de esta experiencia y su referente material, se han construido toda suerte de creencias, a las que la autora llama mitografías.

Junto con el replanteamiento de la Sierra de Las Cruces como unidad funcional, cabría preguntarse sobre la validez de la revisión de solamente los caminos principales, reflejados en la actual traza de carreteras, que ha dejado de lado la erección de los caminos como elementos mismos del paisaje simbólico. Este punto lo retomaré más adelante, con referencia a la expansión de la danza de Los Arrieros a partir de San Jerónimo Acazulco, y la aparente falta de lógica económica de los caminos cuando la necesidad de los recursos era apremiante, como en el caso descrito más delante de Atlapulco y el agua hacia la Ciudad de México.

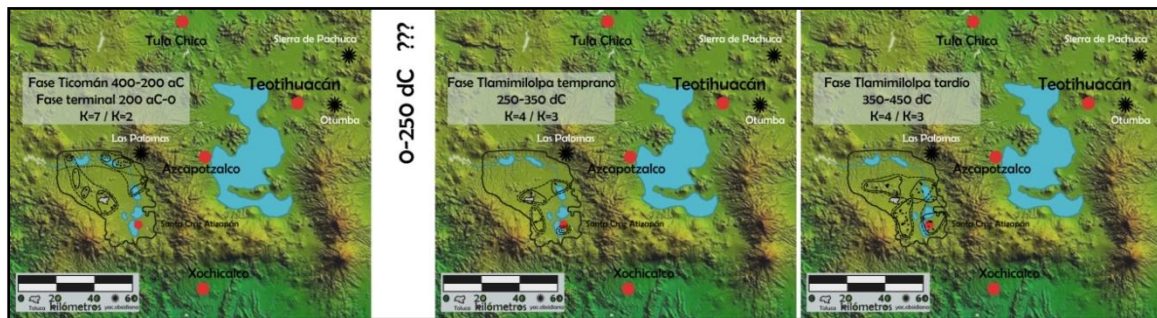


Figura 2.3 Desarrollo del valle de Toluca. Planteamiento de sitios y sus posibles agrupaciones sociopolíticas a partir de análisis de cúmulos (K). Redibujado varios mapas de González de la Vara (1999) sobre una restitución digital de las cuencas de Toluca y México. El área de Ocoyoacac no fue incluida en estudio del PVT.

Sin que se conozcan en detalle las dinámicas sociopolíticas y económicas con las que un posible poblamiento temprano en la Sierra de Las Cruces pudo estar relacionado, conviene revisar la propuesta de Fernán González (1999) sobre el desarrollo en el valle de Toluca hasta antes de la caída de Teotihuacán, pues justamente de esta última etapa se han localizado restos en el municipio de Ocoyoacac. Para González de la Vara, quien trabajó material cerámico de superficie proveniente del Proyecto Valle de Toluca (PVT, dirigido por Yoko Sugiura), el poblamiento de esta última región inició en la zona norte y poniente, y sólo después del siglo III de nuestra era, y con mayor claridad en el siglo V, la zona adyacente a la lagunas de Chignahuapan (al sur) y Chimaliapan (central);⁷⁵ la laguna de Chiconahuapan, la más norteña de las lagunas del curso del Lerma,⁷⁶ parece haber estado integrada al desarrollo del valle desde el Formativo (figura 2.3).

⁷⁵ Estudios detallados sobre el sitio de Santa Cruz Atizapán, a la orilla de la laguna de Chignahuapan, pueden encontrarse en Sugiura (2009); la cronología del sitio (Figueroa Sosa, S., 2006, 2009a) y algunos planteamientos de la cerámica del Clásico (Figueroa Sosa, S., 2011c, 2011d, 2011b).

⁷⁶ Sigo la nomenclatura de la obra coordinada por Sugiura, en donde se reconoce que no hay, sin embargo, un criterio unificado en la cartografía para los nombres de las lagunas (Sugiura Yamamoto, Y., 2009:9, nota 2). Algunos datos históricos relacionados con Ocoyoacac, mencionan pleitos por la laguna de Chimaliapan, reforzando esta nomenclatura.

Los planteamientos de González de la Vara coinciden con lo encontrado por Román Piña Chán en el área adyacente de Ocoyoacac, donde hay una clara ocupación de la época teotihuacana. Los trabajos en el municipio, que incluyeron la inauguración del Museo de Ocoyoacac en 1976, fueron unos de los últimos realizados por Piña Chan en el Estado de México, y fueron realizados con el apoyo de investigadores del INAH y del Estado de México (Barba de Piña Chán, B., 2002). Sin embargo, no existe ninguna publicación dedicada a estos hallazgos en la bibliografía de Piña (currículo de Piña Chán en Montes, A. y B. Zúñiga, 2002:249-274). Lo que si reporta es que se hizo un reconocimiento en Ocoyoacac, que reveló un asentamiento teotihuacano, del cual se exploraron tres construcciones habitacionales con talud y tablero, enterramientos y ofrendas, principalmente cerámicas (Piña Chan, R., 2002:22). Este sitio fue explorado más tarde por Clara Luz Díaz (1998).

En su análisis del material cerámico de un pozo estratigráfico del sitio de Ojo de Agua, al pie de Teotenango, Yoko Sugiura confirma la presencia de material de fines del Clásico En este momento, aunque afirmando la imposibilidad de explicar las relaciones de los sitios del valle de Toluca con Teotihuacán, propone la posición geográfica periférica [con respecto a la dinámica del valle] de sitios como Almoloya del Río y Ocoyoacac como uno de los factores causales de la persistencia de algunos rasgos tempranos de las cerámicas teotihuacanas en tiempos posteriores (Sugiura Yamamoto, Y., 1981:166-167). Mi propio trabajo con materiales cerámicos del valle de Toluca, específicamente del sitio de Santa Cruz Atizapán,⁷⁷ por un tiempo buscó seguir la línea de Piña Chán, querido maestro, a partir de sus trabajos de Tlatilco, en aquello de que “las piezas de cerámica presionaban a los investigadores a rehacer usos y costumbres de aquellos tiempos remotos” (Barba de Piña Chán, B., 2002:12), aunque en este caso, cultivando la pertenencia hipotética a una tradición otomí temprana (Figuroa Sosa, S., 2006, 2011c, 2011d, 2011b).⁷⁸

En otro orden de ideas, la Sierra de Las Cruces ha sido también objeto de estudios arqueológicos, desde la perspectiva del paisaje ritual. Representativo es el estudio de Francisco Rivas en el área de Naucalpan, quien propone que el paisaje natural se transforma en cultural cuando el hombre lo adopta; le imprime sacralidad al recrear y estructurar el espacio y el tiempo a partir de experiencias cotidianas, místicas y

⁷⁷ Como parte de los proyectos posteriores dirigidos por Sugiura.

⁷⁸ La tradición otomí más tardía fue objeto de estudio en el proyecto de San Miguel Huamango, municipio de Acambay, región relacionada en el Postclásico con la provincia de Tula-Jilotepec (Piña Chan, R., 2002:22-23).

subjetivas. De hecho, en el ámbito sacralizado las dos dimensiones se unen, recreándose a sí mismos a la vez que recreando creencias, tradiciones y rituales que, como elementos vivos, obran sobre el destino de las personas en las aristas liminales de la fiesta, la celebración, la danza, el cumplimiento de las promesas o las ofrendas (Rivas Castro, F., 2001:269-270).

Uno de los elementos que Rivas destaca, es el de los santuarios, sitios sagrados a los que se recurre, sea en relación a los ciclos de fiestas, o a las peticiones personales. Estos santuarios ayudan también a la formación y fortalecimiento de la identidad, a las actividades especializadas y a la reafirmación del uso particular o exclusivo de los territorios. Los santuarios, cuando pareciera estar hablando sobre el Hueyamalucan de Acapulco, “se definen como elementos de resistencia de los grupos marginados a los cambios globalizadores, sobre todo en sociedades tradicionales y entre los grupos étnicos regionales” (Rivas Castro, F., 2001:270).

Cuando se refiere al registro material de estos sitios rituales, propone la identificación de aquellos que son arqueológicos, según los siguientes elementos: 1.- Son sitios orientados a la observación de eventos solares para el establecimiento de calendarios de horizonte que pudieron haber ordenado las actividades económicas (Broda 1993:253-295 en Rivas Castro, F., 2001:270). 2.- Deben ubicarse en puntos estratégicos del paisaje: en la cima de cerros, flancos de barrancos, lugares de control de fuentes permanentes de agua y de recursos básicos para el sostén de los grupos en el poder y de las actividades agrícolas regionales. 3.- Los elementos arqueológicos que indican ritualidad son: pinturas rupestres; petrograbados; maquetas en piedra; oquedades artificiales para rituales con líquidos preciosos; esculturas de deidades del agua, del viento, del fuego, de la tierra, del maíz y de los mantenimientos; representación de eventos históricos tales como la investidura de los señores, escenas del establecimiento y conquista del territorio; y, consignación de fenómenos astronómicos o calendáricos importantes (cfr Broda 1996, 1997 en Rivas Castro, F., 2001:271).

La afluencia a estos lugares de culto genera, en la interpretación del autor, dos tipos de sitios. Los primeros corresponden a sitios macrorregionales centrales, tales como las cabeceras de poder político, administrativo, económico y religioso; los segundos, corresponden a sitios periféricos de la Cuenca de México, entre los que se encuentran lugares de culto al interior del lago (asociados a los ciclos de caza-pesca-

recolección), y los relacionados con las actividades agrícolas de temporal (en terrazas) y de irrigación (a la orilla de ríos y zonas de manantiales).⁷⁹

Para Rivas, los lugares periféricos de culto fueron complementarios a los centros dominantes macrorregionales, y abarcan sitios entre los 2250 a 2350 msnm, en las orillas del lago de Texcoco, y entre los 2350-2750 msnm en las estribaciones occidentales de la Sierra de las Cruces, en Montealto, Cuauhtitlán-Tepozotlán y en la Sierra de Guadalupe. También los hay, dice, en zonas más elevadas (laderas o cimas de montañas sobre los 3000 msnm) como en La Malinche, Villa Alpina, en la región de Naucalpan, el cerro Chiquihuite-Tecpactepetl, el Monte Tlaloc y aún en los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl (Rivas Castro, F., 2001:271-272). Cuando se encuentran en cuevas, éstas no siempre son profundas, sino que en ocasiones se trata de simples abrigos rocosos como los casos que estudia en Nopala y en Otoncalpulco, ambos en el municipio de Naucalpan de Juárez (Rivas Castro, F., 2001:281). En todos los casos, sin embargo, considera que reproducen las relaciones de poder.

Aunque da a la interpretación de la cañada de Nopala una lectura general en clave mexicana, llama mi atención la presencia de un relieve policromado que el autor llama del “buitre”, aunque fue anteriormente identificado como águila (figura 2.4) y que pudiera relacionarse también con elementos otomianos. Su identificación como buitre se basa tanto en la forma del pico como en el ojo redondo y la ausencia de pluma en la cabeza, así como una pequeña cresta sobre la misma, que coincide con su representación en códices nahuas y mayas (Rivas Castro, F., 2001:277).

El buitre, o zopilote, es común en todo el país, y fue representado desde tiempos teotihuacanos en la pintura mural (Navarrijo 1996, II:227-228 en Rivas Castro, F., 2001:277). Rivas menciona la asociación del zopilote con Huehuetéotl (dios viejo del fuego) por su tocado, y con el inframundo por carroñero; su calva hacía que se le equiparara al anciano o longevo. También se le relacionaba con las *cihuateteo* y las *tzitzimime* tales como Itzapálotl (mariposa de obsidiana, antigua deidad chichimeca), Cihuacoatl, Quilaztli, Mayahuel y Xochiquetzal, diosas cuyo nombre calendárico era *ce cuauhtli* (uno águila) y de quienes los mexicas pensaban bajaban del cielo por el oeste, como estrellas que se hacían visibles durante los eclipses de sol. Quizá, cabría recordar que la organización política mexicana era pluricultural, y la región en cuestión tenía una composición pluriétnica de cuando menos tepanecas, mexicas, otomíes, culhuas (de

⁷⁹ El caso que analiza en esta obra se refiere a este segundo tipo de sitio, al encontrarse en una cañada en San Mateo Nopala, Estado de México, entre los 2400 y los 2500 msnm.

tradición tolteca), chichimecas y tlacochcalcas (Pérez-Rocha, E., 1982:125), y que los otomíes son los más relacionables con las zonas altas.

En conjunto, el bajorrelieve es interpretado por Rivas como referido a deidades del inframundo, precedidas por Tezcatlipoca (identificable con la constelación de la Osa Mayor y relacionado también con el guajolote, símbolo de los ancestros), con presencia de *cihuateteo-tzitzimime* (estrellas que desaparecen con el sol y bajan en eclipses totales de sol), cobijadas todas bajo las alas de Huehuetéotl, anciano dios del fuego, representado por el buitre. Por lo que a las fechas se refiere, el glifo *ce tecpatl* que identifica entre las plumas del buitre, es polisémica pues se asociaba tanto con la salida de los aztecas de Aztlán, como con el año de independencia de los tepanecas; en tiempos anteriores de la Cuenca, que el autor llama “chichimecas” (1200-1325 dC), esta fecha se vinculaba con el nombre y la naturaleza de Mixcóatl, que los mexicas sincretizaron en la fecha de nacimiento de Huitzilopochtli (Rivas Castro, F., 2001:278-279).



Figura 2.4. Bajorrelieve de zopilote, San Mateo Nopala, municipio de Naucalpan de Juárez. Modificado de Rivas (2001, figura 2).

Además del buitre y sus asociaciones, Rivas encuentra en el sitio de Nopala un templo maqueta, que puede significar el viaje que el sol hace cada día de oriente a poniente. Dado que en los templos pirámide culminaban todos los sacrificios, y era ahí donde se alimentaba al sol, la tierra, al fuego celeste y al fuego terrestre, así como a los ancestros, el autor propone que posiblemente represente un culto de sustrato otomí, que hablaría de la filiación étnica de la región de San Mateo Nopala (Rivas Castro, F., 2001:281).

Conviene recordar algunas de las anotaciones de Carmen Aguilera con respecto a Mixcóatl y sus atributos, como deidad patrona de un grupo de cazadores y guerreros: los otomíes. A partir de una lámina del *Telleriano-Remensis*, donde Mixcóatl aparece como patrón de la fiesta de la caza, llamada Quecholli, Aguilera considera que desde su nombre, este dios guarda una relación con el norte, pues “posiblemente se inspiró en una serpiente muy clara, *Crótalus cerastes* sp. que habita en los estados de Nevada, Arizona, Baja California y Sonora” (Aguilera, C., 2006:142). Entre los atributos del dios, resalta su tocado, en el cual, además de una franja de papel amate grueso, cubierto en su parte inferior con plumillas blancas, salen hacia arriba varias plumas de águila cortas, de color café; a los lado del tocado cuelgan dos trenzas, diferentes entre sí, una de las cuales –la de la derecha– remata en dos plumillas café. El águila es uno de los animales asociados con Mixcóatl y se hace presente también en el *cuauhpilolli*, literalmente “colgajo [de plumas] de águila”, que cuelga de la coronilla del dios, por cierto el único de entre los dioses que lo porta; entre las diosas, sólo Itzpapálotl –relacionada con Mixcóatl– y Ilancuéitl –esposa del dios– lo llevan. Para Aguilera, el “*cuauhpilolli* está relacionado con el águila, un ave de rapiña que con gran rapidez y sin error se lanza y atrapa a sus víctimas, como hacía Mixcóatl con sus enemigos en sus incursiones guerreras” (Aguilera, C., 2006:146).

Con respecto a los buitres, son tres los que al parecer pudieron haber inspirado la iconografía mesoamericana, el zopilote⁸⁰ rey calvo (*Sarcoramphus papa*), que se extiende desde México hasta Argentina y vive a mayores alturas que los otros buitres y vuela solo (figura 2.5). El “rey de los zopilotes” es tratado con respeto por los buitres más pequeños que vuelan en grupo, claramente por el buitre negro (*Coragyps atratus*) y el buitre pavo [guajolote] (*Cathartes aura*).⁸¹ En opinión de los ornitólogos, es fácil confundir un buitre negro o un buitre pavo en vuelo con la –no tan dorada– águila dorada, que es carroñera ocasional. En opinión de Elizabeth Benson, el arte precolombino tiene frecuentes confusiones entre las representaciones de buitres y águilas, y en la

⁸⁰ Mexicanismo derivado de *tzopilotl*, ave de rapiña de plumas negras; se nutre de animales muertos y de excrementos humanos (Siméon, R., 1977 [1885]:737). Nótese que Siméon equivocó la caracterización del ave que describe, porque las garras del buitre le impiden cazar como las águilas o los halcones, y come exclusivamente de animales muertos.

⁸¹ El buitre negro es más pequeño y macizo que el buitre pavo [guajolote] y le sobrepasa en el carroñeo. El buitre guajolote tiene una cabeza rojiza y un pico amarillo brillante. Ambas especies se encuentran desde el norte de los Estados Unidos al sur de Sudamérica. Existe también un buitre de cabeza amarilla (*Cathartes burrovianus*) en campo abierto desde México hacia el sur; otros miembros de la familia de los buitres, como el cóndor, no se encuentran en México. En algún tiempo, la familia fue conocida como *Cathartidae*, es decir “limpiadores catárticos [purificadores]”, pero ahora son considerados *Vulturidae* por algunos. Los buitres fueron por mucho tiempo considerados parientes de las águilas, pero ahora se han reclasificado con las cigüeñas en el orden *Ciconiiformes* (Benson P., E., 1996:1).

cosmología maya y amazónica, el buitre rey y el águila arpía son intercambiables o interrelacionadas; entre los Desana de Colombia, los buitres son llamados “águilas antiguas o viejas” (Benson P., E., 1996:1). Sea como sea, los buitres son los mejores planeadores de entre las aves terrestres, y como sucede a las águilas y los halcones, dependen casi por completo de su habilidad para remontar las corrientes de aire. Algunos buitres son migratorios, como el buitre pavo, que puede llegar incluso hasta Sudamérica y que, a veces, viaja en compañía de halcones.



Figura 2.5. Buitres. Variedades que pudieron inspirar la iconografía mesoamericana.

Otra admirable habilidad de los zopilotes es la de la limpieza, para la cual están maravillosamente adaptados, pues al carecer de plumas alrededor de sus cabezas y patas, reciben los rayos ultravioletas en las zonas que contactan la podredumbre y las heces, donde podrían desarrollarse bacterias y parásitos. Después de comer, los buitres despliegan sus alas en el sol para desinfectarlas, y su sistema digestivo es tan especializado que sus eyecciones pueden matar gérmenes. Limpian el ambiente y con

ello, simbólicamente, transforman lo vil u obscuro en algo blanco que brilla con el sol;⁸² se asocian con la muerte, pero con la transformación de los muertos. En esta lógica valdría reconsiderar la blancura de varios de los atributos de Iztac-Mixcóatl, tal y como los enfatiza Aguilera (Aguilera, C., 2006). Junto a los precisos hábitos alimenticios de los buitres, de sacar siempre primero los ojos de las víctimas y luego, infaliblemente, sus intestinos –motivos frecuentes en la iconografía maya, por ejemplo–, sus habilidades de vuelo y limpieza les otorgaron un lugar distinguido en la iconografía mesoamericana como seres extraordinarios. Este papel destacado que se les conoce ya en otras culturas, espera quizá ser recuperado entre los otomíes, aunque el recuento del diluvio en Acazolco, coincide en términos generales con esta positiva consideración. El cuento dice así:

En el diluvio, el zopilote era un ángel del cielo, al llover 40 días. Dios mandó a Noé a hacer un arca “porque va a llover en la tierra”. Toda clase de animales que hay en el mundo fueron apartados “casaditos”, por pareja, en unos cuartitos. Empezó a llover. Decía Noé “Señor, su trabajo ya está listo”. Empezó a gotear, luego a llover. El arca iba subiendo, el agua iba creciendo. Se taparon los cerros. La humanidad, como nosotros, se subió a las puntas de los cerros, como el Nevado [de Toluca].

Le dijeron al zopilote que era un ángel, que bajara a ver cuánto había bajado ya el agua. Existe “un montaña”, el más alto, el agua subió 15 codos [don Feliciano no supo si eran como 15 kilómetros]. ¡Hasta dónde llegaba nuestro pecado! Era como un humo el pecado, como una neblina. Por eso Dios mandó lavar el mundo.

Los cuerpos de la humanidad se empezaron a deshacer. La primera vez [que el zopilote bajó a ver cómo iban las cosas], la segunda vez [que bajó a ver] no hizo nada. La tercera vez, ya visto los cerros y los cuerpos de la generación, estaba deshecho. Pecó [el zopilote] porque comió un poco de la carne que se le antojó. A la puerta del cielo lo detuvieron y le dijeron: “ya pecaste”, “comiste carne humana”. Por eso, por buscar su destino, limpiar el mundo. “Buscaste tu alimento, buscaste tu destino hasta la consumación de la tierra, de limpiar la tierra”. Por eso quedó mudo y con un vuelo de voltear las alas.⁸³

Regresando a los trabajos arqueológicos, Rivas habla también de la Cañada del Murciélago, donde las evidencias formales hablan de relaciones con deidades como Tláloc (figura 2.6), que pueden rastrearse desde Teotihuacan y Tula. Para Rivas, las cinco esculturas (un Tláloc, un fragmento y una diosa del maíz tierno o Chicomecóatl) provenientes de la Cañada del Murciélago en el cerro de San Mateo Nopala, son muestra de un culto a las deidades del agua asociadas con el culto a la deidades del maíz y de la fertilidad de la tierra y al rayo, siendo este último un elemento iconográfico

⁸² En la narrativa chortí, por ejemplo, el buitre negro es un albañil con cal en su delantal que alardea de haber estucado todas las casas del pueblo (Benson P., E., 1996:1).

⁸³ Versión de don Feliciano Soler, Presidente del Consejo Supremo local en Acazolco, noviembre 1998. En un trabajo anterior analizo algunas características de este relato (Figueroa Sosa, S., 2010b). Ya desde 1998 los buitres habían dejado Acazolco. Al decir de don Feliciano, fueron los fertilizantes los que envenenaron a los animales y éstos a los zopilotes. En la India, se reporta que son los alimentos industrializados para el ganado lo que envenena a los buitres (ver figura 2.5, foto 8).

sobresaliente, al contenerlas a todas. Según Gilberto Ramírez Acevedo, arqueólogo que atendió a la denuncia e hizo el estudio preliminar de la Cañada, el sitio corresponde al Epiclásico (lo denomina Coyotlatelco, entre 750-950 dC), lo cual resultaría un dato interesante para hablar de los otomíes en la zona en tan tempranas fechas. Este dato no haría más que compaginar con los datos de la lingüística, que marca esta región como perteneciente a las variedades antiguas de la lengua otomí (Lastra, Y., 2006; Escalante Hernández, R. y M. Hernández, 1999; Turnbull, R., M. P. Hansen y D. B. Thomsen, 2011; Hernández Green, N., en preparación) (figura 2.7).

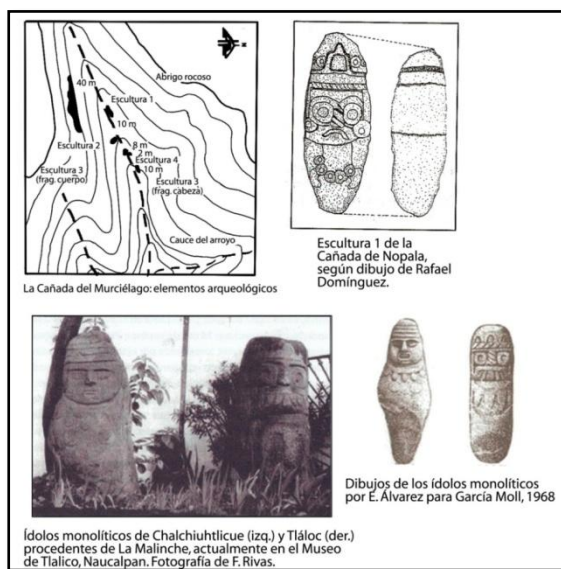


Figura 2.6. Topografía de la Cañada del Murciélago, Nopala, Naucalpan, y localización de los principales hallazgos. Detalle de la Escultura 1. En la parte inferior, ídolos monolíticos de La Malinche, Naucalpan, y su interpretación según el reporte de García Moll (1968). Compuesto a partir de figuras de Rivas (2001:282-286).

Así, parecería que las evidencias de cultos a los Tlaloques y a la diosa del maíz son más tempranas que los ubicados en la ladera sureste, del Posclásico temprano y tardío. El cerro siguió siendo motivo de culto, incluso en épocas recientes, reutilizado y resignificado. Ejemplo de ello son los bajorrelieves-altares con cruces cristianas ubicados en las cercanías de elementos más antiguos, así como en la zona de manantiales que hoy día recibe ofrendas al ojo de agua el día de la Santa Cruz (pequeñas cruces pintadas de color azul con plantas sagradas amarradas en el talle o pie).⁸⁴

Rivas interpreta estos elementos como “cruces de agua”, mediante los cuales se propiciaba el renacimiento de las semillas depositadas en la tierra, y considera probable

⁸⁴ Más adelante se retoma este tema de las cruces en los cultos de los cerros.

que se rindiera culto a Chalchiuhtlicue, patrona de las aguas perennes (Rivas Castro, F., 2001:287-288). Concluye diciendo

[...] corroboramos que aunque el cerro del Murciélago no tiene mayores estructuras de arquitectura ceremonial, es y ha sido un santuario del culto a la naturaleza: templo de las deidades del agua y del maíz; y también del culto a los antepasados, al dios del fuego, Huehuetotl, y a Tezcatlipoca, deidades otomíes y chichimecas, es decir, de pueblos que antecedieron al imperio mexica (Rivas Castro, F., 2001:288-289).

Son dos los elementos que llevan a Rivas a considerar un sustrato otomí en el ritual del sitio. Primero, una escultura zoomorfa tallada en la roca, pues el culto a la roca es un rasgo cultural “frecuente en regiones de tradición otomí” (Rivas Castro, F., 2006:216). Se trata de un ocelote-tortuga, animal emblemático de la superficie de la tierra, que se asocia al Tepeyolote (corazón del mundo), y se relaciona con Xiuhtecuhtli, dios del año y del fuego. El segundo elemento, de mayor resonancia con el caso de Acazulco, es la presencia de la huella de “un huarache y un pie labrado” en un afloramiento de andesita en la porción este del montículo principal. Cuenta la tradición oral local que Moctezuma se paraba sobre la roca llamada “la Malinche” y desde ahí observaba cómo eran los movimientos desde el lago hasta la actual Magdalena Contreras, Atlitlic. Se dice que el nombre actual del sitio, Cerro del Judío, se debe a un judío errante que dejó marca de su viaje de Topilejo a La Marquesa (figura 2.8), curiosamente mostrando una relación de sitios rituales a lo largo de la serranía, aunque sin referencia temporal clara y quizá asumiendo al “judío errante” como Jesucristo, puesto que son “sus” huellas las que se veneran en Acazulco.

Para el Posclásico tardío, la Sierra de Las Cruces era conocida como la Cuauhtlalpan, tierra boscosa, que Mary G. Hodges apunta como partícipe en las guerras contra Tlaxcala y Meztitlán durante el reino de Axayácatl, ca. 1470, y posteriormente, contra Chiapas y Tehuantepec bajo el reinado de Ahuizotl (entre 1487 y 1502) (Berdan, F. y M. Smith E., 1996:241). Soustelle, sin embargo, reduce la Cuauhtlalpan a la zona de Chapa de Mota y Jiquipilco.⁸⁵

Sea como haya sido, a partir de la conquista de los señoríos matlatzincas y otomíes del valle, los mexicas establecieron trojes en varios pueblos, considerados cabeceras, para almacenar el tributo de la zona, para de ahí enviarlo a Tenochtitlan (Hernández Rodríguez, R. y R. Martínez, 2006:109).

⁸⁵ Ver adelante los pueblos que se referían como apoyos guerreros según los datos de Pérez-Rocha para Tacuba.



Figura 2.7. Mapas de variantes de la lengua otomí. Se ilustran las palabras 'comer', 'mamá', 'papel' y 'tu' (2a pos.). Los mapas fueron redibujados de los presentados por Lastra (2006) tras analizar 39 variantes (37 en campo y 2 de diccionario) y fueron elegidos para mostrar las relaciones lingüísticas de San Jerónimo Acazolco con comunidades cercanas y su comportamiento general.

Poblaciones estudiadas

- | | | | |
|--------------------------------------------|-----------------------------------------------|--------------------------------------------|----------------------------------------|
| 1 Cruz del Palmar, San Miguel de Allende | 11 Gandhó, Tecozautla | 19 San Felipe de los Alzati, Zitácuaro | 28 San Juan Ixtenco |
| 2 El Picacho, Cieneguillas, Tierra Blanca | 11a Bomanxotá, Tecozautla | Estado de México | |
| 3 San Miguel de Allende | 12 Gundhó, Itzmiquilpan | 20 San Martín | Puebla |
| 4 San Jerónimo, Comonfort | 12a Nicolás Flores | Tuchicuitlapilco, Jilotepec | |
| 5 Comonfort | 13 Itzmiquilpan (Wallis) | 21 San Lorenzo | 29 Máximo Serdán, Rafael Lara Grajales |
| | 13a Chilcuautila | Nenamicoyan, Jilotepec | 30 San Pablito, Pahuatlán |
| | 14 Pedregal, Huichapan | 21a Concepción-Pueblo, Aculco | |
| | 14a San Ildefonso Tepexi | 22 Dongú, Chapa de Mota | Veracruz |
| Querétaro | 15 San José Casa Grande, San Salvador Actopan | 23 Ganzdá, Acambay | 31 La Mirra y Pericón, Texcatepec |
| 6 Higuera, Tolimán | 15a Santiago Anaya | 23a Timilpan | 32 Cruz Blanca, Ixhuatlán de Madero |
| 7 San Miguel de Tolimán | 16 San Antonio el Grande, Huehuetla | 24 San Andrés Cuexcontitlán | |
| 8 Mintéhe, Cadereyta | 17 San Bartolo Tutotepec | 25 Santa Ana Jilotzingo | |
| 9 Santiago Mezquititlán, Amealco (Hekking) | 18 Santa Ana Hueytlalpan | 26 San Jerónimo Acazolco, Ocoyoacac | |
| 10. San Ildefonso, Amealco | | 27 Tilapa, Santiago Tianguistenco | |

Fue posterior a la conquista del valle del Matlatzinco por Axayácatl que N'dotí (lugar donde hay un pozo)⁸⁶ fue rebautizado como Ocoyacac.⁸⁷ En 1480 dos hijos de Axayácatl fueron a vivir a Atlauhpolco, después de que el tlatoani sometiera esta población además de a Xalatlaco, Tepexoyuca⁸⁸ y N'doní (Gutiérrez Arzaluz, P., 2005); el *Códice Mendocino* indica que las conquistas de Axacayatzin en esta zona fueron Atlapulco, Xalatlaco, Capulac, Ocoyoacac, Cuauhpanoayan y Xocotitlan (Pérez-Rocha, E., 1982:22).⁸⁹ Quizá de esa época provienen las diferencias que entre las comunidades del hoy municipio se tienen, por la diferencia de composición étnica y lealtad-filiación política.

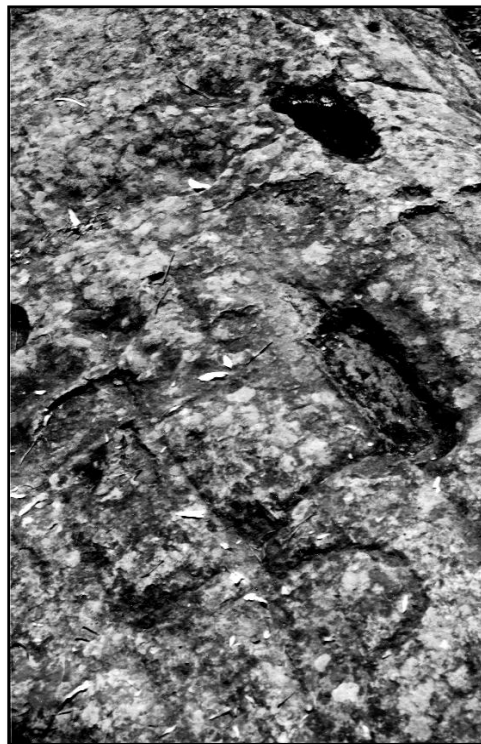


Figura 2.8. Huella de huarache y pie labrados en la roca conocida como “La Malinche”. Cerro del Judío. Fotografía cortesía de Francisco Rivas (2006:figura 158)

De cualquier forma, queda establecida también en esa época, la naturaleza no sólo guerrera sino indomable de la población otomí de la zona, que queda plasmada

⁸⁶ Ver después el significado de Acazulco, que parece mucho más directamente relacionado con este nombre otomí.

⁸⁷ Ocoyacac viene de la raíz *ocotl*, *ocote*; *yacatl*, nariz, punta principio; y *-co*, lugar; posteriormente se transformó en Ocoyoacac.

⁸⁸ Probablemente no se trate de la actual Asunción Tepexoyuca, sino que correspondería a la Tepehuexoyoca, actual Tepexoxuca (Tepexozuca anteriormente) cercana a Tenango, más al sur; ver más adelante los datos de Pérez-Rocha para Tacuba.

⁸⁹ *Códex Mendoza*, vol. III, f. 6v.

incluso como nomenclatura de un escalafón en la milicia mexicana. A la llegada de los españoles se decía, por ejemplo de un capitán mexicana

Y este Tzilacatzin era de grado otomí. Era de este grado y por eso se trasquilaba el pelo a manera de otomíes. Por eso no tenía en cuenta al enemigo, quien bien fuera, aunque fueran españoles: en nada los estimaba sino que a todos llenaba de pavor (León-Portilla, M., s/f).⁹⁰

La zona de Acazulco y su relación con el Imperio Tepaneca, Conquista e inicios de la Colonia

La zona que nos ocupa perteneció por un tiempo, a la región tepaneca, con su capital en Tacuba. La evolución que llevó a que Tacuba se convirtiera en una importante villa en la época colonial ha sido desarrollada por Emma Pérez-Rocha (1982), en un estudio que muestra una variedad de relaciones que parecen resguardadas en las memorias—si bien deformadas—, de San Jerónimo Acazulco, si bien en ningún momento este poblado llega a ser mencionado directamente. Estas memorias, según se verá en el siguiente capítulo, remiten a la conservación de relaciones previas evidentes, cuando menos, en las actividades de los Arrieros, pues las mercancías se llevaban al mercado de Tacuba.

En el primero de los mapas que presenta Pérez-Rocha puede verse que la región que rodea Acazulco, perteneció, según diversas fuentes, a Tacuba, si bien la relación de diversos poblados con esa capital fue diferente. Todos los datos fueron reunidos en un mapa (figura 2.9) que muestra las coincidencias y diferencias de las dinámicas a que cada uno de los documentos hace referencia (detallada en la figura 2.10). Redibujé el mapa de Pérez-Rocha, eliminando algunos números (poblaciones) repetidos, y anotando aquellos que no fueron localizados geográficamente. Además, cabe aclarar las ubicaciones son aproximadas, pues están determinadas más por los rótulos que por algún marcador puntual; respeté ese criterio al retrazar. La señalización original es levemente complicada, pero respeté también el criterio de separar la información por tipografía, aunque aproveché el recurso del color y el tipo de línea para separar los bloques de referencias de los tres documentos de que proviene la información.

⁹⁰ Además de grado de “otomí” que portaba casco de plumas, León Portilla retoma de Sahagún la descripción del grado de “quáchic”, hombre fuerte, “amparo, muralla de los suyos, furioso, rabioso contra sus enemigos, valentazo por ser membrudo, al fin es señalado en la valentía” (Sahagún, t II, p. 112) (León-Portilla, M., s/f:115).

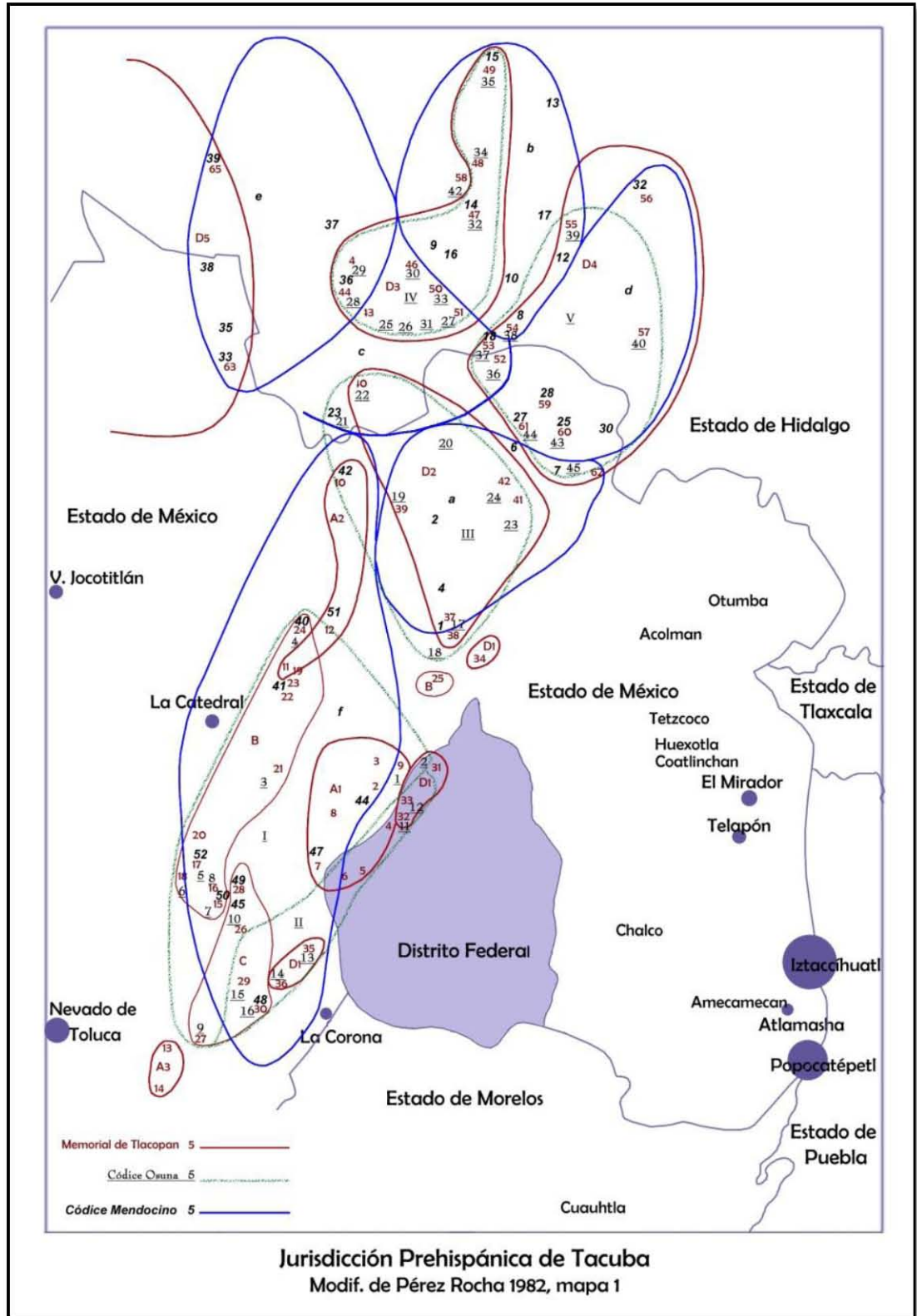


Figura 2.9. Jurisdicción prehispánica de Tacuba. La información proviene del *Memorial de Tlacopan*, el *Código Osuna* y el *Código Mendocino*. Se agrega la localización de algunos cerros y volcanes. Modif. de Pérez-Rocha (1982:mapa 1).

Revisando estos mapas, queda claro que los documentos que hoy nos sirven de fuentes de información no son claras ni exhaustivas, ni coinciden entre sí, ni fueron elaboradas pensando en resolver los actuales cuestionamientos, ni siquiera los de las comunidades cuyas tierras representan o de cuyos antecedentes hablan. Esta situación, sin embargo, da pistas sobre las posibles áreas y temáticas de búsqueda para ir rellenando los múltiples y profundos huecos de la dinámica específica de la región, tomando a Ocoyoacac, Coapanoaya e incluso Atlapulco, como puntos de anclaje.

Las tres fuentes principales en que Pérez-Rocha fundamenta su estudio son el *Memorial de los pueblos sujetos a Tlacopan* (figuras 2.11 y 2.12), el *Códice Osuna* (figura 2.13) y el *Códice Mendocino* (figura 2.14),⁹¹ Después de revisar todos los datos, la autora concuerda con las conclusiones de Carrasco con respecto a la extensión máxima de la región tepaneca en que: “El centro del ‘Imperio Tepaneca’ lo constituyen las regiones occidentales y norteñas de población principalmente otomiana: todo el occidente del Valle de México, el Valle de Toluca (Matlatzinca y Mazahuacan), la provincia de Xilotepec, la Teotlalpan y el Valle de Mezquital” (Carrasco Pizana, P., 1979 [1950]:269).

Según los datos de Carrasco, algunos de los poblados que una vez constituyeron los dominios de Tlacopan en los tiempos de la Triple Alianza, habían pertenecido a Azcapotzalco, y antes todavía, a Xaltocan. Esta capital cae casi simultáneamente que Xilotepec, en el año 7 caña (1395), mientras que Matlatzinco, fue conquistado por los chalcas en 1386, quizá en calidad de amigos de los tepanecas, mencionando que Tollocan (Toluca) era una de las ciudades de las cuales Azcapotzalco exigía tributo (Carrasco Pizana, P., 1979 [1950]:266, 269-270). Esta relación de Toluca más con Azcapotzalco que con Tacuba, se nota todavía hoy en la falta de interés o vinculación de Acapulco, mayor con la esfera de influencia de esta última.

⁹¹ Si bien el *Codex Mendoza* y la *Matricula de Tributos* son fuentes tributarias elaboradas en el periodo colonial, la información que presentan es básicamente prehispánica (Pérez-Rocha, E., 1982:13, nota 13).



Figura 2.10. Detalle de la jurisdicción prehispánica de Tacuba en la zona más cercana a San Jerónimo Acazulco, sobrepuesta sobre la morfología de la Sierra de Las Cruces. Preparado a partir de datos de García Palomo *et al.* (2008) y Pérez-Rocha (1982, mapa 1). Se resaltan los conos volcánicos.

Uno de los datos interesantes del *Memorial de Tlacopan* con respecto a las áreas jurisdiccionales (figura 2.11), es la referencia a una posible separación temprana de la zona de nuestro interés, recién la Conquista, pues dice: “Estos agora se siguen traxo Juan Cano, y le sirven y a Tlacupan no la conocen por señorío ninguno” (figura 2.11, C), y que son Ocoyoacac,⁹² Tepehuexoyocan, Quappanoayan, Capollac y Couatepec. Formaban el conjunto situado más al suroeste de Tlacopan y limitaban con los pueblos de Ciuhtepec y Cepayautla. Además, marca ya una diferencia que continúa hasta la fecha, con Atlapulco, pues este último pertenecía a los pueblos “que obedecían a

⁹² El actual Ocoyoacac, era llamado Ocoyacac en las fuentes. Aparece, por ejemplo, en los *Títulos Primordiales de San Martín Ocoyacac* (1521), en los *Códices de San Martín Techialoyan* (1534) en que se incluye el *Códice de San Martín Ocoyacac*, y también en el *Libro de Tierras* de Seller. Existe una lámina a color en papel de maguey, de 25 x 30 cm, integrado al *Códice García Granados*. Es mencionado en la lámina 10 del *Códice Mendocino* (1535-1550), que abarca el periodo de 1325 a 1521; y finalmente, en el *Códice Osuna*, junto con Atlauhpolco (Atlapulco) y Quaupanoayan (Coapanoaya). <http://ca.encydia.com/es/Ocoyoacac>.

Tlacupan que se juntaban aquí para las guerras y aquí [sic] los repartían los tributos y buscaban y traían cal, piedra, petlatl, escudillas, platos a todos y a los demás, y los materiales, son los siguientes con los a ellos sujetos” (figura 2.11, D-1) (Pérez-Rocha, E., 1982:16). Probablemente, las divergencias sobre las etimologías del nombre del cerro del Hueyamalucan-Huellamalucan, pudieran resolverse tomando en consideración esta situación política, puesto que si se refiriera a la toma de prisioneros-asuntos de guerra en vez de al campo semántico de la abundancia de agua como generalmente se considera, el cambio del nombre otomí que seguramente tuvo, al náhuatl, coincidiría con la pertenencia de Atlapulco a los aliados de los Tepanecas tras la conquista de la zona. Huellamalucan tendría entonces los componentes de *uel* [wel] (bueno, encumbrado, bien hecho, claro, pacificado) y *malli* (prisionero de guerra), según lo marca el diccionario de Rémi Siméon (1977 [1885]).

Memorial de los pueblos de Tacuba (MT)									
Modif de Pérez-Rocha 1982, cuadro 1									
Pueblos sujetos a la cabecera		Pueblos repartidos de la cabecera		Pueblos que le sirven a Juan Cano		Pueblos que iban a la guerra, pagaban tributo, traían cal, escudillas, platos, etc.			
A		B		C		D			
# en mapa	# original en MT	# en mapa	# original en MT	# en mapa	# original en MT	# en mapa	# original en MT	# en mapa	# original en MT
1	1 Tlacupan	15	1 Tlalachco	26	1 Ocoyacac	1			4
2	2 Metztitlan	16	2 Chichiquauhtla	27	2 Tepehuexoyocan	31	1 Azcapotzalco	52	1 Hapazco
3	3 Tel-Olincan	17	3 Vitzitzilapan	28	3 Quapanouayan	32	2 Coyohuacan	53	2 Atotonilco
4	4 Tecamachalco	18	4 Ocelotepec	29	4 Capollac	33	3 Atlauivayan	54	3 Axocopan
5	5 Quauhimalpan	19	5 Xilotzincó	30	5 Coatepec	34	4 Tepanouayan	55	4 Tecpatepec
6	6 Iyetepec	20	6 Mimiyaupan			35	5 Atlappolco	56	5 Actopan
7	7 Vitzquilocan	21	7 Tzaucyocan			36	6 Xalatlauhco	57	6 Itzcuitlapilco
8	8 Ayotochco	22	8 Maçatlan				2	58	7 Tezcatepec
9	9 Chimalpan	23	9 Tecpan			37	1 Quauhtitlan	59	8 Tetlapanaloyan
10	10 Chapulmaloyan	24	10 Quauhuacan			38	2 Toltitlan	60	9 Veipuctlan
11	11 Xilotzingo	25	11 Teocalveyacan			39	3 Teppotzotlan	61	10 Tequixquiatic
12	12 Azcaputzaltongo					40	4 Tepexic	62	11 Xilotzingo
13	13 Tziilutepec					41	5 Tzompanco		5
14	14 Cepayautlan					42	6 Citlaltepec	63	1 Xilotepec
							3	64	2 Çaçalotl Ynequetzayan
						43	1 Tollan	65	3 Tecoahtlan
						44	2 Michmaloyan	66	4 Acaualtzincó
						45	3 Nextlalpan	67	5 Tlauhtla
						46	4 Teçontepec		
						47	5 Mizquiyahuala		
						48	6 Chichiquauhtla		
						49	7 Itzmiquilpan		
						50	8 Tlavililpan		
						51	9 Atl Ytlalacyan		

en mapa Corresponde a los números asignados en el mapa
original en MT Corresponde a la numeración interna del MT
58 No aparece en el mapa de Pérez-Rocha
26 1 Ocoyacac Pueblos de la región cercana a San Jerónimo Acazolco

Figura 2.11. Poblaciones referidas en el Memorial de los Pueblos de Tacuba. Se marcan aquellos cercanos a San Jerónimo Acazolco. Modif. de Pérez-Rocha 1982, cuadro 1. El poblado de Tepehuexoyocan, de nombre similar al vecino-hermano de Acazolco (Tepexoyucan) se encuentra cerca de Tenango.

Pero ¿quién es ese tal Juan Cano, que tanto poder tiene que sus servidores son relevados de reconocer el señorío de Tacuba? Este personaje resulta destacado por causa de la encomienda, una de las “bases de la concentración de la tierra”, específicamente la de Isabel Moctezuma.⁹³ Para Pérez-Rocha, la encomienda de indios, tanto antes como después de las Leyes Nuevas de 1542, fueron una gracia o merced

⁹³ Véase el capítulo 3 las anotaciones sobre organizaciones que ensalzan la descendencia de Moctezuma en la zona.

real a través de la cual se concedía al encomendero el derecho de exigir de los indios encomendados la prestación de servicios personales y el pago de un tributo. Este último fue primeramente arbitrario, aunque se tasó posteriormente por las autoridades reales y debía ser de la misma naturaleza que el pagado al fisco por los indios de pueblos incorporados a la Corona. Para hacerse de tierras, los encomenderos recurrieron a mercedes reales o compras (Pérez-Rocha, E., 1982:45).

En un inicio, las encomiendas fueron de carácter temporal, pues eran otorgadas por una vida. A partir de la ley de sucesión, en 1536, pasaron a ser por dos vidas y después, algunas se prorrogaron por tres y cuatro vidas. Sin embargo, hubo algunas excepciones, y como la encomienda de Tacuba, algunas se otorgaron desde sus orígenes con carácter de perpetuidad. Los sucesores de la encomendera de Tacuba recibían el pago del tributo incluso a fines del siglo XVIII, pero para ese entonces, la zona de Acazulco ya no pertenecía a los territorios de la encomienda (figura 2.12), incluso cuando zonas mucho más sureñas, como Coatepec, Tenango-Tziutepec-Cepayautla, seguían formando parte, por ejemplo, a través del cacicazgo Cortés Chimalpopoca todavía en 1574 (Pérez-Rocha, E., 1982:87).⁹⁴

Isabel era la hija mayor de Moctezuma, es decir, pertenecía a la más alta nobleza indígena a la llegada de los españoles. Parecía lógico, por conveniencia de Cortés y la Corona de mantener los ánimos calmos, obtener adictos y evitarse problemas, confirmar algunos derechos antiguos y otorgar algunos nuevos derechos. Los nobles, en esos momentos todavía tenían ascendencia sobre el pueblo, y Cortés, estratega, trató de aprovechar la situación y describe

[...] tuve por bien aceptar su ruego [el de Moctezuma] y tener en mi casa a los dichos sus tres hijos y hacer como he hecho que se les haga todo el mejor tratamiento y acogimiento que he podido haciéndoles administrar y enseñar los mandamientos de nuestra Santa Fe Católica y las otras buenas costumbres de cristianos para que con mejor voluntad y amor sirvan a Dios Nuestro Señor y conozcan en los artículos de ella **y que los demás naturales les tomen buen ejemplo** [...] (Pérez-Rocha, E., 1982:153, énfasis mío)⁹⁵

⁹⁴ Según se lee en el testamento de don Antonio Cortés Totoquihuaztli, fechado el 29 de abril de 1574, de la antigua colección de J. M. Aubin, publicada en 1970 en el *Beiträge zur Mittelamerikanischen Völkerkunde*, no. 10:13-14.

⁹⁵ AGN, Historia, vol. 4, exp.4, f. 43v.

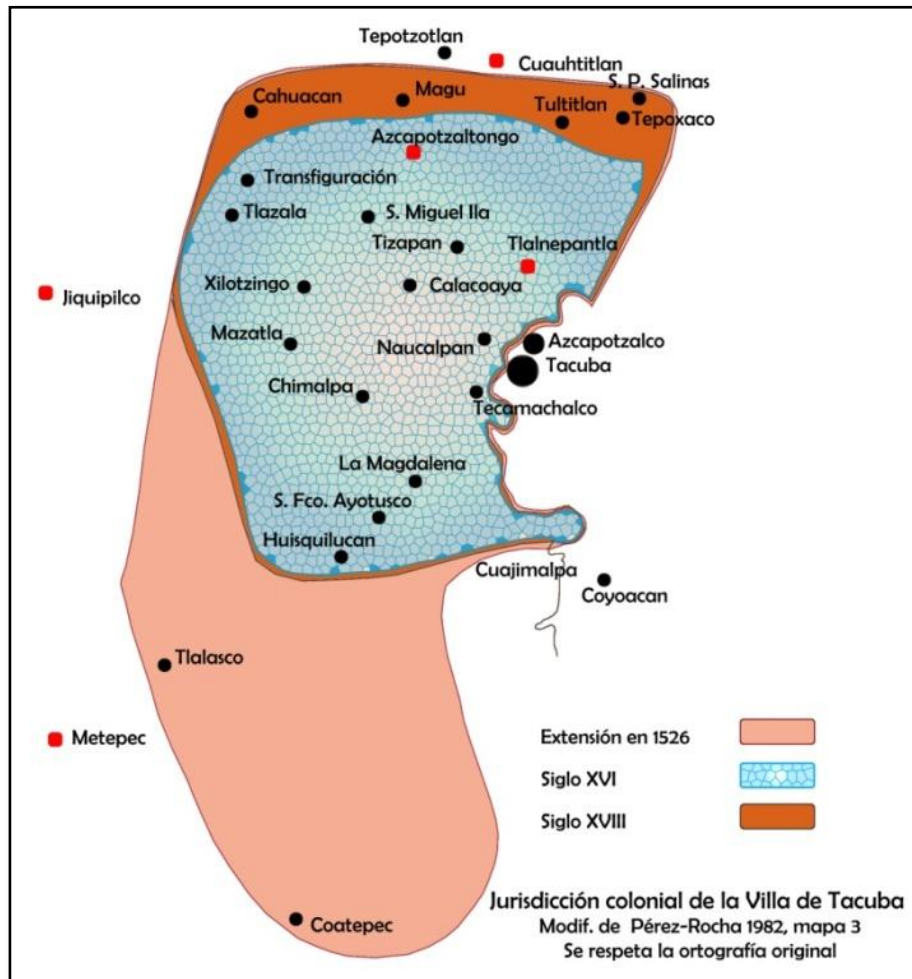


Figura 2.12. La Villa de Tacuba y la extensión de su territorio en tres momentos documentados: 1526, siglo XVI y siglo XVII. Modificado de Pérez-Rocha (1982, mapa 3).

Cortés otorgó la encomienda a Isabel el 26 de junio de 1526, por su casamiento con Alonso de Grado, con carácter perpetuo y hereditario, dándole como dote y arras a ella

Y a sus descendientes en nombre de su Majestad y como su gobernador y Capitán General de estas partes y porque de derecho les pertenece de su patrimonio y legítima [sic] el señorío y naturales del Pueblo de **Tacuba [y sus estancias...]** las cuales dichas estancias y Pueblos son sujetos al Pueblo de Tacuba y al Señor de ella... lo cual como dicho le doy... a la dicha Doña Isabel para que lo tenga y goce por Juro de **heredad para ahora y para siempre jamás** con título de Señora de dicho Pueblo (Pérez-Rocha, E., 1982:47, énfasis mío)

Los pueblos incluidos en esta encomienda del siglo XVI, y cuyo tributo pasó a los descendientes de Isabel, fueron: Tacuba, “Yetepec”, Chimalpa, Xilotzingo, Coatepec, Tlascalco, Tlazalla, “Guatuzco”, “Huisquiluzá”, Chapulmaloyan, Azapotzaltongo y

“Duotepeque”.⁹⁶ A su muerte, la encomienda se dividió entre sus herederos, por Cédula Real de 1590, lo que hizo que las rentas disminuyeran por haber muchos ellos; por ello, se les dieron nuevas mercedes remuneratorias, indicándose en la misma Cédula de 1590, que serían perpetuas a través del título de mayorazgo (Pérez-Rocha, E., 1982:47).

Isabel se casó tres veces; la última, con Juan Cano. De él tuvo cinco hijos: Pedro, Gonzalo, Juan, Catalina e Isabel. Según las concesiones de 1590, Gonzalo Cano recibió 1000 pesos de renta anual, mientras que los herederos de su hijo Juan Cano, don Juan y don Pedro Moctezuma, recibieron cada uno 1000 pesos de renta anual. Sin embargo, hubo otorgaciones anteriores y posteriores a ésta (Pérez-Rocha, E., 1982:47). Con respecto a esta línea (y territorio), los datos de Pérez-Rocha terminan ahí, puesto que la zona ya no pertenecía a Tacuba, objeto de su estudio. Hay una última anotación importante, y es que resulta dudoso que de entre Ocoyacac, Tepehuexoyocan, Quapanouayan, Capollac y Couatepec, que le servían a Juan Cano, exceptuando Coatepec y Cuapanoayan que tributaban también a Tenochtitlan y por ello pudieran haberse sabido propiedad de Moctezuma, y por eso derecho de Isabel, los demás sólo tributaban a Tacuba (Pérez-Rocha, E., 1982:23-25).

Código Osuna (CO)									
Modif de Pérez-Rocha 1982, cuadro 2									
Tlatocayotl o distritos militares para van Zantwijk*									
Tlacupan		Coyuhuacan		Cuahtitlan		Tullan		Apazco	
I		II		III		IV		V	
# en mapa	# original en CO	# en mapa	# original en CO	# en mapa	# original en CO	# en mapa	# original en CO	# en mapa	# original en CO
1	1 Tlacuban	11	1 Coyuhuacan	17	1 Cuahtitlan	25	1 Tullan	36	1 Apazco
2	2 Azcapotzalco	12	2 Atlacuihuayan	18	2 Toltitlan	26	2 Xiuhpacoyan	37	2 Atotoniltonco
3	3 Tzacuycocan	13	3 Atlahuapalco	19	3 Teptzotlan	27	3 Atlitlacayan	38	3 Axocopan
4	4 Quauhuacan	14	4 Xallatlahuco	20	4 Huehuetocan	28	4 Michmaloyan	39	4 Tecpatepec
5	5 Huitztilapan	15	5 Capollac	21	5 Otlazpan	29	5 Nestlalpan	40	5 Ytzcuintlapilco
6	6 Ocolotepec	16	6 Cohuatepec	22	6 Tepexic	30	6 Teçontepec	41	6 Tetepanco
7	7 Tlachco			23	7 Tzompanco	31	7 Tlemaco	42	7 Texcatepec
8	8 Chichiquautla			24	8 Citlattepec	32	8 Mizquiyahualla	43	8 Hueypochtlan
9	9 Tepehuexoyocan					33	9 Tlahuilpan	44	9 Tequisquiác
10	10 Ocoyoacac					34	10 Chilquahtla	45	10 Xilotzinco
						35	11 Ytzmiquilpan		

# en mapa	Corresponde a los números asignados en el mapa
# original en MT	Corresponde a la numeración interna del CO
58	No aparece en el mapa de Pérez-Rocha
10	10 Ocoyoacac Pueblos de la región cercana a San Jerónimo Acazolco

* van Zantwijk A., Rudolf A. (1969). "La estructura gubernamental del Estado de Tlacupan (1430-1520), *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Historia, UNAM, México, vol. VIII: 123-155.

Figura 2.13. Poblaciones referidas en el Código Osuna. Se marcan aquellos cercanos a San Jerónimo Acazolco. Modif. de Pérez-Rocha 1982, cuadro 2. El poblado de Tepehuexoyocan, de nombre similar al vecino-hermano de Acazolco (Tepehuexoyocan) posiblemente se refiera al Tepexoxuca que se encuentra cerca de Tenango.

Regresando a las otras fuentes analizadas por Pérez-Rocha, el *Código Osuna* (figura 2.13) presenta a Tepehuexoyocan (¿la de Tenango?) y a Ocoyoacac

⁹⁶ AGN, Historia, vol. 4, exp. 4, f. 43v.

perteneciendo al *tlatocayotl* de Tlacupan, mientras que Atlauhpolco (Atlapulco), Xallatlauhco (Xalatlaco) y Capollac (Capulhuac), como parte del de Coyuhuacan. El *tlatocayotl* era una unidad administrativa gobernada por un *tlatoani*, con sus respectivos distritos o pueblos subordinados. Para van Zantwijk, los distritos militares, equiparados con los *tlatocayotl*, eran cuatro, pero la Pérez-Rocha corrige el error ocasionado por la publicación del *Memorial de los pueblos sujetos a Tlacopan*, publicado por Francisco del Paso y Troncoso, donde Azcapotzalco y Cuauhtitlán se unían en un solo distrito (Pérez-Rocha, E., 1982:13-14) (Ver columna D de la figura 2.11).

La última de las fuentes analizada por Pérez-Rocha es el *Código Mendocino* (y la *Matrícula de Tributos*), donde se dan a conocer una serie de provincias que tributaban a la Triple Alianza, de las cuales seis, se encontraban dentro del área tepaneca (figura 2.14). Es en una de éstas, Quauhuacan, donde se localiza Quauhpanoayan.

Código Mendocino (CMe)											
Modif de Pérez-Rocha 1982, cuadro 3											
Provincias tributarias											
Quauhtitlan		Axocopan		Atotonilco		Ueipochtlan		Xilotepec		Quauhuacan	
a		b		c		d		e		f	
# en mapa	# original en CMe	# en mapa	# original en CMe	# en mapa	# original en CMe	# en mapa	# original en CMe	# en mapa	# original en CMe	# en mapa	# original en CMe
1	1 Quauhtitlan	8	1 Axocopan	18	1 Atotonilco	25	1 Ueipochtlan	33	1 Xilotepec	40	1 Quauhuacan
2	2 Teuiloayan	9	2 Atenco	19	2 Uapalcalco	26	2 Xalac	34	2 Tlachco	41	2 Tecpan
3	3 Auexoyocan	19	3 Teteapanco	20	3 Quetzalmacan	27	3 Tequixquiac	35	3 Tzayanalquilapan	42	3 Chapulmaoyan
4	4 Xalapan	11	4 Xochichiua	21	4 Acocolco	28	4 Tetlapanaloyan	36	4 Michmaloyan	43	4 Tlalatlauhco
5	5 Tepoxaco	12	5 Temoayan	22	5 Teueuec	29	5 Xicalhuacan	37	5 Tepetitlan	44	5 Acaxochic
6	6 Cuezcomahuacan	13	6 Tezcatepec	23	6 Otlazpan	30	6 Xomayacan	38	6 Acaxochitlan	45	6 Ameyalco
7	7 Xilotzingo	14	7 Mizquiyahuala	24	7 Xalac	31	7 Tezcatepetonco	39	7 Tecoahtlan	46	7 Ocoatepec
		15	8 Itzmiquilpan			32	8 Actopan			47	8 Uitzquilian
		16	9 Tlaullilpan							48	9 Coatepec
		17	10 Tecpatec							49	10 Quauhpanoayan
										50	11 Tlatlaxco
										51	12 Chichiquautla
										52	13 Uitzitzilapan

# en mapa	Corresponde a los números asignados en el mapa
# original en MT	Corresponde a la numeración interna del Cme
51	No aparece en el mapa de Pérez-Rocha
49	10 Quauhpanoayan Pueblos de la región cercana a San Jerónimo Acazolco

Figura 2.14. Poblaciones referidas en el Código Mendocino. Se marcan aquellos cercanos a San Jerónimo Acazolco. Modif. de Pérez-Rocha 1982, cuadro 3.

Esta provincia tributaria era muy extensa, pues comprendía, al sur, Coatepec, al norte Chapulmaloyan, al poniente Uitzitzilapan y, al oriente, Acaxochic. Analizando el mapa (figura 2.9), se nota que englobaba parte del *tlatocayotl* de Cuauhtitlán, pero limitaba con el distrito militar del mismo nombre; coincidía casi totalmente con el *tlatocayotl* de Tlacopan, exceptuando Ocelotepec, Tepehuexoyocan y Azcapotzalco que quedaban fuera; y abarcaba el sur del *tlatocayotl* de Coyoacan (Pérez-Rocha, E., 1982:22).

Resumiendo el análisis, Pérez-Rocha hace notar que, si bien la delimitación exterior de la región tepaneca coincide en términos generales, queda clara que la organización interna difiere según los documentos. En el caso del gran cambio que se nota en el *Mendocino*, por ejemplo, la diferencia es consecuencia de la desintegración

de los territorios tepanecas con la caída de Azcapotzalco, y la posterior unión de esos territorios, por las conquistas mexicas, hasta que se consolida la Triple Alianza; además, queda claro que el cambio interno del territorio tuvo relación con los cambios estructurales derivados del tributo (Pérez-Rocha, E., 1982:22).

Autores como Nigel Davies y Wolfgang Trautmann piensan que la extensión mostrada en los tres documentos analizados corresponde al momento de la conquista, por lo que el antiguo “imperio tepaneca” debió haber sido menor, sin embargo, para Pérez-Rocha ese no es el caso, puesto que las fuentes indican que el territorio era aún mayor a la muerte de Tezozomoc y al advenimiento de Maxtla al poder, fuera por nexos familiares o por alianzas. A esto agrega el dato de Torquemada, quien firma que cuando Totoquihuaztli es confirmado como rey de Tlacopan por Iztcóatl y Nezahualcóyotl, éstos le dieron

la quinta parte de todo y la provincia de Mazahuacan y parte de aquellas Serranías y sus vertientes, que eran Chichimecas, que son los que ahora llaman Otomíes..., todos los pueblos que están en las Cordilleras y las otras vertientes de las Sierras que les caen al poniente, que corren hacia el Valle de Toluca (Pérez-Rocha, E., 1982:23).

Esa complejidad política y administrativa se hacía acompañar, además, de una pluralidad étnica. Así, en el área tepaneca, a lo largo del tiempo, se encontraron toltecas, culhuas (de tradición también tolteca), chichimecas, tepanecas, mexicas otomíes y, por último, tlacochcalcas (Pérez-Rocha, E., 1982:29).

Más de la época colonial e independiente

La composición multiétnica del área tepaneca, a la que se agregó el elemento europeo (y negro) con los eventos de la Conquista y sus consecuencias en la Colonia, merecen unas líneas.

Cuando habla de las relaciones entre la Corona y los pueblos americanos conquistados, Guillermo Wilde enfatiza la producción de imágenes sobre el “otro” que fueron necesarias para la formación del propio reino y la estructura que le permitió dominar sus colonias

Las políticas indigenistas de la Corona a todo lo largo del período colonial, estuvieron condicionadas por determinadas concepciones acerca de estas poblaciones, que por supuesto variaron con el discurrir de los años y en general no dejaron de estar supeditadas a una concepción de la conquista como empresa «civilizadora y evangelizadora». Simultáneamente, esta doble identificación del «nosotros conquistador» conllevaba concepciones referidas al «otro». El discurso oficial debió codificar imágenes que le permitieran interpelar a sus «súbditos» a pesar de la diversidad y las contingencias

históricas. Y a estas realidades «otras», precisamente, se orientaba la legislación (Wilde, G., 1999:620).

El recuento que hace de esta historia de representaciones sobre el otro, y también sobre el reino mismo, ideal, pasa por varios momentos:

Hasta el siglo XVII, la legislación indiana en general había sido una seguidilla de intentos del Estado Colonial español por establecer un control directo sobre sus dominios, proscribiendo prerrogativas del sector conquistador y de esa forma evitando también la formación de un «feudalismo americano». [Siguiendo a Pietschmann, aclara que] podemos pensar a la legislación indiana, por lo menos durante la conquista temprana, como expresión de la imbricación entre Corona e Iglesia y como corpus instituyente del «monopolio moral» de la conquista.

«No hay Indias sin Indios», y los intentos del Estado se orientaban principalmente al control directo de las poblaciones nativas, limitando al sector conquistador. En este sentido, la legislación fundaba y actualizaba constantemente el «problema del Otro» a través de sucesivas inscripciones y reinscripciones. Las nociones acerca del «nosotros sociocultural», conllevaban percepciones de la «alteridad» a la cual la legislación iba dirigida. Este espacio legal, debía interpelar a los actores para lograr una adhesión que no fuera pura y exclusivamente coercitiva".

Si bien estas leyes en apariencia tenían carácter puramente administrativo, las coordenadas culturales en las que se inscribían no eran nada despreciables. Por el contrario, eran portadoras de valores y conceptos culturales naturalizados sobre la imagen que España buscaba construir de sí misma y de sus pueblos conquistados. Por otra parte, no se trataba de imágenes coherentes pues arrastraban las contradicciones propias de un estado en proceso de formación (Wilde, G., 1999:620-621).

Finalmente sugiere Wilde que, en la complejidad de las relaciones simbólicas entre estos actores, atravesadas de múltiples mediaciones y contradicciones (que de ninguna manera pueden reducirse a dualismos del tipo dominador-dominado o vencedor-vencido) se encuentra la clave para comprender la introducción y aceptación de símbolos de prestigio peninsulares en las sociedades nativas [entre los que considero los santos patronos]. En su opinión, el Estado como referente legal buscaba legitimidad y consenso mediante interpelaciones de fuerte carácter simbólico, como la ritualización de los espacios (Wilde, G., 1999:621).

Más adelante relata la transformación de la política a partir de la época borbónica diciendo:

Era inevitable que hacia fines del siglo XVIII las medidas comenzaran a modular un tono modernista inspirado en el espíritu de la época. Los borbones eran sensibles a las influencias del pensamiento ilustrado de fines del siglo XVIII y se rodearon de intelectuales alineados en esta corriente".

El Estado español experimentaba en su seno la contradicción de tendencias conservadoras y transformadoras. El siglo XVIII es particularmente efervescente en torno de la discusión sobre cuál debía ser la injerencia del Estado en los asuntos religiosos. En este sentido, los debates en materia de «teoría moral» tenían carácter político y apuntaban al proceso de reconfiguración de la imagen del Estado. Por su parte, las políticas indigenistas se encontraban sumidas en permanentes ambigüedades y contradicciones; como tratando de conciliar tendencias conservadoras y tendencias

innovadoras. Así, combinaban ideas de libertad e igualdad, con tendencias a la sujeción y la jerarquización estática de la población indígena.

La expulsión de los jesuitas constituyó un hito central en la política reformista de los borbones. Fue un acontecimiento que por el alcance que tuvo en toda América conllevó no sólo una redefinición de la relación metrópoli-colonia sino también, especialmente, una reformulación de la política indígena (Wilde, G., 1999:631-632).

Siendo que no es objetivo de esta investigación adentrarse en la disertación teórica sobre los empeños de la conquista y colonia, vale la pena entrar a revisar algunos datos más empíricos de cómo pudo haber sido la situación del poblado, y la zona específica que nos ocupa en toda esa muy compleja situación antes descrita. Para ello, resulta de mucha utilidad mirar al mismo Ocoyoacac, cuya historia, terminada la empresa de Conquista, fue similar a la de otros poblados de la región, como es el caso de San Mateo Atenco, con el cual colindaba.

Rosaura Hernández y Raymundo Martínez (2006) refieren que, a raíz de la llegada de los españoles, Atenco sufrió una epidemia de sarampión que diezmó más de la mitad de sus naturales, salvándose sólo unos doscientos. En un documento del Archivo General de Indias se lee

Y por lengua de Marina nos dijo [Cortés] a algunos de nosotros que somos vivos y otros que son muertos, que lleváramos ciertos puercos de cría y vacas y yeguas para que los puercos [se] criasen y comiesen del maíz de las dichas trojes de Montezuma y las dichas vacas y yeguas quedaren en la estancia de Santa Clara y los puercos quedasen en Atenco a cargo de Joan Serrano.

[Mientras] que las crías de ganado se llevasen a Xalatlaco en Almoloya que tenía a cargo Joan Pérez, e el otro en el pueblo de **Ocoyoacaque** que tenía a cargo Martín de Talavera y otro en tierras del dicho pueblo de **Cuyoacaque** que tenía a cargo un español llamado Cueva [...] Cortés llevó crías de ese ganado a Oaxaca y Teguantepec y trajo a nuestro pueblo [Atenco] ovejas (Hernández Rodríguez, R. y R. Martínez, 2006:112, AGI Escribanía 161, f.108v, énfasis mío).

Si bien no he localizado datos que relacionen directamente Acazulco con las minas, sirve bien este tema para evidenciar los tejemanejes de que fue capaz la Corona, y sus administradores, para enriquecerse tomando abusivamente no solo las propiedades de los indígenas, sino sus personas, sensación que permea la representación del pasado colonial en Acazulco, descrito como de completa “esclavitud”. Para María Teresa Jarquín, nada pudo hacerse finalmente en contra de los trabajos forzados para la minería, aunque en otras áreas se logró descargar a los indígenas de la codicia y la violencia extremas y descontroladas

Más que ninguna otra tarea, la minería gozó del favor y beneplácito de la Corona, ya que producía, en forma inmediata, cuantiosos bienes a las arcas reales. Requirió la fuerza de trabajo de los naturales, así como los conocimientos y recursos técnicos de los conquistadores. La labor en las minas y el beneficio de los metales fueron siempre trabajos

peligrosos, arduos, considerados como una tarea servil, debido a las condiciones en que se realizaban y el lugar donde se encontraban los centros de trabajo. Los indígenas se negaban a acudir a las minas por voluntad propia, por lo que hubo necesidad de forzarlos. Se otorgaron repartimientos en el siglo XVI que perduraron hasta finales del XVIII. A pesar de su validez legal, surgió una fuerte oposición por parte de los indígenas de los pueblos afectados (Jarquín Ortega, M. T., 2006:129).

Siendo que el rendimiento de las minas dependía no sólo de la riqueza de las vetas, sino de la mano de obra disponible, se estableció un repartimiento forzoso asalariado, bajo un sistema rotativo o de tandas, en una proporción del 4 por ciento de la población adulta masculina para ser asignada a la minería, según lo estableció el virrey marqués de Villamanrique. Esta cuota era similar para las ciudades y las provincias, exceptuando los tiempos de cosecha de estas últimas. Como una idea de lo que esto significaba, en 1550, la encomienda del licenciado Altamirano tuvo que enviar 27 indios de Metepec a las minas de Taxco, además de varias sementeras de maíz para su alimento; de Tepemajalco envió 27 naturales y 300 fanegas de maíz “procedentes de una sementera, cada treinta días, y trescientos *tamemes* también cada treinta días, para llevar dicho maíz a las minas” (Jarquín Ortega, M. T., 2006:129).

La justificación dictada desde la metrópoli, recibida entre 1574 y 1575 por el virrey y la audiencia decía

que los indios naturalmente son inclinados a vicios, ociosidades y borracheras, [cuyo] remedio consiste en ocuparlos y que sin ser compelidos a ningún trabajo se aplican; y que presupuesto que los españoles le son a ellos útiles para el sustento de la doctrina, y que la una república no se puede sustentar sin la otra, es justo se les repartan indios para las minas, como se reparten para labores, y obras monasterio, y públicas, y otras a que ellos desde su infidelidad estaban obligados, y acudían siempre por sus llamamientos (Solórzano t.I, 269 en Jarquín Ortega, M. T., 2006:129-130).

¿Qué clase de sistema jurídico permitía semejantes atropellos? El mismo que, por otra parte, permitió que un sector de la población otomí, en poco tiempo, se hiciera cargo de en poco tiempo de tomar el cargo de escribano. Este rasgo, de la puesta en práctica de los elementos locales de justicia y administración, lo retomaré posteriormente, para el caso de Acazulco.

Explica Juan Ricardo Jiménez que, tras la conquista, la Corona española impuso un sistema jurídico de herencia romanista a sus dominios, no sólo trasladando la aplicación del sistema jurídico castellano en Nueva España, sino enriqueciéndolo con las aportaciones de los colonizadores. En las primeras ordenanzas de la Real Audiencia de México, dadas en 1528, se previno que a falta de alguna cosa en ellas o en las leyes de Madrid de 1502, se guardaran las “leyes y pragmáticas de nuestros reynos a la ley, ya sea de orden o forma o de sustancia, que toquen a la ordenación o decisión de los

negocios y pleitos de la dicha Audiencia o fuera de ella”. Posteriormente, en 1545, Carlos V mandó que, en materia procesal, se guardaran las leyes de Castilla. Esta disposición fue incorporada en la *Recopilación de Indias* (ley 2, tít. 1, lib. 2). En 1550, se reconocía que el orden de proceder en los juicios en las audiencias y juzgados inferiores era el establecido en el derecho castellano (Jiménez Gómez, J. R., 2010:16, nota 6).

Sin embargo, para Jiménez, fue la conservación del código alfonsino de *Las Siete Partidas*, originado en el siglo XIII, lo que permitió el ejercicio de una práctica notarial y judicial por parte de los otomíes, pues en este código se plasmaron las formalidades de las escrituras públicas de actos, contratos y actuaciones judiciales, incluidos modelos o formatos para las “cartas”. Para el autor, si bien el sistema jurídico es un discurso, “la práctica jurídica y judicial es un fenómeno social, es la traducción del discurso a esa realidad” (Jiménez Gómez, J. R., 2010:17). Con la práctica notarial y judicial vigente en el siglo XVI en la península, vino también a la Nueva España la figura y el saber del escribano real y, al inicio de la Colonia, resultaba patente que había indígenas capaces de escribir, si bien esta escritura se refería más bien a la elaboración pictográfica.

El sistema colonial reprodujo, para Jiménez, un esquema precortesiano ya estratificado, de *pipiltin* y *macehualtin*, que se conservó primeramente, y al final de la época colonial, habiéndose perdido la connotación de nobleza, se transformó en una división entre principales y tributarios (Jiménez Gómez, J. R., 2010:22-23).

Con el establecimiento de la República de Indios [como la de Atenco], resultó indispensable que los oficiales hablaran la lengua de sus gobernados, y preferentemente, debían manejar el español para poder comunicarse con el ámbito español de la sociedad. Y, así como lo refiere Jiménez para Querétaro, la situación ideal hubiera sido que los oficiales de la república de indios en zonas otomíes hablaran otomí, no siempre fue el caso (Jiménez Gómez, J. R., 2010:25). En los documentos de la región, incluidos los títulos primordiales de Acazulco [-Tepexoyuca] tanto los resguardados en el archivo de Ocoyoacac como los citados del Archivo de la Nación, parece que todo fue escrito en náhuatl. Tan así que en 1998 llegué a ser cuestionada en Acazulco sobre “cuándo se habían olvidado del náhuatl y aprendido el otomí” (Figueroa Sosa, S., 2010b). Una revisión detallada de la documentación probablemente podrá aclarar si, incluso al ser los documentos escritos en náhuatl, algunas de las manos fueron otomíes.

Para efectos de control de población y recursos, una de las estrategias de colonización española, la de impedir la movilidad de los indígenas, tocó específicamente

el área de los rituales, pues uno de los aspectos que se intentaba impedir era la continuación de las visitas de los indígenas a los antiguos santuarios, “prohibiendo la visita a montes y cuevas, rompiendo con la estructura en torno a la cual giraba la vida indígena: la religión y el ritual” (Quezada Ramírez, M. N., 1995:145).⁹⁷ Este aspecto, seguramente impactó centralmente a Acazulco, en su calidad de guardián del cerrito del Hueyamalucan.

Construyendo la estructura para facilitar el adoctrinamiento, se llegó a la congregación o reducción a pueblos de población indígena, a partir de las Leyes de Burgos, y aun a pesar de haber sido un fracaso cuando se implementó en Santo Domingo entre 1516 y 1518, Carlos I de España, en 1546, puso de nuevo esta política en ejecución para que los indios fuesen “reducidos a pueblos y que no viviesen divididos y separados por las sierras y montes privándose de todo beneficio espiritual y temporal, sin socorro de nuestros ministros”, tal y como lo señala la Real Cédula de 1551. Posteriormente, en la Cédula Real de 1558, Felipe II señala como objetivo de las congregaciones uno ya francamente de manejo territorial, puesto que como los indios vivían dispersos ocupaban toda la tierra, por lo que convencía “recogerlos y juntarlos en pueblos, en los sitios que paresiesen [sic] para ello lo más convenientes, señalándoles largos términos para sus labranzas y montes, y que de esta manera, desocuparían mucha tierra en que se pudieran hacer algunos pueblos de españoles y mestizos” (Quezada Ramírez, M. N., 1995:147).

A esta razón se aunó la notable disminución de la población que para la segunda mitad del siglo XVI había alcanzado en la zona un 43 por ciento, debido a variados factores como la conquista, la esclavitud, el servicio personal y las epidemias, especialmente las de 1545-1546. En esta etapa, se realizó un primer periodo de Congregaciones (1550-1564), en el cual se congregaron pueblos como Capulhuac (1567), Atlapulco (1560) y Calimaya y Tepemaxalco (1560) (Quezada Ramírez, M. N., 1995:147-148, nota 18). Seguramente de esta época, o reflejo de ella –como se verá más adelante con respecto a los títulos primordiales en general, es el documento cuya fotografía se resguarda en Acazulco, donde alcanza a notarse la fecha de fundación, 1553 (figura 2.15).

⁹⁷ Quezada menciona algunos centros de atención ritual y peregrinaje en su región de estudio: el Nevado de Toluca, el Cerro de Xocotitlán y el Cerro de Malinalco, además de la Laguna de Lerma, donde las actividades se dirigen a la propiciación de fertilidad agraria y humana (Quezada Ramírez, M. N., 1995:145). La región que estudia es el Valle de Toluca y el Ixtlahuaca, al norte; la región suroriente del valle: Malinalco, Ocuilan y Chalma; y la región del sur: Ixtapan, Tonatico, Zumpahuacán, Temascaltepec, Tejupilco, Zacualpan, Amatepec y Tlataya.

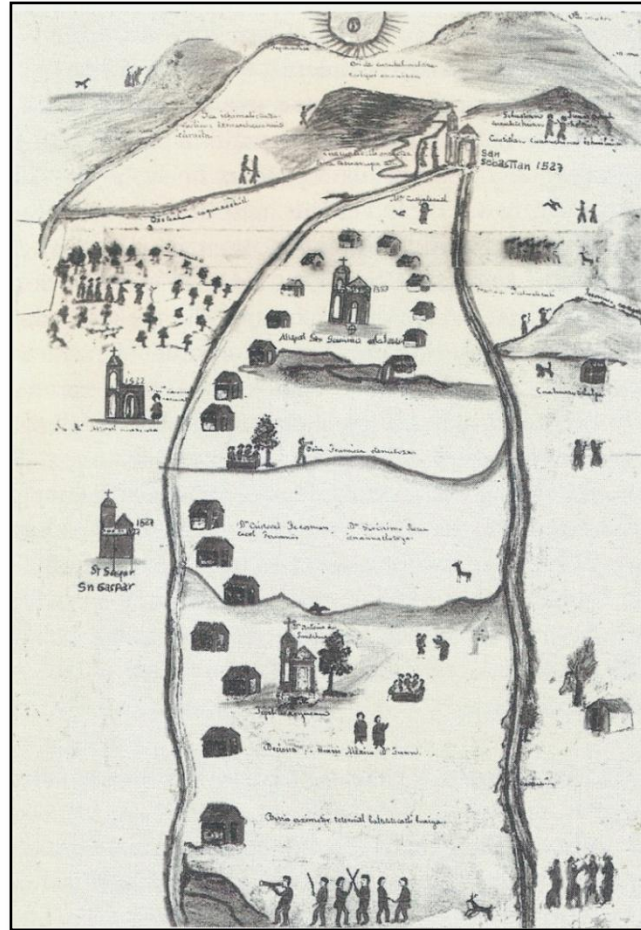


Figura 2.15. Fundación de San Jerónimo Acazulco. Probablemente, siglo XVI o posterior inspirado en documentos más antiguos. Se leen fechas desde 1527 hasta 1553. Modif. de Linarte (1998:32).

Correspondiente a este mapa, parece ser el siguiente texto, que cito íntegro por su importancia y del que Linarte afirma: “Esto se asienta en los títulos primordiales” y cierra la cita con un párrafo que dice: “Sabed mis hijos, mis nietos esto que demos a ustedes para que no nos olviden los que habéis de nacer sobre la tierra, habéis de servir a dios, hablaréis así a la Santa Madre de Dios”

Traducción de documentos del acta que fue hecha en el año de mil quinientos veintisiete de la comunidad de San Jerónimo Acazulco, de su fundación y principio sobre la determinación de fe católica, al comienzo del Bienaventurado nuestro Señor San Jerónimo patrono del pueblo.

Eternamente bendito y alabado el amado nombre de Dios padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, bienaventurado nuestro Señor **San Jerónimo, doctor máximo hombre trilingüe traductor de la Sagrada Escritura.**

Su festividad 30 de septiembre y primero de enero de cada año de su principio de **mil quinientos cincuenta y tres** en la que tuvo principio de la **posesión de nuestro Señor San Jerónimo en el santo templo**, el que ha de ser siempre y estará en el templo, casa de Dios, matriz del pueblo.

Por esta memoria de su nacimiento a San Jerónimo, en la primera mitad del siglo IV, en Estridon, educado desde su cuna en la lucha católica, después que en esta misma

angustia, recibió de la sacra fuente de la vestidura de casto, empleó durante su larguísima vida en exponer la **Sagrada Escritura**. Por sus conocimientos del idioma latín, griego y hebreo, que pugnaba por salir a través de **su pluma**. En todo caso su entusiasmo y por la ciencia su tenaz lucha por alcanzar la perfección monástica, una noche tras otra sin dormir golpeando con una **pedra** su pecho, **y el león a sus pies**, la **cueva** por su habitación, **la cruz de su báculo** cuánta fuerza tuvo en investigar, exponer y bendecir los libros sagrados.

Bienaventurado el principio, patente en nuestro Señor San Jerónimo, en el **santo templo, la casa de Dios y toda tierra que le rodea**, donde rezarán con devoción en presencia de Dios, hasta aquí se creó la fe católica, se puso en el altar del templo, ahí estará el santísimo sacramento y habrá **gobernadores y ocho alguaciles ordinarios y un fiscal**, por orden de don **Xapatoly Tonlan y Don Salvador Moctezuma** principales piadosos caballeros.

Cuando tomó posesión el bienaventurado San Jerónimo para siempre, para que haya **mayordomos** que sirvan a Dios y sus hijos que nazcan, con esto **se hizo en la tierra donde está el monte, el llano, pastizal de ganado, el cerro de Huellamalucan, en donde se encuentra la piedra con la huella de un pie** en el filo de dicho lugar que no alguno se lo apropie, sepan cómo se ha marcado, arreglada la amada y honrosa concepción que **cedió Don Antonio de Mendoza, medidor de tierra**. Primer virrey de México, por lo que se juntaron en el lugar de la conferencia, de su propiedad que les otorgó el virrey para que en él le tributen los ancianos y ahí vivieron. Antiguamente, en aquel tiempo inmemorial y que no se ha podido localizar la fecha exacta y de ahí vinieron para fundar la comunidad, la edificación del templo del patrono San Jerónimo que vivían en el monte por disposición de Dios, ahí tomaron posesión para que se uniesen todos los ancianos, para que así todos mis amados hijos y nietos los que edificamos la casa de Dios que será la congregación en donde el cuerpo de Cristo Sacramentado.

En esa época don **Fray Juan de Zumárraga**, primer arzobispo de México visitó el pueblo de San Jerónimo Acazulco por lo que hizo creer a los **fundadores Ton Xapatol Moctezuma, Cocamatzin y Juan Don Miguel Texanmaltin** y los bendijo, para que ahí les rueguen los sacerdotes ministros del señor Jesucristo en la casa de oración, para que ahí celebren la santa misa. Se **bauticen** los hijos que nazcan, se confirmen, para que ahí queden colocados de imágenes de diferentes santos que hace falta para que la torre del templo se coloquen las campanas de diferentes tonos, ahí lean su principio de las festividades en honor a San Jerónimo, ahí se reúnan y **reorganicen sus diferentes danzas y conserven sus tradiciones, costumbres otomíes** y sepan cómo cuidar el templo y el pueblo y ahí sean **sepultados** cuando se mueran, y sepan a dónde llegan, sus tierras y no alguien se apropie, que nadie les quitara sus heredades mirad este papel que pasamos a poner. Aquí cuídenlo porque ya vienen los españoles no se lo enseñen a quien fuera la sal de la verdad, aquí dejamos escrito los tambores **Tan Xapatol Matec Cocamatzin y Ton Miguel Texamaltin**, aquí asentamos a la vista de la tierra donde hablará el acta de los cimientos que dieron merced por Dios y nuestro gran señor Don Antonio de Mendoza. En todas partes que vivieron y **cómo recibieron las mercedes de las tierras cordeles a los ancianos** que les dio el poder para que creyesen en nuestro Señor Jesucristo y **San Jerónimo y que estara para siempre en el santo templo y queda bautizado por Don Fray Juan de Zumárraga,**⁹⁸ **arzobispo de México** (Linarte Martínez, G., 1998:27-31, énfasis mío)

Parece ser un documento hecho en conmemoración de la dedicación del “nuevo” templo del pueblo a San Jerónimo, en el año de 1553. Sin embargo, aprovechan a

⁹⁸ Nacido en Vizcaya en 1468, fue el primer obispo de México desde 1528, consagrado el 27 de abril de 1533 y nombrado arzobispo en 1547, muere el 3 de junio de 1548. A él se le debe la primera imprenta que hubo en México y en toda América. Además, fundó los colegios de Santa Cruz de Tlatelolco y *San Juan de Letrán*, creó el primer hospital, al que nombró hospital de *Amor de Dios* e inició gestiones para la creación de la universidad. Asimismo, fundó la primera biblioteca del continente americano en el Convento de San Francisco de la Ciudad de México.

ratificarse algunos datos de interés sustancial para la comunidad, como son sus tierras, y como en segundo plano, sus danzas y tradiciones. Se dice que la fundación se hizo a partir de unas mercedes de tierras, de parte de don Antonio de Mendoza⁹⁹ (en funciones de 1535 a 1550), aunque se dice que la comunidad se fundó en 1527, los “ancianos” fueron convocados, por lo que bajaron [de los montes donde vivían desde tiempo inmemorial] y aceptaron, junto con la tierra, la fe católica y edificaron el templo del patrono San Jerónimo, “para que así todos mis amados hijos y nietos los que edificamos la casa de Dios que será la congregación en donde el cuerpo de Cristo Sacramentado”, dejando en claro que la figura central es Cristo; este último dato concuerda con la mano dura de la línea de Zumárraga, quien entre 1536 y 1543 ejerció el cargo de inquisidor apostólico y llevó 183 causas contra los sospechosos de no ser creyentes. Su fama es de la mayor discrecionalidad, pues los principales perseguidos fueron líderes indígenas y curanderos, así como españoles cuyas tierras eran susceptibles, entonces, de ser confiscadas.

Con respecto a la fundación, el documento (o su lectura y posterior interpretación) seguramente muestran un error (o una cadena de ellos), pues la fecha de congregación de Ocoyoacac¹⁰⁰ y los pueblos de los alrededores fue 1576. Dice Margarita Menegus hablando de Ocoyoacac

La entidad se conformó en comunidad indígena –siguiendo las pautas de la administración hispana– en **1576**, al ser reducida y congregada la población que se hallaba dispersa en la zona. Alrededor de Ocoyoacac, la cabecera, se congregaron los pueblos de San Pedro Cholula, San Pedro Atlapulco, **San Jerónimo Acazulco [-Tepexoyuca]** y Coapanoaya. La comunidad recibió su **primera merced de tierras** de la administración del virrey don Luis de Velasco en **1593**. Ésta consistió en seis caballerías de labor y una estancia para ganado menor (Menegus Bornemann, M., 1980:40, nota 10, énfasis mío)

Las fechas presentadas por Mancilla y Chapa, sin embargo, no coinciden, pues dicen: “Los Títulos Primordiales y Constancias Posteriores de las Tierras Pertenecientes a los Pueblos de San Gerónimo Acazulco y Santa María de la Asunción Tepehuexoyuca datan del año de 1525”, pero desgraciadamente no citan su fuente (Mancilla Sánchez, A. y H. Chapa Silva, 2001:153).

Estas re combinaciones de información, entonces, parecen no ser exclusivas de los documentos de Acazulco, y al respecto explica Enrique Florescano

⁹⁹ Antonio de Mendoza y Pacheco, marqués de Mondéjar, conde de Tendilla y Virrey del Perú, fue virrey del 14 de noviembre de 1535 al 25 de noviembre de 1550.

¹⁰⁰ Títulos primordiales del pueblo de Ocoyoacac (1576), en el Archivo Municipal de Ocoyoacac, *Fondo colonial*, caja 1, doc. 4; Merced que otorgó don Luis de Velasco a los naturales de Ocoyoacac (1593), en el Archivo General de la Nación, *Tierras*, vol. 1811, exp. 8.

Para quien quiera ver la historia colonial desde el punto de vista de los indios, los “falsos” títulos primordiales presentan la otra cara de esta historia: la oculta. Y para los propósitos de este ensayo [*Memoria mexicana*], los títulos primordiales muestran, con una fuerza que no se encuentra en otros documentos, cómo los pueblos indígenas volvieron a reconstruir su memoria histórica bajo las condiciones opresivas de la dominación. En ese gran esfuerzo de reconstrucción de su pasado integraron en los títulos primordiales la vieja memoria oral, las antiguas técnicas pictográficas y los nuevos procedimientos legales españoles que legitimaban los derechos a la tierra. El resultado fue la **creación de una nueva memoria histórica, la historia del pueblo, centrada en sus derechos ancestrales a la tierra** (Florescano, E., 2004 [1987]:373, énfasis mío).

Vale la pena detenerse un poco más sobre los títulos primordiales. Es Margarita Menegus quien habla de los títulos primordiales de los pueblos otomíes de Acazulco [y Tepezoyuca] y dice:

En la actualidad, este título obra en poder de los representantes de bienes comunales del pueblo y hace algunos años me permitieron fotocopiarlo; hasta donde yo sé, no hay ninguna otra copia en repositorio público alguno. Agradezco la confianza depositada en mí por parte de los representantes de bienes comunales y ejidales y muy especialmente al señor Reyes. El documento está escrito en náhuatl y lo acompaña una traducción al castellano. Asimismo, cuenta con 28 imágenes pictográficas que señalan los linderos del pueblo, así como sus padres fundadores y sus iglesias. Comienza así; “Y ahora, nuestro gran Dios y Señor nos vio compaciosos... espiritualmente acabamos de creer en la fe cristiana, nos vio compaciosos el amado sacerdote, fuimos con el... creímos todos y adoramos espiritualmente la virtud moral que graciosamente nos dejó”; los puntos suspensivos representan fragmentos ilegibles del documento (Menegus Bornemann, M., 1999:221, nota 30).

Menegus hace hincapié en el carácter de ratificación territorial de los títulos primordiales, a diferencia de la selección del tema religioso que era el que destacó don Guillermo, y dice: “El título de Acazulco refiere el pacto inicial y su propósito de escribir esta historia de la siguiente manera: “por mandato y voluntad de nuestro gran Señor nos han donado repartido...” (Menegus Bornemann, M., 1999:152, nota 35). Enrique Florescano, al hablar de la memoria reescrita por los indígenas, habla también de esos títulos, pero hace referencia que los materiales le fueron facilitados por Menegus.

Por su parte, Ethelia Ruiz explica otros aspectos de la situación. Desde el siglo XVI, la Corona española había tratado de actuar en salvaguarda del acceso indígena a la tierra. Su reconocimiento al derecho sobre tierras comunales se manifestó a través de ciertas concesiones virreinales, las *mercedes*, concedidas sólo después que los indios hacían una petición oficial. Las tierras asignadas a las comunidades indígenas bajo esta modalidad se encontraban, sin embargo, dentro de los límites ya existentes de los pueblos y, como era de esperar, los pueblos que habían tenido tierras ricas cultivables, ya habían sido despojados. Los españoles emplearon una variedad de argucias para quedarse con la tierra, incluyendo el aprovechar el hecho de que las comunidades

fallaran en la confirmación de su previa posesión de áreas extensivas de tierra, a través de las mercedes posteriores. Con todo, al inicio del siglo XVI, algunos indios también se las arreglaron para obtener mercedes de tierra de las autoridades para la ganadería comunal de vacas, oveja y chivos (Ruiz Medrano, E., 2010:87).

En los siglos XVII y XVIII, el asunto fue a peor, ya que muchos pueblos de indios sintieron la necesidad de concesionar sus tierras a individuos –a españoles en particular– para asegurarse fondos para sobrevivir. Se dieron casos en que los españoles rentaban tierras pertenecientes a los pueblos de indios a cambio de pagar parte de sus obligaciones tributarias. Además, la situación política de la iglesia novohispana, había eliminado al humanismo cristiano de la operación, y ante el creciente debilitamiento de la nobleza indígena, fueron eliminados dos recursos importantes que habían anteriormente brindado apoyo a la población indígena (Ruiz Medrano, E., 2010:86-87).

En la misma lógica de los títulos primordiales se encuentra la serie de documentos conocidos como *Códices Techialoyan*, que diversos autores han estudiado con detenimiento. Al parecer, aunque hacen referencia a eventos del siglo XVI, es probable que fueran escritos en los siglos XVII y XVIII. Stephanie Wood ha llegado incluso a proponer a don Diego García de Mendoza Moctezuma, de principios del siglo XVIII, como el “*Techialoyan Mastermind*”. Estos códices, al igual que los títulos, tienen por objetivo describir el territorio indígena y a la vez refieren los mismos hechos con respecto al establecimiento de la cristiandad entre los naturales (Menegus Bornemann, M., 1999:214-215, notas 14 y 15). Miguel Ángel Ruz (2008) y José Luis de Rojas (2006), tocan el delicado tema de las falsificaciones, aunadas a la confusión natural de los datos en este tipo de documentos, y hacen alusión al concomitante tema de los escribanos.

Por su parte, María Elena Maruri describe los *Techialoyan* diciendo que narran

[...] en un texto escrito de ocho a diez fojas, la historia particular de cada uno de estos poblados [San Antonio Techialoyan, San Martín Ocoyoacac, San Pedro Totoltepec, San Pedro Tzictepec, Santa María Tepexoyuca], los nombres de sus gobernantes y la descripción de los lugares que formaban parte de la territorialidad que les pertenecía... Cada uno de estos Códices Techialoyan era acompañado de un lienzo o panel, donde se representaban, a manera de mapa, los límites territoriales del pueblo; ejemplo de ello [es el] Códice Techialoyan de Santa María Asunción Tepexoyuca (Maruri, M. E., 1999: en Mancilla y Chapa 2001:154).

Si bien al momento no conozco que haya sido descrito un código Techialoyan para Acazulco (aunque probablemente el documento al que se refiere Menegus pudiera de alguna manera serlo), Nadine Bélégand (2005) también hace referencia al código

Techialoyan de Tepexoyuca, exhibido ante la política de composición de tierras en que las comunidades tuvieron que demostrar su propiedad y posesión, el que, dada la unión de ambas comunidades al inicio de la época colonial, contiene datos directos sobre San Jerónimo Acazulco; este hecho sobrevive en la memoria de Acazulco como ser “pueblos hermanos” de Tepexoyuca, y es confirmado por la etnografía de Mancilla y Chapa (Mancilla Sánchez, A. y H. Chapa Silva, 2001) y por la participación ritual que se expondrá en el siguiente capítulo.

Béligand describe el código como compuesto de veinte hojas redactadas en náhuatl que exponían “las tierras así como sus límites”. La Audiencia de México transmitió la petición de revisar el contenido del documento al juez Gaspar de Hita, quien observó atentamente; el intérprete del Tribunal de la Audiencia tradujo el contenido. El documento tenía ilustraciones, entre otras, de “la época antigua” de Moctezuma, la llegada de Cortés, los fundadores de la villa, notablemente don Juan Diego, cacique, y don Sebastián Bartolomé. El “libro” se refería explícitamente a la época en que “los pueblos [habían sido] reagrupados [congregación] y en el que cada gobernación [había sido] separada con las tierras que les pertenecían”. Es por ello que figuran las iglesias y las tierras que poseían el pueblo y sus barrios [quartiers]. La descripción del “mapa en forma de libro”, dice la autora, nos indica que se trata del Código Techialoyan de Tepexoyucan, de naturaleza mixta, compuesto de pictografías y de textos en caracteres latinos.

Como ese “libro de tierras” de Tepexoyucan se presentó en 1715 y se refiere muy explícitamente al surgimiento de las nuevas *cabeceras* posteriores a las *congregaciones* de inicios del siglo XVI, no hay duda alguna de que los Códices Techialoyan, que son de cierta manera “registros catastrales”, fueron realizados precisamente para proteger las repúblicas [de indios] nacientes contra toda usurpación. Dentro de la perspectiva de los nuevos cabildos, estos documentos fueron un medio eficaz de probar a la vez la antigüedad de la fundación así como la separación de las *cabeceras* por cuenta de los antiguos jefes locales. Su realización fue casi enteramente calcada de las primeras *mercedes* de tierras obtenidas en el siglo XVI. En este caso, el cabildo de Tepexoyucan presentó también una *merced* de Luis de Velasco II, que concedían alrededor de 168 hectáreas de tierra de ganadería, así como las ratificación de esta posesión (1614), acompañada de un acta de la Audiencia precisando que Tepexoyucan estaba desde ese momento separada de la *cabecera* de Ocoyoacac. María Elena Maruri cita esta última averiguación diciendo: “los vecinos de Tepexoyuca presentaron ante las autoridades de

la Real Audiencia los documentos necesarios para que fueran legitimadas sus propiedades territoriales” y agrega que en el documento se habla de la iglesia de “Quasulco” [Acazulco], y se le refiere al mapa que acompaña el litigio. En el documento citado se lee

[...] el verdadero mapa de la gobernacion de este pueblo de Santa María La Asumpcion Tepexoiuca en el cual se hallaron distintos cerros y dos yglesias en la una se dice Quasulco y de ay salen cuatro indios pintados con mantas coloradas y una vara en las manos que indican ser los gobernadores de este pueblo, la otra iglesia dice su rotulata Tepexoiuca... fecha en marzo a veinte de seissientos y catorze años [...] (Maruri, M. E., 1997:26; AGN, Tierras, vol 1716, exp. 1, fs. 2v-4)

Volviendo a la exposición de Béliland, la composición se realizó en el terreno. Gaspar de Hita fue el encargado de proceder a una “vista de ojos”, es decir, a un recorrido de los terrenos. En su reporte, definió la ubicación del poblado, declaró que las tierras de Tepexoyuca eran limítrofes de las de **San Jerónimo Casulco** [Acazulco], San Sebastián “el Viejo” (abandonado), Atlapulco, Santiago “el Viejo” (abandonado), y San Martín Ocoyoacac y que el conjunto comportaba aproximadamente 1285 hectáreas. Las tierras fueron evaluadas por dos empleados, Joseph Pérez y Felipe Mendez; el primero las estimó en 650 pesos y el segundo, en 850.

En los años que siguieron a la “composición” de Tepexoyuca, el alcalde mayor de la jurisdicción de Metepec fue encargado por la Audiencia de realizar una composición entre pueblos, es decir, de fijar los límites entre los poblados limítrofes de Tepexoyucan, Atlapulco y **Casulco**. Así, en 1724, Bernardo de la Cantera, asistente del alcalde mayor, fue comisionado para hacer un mapa. Como no encontró en la localidad a nadie con las capacidades de trazo de un plano, se conformó con un croquis en el que explica el contenido (Béliland, N., 2005: documento 5). El punto central de la carta es las “Sanja Vieja”, de dirección Oeste-Este, que separa las tierras de Atlapulco y de Casulco. Esta línea de división comienza al oeste después de un pedregal, después se prolonga al este justo a un lindero donde se encuentran dos cruces. Estas cruces son el límite sur de **San Jerónimo Casulco**. Siguiendo la Sanja Vieja hacia el este una barranca de dirección sur-norte: este paraje se llama Huexontitlan (lugar donde abundan los sauces), continuando la fosa, una segunda barranca llena de agua (barranquilla con agua) donde se encuentran “dos grandes piedras” indica otro límite cuyo nombre no se precisa. Más al Este, el trazo se dispara y llega a una barranca que lo indios llaman Zoquisingo; el lindero continúa hasta una cueva. Finalmente, el punto más elevado en la montaña es Tlachiolyan [luego Techialoyan]. En total, las mojoneras en forma de cruz, datan

probablemente del siglo XVI, los límites naturales, el pedregal, la cueva, la cima de la montaña y un trazo rectilíneo, así como la excavación deliberada de una fosa, sirven para separar las tierras de Atlapulco de las de **Casulco**. [...] Finalmente resulta que el croquis de Bernardo de la Cantera está perfectamente incompleto, porque ni indica el emplazamiento del pueblo de Tepexoyucan, al que reivindica, ni uno de sus límites, la mojonera de Zoquicingo.

Hacia 1730 no hay vuelta atrás en la política de composición de tierras. La única alternativa para las comunidades es la exhibición de los “títulos en forma debida y correcta”, lo que significó para algunas, la pérdida definitiva de sus tierras, notablemente en la periferia de las villas de españoles. Alrededor de Toluca, por ejemplo, no quedaban para 1640 más que el 40 por ciento de las comunidades; pueblos enteros habían sido eliminados del mapa, absorbidos, con la única excepción de las capillas, por los rebaños. Los poblados sobrevivientes vieron sus tierras de cultivo reducidas un 70 por ciento en promedio (Béligand, N., 2005:119-122; la pág. 123 muestra el documento 5, "separación de linderos de Casulco y Atlapulco", AGN Tierras vol 3036, exp. 6, f 17; traducción y énfasis míos).

Aunque muy posteriores en tiempo, cabe agregar algunas anotaciones sobre este documento de Tepexoyuca, en el siguiente siglo. La constitución de 1857 reformó la administración de los gobiernos locales haciendo a los presidentes municipales los líderes de los consejos de los pueblos. Más aún, las comunidades (o repúblicas de indios) con cuando menos 500 habitantes fueron autorizadas a convertirse en municipalidades. Destacando la hábil participación de los líderes indígenas, Ruiz habla como, apoyándose en una anterior legislación de 1825, muchos pueblos indios de Oaxaca, por ejemplo, adquirieron el estatus de municipalidades y, al hacerlo, se las arreglaron para retener la tierra que habían asegurado legalmente durante el programa colonial de composición (Ruiz Medrano, E., 2010:165).

Aunque no se beneficiaron de una legislación como la de Oaxaca, poblados indígenas en otros estados también consiguieron conservar sus tierras. Los problemas eran mayores en Puebla, donde la ley estipulaba que sólo asentamientos con más de 3000 habitantes eran elegibles para convertirse en municipios. En el Estado de México, área de nuestro interés, el requisito era todavía más alto, de 4000. Esto escondía una nueva trampa a los intereses de las comunidades indígenas, pues de acuerdo a una ley de 1825, las tierras comunales pertenecientes a los pueblos indios dentro de un distrito particular del estado podían ser asignadas a la cabecera municipal del distrito. A través

de este recurso, la cabecera podía aumentar sus ingresos colectando renta de las tierras –que tenía en usufructo– de los indios, pero carecían de una eficiente organización. Por su parte los pueblos defendían activamente su posesión de la tierra, contratando abogados y dejando ver los huecos en la legislación en un esfuerzo de ganar en las cortes (Ruiz Medrano, E., 2010:165-166).

La asertividad de los pueblos reforzó una larga tradición de resistencia política y legal de los indios, para quienes la tierra era no sólo un recurso económico, sino también una fuente de derechos políticos y libertades comunales contra el poder del Estado. El hecho de montar defensas legales resultó una importante herramienta para los indios; sin embargo, para las autoridades gubernamentales y para una buena parte de la sociedad mexicana en general, esta resistencia de los pueblos era artificial, deliberadamente revuelta por los abogados indígenas, a quienes se criticaba burlescamente como “picapleitos”. La tenacidad indígena en sus intentos de recuperación a través de las cortes era tan persuasiva que, en 1853 los estados de México, Veracruz y Guerrero, así como el Distrito Federal, prohibieron que los pueblos indios litigaran asuntos que involucraran tierras (Ruiz Medrano, E., 2010:166).

Aunque la sucesión de los estados y gobierno en México intentaron deshacer el estatus comunal de varios tipos de tierras indias entre 1821 y 1850, fue en 1856 que, bajo un gobierno liberal, los derechos indígenas colectivos sufrieron más. Ese año el gobierno dictó la ley de desamortización, buscando obligar a la venta de propiedades corporadas, urbanas y rurales, tenidas antes en manos muertas. Esta legislación permitió que la tierra comunal de los pueblos fuera dividida, distribuida y particularizada; aunque sus reales efectos no se sintieron de inmediato. Eventualmente, la ley llevó a muchos pueblos a perder el derecho de usufructo sobre sus tierras comunales; aunque fue presentada por liberales, también fue apoyada por conservadores y propietarios de fincas rurales (Ruiz Medrano, E., 2010:167). Algunas comunidades consiguieron evadir la pérdida aprovechando el matiz de que las tierras de uso público estaban exentas de la ley, por lo que sus pueblos y ejidos quedaron fuera; otras se organizaron como sociedades agrarias de propiedad conjunta.

Algunos pueblos, sin embargo, habían empezado a buscar sus títulos antes del cambio de legislación, y continúan en esta labor incluso hoy en día. Tan temprano como el 1830, los pueblos solicitaron a través de sus autoridades las búsquedas de sus títulos en el Archivo General de la Nación [AGN en adelante] para proteger sus tierras. Para 1869, el AGN había creado una sección especial, el Archivo de Búsquedas y Traslado de

Tierras, para albergar toda la información pertinente a los intentos de los pueblos de localizar sus títulos primordiales. En general, las formalidades del proceso eran rígidas: el pueblo mandaba una carta pidiendo al director del AGN, diciendo que, como requerimiento de alguna transacción legal o litigio, necesitaba una copia certificada de sus títulos primordiales. En respuesta, el archivo asignaba a alguien para buscar los títulos y hacer copias para el pueblo. Además, algunos pueblos que habían conservado en salvaguarda de sus títulos empezaron a llevarlos al AGN para hacerlos transcribir y certificar, y un considerable número de pueblos se dio a la tarea de investigar la historia de su comunidad. El registro de peticiones y respuestas documentando la búsqueda de títulos entre 1869 y 1991 llena 175 gruesos volúmenes, dando una idea de la sustantiva cantidad de pueblos indígenas que han intentado, y siguen intentándolo, localizar y obtener sus títulos primordiales del AGN (Ruiz Medrano, E., 2010:168).

El artículo 97 de las regulaciones de 1846 del AGN estipulaba que la institución “proveerá copias a aquellos individuos que necesiten ciertos documentos para consolidar sus derechos o para cubrir algún otro propósito”. Todavía de mayor interés resulta el artículo 102, que establecía que “la copias entregadas como revisadas serán aceptadas plenamente en todos los tribunales, cortes, y oficinas de la República”, significando que eran legalmente válidas. Para 1920 el servicio tenía una definición amplia que incluía “el otorgamiento de copias certificadas de títulos primordiales, mercedes, mapas, y otros materiales existentes en el [archivo nacional] que puedan ser de alguna manera usadas por el público”. Entre 1830 y 1904, cuando el archivo comenzó a producir copias en máquina de escribir, las copias de los títulos primordiales, que en muchas ocasiones incluían mapas y códices Techialoyan, fueron producidas en manuscrito por paleógrafos e ilustradores excepcionalmente talentosos, quienes coloreaban a mano sus ilustraciones (Ruiz Medrano, E., 2010:168).

Uno de los más distinguidos paleógrafos del siglo XIX fue Don Francisco Rosales, quien por un buen número de años transcribió numerosos títulos primordiales para los pueblos indios, en muchos casos traduciéndolos del náhuatl original al español. En 1854 Rosales fue llamado “por el supremo gobierno, [como] intérprete y traductor de la lengua mexicana en el Archivo General de la Nación”, un cargo que ocupó sin un salario oficial, siendo sus medios de sobrevivencia lo que los pueblos le pagaban por sus traducciones. Rosales, quien acostumbraba llevarse el trabajo a casa y trabajar ahí, por muchos años fue el único paleógrafo y traductor; seguía trabajando todavía a inicios de los 1870 (Ruiz Medrano, E., 2010:168).

En términos generales, durante el siglo XIX, las copia otorgadas a los pueblos indios estaban hechas a partir de los registros de la sección de Tierras, y consistían en una variedad de documentos coloniales tales como reclamos por tierras y mapas, algunos extremadamente antiguos. Las peticiones no eran complicadas, ya que los pueblos simplemente invocaban la regulación de 1846 que les otorgaba el derecho a recibir copias de sus títulos del archivo. En algunos casos, la petición incorporaba información que los líderes del pueblo habían aprendido sobre los orígenes de sus comunidades e historias tempranas contadas por los viejos del pueblo. Este tipo de información [como cambios de nombre, antiguos marcadores de linderos] era incluida como una ayuda al paleógrafo y traductor para su búsqueda de los títulos primordiales (Ruiz Medrano, E., 2010:170-171).

Los títulos primordiales copiados y traducidos al español del original náhuatl, frecuentemente narran eventos concernientes a la fundación del pueblo y su historia temprana. De manera fortuita conocemos el dato de que, en 1869, por ejemplo, Francisco Rosales copió y tradujo los títulos pertenecientes a los pueblos de San Jerónimo Acazulco [sic] y Santa María de la Asunción Tepehuexoyuca, en la entonces subdelegación de Tenango del Valle. Rosales produjo su trabajo a partir de un códice Techialoyan colonial que los indios guardaban con cuidado; el códice fue construido y formateado como un libro y consistía de 20 hojas de papel amate en que los nombres de los fundadores de los pueblos “Don Salvador Moctezuma y don Miguel de San Martín”, estaban escritos (Ruiz Medrano, E., 2010:171). Estos escritos a veces contenían figuras de estilo temprano e incluso ilustraciones de santuarios prehispánicos. El mismo códice colonial tipo Techialoyan del pueblo de Santa María de la Asunción Tepehuexoyuca [sic] en el Valle de Tenango, dice Ruiz, también emplea una imagen prehispánica para representar un lugar llamado “el sitio de la infidelidad [donde] están las tierras del pueblo. Toda esta información parece haber derivado de las historias locales que los indios locales refirieron a la persona que produjo los mapas en el siglo XIX (Ruiz Medrano, E., 2010:177). Hasta ahí Tepexoyuca.

Volviendo a Acazulco, a pesar de toda la irregularidad de las fechas que hemos revisado para este tipo de documentos, el que presenta Linarte tendría lógica, sin embargo, en la asignación de las tierras, en fechas de 1527, que no por las autoridades ratificadoras. Recordemos que Cortés otorgó la encomienda de Tacuba a Isabel Moctezuma el 26 de junio de 1526, y en esa época, quizá la zona todavía estaba bajo su posesión y propiedad, y luego, por un tiempo quizá poco definido, por sus descendientes

del matrimonio con Juan Cano. Citando de nuevo el trabajo de Pérez-Rocha en la sección sobre la encomienda perpetua y heredable otorgada a Isabel Moctezuma por Cortés: “los herederos de su hijo Juan Cano, don Juan y don Pedro Moctezuma, recibieron [en 1590] cada uno 1000 pesos de renta anual. Sin embargo, hubo otorgaciones anteriores y posteriores a ésta (Pérez-Rocha, E., 1982:47). Los “fundadores” citados en el texto transcrito por Linarte, llevan por nombres Ton Xapatol Moctezuma, Cocamatzin y Juan Don Miguel Texamaltin, o, líneas más abajo, Tan Xapatol Matec Cocamatzin y Ton Miguel Texamaltin, por lo que uno de ellos bien podría corresponder al nieto de Moctezuma, hijo de su hija mayor, Isabel Moctezuma, don Juan Moctezuma (figura 2.16) (nótese que en éste y su hermano, Pedro, se elimina el nombre del padre, Juan Cano). Más aún, quizás la renta anual de 1000 pesos que le fue asignada en 1590, la recibió por la pérdida de estas tierras a favor de la comunidad de indios de Ocoyoacac, haciéndose inválida la merced otorgada por Cortés. Esta situación se haría oficial, entonces, bajo el mandato de Luis de Velasco en 1593.

Sin embargo, donde más se encuentra lógica a los datos contenidos en los “títulos” de Acapulco, es en la exhaustiva y más reciente revisión que hace Donald Chipman al destino de las personas y los bienes de los hijos de Moctezuma II (2005), con la que no sólo se pone en duda la temprana separación de esta zona de la encomienda de Tacuba establecida por Pérez-Rocha, sino en donde se encuentra la referencia de los avatares de Ocoyoacac como parte de la herencia de la ya mencionada Isabel Moctezuma, hija mayor del emperador azteca.

Por la complejidad del asunto, vale la pena seguir un poco el argumento de Chipman. Isabel Moctezuma consideró a su hijo mayor, producto de su breve matrimonio con Pedro Gallego de Andrade, como su principal heredero. Es de imaginarse la tensión que esto ocasionó en la familia de su tercer matrimonio, tanto el hecho de esta decisión, como la convivencia con el hijastro y medio hermano, Juan de Andrade (Gallego) Moctezuma. Contra la oposición de su padrastro, Juan de Andrade y sus herederos recibieron en perpetuidad Tacuba misma y todos sus sujetos, exceptuando a cuatro: Ocoyoacac, Chapulmolyan, Coatepec y Tepexoyuca [¿el cercano a Tenango?]. La primera de estas municipalidades, Ocoyoacac, estaba incluida en el legado que hizo Cortés a Isabel, en calidad de dote, en 1526. Sin embargo, prontamente, al parecer por manejos de los oidores de la Primera Audiencia, fue asignada a Antonio de Villagómez, y no fue sino hasta tiempo después que Isabel pudo ejercer plenamente sus derechos de encomendera sobre esta localidad.

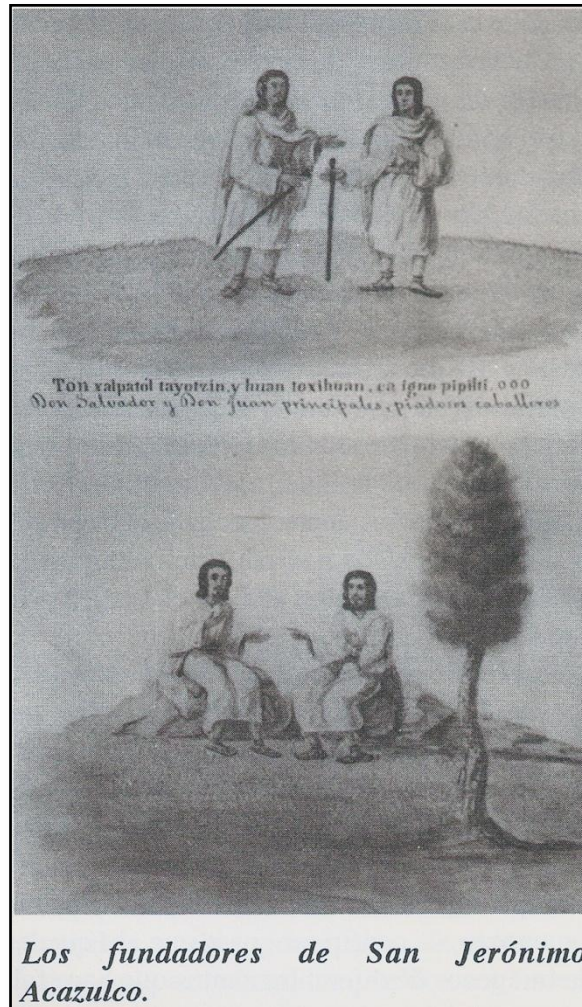


Figura 2.16. Los fundadores de San Jerónimo Acazulco, don Salvador y don Juan, principales, piadosos caballeros. Linarte (1998:29).

Villagómez murió alrededor de 1533, lo que fue aprovechado por Juan Cano y también por el *fiscal* (experto y ejecutor legal) Antonio Ruiz de Medina, para reclamar Ocoyoacac. El virrey y la Audiencia de la Nueva España le concedieron la villa el 27 de octubre de 1536, y se le ratificó, ante las demandas de Ruiz de Medina, el 24 de marzo de 1537; el asunto llegó a la corte real, y finalmente, el 23 de noviembre de 1540, Juan Cano e Isabel Moctezuma recibieron claros derechos sobre el *sujeto* disputado y una compensación de 1500 *doblas* por concepto de las ganancias perdidas (Chipman E., D., 2005:66). Este sujeto, junto con los otros pueblos excluidos, fue finalmente para Gonzalo Cano y sus herederos. Isabel, previniendo que tanto Juan de Andrade como Gonzalo Cano murieran sin herederos, estipuló que su herencia pasaría entonces a Pedro, el hijo mayor que tuvo con Juan Cano.

Este Pedro Cano, tenía otros cuatro hermanos, además de Juan de Andrade, Gonzalo Cano, Juan Cano, Isabel Cano y Catalina Cano. Todos ellos recibieron, a partes iguales, parte de la fortuna de la princesa azteca, aunque sus hijas, una vez confirmadas en la vida religiosa, renunciaron de manera similar pero no idéntica, a las partes de sus tierras a favor de su padre y uno de sus hermanos, en 1553. Este hecho fue aprovechado incluso generaciones después para reclamar parte de la herencia, específicamente de la zona que nos ocupa, incluso por descendientes de la hermana de Isabel, Marina Moctezuma. Después de años de enconadas luchas intrafamiliares por la herencia, finalmente, al inicio de 1570, los encomenderos de Tacuba eran Juan de Andrade y los dos hijos de Isabel y Juan Cano (Chipman E., D., 2005:66-72).

Pedro Cano, el hijo mayor de Isabel con Juan Cano, casó con Ana de Arriaga, y tuvo con ella a María Cano, quien a su vez, casó con Gonzalo de Salazar. Esta pareja, apeló al derecho de sucesión del padre de ella, y pasó años peleando, hasta que el 8 de diciembre de 1578, la Audiencia le adjudicó a María Cano y Gonzalo de Salazar el doceavo de la herencia que correspondía a la decisión de Catalina Cano de heredar a sus hermanos y sus descendientes (Chipman E., D., 2005:73). Probablemente, no fue sino hasta estas fechas que se asentó el destino de los sujetos, como Ocoyoacac, y sus pueblos dependientes, como Acazulco.

Otro dato, menos contundente, pero igualmente significativo para el pasado de Acazulco y su representación, y que se desprende del documento presentado por Linarte, es la figura de San Jerónimo, que claramente atiende al estilo iconográfico del penitente y estudioso, con los atributos de Sagrada Escritura, pluma, piedra para flagelarse, cueva como habitación, “cruz de su báculo” (crucifijo) y, el más importante para nuestro análisis, “león a sus pies”; además, queda clara la relevancia de los encargados del cuidado del templo y el culto, los regidores y mayordomos. Sobre el santo patrono y sus atributos me extenderé en el siguiente capítulo.

De los indios en el 1800 y el siglo XIX

Es poco lo que se sabe de lo sucedido después de esos primeros tiempos de la Colonia en Acazulco y la zona circundante. Sin embargo, vuelve a surgir en los documentos, administrativos éstos, de finales del siglo XVIII y principios del XIX, esta vez, en los que dieron origen al *Atlas de los pueblos de indios, Nueva España, 1800*, de Dorothy Tanck (2005b).

En esta obra encontramos a Acazulco formando parte de la intendencia de México, subdelegación de Tenango del Valle, con una población de 873 indios (figura 2.17).¹⁰¹ Es de notar que el territorio de algunas subdelegaciones es discontinuo y forma “islas” dentro del territorio de otras, tal y como lo muestra la figura 2.17, donde se detallan las subdelegaciones circundantes de Tenango del Valle, Coyoacán, Lerma, Tacuba, Toluca, Ixtlahuaca, Metepec y Malinalco.

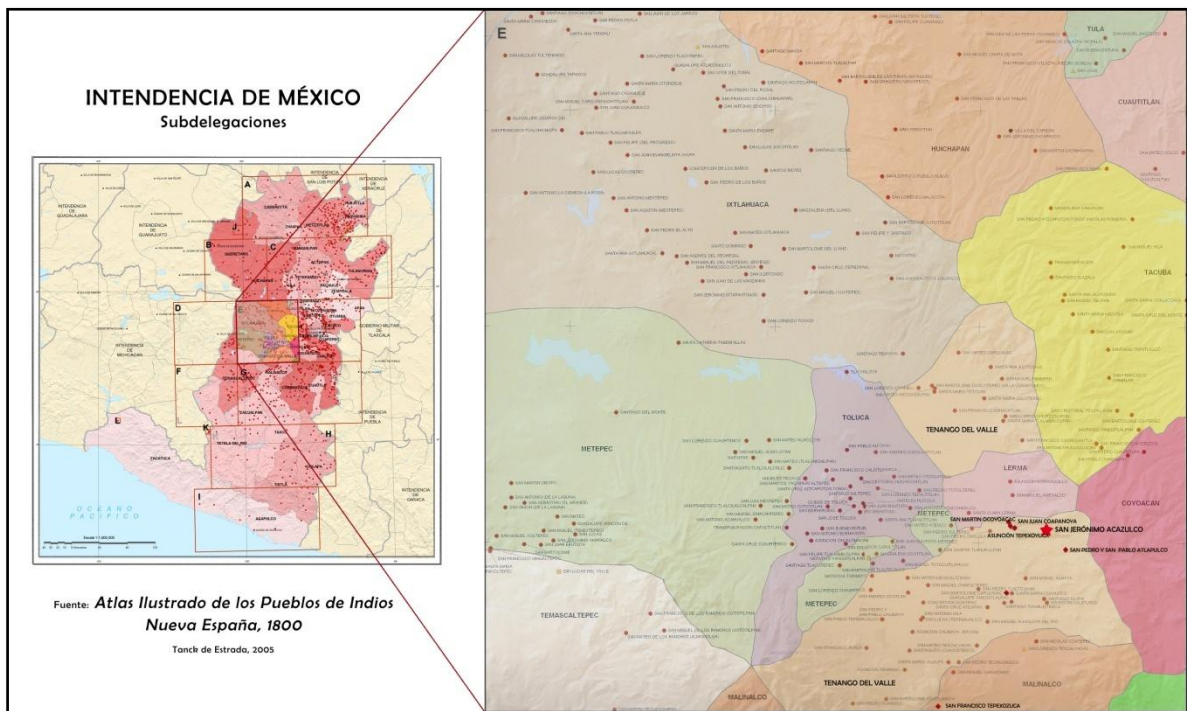


Figura 2.17. Mapa de la intendencia de México en 1800, con detalle de la subdelegación de Tenango del Valle. Construido a partir del *Atlas Ilustrado de los Pueblos de Indios, Nueva España, 1800* (Tanck de Estrada, D., 2005b, 2005a).

Es de Ocoyoacac que encontramos un estudio detallado para el siglo XIX, en el que bien apunta Margarita Menegus hace años que, en cuanto a la historiografía mexicana, el estudio de las comunidades es deficiente y se restringe en mucho a su condición jurídica (Menegus Bornemann, M., 1980:33-34). Las dificultades derivadas de esta pobreza historiográfica, que afecta los siglos XVI al XX, continúa en mucho hoy en día, por más que se hayan agregado algunos estudios sobre aspectos económicos y sociales, algunos de ellos producidos por antropólogos y sociólogos. A la escasez de las fuentes se agrega el sesgo originado por el hecho de que el registro, excepción hecha por la contabilidad interna de las haciendas, fue hecho por los poderes públicos y no por

¹⁰¹ Las cifras para la Intendencia de México provienen, para los años de 1806-1809, del Archivo General de la Nación, Indios, vols. 74, 76, 78, 79, 80; pueblos de Querétaro, Tierras, vol. 3569, exp. 9; pueblos de Coyoacán, Hospital de Jesús, vol. 110, exp. 7; algunos pueblos de Cuernavaca, exp. 8.

los mismos productores (Menegus Bornemann, M., 1980:34). El análisis de Menegus agrega a este sesgo, otro más: si bien exhaustivo en muchos aspectos, curiosamente ni siquiera menciona la cuestión indígena en el municipio. Sin embargo, resulta de mucha utilidad retomar aquellos datos que dan cuenta de la situación en la que se desarrolla la historia de Acazulco en esa época.

De inicio, Menegus considera como fundamentales tres dimensiones de análisis: la desamortización de las comunidades, la pérdida o retención de la tierra por los comuneros y las pautas de crecimiento económico y social que resultaron de tales cambios.

Muestra de las adjudicaciones de terrenos de común repartimiento del municipio de Ocoyoacac			
Nombre del adjudicatario	Fecha de la adjudicación	Localización de la adjudicación	Dimensiones de la adjudicación
Graciano Loperena	1877, febrero	Barrio de San Miguel	8,692 m2
José Arellano	1891, enero	Llano Pastal	11,704 m2
Francisco Díaz	1891, enero	Pedregal	15 m2
José Manuel	1891, marzo	Amomolulco	2,960 m2
Ignacio Hernández	1891, abril	Amomolulco	3,220 m2
José García	1891, septiembre	San Antonio	5,000 m2
Ignacia Alanís	1891, octubre	Amomolulco	4,900 m2
Antonio Monroy	1891, octubre	Llano de la Perea	2,500 m2
Eligio Viviano	1898, agosto	Llano Pastal	1,444 m2
Catalina Carmona	1898, marzo	Camino Real	4,900 m2
Tibursio Raigosa	1899, enero	Llano Pastal	2,250 m2
León Faustino	1899, marzo	Camino a Santiago	2,145 m2
Basilio Cruz	1899, febrero	Camino a Santiago	1,224 m2
José Arellano	1901, febrero	Ciénaga Cholula	7,500 m2
Joaquín Maximiano	1901, enero	Ciénaga Cholula	7,500 m2
Hilario Reyes	1904, abril	Pedregal	198 m2
María Herculana	1904, abril	Barrio de Santa María	743 m2
María G. Aguilar	1905	Barrio de San Miguel	119 m2
José Marcelino	1905	Pedregal	800 m2
Anastasia María	1906	Pedregal	198 m2
Fuente: Archivo Municipal de Ocoyoacac, <i>Tierras</i> , caja 2.			
Modificado de Menegus 1980, "Ocoyoacac en el siglo XIX", <i>Historia Mexicana</i> , vol XXX, núm. 1 (jul-sep): cuadro 1.			

Figura 2.18. Muestra de la tierras de común repartimiento adjudicadas en el municipio de Ocoyoacac. En el cuadro no aparecen terrenos pertenecientes a Acazulco.

En lo concerniente a la aplicación de las Leyes de Reforma, la considera una real ruptura histórica en la vida de las antiguas comunidades indígenas, ya que se desarticulan las anteriores formas de organización comunal y se abre un paso tanto a la propiedad capitalista de la tierra cuanto a la condición ciudadana de sus poseedores. Especifica Menegus que el estatus legal precapitalista de las “comunidades” desapareció con la *Ley Lerdo*, y la propiedad capitalista de la tierra se fija por ese mismo

ordenamiento jurídico. Por tanto, decide hablar de “comunidades” hasta el momento de la aplicación de las *Leyes de Reforma*, y de “unidades familiares campesinas” después de su ejecución (Menegus Bornemann, M., 1980:38).

En el caso específico de Ocoyoacac, los primeros bienes en afectarse y los más fácilmente afectados fueron los bienes de la corporación eclesiástica, quizá no mucho después de terminada la guerra de Tres Años. Al parecer, tampoco hubo mucha resistencia a la desamortización de los terrenos de común repartimiento entre 1867 y 1875, puesto que fueron adjudicados a título de propiedad privada entre los mismos vecinos que los poseían anteriormente (figura 2.18). Sin datos específicos sobre los pueblos, considera Menegus que fue mucho “más lento, complicado e incompleto” el fraccionamiento de los terrenos de comunidad, fueran ejidos, bosques o corrales, ya que su usufructo se realizaba por la comunidad en su conjunto. En cuanto a terrenos baldíos y su colonización por denuncia, el municipio no se vio mayormente afectado (Menegus Bornemann, M., 1980:73).

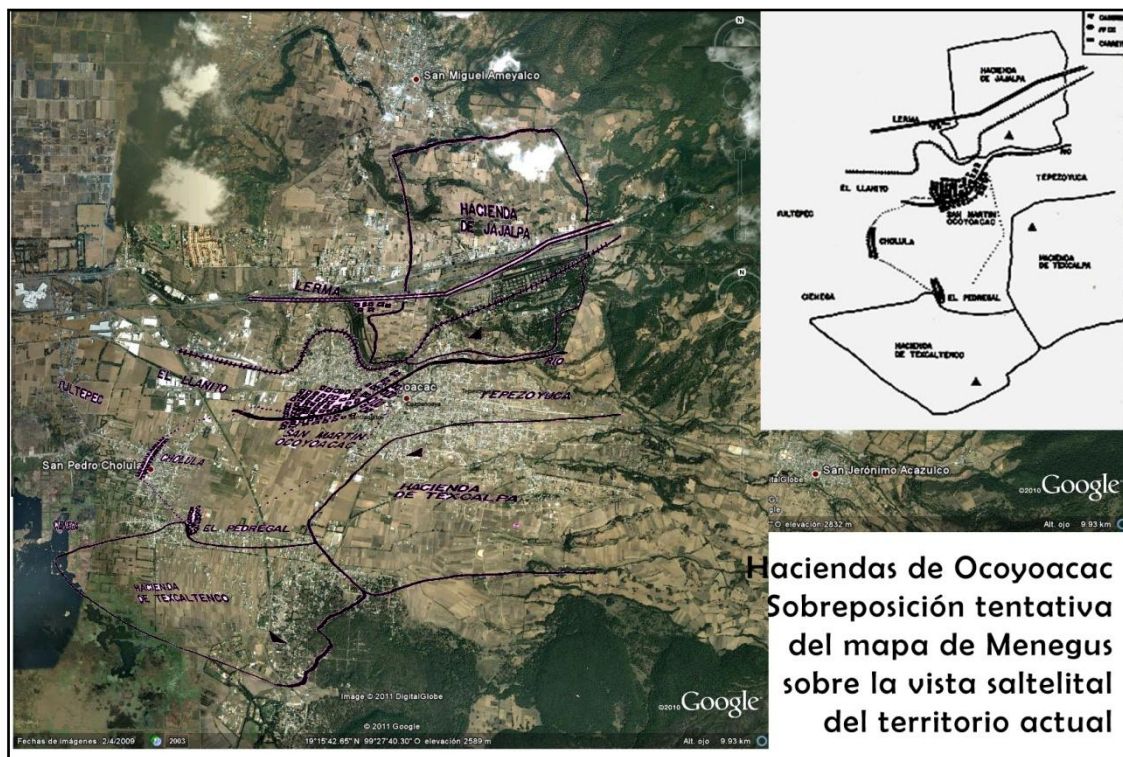


Figura 2.19. Muestra el parcelamiento actual del territorio bajo los datos brindados por Menegus en su mapa 2, de pueblos y haciendas del municipio de Ocoyoacac. Imagen satelital base (2009), Google Earth, 2011 Digital Globe.

Población del municipio de Ocoyoacac de 1830 a 1910							
Años	Pueblos y barrios	Rancherías	Población en haciendas	Ranchos	Población total	Notas	Aumento y disminución de población del año anterior reportado
1830					5,132		
1845	3,469		158		3,627	1	-1505.00
1859			25				
1868	6,675		187		6,862		
1875	5,651				5,651	1, 2	-1211.00
1879	6,932				6,932	1	1281.00
1880	6,513	253	118	61	6,945		13.00
1882	7,531	444	201	167	8,343	1	1398.00
1884					8,321		-22.00
1885					8,329		8.00
1887	6,760	540	261	61	7,622	1	-707.00
1888					8,661		1039.00
1890	8,017	584	331	127	9,059	1	398.00
1892					8,979		-80.00
1893					8,939		-40.00
1895					9,526		587.00
1897					9,205		-321.00
1898					9,082		-123.00
1899					9,093		11.00
1900					8,497		-596.00
1901					9,770		1273.00
1910			310	48		3	

Notas. 1= la sumatoria no coincide con la presentada en el cuadro de Menegus; 2 = no incluye el barrio de Santa María; 3= Censo de población 1910. La última columna no proviene del cuadro de Menegus.

Fuente: Archivo Municipal de Ocoyoacac, *Estadística*, caja 1

Modificado de Menegus 1980, "Ocoyoacac en el siglo XIX", *Historia Mexicana*, vol XXX, núm. 1 (jul-sep): cuadro 3.

Figura 2.20. Población del municipio de Ocoyoacac desde 1830 hasta 1910. Nótese el salto entre 1880 y 1882, así como la notable disminución entre 1830 y 1845, que parece haberse borrado para 1868. Agregué la columna de la derecha restando el reporte del año anterior inmediato de la cifra total reportada para el año subsecuente, las disminuciones de población reportada las marco en rojo y con signo negativo.

Cuando las comunidades se desintegraron, aparecieron un sinnúmero de pequeños propietarios que se relacionaron de manera independiente entre sí; perdieron sus derechos comunales entre los que se encontraban el usufructo de los bosques y los pastos del común, para quedar reducidos a sus parcelas familiares, en la mayoría de los casos, muy pequeñas. Según Menegus, en el Ocoyoacac del siglo XIX las haciendas de Texcalpa y Jajalpa ocupaban un total de 51 caballerías; el rancho de Amomolulco, once y el de Las Ánimas, media; los pueblos, con sus caseríos y tierras tenían 577 caballerías y media (Menegus Bornemann, M., 1980:55).¹⁰² Para Menegus, este hecho significó la pérdida de “entidad histórica” [¿identidad?] por parte de la comunidad agraria, de la

¹⁰² Aunque Menegus no especifica la equivalencia métrica de esta medida de superficie, utilizada por los españoles desde el siglo XII (100 x 200 pies), al parecer su equivalencia no era homogénea en los diversos territorios del imperio español; en México, la equivalencia es de 42 hectáreas aproximadamente, según el dato presentado Carlos Feijoo (2005).

mano con la pérdida de su capacidad de reproducción. A partir de ese momento, la reproducción de la economía campesina dependería de las propias unidades familiares de cada labrador (figura 2.19). Ya las haciendas y las pocas propiedades privadas eran una primera forma de capitalismo en el campo, pero con estas medidas, las pautas capitalistas se extendieron.

Para Menegus, finalmente no se dio una disociación entre el producto y los medios de producción, no se presentó una transformación de las condiciones técnicas de la producción, ni se destruyó la producción mercantil simple. Sin embargo, estas condiciones se subordinaron a lo que ella llama “un capitalismo naciente” (Menegus Bornemann, M., 1980:74).

Su estudio muestra que durante el siglo XIX, la tierra es conservada por los pequeños productores del municipio, comportamiento que asocia al de las haciendas circunvecinas, puesto que no mostraron capacidad expansiva, ni antes ni después de 1856. Su papel fue “menor” en relación a la operación de numerosos propietarios. Jajalpa y Texcalpa continuaron con la misma producción que tenían en la colonia: no se especializaron en nuevos cultivos comerciales ni se convirtieron en proveedores de amplios mercados, como fue el caso de otras haciendas que reaccionaron positivamente a los estímulos expansivos y modernizadores del porfirismo y, por tanto, se expandieron. A esto se agrega el hecho de que la desamortización de las comunidades no conllevó pérdidas mayores para los vecinos.

Evolución de la población del Distrito de Lerma con relación a otros distritos, a la del estado de México y a la Nacional, de 1871 a 1910 (habitantes en números absolutos)					
Entidad	1871	1879	1889	1900	1910
Distritos					
Lerma	39,996	42,370	48,134	46,703	47,476
Toluca		80,517		128,735	150,414
Tenango		54,640		71,466	77,325
Estado de México		710,570		934,432	950,648
República Mexicana					15,160,377
Fuentes: 1871= Memoria del Estado de México, 1871; 1879= Busto, Emiliano, <i>Estadísticas de la República Mexicana...</i> ; 1889= Velasco, Alfonso Luis, Geografía y estadística del Estado de México; 1900= Censo de población 1900; 1910= Censo de población 1910					
Modificado de Menegus 1980, "Ocoyoacac en el siglo XIX", <i>Historia Mexicana</i> , vol XXX, núm. 1 (jul-sep): cuadro 2. Al parecer un problema de armado de la publicación generó un mal acomodo de las cifras, por lo que eliminé dos datos supuestamente correspondientes a la República Mexicana que marcaban una población total de 481,961 habitantes para 1879 y de 607,257 habitantes para 1900.					

Figura 2.21. Evolución de la población del Distrito de Lerma de 1871 a 1910. Modificado de Menegus (1980:cuadro 2)

El Porfiriato y sus propuestas generaron, sin embargo, un cambio notable en la estructura ocupacional de Ocoyoacac. Ante el crecimiento poblacional (figuras 2.20 y 2.21), y la pérdida de los derechos comunales, las parcelas resultaron insuficientes para los campesinos, lo que les impulsa a diversificar el ingreso familiar con nuevas formas de empleo y retribución (figuras 2.22 y 2.23). Nótese, en la figura 2.20, el salto poblacional entre 1880 y 1882, así como la notable disminución entre 1830 y 1845, que parece haberse borrado para 1868 [Agregué la columna de la derecha, restando el reporte del año anterior inmediato de la cifra total reportada para el año subsecuente; las disminuciones de población reportada las marco en rojo y con signo negativo]. En la figura 2.22, sobre el número de personas en la estructura ocupacional reportada para el municipio de Ocoyoacac de 1845 a 1887, vale la pena hacer notar que aparecen arrieros en aumento y también un marcado número de silvicultores, aunque éstos decrecen notablemente para 1887; nótese también la desaparición de los pescadores, coincidente con la contaminación del río.

Estructura ocupacional en Ocoyoacac de 1845 a 1887, en número de personas						
Ocupaciones	1845	1856	1859	1880	1887	Notas
Labradores	92	79	73	121	76	
Jornaleros	397	542	459	984	1,417	
Comerciantes	12	11	9	11	31	
Artesanos	37	51	16	42	72	1
Silvicultores	186	441	284	562	320	2, 3
Arrieros	16	41	25	33	31	
Operarios	46	0	0	0	0	
Pescadores	3	0	0	0	0	
Preceptores	1	4	4	4	6	
Escribanos	1	0	1	1	1	
Fabricantes	0	0	1	0	0	
Domésticos	0	2	0	6	2	4
Tocineros	0	0	0	0	1	
Cirujanos	0	0	0	1	1	
Empleados	0	0	0	1	1	
Organistas	0	0	0	1	1	
Población económicamente activa	791	1,171	872	1,767	1,960	5
Población total	3,469			6,945	8,368	
Fuente: Archivo Municipal de Ocoyoacac, <i>Padrones</i> , caja 1						
Notas: 1= la categoría de artesanos incluye carpinteros, sastres, olleros y loceros; 2= la categoría de silvicultores agrupa a leñeros, carboneros, tejamanileros, vigueros, lateros, etc.; 3= en 1859 no se incluyeron los datos de Atlapulco, que era población en la que predominaban los silvicultores; 4= la categoría de domésticos incluye a cocineras, lavanderas, tortilleras, etc.; 5= el total no coincide con el dato presentado en el cuadro de Menegus [781 para 1845]						
Modificado de Menegus 1980, "Ocoyoacac en el siglo XIX", Historia Mexicana, vol XXX, núm. 1 (jul-sep): cuadro 4.						

Figura 2.22. Número de personas en la estructura ocupacional reportada para el municipio de Ocoyoacac de 1845 a 1887. Aparecen arrieros en aumento y también un marcado número de silvicultores, aunque éstos decrecen notablemente para 1887. Nótese también la desaparición de los pescadores, coincidente con la contaminación del río.

Uno de los elementos importantes del siglo XIX fue, desde su inauguración en 1837, sólo siete años después que en Inglaterra, el ferrocarril. Para Sandra Kuntz, el

fenómeno ferroviario en México tiene diferencias con lo sucedido en países de mayor desarrollo, donde “diferencia de lo que fue la percepción más generalizada de las elites modernizantes e incluso de los analistas actuales, la implantación de la tecnología ferroviaria no se reducía ‘al tendido de rieles entre dos puntos’”. Esta opinión pretende, erróneamente, que los requisitos del ferrocarril son solamente su existencia operativa y una estructura tarifaria que no imposibilite su empleo. Además, parecería que todo es “cargar y transportar, abriendo mercados a producciones crecientes”; y cuando esta dinámica no se realiza, la responsabilidad es de las compañías ferroviarias, de los inversionistas extranjeros o del comercio internacional, incluso (Kuntz Ficker, S., 1999:21).

Evolución del número de establecimientos mercantiles e industriales en el municipio de Ocoyoacac de 1898 a 1904				
Tipos de establecimiento	1898	1901	1902	1904
Mercantiles				
Tiendas mixtas	10	10	8	8
Expendios de licores	5	5	39	29
Pulquerías	11	11	31	24
Carnicerías	2	3	1	2
Tocinerías	3	4	4	3
Boticas	1	1	1	1
Tlapalerías	1	1	1	1
Industriales				
Molinos de trigo	2	1		2
Molinos de nixtamal	1	1		
Panaderías	2	2		2
Pailas de jabón		2		2
Fábricas de ladrillo	4	4		4
Tenerías		2		2
Talleres				
Carpinterías	1	1	1	1
Zapaterías		1	3	3
Platerías		1	2	2
Hojalaterías	1	1	1	1
De tejidos	2	2	2	2
Herrerías	2	2	2	2
Barberías	2	2	2	2
Sastrerías	2	4	4	4
Fuente: Archivo Municipal de Ocoyoacac, <i>Estadística</i> , caja 1				
Modificado de Menegus 1980, "Ocoyoacac en el siglo XIX", <i>Historia Mexicana</i> , vol XXX, núm. 1 (jul-sep): cuadro 5.				

Figura 2.23. Evolución de los establecimientos mercantiles, industriales y talleres en el municipio de Ocoyoacac de 1898 a 1904. Es de notar el aumento de los expendios de licores y pulquerías.

Kuntz previene sobre la poca atención que se ha puesto

[...] al hecho de que la introducción de una innovación como el ferrocarril, que posee una existencia física necesariamente difusa, que funda su operación en el

movimiento y establece relaciones amplias y variadas con la actividad económica, involucra un proceso complejo de absorción y adaptación que está lejos de reducirse al aspecto técnico del tendido de líneas y la importación de locomotoras, aunque ciertamente lo incluye. De ahí que cualquier acercamiento al impacto de los ferrocarriles en los países atrasados deba eludir el riesgo de una interpretación guiada por un modelo, para colocar en el centro de la indagación el problema del contexto de inserción (Kuntz Ficker, S., 1999:21).

Al contrario de lo sucedido en otros países, donde el tendido ferroviario estaba completo casi para 1870, (Centro y Sudamérica disponían en conjunto 7000 km de vías), en México apenas había unos 570 km. En realidad, la única línea completa y en operación era la del Ferrocarril Mexicano (de 425 km) que unía la capital con el puerto de Veracruz; “el resto eran fragmentos inconexos y diminutos de líneas de utilidad económica insignificante” (Kuntz Ficker, S., 1999:21).

Entre las razones del atraso están el conocido problema de un ambiente político e institucional poco propicio (por la insolvencia del Estado, la inestabilidad política y las guerras extranjeras); la brecha tecnológica y organizativa entre la innovación ferroviaria y las condiciones prevalecientes en el territorio mexicano; “la fuerza de atracción de los destinos tradicionales del dinero”, además de una atinada percepción de la baja rentabilidad privada de la inversión ferroviaria. Finalmente, “y lo que es acaso más importante, es probable que los ferrocarriles no se construyeran antes porque no eran considerados indispensables por gran parte de la sociedad” (Kuntz Ficker, S., 1999:22).

Como consecuencia de lo anterior, los ferrocarriles se introdujeron en México a partir de proyectos diseñados “desde arriba [en las altas esferas de gobierno], desde el centro [como competencia del gobierno federal] y, en la medidas en que recurrieron a capitales y empresas extranjeras con ciertos intereses sobre el trazado y las características de las líneas, desde afuera”. Aunque el sistema no resultó “colonial” u orientado exclusivamente a enlazar enclaves productivos con puertos y fronteras, ni tampoco fue defectuoso o del todo ajeno a las exigencias del país, “en su concepción original, el sistema guardaba poca relación con las condiciones locales, los grupos de interés regional, los gobiernos estatales y las mayores o menores necesidades económicas de cada lugar” (Kuntz Ficker, S., 1999:22).

Es real, dice Kuntz, que si bien no queda clara la contribución del ferrocarril mexicano a la elevación del producto interno bruto, una de las mayores contribuciones constatadas del ferrocarril en México fue la reducción de los costos del transporte. Así, ya en 1889 la conducción de bienes por vía ferroviaria representaba alrededor de la mitad del costo que importaba su transporte por los medios tradicionales (arrieros y

carretas) (Kuntz Ficker, S., 1999:31); sin embargo, esto no transformó automáticamente ni los mercados ni las industrias, y fueron más bien las condiciones económicas de cada región las que contuvieron el desarrollo ferroviario.

El siglo XX

En octubre de 1910, el colector de documentos etnológicos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, Pablo Henning,¹⁰³ recibió de la dirección la comisión de ampliar de un “modo conveniente el material fotográfico y de moldeado” que se tenía acerca de los Otomíes en el Departamento de Etnología (1911:59), por lo que salió de comisión y logró visitar la mayoría de los pueblos otomíes del Distrito de Lerma, en el Estado de México, consignando las notas más antiguas que he localizado sobre San Jerónimo Acazulco.

El reporte, no sólo presenta datos sobre las poblaciones, sino interesantes comentarios sobre el pensamiento en boga relativo al destino que debían tener las comunidades indígenas: la integración de todas en una sola raza, la mexicana. De hecho, la inspección que realizó le animó a realizar el siguiente comentario inicial

[sus notas] no dejarán de interesar no sólo al etnógrafo, que se sorprenderá al notar cuán poco modernizados están los representantes de una raza indígena que casi vive en las puertas de la Capital de la República, sino también al amigo de los naturales, que se preocupará por las condiciones poco halagüeñas en que se hallan los indios aludidos, y al estadista, que, comprendiendo que el atraso que manifiestan es prueba directa de una heterogeneidad peligrosa, preverá la posibilidad de complicaciones que, á causa de ésta, pueden surgir en lo futuro, si no se toman á tiempo las medidas adecuadas para llevar á cabo la asimilación necesaria (Henning, P., 1911:59)

La situación que relata Henning para los indígenas otomíes es realmente preocupante. Tomando los datos del censo de 1900, los encuentra repartidos en varios estados: 93 281 en Hidalgo; 55 251 en el Estado de México; 23 890 en Querétaro; 11 769 en Guanajuato; 3 966 en Puebla; 2 458 en Michoacán; 2 110 en Tlaxcala; y pequeñas cantidades en los estados de Morelos, San Luis Potosí, Campeche y Chiapas. El total de población otomí era de 194 790, lo cual la colocaba en cuarto sitio con respecto a los demás grupos indígenas del país: “634 627 “aztecas”, 251 757 mayas (sin considerar a los de Quintana Roo), 224 671 zapotecas y 159 892 mixtecas, aunque

¹⁰³ En 2008, la Universidad de Texas publicó la versión facsimilar de un trabajo este autor, *Tamoanchan: estudio arqueológico e Histórico*, publicado originalmente por el Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología en 1912. Hay otro apunte de visitas a regiones indígenas en el *Boletín del Museo Nacional*, fechado en junio 6 de 1912, publicado ese mismo año.

[...] económicamente, son sin duda muy inferiores a las otras tribus mencionadas, por el hecho de que viven en terrenos muy poco fértiles, originando esto la circunstancia de que los otomíes, durante largos períodos de su historia, se vieron obligados más bien á dedicarse á la caza que al cultivo de los campos [...] (Henning, P., 1911:60)

Revisando las fuentes, Henning se topa con la misma problemática que la mayoría de los investigadores actuales: la escasez de la información y el sesgo de ésta; sin embargo, presenta algunos datos históricos que serán revisados en el siguiente capítulo de esta tesis a la luz de la interpretación que de ellos han hecho en Acazulco.

En sus apuntes sobre la religión, retoma de Sahagún el dato de que la principal deidad adorada por los otomíes era llamada antiguamente Yocipa, a quien atribuye, a falta de datos específicos del cronista con respecto al carácter de la deidad y el culto que se le rendía, ser símbolo de la fertilidad, “semejante en sus rasgos generales á los que estaban en boga en los demás pueblos del Anáhuac”. Los datos en que se apoya son el hecho de ser el *chalchíhuatl* una de las piedras tenidas en estima por los otomíes, y la mención de que los sacerdotes del dios se sangraban los labios y muslos con púas de maguey, de tener adivinos que auguraban, entre otras cosas, si el año que empezaba les sería favorable en términos de lluvias abundantes y oportunas. Sin embargo, sus observaciones le llevan a concluir de que los rasgos otomíes estaban realmente perdidos, ya que “todo cuanto yo pude encontrar [...] es ya netamente náhuatl y data sin duda de la misma época en que recibieron sus nombres náhuatl todos los pueblos otomíes, nombres que aun son los oficiales de hoy” (Henning, P., 1911:69).

Hace notar ciertas características que para él son prueba de un claro sincretismo en algunos de los cultos regionales del área que visitó. Así, la del famoso Señor de la Caña, de la que se decía había sido traída antiguamente por los indios de Huixquilucan, para él tiene como trasfondo a Tláloc Cintéotl; en Tultepec intuye huella del culto a la antigua Xilonen, aunque no tan marcadamente como en Ameyalco, entonces netamente otomí. De hecho, las autoridades le refirieron del culto que se llevaba a cabo en un cerro que entonces formaba parte de la hacienda de San Nicolás Peralta, propiedad del Sr. Ignacio de la Torre y tras su estudio concluye que “fuera de toda duda, [...] los indígenas de la serranía que media entre los valles de México y Toluca [...] son católicos solamente en aquellos puntos que más afinidad tienen con sus creencias antiguas” (Henning, P., 1911:70).

Por la controversia que ha desencadenado en Acazulco la confusión de las “capillitas” de los cerros de La Campana y el Hueyamalucan, conviene describir ambas según lo observado por Henning.



Figura 2.24. Las cruces del interior del adoratorio del cerro de La Campana, en los terrenos de la Hacienda de San Nicolás Peralta. Nótese la fecha, de la cruz mayor: septiembre 14 de 1906. Modificado de Henning (1911).

De la capilla del cerro de La Campana dice que casi ni podía llamársele así, puesto que medía solamente 1.70 m de largo por 1.50 m de ancho. De las fotos se entiende que estuvo formada por piedras apiladas, si argamasa, formando un murete de media altura, sosteniendo una estructura de morillos y ramas, y cubierta por una enramada. Al interior, sobre el piso, podrían verse cinco cruces, aunque Henning describe seis. Estas cruces, según el autor, eran de toba volcánica y su tamaño y disposición revelaban “cierto plan, no emanado de un atavismo religioso esporádico, **sino de una organización permanente radicada en los pueblos de los contornos**” (Henning, P., 1911:71, énfasis mío) (figura 2.24), dato sugerente, incluso, de que no todas correspondían a La Campana, y estaban de visita como sucede hoy en día. La descripción de Henning es como sigue:

La más alta de las cruces parece **dedicada á la Virgen**, cuya fisonomía quiso el escultor representar en el cruce de los dos brazos. **La más grande** de ellas, en cambio, y esto es muy significativo, **es la del Cristo**, cuya fisonomía aparece igualmente en el lugar correspondiente. A más de ser estas dos de labor más delicada que las otras cuatro, que, colocadas dos en cada lado, completan la serie, **son también las únicas que tienen adornos, que consisten en flores y tiras de género blanco con fleco de encaje, en substitución de las mantas y tilmas que se usaban antiguamente.** Delante de la cruz de la Virgen había una cazuelita, que sirvió evidentemente para **quemar copal**, del que aun se encontraba una **cantidad bastante grande en un papel** al pie de ella. Además, se encontraron huellas de cera y, por los lados y los rincones de la capilla, **matas de maíz** ya

secas, **crucecitas** de madera, etc., mereciendo especial atención el hecho significativo de que encima de cada cruz se hallan colocados pedacitos de copal. Otras ofrendas, como las consistentes en **fruta**, que suelen hacer los indios al practicar sus devociones ante estas cruces, habían ya desaparecido, aprovechándolas seguramente los pastores y monteros que por estos cerros transitan (Henning, P., 1911:71, énfasis mío).

Cabe preguntarse si, como en la actualidad, serían los especialistas rituales, presidentes de mesas, mayordomos o figuras equivalentes los encargados de retirar las ofrendas de fruta, porque “robar” la comida ofrendada, no me parece propio ni siquiera de pastores y monteros, como describe, pues seguramente estarían insertos en la misma religiosidad que sus comunidades.

Como respaldo a su análisis del rito cuyos restos observa, Henning se apoya en varios pasajes de Sahagún y Torquemada, de donde destaco una en que se hace patente la jerarquía de las deidades, tema que hoy, sigue presente en la comunidad de Acazulco, entre el culto al santo patrono y el culto en el cerro del Hueyamalucan

Estos otomíes adoraban á dos dioses; al uno llamaban Otontecutli, el cual es el primer señor que tuvieron sus antepasados; al otro llamaban Yoxippa, y a éste hacían mayor fiesta que al otro; ... tras estos dos, tenían otro que llamaban Atetein, y siempre iban á hacer oración y sacrificios á las alturas de las sierras (Sahagún, Historia General, tomo III:127 en Henning, P., 1911:71, nota 1).

Siguiendo con las cruces de La Campana (figura 2.24), el texto de Henning merece ser citada en extenso, porque además presentar los datos que el investigador observa, da cuenta de su personal posición interpretativa

[...] es de creerse que sea probablemente la siguiente relación de las cruces entre sí: se notará que la cara de Cristo en la cruz dedicada á él, **despide rayos, es decir, representa el sol**, antiguamente astro regente de la era ó dios supremo. De éstos había dos en la antigüedad: Tetzcatlipoca y Quetzalcóatl, siendo aquél, cuyo símbolo especial era la cruz ó tonacaquáhuatl, el último de los dos citados, ó Tonacatecuhtli. Al decirse de él que había sido hijo de Iztac Mixcóatl, dios creador de la primera raza americana, y de la virgen Chimalman, nada más sencillo que identificarlo en tiempo de la cristiandad con el Cristo, hijo del Padre Eterno y de la Virgen María.

Hallándose el Cristo asociado con la idea del dios sol ó regente de la era, **veo, además, perfectamente lógico** asociar á la Virgen Madre de Dios con la luna, símbolo antiguamente de la Toci Tlazoltéotl, madre de los dioses y de los hombres, diosa de la región del Oeste ó del cincalli, donde nació el Cintéotl Tonacatecuhtli ó Quetzalcóatl [acompaña el texto con una viñeta de la diosa sacada del Códice Borgia, lám. 55].

Las cruces de los lados, adornadas con estrellas, por una parte parecen estar dedicadas á los tlaloques, deidades de la vegetación que residen en la cumbre de los montes y á quienes, como á Tláloc, también les corresponde la cruz; debiendo asociarse, por otra parte, con las estrellas, entre las cuales se mueven la luna y el sol, por ser deidades menores. Por consiguiente, **el fondo de las creencias manifestadas en esta capilla es netamente náhuatl, y el visitante que penetrase en una de éstas y creyese que están dedicadas al culto cristiano, se equivocaríamente** (Henning, P., 1911:72-73).

Describiendo los restos observados en los alrededores de la capilla el autor deduce que se trataba de un lugar donde, desde antiguo, los indios iban a ofrendar a Tlaloc, “el dios de los temporales”. Como prueba considera “algunas figuritas que, más o menos quebradas, pudieron encontrarse entre las raíces del zacatón que abunda en la cumbre [...] y alrededor del lugar donde los indígenas, al celebrar sus fiestas enfrente de la capilla, encienden sus hogueras”. Un informante confiable, le refirió también de las fechas de la celebración: “subían al lugar [...] varias veces durante el año, sobre todo la pascua¹⁰⁴ de flores [de Resurrección, Semana Santa] y á mediados de septiembre”. Muy contrario a lo observado hoy en día en que buena parte de los rituales son dirigidos por mujeres, refiere también que “no permiten que mujeres ni extranjeros asistan á sus devociones”. Da cuenta que de existía una organización al frente de la ritualidad, y la describe como “ciertas organizaciones secretas, establecidas con el fin de perpetuar los ritos que acostumbran, relativos á su culto”. Finaliza la descripción del adoratorio de La Campana diciendo

[...] Mucho me hubiera gustado conocer algo de estos ritos, para ver si acaso se relacionan con el **antiguo nahualismo**, cosa muy probable; pero llevar á cabo semejante propósito es naturalmente cuestión de tiempo ó de oportunidades especiales, puesto que ni aun los curas de los pueblos vecinos saben que existen estos adoratorios de la sierra; habiéndome asegurado uno de éstos que ni aun preguntando á los indígenas acerca de ellos en el confesionario, revelarían nada absolutamente (Henning, P., 1911:73, énfasis mío).

Entristece que, teniendo a los otomíes de frente, fuera incapaz de verlos, y Henning siguiera leyéndolos siempre a través de otros grupos y de un tiempo pasado “ideal”, como negándoles el derecho a la identidad propia y no como sombra de lo ido, y por tanto el derecho a ser considerados dignos de ser estudiados en sí mismos y permanecer; tan fuertes resultan las convicciones políticas que ciegan al más ordenado profesional. Muchos de sus datos no fueron levantados directamente, sino a través de intermediarios, e incluso, las viñetas con que acompaña el texto, provienen de códices y, exceptuando las fotografías generales, muy artísticas algunas, no enfatizan la particularidad de lo ilustrado. Ninguno de los detalles fue digno de un bosquejo o dibujo, quizá por la postura que abiertamente manifestaba de que lo mejor era, para él, que desaparecieran de una vez. Por otra parte, lo que resultó en un texto publicado, quizá no

¹⁰⁴ Pascua: del latín vulgar *pascūa*, este del latín *pascha*, este del griego πάσχα, y este del hebreo *pesah*, influido por el latín *pascuum*, lugar de pastos, por alusión a la terminación del ayuno. Diccionario de la Lengua Española, 22ª. edición, en línea [<http://buscon.rae.es>]

fuera la totalidad de su investigación y desconozco si existen archivos donde pudieran localizarse más datos.

Parece ser que el trabajo de Henning fue conocido ampliamente en el extranjero en su época, pues en un número antiguo del *American Journal of Archaeology*, de 1912, se hace la siguiente cita: “At Acazolco, to the southeast of Ocoyacan, is another of these shrines, where the crosses dedicated to Jesus, in their adornment, in the offerings, etc., bear evidence that ‘the Indians are Catholics in those points having the nearest affinity to their ancient beliefs’” (página 314). De fecha similar es el resumen que se tiene en el *American Anthropologist* de 1911, así como la mención en el número 5 del *Journal of religious psychology* (1912, página 469). Así las cosas, sin embargo, las referencias sobre Acazolco son casi que las únicas anteriores a los trabajos de las últimas décadas del siglo, y por ello, invaluable.

Regresando a Lerma después de haber visitado La Campana, le informaron que en Acazolco había algo similar, escondido entre “el monte que cubre los picachos de la cercana serranía”. Dice de Acazolco que se localiza al sureste de Ocoyoacan [sic], y tenía una población promedio de 800 habitantes, que vivían de la agricultura, de la explotación de los montes y de la industria, femenina ésta, de los ayates. Haciendo suyas las descripciones del carácter de la población escribe

[...] No goza la gente de Acazolco, por cierto, de muy buena reputación, pues se dice de ella que en épocas anteriores solía salir á los caminos reales á robar á los viajeros, quienes rara vez lograban escapar con vida. Muy suspicaces, no les gusta que extranjero alguno se introduzca en sus terrenos, recelosos de sus pocas propiedades, por lo que no es nada prudente excitar sospechas y ofender su susceptibilidad. Por este motivo, el guía que yo llevaba, no obstante la circunstancia de que contaba con bastantes amigos en Acazolco, me aconsejó proceder con mucha cautela y, sobre todo, no externar nada acerca del verdadero objeto de nuestra visita al pueblo. No sabía él mismo dónde se hallaba la capilla; pero dadas las condiciones del terreno, no fué [sic] difícil señalar el cerro en que debía encontrarse, por lo que desde luego principiamos el ascenso, cuidando de que los del pueblo no se dieran cuenta de nuestra intención (Henning, P., 1911:74).

Habiendo conseguido su objetivo de llegar al cerro, cuyo nombre no da pero del cual enfatiza una doble cúspide [Hueyamalucan-Ndongú] que seguramente es parte de su relevancia, continúa

Tiene el citado cerro cúspide doble, una que mira al Oriente y otra hacia el Poniente, sobre el eje del cerro, que se extiende de Norte á Sur. Subiendo á la primera, hallamos los restos de un entortado que probablemente sirvió de piso á una capillita que antes debió haber existido allí. Pero ya otros exploradores nos habían precedido en nuestra excursión, pues precisamente mi informante en Lerma me había dicho que el año pasado [1909], al hacer una excursión á dicho cerro unos individuos residentes en esa localidad, habían hecho una pequeña excavación, encontrándose, además de unas figuritas de barro, un gran pedazo de copal añejo. Como esta capilla debió haber sido el lugar donde

encontraron los susodichos objetos, ya no tenía objeto para nosotros prolongar nuestra permanencia allí.

Probablemente, estos restos son parte de los que en el pueblo de Acazulco se reconocen como “vestigios” de las fundaciones anteriores a la actual comunidad. Dice Henning

Pasando al otro lado del cerro, nos encontramos al pie de su cumbre, colocada sobre un gran bloque de andesita, una cruz grande de madera, adornada con tiras de género blanco, flores, etc., ante la cual se habían encendido velas hacía pocos días. Lo que en esto más llamó mi atención fue un **arbolito oyamel**, de los que abundan en estos terrenos, sembrado al lado de dicha piedra y al que ya se había despojado de todos sus ramos, menos el del retoño del año. Esto recuerda lo que dice Sahagún respecto de las fiestas que solían hacer los **nahoas** en el décimo mes de su año civil, llamado Xocohuetzi: “Pasada la fiesta de Tlaxochimaco, cortaban un gran árbol en el monte, de veinte y cinco brazas de largo, quitaban todos los ramos y gajos del cuerpo del madero, y dejaban el renuevo de arriba del agujón...” [Sahagún, *Historia General*, libro II, cc. 10 y 29] (Henning, P., 1911:74, énfasis mío).

Casi tomando como pretexto la información de Acazulco, y haciendo énfasis en un tema que era de su especial interés, el de Tamoanchan, prosigue

Ahora bien, se comprende fácilmente la asociación del antiguo Xócotl, en esta ocasión, con la cruz cristiana, teniendo en cuenta que **este árbol, en el fondo, no es más que una adaptación local del Tonacaquáhuítl o árbol de la vida y sustento** de los primeros tiempos, al que con suma frecuencia se daba la forma de cruz. Otros puntos de contacto entre ambos se encuentran en la circunstancia de que el Xócotl mencionado estaba consagrado á Xiuhtecuhtli, es decir, al dios antiguo, padre de los dioses y hombres y, por tanto, una de las deidades de la vida, y que la fiesta que, según la división agrícola indígena del año solar, se celebraba a éste, **tenía lugar casi en los mismos días** en que, después de la introducción del cristianismo, se celebraba la exaltación de la Santa Cruz. Así, según Sahagún, el día último y principal de la fiesta del Xocohuetzi caía por el 20 de agosto; pero según Clavijero, el que coloca el principio de esta veintena el 25 de agosto, el último y principal día de la fiesta caía el 13 de septiembre. Siendo la fiesta en que se celebra la exaltación de la Santa Cruz, según el calendario católico, el día siguiente, es decir, el 14 del mismo mes, poco motivo había para los indígenas para echar en olvido el Xócotl de su gentilidad y las ideas religiosas asociadas con él. Es precisamente á causa de éstas que, una vez convertidos los indígenas, tuviesen veneración á la Santa Cruz, veneración que no poco se placen en mencionar en sus escritos los primeros misioneros (Henning, P., 1911:74-75, énfasis mío).¹⁰⁵

Viendo con claridad en otros lo que seguramente no quedó claro para él de sí mismo, agrega una nota de la *Historia de los Indios de la Nueva España* de Motolinía, en afán de mostrar esa confusión de los evangelizadores con respecto al “éxito” del culto a la cruz, propia de quien ve sólo que quiere ver

Está tan ensalzada en esta tierra la señal de la cruz por todos los pueblos y caminos, que se dice que en ninguna parte de la cristiandad está más ensalzada, ni

¹⁰⁵ El dato de Sahagún es de la *Historia General*, libro I, apéndice; el de Clavijero, de la *Storia Antica*, tomo II:240.

adonde tantas ni tales ni tan altas cruces haya (Motolinía 1858 pág. 137 en Henning, P., 1911:74)

Con referencia a la fiesta de la Santa Cruz, resulta que el 14 de septiembre, la Iglesia en este día celebra la veneración a las reliquias de la cruz de Cristo en Jerusalén, tras ser recuperada de manos de los persas por el emperador Heráclito. Según manifiesta la tradición, al recuperar el precioso madero, el emperador quiso cargar una cruz, como había hecho Cristo a través de la ciudad, pero tan pronto puso el madero al hombro e intentó entrar a un recinto sagrado, no pudo hacerlo y quedó paralizado. El patriarca Zacarías que iba a su lado le indicó que todo aquel esplendor imperial iba en desacuerdo con el aspecto humilde y doloroso de Cristo cuando iba cargando la cruz por las calles de Jerusalén. Entonces el emperador se despojó de su atuendo imperial, y con simples vestiduras, avanzó sin dificultad seguido por todo el pueblo hasta dejar la cruz en el sitio donde antes era venerada. Los fragmentos de la santa Cruz se encontraban en el cofre de plata dentro del cual se los habían llevado los persas, y cuando el patriarca y los clérigos abrieron el cofre, todos los fieles veneraron las reliquias con mucho fervor, incluso, su produjeron muchos milagros.¹⁰⁶

Esta fiesta contrasta con la del 3 de mayo, de la Verdadera Cruz, suprimida del calendario litúrgico en el resto de la iglesia católica el 25 de julio de 1960, pero conservada en territorio mexicano por las diligencias del Episcopado Mexicano. Se cuenta que en el Siglo IV, el Emperador Constantino, encontrándose al borde de una derrota por los bárbaros del Danubio, vio aparecer en el Cielo una Cruz con esta inscripción: *IN HOC SIGNO VINCES* (Con este signo vencerás), y fue así como, asumiendo ese signo, derrotó a los bárbaros. En gratitud, Constantino se hizo bautizar, e instruido por el Papa Eusebio, en Roma, pidió a su madre (Santa Elena) que fuera a Jerusalén a buscar las reliquias de la Cruz de Cristo, que en aquel entonces se ignoraba dónde habían quedado. Y, en efecto, la Emperatriz Elena viajó a la Ciudad Santa con el empeño de encontrar la sagrada Cruz, hasta que, finalmente, un sabio judío le reveló un lugar, donde ella inició la búsqueda hasta que, movida por la inspiración divina, encontró el sitio preciso donde descubrió no una, sino tres cruces. Mas, como la inscripción original de la Cruz de Cristo se había desprendido del madero, no era posible saber cuál de las tres era la verdadera Cruz del Redentor, hasta que el Obispo de Jerusalén, acudiendo con una mujer agonizante, le pidió que tocara las tres cruces, y al hacerlo, con la tercera quedó milagrosamente restablecida, y con ello pudo identificarse la

¹⁰⁶ <http://www.aciprensa.com/santos/santo.php?id=275>. [22.01.2012].

verdadera Cruz. Por ello, en México se llamó también a esta fiesta, de la Vera (verdadera) Cruz. Santa Elena permaneció en Jerusalén y pidió a su hijo Constantino que erigiera iglesias conmemorativas, restaurara los Lugares Santos y diera limosnas a los pobres de esa ciudad. A su muerte, la Emperatriz pidió a los fieles que celebraran anualmente una fiesta el 3 de mayo, día del descubrimiento de la sagrada reliquia, quedando así establecida la conmemoración.¹⁰⁷

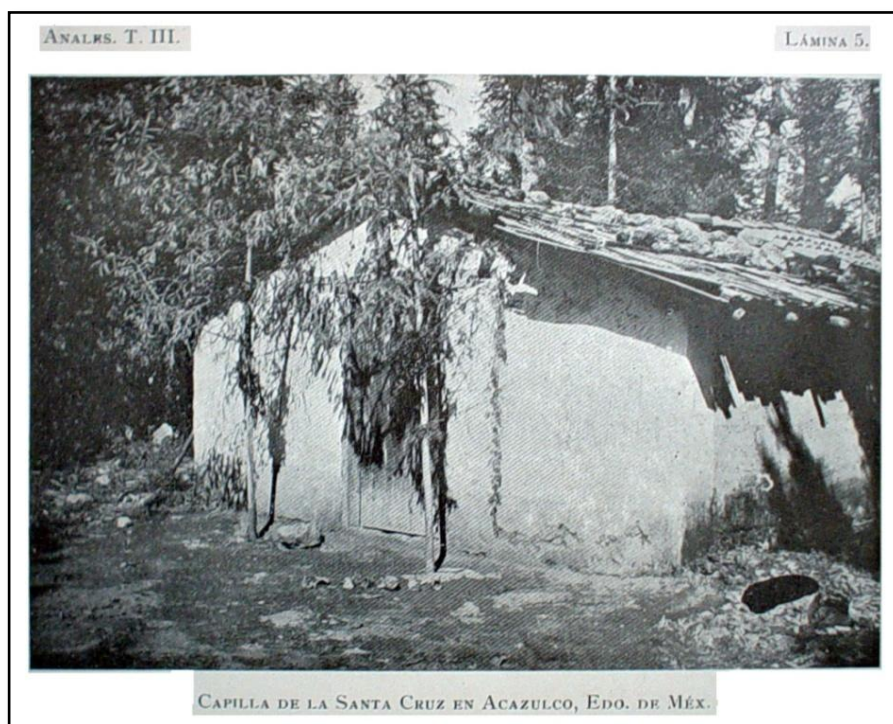


Figura 2.25. Capilla de la Santa Cruz en Acazulco según Henning (Henning, P., 1911: lámina 5, parcial). Nótese el par de oyameles a los lados de la puerta, la calidad de construcción y la techumbre.

Regresando al tema de la capilla del cerro (figura 2.25), Henning dice haber subido por

[...] una vereda bien señalada, [donde] encontramos sobre un terraplén bien arreglado la capilla representada en la lámina núm 5. Mide aproximadamente 20 pies de largo por 12 de ancho, y está construida [sic] de adobe y techada una parte con teja y otra con tejamanil. Al frente de la puerta estaban todavía los adornos que se habían usado en la última fiesta, verificada el día 14 [de septiembre], llamando particularmente la atención los **dos oyameles** que se encuentran plantados á cada lado de la puerta. Estando esta capilla en mejores condiciones, y contando con mayores elementos que la que existe en el cerro de La Campana, es **natural que el número de fieles sea probablemente más grande** y que la **fraternidad que la sostiene esté mejor organizada** que la de los que frecuentan la que se halla en el otro cerro citado (Henning, P., 1911:75-76).

¹⁰⁷ <http://www.semanario.com.mx> [22.01.2012].

Si bien saca conclusiones lógicas sobre los participantes, que en todo coinciden incluso hoy en día con la capacidad de organización en Acazulco, se olvida de la posibilidad de que al hallarse La Campana dentro de terrenos de una hacienda, y aunque él hubiera sido “amablemente” invitado a subir, quizá los indígenas tenían vedado el acceso y sus ritos fueran más bien clandestinos; en Acazulco, por el otro lado, los terrenos –que no libres de envidias y forcejeos con comunidades vecinas– eran propios.

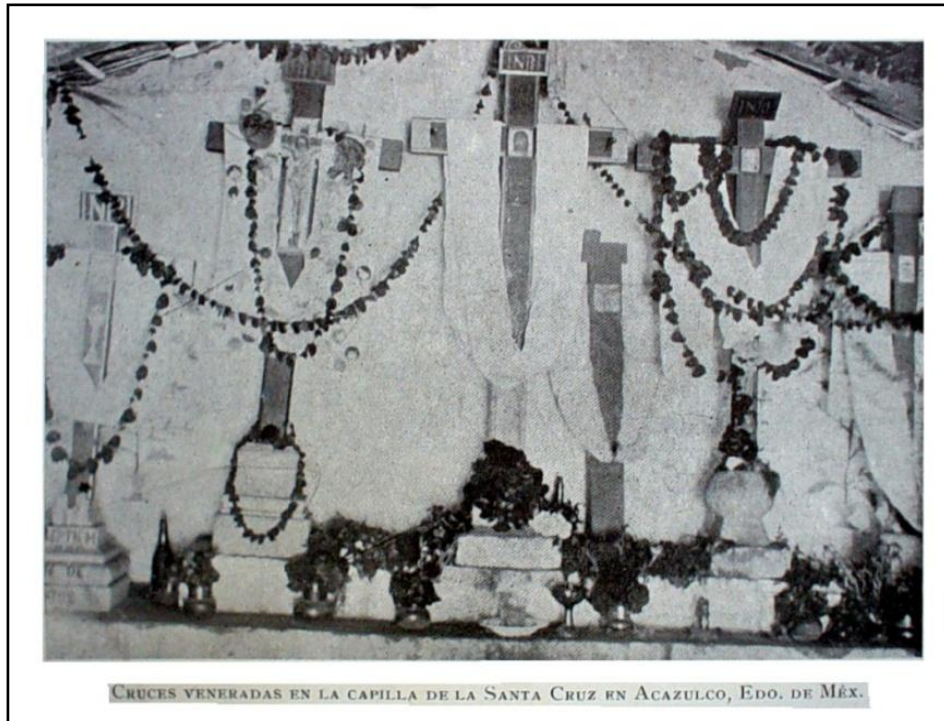


Figura 2.26. Detalle del interior de la Capilla de la Santa Cruz, en Acazulco. Nótese la fecha de septiembre 14 de 1908 de la basa de la primera a la izquierda. Tomada de Henning (1911: lámina 5, parcial).

Siguiendo con la descripción de la capilla y su menaje (figuras 2.26 y 2.27), dice Henning

Sobre un pretil que se encuentra al fondo de ella, se hallan ocho cruces adornadas con las tiras blancas y las flores de costumbre, tal como están mostradas en la lámina número 5. Como se podrá apreciar [en la lámina], las cruces están perfectamente labradas, y dedicadas esta vez exclusivamente al Nazareno, y al pie de ellas se encuentran una lámpara, ollitas con ramilletes, cabos de velas, etc., distinguiéndose la de la izquierda por contener la fecha de que antes se hablaba [**14 de septiembre de 1908, celebración católica de exaltación de la Santa Cruz**]. A lo largo de la pared izquierda, y colocada sobre piedras, se encuentra una viga que sirve de banco, y una mesita al lado de la derecha, que aparentemente se utiliza para los aderezos de las cruces. Además de los adornos de papel de estraza, se ven contornos de **pies humanos, pintados y dibujados con carbón**, por ser ésta la manera con que testifican su presencia en determinado lugar los indígenas que no saben escribir. Esta capilla tiene también cierto aire de cristianismo; pero sin embargo, como en la anterior, puede reconocerse la tradición del **culto á los**

tlaloques dispensadores de las lluvias y al **señor del árbol de la vida**, representada por la cruz y los oyameles plantados á los lados de la puerta (Henning, P., 1911:76).

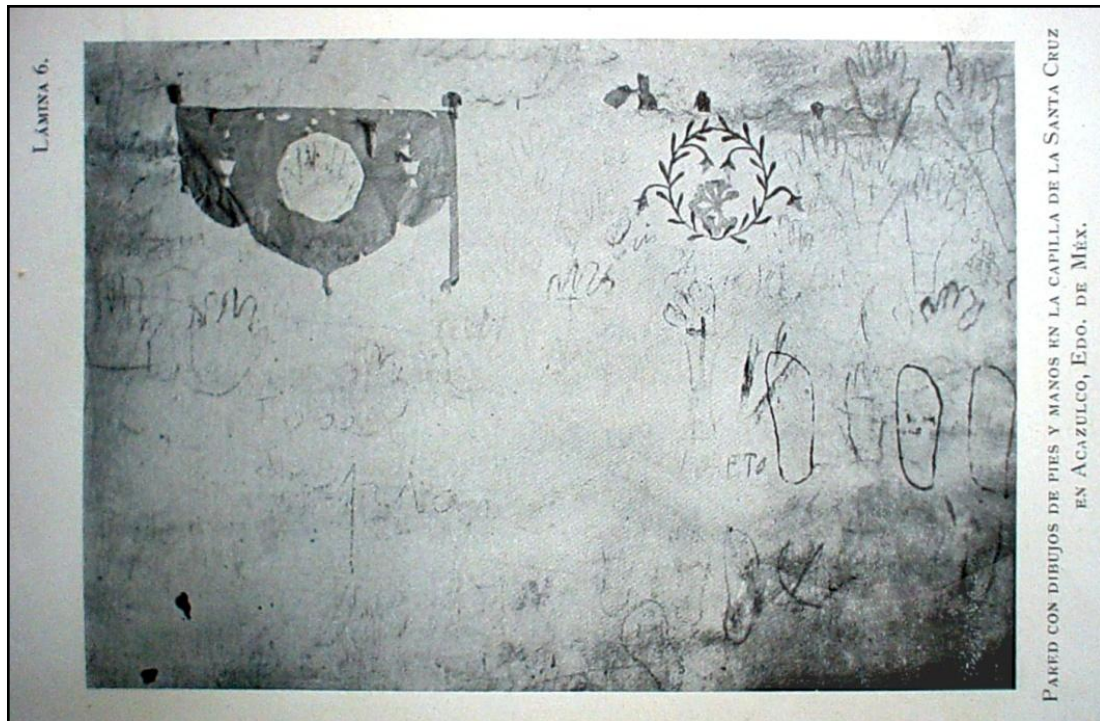


Figura 2.27. Interior de la capilla de la Santa Cruz en Acazulco (Henning, P., 1911: lámina 6, parcial).

Es de notar la cantidad de huellas de manos y pies que se notan en la pared fotografiada por Henning. La Figura 2.27 muestra el hecho que, quizá por comodidad editorial, la ilustración de Henning aparece girada. Sin embargo, pero no tendría lógica con la manera natural de plasmar las manos ni con las letras que apenas, pero se notan. Además, probablemente el dibujo de la parte superior izquierda, se trate de un estandarte o un altar vestido con un mantel adornado con cálices [¿sahumadores?] y un rodete central con una mano. No tendría sentido que lo hubieran pintado-dibujado de lado. Finalmente, en la parte baja se nota un oscurecimiento, probablemente debido a humedades.

Las representaciones de manos están presentes en otras zonas otomíes, como el Valle del Mezquital, donde pude personalmente registrarlas en adoratorios y cañadas [dentro del Proyecto Valle del Mezquital] y como lo ratifica Manuel A. Morales con respecto a las representaciones rupestres de Banzhá y Huiztli-La Mesa (63), en que interpreta como parte de un paisaje ritual (2007:63, 66). En otras regiones del país, las

manos también se hacen presentes, tal y como lo reportan M. del Pilar Casado *et al.*, quien dice de las manos como motivo pictográfico y petrográfico

Aunque el tema aún está lejos de ser entendido en su totalidad, se ha observado que el motivo de las manos está presente en todas las épocas de la vida del hombre; desde el Paleolítico Superior europeo, con ejemplos en las cuevas de Gargas (Francia) o El Castillo (España), hasta las improntas de manos de grupos actuales en diversas áreas, pasando por épocas y continentes distantes, como las pintadas en Patagonia o las grabadas en Valcamónica (Italia); para todas ellas se han realizado estudios dirigidos a asociarlas a pueblos y a interpretaciones concretas, en muchos casos todavía sin resultados suficientemente satisfactorios.

Las manos podrían ser reflejo del poder, del impulso natural humano de aprehensión, de señalamiento; algunos autores hablan de delimitación territorial, problemas patológicos y, por tanto, invocación a la curación [...] (Casado López, M. d. P., E. López de la Rosa y A. Velázquez Morlet, 1990:576).

Este último sentido, parecería adecuado a la función de la representación de las manos en esta capilla, según una de sus funciones actuales, de búsqueda de curación de enfermos por lo milagroso de la imagen del Divino Rostro. Cabría preguntarse si las huellas representadas son humanas, o aluden a la huella de Cristo que la comunidad venera, en una roca a la subida al santuario. De cualquier forma, es de notar la coincidencia del empleo de la mano como manifestación del poder divino [otorgamiento y petición de] en los códices testerianos (Galarza, J. y A. Monod-Bequelin (colab.), 1980:148-149). Siguiendo con Henning, termina su descripción con los alrededores de la capilla y las conclusiones que saca sobre la razón del culto

El lugar donde esta capilla se halla edificada, fué también antiguamente uno de aquellos en donde se hacían ofrendas y tal vez sacrificios en honor de los dioses tlaloques. Diseminados por todo el terraplén, se encontraron en gran número fragmentos de idolitos que representan el tipo de esta deidad, los cuales seguramente proceden de las excavaciones que han hecho los mismos indígenas que frecuentan ese lugar para practicar allí sus devociones. En el mismo terraplén, se hallaron también vestigios de que en el propio lugar, distinto del de el [sic] cerro de La Campana, debió haberse celebrado una fiesta en toda forma; así lo revelan los muchos fogones, restos de petates para manteados, cáscaras de fruta, hojas de tamal y fragmentos de botellas que contuvieron **aguardiente** que allí se encontraron. La misma capilla revela que en ella ya se **venera en forma más moderna**, y que indudablemente **se permite también á las mujeres** que tomen parte en las ceremonias y fiestas que se celebran. En cambio, la indumentaria de la capilla del cerro de La Campana es claro testimonio de un culto que se remonta á épocas más remotas; consecuencia probable del hecho de que cerca de ese lugar existen pueblos que, como el de Xochicautla [San Francisco Xochicauatla], son reconocidos por el atraso en que se encuentran y la tendencia de exclusivismo de sus habitantes, enemigos declarados de todo progreso (Henning, P., 1911:77, énfasis mío).

Seguramente por signos de modernidad entiende los elementos industrializados, la sustitución del pulque por el aguardiente (deducido de sus botellas) e incluso textos [ilegibles en la fotografía] –que no menciona– junto a las huellas de pies y manos. Es

interesante su afirmación sobre la participación de las mujeres, aunque no especifica la razón que le hace pensar en ella.

Los comentarios finales de Henning corresponden al sincretismo

[...] las investigaciones llevadas á cabo en las dos [capillas] que acabo de describir, son muy suficientes para demostrar que el otomí del Distrito de Lerma **crea aún lo mismo que sus antepasados de tiempo de la conquista**, por más que **aparente ser buen católico**. Por sorprendente que parezca tal hecho, realmente no lo es si se considera que no encontrando los indígenas mencionados dificultad mayor en identificar las deidades principales del panteón católicos con las del suyo propio, por haber realmente entre unas y otras muchos puntos de contacto, menos había de haber para ellos ninguna dificultad en **amoldarse á partes puramente secundarias del rito católico**, tanto menos cuanto que ellos, en tiempo de su gentilidad, tuvieron instituciones religiosas parecidas, como la lustración de los infantes, el ayuno, la confesión, las fiestas en honor de los dioses, etc. [...hablando de la ineficiencia de la evangelización, por superficial, que ocasionó que] los indígenas **no experimentasen una regeneración espiritual tan radical**, que á consecuencia de ella todo su modo de pensar se hubiera modificado. Por el contrario, sobrevino, en lugar de ésta, un **estado de estancamiento y rutina, altamente perjudicial**, no sólo en sí, sino, sobre todo, como lo prueba lo descubierto en los cerros de La Campana y de Acazulco, **por la naturaleza de las ideas que mediante él se pudieron perpetuar** entre los indígenas... (Henning, P., 1911:77, énfasis mío).

Estas ideas consideradas por Henning perjudiciales y producto de un estancamiento y rutina son

[...] las deidades principales del panteón antiguo americano son las de la vida y del sustento, como, por ejemplo Quetzalcóatl, el Señor del árbol de la vida; Cintéotl, el del maíz; Toci-Tlazoltéotl, la madre de las criaturas; Tláloc, el dios de los temporales, etc., siendo agregaciones históricas más recientes la personificación del mal, como lo representa Tetzcatlipoca y el dios de la guerra, Huitzilopochtli.

El recuerdo de estos últimos, por ser puramente histórico, puede considerarse como completamente desarraigado; pero no así el de aquéllos, por ser los patronos de los productos del campo, del sustento y, en general, de todo cuanto se relaciona con la vida. Siendo originalmente de carácter del todo benéfico, **no habría nada de malo en un recuerdo de ellos prolongado**, por parte del indígena hasta nuestros días, si en un tiempo de su historia pasada estos mismos indígenas no hubiesen cobrado, **por maquinación de los sacerdotes** que en nombre de estas deidades fungían, **un temor muy grande á todo cuanto para ellos era dios**, compenetrándose al mismo tiempo de una **inferioridad y dependencia** tan extraordinarias, que en su opinión ante la deidad sólo valía el **sacrificio**; pero **nada el esfuerzo honrado personal**. A consecuencia de ello, tenemos, por ejemplo, al otomí en cuestión, con tan **poca fe en sus aptitudes**, que nunca trata de ejercerlas como es debido, ni las conoce siquiera, ni nadie [sic]. Por supuesto que toda medida encaminada á mejorar su condición fatal, tiene que encontrar un obstáculo poderosísimo (Henning, P., 1911:77-78, énfasis mío).

Queda clara, entonces, la posición positivista del autor con respecto a las creencias religiosas que generan dependencia y concepciones de inferioridad.

Agrega todavía algunos datos de interés. Entre ellos, la población indígena del Distrito de Lerma era en aquel entonces de entre ocho y nueve mil “almas” (¡!), por lo que la de Acazulco era significativa. Ante la escasez de buenas tierras de labranza, las

presencia del bosque y sus recursos era significativa, por lo que “habitantes de Acazulco y de Xochicautla, una vez terminadas las cosechas, se dedican al negocio del carbón y de la viga”, aunque su explotación es irracional. Además, se alquilan como peones en las haciendas, con salarios de entre 31 y 37 centavos los hombres y 18 a 21 centavos las mujeres. La tierra caliente y la capital del país son puntos a donde llevar y traer mercancías, permitiendo que algunos sobrevivan gracias al comercio. Habla también [no específicamente de Acazulco] de migraciones de trabajo a la Ciudad de México, generando abandono de los hogares. Alaba, sin embargo, que el “instinto agricultor” no muera a pesar de todo, y concluye que “el Estado, para cuya riqueza no hay base más segura que la agricultura y todo lo que de ella depende, debería premiarla dándoles campo en el que darse gusto” (Henning, P., 1911:79-80).

Y tal parece que en mucho, a partir de ese momento comenzó una lucha por la recuperación de la tierra que no ha terminado aún.

Muy cercano a ese recorrido, y por la figura del gobernador Gustavo Baz Prada, de atinada pero corta intervención, entre 1914-1915, a los poblados de Acazulco y a Tepexoyuca del Distrito de Lerma, se les dio posesión de las tierras que les habían sido invadidas por los predios de Texcalpa y Jajalpa (Alanís Boyso, R., 1994:61).

No mucho tiempo después, el 11 de julio de 1929 se tomó gran parte de la tierra de la hacienda de Jajalpa para dotar de ejido a San Jerónimo Acazulco; el 18 de septiembre de 1936, en todo lo que fue la hacienda se creó el Parque Nacional Miguel Hidalgo y Costilla [monografías municipal de Lerma], dentro del cual después se dotó también de tierras ejidales a Acazulco.

Las diligencias y averiguaciones han dado origen a nutridos expedientes donde el pasado, siempre que ha podido hacerse presente en forma de mapas y decretos, lo mismo ha apoyado la restitución de tierras, como la amarga conciencia de que hay espacios que no se recuperarán jamás. Como ejemplo está el expediente reportado: Municipio de Ocoyoacac. San Jerónimo Acazulco y Sta. Ma Tepezoyuca. Expediente 2248, legajos 9, fechas 1915-82, con planos (no marca restituciones), así como el de Santa María Tepezoyuca y San Jerónimo Acazulco, expediente 87, leg. 8 (Sandoval, Z., R. Esparza, T. Rojas Rabiela, *et al.*, 1999:69 y 168). Este es el caso también de materiales como los descritos en el catálogo del AGN: Año 1779. Vol. 2672. Exp. 1. Fs. 8 Tenango del Valle. Po. Testimonio del título de composición de tierras de los pueblos de Santa María Tepezoyuca y San Jerónimo Acazulco, Jurisdicción: Estado de México. (Nación, A. G. d. I., 1964:831) // 3017. 1756. Tepexoyuca, Santa María La Asunción y

Acazulco San Jerónimo. Pbls. Octubre 5. Ordenando al teniente del partido de Santiago Tianguistenco, jurisdicción de Tenango del Valle, proceda a la captura de los cabecillas que hirieron a un indio, cuando pedían la restitución de las tierras que pertenecen a dichos pueblos [...] (SMGE, 1968:366).

Otras pérdidas de tierra, aunque han sido “compensadas” con otro tipo de servicios como la carretera que une La Marquesa con el poblado de Acazulco, han tenido costos grandes y consecuencias a futuro, como la relacionada con la dotación de terrenos para la construcción del hoy Instituto de Investigaciones Nucleares en 1964 que, después de aparecer en los eventos académicos de salud y energía nuclear, no es percibido como de mayor riesgo (De Nulman, R. M. y G. Burillo, 1970; Domínguez Martínez, R., 2000). En su nota 426, página 235, Domínguez apunta: “Decreto que expropia por causa de utilidad pública 150 hectáreas de terrenos comunales de los núcleos de San Jerónimo Acazulco y Santa María Tepezoyuca, en Ocoyoacac, México, a favor de la Comisión Nacional de Energía Nuclear”, en *Diario Oficial*, México, 30 de enero, 1964, página 6.

No mucho tiempo después, las amenazas de la tierra rebasan los poblados vecinos, y tienen que ver nuevamente con dinámicas de impacto macrorregional y nacional. Tal es el caso de Ocoyoacac en 1982-1983, reseñado analíticamente por Sergio Zermeño

Podemos pensar que en Ocoyoacac entraron en conflicto dos formas de incorporarse al proceso de modernización que está teniendo lugar en el estado de México. Una forma es la que representan los campesinos que aceptan una indemnización a cambio de la tierra expropiada; otra es la acción que adoptan los ejidatarios que protegen a su comunidad y resisten a la expropiación en nombre de la defensa de la tierra, del estilo de vida campesino, y quizás también, del futuro de sus hijos. Pero lo central en esta perspectiva es que ambas formas tienen como punto de referencia el proceso de modernización impuesto a la zona por fuerzas sociales y políticas que encarnan una urbanización y una industrialización que se podrían calificar como “salvajes” (Zermeño, S., 1987:86).

Según lo recuenta Zermeño, después de los primeros logros y conseguir la revocación de la expropiación de las tierras para la construcción de un desarrollo habitacional para la reubicación poblacional, el movimiento social que espontáneamente había comenzado a consolidarse, cometió algunos “errores”. El primero, tomar represalias contra los que estuvieron inicialmente de acuerdo con la expropiación, invadiendo sus tierras; el segundo, echar a andar un reparto agrario entre campesinos seleccionados al margen de la Secretaría de la Reforma Agraria, del CORETT y del artículo 27 constitucional; un tercero al desconocer al comisariado ejidal, su poder y su

deseo de revancha; y finalmente, el secuestro de un grupo de ejidatarios del propio poblado como mecanismo de presión para lograr, por la fuerza, los objetivos propuestos (Zermeño, S., 1987:92-93). Estas acciones contraproducentes, que finalizaron en el encarcelamiento y proceso de dos líderes del Frente Unido Democrático de Ocoyoacac (FADO), llaman la atención del autor, puesto que había involucrados ya grupos políticos formales, aunque dice “cabe la hipótesis de que los grupos políticos familiarizados con el conflicto, e incluso los líderes naturales fueran rebasados por una marea de eufóricos pobladores que sobrevaloraron su fuerza al calor del primer triunfo”, misma que retoma desde la propuesta hipotética mayor de “la tendencia al suicidio por parte de las luchas sociales en nuestra sociedad” (Zermeño, S., 1987:93).¹⁰⁸

Tan grave fue el cambio, que el autor se manifiesta impactado por varias noticias de tan solo un año después: uno de los líderes encarcelados, contendió para la presidencia municipal de Ocoyoacac en 1984 (aunque no ganó, aceptó la tercera regiduría del cabildo); el PRI ganó las elecciones municipales con 7509 votos de un total de 8818, siendo el único contendiente el PARM; en una encuesta de opinión, levantada unos días antes de la elección mostró que en Ocoyoacac, el PRI tenía más consenso que en el resto del estado en conjunto; el 60% de los habitantes del municipio declararon tener una situación personal mejor con respecto al año anterior, mientras que sólo 39% lo hacía en el ámbito estatal; y de remate, el 69% de los ocoyoaquenses tenía una buena opinión sobre el presidente municipal! (contra un promedio mexiquense de 34%). Casi consecuentemente con lo anterior, el 79% tenía buena y muy buena opinión de la actuación del gobernador en sus tres años de gobierno (Zermeño, S., 1987:95).

La explicación a ese cambio radical de un pueblo levantado casi en masa contra el gobierno y sus dirigentes hacia una base de apoyo tan franca al partido de Estado y el grupo de poder se debe, según Zermeño, primeramente, a que los más jóvenes e instruidos de la comunidad (algunos de los cuales pertenecían a partidos de izquierda desde la preparatoria y habían tomado práctica de proselitismo en el mismo Ocoyoacac) se dieron cuenta de que “con la expropiación pasaban de ser millonarios en potencia y a corto plazo, a ser miserables desposeídos por un decreto autoritario”. El hecho de la

¹⁰⁸ Con respecto a esta tendencia al suicidio, como la llama, aclara que en toda lucha social hay dos paquetes de demandas por las cuales se lucha: primero, por las demandas originales, las que activan el conflicto (la lucha contra la expropiación en el caso de Ocoyoacac); pero vienen otras en segundo lugar, consistentes en una serie de principios que se defienden con el mismo encarnizamiento y que se generan durante la lucha. En el caso de Ocoyoacac, estos principios fueron el FADO, con todas sus comisiones y subcomisiones, el trabajo colectivo de la tierra, la solidaridad comunitaria que se creía perdida y que renace vigorosa en la lucha, así como nuevas formas de identidad, de sociabilidad y de compromiso (Zermeño, S., 1987:93).

derogación, devuelve a los campesinos las “enormes expectativas de riqueza”, pues tomaron conciencia de lo que valían aquellas tierras que acababan de perder: por su localización a sólo un kilómetro de la carretera México-Toluca, a 15 minutos de la capital del estado, y al quedar evidenciadas como el paso siguiente a la expansión de la Ciudad de México, a través de las ciudades retén. Las ciudades retén iban a ser construidas para evitar que la mancha urbana se extendiera por las zonas boscosas del Desierto de los Leones y La Marquesa, en acciones que se llamarían después por el gobernador Del Mazo “plan Horizonte XXI” y “pinte su raya”. Para el autor, estas acciones son un “torpe, ingenuo, autoritario voluntarismo tecnocrático al intentar reordenar el crecimiento de la ciudad más grande y más popular del mundo sin saber hacer política” (Zermeño, S., 1987:96).

El movimiento pasó entre la primera y la segunda etapa –separadas por la derogación del decreto de expropiación– de una total cohesión a una separación en dos bandos, incluso una separación de la dirigencia, estando por un lado, aquella apoyada por un grupo de ejidatarios y una base de jornaleros sin tierra; por el otro, un grupo de ocoyoaquenses agradecidos por la restitución y alarmados por el comportamiento fuera de la ley que adoptó aquella dirigencia espontánea, surgida con el apoyo total del pueblo en un primer momento (Zermeño, S., 1987:96)

La denuncia mediática de la falta de autoridad que permite "que cualquier líder de huarache en una situación de crisis económica puede movilizar gente", como la del Sol de Toluca, no se hizo esperar. Dos líderes del FADO fueron apresados y podrían haber sido sentenciados a una pena de entre 6 y 12 años, hecho aplaudido por La Liga de Comunidades Agrarias y otros sindicatos campesinos del estado, quienes los llamaron "negativos mexicanos" que alteran la tranquilidad del pueblo. Cuatro días después entre 600 y 1000 personas de plantan frente al Palacio Municipal de Ocoyoacac. El SUTIN de Salazar y la CIOAC exigen "la libertad de los presos políticos". Se presentaron también representantes del STUNAM, del SITUAM, sindicatos de Hiladura Lerma, Sistema de Transporte Colectivo Metro, PST, obreros despedidos de FORI, el Comité Permanente de Lucha Magisterial, campesinos de San Juan de los Jarros, Toxi y Zinacantepec, así como integrantes de la colonia Santa Cruz del Monte (Naucalpan) y de la Agrupación Democrática Sindical del Magisterio. Sin embargo, Sierra y Eleno tuvieron que asumir su responsabilidad frente a la ley (Zermeño, S., 1987:90).

Tras salir de la cárcel, uno de los exlíderes rebeldes se lanza para presidente municipal. Aunque no logra ganar, pues la votación la gana una figura de más edad y

más centrada, queda como tercer regidor. Lo que Zermeño considera un error, él lo interpreta como benéfico porque "el pueblo se juntó de nuevo para luchar por nuestra liberación". El FADO ha sido satanizado por grupos religiosos con fuerte arraigo entre los jóvenes (como él era del PC) "castrando su actividad política. Son sectas protestantes como los pentecostales o los testigos de Jehová" (Zermeño, S., 1987:104-108).

La visibilización de la problemática de la tenencia de la tierra, los planes estatales y federales contrapuestos a los intereses locales, e incluso las corruptelas internas, sentaron bases para el desarrollo de diagnósticos municipales, como realizado por el Arq. Juan Martín Monroy,¹⁰⁹ que en su momento fueron empleados como base de un plan rector de desarrollo urbano de Ocoyoacac en el marco de los planos del Estado de México Sin embargo, Ocoyoacac no baja la guardia, pues "Horizonte XXI contempla nuestras tierras. El triunfo en la época de la expropiación fue momentáneo" (Zermeño, S., 1987:105-108).

El pasado-presente de Acazulco

Todos estos elementos del pasado remoto y cercano, se traducen en condiciones de vida para una comunidad como la de Acazulco. Según las notas de Arteaga, la Secretaría de Desarrollo Social del Estado de México [SEDESEM en adelante] considera desde 2001, un "índice de vulnerabilidad social", entendido como la suma de procesos vinculados a la pobreza, a la marginación y a la exclusión social. Las variables utilizadas en el análisis de componentes principales llevado a cabo por la SEDESEM fueron: población de 15 años y más analfabetas; población de 6 a 14 años que no asiste a la escuela; hogares con jefatura femenina; relación niño-mujer; índice de dependencia demográfica; población sin derechohabiencia a los servicios de salud; población con discapacidad; promedio de habitantes por cuarto; viviendas particulares sin agua entubada; viviendas particulares sin drenaje; viviendas con techos de materiales no duraderos; población ocupada que recibe hasta dos salarios mínimos mensuales de ingreso por trabajo (Arteaga Botello, N., 2005: nota 27).

Según la institución, la pobreza se refiere

A los grupos que son vulnerables por su baja capacidad de ingreso que les impide tener el acceso a los bienes y servicios necesarios para una vida digna; el proceso de marginación, por su parte, refiere a la dinámica mediante la cual ciertos grupos sociales se encuentran ligados débilmente a los servicios públicos urbanos y rurales –transporte, agua,

¹⁰⁹ En Acazulco se piensa que este político es primo del Arq. Monroy que gestiona la ya descrita "Memoria Histórica Digital".

drenaje, energía eléctrica–, finalmente, la exclusión hace referencia a los grupos que se encuentran inmersos en una dinámica que los deja fuera, de manera intermitente o permanente, de la escuela, el empleo y la protección social, debido a su condición de género, edad, etnicidad y discapacidad (Sedesem 2002, en Arteaga Botello, N., 2005:675).

El Consejo Nacional de Población [CONAPO en adelante], por su parte, define su indicador de marginación como “las carencias y privaciones que padece una población”, pero a diferencia de la SEDESEM, que considera tres dimensiones analíticas (pobreza, exclusión y marginación), el CONAPO considera cinco: acceso a la salud, acceso a la educación, acceso a una vivienda digna y decorosa, la percepción de ingresos monetarios suficientes y las desigualdades de género (Arteaga Botello, N., 2005). El indicador de CONAPO, también elaborado a partir de un análisis de componentes principales, toma en consideración la siguientes variables: población sin derechohabencia a los servicios de salud; hijos fallecidos de las mujeres de 15 a 49 años; población de 6 a 14 años que no asiste a la escuela; población de 15 años y más sin instrucción posprimaria; viviendas particulares sin drenaje; viviendas particulares sin agua entubada; viviendas con techos de materiales ligeros, naturales y precarios; viviendas sin refrigerador; viviendas particulares con algún nivel de hacinamiento; población ocupada con ingresos de hasta dos salarios mínimos; mujeres entre 12 y 17 años de edad que han tenido al menos un hijo nacido vivo (Arteaga Botello, N., 2005: nota 29).

Una de las más atinadas aclaraciones de Arteaga, y que aplica en mucho a lo que sucede en Acazulco, es que los programas económicos pretenden siempre cumplir con las metas de inversión, sin preocupación alguna por “el sentido de la inversión realizada”, así que prevalece “una perspectiva meramente economicista que presupone que la inversión económica trae por sí misma la reversión de la condiciones sociales desfavorables” (Arteaga Botello, N., 2005:677). La importancia de cuestionar estos asuntos es la posibilidad de analizar las condiciones estructurales que han generado una relación desfavorable de acceso a los grupos e individuos en la sociedad (Arteaga Botello, N., 2005:678). Critica las perspectiva gubernamental, según la cual, “el análisis de los procesos que [...] denominan de vulnerabilidad o marginación simplemente no existe, lo cual hace posible que se sigan reproduciendo las dinámicas de 50 años que, paradójicamente, hundan a la población en las propias condiciones que ellos mismos quieren subsanar” (Arteaga Botello, N., 2005:678).

El interés del gobierno estatal se ha desplazado de la industrialización, a la construcción de fraccionamientos de interés social y medio, así como la consolidación de

un proyecto de ampliación del aeropuerto internacional de la ciudad de Toluca. En ese sentido, el caso de San Salvador Atenco, forma parte de una serie de acontecimientos que ponen de manifiesto la presión que la industria aeronáutica ejerce sobre las áreas semiurbanizadas y de cultivo, junto con el del tercer aeropuerto de París, el de Inglaterra en Rugby y la expansión del aeropuerto de Barajas en Madrid, y la tensión entre las necesidades de expansión de una industria global y la resistencia de las comunidades afectadas (Arteaga Botello, N., 2005:678 y nota 31).

Los datos del municipio, según el censo 2010 [conteo 2005] (figura 2.28),¹¹⁰ son de 31803 habitantes en el municipio, mientras que en Acazulco¹¹¹ la población asciende a 4827 [4727] de los 4208 reportados para el año 2000. Se reportan 2334 [2263] hombres y 2493 [2464] mujeres, con una relación h:m=91.84 y un promedio de 2.24 hijos nacidos vivos para las mujeres. Se reportan 495 niños entre 0-4 años, y 2271 [2766] de 5 años en adelante. Los hablantes de lengua indígena mayores de 5 años al parecer han aumentado de 402 en el 2005, a 482 en el 2010.

En el censo 2010, se reportan 974 hogares, de los cuales está habitados 917, y todos se declaran con población indígena. En estos hogares, 811 tienen un varón como jefe de familia, y 163, una mujer. Hay 99 casas con computadora personal; 401 con lavadora; 453 con refrigerador; 869 con televisor; 901 con energía eléctrica; 883 con agua mientras que a 32 les falta; 847 casas tienen drenaje y 68 hogares no lo tienen. 813 hogares cuentan con baño, 347 tienen un dormitorio y 568 tienen dos o más. Sólo 67 hogares están compuestos por un solo cuarto, 193 tienen dos y 655 tienen tres o más. 819 hogares cuentan con todos los servicios, y sólo 2 carecen de todos.

Sin embargo, la población se considera asimismo pobre y despojada, aunque es indudable, y ellos mismos lo refieren, la actividad turística ha generado un giro sustancial en la dinámica de pobreza, carestía y menosprecio de la comunidad. Se “vive” también la sensación de que el Censo no les hace justicia, pues “sienten” que son muchos más, lo mismo que son más los que hablan otomí y los que lo entienden [“oyentes”]. Curiosamente, hay incluso publicaciones que dan esos datos inflados, sin citar sus fuentes (v. gr. Mancilla Sánchez, A. y H. Chapa Silva, 2001).

Entre los estudios publicados a últimas fechas que incluyen a San Jerónimo Acazulco en sus objetivos, están los relacionados con el turismo, específicamente con los proyectos de turismo comunitario suscitados a partir de la asignación de concesiones

¹¹⁰ Entre corchetes presento los datos del conteo 2005.

¹¹¹ INEGI da las coordenadas de 0992457 norte/191554 oeste, con una altitud de 2760-2761 msnm.

a los habitantes en el Parque Nacional Insurgente Miguel Hidalgo y Costilla, en la zona conocida coloquialmente como “La Marquesa”. Dicho parque fue establecido por decreto el 9 de septiembre de 1936, con una superficie de 1760 km², de los cuales 1602 corresponden a territorio mexiquense de los municipios de Lerma, Ocoyoacac y Huixquilucan, y el resto al Distrito Federal (Hernane, E., 2005:95).

Indicador	Censo 2010	Conteo 2005	Censo 2000
Población municipal	31803		
Población de Acazulco	4827	4727	4208
Hombres	2334	2263	
Mujeres	2493	2464	
Niños de 0-4 años	495		
Mayores de 5 años	2271		
Relación Hombres:Mujeres	91.84		
Hablantes de lengua indígena	482	402	
Mujeres que hablan lengua indígena y español	159		
Mujeres que hablan lengua indígena	162		
Hombres que hablan lengua indígena y español	228		
Hombres que hablan lengua indígena	240		
Población sin derecho a servicios de salud	3535		
Población derechohabiente	1172		
Población con IMSS	722		
Población con ISSSTE	317		
Población con estudios profesionales	7.39		
Hombres con estudios	8.41		
Mujeres con estudios	6.47		

Figura 2.28. Algunos datos numéricos sobre Acazulco y su población. Censo 2010.

Entre estos estudios está el de Elina Hernane, quien elaboró su tesis de maestría a partir del estudio de caso del valle del Columpio I (2004), ubicado en el Parque Recreativo Turístico Ejidal “La Marquesa” con referencia a la conciencia ambiental (Hernane, E., 2005). Su planteamiento parte del reconocimiento de la complejidad de la situación en cuanto a la recuperación-generación-actualización de la conciencia ambiental, puesto que “deben estar involucrados muchos aspectos de la cultura”, tales como el espiritual, religioso, cultural, social, económico, ecológico, político y administrativo (Hernane, E., 2005:94).

La Marquesa, aunque parte de un Parque Nacional, es considerada por los ejidatarios de Acazulco [y Atlapulco] como de su propiedad, y esta situación es resultado de una ambigüedad en el momento de la expropiación de los terrenos, la falta de

indemnización, la legislación incompleta, y otros factores que han llevado a una situación irregular en muchos sentidos.

Dice Hermane que los objetivos de la fundación del parque nacional fueron: conservar la belleza natural, proteger los bosques que lo rodean, proteger la flora y fauna de la zona, así como resguardar la pureza y la calidad de arroyos y manantiales, si bien se permite la realización de actividades primarias (agricultura de autoconsumo) y terciarias (actividad turística principalmente); el parque es uno de los más visitados del Estado de México, con un promedio de un millón ciento diez mil quinientos visitantes al año (Hermene, E., 2005:95).

La metodología de Hermane fue cualitativa, entrevistando tanto a operadores de los negocios turísticos cuanto a visitantes de Toluca y el Distrito Federal. En el análisis de las entrevistas, sigue la propuesta de Lalive D'Epinay, quien sugiere que la vida cotidiana de los hombres se inserta en un espacio tridimensional: dimensión temporal, social y espacial; en este espacio se ubican las relaciones yo-yo, yo-nosotros, yo-ellos y nosotros-ellos. Emplea, además, las claves de interpretación las propuestas por Lindón para el análisis de la vida cotidiana: trabajo, consumo de naturaleza y vida familiar (Lindón Villoria, A. M., 1999), que se expresan en un “modelo operativo” del *ethos* que resume en un cuadro (figura 2.29).

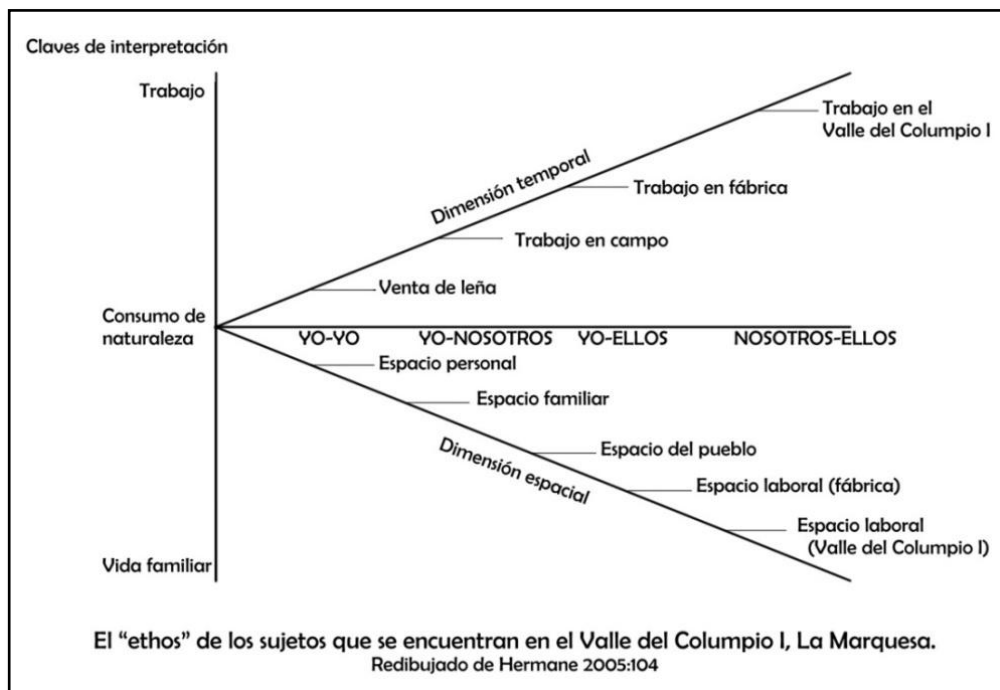


Figura 2.29. El esquema de interpretación del *ethos* de los sujetos que participan en las actividades turísticas del Valle del Columpio I, perteneciente a San Jerónimo Acapulco. Redibujado de Hermane (2005:104).

La Marquesa es tanto la fuente principal de ingresos para Acazulco, como de gran preocupación, pues queda claro que falta una planificación integral. Ya desde hace más de una década se hacía notar el deterioro del suelo (por los paseos a caballo, las caminatas sin senderos, pistas de cuatrimotos), de la flora y las corrientes y cuerpos de agua. Si bien Hermane toma en consideración las diferencias culturales que se confrontan en el espacio de La Marquesa, en ningún momento toma en consideración la identidad otomí de los habitantes de Acazulco

[...] es un lugar donde conviven sujetos que cuentan con patrones culturales distintos, delineados a partir de sus diferentes ámbitos de vida: el espacio urbano de los visitantes (el Distrito Federal y la ciudad de Toluca) y el espacio de la vida rural de los habitantes, que influyen de manera diferente en las pautas de comportamiento de los individuos en cuanto a la naturaleza...

En el ámbito rural, la naturaleza tradicionalmente ha cumplido el papel del recurso básico para la vida de los individuos, generalmente por medio de la agricultura, que fue la forma de economía natural [sic], del autoconsumo. De este modo las personas vivían en armonía con su ambiente natural. Pero, sin duda, las relaciones de la gente rural con la naturaleza se han alterado por los procesos de modernización y racionalidad económica, que implican otras pautas de comportamiento y valores. Aunque al mismo tiempo quedan diferentes de las que son en el espacio urbano (Hermene, E., 2005:96-97).

Esta circunstancia no es del todo superada por los numerosos estudios publicados con respecto a las actividades turísticas de Acazulco (Zizumbo Villarreal, L., 2007; Monterroso Salvatierra, N. y L. Zizumbo Villarreal, 2009; Monterroso Salvatierra, N., L. Zizumbo Villarreal y C. A. Pérez Ramírez; Zizumbo Villarreal, L. y C. A. Pérez, 2006), que si bien mencionan el dato “comunidad otomí” (Mancilla Sánchez, A., 2001; Mancilla Sánchez, A. y H. Chapa Silva, 2001), no se adentran en las peculiaridades que esta situación conlleva; o ni siquiera se lo cuestionan.

La lengua como objeto de estudio

Además de sus trabajos sobre la historia y las lengua de los otomíes (Lastra, Y., 2001, 2006, 2008), en los que propone que el otomí de Acazulco está relacionado con los dialectos del este, Yolanda Lastra ha hecho una gran labor en la zona, motivando a personas como Guillermo Linarte hacia la recuperación de la memoria y lo posible de la lengua, a sabiendas que el conocimiento de la importancia de la propia historia es un factor motivacional para revertir el cambio de la lengua (Lastra, Y., 2000).

Entre las investigaciones que se llevan a cabo actualmente en la comunidad de Acazulco, están las del grupo de lingüistas encabezados por Magnus Hansen, quienes han publicado ya una primera versión de un manual para aprender el otomí del poblado (Thomsen, D. B., M. P. Hansen, R. Turnbull, *et al.*, 2010), y han presentado en diversos

foros diferentes aspectos de su trabajo en la comunidad, como una contribución donde establecen que lo que comenzó como un “simple proyecto de lingüística de salvamento” se transformó en un “fructífero proyecto interdisciplinario de documentación de base comunitaria” (Hansen, M. P., R. Turnbull y D. B. thomsen, 2011).¹¹² A principios de 2011 presentan una ponencia en donde se ratifica el carácter “arcaico” de la variedad del otomí de Acapulco, pues corresponde, en algunas palabras, a las reconstrucciones de un proto-otomí; sin embargo, se oponen a la caracterización de Lastra como un dialecto relacionado con los dialectos orientales, y apoyan, de entrada, una relación con las variedades más del norte.

Sea como sea, el trabajo doctoral de Néstor Hernández Green (en preparación) sobre la gramática del otomí de Acapulco, podrá dar nuevos aires a la discusión, y facilitar la cabal comprensión de las implicaciones no sólo sobre el origen de esta variedad del otomí, sino de sus implicaciones para la historia interétnica de la región, pues, tal y como marcaron en su momento Escalante y Hernández, cabe la posibilidad que la variedad, que ellos llaman “suriana” del otomí, y que ya sólo se encuentra en Tilapa y Acapulco, haya dado lugar al matlatzinca, por allá en el siglo IX, en lo que consideran el Epiclásico de la época prehispánica.¹¹³

¹¹² Este trabajo se encuentra en formato de audio mp3 en la dirección <http://scholarspace.manoa.hawaii.edu/handle/10125/5187>.

¹¹³ Dicen los autores: “del otomí suriano se derivó el matlatzinca, como lengua y cultura, durante el Epiclásico de 750 a 900 d.C.” (Escalante Hernández, R. y M. Hernández, 1999:14).

Capítulo 3

Las voces del pasado otomí en Acazulco

Este capítulo reúne los datos recuperados de palabra y obra de varios varones de San Jerónimo Acazulco, así como el testimonio recogido de algunos elementos tangibles, sobre la materialidad patente del pasado y sus efectos en el pueblo. Cada uno de ellos brinda una de múltiples caras de la relación con el pasado, y exhibe algunas de las características propuestas en el ámbito conceptual de la investigación.

La voz de Don Guillermo Linarte: la seducción del pasado

Nacido el 8 de febrero de 1942 en la comunidad de Acazulco, Don Guillermo Linarte Martínez († 2009) fue hijo natural de don Serafín Linarte Peña y doña María Porfiria Martínez, ambos indígenas oriundos del pueblo. Ya nacido él, su padre casó con una muchacha de Atlapulco,¹¹⁴ teniendo con ella otros seis hijos. Su madre, por su parte, tuvo otros dos hijos, pero permaneció soltera, haciéndose acreedora a duras críticas ocasionales de parte de la comunidad, críticas que se extendieron, a veces, a sus tres hijos.¹¹⁵ Según me refirió el mismo don Guillermo, ya “grande” habló con su papá y “le pidió el permiso de llevar su apellido” y siempre fue reconocido como hijo por su padre y su “señora”, así como estimado por sus hermanos, aprecio y cercanía que se extendió posteriormente a su propia esposa y sus hijos. Sus ocho hermanos siempre fueron parte importante de su vida, e igualmente lo fueron sus sobrinos.

Monolingüe hasta los 12 años, la vida de Guillermo Linarte se caracterizó por la dureza y las múltiples dificultades que, en mucho, él transformó en retos que pudo superar.¹¹⁶ Apenas adolescente y siempre rebelde, por la pobreza de la familia salió a trabajar fuera del pueblo, aprendiendo con dificultad el español, aunque no retomó el otomí sino hasta los años 70. Muy joven casó con Margarita Antonia Rubio Peña, de

¹¹⁴ Si bien Atlapulco se considera “enemigo acérrimo” de Acazulco, son frecuentes los matrimonios entre ambas comunidades.

¹¹⁵ Estas críticas llegan al grado de expresarse que “como era así la señora”, don Guillermo en realidad no era “hablante”, como si la lengua que él aprendió, no hubiera sido suficientemente buena. Sin embargo, estos juicios son quizá sólo resultado de las múltiples rencillas en el poblado y muestran lo controvertido de una figura como la de don Guillermo.

¹¹⁶ Una primera revisión de este material con algunos miembros de la familia de don Guillermo, me ha hecho enfatizar este aspecto de una historia de vida difícil, puesto que en su opinión, el revisar sus logros sin destacarlo, parecerían disminuir su esfuerzo y cambiar la tónica general de su existencia.

Acazulco también, con la cual tuvo seis hijos: Lourdes, Mario, Alejandro, Juan, María y Guillermo. La prematura muerte de Juan, causó en el matrimonio una gran pena, y afectó severamente la salud de don Guillermo, pues en él perdió no sólo un hijo sino –en sus palabras– “el principal apoyo” en las actividades de investigación, rescate, difusión y promoción de todo lo que significaba para él “la cultura otomí de Acazulco”.¹¹⁷

Sus últimos años fueron acompañados por la enfermedad, diabetes y algunas otras complicaciones –agravadas seguramente por su obsesiva dedicación, sin recursos, a la investigación y la promoción de la cultura de su comunidad por las que prefería incluso no comer y poco dormir. Finalmente, el 15 de agosto de 2009, muere, querido y cuidado por su familia, contando ya hasta con bisnietos. Sin embargo, llega a su muerte, en mucho, incomprendido y entristecido, además de todo por el curso de los acontecimientos en el último de los eventos que organizó en febrero de ese año, el XV aniversario de la Fraternidad de la Danza de Arrieros, donde quien debía pagar la música, cobró y huyó con el dinero.

Conocí a don Guillermo el Domingo de Ramos de 1997 en el atrio de la iglesia de Acazulco, a donde acudí buscando conocer un asentamiento cuya antigua mención había llamado mi atención durante la preparación del *Atlas etnográfico de la Cuenca Alta del río Lerma...* (Sugiura Yamamoto, Y., *et al.*, 1997). A partir de ese momento, se convirtió en un fiel acompañante en mi descubrimiento del poblado y en un compañero en el camino de investigación cuya pérdida no acabo de lamentar. Empezando con unas fotocopias del artículo antiguo que me había llevado a Acazulco (Henning, P., 1911), mantuve con él desde entonces un intercambio de información. Don Guillermo era claramente uno de esos “intelectuales indígenas” que resultan “productores de tradiciones indígenas” en mucho en el sentido en que da Marisol de la Cadena (2001) al concepto, si bien no desde una ciudad ni por haber recibido instrucción formal como lo describe la autora, sino siempre autodidacta y desde su querido pueblo.

Hombre inteligente y analítico a la vez que sensible, introspectivo y con gran sentido musical, don Guillermo se interesaba de tal manera en la revisión de todo aquello que pudiera hablar de la historia de Acazulco, y sobre todo de la “historia verdadera de Acazulco”, que se hizo acreedor en ocasiones a la desconfianza total de algunos miembros de la comunidad quienes impidieron, por ejemplo, que uno de sus hijos “subiera” de regidor, “porque su papá [aprovechando,] se va [a] escarbar la cabeza

¹¹⁷ Otras consecuencias de la muerte temprana de Juan Linarte Rubio han sido consideradas en otros trabajos, sobre la familia y los jóvenes grafiteros de la comunidad, entre los que se contaba uno de sus hijos, huérfano apenas a los 16 años (Figueroa Sosa, S., *et al.*, 2009; Figueroa Sosa, S., 2009c, 2011a).

a San Jerónimo” en busca de un papel que se dice, tiene dentro.¹¹⁸ Su interés llegó a ser casi obsesivo, dejando de comer y de dormir por estudiar, a lo que su preocupada familia; en especial su esposa, cuestionaba: “¿por qué dejas tu vida en esas cosas?”

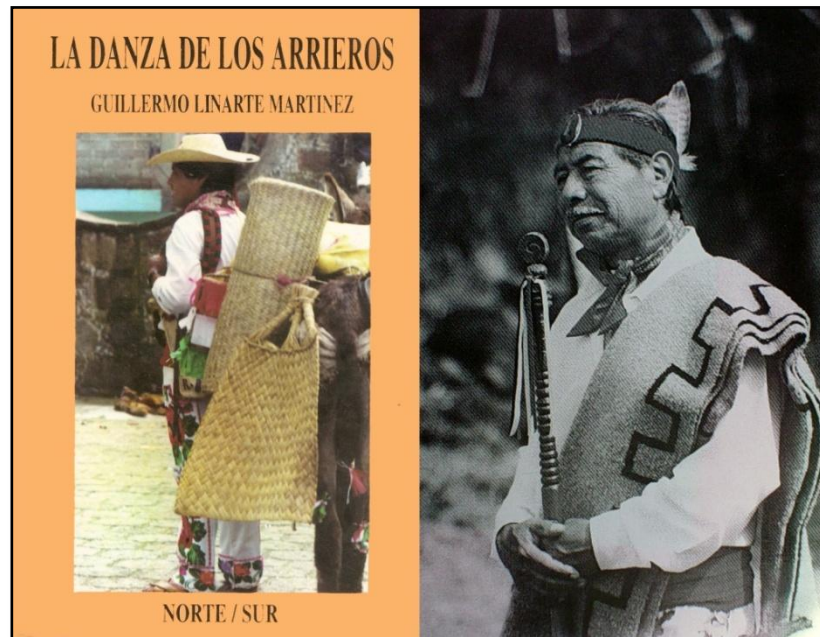


Figura 3.1. Portada del libro *La Danza de los Arrieros* y su autor, don Guillermo Linarte Martínez como Jefe del Consejo Supremo Otomí del municipio, en un encuentro internacional de representantes indígenas (ca. 1990; fotografía del archivo de la familia Linarte).

A pesar de todo, su esfuerzo dio variados frutos, siendo pertinente a esta investigación sobre todo la obra que logró publicar, *La Danza de los Arrieros* (1998) (figura 3.1) al haber ganado un concurso estatal con el manuscrito. Aunque desanimado porque la obra contiene la leyenda de “prohibida su venta” y no pudo recuperar nada de la inversión en tiempo y recursos que le costó armarla –por más que en la comunidad, aun sin conocer la obra se dice que se enriqueció notablemente con ella–, prosiguió su investigación, compilando otro manuscrito –de momento “perdido”– al parecer entregado en la Universidad Intercultural de San Felipe del Progreso,¹¹⁹ probablemente sobre las tradiciones de la comunidad y su historia.

¹¹⁸ Entre las tradiciones del pueblo está la del cuidado de San Jerónimo por su pueblo, del cual es responsable. Esta responsabilidad se manifiesta en sus rondas nocturnas, cuidando a la gente, y en las instrucciones que da a su “lobito” –el león que le acompaña– de “arañar la puerta”, y castigar a la gente que no ha cumplido con sus obligaciones. A principios del siglo XX, en la época de la guerra, la enfermedad y la muerte rondaban el pueblo, por lo que la gente bajó al santo [del altar], perforaron su cabeza y le metieron un papel con la petición precisa de lo que tenía que hacer como patrono del poblado (notas de campo, 1998).

¹¹⁹ En opinión de don Felipe Sánchez, por algún tiempo cercano, aunque al final seriamente contrapuesto a don Guillermo, hubo dos personas muy significativas para éste último en esa universidad, Margarita de la Vega y Juan Manuel (¿?), quienes le apoyaban en su escritura y traducción de textos en otomí. Para don

La Danza de los Arrieros es una obra amplia, formada a lo largo de muchos años, que recuenta no sólo los aspectos descriptivos de la danza en su reparto, coreografía y música, sino que contiene valiosa información histórica, etnográfica y gráfica sobre Acapulco y su relación con poblados de la región y fuera de ella. Siendo una obra de un nativo de Acapulco escribiendo sobre su propia historia, resulta un documento invaluable en cuanto a la propia percepción del pasado, y a la versión elegida para ser presentada a quienes pudieran resultar lectores.

Si bien dividida en 16 apartados según el índice, la obra en realidad tiene dos secciones principales. La primera, de aproximadamente 30 páginas, tiene que ver con la presentación del trabajo, la historia y religión de los otomíes como etnia, y de Acapulco en específico. La segunda, se refiere a los detalles de la Danza de los Arrieros y a su proyección regional.

La primera parte del escrito se compone de una presentación donde se afirma la intención del trabajo y se hace una dedicatoria al santo patrón: “a ti San Jerónimo trilingüe doctor dedico este mínimo apunte histórico que fortalecerá la mente de cada uno de los que conducen una Danza de los Arrieros y amplíen sus conocimientos para cada una de las 50 cuadrillas que rigen estas mismas normas”. Sigue una sección donde se describe la historia de los otomíes a partir de la conquista azteca y hasta la conquista española, circunstancias que originan la situación “actual” de los otomíes, retomada casi literal de fragmentos escritos por Pablo Henning a principios del siglo XX. El hecho de tomar trozos enteros de dicho artículo se repite en el apartado de la religión, con que continúa Linarte su exposición, como se verá más adelante. Posteriormente se dan antecedentes de la danza de Arrieros, y se retoman elementos históricos, pero ya específicos de Acapulco, como el apartado de los “Fundadores de Acapulco”, y el de “Mapa de títulos de San Jerónimo Acapulco” (analizados en el capítulo segundo),¹²⁰ importantes pues dan a conocer al público estos documentos que sirven de base a las luchas por tierras y reconocimiento de toda la comunidad.

Las últimas casi 140 páginas se dedican a diversos aspectos de la danza de los Arrieros, desde una descripción del oficio “el Caminar de los Arrieros”; una “oración a San Jerónimo” en otomí y español, un apartado sobre el origen de la danza y otro sobre

Pablo Peña, la persona debió ser el director del plantel, pues era él con quien don Guillermo tenía cercano trato. De hecho, parece que entregó también material a alguna persona de “la universidad” [¿la UNAM?], según don Pablo, de otomí, y le habían ofrecido varios ejemplares de los libros resultantes del trabajo. Este último tema nunca lo platiqué con don Guillermo; el primero sí. Y justo tras su muerte algunos miembros de la familia intentaban culparme de ese “despojo”, hasta que se aclaró que había solicitado mi ayuda para localizar el material.

¹²⁰ Estos documentos le fueron proporcionados por don Isabel; ver más adelante.

su estructura donde se describen los 29 títulos de los que consta una presentación ideal y completa, que, a su vez, incluye un saludo tradicional, en otomí y español, relata la manera en que la danza se retomó en 1833, así como una “primer letanía”,¹²¹ también en otomí y español. Posteriormente, el autor hace un recuento de la manera en que, desde San Jerónimo Acazulco se da a conocer la Danza de los Arrieros en “34 comunidades de 9 municipios distintos del estado [de México] y 3 comunidades del Distrito Federal que se venían creando parte por parte desde 1900 hasta ahora” (Linarte Martínez, G., 1998:108), incorporando numerosas fotografías de cuadrillas y presentaciones de la danza. Como parte de esta historia de las cuadrillas, se habla de la “nueva generación” de danzantes, y se finaliza la obra con una “cronología” de las fiestas principales de Acazulco (descripción ideal detallada con días, horas y actividades), y la descripción del Encuentro Regional de Fraternidad de los Arrieros.¹²²

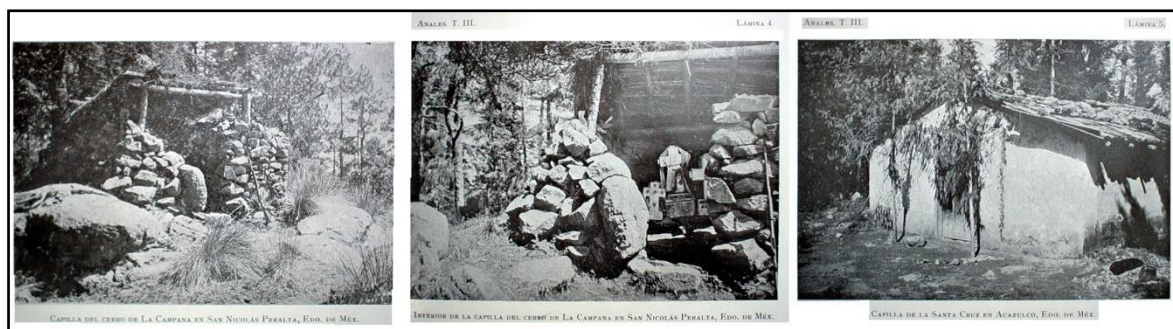


Figura 3.2. Comparación de las capillas del cerro de La Campana –en la entonces hacienda de San Nicolás Peralta– y de la Santa Cruz en Acazulco. Linarte decidió atribuir al “Huellamalucan” la primera (1998:18), ignorando la información de Henning (1911), quizá para hacerla coincidir con su postura sobre el “triste pasado” de su comunidad.¹²³

El eje narrativo es la Danza de los Arrieros y su historia, desde su re-fundación en Acazulco hasta el momento en que el manuscrito fue terminado, presumiblemente en 1997 (pues incluye una fotografía proveniente del mencionado artículo de Henning, aunque con una identificación diferente a la tenida en aquel, figura 3.2). Don Felipe

¹²¹ “Las letanías, desde los comienzos del cristianismo, aparecen como una sencilla forma de orar. En un principio se referían a Dios y a los santos. En el siglo XII, éstas se recitan de modo casi exclusivo para invocar a María” (Fuertes, M. Á., 1995:7).

¹²² El día 1° de enero de 2012 se hizo un homenaje en Acazulco a don Félix Flores como maestro de la Danza de Arrieros, con participación de grupos de danza de Huixquilucan, en el marco de la fiesta principal de la comunidad. En este homenaje, se rindió también un reconocimiento póstumo a don Guillermo, por haber dado proyección a la danza de Acazulco y haber organizado la fraternidad de Arrieros. El domingo 8 de enero de 2012 se llevó a cabo el Encuentro de Fraternidad número 18, en la comunidad de Zolotepec, con la participación de alrededor de 35 cuadrillas, organizada por don Abel de la Cruz, quien se dice seguidor de don Guillermo.

¹²³ En raras ocasiones las fotografías con que Linarte ilustró el texto tienen un pie explicativo, por lo que en algunos casos, incluso analizando cuidadosamente el texto cercano, es imposible atribuir las con certeza a una comunidad o alguno de los eventos mencionados.

Sánchez, si bien manifiestamente opuesto a la opinión de Linarte sobre muchas otras cosas, al revisar la foto que Henning atribuyó a San Nicolás Peralta, dijo que seguramente el investigador estaba equivocado, porque su abuelo contaba que en la guerra subían armados a resguardar el santuario y en esa fotografía se veía una carabina 30-30; su criterio de asignación de validez fue la coincidencia de algún detalle relatado por una fuente de confianza, eliminando el resto del panorama. El santuario ha sido transformado, pero Henning tenía rigor metodológico y tomó las fotografías él mismo. Además, las descripciones del santuario hechas por Garibay unos veinte años después, corresponden también a la fotografía de éste: “Hay en la cima del cerro de la Campana una mal formada casucha de piedra sin mezcla, con un mal tejado de zacate, y en ella una cruz como de a metro, de piedra pintada de blanco”, aunque no coincide con el número de cruces, que quizá los indígenas ya habían retirado (Garibay Kintana, Á. M., 2006 [1957]), o estuvieran invitadas a otros santuarios.

La Danza de los Arrieros es presentada por el autor diciendo

Toda palabra precisa tiene poder de memoria, de remembranza. Idear, nombrar y así poder comprender, recordando la experiencia de nuestros ancestros. Por ello, es nuestra obligación transmitir los conocimientos que hemos logrado obtener de la riqueza cultural que nos heredaron y por su antigüedad, preservarlos (Linarte Martínez, G., 1998:7).

El libro está escrito en español, y la oscuridad de algunos pasajes muestra la dificultad de ese recurso para el autor, lo cual lo hace, además, un valioso documento sobre el uso del español como lengua indígena (v. gr. Villegas M., M. E., 2009)¹²⁴ y del paso de la oralidad a la literalidad (Ong Jackson, W., 1987). No se hace referencia a quien transcribió las notas manuscritas, pero se nota un respeto por la redacción original, siendo mínima la edición de puntuación o concordancias.¹²⁵

La obra contiene numerosos pasajes en otomí, acompañados de su traducción al español, en los que puede apreciarse la dificultad no sólo de la escritura de una lengua tonal y con fonemas distintos a los del español sino, sobre todo, la dificultad de traducir conceptos (figura 3.3). Aunque carezco de la competencia para hacer un análisis siquiera somero, resulta clara la variedad de grafías para la misma palabra (figura 3.4), y

¹²⁴ Al respecto dice Villegas que el choque producido por dos sistemas lingüísticos puede revelar algo que no se observa con tanta claridad en el estudio hecho por las gramáticas en aislamiento, y se sabe, entonces, que los cambios producidos en una situación de contacto, no son fortuitos, sino motivados y limitados por los aspectos gramaticales de cada lengua (Villegas M., M. E., 2009:630).

¹²⁵ En alguna ocasión don Guillermo acudió a mi domicilio para trabajar sobre esta obra, pero aunque terminé de transcribirla para efectos de la presente investigación, no localicé las páginas que redactamos en aquella ocasión. Quizá ya no le fue posible integrarlas y yo no las conservo. Probablemente formen parte del material de su archivo. Tampoco sé si él mismo mecanografió, aprovechando una máquina portátil que le llevé para apoyar su trabajo.

otros aspectos como el uso de la misma expresión o una muy parecida para expresar cosas muy variadas en español, en algunos casos en referencia a elementos de interés sobre su cosmovisión (figura 3.5); además, los años de contacto con pobladores de Acazulco me previenen sobre el sentido en que se usan los adjetivos e incluso verbos.¹²⁶

Palabras como combaito y arguero se traducen a veces indistintamente como compañeros, compadritos, arrieros. En la historia de la fundación de la danza se lee, por ejemplo:	
Saludo: Combaito gra nuja: Combaito k'gra nuja uixkjaxchaa	Traducción: Compadrito estás despierto: compadrito ya estás despierto, como amaneció usted compadrito.
En los títulos de la danza se encuentra:	
2.- Nnebia nnebia arguero	Bailen bailen arrieritos
En los cánticos se lee:	
Nebi, nebia combaito	Bailen, bailen arrieritos
Xo xti chemp'ju combaito	Ya llegamos compañeros
Chi ra trabajo ratjo lla arguero	Qué trabajo pasan los que no tienen
ku ha ailli ra totka da xzi	donde no hay qué comer
Xo xti chemp'ju arguero	Ya llegamos compañeros

Figura 3.3. Uso indistinto de palabras para una misma traducción: arrieros y compadres.

Es claro que la palabra compadre, además, tiene entre los hombres un espectro más amplio que entre las mujeres, pues estas son comadres “por haber llevado a bautizar los hijos” en la mayoría de los casos, mientras que los hombres se tratan de compadres al compartir también destinos difíciles como el caso de los arrieros, y no necesariamente después de ritualizar lazos entre ellos.

En la descripción de los 29 títulos que contiene el reglamento de la danza, Linarte escribe:	
13. Ney ni ponitiji	Jarabe de la cruz
14. Kijahui na ponitii	formación de la cruz
27.- Na Ponitii ha gora	La cruz del corral

Figura 3.4. Diferentes grafías para la misma palabra: cruz.¹²⁷

Es de notar con respecto a la cruz, que si bien es un signo importante pues habla de los cuatro rumbos cardinales, no se relaciona con la cruz que contiene al Divino Rostro. Será seguramente de interés analizar con detalle los textos bilingües, en búsqueda de detalles que puedan aclarar cuál versión fue primero, si la otomí o la

¹²⁶ Así, por ejemplo, aunque se refiere en varias ocasiones el carácter sagrado de la danza y la música que la acompaña, se emplea la palabra “amenizar”, que pareciera darle un carácter ligero, y que no parece estar relacionado con la respuesta del público, que es impasible, “muy frío” como dicen ellos.

¹²⁷ El diccionario de Urbano, quien trabajó en las áreas de Tacuba y Toluca, marca para la entrada ‘cruz’: *apóttätzâ, apóttâto, nophixâtza.*; para ‘crucifijo’: *yqaltancruz*; para ‘crucificar’: *Tati xinnabataeyé, Pl hœeyé* (Urbano, A. F., 1990 [1605]: foja 104 del facsímil)

castellana, pues pareciera que no siempre es una traducción literal o exacta; o a qué momento de la evolución de la lengua otomí refieren los diferentes pasajes, tal y como han sido explorados otros textos, incluso por Soustelle y Garibay (Soustelle, J., 1993 [1937]:209; Garibay Kintana, Á. M., 2006 [1957]; Crespo, A. M., 2006).

Dadnemi ok'jandio	en el nombre de Dios Padre y el Todopoderoso
Ta anjiechi ok'jandio	Padre Señor San Jerónimo
tha amjiechi bochi ok'jandio	de Dios Padre y de Dios Hijo
nta dra go skambe ok'jandio	y de Dios Espíritu Santo
a yoni ok'jandios	vamos a nombre de Dios
ta anjieci ok'jandios	padre mio, señor San Jerónimo
xo alloni aköjandio kikakuji	del Señor Divino Rostro
ta hami echi akijandio	padre mio, Señor de Chalma

Figura 3.5. Diversas denominaciones en español para el término relacionado en otomí con “Dios”.¹²⁸

Aunque sencillas, se encuentran a lo largo del trabajo referencias a las fuentes de información con que Linarte construyó el texto a lo largo de más de 30 años, sobre todo a la información brindada por las cuadrillas de otras poblaciones. La dedicatoria es a San Jerónimo, y cito en extenso los objetivos de su obra

Espero que la publicación de esta obra sea de utilidad para el lector y especialmente para los 3,500 integrantes actuales de las cincuenta cuadrillas de la Danza de Arrieros, lo cual les permitirá disipar sus dudas respecto a esta danza y su tradición.

Esta información que aquí se concreta en un libro, la busqué de la realidad, para conocer lo que en tantos años ha estado en la obscuridad. Para mí ha sido la búsqueda del camino constructivo, ya que es necesario difundir una **información real y objetiva** y hacerla llegar a otras comunidades que conservan y cultivan también sus tradiciones, porque esto es lo que nos identifica y nadie nos las va a cambiar.

La tarea de investigación no ha sido fácil. Se inicio desde 1964 y desde entonces la he ido enriqueciendo. Asumo esta responsabilidad para dejar testimonio de mi existencia y **para que las generaciones venideras puedan encontrar información de nuestra cultura indígena Otomí** y que ojalá, **sirva para incorporar mas inquietudes y pensamientos constructivos.**

Es innegable que esta investigación sobre la Danza la música autóctona de los Arrieros ha sido escrita y pensada como un andamio recto donde se finca la historia y la identidad de nuestros primeros padres (Linarte Martínez, G., 1998:7-8; énfasis mío).¹²⁹

Son varios los puntos a destacar de estos párrafos. En primer lugar, el hecho de indagar sobre el pasado es sentido como una responsabilidad para con los “primeros padres” –expresión acostumbrada en la comunidad para referirse a los antepasados más

¹²⁸ Garibay traduce “dios” como *oka* (Garibay Kintana, Á. M., 2006 [1957]:162) por lo que pareciera que *ok'jandios* es una palabra mixta otomí-español, posiblemente para enfatizar la centralidad de la deidad, aunque seguiría patente la cuestión de las diversas advocaciones. Urbano marca, según Acuña, para ‘Dios?: *thati ocah* .i. *tzeocah* (en la versión de 1555) y *ochã* (en la versión de 1605); la foja 148 marca *ochã* y *endios* (Urbano, A. F., 1990 [1605]: XLI, introducción de Acuña). Lastra confirma la palabra otomí *okhá* para Dios; en su opinión, *n-dio* es un préstamo que refleja una costumbre entre bilingües, de usar palabras de los dos idiomas juntas (comunicación personal, 2012).

¹²⁹ Nótese las imágenes referentes a la construcción, en la que don Guillermo se desempeñó como albañil, recordando los apuntes de Ong sobre los recursos mnemotécnicos de la oralidad, anclados en la experiencia cotidiana.

antiguos, comunes a todos, aunque también a los personajes que se mencionan en sus documentos fundacionales que retomaré posteriormente– y también para las “generaciones venideras”. Esa responsabilidad, cumplida,¹³⁰ asegura el dejar testimonio de la propia existencia, factor cuidado a lo largo de todo el escrito, en el que los nombres propios, completos en cada ocasión en que se hace necesario plasmarlos, recuerdan la retórica de las genealogías y hacen eco en el comentario de Garibay sobre los otomíes de Huixquilucan sobre lo importante que es saber el nombre del padre [la validación del origen] para poder considerar una vida como una bendición. Al respecto dice Garibay

[...] no hacen los indios gran distinción entre las creaturas [sic] nacidas de unión legal o ilegal, regular o furtiva; para ellos el nacimiento de un nuevo ser es algo benéfico que siempre agradecen a la divinidad. Este modo de pensar hace que raras veces haya abortos procurados para evitar la deshonra o la mala voluntad de los de la casa. Sólo una manera de concepción les es repugnante...” [llegándose al asesinato del bebé, porque] “no sabía de quién era hijo aquel muchacha y de esta manera cómo lo había de admitir en la casa” [...] “no gustan de ignorar el origen del niño: sabido esto, lo demás poco les interesa” (Garibay Kintana, Á. M., 2006 [1957]:185-186).

Vale la pena retomar completa la versión de la historia presentada por Linarte, pues habla no sólo de su manera de trabajo, resumiendo y reacomodando la información –en este caso de Henning (1911)– sino por reflejar una manera de representaciones sociales intersubjetivas, compartidas por la mayoría de las personas que de la comunidad conocen el trabajo. Dice él mismo:

la investigación ha consistido en recuperar datos documentales oral [sic], averiguando, examinando, comparando, este trabajo también consiste en que las cuadrillas que existen activas de la Danza de los Arrieros conozcan del verdadero origen porque el 90% viven confundidos de estas costumbres, del orden de su música que rige esta danza, así como de sus personajes con el que fue originado y esto será útil al lector de nuestras generaciones (Linarte Martínez, G., 1998:92).

A dos columnas contrapongo las versiones de Linarte (1998:11-12) y el texto de Henning (1911:67-68), en la parte en que relata las razones de las conquistas aztecas y sus consecuencias para los otomíes que él estudió, para evidenciar sus omisiones y cambios.

Versión de Linarte (énfasis mío)

Versión de Henning (énfasis mío)
Este pueblo, [los mexicas] era también uno de los que con anterioridad habían perseguido á los toltecas primitivos, con el fin de destruirlos, hasta Huehuetlalpan ó Chicomóztoc, conservando [...] desde entonces, sus instintos sanguinarios y su

¹³⁰ Ver también Linarte (1998:66) para la explicación del poder del juramento y el castigo que proviene de San Jerónimo y su lobito en caso de incumplimiento. Este tema se desarrolla en el apartado de la voz de don Isabel Morelos en este mismo capítulo.

Cuando fue conquistada la capital de los otomíes en el año de 1468 por Huehue-Moctezuma (1441-1469) cayendo los principales lugares del valle de Lerma- Toluca-Ocoyoacac-, Capulhuac y otros, en tiempo de su sucesor Axayácatl (1469-1481). Era también costumbre de los Mexicas imponer tributos muy onerosos. No sólo para enriquecerse con ellos, sino además con el fin de hacer trabajar mucho a los conquistados y tenerlos en estado de debilidad, por consiguiente, si en tiempo de los chichimecas habían vivido los otomíes de una manera más desahogada, los encontramos ahora subyugados a uno de los conquistadores más implacables que haya visto la Nueva España en el curso de su historia.

Claro que esta dependencia, en el curso del tiempo debía dejar huellas profundas en el camino del otomí, huella que aún hoy se manifiesta en su mansedumbre y su misión personal rayana en cobardía, en lo huraño y evasivo de su carácter; características que lo diferencian notablemente del resto de los indígenas que habitan en la república.

La conquista española tal vez no menos cruel que la mexica, no produjo tampoco cambios notables en favor de los otomíes; antes bien puede decirse que en cierto sentido hizo empeorar su situación.

Los terrenos de las zonas donde habitaban densamente pobladas, fueron sujetas después a una nueva repartición quedando la mejor parte, como era natural, a los españoles, mientras que los bajos y orillas de las lagunas tocaron a los **Nahuatlacos**,¹³¹ los que dejaron el resto por no convenirles.

Los otomíes, por este motivo se vieron

espíritu bélico, los que, sometidos á pruebas muy duras en los primeros tiempos de su llegada al Valle de México, lo hicieron sobreponerse pronto á la situación.

[...] ayudó en esto el hecho de que en su propio panteón no figuraban como en el de las demás tribus, en primer término, las deidades de la vida y vegetación, sino las de la muerte y guerra [...] Como el favor de las deidades referidas sólo se obtenía ofreciéndoles en sacrificio muchos cautivos, se comprenderá que un rey azteca que quisiera probar su gratitud [...] se dedicase [...] á la conquista de pueblos. Naturalmente que los vecinos inmediatos á los mexicas eran los primeros que estaban destinados a sufrir las consecuencias de instituciones religiosas tan excepcionales, por lo que no tardó en llegarle su turno, según el Códice Mendocino, á Xilotepec, Capital de los otomíes, en el año de 1468, cuando fue conquistada por Huehue-Moctezuma (1441-1469); cayendo los principales lugares del Valle de Lerma: Toluca, Ocoyoacac, **Atlapulco**, Capulhua, etc., en tiempo de su sucesor, Axayácatl (1469-1481). Era también costumbre de los mexicas imponer tributos muy onerosos, no sólo para enriquecerse con ellos, sino además con el fin de hacer trabajar mucho á los conquistados y tenerlos en estado de debilidad. Por consiguiente, si en tiempo de los chichimecas habían vivido los otomíes de una manera más desahogada, los encontramos ahora subyugados á unos de los conquistadores más inexorables que haya visto la Nueva España en el curso de su historia. Claro está que esta dependencia, en el curso del tiempo, debía dejar huellas muy profundas en el ánimo del otomí, huellas que aun hoy e manifiestan en su mansedumbre y sumisión personal rayana en cobardía, y en lo huraño y evasivo de su carácter: características que lo diferencian notablemente del resto de los indígenas que habitan en la República.

La conquista española, tal vez no menos cruel que la mexica, no produjo tampoco cambios notables en favor de los otomíes; antes bien, puede decirse que en cierto sentido hizo empeorar su situación. Los terrenos de las zonas donde éstos habitaban, ya densamente pobladas, fueron sujetas después á una nueva repartición, quedando la mejor parte, como era natural, á los españoles, y los bajos y orillas de las lagunas á los **nahuatlacos**, dejando el resto, por no convenirles, á los otomíes, quienes por este motivo se veían forzados a conformarse con tierras de mala calidad ó de muy estrechos

¹³¹ Nunca lo discutí con don Guillermo, pero mi impresión es que el uso de las mayúsculas tiene que ver con una idea de importancia o jerarquía, o incluso con cuestiones políticas, por darle así un nombre de "etnia". Ver más adelante su uso en palabras como Dios-dios, donde parece que la mayúscula valida a la deidad como la verdadera. Lo contrario corresponde al manejo de la república, sin la mayúscula, política, de Henning.

forzados a conformarse con tierras de mala calidad o de muy estrechos límites. Aún hoy esta es su situación; más precaria aún por no serles posible recurrir a su antiguo modo de vida, consistente en la caza, a fin de auxiliar sus necesidades.

Agréguese a esto la **voracidad** proverbial de la mayoría de los hacendados, que no podían [pueden] ver al vecino, sobre todo si era [es] indígena, en posesión de un terreno o pedazo de monte o corriente de agua sin tratar de quitárselo.

Se podrá decir sin temor de contradicción, que en la actualidad los pueblos otomíes, con toda seguridad los que **el autor pudo visitar**,¹³² se encuentran en condiciones tan estrechas como nunca en el curso de la historia

límites. Aun hoy, es ésta su situación; más precaria todavía, por no serles posible recurrir á su antiguo medio de vida, consistente en la caza, á fin de auxiliar sus necesidades. Agréguese á esto la **rapacidad** proverbial de la mayoría de los hacendados, que no pueden ver al vecino, sobre todo si es indígena, en posesión de un terreno ó pedazo de monte ó corriente de agua, sin tratar de quitárselo, y se podrá decir, sin temor de contradicción, que en la actualidad los pueblos otomíes, con toda seguridad los **que el autor pudo visitar**, se encuentran en condiciones tan estrechas como nunca en el curso de su historia.

En apoyo al análisis del pasaje anterior, conviene traer a colación otro donde don Guillermo analizaba el cambio de los instrumentos musicales, otra muestra para él de los cambios de la historia, pues en él queda clara la labor de ir y venir entre el pasado y el presente, como parte del mismo trabajo de investigación

El atuendo típico es calzón y camisa de manta y sombrero, es historia para siempre, obviamente la música que acompaña esta danza actualmente se hace con instrumentos de aire, 3 a 4 saxofones, 2 a 3 trompetas, 2 trombones de vara, armonía de un contrabajo y una guitarra, sin duda que los instrumentos **primordiales** [por originales, antiguos], flauta de carrizo y chifladores de barro, tambor, etc., después de la evangelización utilizaron violín, guitarra y contrabajo, instrumentos de cuerda, **recordar el pasado es historia, recordar la historia es remembranza de encuentro con el pasado**, la alianza de Dios con el pueblo **por medio de danzas** tales como la danza de arrieros, **que rescatan, defienden y comparten los elementos de nuestras tradiciones populares**, esta manifestación cultural se continúa cultivando como forma de **resistencia cultural, donde se vincula lo social y familiar**, es donde prevalecen valores como el respeto cabal, la reverencia, el compadrazgo, por medio de ello se establece compromiso (Linarte Martínez, G., 1998:85-86, énfasis mío).

Queda claro que lo que tomó de Henning era reflejo de su propia historia y de la historia de su pueblo, conforme a la memoria propia y colectiva, en la misma línea de su recuento de la sufrida vida de los arrieros, descritos como presos caminantes, tristes y desamparados (Linarte Martínez, G., 1998:95); seguramente el tono emotivo del artículo le resultó más convincente y asimilable que otros textos que tenía a su alcance, donde también se habla de la historia de los otomíes, pero desde un discurso más distante. Otro factor que pudo influir su decisión de apoyarse en Henning pudo ser la antigüedad del escrito, ya que existe en la comunidad, como entre amplios sectores de la población, una confianza en los documentos antiguos, como si por viejos, estuvieran libres de errores, interpretaciones o incluso de información voluntariamente falseada; en este

¹³² Nótese que en su falta de citado, aparece el mismo don Guillermo como el visitante de los pueblos, en vez de Henning.

sentido es que el llamado “reglamento” de los Arrieros, es incluso considerado como sagrado (Linarte Martínez, G., 1998:144).

En su apartado sobre la religión otomí, construido también con pasajes casi literales del artículo de Pablo Henning, algunos de ellos mal entendidos, o bien entendidos y mal expresados en español, se apropia de la descripción del sincretismo religioso, interpretando la realidad vivida y recordada del mismo Acapulco, ya con el nombre cambiado del santuario de la cumbre, de Capilla de las Cruces, a Hueyamalucan (nombre del cerro).

Versión de Linarte

[...] es de creer que probablemente la siguiente relación de las cruces que veneran en el cerro, presenta el sol antiguamente astro regente de la Era o Dios Supremo, de esto había dos en la antigüedad: Tetzcatlipoca y Quetzalcoatl, siendo aquel, cuyo símbolo especial era la cruz Otonacatehuilli.

El último de los dos citados, **Otonacatehualli** al decirse de él que había sido hijo de Iztacmixcóatl, Dios creador de la primera raza americana y de la virgen **Chimama**, nada más sencillo que identificarlo en tiempo de la **crislianidad** con el Cristo, hijo del Padre Eterno y de la Virgen María hallándose al Cristo asociado con la idea del Dios Sol o regente de la Era (Linarte Martínez, G., 1998:14).

Era además perfectamente lógico asociar a la Virgen Madre de Dios con la Luna, símbolo antiguamente de la Toci Diosa Madre Náhuatl, abuela de los hombres y Deidad de la tierra Tlazoitiotl, madre de los dioses y de los hombres, Diosa de la región del Oeste del Cincalli, donde nació el Cinteotl Otonacatehualli o Quetzalcoatl, el sitio de altar de donde mantillas de algodón sanas, podridas, mucho copal añejo y fresco, pelotas de hule que es una resida (que decimos en otra parte con que embijaban y untaban las caras de los ídolos) y algunos reales que debían ser toda una ofrenda antigua más de 50 o 60 idolollos de diversas piedras y figuras.

Versión de Henning

[...] Otras ofrendas, como las consistentes en fruta, que suelen hacer los indios al practicar sus devociones ante esas cruces [describiendo las del adoratorio de La Campana, en la hacienda de San Nicolás Peralta], habían ya desaparecido, aprovechándolas seguramente los pastores y monteros que por estos cerros transitan (pág. 71, nota 1 al pie, ver más adelante).

Ahora bien, es de creerse que sea probablemente la siguiente la relación de las cruces entre sí: se notará que la cara del Cristo en la cruz dedicada á él, despide rayos, es decir, representa el sol, antiguamente astro regente de la era ó dios supremo. De éstos había dos en la antigüedad: Tetzcatlipoca y Quetzalcóatl, siendo aquél, cuyo símbolo especial era la cruz o tonaca quáhuil, el último de los dos citados, ó **Tonacatecuhtli**.

Al decirse de él que había sido hijo de Iztac Mixcóatl, dios creador de la primera raza americana, y de la virgen **Chimalman**, nada más sencillo que identificarlo en tiempo de la **crislianidad** con el Cristo, hijo del Padre Eterno y de la Virgen María.

Hallándose el Cristo asociado con la idea del dios sol ó regente de la era, veo, además, perfectamente lógico asociar á la Virgen Madre de Dios con la luna, símbolo antiguamente de la Toci Tlazoitéotl, madre de los dioses y de los hombres, diosa de la región del Oeste ó del cincallo, donde nació el Cinteotl Tonacatecuhtli o Quetzalcóatl (pág. 72)

(nota al pie 1, viene de página 71, fracción)

“El lugar donde la idolatría estaba, era un empinado Cabeço, que la sierra hacía, y mui espeso el Bosque, y en medio de él estaba un monton de Piedras, que parecían haber sido de algún Altar [...] Estaba cobijada con una Manta de Algodon, del tamaño de un Pañicuelo de Mesa, al uso que estos indios se cubren con sus Mantas, y aunque no tenia cara, parecía tenerla mirándola de algo lexos...

“Y cabamos todo el sitio del Altar, de donde sacamos Mantillas de Algodon sanas y podridas,

mucho Copal añejo, y fresco, Pelotas de Uli, que vna Resina (que decimos en otra parte, con que embijaban y vntaban las caras de los Idolos) y algunos Reales mohosos, que debía de ser toda una ofrenda antigua, y unas pocas Candelillas frescas, y mas de cincuenta o sesenta Idolillos de diversas piedras y figuras” Torquemada, “Monarquía Indiana”, tomo III, p.204, I, 2.

De la anterior lectura queda clara no solamente la dificultad del manejo de los nombres en náhuatl –aunque los errores pueden venir del momento de la transcripción del manuscrito de don Guillermo para la impresión del libro, pues su caligrafía era irregular y a veces difícil de descifrar– sino y, todavía más importante, la frescura con la que los tiempos de la fuentes se mezclan para construir un panorama coherente según su propia visión de las cosas. Esta versión, pude escuchársela directamente, cuando describía a otras personas la naturaleza de las ofrendas que había en el Hueyamalucan antes de haber sido reconstruido.

Posteriormente, describe, aunque sin aventurar una conclusión del porqué la aparente eliminación de las deidades prehispánicas que menciona por el panteón cristiano, y al parecer validando el juicio de que las prácticas rituales de las cumbres de los cerros son producto de un “estancamiento y rutina”, culpa de la deficiente evangelización y el pobre seguimiento religioso por parte de la iglesia católica.

Versión de Linarte

Los indígenas otomíes subían a los cerros de la Campana, y al cerro de Huellamalucan pero no permitían que mujeres ni extranjeros asistieran a sus devociones; hay además, entre ellos ciertas organizaciones secretas, establecidas con el fin de perpetuar los ritos que acostumbran, relativos a sus cultos.

Esto en parte explica el hecho de que en un tiempo muy corto los primeros misioneros venidos a esta Nueva España podían convertir a los centenares de miles de indígenas, aunque la misma facilidad con que pudieron lograr este fin tuvo el defecto grave también de que los indígenas no experimentasen una regeneración espiritual tan radical, que a consecuencia de ello todo su modo de pensar se hubiera modificado, por el contrario, sobrevino en lugar de esta, un estado de estancamiento y rutina altamente perjudicial. Sobre todo lo descubierto en los cerros de la Campana y cerro de Huellamalucan de Acazulco, por las ideas que mediante él se pudieron perpetuar entre los indígenas y que son en esencia las siguientes deidades principales del panteón antiguo americano que son la vida y el sustento, como por ejemplo

Quetzalcóatl: el señor del árbol de la vida.
Cinteotl: el dios del maíz. *Toci-Tlazolteotl*: la madre

Versión de Henning

(Se encuentran algunas ideas sueltas en el texto de Henning, pero no la mención a la prohibición de las mujeres para Acazulco, cuando menos).

Esto en parte, explica el hecho de que en un tiempo muy corto los primeros misioneros venidos a esta Nueva España podían convertir a los centenares de miles de indígenas, aunque la misma facilidad con que pudieron lograr este fin tuvo el defecto, grave también, de que los indígenas no experimentasen una regeneración espiritual tan radical, que a consecuencia de ella todo su modo de pensar se hubiera modificado. Por lo contrario, sobrevino, en lugar de ésta, un estado de estancamiento y rutina, altamente perjudicial, no sólo en sí, sino, sobre todo, como lo prueba lo descubierto en los cerros de La Campana y de Acazulco, por la naturaleza de las ideas que mediante él se pudieron perpetuar entre los indígenas y que son en esencia las siguientes: las deidades principales del panteón antiguo americano son las de la vida y del sustento, como, por ejemplo, Quetzalcóatl, el Señor del árbol de la

de las criaturas. *Tláloc*: el dios de los temporales, etc. siendo agregaciones históricas más recientes de la personificación del mal, como lo representa *Tetzcatlipa* y el dios de la guerra *Huitzilopochtli* (pág. 15).

vida; *Cintéotl*, el del maíz; *Toci-Tlazoltéotl*, la madre de las criaturas; *Tláloc*, el dios de los temporales, etc., siendo agregaciones históricas más recientes la personificación del mal, como lo representa *Tetzcatlipoca* y el dios de la guerra, *Huitzilopochtli* (págs. 77-78).

Me resulta notorio en Acazulco el papel que tienen los varones en relación con el manejo de las “versiones aceptables” del pasado, si bien, poco a poco algunas mujeres han empezado a participar, aunque de manera colateral.¹³³ En este sentido, eventos del pasado en que los varones, guardianes de la memoria, puedan haber resultado mayoritariamente afectados, como épocas de conflictos armados y desplazamientos forzados (como la Conquista, Colonia, Independencia y Revolución) pudieron resultar en hitos de información y alteración de los procesos naturales de transmisión (v. gr. Washburn Koster, D., 2001), pues las comunidades deben echar mano de los recursos que sobreviven, humanos y mnemónicos, como los del paisaje (para un caso extremo, en África, ver Schmidt R., P., 2010).¹³⁴ En el caso específico de los arrieros, las dificultades y riesgos del camino –que llegaba al mismo riesgo de muerte– y el trabajo mismo, es lo que valida que se mantenga, por derecho, como un ámbito de varones (Linarte Martínez, G., 1998:56 y 149), viéndose con recelo la participación de las mujeres como ejecutantes, puesto que desvirtúan la historia que pretende relatarse. Merece recalcar que los personajes principales siguen siendo de varones, y que aquellos de “la Pascualita y la Juanita”, hombres que cocinaban para el conjunto y se representan en la danza con ciertos elementos del atuendo femenino [actual] como son delantales bordados, se encuentran entre los más importantes, pero son totalmente diferentes a los hombres vestidos de mujer, alardeando de una sexualidad desbordada de los “paseos” de la fiesta de inicio de año.

¹³³ Cuando ha sido posible, acompañando a sus familiares varones, algunas mujeres han dado su versión de las cosas en las entrevistas. Sin embargo, por el momento el único que ha recomendado y animado a una mujer a compartir públicamente su conocimiento, es el maestro Felipe Sánchez, con respecto al dominio del otomí de doña Trini.

¹³⁴ En su estudio de caso, Peter Schmidt presenta el estado actual de la memoria oral [social] en Katuruka, de uno de los sitios sagrados antiguos mejor documentados de África (marcado por un árbol *Kaiija*), sentido por los habitantes como “el Olduvai de la Edad de Hierro”, al oeste del Lago Victoria. Eran los varones los encargados de guardar la memoria y los ritos, pero la epidemia de VIH-SIDA cambió el panorama drásticamente. Un censo llevado a cabo en 2009 de las 161 casas de la villa de Katuruka, muestra una proporción de 0.54 varones a mujeres, mayores de 65 años, siendo que Tanzania tiene una proporción de 0.78 y los Estados Unidos, uno de 0.75. La proporción en Acazulco, aunque de población general, no de adultos mayores a los 65, es de 0.92 varones a mujeres, según el conteo de población 2005.

Este espacio varonil de la danza se torna también en un espacio de fraternidad,¹³⁵ idóneo para las descargas emocionales, las bromas, y algunas trasgresiones como las confesiones del miedo, importantes en la medida en que el valor, “los valores” como se les llama coloquialmente, son característicos del ideal masculino.

Por lo que al autor respecta, los personajes del pasado merecen un lugar, simples así como indígenas –pobres en muchos casos– pues su importancia radica en haber asumido su propia responsabilidad para con la comunidad, con su propio pasado y sus propias generaciones por venir (Linarte Martínez, G., 1998:136). Con este ideal como medida, se juzgan duramente las divergencias, como las de las cuadrillas de San Bartolomé Tlaltelulco (municipio de Metepec) y San Pedro Cholula (municipio de Ocoyoacac) (Linarte Martínez, G., 1998:136, 148-149).

Además, de ese pasado sumido parcialmente en la oscuridad proceden tradiciones que son símbolo de identidad, identidad propia no sólo de Acazulco, sino de comunidades otomíes e incluso otras. Siendo de Acazulco, estas tradiciones son otomíes; siendo de algunas otras, la identidad que representan se torna en identidad de oficio, de peligro y de sojuzgamiento, como es el caso de la identidad de arriero. El hecho de expresar abiertamente un “y nadie nos las va a cambiar”, pareciera corresponder a la más plena conciencia de resistencia (Héau Lambert, C., 2007), fundada en un enojo soterrado sentido en la crítica velada con que se redactan otros pasajes del escrito, como el título 20, “la dormida de los patrones” (figuras 3.6 y 3.7), de donde retomo

El título denominado La Dormida es el No. 20 también tiene importancia, por el trabajo que realizan los encargados del quehacer. Obra que **presenta la asimilación de la rebeldía de los peones en los tiempos de la esclavitud como trabajadores que recibieron de esos ricos el maltrato.**

Recordando que en las etnias existe igualdad del mayor al menor.

[...]

De los patrones personajes de los arrieros ancianos de mayor juicio, al momento de pernoctar un breve instante al suelo, envueltos con parte de las jarcias de los asnos, se amarran con reatas de ixtle en medio del ritmo y son de la música, **los personajes encargados de este trabajo son los cargadores, ofreciendo la dignidad, reverencia hacia ellos los patrones, por otro lado en ese preciso momento de La Dormida continúan bailando alrededor brindando la autoestima al personaje principal.** El personaje secundario, cargadores primero y segundo **en el momento de libertad** y aprovechan en tomar un breve reposo para refrescar la sed, bebiendo grandes tragos del mejor mezcal de caña y para no desperdiciar el tiempo ambos juegan apuestas en volado sobre sus propias pertenencias.

¹³⁵ Los espacios laborales de varones como espacios de convivencia son también relatados por Salinas Pedraza en su *Etnografía del otomí* (1983), y me ha resultado claro también en las actividades de los Regidores del templo, y en los recuentos de los participantes de otras danzas.

Por otra parte los atajadores, dos personas más, nombrados cocineros, conocidos atajadores, presentan la parte principal de su quehacer final, en el lugar donde están pernoctando los patrones, moliendo la salsa, jitomate y todas las especias para la comida, **y cargadores y cocineros se unen**, todos a saborear de trago en trago el sabroso mezcal, hasta el grado de medio atarantarse, arrieros y todos dejan de trabajar, **son momentos de libertad para ellos y se atreven** a adelantarse en tomar alguna parte de los alimentos de una rica salsa de chiles verdes y tortillas, todos acompañados comen, charlan, beben licor.

Enseguida continúan su trabajo danzando, cada quien desempeñando su tarea. Finalmente estas escenas son la parte más impactante y hermosa, porque los indígenas enseñan a los patrones que en el mundo y ante Dios todos somos iguales y que todos merecemos el respeto, no los exterminan [aunque al parecer pudieran hacerlo], los invitan a vivir pero de manera más igualitaria, más justa, esto ayuda a nuestro pueblo indígena otomí a enfrentar la pobreza, esta situación que vivían los padres de padres, abuelos de abuelos, aprender con esta imágenes a reírse de la humillación de caudillos, capataces de algunos ricos, y caciques, que la danza sigue manteniendo integra su dignidad y respeto ya libres del todo para esta Etnia Otomí (Linarte Martínez, G., 1998:81-84, énfasis mío).



Figura 3.6. Título 20, La Dormida de los Patrones. Momento para recordar que “ante el mundo y ante Dios todos somos iguales”. Tomado de Linarte (1998:82).

Este pasaje pareciera ciertamente reflejar lo expresado por María Luna cuando explica el desprestigio de la historia, como retórica, para dar paso a la propuesta del positivismo ecléctico de inicios del siglo XX, que introdujo la lectura sociológica: “La sociología transformó las antigua función retórica de la historia como maestra de la vida en un diagnóstico de la sociedad, para con base en ése elaborar las propuestas que se creían necesarias para reformarla” (Luna Argudín, M., 2008:853). Sin embargo, esta crítica social parece no atravesar un buen momento en Acazulco, y todo apunta a que, considerando en el mejor de los casos una decisión consciente como trasfondo, la actual tendencia a suavizar “La Dormida”, a hacerla más moderada, menos chusca, menos violenta, es repunte de una estrategia empleada cuando menos desde la Colonia, documentada por Felipe Castro para los otomíes de San Pedro Atlapulco (Castro

Gutiérrez, F., 2008) y por Juan Ricardo Jiménez para Querétaro (Jiménez Gómez, J. R., 2010).

Castro, refiriéndose a la empresa comunitaria de Atlapulco como productor y distribuidor de carbón para la Casa de Moneda [Real Casa de Moneda en la época colonial], aclara que no era posible para los indios legitimar un acuerdo mercantil “en simples circunstancias económicas, sino que debía necesariamente tener en cuenta la tradición, los derechos históricos y las obligaciones recíprocas que daban sustento a la sociedad” (Castro Gutiérrez, F., 2008:712). Sin embargo, la relación gobernante-gobernado fue empleada hábilmente por los indígenas de Atlapulco para defender sus conveniencias, pero no desde el desafío sino desde la manipulación del concepto español “de que toda autoridad se conformaba sobre un modelo patriarcal, y que el gobernante tenía obligaciones insoslayables ante los gobernados, sobre todo cuando estos eran humildes y miserables” (Castro Gutiérrez, F., 2008:713-714).



Figura 3.7. Detalle del Título 20, La Dormida de los Patrones, momento de reivindicación de la dignidad de la etnia otomí (Linarte Martínez, G., 1998:83). Don Félix Flores ejecutando el papel de rayador o capataz.

De hecho, para Castro los indios siempre insistieron en remarcar su posición subordinada respecto de la Real Casa y su superintendente, que era el funcionario de quien dependía el trato en primera instancia; se referían a él como “Nuestro muy venerable amo, padre y señor, nosotros los naturales de Atlapulco, hijos de vuestra

señoría”, y se llamaban a sí mismos como “menores criados de vuestra señoría y sus hijos carboneros” e incluso “hijos y esclavos de vuestra señoría, puestos a sus plantas”, insistiendo en que “no tenemos a quien volverle la cara más que a vuestra señoría, lo tenemos como padre”.¹³⁶ Así, el uso de giros lingüísticos como el pronombre posesivo (de ellos como parte o propiedad del fisco) e incluso la figura retórica de los intercesores (“por Dios y por la corona de Nuestra Señora de Guadalupe”), resultaban parte de una misma estrategia (Castro Gutiérrez, F., 2008:713).¹³⁷

En Querétaro, la situación no fue tan distinta, y existen pasajes documentales que dan testimonio de esto, como lo expresado por Antonio Basilio Romero en 1795

No hay duda en que soy yndio, y como tal segun el derecho de este Reino persona miserable, y que gozo todos los favores, y privilegios de los menores, pobres y rusticos, y consiguientemente no solo gozo del veneficio de la *restitucion in integrum*, sino que no presumiendose en mi dolo ni engaño mis pleitos no se han de suxetar a las escrupulosas formulas del derecho (Jiménez Gómez, J. R., 2010: presentación)¹³⁸

Regresando a los Arrieros, una versión menos rebelde del título de La Dormida, que parece ser un reflejo actual de esta estrategia, y quizá en cierto sentido manipuladora como lo recién dicho para Atlapulco o incluso, muestra de la habilidad para la gestión del conflicto, es explicada por don Ángel Sánchez, auxiliar del maestro de la Danza en la cuadrilla [que se ostenta como] más antigua de Arrieros. Esta cuadrilla fue dirigida hasta hace poco por don Francisco Ruiz, y hoy por su hijo. Es una de las dos en que se dividió la cuadrilla original del pueblo, y sus integrantes procuran demostrar que ellos son los únicos “auténticos”. Este pique genera división en el poblado y duplicidad de actividades. Tal es el caso del dobleteo de “paseos”, personajes disfrazados de mujeres y “espantos”, que atrapan a los arrieros y los cuelgan en parajes de la comunidad, vestidos de bosque, representando los peligros que les amenazaban en los caminos, para ser finalmente vencidos y llevados al atrio para ser colgados durante el último día de la fiesta de inicio de año. Cada cuadrilla tiene su propio grupo de “paseos”, y realiza su propia atrapada y colgada en su corral en el atrio, habiéndose dividido el territorio del poblado a ambos lados de la calle principal. Dice don Ángel

¹³⁶ La postura parece haber sido exitosa en varios casos, como cuando [un asesor, en 1819, opinaba que] la Real Casa [de Moneda] debía hacer contratos con quien le conviniera, pero era equitativo y justo que se atendiera y prefiriera a los indios [de Atlapulco] por sus méritos y antigua posesión del abasto [excluyendo a los de Tilapa y Chimalpa] (Castro Gutiérrez, F., 2008:713-714).

¹³⁷ Esa estrategia fue funcional, pero en nada cambió el hecho de que por más eficiente y productiva fuera la producción indígena de carbón, seguía sometida a las condiciones propias de una sociedad colonial (Castro Gutiérrez, F., 2008:716-717).

¹³⁸ Archivo Histórico de Querétaro, Judicial, Civil, legajo 170, 1793, Civiles sobre tierras. Don Antonio Basilio Romero con Luis Bernardino yndios de La Cañada, petición, Querétaro, marzo 11 de 1795, f. 125r-v.

afortunadamente, desde que yo tomé el mando de la danza [...] verlo de una forma actual o anterior, ya no lo hacemos tan chusco, porque antes era pura... era parte un show, un show por decirlo así, ahorita ya no, porque no puede ser posible que usted, por ejemplo, su patrón, vamos; un patrón que tuviera usted un patrón y le dijera usted “ya se llega la hora de la dormida” y **llega y lo azota y le hace tanta barbaridad ... pues, [diría el patrón] “¿qué pasa?, ¿por qué me haces eso?...” Va y lo corre, “¡vámonos!”**. No, ahora es que todo es tratarlo con respeto... “patroncito, es hora de que vaya usted a dormir”,... igual ya está pasado de copas o como sea, pero todo es con respeto. No, **antes se hacía... ¡no, pero todo bárbaro!**¹³⁹ **Yo lo he estado tratando de hacer, de suavizarlo, y de ver el objetivo a dónde vamos**, porque le digo, no puede ser posible que un patrón, lo traten de esa forma, sus súbditos igual, o sea sus brazos derechos no les pueden tratar así; los únicos que nos podemos tratar así somos los otros arrieros, somos semejantes, somos del mismo nivel, como arrieros. Pero **no le puedes faltar al respeto al patrón...**

A la comida igual, **no puedes tratar igual a un arriero y a un patrón**, “a ver ¡saca tu taco y come!”; no, al patrón se le tiene que sentar. Nosotros como arrieros, caminando y comiendo, porque ya nos agarró la tarde, vámonos, agarra tu taco, duro o blandito, como quieras, caminamos y comemos... eso es lo que se trata de personificar en el trabajo [la danza]... pero no lo hace uno porque no hay disponibilidad de la gente... (entrevista, octubre 2011, énfasis mío).

Como último punto de consideración en la introducción de la obra de Linarte considero aquello de que la investigación “ha sido escrita y pensada como un andamio recto donde se finca la historia y la identidad de nuestros primeros padres”. Queda claro que la investigación no fue una mera casualidad, sino que fue dirigida a un objetivo: el de reforzar la identidad, ligando el presente con los datos del pasado, en un esfuerzo con la tensión propia del crear una fuente histórica, pues “la historia se mueve entre dos polos: aquello que ha de conocerse (el pasado) y la situación desde donde se pretende ese conocimiento (el presente)”. Así, pareciera ser válido el ocultamiento de las condiciones de la fabricación de esa fuente, porque lo que busca prestigiarse es el resultado, la representación de lo real (Betancourt Martínez, F., 2001:60). Entonces, la versión asentada en *La Danza de los Arrieros*, elige, entre distintas posibilidades, una serie de características tanto del pasado como de la conceptualización reivindicadora del autor sobre la identidad otomí, a la que contribuyó su experiencia como Presidente del Consejo Supremo municipal, y su trabajo en el ININ.

Esta postura, compartida abiertamente por investigadores como Wright (1995:323) y Jiménez Gómez (2010:12), seguramente podrá reforzarse planteamientos como los de Rudolf van Zantwijk sobre la identidad y el respeto entre etnias en la época prehispánica (van Zantwijk, R., 1989), que rebasa los estereotipos presentados en ocasiones por las fuentes, como en el caso de los otomíes.

¹³⁹ Recuerda lo dicho por Turner con respecto a los rituales de inversión de estatus, momentos de desahogo de tensiones que permiten la continuidad de la desigualdad y la jerarquía en la estructura social (Turner, V., 1974 [1969]).

En un sentido al parecer contradictorio con el deseo de mantener una identidad “invariable”, reforzada por reglamentos (considerados sagrados), títulos, partituras y figuras que guardan la memoria y “legitiman la antigüedad” (como los maestros de la danza), en ocasiones don Guillermo abiertamente habla de que la tradición, “folclore”, puede “mejorar” (Linarte Martínez, G., 1998:147, 144, 149-150,137). Posiblemente, la mejoría tiende a la reproducción más cercana al ideal que se guarda en la memoria, aunque en lo práctico, se interpreta por el enriquecimiento de los nuevos vestuarios (incluso el de niños muy pequeños) y el aumento de las “mercancías” que reparten los arrieros durante su representación.

Algunos de los datos históricos salpicados en el texto de *La Danza...* se han incorporado en el capítulo anterior y su anexo, por lo que aquí conviene hacer algunas anotaciones sobre usos y costumbres, además de las alusiones a la manera de concebir el tiempo, y en especial el pasado, que don Guillermo fue construyendo junto con su obra.

Nos referimos básicamente a los autores de la música que lo encabezaron las siguientes personas: Don Francisco Antonio Rosales, Dionicio Manuel, Salvador Andrés, Jose Felipe Franco, Pedro Jesús Aurelia, **indígena otomíes de feliz memoria que dejaron huellas vivas de la música en nuestra mente**, un repertorio de 29 títulos únicos, destinados al reglamento que rige la Danza de los Arrieros y que a partir de 1833 se viene interpretando con el mismo estilo con que hoy los conocemos bajo la dirección de la **Primera Generación de los músicos**

Músicos	Instrumentos
Dionicio Manuel	Flauta
Salvador Andrés	Violín
Jose Felipe Franco	Bandolón ¹⁴⁰
Pedro Jesús Aurelia	Bajo Sexto
Francisco Antonio Rosales	Director de la danza
Y que por ello valoramos nuestras raíces, lenguas y costumbres.	

Figura 3.8. Fundadores de la Danza de los Arrieros en 1833 (modif. de Linarte Martínez, G., 1998:20).

El proceso de construcción de la información, así como su organización, pasó en Linarte por el filtro del tiempo. Así, separaba los recuerdos propios, la información compartida por otras personas, algunas de ellas registradas por su nombre en el texto, otras, asimiladas a conjuntos anónimos agrupados en torno a “épocas” tales como los “arrieros de este siglo”, a los que, de haber podido, seguramente hubiera llamado por su

¹⁴⁰ El Diccionario de la Real Academia Española define “bandolón” como: (De *bandola*¹). 1. m. Instrumento musical semejante en la forma a la bandurria, pero del tamaño de la guitarra. Sus cuerdas, de acero unas, de latón otras, y de entorchado las demás, son 18, repartidas en seis órdenes de a tres, y se hieren con una púa.
http://buscon.rae.es/drae/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=bandol%C3%B3n [24.04.2012]

nombre completo, parte al parecer, de la dignidad que se merece y se comparte con quien tiene conocimiento (figura 3.8). Linarte no fue indiferente a la participación, casi agentiva, que toman los instrumentos mismos, en la construcción de estas “épocas”.

Estas “épocas”, marcadas por eventos de inicio y fin, y que aparecen ser homogéneas al interior, son descritas en pasajes como el que se refiere a la Colonia, donde resulta que la vida de los otomíes tenía ritmos e intereses diversos a los del resto de la Nueva España

En 1519 la llegada de los españoles a la ciudad de la Nueva España, consumada la evangelización el 13 de Agosto de 1521, los indios otomíes [sic] viviendo en carne propia, en época de la colonia, hasta 1861.¹⁴¹ Durante la trayectoria nuestros ancestros continuaban celebrando en forma secreta sus ritos profanos, sacrificando sus seres queridos¹⁴² (Linarte Martínez, G., 1998:19).

En cierta medida, el texto de Linarte reconoce que los vacíos de autoridad favorecieron la conservación de aspectos de su cultura, a pesar de los cambios introducidos. Esto mismo es descrito por Gibson, quien establece

[...] fueron los rasgos más obvios o notablemente incompatibles de la sociedad indígena los que cedieron a la influencia española. El cristianismo español eliminó el sacrificio humano y los conspicuos rituales paganos, pero permitió rituales paganos menores que se practicaron disimuladamente [...] esto significó la pérdida de identidad de los principales grupos bajo el dominio español, mientras que los grupos subordinados sobrevivieron.

[podemos observar...] la notable persistencia de los otomíes. Como pueblo disperso, los otomíes no se prestaban a ninguna clase de sobrevivencia jurisdiccional [...] Fue tal completo su colapso anterior a la llegada de los españoles que ninguna de las comunidades importantes en todo el valle [de México] era gobernada por otomíes en el siglo XVI. En vez de ello ocupaban partes subordinadas de comunidades dominadas por pueblos de habla náhuatl. Un observador del siglo XVII, al comentar la situación de los otomíes de la comunidad de San Jerónimo, en las colinas al este de Azcapotzalco, descubrió que comían hierbas, que su agricultura era escasa, así como su vestimenta y que su cultura material era rudimentaria. La misma descripción correspondería a los otomíes de muchas locaciones de la periferia del valle en tiempos de la conquista y, con pocas modificaciones, en el siglo XX. Como población subordinada, de cultura y lenguaje distintos, los otomíes escaparon de todo el efecto destructivo de la influencia española. Al igual que otros elementos inconspicuos de la civilización indígena, los otomíes no atrajeron la atención de los españoles y se conservaron, en consecuencia, por deficiencia (Gibson, C., 1984 [1964]:33).

¹⁴¹ Cabe resaltar que la Independencia, por más que el pueblo luche, y don Guillermo así lo hizo, por ser reconocido como dueño de los terrenos en que se desarrolló la Batalla de la Cruces, desaparece casi por completo, hasta el 1861, hito no especificado, pero que parece relacionado más con aspectos de culto, que sociopolítico. Sin embarg, ver más adelante la voz del maestro Felipe.

¹⁴² Nótese que las funciones del grupo familiar, para Linarte, son declaradas como afectivas; de ahí que el sacrificio aparezca como doblemente atroz. Curiosamente, también don Isabel menciona que “ahora hay amor”, pero que antes el “sesso” [sexo] tenía otras razones, como pasar la vida que se recibía de los padres (entrevista, noviembre 16, 2011).

El pasado para don Guillermo, quien llegó a trabajar incluso en el ININ, también era un tiempo de distintas actividades económicas, de las cuales, los arrieros son una muestra. Tomando en consideración el alto nivel del que en el imperio azteca gozaban los *pochteca*, en la Colonia, los mercaderes tuvieron mucho menos consideración. Para Gibson, el cambio fue observado tras la plaga de 1545-48 después de la cual, no solamente se perdió una buena cantidad de población, sino que los sobrevivientes abandonaron la agricultura y se dedicaron al comercio. Algunos pocos de estos comerciantes podían alegar –usando el pasado como respaldo a su posición– de “mercaderes de padres y abuelos”, es decir, de linaje de mercaderes; sin embargo, para 1550, cualquier macehual podía ya tener experiencia como mercader viajero. Aunque los españoles por un tiempo siguieron otorgando licencias a los comerciantes para hacer viajes largos, como en tiempos aztecas, se desintegró el sistema de reglamentación y privilegios de que habían gozado los *pochteca*.

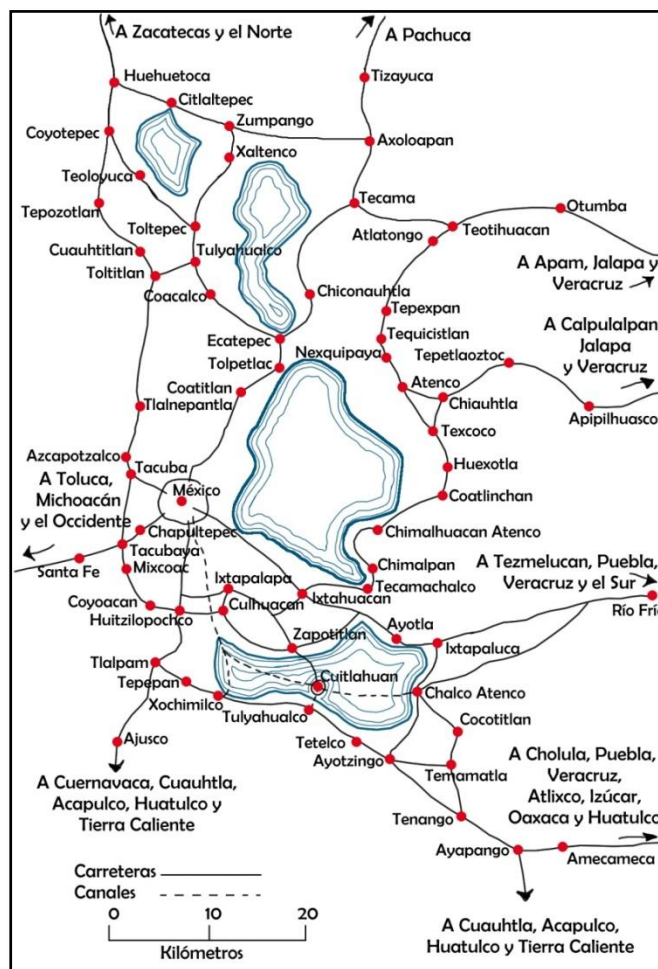


Figura 3.9. Principales caminos y canales en los siglos XVII y XVIII (Modificado de Gibson, C., 1984 [1964]:373, mapa 10).

Las rutas en un primer momento repitieron las prehispánicas, llevando a la capital productos de zonas como Oaxtepec, Toluca, Oaxaca, e incluso Zacatecas, Guanajuato y Nueva Galicia; pero se fueron ampliando con el paso del tiempo de acuerdo a los intereses comerciales españoles, afectando seriamente a las comunidades por donde pasaban (figura 3.9).

El gobierno virreinal autorizó a varios indígenas a ir a caballo en sus jornadas, y a fines del siglo XVI, según recuenta Bernal Díaz, ya había una verdadera clase de arrieros indígenas. Posteriormente, sin embargo, la historia de los mercaderes indígenas y la de los españoles, se fue uniendo. En 1520 había prohibiciones para los españoles de comprar de los indios para revender, haciéndose referencia específica al maíz, los pájaros, las sandalias, la miel, las plumas, la ropa, los huevos, los vegetales, las frutas, el carbón y la leña. En 1528, se expresó en un ordenamiento del cabildo de México que ningún español podía gobernar en un mercado indígena de la ciudad ni con un indio en un área de cinco leguas alrededor, pero las necesidades de abastecimiento hicieron que se rompiera la disposición. En 1597 se permitió a los indios comerciar en toda clase de bienes, salvo armas y seda españolas, y mantener hasta seis caballos como bestias de carga, aunque ello aumentaba su obligación de cultivar tierras para la comunidad, de 10 a 50 brazas, para conservar las bestias de carga. La intensidad de la actividad era tal que, alrededor de 1540, cien trenes de mulas podían transitar entre Veracruz y la capital al mismo tiempo; en Tacuba (mercado mencionado por los arrieros de la obra de Linarte como su destino) en el siglo XVI, se albergaban regularmente tres mil caballos para el transporte de artículos desde y para Toluca (Gibson, C., 1984 [1964]:368-370).

Para Linarte, el pasado descrito y promovido, es un modelo para cuestiones de jerarquía y se hace valer de instrumentos como los reglamentos, para ser recordado. Sus múltiples menciones a los primeros padres, la necesidad de dar el nombre más completo posible a los personajes responsables de cada uno de los eventos mencionados en el texto, así como el cuidado con que se recuperaron los datos sobre la fecha de creación de las cuadrillas y el papel específico que jugó Acazulco en la formación de las mismas, hablan de varios de los elementos que son responsables de la importancia de una persona o una comunidad: la antigüedad, el ser el primero en algo, asumir plenamente las responsabilidades, haber desempeñado bien alguna función para la comunidad y conservar el sentido original de alguna cosa.

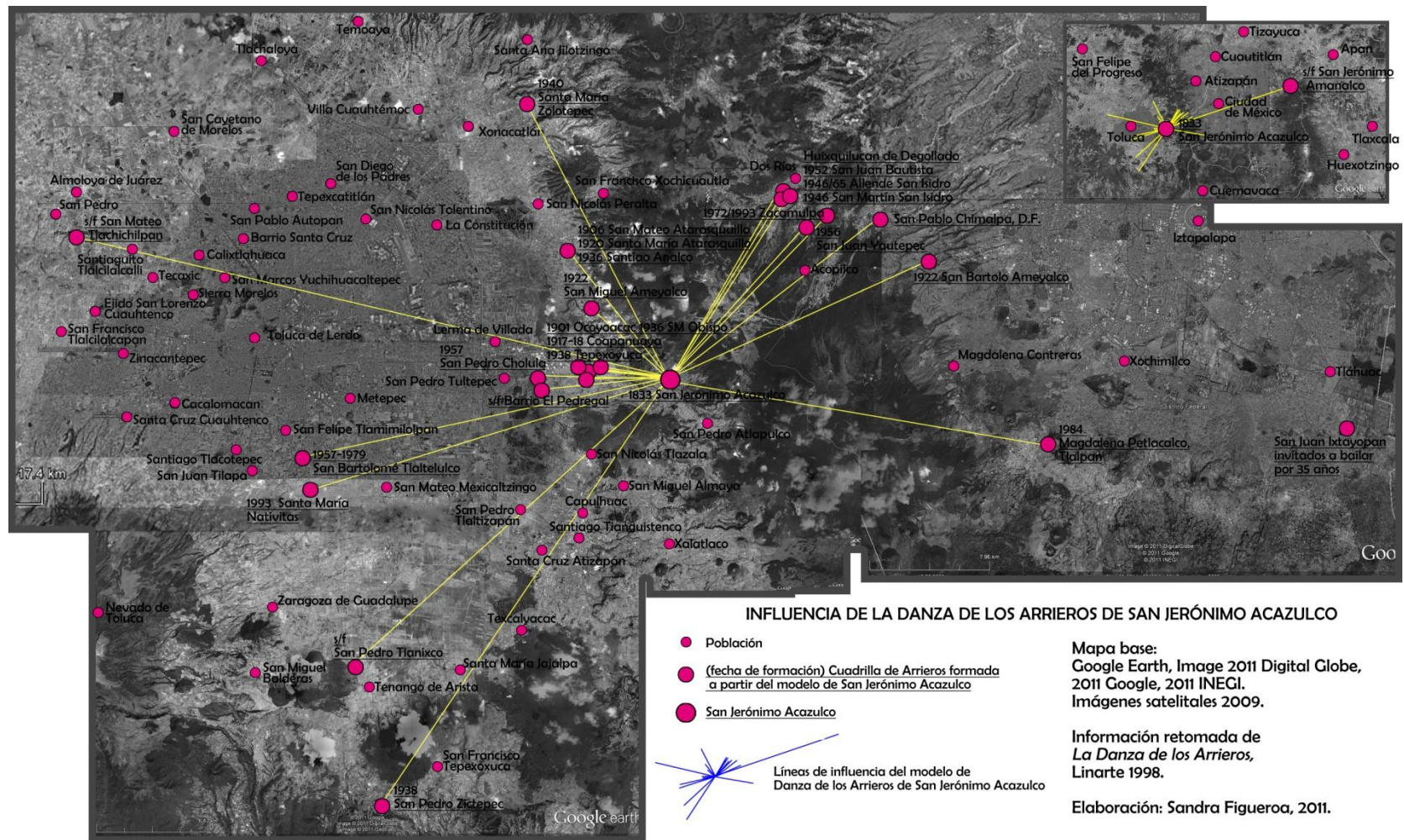


Figura 3.10. Influencia de San Jerónimo Acapulco con su Danza de los Arrieros. Elaborado con datos de Linarte (1998) sobre un mosaico de imágenes satelitales para mostrar las características del relieve sobre el cual se desarrollan las relaciones intracomunitarias. En el recuadro se marcan las líneas de relación con el municipio de Texcoco en la región oriental del valle de México. Se indica también la comunidad de San Juan Ixtayopan, Xochimilco, donde los arrieros de Acapulco fueron invitados a bailar por 35 años.

Influencia de San Jerónimo Acazulco con su Danza de Arrieros					
Elaborado con datos de Linarte (1998)					
Municipio/ poblados	Fecha de inicio de danza	Municipio/ poblados	Fecha de inicio de danza	Municipio/ poblados	Fecha de inicio de danza
Municipio de Ocoyoacac		Municipio de Huixquilucan		Delegación Cuajimalpa	
San Jerónimo Acazulco	1830	El Palacio		San Pablo Chimalpa	
San Juan Coapanuaya	1917-1918	San Martín		Delegación Álvaro Obregón	
San Pedro Cholula	1957	San Martín San Isidro	1946	San Bartolo Ameyalco	1922
San Miguelito		Allende San Isidro	1946- 1965	Delegación Tlalpan	
Barrio Santa María	1901	San Juan Bautista	1952	La Magdalena Petlalcalco	1984
Parroquia de San Martín Obispo	1901-1936	San Juan Viejo Yauatepec	1956		
La Asunción Tepexoyuca	1938-1968	San Jacinto			
Barrio Santiaguito		Santa María de Guadalupe Zacamulpa	1972-1993		
Barrio El Pedregal de Guadalupe Hidalgo		Municipio de Xonacatlán			
Barrio de La Conchita		Santa María Zolotepec	1940		
Barrio de San Antonio		Municipio de Tenango del Valle			
Barrio de San Martín de Porres		San Pedro Zictepec	1938		
Municipio de Lerma		San Pedro Tlanixco			
San Mateo Atarasquillo	1906-1974	Municipio de Metepec			
Santa María Atarasquillo	1920	San Bartolomé Tlaltelulco	1957-1979		
Santiago Analco	1936	Municipio de Calimaya			
San Francisco Xochicuautla	1942	Santa María Nativitas	1993		
La Concepción		Municipio de Texcoco			
Colonia Agrícola		San Jerónimo Amanalco			
Colonia Guadalupe		Municipio de Almoloya de Juárez			
San Miguel Ameyalco	1922	San Mateo Tlachichilpan			

Figura 3.10 a. Listado de los poblados que reconocen la influencia de San Jerónimo Acazulco en su Danza de Arrieros. Se incluyen las fechas probables de la fundación. Realizado con información de Linarte (1998).

Sin manejo del recurso gráfico, la jerarquía de Acazulco con respecto a la danza de los Arrieros parece diluirse en el texto, pero resulta impresionante cuando se mira (incluso incompleta por la falta de datos) vertida en un mapa (figura 3.10) y enlistada (figura 3.10 a).

De tomarse en consideración los elementos materiales y formales de la danza, sin tener referencias documentales o de memoria oral, probablemente se interpretaría la influencia partiendo de alguna otra comunidad de mayores dimensiones, o bien ubicada más directamente sobre alguna de las rutas principales de comercio, razón de ser de los arrieros (ver por ejemplo las consideradas en la figura 3.9).

Por lo que se refiere a la Danza de los Arrieros, Acazulco cumple con todos los requisitos para ostentar la mayor jerarquía: la antigüedad de la danza es innegable, pues desde la década de 1830, según los documentos, fue restablecida en el pueblo. Aunque la danza ya se conocía, es en esta fecha que se retoma el compromiso que, al parecer, había dejado de cumplirse [¿por los incidentes de la guerra de Independencia?], y que amenazaba tener consecuencias.

Según los datos presentados por Linarte de un acta redactada [aparentemente] en 1527 en Acazulco [¡aunque la iglesia data de 1725 y el texto menciona el 1553!], donde se habla de la festividad del santo patrono y la importancia de sus festividades

Su festividad 30 de septiembre y primero de enero de cada año de su principio de **mil quinientos cincuenta y tres** en la que tuvo principio de la posesión de nuestro Señor

San Jerónimo en el santo templo, el que ha de ser siempre y estará en el templo, casa de Dios, matriz del pueblo (Linarte Martínez, G., 1998:17, énfasis mío).

Y en el saludo tradicional de los “compadritos” que organizaron la danza, se recuenta (versión en español)

En el año que estamos **1830**, estamos a tu iglesia nosotros tus hijos [...]

Compadrito hemos venido a ver a su buena persona ante Dios, nunca lo visitamos, nunca te reconocemos y dijimos vamos a ver al compadrito, a ver si nos hace usted el favor, nos acompañe usted, nos acordamos de usted, porque nos ha llegado un sueño y van dos veces hemos estado **soñando al patrón San Jerónimo** y hemos pensado, a ver si tiene gusto, nos vamos a reunir, **queremos reformar bien nuestra Danza de los Arrieros** y si tiene gusto para que bailen en la fiesta, estamos diciendo es la razón que le traemos, que nos va a decir usted para que nos asegure si sí o no, es la razón de nuestro saludo a que hemos venido compadrito.

Compadrito **muchas gracias por su saludo**, qué bueno que pensaron en venirme a saludar y si ustedes quieren reformar la danza compadrito, quiénes son los hermanos que ya vieron, quién sabe si ya vieron a algunos otros compadritos o apenas están empezando aquí y todos tus componentes y si ya vieron los compadritos regidores o quiénes serán los mayordomos que ya vieron compadrito, si es que ya dispusieron, no hay cuidado compadrito y también tengo mucho gusto **por ese susto que estamos pasando**. Para cuándo tienen pensando **reformar la danza**, dicen ustedes que van a bailar en la fiesta, primero vean cuándo se van a reunir, cuándo van a **formar la santa mesa**, cuándo va a ser su presentación a la iglesia, quién sabe si quieren los regidores o no, o como dicen los compadres regidores por su pensamiento compadrito, con mucho gusto les voy a ayudar cómo no, sólo les pido un favor, **les pido quién sabe si apenas están empezando aquí o ya vieron otros compadritos**, es la razón que quiero saber compadritos.¹⁴³

Compadrito apenas estoy empezando con usted y si tienen gusto cuando quiera usted vamos a ver a los demás compadritos y vamos a ver a los regidores a la iglesia, a ver si nos van a dar permiso para que baile la danza o no, es la razón y gusto que he venido a verlo a usted y **si quisieran los regidores**, pues luego vamos a ver a los demás compadritos, quienes serán los hermanos que tengan gusto y también vamos a ver los maestros músicos y el maestro de la danza, es mi pensamiento, qué dice usted compadrito.

Como dice usted, primero vamos a ver a los músicos compadrito, también vamos a ver a los demás compadritos como el compadrito Ciriaco Martín, el compadrito Juan Matías, el compadrito José Pascual, el compadrito Julio Juan, el compadrito Juan Aguilar, el compadrito Salvador Andrés y el compadrito Dionisio Agustín; compadrito pues apúrese usted, apenas hace un rato estaba **rasguñando la puerta su perrito de San Jerónimo**, compadrito hay que asegurarse, de repente nos vayamos a arrepentir, ya sabemos que al rato en la noche o mañana, **nos puede asustar su lobo de San Jerónimo**, compadrito.

Si compadrito es la razón que le traemos, si, ya vimos a los demás compadritos que tienen sus danzas como Negritos, los Cuentepec, los Moros, las Pastoras, para que salga mejor la fiesta, a ver si nosotros lograremos parar nuestra danza al cabo que hay fuerza compadrito (Linarte Martínez, G., 1998:37-43, énfasis mío).

La jerarquía de la danza resulta entonces derivada de la jerarquía del santo a quien se dedica, el mismo patrón, regente de “la matriz del pueblo”. Y la fiesta en conjunto, con los arrieros como parte significativa, da, a su vez, jerarquía regional a la comunidad. Además, se recuenta una época de “susto”, donde la señal que todos

¹⁴³ Estas fórmulas largas de cortesía y prevención de molestia del interlocutor, son cada vez menos usadas por la población joven de Acazulco, pero siguen siendo parte de las maneras de los más viejos.

reconocen es el rasguño de puertas del perrito de San Jerónimo, y que al parecer había ocasionado ya la reacción de otras partes de la población, organizando otras mesas de danza, que por cierto, ya no continúan.

Esta jerarquía de Acazulco se refleja en la participación de otras comunidades en las festividades, sobre todo en la reseñada por Linarte como la celebración principal del inicio de año. Por considerarlo de interés con respecto a la descripción ideal de un pasado, que Linarte vertía en los documentos con clara intención normativa, transcribo la descripción de la fiesta de inicio de año, a la que acompaño con comentarios de la observación de parte de la festividad de cierre de 2011 e inicio de 2012

Versión de Linarte	Observaciones 2011-2012
<p>Festividad con motivo de Año Nuevo que inicia antes del primero de enero para el 31 de diciembre a las 18:00 horas, presentación de la banda de música costeadado por el pueblo a las 19:00 horas, colocación de la portada al altar mayor a la entrada de la iglesia y a la entrada del atrio a cargo de los regidores y jefes de seguridad pública. A las 20:00 horas presentación de las Danzas de los Concheros, Vaqueros y Danza de los Arrieros, este acto termina a las 23:00 horas. A las 12:00 horas celebración de la eucaristía si hay disponibilidad de presbítero o Rosario para entregar el año viejo y recibimiento del año nuevo, salva de cuetones, hacemos mención de las tradiciones y memorias de nuestras raíces otomíes que traen arraigos antiguos, el regidor de la iglesias, fiscal, sacristán y tupil, ancianos de mayor juicio caracterizados de aquellos tiempos, eran los indicados que tenían la ley disciplinaria que se regían que todos los fines de años los otomíes de reunían en el atrio de la iglesia de San Jerónimo, todos orando despedían el año viejo, dando gracias por los beneficios recibidos del año, hombres y mujeres así como menores de edad, presencian el cambio de eje del año viejo al año nuevo concentraban todas las agrupaciones y que a las 00:00 horas presenciaban el cambio y los fenómenos naturales que se forman en el universo, al cielo en algunas ocasiones se repetía nublados o se atravesaba una línea blanca o roja pero tenía que verse algo, o las estrellas cambian de lugar de posición o totalmente despejado, nube blanca delgadita, una cosa u otra tenían su significado, la franja del que fuera de norte a sur o de oriente a poniente o se ponía rojizo el universo, sólo ellos sabían su significado lo cierto de esto es que al amanecer el primero de enero manifestaban su alegría o tristeza para el transcurso del año nuevo.</p>	<p>El 31 de diciembre de 2011, no todas las danzas intentaron presentarse. A los arrieros, quienes se presentan al interior del templo se les explicó (aprovechando los altavoces puestos para que la misa pueda ser seguida desde el atrio) que el piso estaba recién pulido y todavía no se terminaba "el trabajo" por falta de recursos. La portada, diseñada cada año por don Isabel Morelos, terminó de levantarse como a las 19 horas. La misa empezó a las 9:30 y terminó un poco más de una hora después (figura 3.11: 1 y 2). Posteriormente, cada cual se reúne en su casa.</p> <p>No pude observar a nadie haciendo lecturas del cielo o el clima como presagios para el próximo año. Quizá la iluminación ya no lo permite y los viejos tienen frío.</p> <p>El sacerdote trata de integrar el agradecimiento a los organizadores de las festividades y se presta a la bendición de personas y sacramentales (imágenes, veladoras, etc.).</p>
<p>Día 1º. de enero. A las 05:00 de la mañana, presentación del tradicional saludo en otomí en la iglesia, enseguida las tradicionales Mañanitas, salva de cuetones, repique de campana a cargo de los regidores amenizado por una banda de música de viento, a las 07:00 de la mañana recibimiento de ofrendas y alcancías de diferentes mayordomías del pueblo, miembros regidores y su repique de campanas, a la 10:00 horas concentración de los diferentes mayordomos y visitantes, a las 11:00 horas las dos cuadrillas de los arrieros hacen su recorrido en las calles y avenidas principales del pueblo con todos los integrantes con algunas bestias cargadas de algunas ofrendas, sobre todo alguna clase de frutos, artículos de</p>	<p>Uno de los encargados equivocó su reloj, y comenzó con los cohetones más de 20 minutos antes de lo acordado, siendo tema de bromas entre los demás durante el día. A las 6 en punto empezaron las mañanitas a cargo de una banda de San Pablo Tejalpa, por el rumbo de Zumpahuacán, pagada por el</p>

<p>barro, aguardiente, caña de azúcar, cantando y chiflando el famoso Himno de los Arrieros, cántico que relata la vida rutinaria de los arrieros, aquí el personaje principal de la danza como el Patrón mayordomo, rayador, administrador y encargado cada quien hace un esfuerzo para conseguir prestado algunas de sus propiedades, un caballo bellamente adornado con una buena montura, en las ancas una almohada matrimonial con funda de punto de cruz o tejido de gancho muy bien adornado y a la parte posterior de la almohada, un gabán doblado jaspeado o de cualquier color, el caballo adornado desde las patas, la cola, el hocico y las orejas con papel de china de distintos colores combinados, rojo, verde, blanco, azul, amarillo, que todo ese adorno significa símbolo de triunfo próximo a terminar su jornada, más bien a mitra de trabajo, además atrae al público, impacta la armonía, el gabán y la almohada es utilizada en la dormida del personaje arrieros, el personaje y su cargamento con sus bestias hace su presencia al atrio de la iglesia en donde son recibidos con aplausos por el pueblo a las 12:00 horas, celebración de la misa por el párroco y del cambio de poder de los mayordomos principales del pueblo a cargo del párroco y regidor mayor actual acompañado de sus miembros y de sus esposas, están enfrente del altar mayor formando con la batuta o vara del poder de la iglesia.</p>	<p>delegado municipal, y comienzan un poco más tarde las ofrendas del público al santo, que son acomodadas por equipos de regidores del templo, quienes no descuidan el local ni un momento. Terminada la fiesta, todas las ofrendas de pan y de fruta se reparten entre los organizadores, que este año, en lista rebasaban el ciento, pero que operativamente fueron alrededor de 90 (figura 3.11:3-6). Este año no hubo cambio de mayordomos.</p>
<p>De 09:00 a las 09:30 horas, entrada de adorno floral y caña de azúcar a cargo de los regidores, a las 10:00 horas recibimiento de todas las imágenes de pueblos circunvecinos que visitan a San Jerónimo, la Virgen de la Asunción de María, San Juan Bautista, Santiago Apóstol, San Miguel Arcángel, Virgen de Guadalupe, la Virgen de la Concepción de María, San Antonio Abad, San Antonio de Padua, San Martín de Porres, La Conchita, San Martín Obispo, San Pedro, Sagrado Corazón etc., en la entrada principal del pueblo con San Jerónimo, cuetones, danzas, banda de música, ceras, incienso, etc.</p>	<p>Se desayuna en casa de uno de los regidores, y se inicia una procesión por calles del poblado, acompañados por la banda, llevando la caña, que se acomoda posteriormente en la fachada del templo, de donde se reparte a la gente (figura 3.12). Se citaron este año 22 imágenes, de comunidades y santuarios circunvecinos (figuras 3.13, 3.14 y 3.15),¹⁴⁴ incluido el Divino Rostro del Hueyamalucan. Se les espera en la entrada del poblado hasta casi una hora antes del inicio de la misa, para hacer la procesión de todas las imágenes, en el orden de llegada, con San Jerónimo al final, por la calle principal hasta el interior del templo, donde saludan al otro San Jerónimo y toman su lugar.¹⁴⁵ En el saludo de las imágenes que visitan Acazulco, por parte de los encargados, y la respuesta por parte de los Regidores del Templo, se escuchan siempre deseos de que la fiesta “salga” lo mejor posible, y se agradece la invitación por lo mucho que para sus propias comunidades representa. En estos saludos,</p>

¹⁴⁴ La invitación se hace directamente por los regidores a los encargados de cada templo, capilla o santuario; se responde, pero aun así no todos acudieron, algunos sin avisar.

¹⁴⁵ Las imágenes se acomodan a los lados de la nave, lugar donde permanecen hasta que regresan a sus lugares de origen, después de visitar el pueblo, a partir del día 3 de enero.

	<p>que aunque ya en español, siguen la forma tradicional con abundancia del término “compadre” y “comadre”, ambas partes se “disculpan” de la escasez o tipo de participación, y en general se agradece que los invitados “obedezcan” a la convocatoria, apenándose por que recibirán “sólo un taquito” o un “refrigerio” (figura 3.16).</p>
<p>A las 12:00 horas celebración de solemne misa, quema de rueda de cuetones, salva de cuetones pirotécnicos, a las 13:30 horas repartición de las cañas a todos los fieles por los regidores, enseguida todas las danzas participantes con su presentación durante toda la tarde. Los regidores ya organizados conjuntamente con los mayordomos y compadritos de las diferentes mayordomías visitantes, se hace la visita en la casa de los regidores para compartir la sal y la tortilla a las 19:00 horas, inicio del Santo Rosario. A las 21:30 horas quema de fuegos pirotécnicos, toritos, rueda y castillo, amenizado por la banda de música, esta celebración termina cuando es la quema de fuegos artificiales que son a las 23:00 horas del día primero, así termina el primer día.</p>	<p>Hace ya un tiempo que un sacerdote celebra misa y no solamente se reza el rosario. En cada ocasión, el padre promueve el agradecimiento a los organizadores y financiadores de las fiestas. Al terminar la misa se realizó un evento especial de reconocimiento al maestro Félix Flores y a don Guillermo Linarte, con la participación de cuadrillas de danza de Huixquilucan.</p>
<p>Día 2 de enero. Segundo día de festividad de año nuevo, a las 06:00 de la mañana Mañanitas tradicionales a San Jerónimo a cargo de la población, amenizado por la banda de música, salva de cuetones durante 30 minutos, repique de campanas, a las 08:00 de la mañana concentración de los compadritos y comadritas en el oratorio de San Jerónimo, regidores y preparan la caña para hacer la entrada a la iglesias, la entrada de la cañas es a la 09:00 horas acompañado de la banda de música sahumeros, incienso y ceras por las comadritas, esposas de los mayordomos.</p>	
<p>A las 10:00 horas celebración de la Santa Misa, cambio de los poderes de los regidores, hace la entrega de la batuta el saliente al nuevo regidor, momento ritual de cambio de poder encabezado por dos ancianos quienes dan el tradicional saludo en otomí, de esa forma reciben la batuta el nuevo regidor y hacen un juramento delante de Dios y de todos los fieles asistentes a la misa, vecinos de la población para firmal fielmente el compromiso y responsabilidad durante su periodo, sahumero ese preciso momento que significa la purificación de la fe católica y adoratorio, el periodo es de dos años, al término de la misa y repartición de la caña, todos los fieles tienen la devoción de acompañar la procesión, y los regidores nuevos encargados, a partir de entonces se coordinan hombres y mujeres los diferentes mayordomos, de los santos visitantes, para la procesión que se realiza en las principales calles del pueblo con todos los santos, alcancias y el sacerdote con la participación de todas las danzas, música, alabanzas, ceras, sahumero al término de la procesión las imágenes visitantes vuelven a ser acomodadas al interior de la iglesia y a los ocho días después de las fiesta de Año Nuevo, los diferentes santos visitantes regresa a su templo de donde pertenecen, la despedida de los santos es simbólicamente por el Patrono San Jerónimo a cargo de los nuevos regidores comprometiéndose con cada uno de los mayordomos diferentes, en que San Jerónimo acompaña en cada fiesta patronal que se celebrarán en próximas fechas. A las 14:30 horas las danzas tradicionales se preparan para que cada una de ellas representen la continuación, por segundo día de su jornada, la actuación principal de las dos cuadrillas de los arrieros, bailan simultáneamente, cada</p>	<p>Este año no hubo cambio de poderes. La música que acompaña la danza de Arrieros es pagada (tres días de ejecución) por el mayor de la danza, mismo que alimenta a los participantes. Este año, la cuadrilla cuya música ejecuta la orquesta Linarte, organizó el homenaje a don Félix Flores y Guillermo Linarte, y recibió dos cuadrillas de Huixquilucan, quienes participaron bailando y repartiendo mercancías a las personas, por una hora cada una, después de hacer su presentación al interior del templo ante San Jerónimo. También fueron atendidas por el Mayor. La otra cuadrilla, que busca ser reconocida como “la original”, trabaja más en participación con el equipo de los lingüistas extranjeros y nacionales que investigan</p>

<p>quien realiza su jornada con su pista, su orquesta y organización y que a fin de cuentas todos trabajan con un mismo fin, ofrecer su trabajo a Dios y San Jerónimo, que por medio de la danza establece una relación de hermandad con profunda devoción a Dios por los primeros días del año, rindiendo homenaje al patrono del pueblo y esta actividad termina a las 19:00 horas. En este segundo día de festividad los nuevos regidores se reúnen, todos miembros compadritos, para convivir con afecto y la tradicional frase de los ancianos que dice “La festividad de Año Nuevo es, o son el primero de año si esta fiesta en San Jerónimo Acapulco sale o se celebra sin Navidad [¿novedad?] quiere decir que todas las fiestas patronales que a continuación se celebren serán con mucho éxito”. A las 19:00 horas celebración del Santo Rosario, en honor de San Jerónimo, al término, salva de cuetones, a las 21:00 horas continuación de la tradicional fiesta de Año Nuevo cerrando con broche de oro con la quema de toritos, cuete de luces, bomba y cuetones y juegos mecánicos, vistosos fuegos artificiales la de un castillo amenizado por lo banda de música al término de esta víspera la continuación de la feria en la plazuela las famosas rifas de todo tipo de lozas entre otros sin olvidar la importancia de esas costumbres de tiempo inmemorable.</p>	<p>actualmente el otomí de Acapulco, y decían esperar a los medios de comunicación que filmarían su participación, que al parecer, no llegaron.</p>
<p>Día 3 martes. Tercer día y último de la festividad de Año Nuevo, el servicio de la iglesia continúa normal, a las 06:00 de la mañana tradicional salva de cuetones y repique de campanas que simboliza Mañanitas al Patrón San Jerónimo, posteriormente el regidor mayor acompañado de su segundo, recorren sus componentes para que concentren en la casa del mayor, lugar de reunión y hacer lo preparativos del último día de la festividad que se requiere en la casa del oratorio, todas las esposas de los regidores a las 09:00 de la mañana hacen el traslado del último obsequio de la caña, que simboliza producto natural que tiene significado del pueblo indígena otomí San Jerónimo Acapulco, por otro lado las dos cuadrillas de la Danza de los Arrieros, para hacer su tercero y último día consecutivamente de trabajo a las 11:00 horas celebración de la Santa Misa, a las 12:00 horas repartición de la caña, a las 14:00 horas participación de las dos cuadrillas de la Danza de los Arrieros, este día tercero de festividad es totalmente comunitario, porque es la concentración total, hombres, mujeres y menores presenciando este último día de actividades de estas danzas, de igual forma la Danza de los Vaqueros, hace su última presentación, a las 16:00 horas los regidores nuevos se organizan, hombres y mujeres en grupo van a visitar a cada una de las cuadrillas llevándoles un presente y para hacerles una cordial invitación, la cuadrilla de la danza, su música y los familiares a que pasen a visitar el oratorio, de igual manera los regidores salientes hacen o invitan a las danzas para que por última vez visiten e la casa del mayor lugar, que permaneció dos años con la imagen de San Jerónimo y la visita es de las 20:00 horas en adelante, por otro lado la Danza de los Arrieros hace la despedida al interior de la iglesia, al término de este ritual se disponen a hacer las visitas y a las 23:00 horas terminan la actividad de la danza en la casa del mayor de la Danza de los Arrieros, por su parte la iglesia, a las 21:00 horas Rosario de cánticos, alabanzas y se da por terminado a las 23:30 horas, así se da por concluidas las actividades y fiestas de Año Nuevo.</p>	<p>Aunque Linarte no lo menciona, desde hace cuando menos más de 40 años, este tercer día, se representa un pasaje de la danza (título 7) en que se recuerdan los peligros que los arrieros enfrentan en su camino. En el poblado se simulan “cumbres” con ramas, y desde las casas de los mayores de ambas cuadrillas, salen varones disfrazados de espantos y mujeres, los “Paseos”, quienes esperan escondidos a los arrieros que vienen desde la iglesia, los atrapan y “cuelgan”, para ser finalmente vencidos por el valor de los danzantes, quienes a su vez los llevan “presos” a la iglesias, para ser colgados, en el corral de cada una de las cuadrillas. En el atrio, los paseos sacan a bailar a todo el público, haciendo alarde de bromas y empujones, “seduciendo” a los hombres del público, y haciendo reír fuertemente a la población, que de otra manera, es bastante seria (figura 3.17). Finalmente, todo el que quiere se incorpora al baile.</p>

En realidad la fiesta no inicia ni concluye con estas actividades, puesto que desde noviembre, por ejemplo, se pisca el maíz de las parcelas del Santo, y no es sino hasta una semana después, o más, que terminan de retirarse las imágenes visitantes. Este

año, será el jueves 12 de enero que el Divino Rostro, junto con la Virgen de Guadalupe de la Capilla Abierta y la Santa Cruz de La Marquesa, emprenderán juntas el regreso para, después de “saludar” a los pies del Hueyamalucan, separarse y regresar cada cual a su destino.¹⁴⁶



Figura 3.11. Inicio de la fiesta de Año Nuevo en San Jerónimo Acazulco. 1 y 2: 31 de diciembre por la noche, la misa. Las personas no caben en el templo y llenan el atrio, a donde sale el sacerdote a bendecirles. 3. Banda que inicia, después de las Mañanitas al santo, la serie de ofrendas comunitarias. Es pagada por el Delegado Municipal. 4.- El Divino Rostro, de visita en el templo de San Jerónimo, recibe también ofrendas de pan y frutas. 5 y 6: las imágenes de San Jerónimo, el principal y el “viajero”, reciben abundantes ofrendas de panes, flores, frutas y dinero. Los regidores son encargados de recibirlas, custodiarlas y después, administrarlas.

¹⁴⁶ Agradezco al Sr. Roberto Peña hacerme notar la importancia de destacar estos detalles, y rectificarme algunos datos al respecto.

Queda claro que las fiestas tienen también un modelo ideal, que se cumple en la medida de lo posible, de acuerdo a la disposición de la gente y a la situación económica. Sin embargo, en caso de épocas de estrechez, los cambios en las festividades se reflejan más lentamente, porque en la jerarquía de valores de las comunidades, son prioritarias e, incluso, siguen teniendo el papel de ritos propiciatorios para una buena parte de la población, aunque esta representación sea inconsciente y aparentemente perdida para muchos, –sobre todo de las nuevas generaciones y desvinculados de los cargos principales– cuya exégesis es más cercana a la de un espectáculo que a un sacrificio u ofrenda. Seguramente, algunos de los visitantes, sobre todo los políticos y de ambientes urbanos, comparten más esta última interpretación, propiciando el crecimiento de los espacios de mero entretenimiento y disfrute.

Todos los sentidos de la fiesta: el ofrecimiento, la diversión y la obtención de prestigio por la inversión [¿devolución?] para todos son visibles; sin embargo, el lucimiento de la fiesta en Acazulco parece vivir un momento crítico. Si bien la inyección de recursos por las indemnizaciones por la pérdida de las tierras para La Marquesa y el ININ hace unas décadas, le dio un espaldarazo, y probablemente propició un crecimiento desbordado en un lapso temporal mínimo, la situación económica global, nacional, estatal y local ya no sustentan esas dimensiones, a pesar del esfuerzo y cooperación de varios grupos organizados. El cartel de invitación a la “Solemne festividad religiosa de Año Nuevo en honor a San Jerónimo, del 31 de diciembre, 1 y 2 de enero 2012” está firmado por los Regidores del Templo, y el párroco Roberto Arzate López, y es aprovechado para agradecer “a todos los grupos organizados del Centro Turístico Ejidal, Comunal, taxistas, misceláneas, trabajadores del ININ, tablajeros, y comunidad en general por su aportación y la participación, así mismo la buena organización del C. Delegado Municipal, Comisariado Ejidal y Comunal”. En palabras de las autoridades civiles a fines de este mismo año

Nosotros somos nuevos en la Comisaría Comunal. Si nos interesa nuestra comunidad, nos interesa nuestra cultura, nuestra tradición. Pero nos interesa más conservarlo, pero es muy costoso; mucho muy costoso. Ya la gente ya no soporta, todo el mundo dice “ayúdame” porque ya no [soporto].

La participación es abundante, pero escasa en proporción a la dimensión que se presume “debería” tener. Si bien los recursos generados en el Centro Turístico hasta el momento han permitido la continuidad de las partes principales de la fiesta, e incluso han respaldado los esfuerzos de la comunidad por dar realce al templo con reparaciones, cambios de pavimento, pinturas murales y yeserías recubiertas de oro en hoja, es

sensible la contradicción con la presión que muchos de los habitantes sienten. De momento, San Jerónimo y el Cerrito del Hueyamalucan son elementos cohesivos para la comunidad, pero probablemente se verá en un futuro más o menos próximo una retirada de algunos miembros destacados de la comunidad de la participación en las fiestas, por contravenir a la creciente conciencia capitalista y por tener otros canales de proyección política diferentes al mecenazgo de las festividades.



Figura 3.12. Imágenes del desayuno dado por los Regidores de la Iglesia, y de la procesión con las cañas y algunos estandartes y alcancías. El papel de las esposas es importante, y son las mujeres las encargadas siempre de los sahumeros. 1 y 2: la preparación y servicio de los alimentos. 3: Imágenes de San Jerónimo, sentado, en su papel de eremita y estudioso de las escrituras, con el "lobito". 4: personajes destacados en los cargos civiles y religiosos de la comunidad, siguen participando. 5. La música acompaña toda la ceremonia, desde el desayuno hasta la llegada de la caña y las flores al templo. 7-9: La ofrenda de flores y caña y su procesión por calles de Acazulco. 10: La repartición de la caña a la población.



Figura 3.13. Diversas tomas de la recepción de las imágenes visitantes por una de las imágenes de San Jerónimo (el local), mientras la otra espera en el templo. Nótese el listón rojo con que se “detiene” al lobito del patrón, para que no realice “travesuras” ese día por el pueblo. 1: San Jerónimo bajando a la entrada del pueblo a recibir a sus invitados. 2-10: la llegada de las visitas y los saludos. Cartelas entregadas en agradecimiento como recuerdo a los encargados visitantes, y panes alusivos a la fiesta del santo. 11. Las imágenes formadas, desayunando y oyendo la banda. 12: Don Juan Rojas, uno de los regidores del templo, encargado de entregar sus reconocimientos a los grupos visitantes. 13: servilleta con que los encargados de los estandartes se ayudan a sostenerlos. Hacen juego con las cintas y flores con que se adornan aquellos y las tienen a juego con las diversas festividades a las que acuden; en este caso, los colores son rojo y blanco, por ser la fiesta de San Jerónimo. 14: el zincolote, de maíz negro, levantado en el atrio, de la pizca de la parcela del santo. 15. Las imágenes visitantes entran en la comunidad, acompañadas por música, campanas, los habitantes, y seguidas por San Jerónimo.

Sin embargo, otras comunidades que buscan reconocimiento y consolidación, acuden gustosas a festejos como los de San Jerónimo Acazulco para irse labrando un lugar en el panorama ritual regional, que abre las puertas a otro tipo de relaciones,

incluso comerciales. Tal es el caso de barrios, colonias, y pequeños asentamientos recientes, como el del Pedregal, Guadalupe Victoria y El Mirasol, invitados este año y que logran, con su presencia, la obligación de que la visita se devuelva, con lo que aseguran subir su propia valía por sus relaciones con imágenes y comunidades de mayor peso y más larga historia. Algo similar sucede con los asentamientos recientes – laborales y habitacionales–, hijos de Acazulco, como La Marquesa y diversas secciones del Centro Turístico (figuras 3.14 y 3.15).

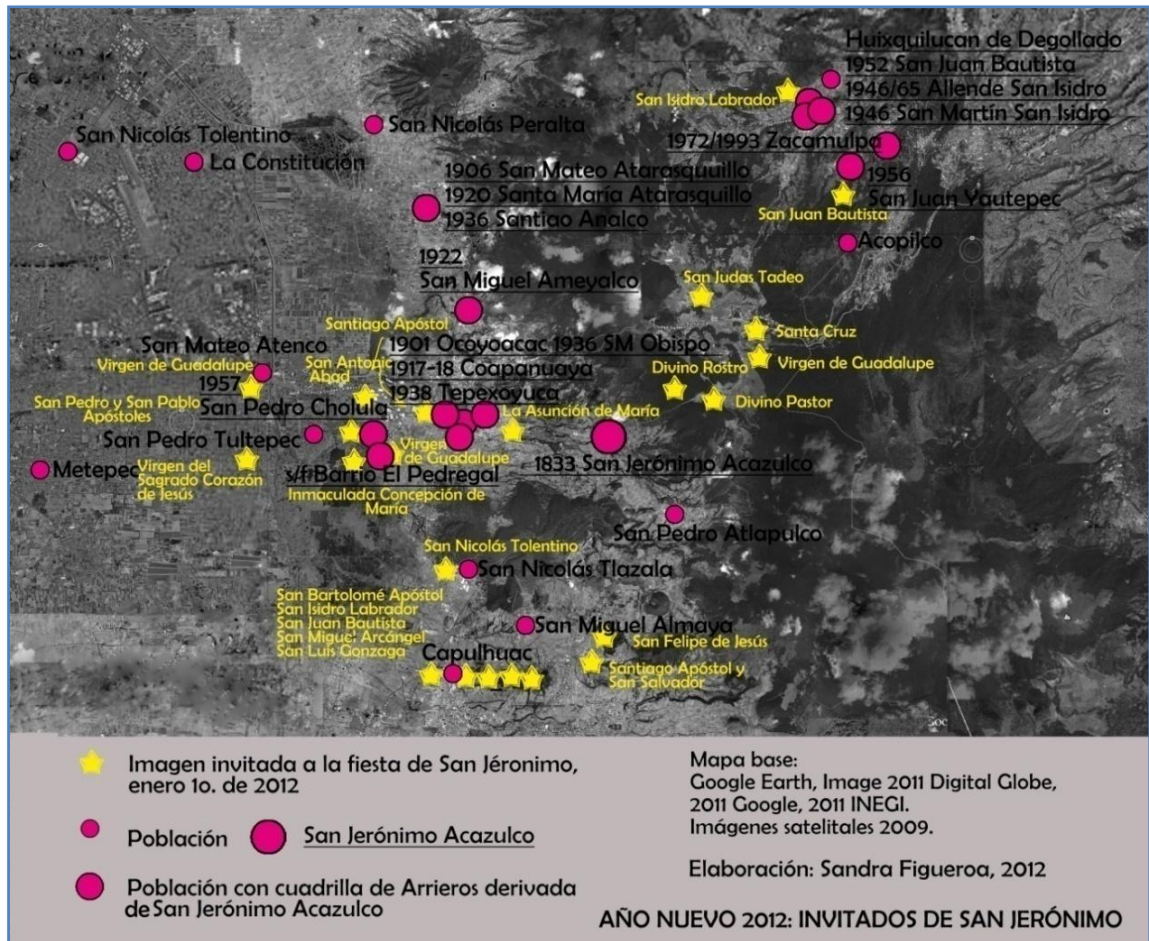


Figura 3.14. Mapa indicando la procedencia de las imágenes invitadas de San Jerónimo Acazulco a la fiesta de inicio de año, 2012. Elaborado con información del cartel promocional de la fiesta.

Es de notarse que, aunque La Asunción Tepexoyuca es considerado como un enemigo acérrimo de Acazulco en temas de tenencia de la tierra, esta rivalidad no se extiende al ámbito religioso, y se reconoce que ambos son pueblos hermanos, aunque se oyen comentarios frecuentes de la mayor importancia de San Jerónimo por sobre la de la Virgen de la Asunción; Atlapulco, el otro y mayor enemigo de Acazulco, ya ni

quiera se menciona en las fiestas como no sea para referir el poco lucimiento y las pocas imágenes que visitan dicho pueblo.¹⁴⁷

Imágenes convocadas a la fiesta de San Jerónimo en Acazulco, Año Nuevo, 2012		
1.- Santa Cruz del Divino Rostro del Cerrito de Hueyamalucan	2.- San Pedro y San Pablo Apóstol, Cholula	3.- Santiago Apóstol y San Salvador, Tilapa
4.- San Antonio Abad, el Llanito	5.- San Juan Bautista Yautepec, Huixquilucan	6.- La Asunción de María, Tepexoyuca
7.- San Bartolomé Apóstol, Capulhuac	8.- San Felipe de Jesús, Mirasol	9.- San Isidro Labrador, Allende Huixquilucan
10.- San Isidro Labrador, Capulhuac	11.- Santa Cruz, La Marquesa	12.- Divino Pastor, Valle del Silencio
13.- San Nicolás Tolentino, Tlazala	14.- La Virgen de Guadalupe de la Capilla Abierta	15.- La Inmaculada Concepción de María, Col. Guadalupe Hidalgo el Pedregal
16.- Santiaguito Apóstol, Barrio de Santiaguito, Ocoyoacac	17.- La Virgen de Guadalupe, Bosque de la Amistad	18.- San Judas Tadeo, Salazar
19.- Virgen del Sagrado Corazón de Jesús, Tultepec	20.- San Juan, Loma de San Juan, Capulhuac	21.- San Miguel Arcángel, Capulhuac
22.- San Luis Gonzaga, Capulhuac	Elaborado con la información del cartel promocional de la fiesta.	

Figura 3.15. Imágenes invitadas a la fiesta de Año Nuevo en San Jerónimo Acazulco, 2012.

San Jerónimo recibe visitas en su fiesta, enero 1º de 2012

A las 10 de la mañana, después de que los regidores se han reunido a desayunar, honrar las imágenes y llevar por el pueblo el regalo de cañas y arreglos florales, la imagen de San Jerónimo sale en procesión, acompañada de cuatro estandartes y la banda de música y campanas de mano, desde el templo, por la calle principal, hasta la entrada frente a la secundaria.

Se instala en el sitio donde recibirá las imágenes visitantes, 22 invitadas para el 1º. de enero del 2012. Se dispone al otro lado, más arriba en la calle, un lugar para recibir las imágenes y ofrecerles un pequeño desayuno a los encargados de los grupos y darles los arreglos florales, además de una pequeña cartela de cartón impresa a colores, similar al cartel de anuncio de las festividades, con el agradecimiento personalizado por la asistencia de cada comunidad.

La banda, instalada frente al lugar donde llegarán las imágenes, anuncia que una comunidad llega con su santo patrono, tocando sonos.

Llega la imagen visitante en andas, portada por los encargados de la comunidad, y se repican campanas de mano mientras la colocan frente a San Jerónimo. Se sahúman las imágenes, la que llega y San Jerónimo, en ocasiones por parte de comadritas de ambos grupos.

¹⁴⁷ Sin embargo, en opinión de algunos mayores, como don Isabel, antes las imágenes sí se visitaban, pero ha sido tanto la desidia de los pueblos como la prohibición de los sacerdotes, lo que ha impedido la continuidad en la participación.

Los encargados de ambas imágenes las inclinan hasta casi hacer tocar sus cabezas, inclinándose también hacia los visitantes los cuatro estandartes que acompañan a San Jerónimo, y que han sido vestidos con listones de los colores del santo. Una vez que se separan las imágenes, se coloca la visitante en el suelo, y comienza el diálogo, mientras los encargados de ambos grupos y los transeúntes guardan silencio.

Una vez completado el saludo, cada imagen pasa a tomar su lugar, mismo que conservará en el desfile hasta el templo, cerrado por San Jerónimo.

El saludo entre ambos grupos suele ser formal, aunque libre, alabándose las diversas figuras religiosas y asegurándose las relaciones amistosas entre anfitriones y huéspedes.

Saludo a la imagen de la Virgen de Guadalupe de La Capilla Abierta

Encargado de la imagen visitante: Padre Dios, a nombre de nuestra Santísima Madre Virgen de Guadalupe, en nombre de nuestro patrón San Jerónimo y nombre de la Santa Cruz Ayotuzco [pueden mencionarse también otras devociones que sean importantes para la comunidad visitante aunque no hayan venido físicamente], a nombre del Cristo Milagroso Señor de Chalma: ¡tengas ustedes los buenos días! ¿Cómo amanecieron compadritos?

Regidores: [contestan todos] ¡Bien, gracias!

Encargado: Compadritos, pues estamos aquí de acuerdo a la invitación que se nos hizo llegar a Nuestra Madre Santísima y al grupo que representamos. Pues hemos venido aquí a cumplir con esa invitación para acompañar la festividad de nuestro Santo Patrono. Compadrito, pues este es el saludo que les traemos.

Regidor: Compadrito, muchas gracias. A nombre de nuestro Señor San Jerónimo, a nombre de Nuestra Madre Santísima de Guadalupe, a nombre del Cristo Señor de Chalma, y a nombre de la Santa Cruz del Divino Rostro que se venera en el cerrito del Hueyamalucan, compadritos, comadritas, ¡tengan ustedes los buenos días! ¿Cómo han estado ustedes?

Grupo visitante: ¡bien gracias, compadrito!

Regidor: Compadritos, sean bienvenidos a la festividad de nuestro patrón San Jerónimo, hoy, en este día, compadritos. Muchas gracias por venir.

Encargado de la imagen visitante: Muchas gracias a ustedes por invitarnos.

Se santiguan los dos portavoces y algunos otros del grupo, y se cruzan para besar las ropas y los adornos de la imagen del otro grupo. Mientras se repica una pequeña campana (como las usadas en la misa), pasan a saludar a la imagen de San Jerónimo todos los acompañantes de la imagen visitante. La banda toca dianas, y las comadritas visitantes entregan regalos de canastas de frutas para San Jerónimo.

Saludo de la imagen de San Isidro Labrador, de Ignacio Allende, Huixquilucan

Antes que nada queremos agradecer a Dios, Nuestro Señor, por habernos permitido un año más estar con un pueblo hermano, como es San Jerónimo Acazulco, a nombre de nuestro

pueblo que es Ignacio Allende y a nombre de nuestra parroquia que es San Isidro Labrador, agradecemos infinitamente a los mayordomos [seguramente ellos son mayordomos] y al pueblo en general por la invitación que nos han hecho, año con año, para ser partícipes en esta festividad en honor a San Jerónimo, y pedirle al Señor, así como a las imágenes que representamos, al Señor San Jerónimo y a San Isidro, que Dios nos bendiga, tanto a ustedes como a nosotros, y que nos conforme en salud, en bondad, para que nuestro sustento de cada día no falte en los hogares de esta población y en la de nosotros.

Gracias a nombre de nuestra población, a nombre de esta gente que hoy nos hizo el favor de acompañarnos. Gracias por permitirnos participar en una festividad más en honor a él, a San Jerónimo. Le pedimos al Señor que bendiga cada uno de los hogares de ustedes, y los caminos donde andemos, y que el sustento de cada día no falte en cada hogar. Pues nos sentimos muy halagados, muy orgullosos, que un pueblo hermano nos hace partícipes de esta festividad. Gracias a nombre de nuestra comunidad y a nombre de nuestra población.

Regidores y grupo que acompaña a la imagen: ¡gracias!

Regidor: a nombre de Dios Nuestro Señor, a nombre de San Isidro Labrador, a nombre de nuestro santo patrón San Jerónimo: ¡sean bienvenidos, compadritos!

Posteriormente, a instancias del mayordomo de San Isidro, se echan porras [chiquitibum a la bim bom ba, chiquitibum a la bim bom ba, a la bio, a la bao, a la bim bom bá, Jesucristo, Jesucristo, rá á rá!] a Jesucristo, a San Isidro y San Jerónimo, mientras todos aplauden y la banda toca dianas. En estas porras participan todos los asistentes, mientras otras imágenes esperan su turno para saludar al santo festejado.

La comunidad de San Miguel Almaya, se aproxima pidiendo disculpas. En voz de una comadrita, se disculpa por no haber llegado con su imagen [sino con un estandarte y representantes de todas las mayordomías del pueblo], pues tenían otros dos compromisos más ese día.

Regidor: gracias comadrita, les agradecemos en nombre de nuestro patrón San Jerónimo y a nombre de San Miguel Arcángel, de la comunidad de Almaya, los recibimos con los brazos abiertos en esta festividad de San Jerónimo Acazulco. Les agradecemos que haigan acompañado su imagen, es lo más importante el día de hoy en la festividad de nuestro santo patrón San Jerónimo. Comadrita, sean bienvenidos, que como dijo el compadrito, **pueblos unidos aunque poquito pero estamos, ahorita con las santas imágenes** ¡Muchísimas gracias!

Grupo de Almaya: ¡gracias!

Regidores: ¡sean bienvenidos! Siguen aplausos, dianas y porras.

En otro caso, de San Judas Tadeo de Salazar, el saludo de imágenes se aprovechó para dar la noticia del fallecimiento de una persona muy conocida y apreciada en la organización de las fiestas, por lo que se le recordó con aprecio y como parte de la relación entre Salazar y Acazulco.

Figura 3.16. Saludos típicos entre los encargados de las imágenes visitantes y los Regidores del Templo que los reciben, junto con los encargados de los estandartes de las Mesas y Danzas, a la entrada del poblado, el 1º de enero. Transcripción de la fiesta de 2012.



Figura 3.17. Los “Paseos” y la representación del título 7 de la danza de los Arrieros (Linarte Martínez, G., 1998:72-73). Fotos de la autora, enero 03, 2012.

El inicio de año, entonces, es un anclaje de las nuevas relaciones intercomunitarias, basadas en lineamientos estipulados en el pasado. Es también, año con año, reflejo de la evolución de las costumbres tradicionales con las empresas del

capitalismo que obligan a la población a participar en el Centro Turístico Ejidal y Comunal, descuidando la participación directa en las fiestas; es por eso que se hace importante el espacio del cierre, en días de menor afluencia turística. El mismo tipo de evolución se ve en la relación con la iglesia institucional, quien, sobre todo en la actual coyuntura de política de extrema derecha, olvida el camino andado hacia la culturalización del Evangelio, uno de los logros de la presencia de Juan Pablo II en la canonización de San Juan Diego Cuauhtlatoatzin.¹⁴⁸

Don Isabel Morelos: canijo pellejo y altivo

Quien conozca a don José Isabel Morelos Martínez, investigador de documentos históricos, don Chabelo, don Chabe, sabrá que a sus casi 80, tiene un pellejo que resiste lo que sea; o casi. Galinier, en su discusión sobre el *mbui* y teoría indígena del alma, relaciona el estómago con el soporte del *nzahki* (energía vital) y del *ntāhi* (alma-soplo). El término *nzahki* deriva de la raíz *za*, 'árbol', que es un símbolo de potencia. De un ser valiente se dice que es *zāmbui*. El pene aparece como lugar de expresión del *nzahki*. En el Mezxcquital, *mbu* se emplea para designar a los testículos. Cuando se refiere a la piel, describe que es una "especie de envoltura o de 'cuero' que engloba la substancia fundamental, la fuerza vital. Ahora bien, en el universo, existe un cierto número de 'pieles' y todas comparten las mismas propiedades" [...] A la 'piel' de los árboles, a la corteza, se le atribuyen propiedades idénticas a las de la piel humana (Galinier, J., 1990:619 y 693). Resulta cercano el concepto de piel, cuero, pellejo, está relacionado con la capacidad de preservar y defender la fuerza vital.

La calidad del pellejo es la calidad del valor entre los hombres de Acazulco, y don Chabelo tuvo que endurecer el suyo desde pequeño, pues como él mismo dice, se crió en el monte. Pero si no lo hubieran corrido a los dos meses de la escuela, o hubiera podido regresar y tener el respaldo del estudio, hubiera bien dirigido este país. De carácter extremadamente fuerte, a la vez que capaz de tocar el sentimiento con facilidad, entre los extremos de la paciencia y la impaciencia, se describe a sí mismo

Jui pastor, jui carbonero, jui tablajero, jui viguero, jui todo. ¿Sabes? Jui todo por allá e'investigué por allá, y después, me nombraron de autoridad, de delegado municipal. Después de delegado municipal, me metieron a la cárcel por los candidatos que no me presenté un día y me agarraron y me metieron al bote. Ya renuncié y después volví; ahí me nombraron como representante de conflicto. De ahí me volví ahí, pero entonces tenía yo una vida pero muy... me'pecé a pelear p'allá y p'allá. Ya después iba yo a salir, iba a

¹⁴⁸ Más adelante haré algunas anotaciones sobre la figura de San Jerónimo y las implicaciones de que sea el santo patrono de la comunidad.

nombrar de Comisariado. De Comisariado, este, jui Secretario, ya de Secretario ya me reeligieron como Presidente y de Presidente ya jui todo por allá.

Ya, a final de cuentas, ya con eso conocimiento que tuvo por allá, no lo supe muy a bien; y si no ya lo'bría rescatado la memoria. Porque llevé una ocasión de dónde estaba, y entonces ya lo podía'nvestigarlo. Pero todo por no saber, por aprender, todo por buscar, todo por ver, ver, ver a ver qué hay aquí. Eso jue mi falla. Porque si yo supiera más o menos, el marco del estudio, yo iba ser Presidente de la República.

Porque jui uno de los que pegaba más o menos, me nombraron como para Presidente Municipal, me eché para juera. No me gustó, porque el pueblo l'iban a medir 395 hectárea, y s'iba yo a ser Presidente, iba yo a perder esos terrenos. 'Tonces yo traté le de defender'eso, al defenderlo aquí, nunca jui Presidente Municipal.

Y lo señores terratenientes que me trataban de invadir esos terrenos [me dijeron]: "¡defiéndelo!, ¡eres a todo dar! ¡Tienes un canijo pellejo, pero valioso! Pero, al rato no te va'gradecer el pueblo, vas a ver, vas a andar sufriendo tu vida. Tristemente, vas a ver, y nunca te va'gradecer el pueblo".

Es difícil que ceda la palabra cuando la toma, y en el pueblo se le escucha; las autoridades le reconocen como la persona más adecuada para conocer la comunidad: sabe del pasado, ocupó variados y numerosos cargos civiles y religiosos, peleó por la tierra, por el agua, por la escuela. Y su pellejo le permitió salir airoso, incluso a una doble viudez y a la incompreensión de la comunidad, que no sólo no le apoya, sino que le recrimina y le acusa hasta de traidor. Ese dolor, más que el de la pierna izquierda, que le empieza en la "sentadera" y no le deja ni a sol ni a sombra, es el que ha detenido su búsqueda incansable de los documentos que hablen del pasado verdadero, que sean confiables, de "versión",¹⁴⁹ como dice él, de los hechos que les tienen en un general desasosiego; será que este dolor no es pellejo afuera, sino mero del alma, pellejo adentro.

Con lo realmente poco que aprendió de leer y escribir en español, tiene una credencial que le acredita como investigador de documentos históricos de la comunidad ante el Archivo General de la Nación; amigo "íntimo" de Margarita Menegus, destacada historiadora y muy querida por él, no escatima esfuerzo, incluso poniendo su dolor en último lugar como lo ha hecho conmigo en las fructíferas horas de plática, con tal de encontrar datos, pistas, interpretaciones... lo que sea que permita rellenar los múltiples huecos de la historia de Acazulco. Ha hecho peticiones incluso al Archivo General de Indias en Sevilla, pero carece de los datos sobre el documento que busca, por lo que su petición no ha podido ser atendida positivamente. La calidad de la información que juzga pertinente aclara su fe en el dato escrito y su incompreensión al proceso de investigación, ahí donde las interpretaciones cambian según se avanza en la consecución de datos o pueden coexistir interpretaciones antagónicas o complementarias de un mismo hecho

¹⁴⁹ Otras expresiones que emplea haciendo referencia al dato verídico y confiable son: positivo, natural e idéntico.

Para poderlo platicar, para que sea verídico, necesitamos ver el tessto, para que, para que en su defecto, que sea realidad, porque nada puedo anventarlo, porqué, porque'l rato viene una investigación, algo por l'estilo, necesitaríamos los folletos, necesitaríamos los datos, dónde vas, qué vas, que es lo que quieres hacer y todo eso, y zaz, zaz, zaz, zaz, zaz, zaz, zaz [moviendo las manos como acomodando algo], de acuerdo con l'autenticidad que se tiene.

Aprendió el otomí, que había olvidado desde poco después de haber salido del vientre de su madre por haber sido llevado a Atotonilco o, quizá, a Milpa Alta por el trabajo de sus padres, teniendo que dejar atrás el náhuatl. La desesperación de sentirse “mudo” y objeto de agresión y burla en su propio pueblo, seguramente contribuyó a su carácter disparejo desde niño; dice él que era “malo, madroso”, pero como su querido y temido patrón San Jerónimo, ante cuya mención –y no importa cuántas y qué tan seguidas sean– se quita el sombrero y lo inclina, se fue moderando, puliendo, tranquilizando. Lo que nunca perderá es la altivez del sobreviviente, del incorrupto, del que, como dice, es “moralmente seco” [¿cómo madera seca?], pues no se tuerce ni se deja comprar. Sus juicios, autocríticos o hacia otros, suelen ser implacables.

Nacido en 1932, considera que, así como a él, a nadie debe creérsele lo que cuenta de épocas anteriores a sus tres años de vida, así que sólo casi de malas contesta a lo que tiene que ver con la tradición, las voces de “lo que vivió, ellos así lo vivió” pues se ve que ha encontrado muchas contradicciones que piensa, los libros pueden remediar. Esa misma actitud le hace, a diferencia de casi todos los varones que he tratado, evitar las referencias a lo que decía su propio padre, o su abuelo; o quizá la separación temprana y violenta del primero, templó su carácter y le hizo buscar otras fuentes de sabiduría y verdad. De chico, en un paseo de cinco de mayo por las inmediaciones de un pozo, empujó a uno, quien casi se ahogó. Cuando se declaró culpable, encarcelaron a su papá; y al salir éste, furioso, le compró unas borregas y lo corrió al monte, donde dice, se crió solo.

Su motivación a la búsqueda de los documentos originales de Acazulco lo aclara cuando dice: “¿Por qué l'investigué? Por lo mismo carecemos de conocimiento de la, del principio. Es como si tu dijieras: ¿de dónde vienes? A ver, preséntame su registro, este, Acta de Nacimiento! No me identifica, a eso se refiere. Ah, eso es! Eh!”

Y con sorprendente método intuitivo, ha hecho un archivo –que el pueblo reclama que entregue, aunque no hayan apoyado su proceso de búsqueda ni se lo reconozcan– que describe

Porque así en forma, de acuerdo a todo lo que tengo, tengo más o menos una memoria de todo lo que actuado, de todo lo que hecho, de todo lo se ha buscado. Qué de

bueno, qué de 'ái, todo eso, de acuerdo con una solicitud que se ha hecho en el Poder Ejecutivo Federal, eso, eso es la razón. Por eso me abren la puerta de acuerdo con la registro que tengo pus ya me voy a'nvestigarlo, pero l'idéntico [la verdad es] que no no hay nada, no hay seriedad [en serio no ha encontrado nada], no sé dónde ha de'ber estado, dónde ha de'ber estado, para poder...

Hablar con don Isabel es hablar en otros códigos: la escasez de conectores y aclaraciones; el ritmo que se respeta a fuerza de muletillas y que hace su prosa a ratos casi cantada; las necesaria imagen mental de los documentos o mapas a los que se refiere para poder entender la parte del discurso que es gestual y direccional o locacional... su molestia, aunque parcial apertura, a los temas "prohibidos", y a la repetición o confirmación de información para la precisión de sentidos, como si esta no fuera necesaria, y muchos más sentidos posibles a las frases, fuera lo adecuado en realidad. Todo esto acentúa la injusticia que hace el papel a su riqueza expresiva y su conocimiento.



Figura 3.18. Don Isabel Morelos Martínez, don Chabe, investigador de documentos históricos a los 79 años con sus dos intereses mayores: el patrón de la comunidad, San Jerónimo, y las tierras y aguas del pueblo. A la derecha, el plano más antiguo que se tiene en la comunidad sobre Acazulco, obtenido por él en el Archivo General de la Nación. Noviembre 16, 2011 en el salón de Regidores del Templo, Acazulco.

Fue don Chabe quien dio con el mapa de tierras que publicó con Guillermo, gracias a una fotocopia que él le facilitó. Sin embargo, incluso con la mucha buena voluntad que ha encontrado en los archivos, memorizó la lectura que recibió, y no ha profundizado en el contenido, e incluso, parece no hacer relación del texto que publica don Guillermo, haciendo referencia al culto a San Jerónimo, como se verá más adelante. En el mapa se ven los dos ríos que bordean el pueblo, y otras comunidades, como la actual Tepexoyuca. Las fechas parecen todas del siglo XVI, siendo la más reciente, 1553, justamente de Acazulco. Sin embargo, de momento no he tenido acceso al documento original, aunque he acordado ya con Don Isabel, revisar su archivo para poder trazar un plan de búsqueda de los documentos que les interesan en la comunidad. Cuando don Chabelo describe el mapa (figura 3.18), lo describe tomando como referencias exactas el número de construcciones y el tamaño de las mismas, aunque no ha caído en cuenta de que el mapa presenta el oriente hacia arriba, y lo describe como si fuera el norte. Hablando del origen del nombre de Acazulco [que llega a interpretarse como proveniente de ‘agua’ y ‘azu’] (que en la imagen leo como Altepel San Gerónimo Acazulco), del origen de la comunidad y su desarrollo hasta el día de hoy explica

[¿qué significa Acazulco?] Si, lo que significa Ndongú. Ndongú que es una casa vieja esa. Si, y de ahí es con sus dos aguas, así es esa como tiene sus aguas. Si.

[¿y había manantiales aquí donde estaba el templo? ¿aquí cerca? ¿afuera?]

No, no, no, no, no, no, no, no, no, no... Sus alrededores. De norte a sur [en vez de este a oeste como indica el mapa] corría un gran enorme caudal de agua, entre este arroyo que está y este arroyo que está, y aquí, según sabe... expertos,¹⁵⁰ después había aquí una yerba que se llamaba aquí *ch'in'ché* [¿?], es como tipo delgadito, hilo, tipo tule, tipo tule. Subía hartito aquí, tonc'es el que detectaron que ahí son manantial enorme el que está abajo. ¿Eh?

[¿Y por eso crecían esas yerbas ahí?]

Por eso subió la yerb'esa. Por eso.

[¿y por eso le pusieron Acazulco?]

Tal vez por eso, y tal vez no, o no sé qué haiga pasado. O lo consideraron sus dos aguas que tenía de lado a lado. Porque no era tan lejos de aquí a... pus qué, menos de este, menos de 200 metros ahí está l'arroyo este, y aquí'gual. Si. Era todo y por eso aquí lo fundaron la comunidad. Si.

[Y la comunidad no se extendía más allá de los arroyos...]

Ah no, no, no, no. ¡No, olvídate! ¡No, olvídate! ¡Que no nos vamos a confundirnos! No, dexageradamente, yo, este pueblo pues ya está grandísimo. En aquel entonces ¿pus cómo'staría? No, era sólo... tantito. Si nomás este el, el, documento que tiene son, 14 o 13 casitas que son lo que tiene un marco. Nada más eso lo tiene al de'ber [de haber]: poco a poco, poco a poco, poco a poco, poco a poco, poco a poco... ¡Pero desde aquel entonces! 'tonces ya de aquí: poco a poco, poco a poco, poco a poco... Y hasta 'orita pus ya se quedó ciudad porque ya no cabe. Es, esa es. Es esa es.

¹⁵⁰ Miguel Alemán, en su cuarto informe de gobierno (2 de septiembre de 1949), informa que el “Proyecto Lerma” está en su fase final, habiéndose gastado el 87% del costo estipulado, 41 millones de pesos a esa fecha. Probablemente desde esa época se han hecho revisiones oficiales en búsqueda de fuentes de agua (y su caracterización) aunque ya se tenían ubicadas desde la época colonial.

Tras oír a don Chabelo “vivir” el mapa en una superficie cualquiera, sin necesidad de verlo, no cabe más que transvasar los planteamientos de Walter Ong con respecto a la oralidad y mirar que, para los muchos que como don Chabe, por la edad o el analfabetismo en ella viven todavía en nuestro país,¹⁵¹ los mapas no se consultan, se evocan.¹⁵² Y aunque se mantengan en la memoria permanentemente, junto con el recuerdo preciso conviven grandes omisiones, “olvidos” de todo lo que, al momento, no tiene sentido en el recuerdo de la comunidad.

El mapa se ha vuelto parte del diálogo con los antiguos pobladores de Acazulco; se sabe de su existencia, y se le asigna una voz más a las otras que recuerdan y justifican los orígenes, y por ello los derechos de la comunidad. El mapa es asimilado a un evento, es asumido como un intermediario en el proceso de comunicación: hay un alguien (desconocido) que recuenta (dibujando) algo que sucedió a ciertas personas en cierto lugar. Ese orador-dibujante, habla de cosas memorables y de él se escuchan y a partir de él se repiten, cosas memorables; es un recurso mnemotécnico para refrendar lo ya sabido, y para dotarlo de un carácter de oficialidad.

La posibilidad del mapa es que permite nombrar –dominar– ciertas partes del propio territorio y tiempo, pues contiene “rotuletas” con fechas y muestra cantidades específicas de elementos importantes, como el número de casas del poblado original.

En el mapa se aprende una versión de los hechos sucedidos y, esa versión no se transforma, aunque los elementos se resignifiquen, por ejemplo integrando a la composición el concepto de “polígono” cuando se me pregunta si he localizado los datos exactos de la extensión del territorio en esa época. Los personajes que acompañan adquieren proporciones heroicas, y son los “santos padres”, los fundadores de Acazulco. Los elementos que no se mencionan en la versión que él conoce, ni siquiera los toma en consideración. En el trozo de entrevista que transcribo,¹⁵³ pueden observarse algunas de

¹⁵¹ INEGI: <http://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/lindigena.aspx?tema=P> [26.04.2012]. La consulta interactiva del Censo de Población y Vivienda 2010, con respecto a la población en hogares y sus viviendas, en mayores de 12 años, para la condición “leer y escribir” y según “habla indígena y español”, arroja un total de 5, 455, 755 personas que no saben leer y escribir, de las cuales, 1,481, 040 reportan hablar una lengua indígena y 3,958,4181 reportan no hablar ninguna lengua indígena, aunque hay casi otro medio millón que ni especifica su condición de alfabetismo, ni la de su lengua.
http://www.inegi.org.mx/lib/olap/consulta/general_ver4/MDXQueryDatos.asp?proy=cpv10_phv [26.04.2010] Del millón y medio de indígenas que no sabe leer ni escribir, 955,237 es la cifra que representa a las mujeres mayores de 12 años, y del total de población femenina mayor a los 12 (43,979,596), son 3,329,585 mujeres las que reportan no saber leer ni escribir.

¹⁵² Presenté recientemente esta reflexión sobre los mapas y la oralidad en el Segundo Congreso de Estudiantes de Posgrado, UNAM, en una mesa sobre cartografía (Figueroa Sosa, S., 2012b).

¹⁵³ Noviembre 2011, Acazulco.

las características del habla de un español rural con un fuerte dejo de otomí, en total consonancia con los hechos del habla de una cultura oral.

Los personajes representados han tomado una existencia real pero genérica, integrada al tono en que se vive el pasado en Acazulco, de marcada pobreza y despojo, completando la información hasta que llega a tener coherencia completa en la propia cotidianidad

La pasaba tortilla con sal, pero... era más natural. Era lo que molía en la mano. Col metate, el nixcomel, al metate. Todo eso. E todo eso lo vivió **nuestros padres**. Y así lo íbamos pasando.

En lo regular, la miseria de **aquellos indios antiguos**, muy rara la vez que comían bien. Lo más rico, una memela y una salsa, es lo más.

Aunque se han dado diversas interpretaciones al nombre de Acazulco, incluida la que dice que se compone de 'agua' y 'azul', la referencia al sumidero o huella de manantial subterráneo, me parece coincidir con las raíces *acaxitl*, depósito, pila de agua (*atl- caxitl*), *-collí*, viejo o antiguo; y *-co*, locativo, lugar de, según se presentan en el diccionario de Rémi Siméon.

La idea de don Isabel sobre el pasado, parece haber sido elaborada a lo largo de bastante tiempo y profundas cavilaciones, puesto que responde con una serie de preguntas y respuestas que, seguramente, ya se ha planteado a sí mismo. Para él son válidos algunos principios: "primero en tiempo, [primero] en derecho" o aquel según el cual, de lo que se hace, hay consecuencias muy al estilo de un razonamiento sistémico.

Para don Chabe, la historia del pueblo tiene aproximadamente tres fases generales: una primera, "sus principios" de orígenes desconocidos; una segunda, cuando la gente, aunque también antigua, de sus "principios", vivía "esclavizada", es decir oprimida por las comunidades vecinas, pero ya contaba con claridad con la protección de San Jerónimo; y la actual, donde el pueblo ha crecido hasta tener los mismos problemas de la ciudad, tales como hacinamiento, drogadicción, pérdida de valores, agua y aire puros, y muy significativamente, de alimentos y formas de prepararlos. Este es el caso de las tortillas preparadas a partir de maíz sembrado en la comunidad, nixtamalizado y molido en casa, en el metate, cocidas en el comal, o en alguna cazuela de las que sirven para el arroz; también se extrañan los hongos y las yerbas hechas al vapor, que han sido tristemente, sustituidas por "chatarras" y cosas con mucha grasa, a la que achacan la obesidad actual, y que les hace extrañar "aquellos tiempos en que éramos flaquitos", pero sin "diabete" ni "acancerados".

De la primera de las épocas, que son equiparadas por algunos con la época prehispánica incluso hasta la fase tolteca –según expondré más adelante–, no se permite opinar como no sea para declarar la falta de claridad en los datos o rebatir otras versiones según las cuales, los primeros otomíes vivían en cuevas

Lo adoraron, sus ídolos, para poder enterrarlo alguna cueva, algo así, sí's cierto, eso sí lo hubo. Pero anqu'este pueblo que fueron a vivir allá, las cuevas de tal Cascabel, de tal, este... Pileta, de tal este, Tierra Seca, Barranca Seca, de tal Llanito, de tal, este, Paraje de los Aviones, de tal Sáuco, de tal paraje de Los Coyotes: ¡no's cierto! Aquí lo vivieron, humildemente hacían una ofrenda, [decían: “] vamos a hacer una ofrenda, vamos a empezar a organizarnos, para que al rato vamos a ir a dejar esta ofrenda en tal parte. Ya sé, dónde voy a dejar la piedra, aquí lo vamos a enterrar [“]. Ese si l'hacían. Eso sí l'hacían. Es assurdo ese de que iban a vivir por acá, iban a vivir por allá, no. Lo cierto es que vivieron allá donde te digo que bajaron de, 1550, eh, como 1521 por aí, 1520, por aí, cuando bajaron del monte. Allá'staba ya más o menos, eso sí, pa' que veas, ya'staba.

De la segunda etapa, que inicia con la veneración al santo patrono, tienen también dudas, pero existe una duda fundamental, de la cual son responsables las guerras del tiempo de la Revolución

No, olvídate, no, no, no ... [la falta de datos, de documentos] se originó desde cuando el tiempo de la Revolución, porque'n el tiempo de la Revolución estuvo un'esclavitud de acuerdo con las autoridades y las tropas y los ejércitos se dividieron: uno para voluntarios, uno par'ejército, uno para zapatistas, uno para carrancistas, uno para maderistas, otro para Poder Ejecutivo Federal, y di'ái no se supo ni por donde fue el documento ese. Y de ahí, había su origen, desde su profundidad, de acuerdo con la fecha de la autenticidad que está estipulado de su dictamen, allá'stá sus principios. ¡Esa es!

Sólo lo qu'hay, qué fecha llegaron en aquel entonces, a donde usted me decía. Qué fecha llegaron y cuándo llegaron y qué fecha bajaron para poderlo decirlo, “sea bienaventurado, aquí veneramos a nuestro santo patrón” Este's el que falta.¹⁵⁴

Esa duda, que se repite casi en cada boca de la comunidad, se refiere a cómo es que Acazulco tiene de patrón a San Jerónimo. No se sabe si fueron los frailes que lo asignaron, o si la imagen “se hizo pesada” y se quedó en el pueblo por su propia voluntad o...

Lo que sí es cierto y verdadero, que no saben la razón de que tenga una fiesta el 20 de julio, despreciado versiones como la que da el maestro Felipe Sánchez (ver más adelante); lo más que saben es que un 20 de julio fue bendecida la nueva campana mayor (1945), pero no saben por qué se escogería esa fecha. La fiesta que se lleva a cabo el 20 de julio sigue siendo un misterio para los habitantes de Acazulco, quienes han olvidado el momento en que fue instituida. Sin embargo, una exploración de la página

¹⁵⁴ Cabe recordar este texto que dice: Su festividad 30 de septiembre y primero de enero de cada año de su principio de mil quinientos cincuenta y tres en la que tuvo principio de la posesión de nuestro Señor San Jerónimo en el santo templo, el que ha de ser siempre y estará en el templo, casa de Dios, matriz del pueblo (Linarte Martínez, G., 1998:17, énfasis mío). Sin embargo, don Chabelo ha hecho suya la expresión “matriz del pueblo”.

con una investigación de Mauricio López Ramming,¹⁵⁵ el santoral de México marca a los santos Jerónimo, Bulmaro, Elías y Margarita de A., como los propios del 20 de julio, junto a las efemérides mexicanas del inicio de la destrucción de Tenochtitlán en 1521; el nacimiento de Fernando Calderón, abogado, poeta, dramaturgo y político liberal en 1809; la coronación de Agustín de Iturbide como el emperador Agustín I en 1822; y finalmente, la muerte de Francisco Villa, en Chihuahua, en 1923.

Aunque sigo en la búsqueda, no me extrañaría que el festejar a San Jerónimo el 20 de julio sea producto de una confusión entre santos, pues se celebra en el santoral católico al veneciano San Jerónimo Emiliano [“el emiliani” le llaman en Acazulco], confesor, muerto el 8 de febrero de 1537, fundador de la Orden Congregación de los Siervos de los Pobres, conocida como Orden de los Somascos, por haberse fundado en Somasca, pequeña población cercana a Bérgamo. El papa Benedicto X le declara Beato y el 12 de octubre de 1766 Clemente XIII le elevaba al honor de los altares, celebrándose su fiesta el 8 de febrero, conmemoración de su muerte.¹⁵⁶ Sin embargo, otras fuentes marcan su fiesta el 20 de julio y la fiesta de San Juan de Mata el 8 de febrero.¹⁵⁷ Otras fuentes más marcan el 20 de julio como la fiesta del Divino Niño Jesús (de Praga), nacida en la primera mitad del siglo XX, en Bogotá, Colombia.¹⁵⁸

En la santopedia de un conocido portal católico¹⁵⁹ se leen varios santos “clásicos” con el nombre de Jerónimo (país, +año de muerte, fiesta): Beato Jerónimo de Angelis (Japón, +1623, 4 de diciembre), Beato Jerónimo Gherarducci (Italia, +1369, 12 de marzo), Beato Jerónimo Ranuzzi (Italia, +1466, 11 de diciembre), San Jerónimo (Estridón, Croacia, +420, 30 de septiembre), San Jerónimo de Nevers (Francia, +816, 5 de octubre), San Jerónimo de Pavía (Italia, siglo VIII, 22 de julio), San Jerónimo Emiliani (Italia, +1537, canonizado en 1767, 8 de febrero). Es posible que el festejo de la canonización de este último haya generado festejos, por confusión, en sitios dedicados a otros santos llamados Jerónimo.

Por otra parte, el único dato que he podido localizar que pudiera relacionarse con una festividad el 20 de julio se refiere a la muerte del papa León XIII, del que Juan Pablo II expresó:

Se conmemora hoy el centenario de la muerte del Papa León XIII, Vincenzo Gioacchino Pecci. Recordado sobre todo como el Papa de la *Rerum novarum* [Sobre los

¹⁵⁵ http://www.elsiodelosantos.com/efemerides/datos/Santoral_y_efemerides_JULIO_20.htm [03.02.2012].

¹⁵⁶ <http://www.mercaba.org>. [03.02.2012]

¹⁵⁷ <http://www.magnificat.ca/cal/esp/07-20.htm>. [03.02.2012]

¹⁵⁸ <http://www.ewtn.com/spanish/DivinoNi%C3%B1o/Historia.htm>. [03.02.2012]

¹⁵⁹ www.encuentra.com [03.02.2012]

obreros], encíclica que marcó el inicio de la moderna doctrina social de la Iglesia, desarrolló un magisterio amplio y articulado; en particular, impulsó los estudios tomistas y promovió el incremento de la vida espiritual del pueblo cristiano. En este Año del Rosario, no se puede olvidar que León XIII dedicó al rosario diez encíclicas. Por este gran Pontífice hoy damos fervientes gracias al Señor”.¹⁶⁰ La *Rerum novarum* fue dada “en Roma, junto a San Pedro, el 15 de mayo de 1891, año decimocuarto de nuestro pontificado”.¹⁶¹

Me parece posible que a partir de 1903 se haya hecho algún tipo de conmemoración y que haya quedado integrada en la costumbre del rosario en el templo, que el mismo Linarte documenta para épocas anteriores a la presencia de sacerdotes. Con todo, de momento prevalecen la duda y el desasosiego. Y la intranquilidad es casi tan grande como la que produce el hecho de tener perdidos los títulos originales de asignación de tierras a la comunidad, que especifiquen las dimensiones, del “polígono”, como dice don Isabel, de los límites de las tierras con los otros poblados vecinos. Esa incertidumbre causa gran sufrimiento en la comunidad.

Regresando a la concepción del pasado de don Chabelo, de la fase en que la comunidad se reconoce, aunque tenía un ritmo de cambio lento, hay muchos recuentos de las dificultades de la vida, del hambre, del maltrato de otras comunidades. Dice don Isabel:

En lo regular, la miseria de aquellos indios antiguos, muy rara la vez que comían bien. Lo más rico, una memela y una salsa, es lo más. Rara la vez que comían pues un bistés, un chicharrón, un caldo; muy rara la vez. La mayor parte era eso. Que se llamaron “los esclavizados pastores antiguos, indios antiguos”, su mismo nombre lo dice. Mmmm. Era lo que tenían.

Mucho de ello derivaba de la situación económica, que aunque tenía el aprovechamiento de los magueyes, bosques y abundantes aguas, el aislamiento de la comunidad era opresivo, esclavizante

Ah, no, no, no, no... eso son lo que te digo que son los principios. Que la comunidad en sus principios vivió la esclavitud, sus caminos, sus de todo lo que te digo. Ái trai todo l'origen d'eso, si usted no lo sabe. Porque un pueblo cerrado, esclavizado, ¿qué sufrió?...

Un doctor... lo que's este, su centro de vida y comercio... [su tono se vuelve melancólico y bajo] ¡muy triste!

Por qué es triste: voy a bajar, este, una brazada de leña, y ya para d'irme en tal parte, en tal parte, y todo eso y algo por 'estilo. Pues, tenía que buscar la vida. Pero, eso son los orígenes, de un principio. Por ese lado, eh, se ve que y se sabe que ese, originalmente, sufría la gente. Eh, lo que usted da a entender, eh, son los principios.

¿Pus que voy a hacer? [tosiendo y bostezando] Voy a buscar ,este, una... voy a buscar una'ste, brazada de leña, voy a buscar la vida, voy a vender mi leña Ocoyoacac. Voy a vender tabla, voy a vender madera, voy a vender carbón, voy a vender, este, tejamanil, voy a vender, este cita, voy a vender liga, etcétera, etcétera, voy a vender

¹⁶⁰ Palabras pronunciadas después del *Ángelus*, Castelgandolfo, 20 de julio de 2003.

¹⁶¹ <http://www.vatican.va>. [03.02.2012]

carbón. Voy a ir un rato de trabajar. Eso son los que lo vivimos. Y 'orita ya se perdieron todo eso. Eh.

Nomás tú te pones a pensar... En lo actual que lo vives 'orita en México, en aquel entonces de 1945, 1929, 1700... ¿cómo estaba?

Aquí sufrimos, no hay carretera, no hay nada. Era difícil que vieras un carro, por ahí, ay, ya pasó, ya... Quieres caminar de aquí a Ocoyoacac, a camiñar. Y nada de unidad [vehículo]. No, y'orita ya es una ciudad. Eh. Por eso es muy diferente, y lo que usted pregunta, no, esos son principios, son principios.

El pasado más reciente se deja ver sobre todo en el contraste con el presente y sus grandes cambios, en la contaminación del agua por el desagüe que descarga directamente en los ríos, la escasez de agua debida a que los manantiales fueron entubados para llevar agua a otras comunidades, y también el ateísmo de las autoridades que ya no creen en el poder del patrono y su perrito. Esta parte de un pasado donde las figuras de autoridad se dejaban sentir y la gente sabía entender el mensaje, sigue manifestándose, haciendo “milagros”,¹⁶² sin respetar los límites de pertenencia a la comunidad, pues incluso los investigadores estamos sujetos al dictamen del patrón y su ejecutor, el perrito

No tiene mucho'tro vestigador que vino aquí, no sé cómo se llamaba ese vestigador, [diciendo] “que soy d'esto que soy d'esto”, se adornó, se adornó muy bonito. Sacó esto, sacó esto y creo le dieron ahí una posada, no sé dónde le dieron, y no le dejó dormir el perro.

[¿Ah, sí?]

Íjo, 'stá rascando. Íjo, parece que está bramando. Salte véalo. Nadie. Y otra vez, y otra vez, nadie. Maneció toda la noche y no lo dejó dormir.

[¡Ah, entonces a mí sí me quiere el perrito porque ya me he quedado a dormir aquí!]

Por eso hay una estimación de él. No [,] con él, y gracias a él, me dio mucho ventaja de actuar como autoridad del pueblo: remodelaciones, que iglesia, que acá, que allá, que letigio para allá. Nunca me pasó nada, sino que fe con él, nada más. Nada más.

Pero hay unos, se descuida que hay esto, por ejemplo. Como quisiera, de burlarse, “¿apoco este...?” ¡ah, vale gorro!” y ¡aténgate! Eso sí, a juerzas te tiene que llegar, a juerzas lo qu'es la memoria [es bien sabido], una y otra, que si los señores [regidores] se descuida, ahí a veces, estas fiestas para que se reúnen todos los compadres, los que ya saben, desatan un ratito el perrito. De a las 8 de la tarde a las 12 de la noche, que lo desate y vas a ver lo que va a suceder. ¡De que si es milagro, es milagro! Lo de cada quién ¿por qué? porque yo ya lo viví. ¡Ya lo sentimos la visita, eh! Por eso le tenemos este, mucho, mucho fe. Y toca el caso de es el patrón de la comunidad, pus hay que tomarlo bien en cuenta.

Su propio papel de investigador, y de portavoz de la información sobre el pueblo, está también censurada por el santo, y por ello, implica para él un ejercicio de obediencia y responsabilidad

¹⁶² El sentido que da don Chabe al milagro, es como de prodigio, de manifestación ineludible e implacable, incluso de castigo, no tanto de cumplimiento de peticiones de los fieles. Sin embargo, cuando habla de las “brujería” e “idolátria” que grupos de fuera practican en el Hueyamalucan, si acepta que conceden, porque el “Señor es muy milagro”, sanar a los enfermos.

En cuanto al compromiso que se haiga y todo eso, pero, pus todo con seriedad. Nada de que te invento. Por ejemplo 'orita te digo "fíjate que la crucita, este, fue tal parte" [refiriéndose a la historia del santuario del Hueyamalucan], "fíjate que fue d'esto", "fíjate que tod'esto", "fíjate que ...", yo y mi manera d'interpretar, d'aumentar, d'alterar, feamente cuando ese no es versión, no es la verdad. Debemos de meditarlo, lo qu'es la versión que tiene. Por eso no me queda conforme, y sigo exigiendo ¿dónde está la memoria, cómo está la memoria? ¡para saber bien! cómo de dónde vino, cómo vino, lo adoraron, quién lo recibió, cómo estuvo su memoria: ¡porque ahí una memoria! Es esa es, es esa es.

Eso mismo exige de mí, de mi investigación, y me deja a ser medida por instancias superiores a su criterio personal, me pone en manos del enojón de San Jerónimo

No sé, no sé, no sé, no sé, no sé... Por ahí, o usted, com'investigador, tu ya debe de saber l'autenncidad d'esta imagen. Ves que su vida d'él, su genio, su carácter, era malo, era totalmente desastroso. Tan sólo su genio, no lo quería nadie... y estaba este, era, cata cuméno, ¡eh! Era cata cuméno, pero ya después, se concentró, se concentró, poco a poco, poco a poco, poco a poco, ya más o menos ya tuvo la dignidad de estar en los desierto, de pedir a Dios, d'inclinar y para que le dieran algo por allá, jue que le dieron un tesoro, una vida [parece que considera una concesión de gracia el haber reformado su carácter]. Ya d'ái, después de todo, de acuerdo con la monografía que tiene, 'ntonces d'ái empezó a verse tod'eso.

De lo que sí, es'nojón, lo que sí... cómo quiera decirte. En principio 'staba hincado, no sé cómo 'staba aquel imagen, 'staba hincado, o 'staba este, hincado, o 'staba no sé cómo'staba más o menos ahí. En aquel entonces hacía mucho milagro. Si 'orita quieres hacer algo, ¡aténgate!, y si no, ¡ahí cómo quieras! Si vienes'ciendo un'investigación, idóñi [¿idónea?], que valga la pena, y si no al rato te va a llegar el perrito. Eso sí, eso sí.

[¡O sea que mejor hago bien mi trabajo!]

Ese sí, deténgalo [sostenlo, respáldalo], que sea serio, porque si tratas de engañar aquí, es por ejemplo: "yo ya vine, soy de esto... voy tratar d'ingañarlo, y todo. ¡jjo, al rato! ¡chispas! O al revés, yo no pasa nada, pero mi familia, mi hijo, mi hermano, de ora ya cayó la barranca o su borrega ya lo'cabó'l coyote, o quién sabe qué pasó ya, pero el perro ya lo devoró'l coyote. La prueba'stá ahí. De que si es milagro, milagro.

Ve que cuando recién bajado de aquí [probablemente en el siglo XVIII], lo trataban, lo persiguieron que dónde estaba el pueblo que estaba por acá, "no bajó por allá'bajo", "bajó por allá"... Pus orita en ese pueblo siguen asaltando la diligencia de los caminantes de México [a] Toluca, y otra vez hubo matazón, y este domingo y este domingo, Y vino la diligencia, y otra vez lo iban a quemar el pueblo. Entonce, era uno solo camino que bajaba de aquí al panteón, de este lado, camino antiguo, y salió un perrito chaparrito, y no pasó l'ejército. Y ¡búscales!, ¡y búscales!

San Jerónimo, el perrito y el lacito: el pasado de la... ¿justicia?

La última anécdota de don Chabelo pone de relieve la diferencia tan abismal, y tan coincidente con las precisiones de Galinier, sobre la diferencia entre la ética cristiana y la lógica de lo correcto de los indígenas. Analizando el cambio de la religión otomí a la católica, dice Galinier:

en el pensamiento religioso otomí, como en el de los grupos étnicos circunvecinos, la concepción cristiana de la virtud y del pecado jamás ha encontrado lugar verdaderamente. En la actualidad, como en el siglo XVI, la morada última de los difuntos es determinada según la causa de su muerte (enfermedad, asfixia, asesinato, etcétera), y no

en función de su conducta moral entren los hombres. En torno a este punto fundamental de ética se suscitaron los enfrentamientos más graves entre misioneros y chamanes” (Galinier, J., 1990:70).

Este tipo de razonamiento, que mira más el comportamiento adecuado-inadecuado en vida sin trascendencia después de la muerte, es común en Don Chabelo y en casi todas las personas con que he platicado en Acazulco. Encuentro una leve variación, sobre todo en alguna mujer que forma parte del grupo de evangelizadores y servidores de la misa, “las ministras”, de creación bastante reciente. Para don Isabel, lo que resulta de presión, es el qué dirán, sobre todo los hijos y los nietos; además, del castigo del “perrito” de San Jerónimo.¹⁶³

Ese san Jerónimo, formalmente se parece al san Jerónimo baluarte del movimiento contrarreformista católico, pero al convertirse en patrono de esta comunidad otomí, pasó a tener una personalidad bastante particular, al grado que ha empezado a ser perseguido por la Iglesia misma, a través del clero municipal.

El san Jerónimo “canónico” ha sido estudiado exhaustivamente, so pretexto de sus manifestaciones en el arte de la Contrarreforma [europea, aunque con una breve mención a su papel en los territorios del imperio español] por Pilar Martino Alba en su trabajo doctoral (2003) y en este trabajo basaré fundamentalmente la exposición. La autora propone que San Jerónimo, por su papel en la historia de Iglesia, se ha llegado a convertir, iconográficamente, en el “personaje más representado después de la Virgen y el Niño” (Martino Alba, P., 2003:9). Haciendo un detalladísimo análisis no sólo iconográfico, sino iconológico y transdisciplinar,¹⁶⁴ afirma que en su representación convergen cuatro elementos fundamentales: la biografía del santo, las fuentes de información, la ideología tridentina, y finalmente, la iconografía (Martino Alba, P., 2003:10).

San Jerónimo nace en el siglo IV, época que inaugura la libertad de culto para los cristianos. Sin embargo, al cese de las persecuciones siguió el surgimiento de las

¹⁶³ Efraín Cortés y su equipo consideran al lobito de Jerónimo como una muestra de la manera en que el santo patrono cuida el espacio territorial de la religión comunal, haciendo su parte en un sistema en que el rito asegura la generosidad del santo en la dotación de los bienes necesarios para la subsistencia (Cortés Ruiz, E., *et al.*, 2003:250, 272).

¹⁶⁴ La autora está convencida de que “solo la relación de distintas disciplinas nos permite el acercamiento más completo a las obras de arte, pues, como decía Wilhelm Dilthey: “*Das Leben iste ben mehrseitig*” (la vida es precisamente multifacética), nos ha encamindo hacia un personaje que dominaba varias lenguas y disciplinas, y que fue un gran viajero en busca de conocimientos” (Martino Alba, P., 2003:15). Cita a Lionello Venturi, quien decía “el origen de cualquier obra de arte está en la vida y no en una obra de arte precedente” (Venturi, L: *Historias de la crítica de arte* (trd. Rosend Arqués), Gustavo Gili, Barcelona, 1979:296. Lionello Venturi era hijo del historiador del arte Adolfo Venturi, el primero que escribió un trabajo monográfico sobre la iconografía de san Jerónimo (pág. 16, nota 2).

controversias¹⁶⁵ dentro del mundo cristiano por las diferentes interpretaciones que se da al contenido de las Escrituras. En ese momento destaca Jerónimo, como exegeta y luchador incansable aclarando las dudas que dan lugar a confrontaciones entre los mismos cristianos. Pero las divergencias no terminan allí, y llegan a su punto culminante en 1517, con la publicación de las 95 tesis de Lutero. La situación clama por un concilio, convocado por el responsable político de España y Alemania, Carlos V. El encuentro se celebra en la ciudad fronteriza austro-italiana de Trento, y supone la aceptación de la traducción de san Jerónimo del texto de las Sagradas Escrituras al latín, con miras a poner fin a las controversias. Con ello, la figura del santo revive, como exegeta y traductor, y se convierte en símbolo de las tesis contrarreformistas. Se le ve como el defensor de la ortodoxia frente a las herejías, tanto por su asistencia al primer concilio ecuménico de Constantinopla, como por su respaldo como traductor a los obispos Epifanio de Chipre y Paulino de Antioquia en el concilio de Roma, en el año de 382 (Martino Alba, P., 2003:23).¹⁶⁶



Figura 3.19. San Jerónimo en unciales iluminadas. La primera requiere de su nombre escrito, pues no hay atributos que le distinguan; la tercera, tiene ya al león y el traje cardenalicio que le son particulares.

El empleo mismo de la figura, es parte del discurso católico contra la iconoclastia protestante; por si fuera poco, san Jerónimo resultó también idóneo pues por otro, representa la vida de un hombre ejemplar, frente a la negación a la veneración a los santos en la iglesia reformada; se utiliza la ortodoxia del trasmisor de los textos

¹⁶⁵ Estas controversias se tratan de solucionar con los concilios, espacios para poner sobre la mesa las diferencias en la intención de llegar a consensos y conclusiones que, mediante decretos, se harían llegar a todos los cristianos para construir la paz.

¹⁶⁶ La importancia de su trabajo lo hace un santo reconocido por las iglesias católica, ortodoxa y anglicana, celebrándose su fiesta el 30 de septiembre en la iglesia occidental, y el 15 de junio en la iglesia oriental. Es patrono de la Orden de San Jerónimo, de los traductores, bibliotecarios, archivistas y arqueólogos (http://es.wikipedia.org/wiki/Jer%C3%B3nimo_de_Estrid%C3%B3n) [22.01.2012].

canónicos a los cristianos de Occidente frente a las nuevas interpretaciones de los textos sagrados que había hecho Lutero, quien, además, había dejado por escrito su animadversión hacia san Jerónimo (Martino Alba, P., 2003:27).

En su defensa por la ortodoxia, san Jerónimo redactó auténticos tratados para desmontar las tesis de sus oponentes. Si los errores de los contrarios eran fruto de una falta de conocimientos y podían llevar a la confusión de los fieles, les rebatía con una violencia verbal y una utilización de la sátira “que parecen impropias de un hombre religioso”. Sin embargo, estos aspectos de su carácter pasan a la conciencia popular junto con algunos otros elementos de su historia, y toman un sentido peculiar y destacado por encajar con elementos de la cosmovisión de comunidades como la de Acazulco. Curiosamente, san Jerónimo no fue nunca elevado formalmente a los altares aunque se reconoció su santidad. La devoción nació, entonces, por admiración a la erudición del santo, es decir, por un aspecto nada popular en una época, la Edad Media, en que la mayoría de los fieles no sabían leer. De igual forma, la orden por él inspirada – que no fundada– no ha dado santos a la Iglesia, sino eruditos, a pesar de que es criticada por su excesiva dedicación al coro y poca al estudio (Martino Alba, P., 2003:304).

Desde las primeras imágenes y hasta llegar al concilio de Trento (1545-1563), se produce una evolución en la iconografía de san Jerónimo: aparece primero en Biblias iluminadas como monje (figura 3.19), pasando por el icono de doctor de la Iglesia y por el de paradigma del asceta, que son sus antecedentes iconográficos; después del concilio y la expansión de la ideología contrarreformista,¹⁶⁷ llega un auge de sus representaciones que se prolongará hasta finales del siglo XVIII. Después de esa fecha, casi desaparece como no sea en los monasterios y las devociones particulares, o por algunos pedidos de grupos del mundo de la traducción, ya que san Jerónimo es su santo patrón, así como las comunidades croatas, pues es un símbolo nacional. La expansión de la imagen del santo fue en beneficio de la propagación de la fe y su revalorización como traductor y hombre de letras, ya que además de la *Vulgata*, San Jerónimo fue el

¹⁶⁷ El concilio de Trento generó también una serie de decretos dogmáticos y de reformas sobre la representación concreta de figuras religiosas (como el promulgado en la sesión 25), que surgen a raíz de dicho concilio; las hay también posteriores sobre cómo ensalzar a determinados personajes religiosos, a través de discursos panegíricos o semblanzas biográficas basadas tanto en hechos históricos como legendarios, que justifican “los apasionados medios que contribuyen al fin de encumbrar a un determinado personaje” (Martino Alba, P., 2003:21).

primer traductor a una lengua eslava del oficio divino y de los textos sagrados (Martino Alba, P., 2003:10-14).¹⁶⁸



Figura 3.20. Estampa de un grabado donde se aprecian algunos de los atributos iconográficos de san Jerónimo: el traje cardenalicio, la biblia y el león.

Muchos de los artistas, sin embargo, trabajaron sin conocer de forma personal la obra de Jerónimo, y se apoyaban sobre modelos en estampas (figura 3.20), que por siglos fue la mayor base de difusión artística (Martino Alba, P., 2003:20).

Fue con la evangelización española que san Jerónimo llegó a tierras americanas, siendo en España abundantísima la variedad de representaciones del santo, tanto en pintura como en escultura o como motivo en las artes decorativas; aunque también lo fue en Austria y sur de Alemania, especialmente a raíz de la lucha contrarreformista (Martino Alba, P., 2003:20-21).

La primera imagen ampliamente difundida de san Jerónimo es la del penitente, promovida y propagada a mediados del siglo XV como un ejemplo cristiano a seguir, a pesar de la aceptación de la *Vulgata* (su traducción al latín del texto original en hebreo del Antiguo Testamento y del texto original en griego del Nuevo Testamento). La intención era la de mover al fiel, con la imagen de un penitente, seguidor convencido de Cristo. Sin embargo, los jesuitas, encargados de propagar la fe y de llevar las riendas de la lucha contra la Reforma (Martino Alba, P., 2003:21), llevaron consigo a un Jerónimo que aparece casi siempre como Padre de la Iglesia, bien junto a san Agustín o con los

¹⁶⁸ La traducción al latín de la Biblia, ha sido la fuente principal para la iconografía religiosa occidental, y las Epístolas de Jerónimo son para la autora fuentes de análisis iconográfico sobre la representación de él mismo, que no habían sido consideradas antes, entre otras cosas porque el material no estaba traducido al español (Martino Alba, P., 2003:17).

otros Padres de la Iglesia latina, san Gregorio y san Ambrosio (figura 3.21). Su figura jugó un papel fundamental “en la campaña propagandística religiosa que tiene lugar tras el concilio celebrado en Trento, y cuyo objetivo es frenar la expansión de las ideas reformistas contrarias a la ortodoxia católica y recuperar fieles para la Iglesia de Roma” (Martino Alba, P., 2003:24).



Figura 3.21. Diversas representaciones de San Jerónimo, desde el asceta, hasta el padre de la Iglesia latina. Nótese la diversidad de representaciones del león.

Aunque la orden jerónima es la más española de todas las órdenes religiosas, san Jerónimo es un personaje que trasciende fronteras. Oriundo de Dalmacia, recorrió Italia, parte de la Galia y de Germania, Grecia, Chipre, Asia Menor, Siria, Alejandría, Palestina. Además, su hábito epistolar le puso en contacto con gente de realmente medio mundo, tanto conocidos como de otras partes no visitadas, como Hispania (Martino Alba, P., 2003:27). También hubo monjes jerónimos en Hispanoamérica, encargados de las ediciones de los libros que se enviaban; fue a principios del XVII que tuvieron lugar los primeros viajes de los monjes jerónimos, desde el antiguo monasterio sevillano de San Jerónimo de Buenavista (Martino Alba, P., 2003:405).

Datos biográficos de San Jerónimo		
Años de estudio	347	Nacimiento en Estridón, Dalmacia. Educación familiar y primeros estudios.
	359-367	Estancia en Roma para realizar estudios de gramática y de retórica. Tiene como maestro al gramático Donato.
	363-367	Estudios de retórica y de filosofía. Sus compañeros de estudios, con los que seguirá manteniendo relación mientras vivan: Panmaquio, Bonoso, Rufino de Aquileya y Heliodoro. Con ellos hace visitas dominicales a las catacumbas.
	366	Bautizado por el papa Liberio.
	367-374	Realiza, junto a Bonoso, un viaje a Teveris y recorren las orillas del Rhin. Regresa a Italia. Estancia en Estridón y Aquileya, muy cerca de Venecia. Entra en relación con los ascetas de Hemonia.
	374	Marcha precipitada de Aquileya. Realiza un largo viaje por la Tracia, el Ponto, Capadocia, Bitinia, Galacia, Cilicia, llegando finalmente a Siria, donde, tras la estancia en Antioquia, se retira al desierto de Calcis.
Años de retiro en el desierto de Calcis	374-382	Estancia de Jerónimo en Oriente
	374 otoño	Llegada a Antioquia, en Siria y estancia en casa de Evagrio
	374-375	Pasa por frecuentes y graves enfermedades durante su estancia en Antioquia. Mueren Inocencio e Hilas. Sueño sobre los autores profanos. Llegada de Heliodoro, tras su peregrinación a Tierra Santa. Rufino deja Aquileya y se marcha a Egipto. Bonoso se retira, como eremita, a una isla del mar Adriático. Discute con Heliodoro el proyecto de vida retirada.
	375 verano	Heliodoro se marcha definitivamente a Occidente. Poco a poco los amigos le van abandonando.
	375-377	Estancia en el desierto. Pablo de Concordia le pide que le envíe sus manuscritos. Recibe la visita de Evagrio, quien servirá de enlace con Occidente.
	375-376	Su contacto con el exterior es epistolar. Carta a su tía Castorina.
	376-377	Carta a Heliodoro haciendo un elogio a la vida eremítica. Se producen disensiones en el desierto a raíz del cisma de Antioquia y la cuestión de la hipóstasis.
	377-379	Estancia en Antioquia. Visita al monje Malco en Maronia. Entra al servicio de Apolinar para el estudio de las Escrituras. Es ordenado presbítero por el obispo Paulino de Antioquia.
	379-382	Estancia en Constantinopla.
	380-381	Entra en contacto con Gregorio Nacianceno.
	381 mayo	I concilio de Constantinopla
Jerónimo en Roma al servicio del papa	382 otoño	Concilio de Roma, a donde llega acompañando a Paulino de Antioquia y Epifanio.
	382-385	Estancia en Roma. Relaciones amistosas y oficiales con el papa Dámaso
	383-384	Conferencias a las mujeres romanas en el Aventino, en casa de Marcela, y relaciones con los círculos ascéticos de Roma. Paula y sus hijas, Blesila y Eustoquia, frecuentan el círculo de Marcela y se convierten en discípulas de San Jerónimo [Paula y Eustoquia serán después canonizadas]
	384 verano	Blesila cae enferma y se convierte. San Jerónimo escribe para ella un comentario al Eclesiastés.
	384 otoño	Muere Blesila
	384 (11.12)	Muere Dámaso
	385	Surgen con fuerza círculos de oposición a Jerónimo por su defensa de la vida ascética. Empiezan las acusaciones infames contra él, recriminándole su excesiva relación con las mujeres.

Figura 3.22. Semblanza biográfica de San Jerónimo. En la columna izquierda, en diferentes tonos se marcan los bloques que repercutirán en las diversas representaciones de la vida del santo. Construida con datos de Pilar Merino Alba (2003: capítulo 1).

San Jerónimo, como imagen, fue aceptado rápidamente en el arte americano, en que prava la devoción frente al dogma. Para franciscanos y dominicos, san Jerónimo era un ejemplo de vida a seguir, y para los jesuitas, un abanderado de la expansión de la fe

y modelo del buen clérigo, disciplinado y obediente.¹⁶⁹ El tipo iconográfico de penitente y de cardenal se encuentran por igual, y sólo hay algunos ejemplos del san Jerónimo monje en los monasterios de la rama femenina de la Orden en México. En Oaxaca y Puebla es donde más ejemplos de iconografía jeronimiana se encuentran (Martino Alba, P., 2003:407-409, 457).

Datos biográficos de San Jerónimo (continuación)		
Estancia definitiva en Belén	385	Se establece definitivamente en Oriente
	385-388	Viaje a Palestina y Egipto, acompañado de Paula y su hija Eustoquia.
	386 primavera	Estancia de un mes junto a Dídimo de Alejandría. Construcción de monasterios y de una hospedería en Belén.
	386-387	Estudio de las Escrituras junto al judío Baranina
	386-419	Etapa de extraordinaria riqueza creativa
	393	Se inicia la controversia origenista. En ese mismo año Epifanio está en Jerusalén. Incidentes con Juan, obispo de la ciudad. Epifanio se traslada a Belén.
	394	Ordenación forzosa de Pauliniano, hermano de Jerónimo, por Epifanio.
	394-395	Estancia de Fabiola y de Océano en Belén. Llegada de Vigilancio con una carta de Paulino de Nola. A su regreso a occidente arremeterá contra Jerónimo.
	395 junio	Invasión de los hunos. Asalto al monasterio. Pánico en Palestina. Fabiola y Océano regresan definitivamente a Roma. Jerónimo se queda en Belén. Juan de Jerusalén obtiene una orden de exilio contra Jerónimo.
	396	Muerte de Paulina, mujer de Panmaquio, quien decide abrazar la vida monástica.
	397	Reconciliación de Jerónimo con Juan de Jerusalén y Rufino. Empieza la relación epistolar con san Agustín, si bien hasta años más tarde no será una relación fluida, ya que las primeras cartas se pierden, o se publican antes de llegar a su destinatario.
	398	Pauliniano y Eusebio de Cremona parten para Occidente
	399	Muerte de Fabiola. Año lleno de problemas por el origenismo
	404	Muerte de Paula
	406	Jerónimo cae gravemente enfermo
	410	Ataque de Alarico a Roma. Mueren muchos amigos de Jerónimo. Marcela salva a su amiga Principia. Muere Panmaquio.
	411	Muere Marcela. Muerte de Rufino en Sicilia.
	416	Ataque a los monasterios de san Jerónimo, en Belén, por los monjes pelagianos.
417	Muere Juan de Jerusalén	
418	Muere Eustoquia	
419	Muerte de san Jerónimo, el 30 de septiembre [la iglesia celebra la fiesta de la Sabiduría]	

Figura 3.22. Continuación... Semblanza biográfica de San Jerónimo. En la columna izquierda, en diferentes tonos se marcan los bloques que repercutirán en las diversas representaciones de la vida del santo. Construida con datos de Pilar Merino Alba (2003: capítulo 1).

La evolución en la representación de san Jerónimo es equiparada por Martino con cuatro etapas de la vida del santo: la etapa de estudios; los años de retiro en el desierto de Calcis; la segunda estancia de Jerónimo en Roma al servicio del papa; y la prolongada y definitiva permanencia en Belén (figura 3.22). Cada una de ellas

¹⁶⁹ Para Teresa Jarquín y Manuel Miño Grijalva, la portada actual del templo de Acazulco es la original de la fundación agustina, junto con la de Santiago Tilapa y Almoloya del Río. Dicen que en las tres, la portada es lisa y la decoración se concentra en el arco de medio punto; con Tilapa y Jalatlaco, el templo comparte la característica de desplantarse sobre una plataforma (Jarquín Ortega, M. T. y M. Miño Grijalva, 1998:231). Sin embargo, no he encontrado hasta el momento, datos precisos sobre esta fundación, si bien Atlapulco, del cual dependió en mucho tiempo la doctrina de Acazulco, parece haber sido fundación agustina. Cabría preguntarse cuál sería la intención agustina en la figura de San Jerónimo.

proporciona datos iconográficos y sin embargo, en realidad las representaciones invierten el orden natural de los acontecimientos.

Además, como sucede en muchos otros casos, en la iconografía de Jerónimo se mezclan atributos que lo mismo provienen de datos reales, que de la leyenda. De estos últimos, el principal es el león (figura 3.21), que en Acazulco, se sabe león, pero se vive lobo, o casi siempre, perro (figura 3.23). En síntesis, iconográficamente, el santo pasó de ser un anónimo y laborioso monje frente a su escritorio como cualquier otro monje, solamente identificado por la inscripción con su nombre, a ser un letrado eclesiástico cargado de dignidad e identificado por los eruditos, hasta llegar a conocerse popularmente en su faceta de místico y asceta empeñado en llevar por el buen camino a media Humanidad y convertirse después en el paradigma del abanderado de la ortodoxia católica bien a través de su dedicación al ascetismo o bien en su faceta del doctor máximo de la Iglesia (Martino Alba, P., 2003:302).

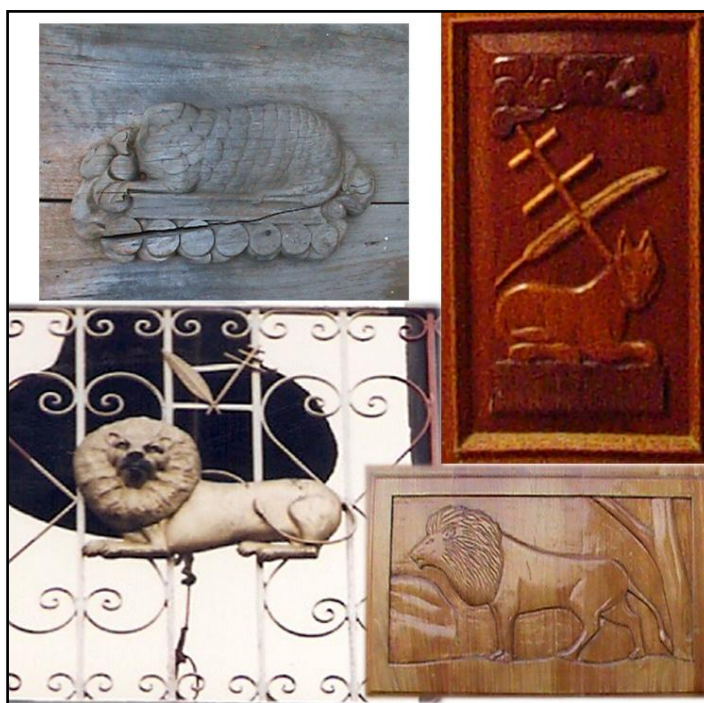


Figura 3.23. Representaciones del león de san Jerónimo en Acazulco: talla incompleta de la puerta del campanario y figura en el barandal frente a las campanas, además de tallas en las puertas interiores de los cuartos del templo. Puede observarse que el león se acompaña con atributos del santo, como la pluma y la cruz de doble travesaño.

Para la iglesia católica, los atributos iconográficos de San Jerónimo son: Sagradas escrituras; ropaje cardenalicio, capelo y túnicas y paños púrpura; crucifijo o

cruz de doble travesaño; piedra o cilicio; calavera; objetos de escritorio y botes de farmacia; sandalias y león. Sobre estos últimos conviene extenderse un poco.

Sandalias. Este no es un objeto principal de identificación del santo, pero suele ser común, sea que él las calce, o que se encuentren entre los objetos que lo rodean (Martino Alba, P., 2003:326-327). Sin embargo, en Acazulco la idea de vestir a su santo patrón con sandalias está fuera de toda consideración, y se le calza con los mejores zapatos de vestir que puedan conseguirse, haciendo juego con un traje que, por sus colores, se relaciona con el ropaje cardenalicio, preferentemente brocado en oro.

Como suele suceder en otros sitios, incluso urbanos, las fiestas del santo pueden incluir cambios de ropa, y eran al parecer tantas ya las que se guardaban en el templo, que hace poco el sacerdote mandó quemar la mayoría. Con la colección de zapatitos – que las imágenes de bulto son de escala menor al natural– quiso hacer algo distinto, regalarlos a los niños de la comunidad; sin embargo, la gente recela de ponerle a sus hijos los zapatos del patrono, e incluso se dice que en algunos se ve la clara huella de las caminatas del santo por el pueblo, cuidando y vigilando el comportamiento de la gente (ver detalle de la figura 3.25).

León. Aunque el león se convierte en uno de los atributos iconográficos identificadores del santo, curiosamente la presencia de este animal junto a él responde a un error, ya milenario, y no a una realidad. El error fue cometido por Santiago de la Vorágine, al hacer la recopilación de vidas de santos, entre san Jerónimo y san Gerásimo (figura 3.24), según cuenta la historia del *Pratum spirituale*, de Juan Mosco (ca. 550-634)

San Gerásimo era un monje del siglo V, de Asia Menor, que se estableció en Palestina y fundó una “laurea” regida por normas muy severas; a pesar de ellos su fama de santidad atrajo a muchos discípulos. Un siglo después, el escritor bizantino Mosco, monje primero en Jerusalén y posteriormente en Egipto, Antioquia, Alejandría y Roma, fue acumulando durante sus viajes historias de monjes con las que escribió el *Patrum spirituale*, lleno de ejemplos de virtudes cristianas. En la Edad Media se convirtió en una obra muy solicitada y se hicieron numerosas traducciones. Mosco había introducido una anécdota en la historia de la vida de san Gerásimo, en la que narraba que estando el santo a orillas del río Jordán se le acercó un león herido, que, después de sacarle una espina de la pata y curarle, se quedó en el monasterio como animal doméstico al cuidado del asno que poseían los monjes. En una de las salidas para ir a traer agua al monasterio, el asno fue robado por unos mercaderes, pero los monjes creyeron que lo había devorado el león. Tiempo después, volvieron a pasar los mercaderes cerca del monasterio, momento que aprovechó el león para ponerles en fuga y conducir al asno a casa (Palmer, José S.: *El monacato oriental en el Pratum Spirituale de Juan Mosco*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1993) (Martino Alba, P., 2003:324).

Sin embargo, este error milenario sentó bien a la figura de San Jerónimo, y fue repetido en varias obras como la *Leyenda Dorada* (1260), *Speculum historiale* (1244), así como en la *Legendae de Sanctis* de Pietro Calo da Chioggia (muerto en 1348) y el *Hieronymianus* de Giovanni D'Andrea. Y así ya establecido, con todo y león, fue que llegó a Acazulco.



Figura 3.24. San Gerásimo y San Jerónimo.

Según San Pedro, el león tiene un sentido negativo: “Sed sobrios y vigilad, que vuestro adversario el diablo, como león rugiente, anda rondando y busca a quien devorar” (I Epístola 5,8). Pero el león, compañero fiel de san Jerónimo tiene más bien la mansedumbre propia de un animal de compañía. Su lectura podría ser también la de quien ha vencido las tentaciones, los impulsos naturales. En voz del mismo San Jerónimo, el león representa a Marcos

[...] a Marcos lo representa el león, que ruge en el desierto [...] Voz que clama en el desierto: preparad los caminos del Señor, rectificad sus sendas. El que clama en el desierto ciertamente es el león a cuya voz tiemblan los animales todos, corren en tropel y no son capaces de huir [...] (San Jerónimo: *Comentario al Evangelio de san Marcos*, trad. Joaquín Pascual Torró, ed. Ciudad Nueva, Madrid, 1995) (Martino Alba, P., 2003:325)

Una de las curiosidades formales del león que acompaña a san Jerónimo es su semejanza con diferentes razas de perros: samoyedo, caniche y hasta un chihuahua. “Los hay de todos los tipos y para todos los gustos hasta bien entrado el Renacimiento, época en que empezará realmente a parecer un auténtico león, incluso por el tamaño que hasta entonces había guardado una patente desproporción” (Martino Alba, P.,

2003:325) (ver figura 3.21). Quizá el parecido con perros, además del desconocimiento de leones, fue lo que llevó a los habitantes de Acapulco a traducir león por perro; sin embargo, si fuera sólo eso, el perrito no necesitaría un lacito (figura 3.25).



Figura 3.25. El san Jerónimo de Acapulco en sus dos versiones de bulto (el principal y el peregrino, que sale a otras comunidades). El monje erudito, escribiendo la Biblia, con león, y el Padre de la Iglesia, también con león. Sus atributos: ropaje rojo lujoso, cruz de doble travesaño, pluma, león, biblia y zapatos.



Figura 3.26. Los perritos del patrón. El lazo rojo, como atributo flotante en días de fiesta, demuestra el poder de los Regidores y Mayordomos de respetuosamente contener al santo, impidiendo que su ejecutor haga de las suyas.

Este lazo, que sólo aparece en los perritos del “patrón” (la imagen del templo) (figura 3.26) y no en sus estandartes (figura 3.27) o recortes de papel (figura 3.28), es muestra clara de la potencia de la imagen, y de su capacidad de hacerse presente, como bien decía don Isabel, con sus enojos, sus “milagros”, sus castigos.

Este lacito es muestra también del poder real de los Regidores y Mayordomos, pues son ellos quienes tienen en sus manos la capacidad de dejarlo suelto, para que ejecute las instrucciones del santo. Entonces, a sus responsabilidades de suyo enormes para el buen desenvolvimiento de las festividades y del resguardo de las imágenes invitadas –las consecuencias de cuyo daño ni siquiera se atreven a imaginar– se agrega la de ser responsables de que no haya represalias ante cualquier desmán que de otra forma, haría necesaria la intervención del perrito. Y esa, es mucha carga.



Figura 3.27. Estandartes de San Jerónimo. Siguen el modelo del monje estudioso, descalzo y su fiel león. Al centro, arriba, el estandarte más antiguo que, todavía, se resguarda en el templo.

No cabe duda de que san Jerónimo es un santo poderoso y un patrono celoso, y también, muy personal. Haber conservado este poder, que le permite casi desplazar a segundo término a la figura del crucificado en la fiestas que le corresponden (julio 20, septiembre 30 y Año Nuevo) (figura 3.29) viene de las muy largas raíces de la

importancia, destacada por López Austin para la época prehispánica, de los dioses patronos.¹⁷⁰



Figura 3.28. Las fiesta del patrono ha llegado al grado de personalizar hasta el papel picado (ahora plástico picado) con que se adornan el atrio y los alrededores. Como muestran las imágenes, diversos atributos del santo, además de su nombre, forman los diseños. Probablemente, por la forma leonina del león, sean comprados, por encargo, fuera de la comunidad.

Al momento de la conquista, este papel central es heredado por los santos patronos, aunque autores como Gibson, establecen en la influencia española la razón del culto local que rodeaba a los santos patronos de las comunidades (a veces sustituidos o las reliquias de uno de sus primeros misioneros).¹⁷¹ Para Gibson, si bien las imágenes de los santos, las pinturas religiosas y los objetos de devoción desempeñaban un papel importante en la vida de los indios, nada se comparaba a la fuerza de la devoción pública –comunal– del santo patrono, pues “la imagen que cada comunidad veneraba era una encarnación del sentido interior del pueblo” (Gibson, C., 1984 [1964]:136). Esta parte de la identidad comunal no escatimaba recursos para fortalecerse, llegándose en ocasiones incluso a la mentira pues “en los registros de los pueblos puede encontrarse algunas veces una antigüedad falseada de la iglesia local, como si la reputación y el *status* dependieran de una fecha temprana en la iglesia y en la cristianización” (Gibson, C., 1984 [1964]:136); tal es el caso de la falsa historia de la iglesia de Chapultepec, pretendidamente de 1521-23, construida a partir de fechas

¹⁷⁰ Este punto fue tratado ya en el primer capítulo, en el apartado correspondiente al surgimiento de lo otomiano.

¹⁷¹ Ese fue el caso de los cultos que honraban a Martín de Valencia en Tlalmanalco y Amecameca, y a Domingo de Betanzos en Tepetlaoztoc (Gibson, C., 1984 [1964]:135).

erróneas y noticias parciales, caso que a Gibson le parece muy similar a los mitos de migración y otro tipo de registros falsos.



Figura 3.29. Diversos momentos de las portadas en la fiesta de San Jerónimo y detalles de la talla que fecha la fachada en 1725. En la celebración de semana santa, imagen derecha superior, el diseño corresponde a la figura teológica de Jesús como la luz del mundo, mientras que en las otras, se hace referencia a las dotes del santo. Las complejas portadas, son diseñadas y dirigidas por don Chabelo.

Así como en Acazulco se leen los signos en la figura del santo, en Santiago Tlaltelolco, por ejemplo, la imagen de Santiago montado a caballo y con espada, se cargaba en las procesiones como “conquistador y auxiliar” del pueblo, pero en ocasión de problemas, como la plaga de 1737, al santo se le vistió como penitente con una corona de espinas y un látigo (*disciplina*) en vez de su arma (Gibson, C., 1984 [1964]:136).

Ese mismo tipo de relación personal existe en Acazulco con el santo; no sólo con el modelo a seguir, sino con la imagen misma. Ya he descrito la conseja de cuando en la Revolución le metieron instrucciones en la cabeza, pero si bien muchos no están seguros de que eso haya sido cierto, hoy, 2012, siguen pendientes de la salud del santo, y le procuran, pues cada vez que “enferma”, muere mucha gente.

Sea como sea, más que oposición, me parece coincidencia, como si en ambos mundos, o quizá en todos, los grupos humanos tuvieran la necesidad de un signo emblemático, con el cual fundirse, el dios-santo patrono. Y cuando la propia identidad se debilita, relajándose la necesidad del reconocimiento del propio emblema, y del ajeno, las consecuencias, como recuenta don Miguel Valle, las consecuencias no se dejan esperar.

Para don Miguel resulta un aspecto importante aquel de la responsabilidad en el respaldo a las promesas, pues le consta que los castigos por incumplimiento, no se hacen esperar. El ha retomado la danza hace unos ocho años, pues la había dejado desde los 17 años. Justamente por esas fechas, los de la cuadrilla decidieron no ir a bailar ya habiendo hecho la manda, y [San Jerónimo] mandó una granizada. Cuenta que si no se cumplen las promesas, San Jerónimo se enoja y manda su lobo, así que aparecen borregos, mulas y puercos muertos, como represalia. Pero cuando se cumple, el santo hace el milagro de cuidar las tierras y él es testigo de cómo, después de una buena fiesta, una terrible tormenta arrasó con los cultivos de las comunidades circunvecinas, que no habían cumplido, dejando totalmente a salvo las tierras de Acazulco.

Don Roberto Peña: el pasado de los montes, el pasado del reactor

Con salmos grabados en un teléfono celular, don Roberto acompaña sus saludos al pie del “Huellamalucan”, e incansablemente busca el sentido de la congruencia en las creencias subiendo y bajando caminos, desde donde avisa, por mensajes de texto: “Hace 15 min llegué arriba del CC Otomí [Centro Ceremonial Otomí]...” y responde a mis deseos de buen desenvolvimiento de las ceremonias del grupo de Doña Inés, de Atarasquillo al que conocí en noviembre del 2011: “Esta parte de la montaña es de la Virgen de Guadalupe, gracias.” Su apertura y disposición es parte de lo que considera sus funciones como miembro de la mayordomía 1ª. de la Santa Cruz, del cerrito del Hueyamalucan (figura 3.30).

Para Roberto, como para todos los que han vivido y hasta sufrido la cara amarga de la dotación ejidal y la consolidación del asentamiento en La Marquesa, la participación en las mayordomías es parte integral y fundamental de su identidad como otomí de Acazulco. Porque Acazulco, es su pueblo.



Figura 3.30. Atención a los peregrinos que llegan la víspera de la fiesta del 20 de noviembre, Mayordomía 1ª. de la Santa Cruz del cerrito del Hueyamalucan. Nótense las ofrendas florales y las ceras de los fieles, así como la profusión de estandartes de cruces con el rostro de Cristo en el centro del travesaño.

En el cerrito, unos cuantos metros por encima del ruido de las motos, los autos y el pedazo de ciudad que se derrama cada fin de semana en el centro turístico, se resguardan las partes más sensibles de la identidad de la región: las piedras, peñas que como él y muchos originarios de Acazulco, llevan en el nombre, o apellido, la vocación. Grandes y pequeñas, lisas y con huellas; todas hablan diversas lenguas para diversos oídos. Se esconden entre los árboles y se dejan ver por quien se compromete a verlas a la cara, al igual que a los peregrinos que desde muy lejos, a veces, llegan a visitar al Divino Rostro.

Sabedores de la posesión de un trozo de intermediación entre la difícil realidad y la esperanza, los mayordomos y servidores del cerrito atienden con entrega a los visitantes; muchos de ellos, de los más tradicionalistas, igual y por pobres, de los otomíes y otros indígenas y campesinos de la región que llegan a venerar al Divino Rostro, imagen cristiana, doliente, de grandes ojos y mirada profunda, que Henning encontraba en directa relación con el culto prehispánico solar.

Habiendo dejando trunca una carrera de ingeniería, a los 49 años se desenvuelve hoy entre los dos mundos extremos que conviven dentro de las tierras que han sido de Acazulco: el Cerrito y el ININ, donde se desempeña como técnico en el irradiador. Roberto ejemplifica las nuevas generaciones de otomíes que combinan con gran elegancia, aunque no sin dificultades, la disyuntiva entre dos mundos: el de la alta tecnología y el de la creencia ancestral. En ello no está solo, pues otros hombres como

Javier Peña, quien reparte su tiempo entre el comercio y el centro turístico,¹⁷² la familia y la atención del santuario, orgulloso de su tradición y comprometido con el desarrollo de la comunidad, apoyan también en lo que se puede, la fundamental función de Pancho, depositario y guardián del Hueyamalucan (figura 3.31).



Figura 3.31. Servidores del santuario del Hueyamalucan, al término de la misa del 20 de noviembre, 2011. De izquierda a derecha: Javier Peña (de pie), Francisco González Morelos, guardián del Hueyamalucan y músico, la autora, María Morelos, madre de Francisco, y el Dr. Francisco Rivas.

Francisco, indígena de los más jóvenes que todavía pueden llamarse bilingües, tuvo un llamado más que fuerte, alcanzado dos veces por un rayo. La carrera de matemáticas que inició, ha quedado totalmente de lado ante sus responsabilidades, primero de formarse y luego, de acompañar otras personas en sus propios caminos. Al parecer, como lo comenta don Isabel,¹⁷³ su abuelo materno, la falta de especialistas rituales para cuestiones de mayor envergadura que las recogidas de alma o las limpias de los bebés, tuvo que buscar formarse fuera de la comunidad, en buen parte, con un grupo de Atarasquillo.¹⁷⁴ Al presente, después de haber tenido una rondalla, es músico en eventos religiosos como la misma fiesta del Hueyamalucan y la instalación de mesas de mayordomías, sanador y fundamentalmente, campesino. Su celibato y su desempeño

¹⁷² Parte de la RITA, red de turismo indígena, ahora con proyectos para la conformación de empresas indígenas reconocidas en una Cámara de Comercio (www.rita.com.mx).

¹⁷³ Al momento de esta investigación, la relación de don Isabel al culto del Cerrito es casi agresiva, considerándola idolátrica y generando, por consiguiente, una tensa relación con su nieto. Aunque lo que yo veo es una lucha de Isabel por el reconocimiento a los órdenes y la jerarquía, traducido en el culto, él considera que es cuestión de religión. El abuelo, claro representante de un catolicismo popular indígena, se considera a sí mismo totalmente ortodoxo católico, portavoz de la norma y lo correcto, mientras que el nieto, tan apasionado como su abuelo por su misión, ha tenido oportunidad de tomar conciencia del sincretismo operante en ambos ámbitos, y lo abraza con naturalidad y responsabilidad; y con respeto por su abuelo.

¹⁷⁴ Con este grupo hicimos la parte final de su camino de ascensión al Cerrito, en noviembre de 2011, si bien con la petición de hacer un registro mínimo de sus actividades.

le permiten realizar algunas tareas especiales como cambiar la ropa a San Jerónimo para las fiestas, y hacer limpias y curaciones.

Visto de fuera, pareciera que la situación ha forzado a las creencias de Acazulco a apoyarse en ámbitos más amplios de la identidad otomí, como el caso de las comadres de Atarasquillo. Seguramente, el conocimiento de Pancho y otros ritualistas de la comunidad les hace sensibles a las realidades de su propio territorio, y habrán de adaptar las enseñanzas a lo que en él es requerido, incluso a la manera masculina y transformando en ventajoso el inicial andar académico, que pudiera parecer contrapuesto a la encarnación de las tradiciones.

El guardián de los bosques es notificado no sólo de las personas que han de venir al territorio y sus intenciones. En rocas, árboles, lloviznas y rayos, en la lengua de signos y voces, está en contacto con otros que, en la región, tienen también conocimiento, e incluso con los que buscan poder. La carga del grupo es grande, y en un pasado, del más escondido y menos documentado, busca claves para la creencia del presente.

Aunque mucho se ha perdido de la anterior retórica del rito, y son los cantos religiosos no sólo católicos, sino también cristianos los que mayormente se escuchan en las celebraciones del cerrito, en el silencio, las ofrendas y reverencias parecen todavía, análogas la intención en una oración otomí de los alrededores de Tierra Blanca, que reza

Ar thuhu ir ya xitahu / El canto de los ancestros	
Nu ya tuhu ir ya xitahu, di ñā ne di uni ma hñā. Dunthi xidijamādi ma tsi Nānā ne ma tsi Tādā, Xidijamādi ma tsi tsibi ne ma tsi dehe, gōtho ya za, gōtho ya do. Xidijamādi goho ya tsi ndāhi. Yo tsi Nādā Ar doni ir xini Dar 'Behñā tsegi Ar tsibi ntsedi Dar 'Behñā ir t'axki Dar 'Behñā bui bixka ir gōtho bixkahu Ar Teznā Dar 'Behñā getu 'bu ne ir ya 'bu Dar 'Behñā gi kat'ise ne pothe ir mfādi Nda nthe 'Behñā ir ya tsoho Ar mui ir hōi Nda hinbipādihu mfādi	En el nombre de nuestros ancestros yo hablo y entrego mi palabra Agradezco a nuestra venerable Madre y a nuestro venerable Padre Agradezco al venerable fuego y a nuestra venerable agua a todos los árboles y a todas las piedras. Agradezco a los cuatro venerables vientos al Venerable Señora madre y padre Flor de pluma Señora del norte Luz radiante Purificadora La mayora de todos los mayores Luna creciente Señora de cerca y de lejos Fuente de sabiduría Gran manto de estrellas Corazón de la tierra Gran misterio
Oración de la comunidad de Cieneguilla, cercana a Tierra Blanca, en su ofrenda en el Cerro Grande (Daxūni, D., 2011:5)	

Maestro Felipe Sánchez: la voz del paisaje

Para el maestro Felipe Sánchez, personaje controversial en la comunidad, que se ha dado a la tarea de rescatar la lengua y enseña otomí a los niños que acuden a sus clases dos tardes a la semana (figura 3.32), el pasado inmemorial,¹⁷⁵ está escrito en el paisaje que rodea Acapulco.

En él se lee el origen de la verdadera dignidad de la comunidad, nacida ni más ni menos antes de los tiempos de Quetzalcóatl, cuando, al saber que los otomíes de la región ya sabían todas las artes fundamentales, pudo seguir su camino, tranquilo, hacia la zona maya.



Figura 3.32. Felipe Sánchez, “maestro Felipe”, doña Trini y los alumnos de la clase de otomí, en un salón dentro de la Delegación Municipal de Acapulco, septiembre 21, 2011.

Acostumbrado a las grabaciones, y cuidadoso de su dicción al conocer de la importancia de su pronunciación para la transcripción, conciencia cultivada en más de dos años de trabajar con los lingüistas nacionales y extranjeros que estudian al momento el otomí de Acapulco, el maestro Felipe asume con mucha seriedad el compartir los hechos de la historia del pueblo. Siendo que los lingüistas le han dicho que podría dar una clase en la universidad, se siente por ello responsable de hacer cualquier cosa que haga, de la mejor manera posible, habiendo llegado a pensar en que es su deber traducir el catecismo de los niños a la lengua otomí. Su manejo del español es también

¹⁷⁵ Sobre las palabras relacionadas con el pasado, anota atinadamente Castro que lo “inmemorial” tiene una carga especial. Los otomíes de Atlapulco, con respecto a sus relaciones mercantiles con la Casa de Moneda (Real Casa de Moneda durante la época colonial) para el abasto de carbón,¹⁷⁵ decían “tener posesión inmemorial”, empleado la misma expresión que la usada con tierras y aguas, y haciendo uso de argumentos como “la honra de nuestro padre señor San Pedro” y “dende los siglos de años que nuestros agüelos nos dejó el acomode del abasto del carbón” (Castro Gutiérrez, F., 2008:712).

mayor que el de otros habitantes entrevistados, e incluso intercala expresiones como “ok” en su plática. Al respecto de la fundación del pueblo, de la que se dice que la actual es la cuarta, recuenta don Felipe

Bueno, aquí lo que sucede, antes que llegáramos a poblar allá en la Casa Vieja, que es conocido Acazulco, eh, vivimos primero, bueno nuestros ancestros llegaron a vivir, este, en la, cercas del Monte de las Cruces, que es conocido como, este, Cerro del Tepalcate. Ahí jue por primera vez cuando llegan los otomís a esta región.

[¿pero era antes de la época de la Colonia?]

Si, muchísimo antes, muchísimo antes.

Entonces eso, posteriormente, como ellos fueron, como sabemos que ellos son, ellos fueron nómadas, ellos siempre vivieron en la parte alta, y posteriormente, se trasladan hacia la parte baja, en el Llano Grande, ahora es conocido como La Marquesa.

¡Ah, ya!

Se. Este, entonces allá en el Caballo Blanco, ahí... entonces ahí en el

¿es un paraje el Caballo Blanco?

Si, allí es conocido como el Caballo Blanco. Y posteriormente, lo hacen, este, por tercera ocasión aquí, este, en junto a la Casa Grande.

Queda claro de esto, primero, la llegada de un grupo nómada, por la parte alta de la serranía, que quizá vio la bondad del valle intermontano de La Marquesa. Tal y como si estuviera grabando un video promocional de la historia y costumbres de Acazulco – también está acostumbrado a que se le videografe–, él mismo procede con una serie de preguntas y respuestas, casi como si siguiera un guión que tiene preparado (ignorando, las preguntas que interrumpen su exposición). Sigue

¿Por qué es Casa Grande? De hecho pues nos adentramos un poco a la historia, y entonces lo que nos lleva a nosotros, que la Casa Grande es un panteón. Porque nosotros llegamos a pensar de que si los, este, sus difuntos, no sé en dónde los depositaban cuando uno fallecía, pero resulta de que es ahí es donde está la Casa Grande, ahí se le reconoce como la Casa Grande. Y a un lado, está este, ahí fue donde poblaron por tercera vez. Y ya después...

¿la Casa Grande es, qué es, como un panteón prehispánico?

Supuestamente sí porque es de aquellos tiempos, ¿no? antes de que ...

¿entonces encuentran huesos, o figurillas, o sólo se “siente” que ahí está?
[ignorando mi pregunta]

Bueno, ahí en ese lugar, en la Casa Grande, ahí donde poblaron por tercera vez. Entonces, posteriormente, ellos buscaban algo. Algo, porque este, buscaban tal vez un río subterráneo, el río subterráneo se aparece allá en la Casa vieja, ‘ontá ahora la iglesia de la Casa Vieja, allá en Acazulco. La leyenda cuenta que ahí baja un río, corre un río, de, abajo de la Iglesia. Entonces, este, tal vez sea por eso...

¿La Iglesia de San Jerónimo?

La Iglesia de San Jerónimo, ahí es Casa Vieja. Si. Ahí es Casa Vieja, la Iglesia de San Jerónimo ahí es Iglesia Vieja, o Casa. Si. Casa Vieja.

Entonces, posteriormente, **bajan allí el 20 de julio**. El 20 de julio de 1522 es cuando ellos llegan a poblar allí, a vivir en ese lugar, sí; ‘tonc’es la fundación del pueblo. Ahora, la gente se pregunta, el mismo padre [sacerdote] se pregunta: “bueno, aquí hacemos la fiesta el 20 de julio ¿qué festejamos? ¿nacimiento de San Jerónimo?, ¿cumpleaños de San Jerónimo?, ¿falleció San Jerónimo? ¿o qué fue lo que pasó realmente, o qué es lo que celebran?

Nótese que aunque había hablado de una fundación previa en el valle alto de La Marquesa, emplea la expresión “bajan allí”, coincidiendo con otras versiones según las cuales los pobladores se congregaron bajando de la sierra. Fortalece su postura, a sabiendas que otras personas, como don Isabel reconocido en la comunidad como conocedor de la historia del pueblo, declaran no saber las razones de la celebración del 20 de julio, incluido el mismo sacerdote, diciendo

Entonces, **son pocas las gentes quienes sabemos de su historia de la comunidad**, ¿no? Entonces, este, San Jerónimo, la gente de San Jerónimo es, este, cuando llega a poblar allí, el 20 de julio. Es por eso que año tras año, los 20 de julio, la danza de los arriero[s], quiene’stán bailando en esta parte, son quienes, este, bailan en esa fecha el 20. El 20 de julio es cuando bailan ellos [se refiere a la cuadrilla que se considera “original”].

Regresando a la primera fundación, anterior a la llegada de la influencia tolteca con Quetzalcóatl mismo, cuenta

Si, entonces, eso es lo que sucedió con esas gentecitas, con estas gentecitas. Y entonces, este, pues como usted verá, allá en la Casa Grande es un lugar histórico. Uno de ellos es el santuario, por ejemplo allá en donde, llega Quetzalcóatl, allí fue donde encontró a los otomís. Y Quetzalcóatl, ahí...

¿Pero eso en qué cerro fue, no en el del Tepalcate?

No, aquí junto a la Casa Grande, hay otro cerro, que se llama el Cerro del Cascabel. Entonces ahí fue donde Quetzalcóatl encontró a los, este, otomís. Y Quetzalcóatl fue cuando les dijo “yo vengo a enseñarles mis conocimientos”. Y entonces fue cuando ya se adentraron todo como los otomís y él ya les enseñó sus conocimientos. Y esta persona, cuando él se dio cuenta de que ya los otomís ya habían conocido, ya habían aprendido muchísimo, y él les dijo, llegó el momento que les dice: “bueno, yo voy a continuar mi camino porque voy a seguir enseñando a otras gente mis conocimientos”. Y él es cuando agarra y ya se va, este, con los mayas, a enseñarles. Y como ellos ahí no entró la Revolución y todo eso, pues ellos es por eso que conservan todo su documentación. Sin embargo aquí nosotros, pues lo que nos amoló a nosotros, fue la Revolución. Porque cuando llegan los zapatistas, y muchas gentes más, eh, saquearon, quemaba, destruían, ¡todo! Entonces bueno, a nosotros sí nos perjudicó bastante.

Pareciera que en la memoria colectiva que él gusta de buscar y homologar, queda el recuerdo de la existencia de documentación destruida en tiempos de la Revolución; con ello, pareciera que no hubo pérdida ni riesgo a la memoria en toda la época colonial e independiente, siendo que para otros miembros de la comunidad, justo ese es el momento crucial del recuerdo, pues fue el mayor riesgo al territorio del poblado. El maestro Felipe prosigue con su explicación, anclando el Posclásico temprano a la época de la conquista, con la enseñanza de Quetzalcóatl, al que refleja en su propia experiencia personal de enseñanza en aula

Entonces, pero, le digo, esas parte es donde vivió Quetzalcóatl. Y los otomís eran muy respetuosos y les decían [Quetzalcóatl a los otomís] “a mí no me hagan reverencia”

“al quien se lo van a hacer esta reverencia es al quien va a vivir allá, en esa parte alta”, cuando él señalaba, hacia acá, esta parte alta [el Hueyamalucan]. Y él dijo...

Quezalcóatl, Quezalcóatl, si, porque le digo, los otomíes eran muy respetuosos, y nuestros otomíes de aquellos tiempos, le hacían reverencia a Quezalcóatl, por... en plan de agradecimiento de lo que les había enseñado. Si, y entonces, cada vez que terminaban las clases, y ya hacían la reverencia. Pero entonces les dijo: “a mí no me lo hagan” “¡háganselo al quien va venir a vivir en esa parte alta!”.

Y señalaba aquí [al Hueyamalucan, pues la entrevista se desarrolló el 20 de noviembre, en la fiesta del Divino Rostro] Eso fue lo que transcurrió.

Como se ha visto en casos anteriores, las propias memorias y versiones tratan de ser contrastadas con hechos, para darles así mayor validez, para lo que don Felipe emplea la expresión “a dónde nos lleva”, es decir, qué conclusiones sacamos de esa revisión de datos. Y como prueba no sólo de la presencia de Quetzalcóatl, sino de lo eficaz de sus enseñanzas en artes y oficios, prosigue

Eh... han llegado muchas gentes a visitar la iglesia de Acazulco, allá en la Casa Vieja. E incluso ha salido comentario entre nosotros en la plática diciendo de que **¿por qué el temblor del 85 no le hizo nada a nuestra torre, que está en la iglesia, y el cemento, sin embargo, el cemento de ahí de México, pues derribó a muchos edificios, ¿no?** Y eso es, eso quiere decir, nos lleva un poco a la, al pasado, la historia, **cuando Quezalcóatl les enseñó como licenciados**, este, todo. Todo, buenos arquitectos, **aunque a ellos no les entregaron un título** donde decía “este documento lo van a hacer válido para que sean reconocido como arquitecto, licenciado, lo que sea”. No. Sino que **él lo reconoció por su sabiduría que ellos habían adquirido con él**. Y entonces, eso es lo que se pregunta la gente. Si es cierto. Es cierto que esta torre está hecha de pura tierra, lodo y piedra. Y es cierto que el terremoto del 85 no le hizo daño. Entonces cómo es que allá el cemento sí los destruyó, ¿no? **Entonces, le digo, si, entonces comprobamos de que sí, es cierto, hubo buenos conocedores de la materia. Si.**

Por otra parte, justifica el hecho de su interés en las cosas de la lengua, la cultura y la historia. El tema de la lengua es para él álgido, pues es su pasión, pero no recibe apoyo monetario en la comunidad, aunque ha sido contratado en Ocoyoacac [¡por lo que es fuertemente criticado también en Acazulco!] para impartir clases de otomí. A ese respecto ha dado, sin caer en cuenta de ello, en un tema fundamental para la conservación de la lengua, el hecho de que sea una lengua “materna” que ha pasado desapercibido para otros varones, e incluso para muchas mujeres de la comunidad (ver figura 3.22 y su curso “aliento materno”). Por la lengua, define el pasado de Acazulco como triste, pues la diferencia del habla significó –según lo recuenta también la mayor parte de la gente del pueblo– aislamiento y reprobación, burlas, violentos abusos e incomprensión.

De la continuidad cultural habla Felipe, haciendo un peculiar uso de lo otomí como de otros otomíes en cierta medida distintos a los actuales, pues es “su” lengua,

“su” danza, “sus fiestas”, en las que el ciclo agrícola no está presente, cuando menos de manera consciente

Y entonces, es hasta en la actualidad, pues, lo que pasó con **lo otomís de que ellos nos han dejado sus usos y costumbres**, tradiciones y todo eso, y nosotros, eh pues, los hemos conservado, ¿no?, pues uno d'ellos **su** lengua, **sus** danzas, y todo, **sus** fiestas, en cada, este, periodo dentro del año, ¿no?, por ejemplo el 20 de julio, el 30 de septiembre, Año Nuevo. Pero es ahí donde hay que saber por qué se hacen las fiestas. Si.

Acaba usted de oír, de que decía yo hace un momento, de que el 20 de julio hacen la fiesta por la fundación del pueblo, y posteriormente, ya entonc's el 30 de septiembre, ya cuando es la fiesta de San Jerónimo, directamente. Y entonces, Año Nuevo, porque estamos agradeciendo a Dios porque nos da un inicio de Año Nuevo. Si. Y es por eso que se hace la fiesta de Año Nuevo ahí en la, en la comunidad de Acazulco. Eh, y aquí otro tanto, aquí nos encontramos en el cerrito del Hueyamalucan. Aquí, todo lo que nos han heredado nuestros ancestros, pues lo hemos hecho; hasta la actualidad, lo seguimos conservando y estamos aquí de fiesta. Hoy, este día 20 de, de noviembre, estamos aquí en el santuario de, de la Santa Cruz del Divino Rostro. Si. Y enton's le decía, es una de las otras costumbres, o de las tantas costumbres que nos heredaron nuestros ancestros. Y es por eso que estamos aquí, como danzantes, como gente.

Es claro para él, que el santuario no sólo es significativo para Acazulco, y sin embargo, no expresa en momento alguno las reflexión sobre la pertenencia a una cultura otomí que rebase a su propia comunidad, y que sea compartida con pueblos a los que si, en cambio, reconoce por su adscripción administrativa y política, como originarios de otros municipios. Tampoco sabe de la ritualidad, o no la menciona, de otras comunidades, donde la fiesta del Divino Rostro del Hueyamalucan es secundaria, aunque se hagan presentes en ese día. Queda claro también, que Acazulco es no sólo el poblado sino sus tierras, y de la relevancia de los hechos en ellas sucedidos, hilados con la ya observada soltura, deriva la importancia de toda la comunidad. Sigue el maestro Felipe

Ya que son **más de 10 comunidades que pertenecen a diferentes municipios**, quienes nos vienen a visitar en este santuario para celebrar la fiesta. Algunos desde anoche, como usted se dio cuenta, decía que se quedó aquí anoche, entonces se dio cuenta sube mucha gente, el un día antes, sábado, sí. Entonces, aquí se queda mucha gente, y amanece mucha gente ¿no?, si. Y entonces más aparte la gente, quienes vienen a festejar hoy, el día domingo. *Öhö, öhö, öhö* quiere decir 'sí' en otomí. *Bizjó*, 'ya', ¿o seguimos?

[¡como quiera!]

Bueno, **ok**, si. Pues **Acazulco**, que es Casa Vieja, como bien ha escuchado usted, **tiene muchos lugares históricos**, como uno de ellos, este, el Monte de las Cruces. Ya que ese terreno, el Monte de las Cruces, es donde el cura Hidalgo inicia su, pues la batalla, y este, pues ahí inicia la Independencia de México, ¿no? pues porque ahí sí, **si ganó el cura Hidalgo en esa batalla, pero ahí estaba iniciando. Que tuvieron que pasar muchos años para que Benito Juárez, él concluyera** todo este movimiento, entonces, pues, son lugares tan hermosos, como nosotros los hemos conservados, como sus vestigios que encontramos aquí como a 100 metros, las piedras que tienen las **huellas** y todo eso, ¿no?

Asimila también, Felipe, términos modernos como fotografía para referirse a las imágenes, coincidiendo quizá en un sentido profundo a que la representación de algo comparte sus características

Como ustedes, no sé, me platicaba, que usted se había llevado algunas fotografías, para verlas allá en la Universidad, para dónde nos llevaba todo eso, si era [que] el volcán los había arrojado hasta acá, o ahí, ahí **nacieron las piedras** esas, ¿no? No sabemos realmente qué fue lo que ocurrió realmente. Quisiéramos saber porque para dónde nos lleva. Aquí abajo, como a 500 metros hay **una fotografía de la Virgen de Guadalupe. Una Virgen que está dibujada en una piedra**. Nosotros sí hemos pasado por 'ai, pero como no nos ha llamado mucho la atención, no nos hemos detenido para ver, ¿no? Pero ahí sí, si aparece algo.

¿y a quién sí le llama la atención?

Bueno algunas gentes, porque nosotros acostumbramos a subir por la parte que le llamamos las Tres Cruces, y la otra gente que vienen de Ameyalco, y toda esa parte, Atarasquillo y toda esa parte, suben d'esta parte hacia acá, por el llano de Acazulco, suben por este lado. Y entonces, ellos si son quienes se detienen más tiempo y han observado tod'eso. Y como ellos son respetuosos también, de que a ellos si le ponen una ofrenda, a esa piedra. Si. Y entonces como de igual forma, en los vestigios que encontramos aquí a 100 metros, hacen también pues se le pone, este, algún este, alguna ofrenda floral, fruta, comida, todo ¿no? Si, en señal de que pues se le está, por el respeto que se tiene al hijo de Dios, ¿no?

A su propia manera, el maestro Felipe toca también el significativo tema de las jerarquías entre las imágenes veneradas, aunque su mirada particular no confronta al culto del cerrito con el del patrono en el poblado, sino con el desconocimiento de algunas “gentecitas” sobre las cuestiones propias de la religión católica [según él y otros en el pueblo la entienden]

Algunas gentecitas, de hecho aquí dicen que “a donde vive Dios Padre”. **No, aquí vive el hijo de Dios Padre**, si, porque aquí vive Jesús, si. Entonces, este, eso es lo que hay que entender un poquito.

¿y Dios Padre dónde vive?

Él vive allá en el cielo. Si. Así **quienes somos creyente en la religión católica, creemos que él vive allá en el cielo**. Y aquí, aquí en el santuario del cerrito del Hueyamaluca, eh, nosotros creemos que él vive su hijo aquí. Si.

¿y la Virgen?

Bueno... pues la Virgen, es como decimos, Dios está en todas partes con nosotros, ¿no? y así lo hemos creído nosotros. **Y la Virgen, yo pienso que debe estar en todas partes con nosotros, por ejemplo con su hijo**, ¿no? Si, y ahí es donde nosotros quisiéramos pues que la gente nos entendiera. Si.

En otros aspectos, la “versión” del maestro Felipe denota una relación como la ya descrita en los antecedentes conceptuales de esta investigación, según la cual el tiempo y la distancia se filtran por la percepción de pertenencia, la participación y la sensación de dominio sobre la situación (Jodelet, Levinas, Munn, Deleuze y Valsiner, entre muchos otros). Al responder, por ejemplo sobre la participación de los hombres de Acazulco como peones o jornaleros de las haciendas de Jajalpa y Texcalpa, expresa que debió

haber sido una participación mínima, “ni del uno por ciento”, porque estaban “muy lejos” de la comunidad. Y sin embargo, reconoce la fabricación y venta de carbón hacia otras comunidades, y la relación ritual que existe entre el santuario del Hueyamalucan con otros sitios de culto en la región, incluso bastante lejanos.

De los personajes de la historia, en su discurso queda clara también la tendencia de la comunidad a mirarse como un conjunto, “egalitario” como diría don Guillermo, donde a no ser las figuras de supremo liderazgo como Quetzalcóatl, Miguel Hidalgo, Benito Juárez, los demás se pierden, deben de hecho perderse, para no sufrir ser acosados por las envidias y maledicencias del pueblo, tal y como ha ocurrido con aquellos de quienes en este escrito he compartido la voz. Es de notarse también, que desde Quetzalcóatl al Divino Rostro, estas personas en realidad no son parte de la comunidad, ni han sido integradas al discurso reivindicatorio, como sucede en otros casos, como el ampliamente expuesto por Salazar con respecto al Quetzalcóatl del Tepozteco (Salazar Peralta, A. M., 2011: capítulo IV). Clara excepción hecha, según se ha expuesto, de san Jerónimo.

En otro orden de ideas, además de la visión de la historia más temprana de la comunidad, la memoria del maestro Felipe está anclada en el paisaje, pues a cada indicación verbal, corresponde una señalización, incluso de cuerpo entero sobre los rumbos y las alturas que se mencionan en los pasajes. Sin embargo, hasta el momento, sólo ha compartido la visión de una historia que se sobrepone al paisaje, y no habla de la que surge de él, aunque deja entrever expresiones como las piedras que nacen, el volcán que escupe, la búsqueda de un río subterráneo –búsqueda de signos de un territorio preconcebido–.

Esta historia en la que se entreveran las historias de las personas con las decisiones del paisaje, han comenzado a aflorar en las entrevistas, brincan dentro de otros temas de plática, y me permite contemplar la posibilidad de llegar a generar un mapa con los conceptos otomianos del paisaje de Acazulco, a la manera en que Schmidt ha generado uno para la aldea de Katuruka en Tanzania (figura 3.33), pues comparte con el caso otomí de San Jerónimo Acazulco, la visión de un cosmos antropomorfizado, además de estar ubicado en una zona paisajística de sentido sagrado para varias comunidades (Schmidt R., P., 2010:261); un paisaje así contiene información temporal amplia.

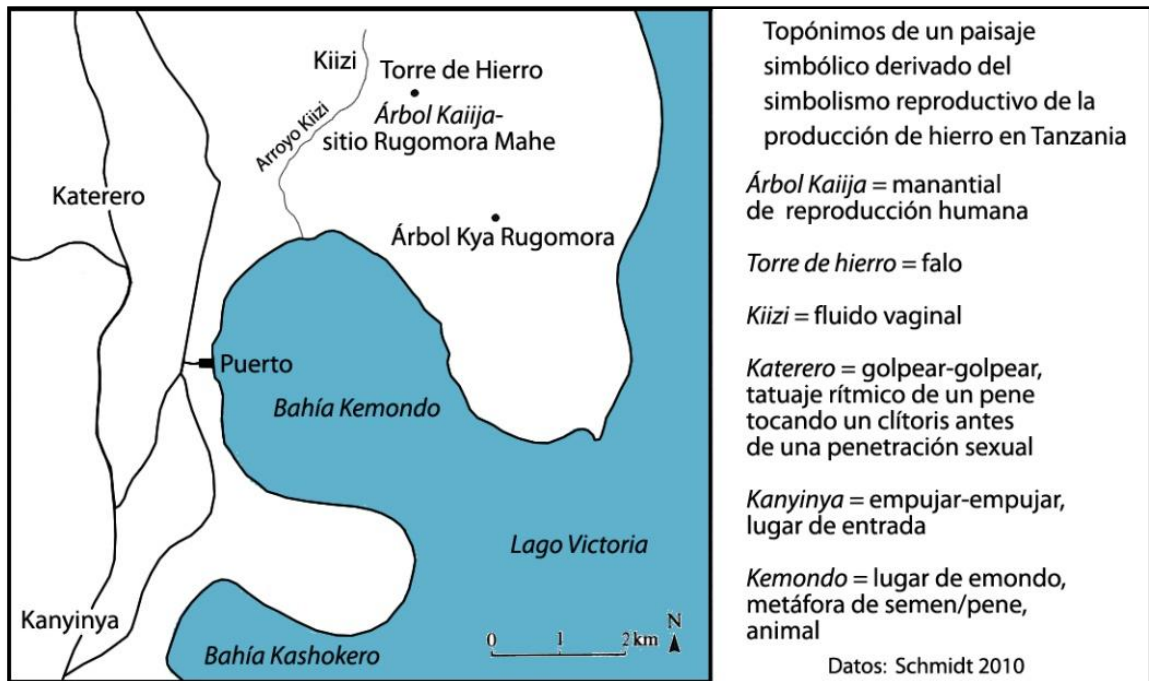


Figura 3.33. Toponimia del paisaje simbólico de la aldea de Katuruka, Tanzania. Redibujado de Schmidt (2010:261-262 y figura 2).

Este tipo de concepciones de un cosmos que pasa por el cuerpo, donde los elementos de la topografía no sólo representan partes del cuerpo –incluso genitales–, sino personajes con vida social similar a la de los grupos que la conocen, son propias también de otras regiones del país. Tal es el caso de la zona poblano-tlaxcalteca, donde Matlalcueye [La Malinche], en zona nahua otomí cercana a Huamantla y San Juan Ixtenco, personifica historias de amor, fallidas en algunas de las versiones, con otros volcanes, sobre todo su marido el Citlaltépetl, a quien engaña con Gregorio Popocatépetl, y Lorenzo Cuatlapanga. Las montañas no sólo se enamoran y se engañan, sino que tienen descendencia, visible en las elevaciones más pequeñas de la región (Rivas Castro, F., 2009).

El esfuerzo valdrá la pena, pero de momento, sólo don Guillermo avanzó un bosquejo de los rincones de su pueblo (figura 3.34), que en acuerdo con él agregué aquí. Este esquema no corresponde a la distribución actual de las manzanas del poblado y desconozco la fecha exacta de la traza presentada. En el extremo superior izquierdo se ve el sello que don Guillermo mandó a hacer a partir del dibujo con que fue ilustrado el análisis etimológico del topónimo Acazulco, solicitado por él ante el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH); sin embargo, los datos exactos de esta gestión no los

conozco, aunque en el mejor de los casos, la documentación se encuentra en su archivo.

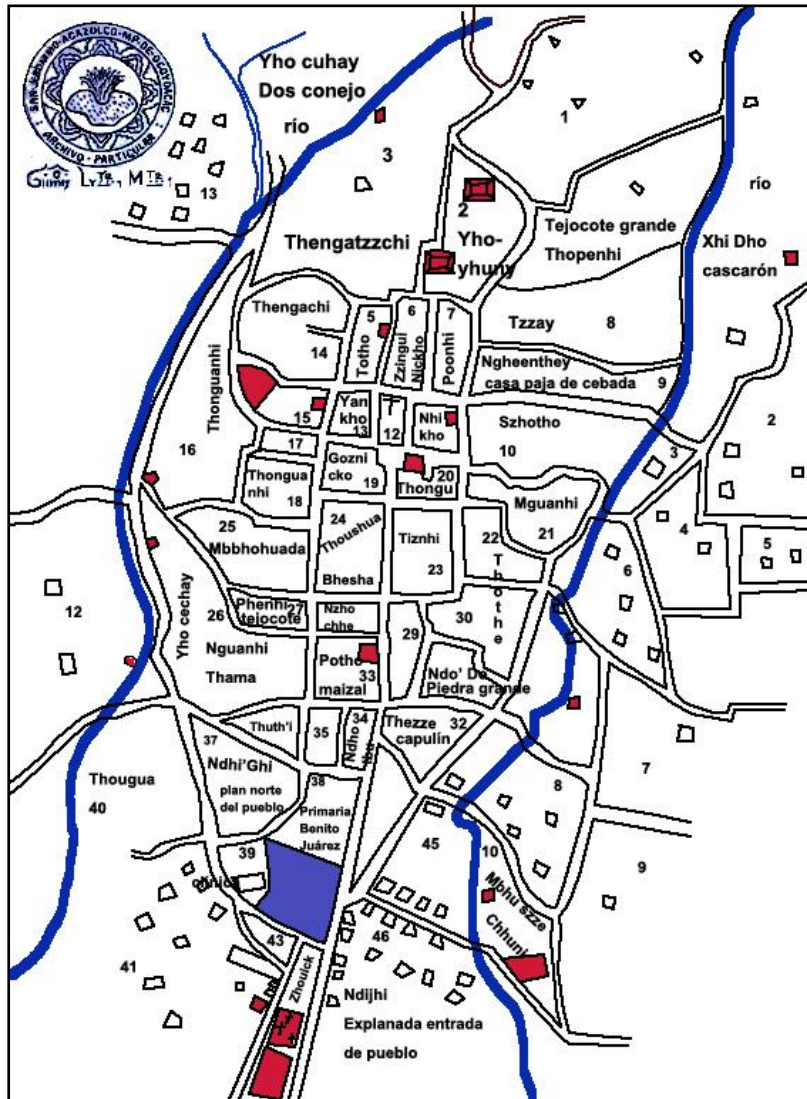


Figura 3.34. Las zonas del poblado con sus nombres en otomí. Redibujado de una fotocopia del original elaborado por Guillermo Linarte Martínez, 2008, con permiso del autor. Nótese el sello del archivo personal de don Guillermo, elaborado a partir de la “versión oficial” del glifo que debería corresponder a Acazolco, según la respuesta que le dio el INAH [¿?].¹⁷⁶

La elaboración de un mapa de esa naturaleza excede a los objetivos de la presente investigación, puesto que requiere profundizar sobre no sólo la cosmovisión leída y revertida al paisaje, sino las diferentes lecturas que el entorno exige de más de unas cuantas personas de la comunidad. Si bien la continuación de este trabajo está

¹⁷⁶ Don Guillermo, en su calidad de Presidente del Consejo Supremo Otomí Municipal, pidió al Centro Regional de INAH en el Estado de México, le diera el dato sobre el glifo que correspondería a Acazolco. Al parecer, este diseño fue el que se le entregó. Los documentos con la fecha y los datos exactos deben formar parte de su archivo personal (comunicación personal, 2000).

planteada a futuro, el interés es compartido en el pueblo y varias personas, incluidas algunas de las mencionadas en esta investigación, se han ofrecido a participar.

Y muy seguramente el resultado sería muy bien aprovechado, ahora que Acazulco ha llegado a la Cámara de Diputados como firmante en un convenio internacional para la preservación de la memoria.

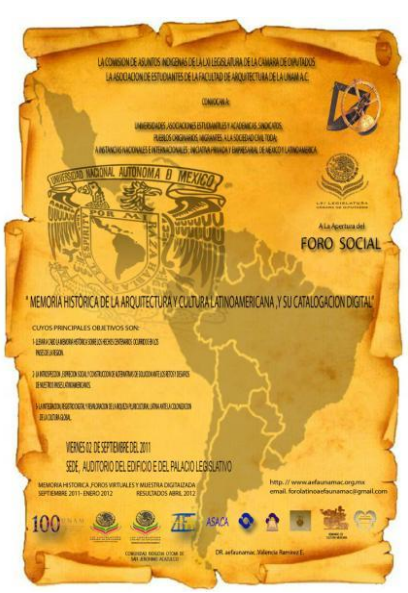
A principios del mes de septiembre de 2011, como comunidad otomí Acazulco ha sido considerado dentro de un proyecto internacional para recibir fondos –dentro del foro Social “Memoria Histórica de Arquitectura y Cultura Latinoamericana y su Catalogación Digital”–, que busca integrar un acervo nacional de la riqueza arquitectónica y cultural desde las comunidades prehispánicas hasta la época actual. El evento fue inaugurado en el recinto de San Lázaro por el presidente de la Comisión de Asuntos Indígenas, diputado Jorge Venustiano González Ilescas.¹⁷⁷ Según una nota informativa del tres de septiembre, esta iniciativa busca brindar un espacio significativo para la “prestigiada arquitectura prehispánica y la rica expresión cultural y constructiva de nuestros actuales pueblos indígenas”, si bien la información que circula en la comunidad es que con los fondos del proyecto específico para Acazulco, se construirán una escuela preparatoria, un museo de sitio y una casa de la cultura, además de que se reconstruirán tanto el Centro de Salud como la escuela secundaria.

La participación de la comunidad en el proyecto ha sido promovida por el presidente de la Asociación de Estudiantes de la Facultad de Arquitectura (AEFA) de la UNAM, profesor de esa misma facultad, quien explicó que el foro busca difundir y resaltar el patrimonio histórico cultural de México, promover alternativas para mejorarlo, y actualizar, digitalizar y procesar la riqueza arquitectónica de México.¹⁷⁸ Según se cuenta en la comunidad, el organizador ha sabido ganar la confianza de las autoridades,

¹⁷⁷ En una noticia publicada por el semanario Evidencias.com, que reproduce el discurso del diputado González Ilescas (diputado por Oaxaca), éste se dirige al Diputado Porfirio Muñoz Ledo, Presidente de la Comisión de Relaciones Exteriores de la Cámara de Diputados, a la Senadora Yeidckol Polevnsky Gurwitz, al. Sr. Francisco Troya Aguirre, Excelentísimo Embajador de la República Panamá, al Sr. Juan Carlos Verdía, Primer Secretario de la Embajada de la República Dominicana, a la Lic. Mariana Levy, Agregada Cultural de la Embajada de la República de Venezuela, al Sr. Moise Dorce, Representante de la Embajada de la República de Haití, al Sr. Escultor Mario Zamora, Representante del Sr José Mariano Castillo Mercado, Excelentísimo Embajador de la República de Honduras, al Arq. José Enrique Monroy Martínez, Presidente de la Asociación de Estudiantes de la Facultad de Arquitectura de la Universidad Nacional Autónoma de México (organización promotora del Foro), y a los Hermanos indígenas y organizaciones de tradición y cultura indígena (<http://www.semanarioevidencias.com/?p=39355>).

¹⁷⁸ <http://informate.com.mx/notas/tribuna-parlamentaria/buscan-integrar-cat%C3%A1logo-de-la-riqueza-arquitect%C3%B3nica-y-cultural-del-pa%C3%ADs.html>.

pues su familia viene de Ocoyoacac, la cabecera municipal, y ha invitado a ciertos miembros reconocidos de la comunidad a visitar la casa de sus abuelos.¹⁷⁹



Objetivos:

- Llevar a cabo la memoria histórica sobre los hechos centenarios ocurridos en los países de la región;
- La introspección, expresión [sic] social y construcción de alternativas de solución ante los retos y desafíos de nuestros países latinoamericanos;
- La integración, registro digital y revaloración de la riqueza pluricultural latina ante la colonización de la cultura global”.

Los logotipos que aparecen al calce del documento son el de UNAM 100 años, el de la LVI Legislatura de la Cámara de Diputados en su Comisión de Cultura, el de la Comisión de Asuntos Indígenas de la misma Legislatura, el de la AEFA,¹⁸⁰ ASACA,¹⁸¹ STUNAM, STUNAM Carrera Académica, uno probablemente del Instituto de Investigaciones de Juárez y descendientes del Benemérito de las Américas, Seminario de Cultura Mexicana¹⁸² y de Enlace Humano Universal,¹⁸³ y dos nombres propios, el de Dr.afaeanam.Valencia Ramirez E., y el de la **Comunidad Indígena Otomí de San Jerónimo Acazolco**¹⁸⁴

Figura 3.35. Invitación a la apertura del Foro Social “Memoria Histórica de la Arquitectura y Cultura Latinoamericana, y su Catalogación Digital”. Ejemplar cortesía de don Feliciano Soler.

Según le oí contar al Presidente del Consejo Supremo local, ha logrado incluso, la donación de terrenos para la construcción de los mencionados inmuebles, y ha

¹⁷⁹ Para el Sr. Felipe Sánchez, maestro de otomí en Acazolco y ahora también en Ocoyoacac, esta es una manera de demostrarles que “no va a correr” con los recursos, preocupación constante y extendida entre los miembros de la comunidad.

¹⁸⁰ Con el interés en consultar el proyecto completo, intenté acceder al sitio de esta asociación, www.afaeanamac.org.mx, anidado en Facebook, pero está suspendido según consulta realizada el 21 de septiembre de 2011 y así continuaba, tres semanas después. Sin embargo, pueden verse en Facebook 21 fotografías y un video de dos minutos sobre la inauguración, cerrado con el escudo de la UNAM y la consigna “por nuestra raza hablará el espíritu”. Al parecer, a fines de diciembre de 2011 se logró el “reconocimiento constitucional” de la comunidad como pueblo indígena, pero no he logrado localizar ninguna información oficial al respecto. El descontento y la desconfianza en el pueblo siguieron creciendo y una buena parte de la población ha decidido separarse de las actividades de este grupo pues encontraron, además, que en el CEDIPIEM, aparecen como pueblo indígena y sienten que ya no es necesario este reconocimiento, y menos, los intermediarios.

¹⁸¹ En internet aparecen varias asociaciones, de diferente índole, con estas siglas.

¹⁸² En el sitio oficial del Seminario de Cultura Mexicana, no hay noticia alguna de la participación en este Foro (<http://www.culturamexicana.org.mx/>).

¹⁸³ En un directorio de ONG del Estado de México se menciona a Enlace Humano Universal A.C. “Derechos Humanos Prensa”, como de domicilio conocido en Capulhuac (www.codhem.org.mx/LocalUser/codhem.../Directorio_ONG.pdf).

¹⁸⁴ Representada oficialmente por el actual Presidente del Consejo Supremo Otomí del poblado, don Feliciano Soler.

concertado la participación en el proyecto de varios grupos significativos para la comunidad.¹⁸⁵

La invitación a la apertura del citado Foro Social de la Comisión de Asuntos Indígenas de la LXI Legislatura de la Cámara de Diputados y la Asociación de Estudiantes de la Facultad de Arquitectura de la UNAM AC, fue abierta a “universidades, asociaciones estudiantiles y académicas, sindicatos, pueblos originarios, migrantes, a la sociedad civil toda; a instancias nacionales e internacionales; iniciativa privada y empresarial de México y Latinoamérica”. En ese mismo documento se establecen las fechas de la actividad (memoria histórica, foros virtuales y muestra digitalizada), de septiembre de 2011 a enero de 2012, y como fecha de entrega de resultados, el mes de abril de 2012 (figuras 3.35 y 3.36; en la 3.35 se marcan los objetivos de la iniciativa).

En un documento anterior de los mismos firmantes, se invitaba para el ocho de abril del presente año, a la firma del Convenio Latinoamericano, con el lema de “Introspección y Expresión Social de Universidades, ONG’s, Pueblos Originarios, Migrantes y la Sociedad Civil, a fin de fortalecer la Cultura e Identidad Latina ante la Colonización de la Cultura Global”.



Figura 3.36. Imagen del 2 de septiembre de 2001, en que se inauguró el Foro Social “Memoria Histórica de la Arquitectura Latinoamericana, y su Catalogación Digital”. Al frente, niños de Acazulco, quienes interpretaron el Himno Nacional en otomí.¹⁸⁶

¹⁸⁵ Al momento no he podido consultar el texto del Convenio. Sin embargo, el día 21 de septiembre, fui presentada al Arq. Monroy y escuché la explicación que dio al Presidente del Consejo Supremo, don Feliciano Soler, sobre la necesidad de que se dijera que era Latinoamericano para conseguir recursos, y pude hojear un documento que llevaba para entregar a las autoridades del poblado, al cual parece había hecho modificaciones de una versión anterior, pues en aquella no quedaba clara ni muy visible la participación de Acazulco. El arranque de algunas actividades se daba ese mismo día, con el inicio de un censo en la población, pues al parecer requieren de siete mil habitantes para hacerse acreedores a la construcción de una Preparatoria.

Así parece que, por fin, la historia de Acazulco es de interés público y les reditará beneficios, incluso y sobre todo, económicos. El cambio de tono en el recuerdo del pasado vira de una melancolía y tristeza –incluso enojo– como las que hasta ahora he venido presentando, a un triunfalismo, que seguramente generará sus propias versiones de la historia, como sucede ya en otros lugares.¹⁸⁷ La consigna entonces, es proseguir con la búsqueda de los orígenes, de un pasado digno de ser presentado ante los demás; al precio que sea. Es entonces, como la representación de un pasado deseable para un sector de la población perdona que lo que se considere necesario, incluido el hecho de que una ceremonia de recibimiento de la primavera [marzo 2012] como la que se piensa la comunidad debe haber tenido, sea encabezada por un “chamán maya-quiche”, recién formado y oriundo de Acazulco, quien aprendió de un maestro de San Pedro Cholula. El rito presenciado y propiciado, representado, se ha vuelto otomí por haberse llevado a cabo en territorio otomí, con participación incluso de las autoridades civiles y miembros del “Foro Social...”. Esta representación del pasado ajeno como propio, aparentemente discordante, la encuentro posible por la misma estructura de la cosmovisión otomí, donde “todo” tiene un lugar (Figuroa Sosa, S., 2011e).

Nada diferente, por otra parte, de los casos analizados por Comaroff y Comaroff según lo cual sectores de ciertos grupos se vuelven “turistas en su propia cultura”, pues si bien esta ritualidad no fue desplegada para consumo turístico, la percepción de lo que “debería ser” para que la comunidad sea otomí, incluye siempre al otro que juzga sobre la autenticidad de lo propio. Esta autenticidad, como lo apuntan los Comaroff citando a Xie,¹⁸⁸ “no es una propiedad inalterable de un objeto o situación sino un atributo que se negocia. Y en el curso de esas negociación, esos estilos de vida exóticos se domestican y dan su forma manifiesta a la identidad [otomí de Acazulco] contemporánea” (Comaroff L., J. y J. Comaroff, 2011:49).

El impacto de la globalidad en la representación de la cultura otomí de Acazulco, y de la del impacto del pasado a través de las profecías mayas, genera coyunturas como la recién descrita, misma que a su vez, posibilita esa otra faceta de la “industrialización de la identidad” a través del capital de sus ritos, haciendo fácil el reflejo de lo expuesto sobre esta empresa

¹⁸⁶ <http://www.semanarioevidencias.com/wp-content/uploads/2011/09/foro-arg.-y-cultura.jpg>

¹⁸⁷ Agradezco el llamado de atención hacia este aspecto al Dr. Pierre Beaucage, quien lo hace explícito en su propio trabajo en la Sierra de Puebla (Beaucage, P. y P. Cortés Ocotlán, 2012)

¹⁸⁸ Xie estudia la situación de los cajunes de Luisiana, a quienes llama “turistas de su propia cultura”, argumentando que su estilo de vida “tradicional” les resulta tan exótico como a los que vienen de fuera.

[...] el fetichismo de la mercancía nunca encubre totalmente las condiciones de su producción. Aún las imágenes que intervienen en la reproducción del capital [...] tienen una exuberancia material, un exceso irreductible a las “exigencias del valor de cambio” [la voz de los “padres mayas” para los indígenas de cualquier grupo del territorio compartido con sus descendientes][...]

A lo largo de la historia de la modernidad, la tensión entre lo abstracto y lo concreto, entre lo universal y lo particular se ha reiterado de manera incesante. Y sigue reiterándose. La industria de la identidad es un ejemplo notable en este sentido. Los que procuran estampar una marca distintiva de su otredad [la manera especial de ser otomí de Acazulco], aprovechar lo que los hace diferentes [y conseguir dinero de iniciativas internacionales], se ven en la necesidad de hacerlo en términos universalmente reconocibles con los cuales la diferencia se representa, se comercializa, se hace transable por medio de los abstractos instrumentos del mercado: el dinero, la mercancía, la comensurabilidad, el cálculo de la oferta y la demanda, el precio, la marca comercial. Y la publicidad [Cámara de Diputados, periódico, memoria digital]. La etnicidad-empresa, Etnicidad S.A., está moldeada también por el lugar central que ocupan los medios de masas en el consumismo planetario [la moda del fin del mundo 2012], cuyo efecto es que el contrapunto entre lo singular y lo genérico se pone ahora en acto [...] (Comaroff L., J. y J. Comaroff, 2011:45)

El tecolote verde, la voz del árbol: las horcas y el agua

Quizá en realidad la cruz católica no le fuera extraña, porque como hubiera probablemente relatado Henning, en ese árbol-cruz se tenía evidencia clara de una mezcla de creencias antiguas en las que el árbol no era elegido sólo por su sombra, sino por ser el árbol de la vida, representado en ocasiones en forma de cruz –como el que él ilustra retomando una lámina del código Borgia (figura 3.38) (Henning, P., 1911:75), y que se relacionaba con la festividad de Xócotl consagrado a Xiuhtecuhtli, dios antiguo y padre de los dioses y hombres, en fecha felizmente coincidente con la descrita fiesta católica de la exaltación de la Santa Cruz [14 de septiembre].

Este árbol, hoy casi muerto, tuvo un gemelo, que se erguía frente a él al otro lado del atrio, y que murió hace muchos más años, probablemente después de la década de los 1930, pues todavía hay ancianos como doña Concepción, que lo recuerdan. Sin embargo, explorando el recuerdo de otras personas, ese árbol tenía “mala sombra”, pues fue escenario de ahorcamientos y fusilamientos en los tiempos de la guerra. El que queda, alejado de la portada del templo y ahora solitario, parece desmentir la costumbre de plantar dos árboles a la entrada de los sitios de culto, como lo muestra la vieja foto de la capilla de la Santa Cruz del Hueyamalucan.



Figura 3.37. El árbol del atrio de la iglesia de San Jerónimo Acazulco, desde los años 30 hasta el primer día del 2012. La imagen del extremo superior izquierdo es una fotografía de autor desconocido que está en el salón de Regidores del Templo; la central superior, proviene del archivo de la familia Linarte; las demás son de la autora de este trabajo.

Lo que no puede desmentir, quizá, es el agotamiento de las aguas que nutrían sus seguramente muy largas raíces, pues arrancarle las cruces y quitarle el sustento ha sido ya demasiado.

El agua, uno de los recursos que suele olvidarse en el discurso sobre el despojo que han sufrido las comunidades menos favorecidas de control político, como lo han sido las indígenas, ha sido un elemento sustancial de la historia de Acazulco.



Figura 3.38. El árbol-cruz ilustrado por Henning para sustentar su argumento del sincretismo del árbol, la cruz y el culto a Xiuhtecuhtli.

Ya don Chabelo compartía en su momento su lucha encarnizada por obtener agua potable después de que se perdieron los manantiales, y el maestro Felipe ha puesto en la mente de los otomíes fundadores de la actual población la búsqueda de un río subterráneo; sin embargo, otras fuentes recuentan parte de los momentos intermedios de esta lucha por este recurso vital, que si no para el caso específico de Acazulco, sí para la zona en que se inserta, y desde la cual, puede entenderse lo que en este pueblo pudo haber sucedido.

Revisando la situación de la irrigación para la villa de Tacuba, Emma Pérez Rocha escribe sobre los numerosos mecanismos de manejo de agua para evitar tanto el exceso como la escasez durante la época colonial, no solo en esa villa, sino en la misma capital. A tal efecto, había toda una red de canales, acequias, presas y acueductos para salvar los accidentes de terreno.

La situación de los agricultores de la Villa de Tacuba era privilegiada, sobre todo en la cabecera, pues no sólo gozaban del agua de los ríos cercaos, sino que habían adquirido derechos sobre manantiales distantes, incluso localizados en la periferia de la región, según lo avalan documentos en el ramo de Tierras del AGN.¹⁸⁹ Así era como don Gaspar García del Rivero, dueño del Molino Blanco, don Gerónimo López, dueño del Molino Prieto, el Colegio de San Joaquín y otros, gozaban del derecho de merced del agua que venía de los ojos de agua de los Llanos de Salazar; era también así como los padres de la Compañía de Jesús habían comprado las aguas de los manantiales del

¹⁸⁹ AGN, Tierras, vol. 2279, cuaderno 3.

cerro de la Gachupina, del cerro de los Ajolotes y del cerro de los Muñecos, además del agua del pueblo de Atlapulco (Pérez-Rocha, E., 1982:118-120).

Conviene profundizar sobre la conducción del agua desde la zona de nuestro interés. Los que tenían los derechos de agua en Tacuba, contaban con dos formas de conducción y distribución. La primera, al salir el agua de los manantiales u ojos de agua, se canalizaba por medio de una zanja hacia el río de Huixquilucan y de éste al de Los Remedios, hasta concentrarla en una pila de agua repartidora, localizada en el Molinito, desde donde cada uno de los derechohabientes tomaba su parte, no sin pleitos entre ellos. Uno de estos pleitos, de Rivero como dueño mayoritario de varios manantiales que bajaban de diferentes cerros, tuvo como propuesta de solución que las aguas de su propiedad se condujeran por otro arroyo, específicamente el de Tepehuysco, en el Llano de Salazar (Pérez-Rocha, E., 1982:120).¹⁹⁰

De la conducción de agua proveniente de los Llanos de Salazar se sabe también que, en un pleito entre el dueño de la hacienda de Los Morales y don Juan José de Juangorera, dueño de una hacienda en Coyoacán, por el agua que venía [del Desierto de] Los Leones, se dice que don Juan transportaba el agua desde una barranca a través de un acueducto y atarjeas de canoas, por donde también conducía su agua el pueblo de Cuajimalpa y la Venta, hasta una presa repartidora. Los ojos de agua habían sido mercedados al Colegio de San Joaquín de Carmelitas Descalzos en 1691, y por no haberlas podido conducir hasta su Colegio, traspasaron la merced a los agustinos, dueños del batán de Huayatla, y no fue sino hasta 1784 que el agua se condujo por canoas (Pérez-Rocha, E., 1982:120).¹⁹¹

Pareciera extraño, pero el procedimiento de trasladar el agua en canoas era conocido desde antes, pues por ejemplo, en la jurisdicción de Mixcoac, la hacienda de San Borja, “hacía llevar su agua desde Atlapulco, en una distancia de siete leguas y a través de doce mil canoas, a causa de transitarse por montes realengos, barrancas y de tierras tan porosas como deleznable” (Pérez-Rocha, E., 1982).¹⁹² El uso de las canoas como unidad volumétrica estandarizada se confirma también por lo dicho por George Kubler en referencia a la arquitectura civil del siglo XVI; ahí dice que el agua llevada a la ciudad de México llegaba a varias fuentes públicas, y según Cervantes de Salazar, en 1560 casi todas las calles tenían en las esquinas su “arca de piedra” y ductos para las casas privadas o las instituciones. Fue Claudio de Arciniega quien diseñó y construyó la

¹⁹⁰ AGN, Tierras, vol. 2279, cuaderno 5, f. 6.

¹⁹¹ AGN, Tierras, vol 2281, exp. 9, f. 73v.

¹⁹² AGN, Tierras, vol. 416, exp. 5, f. 2v.

estación central de distribución de agua en 1560, hoy desaparecida. En algunas ocasiones, “se permitía a los indios acercarse al acueducto con sus canoas; en 1554 existía la costumbre de llenar las canoas con agua potable, desde un grifo colocado en la parte superior del acueducto”, según lo cuenta Cervantes de Salazar,¹⁹³ imagen de un lugar alto capturada también por Robert Tomson en 1556, quien escribe: “donde vienen cada mañana al despuntar el día 20 o 30 canoas”¹⁹⁴ (Kubler, G., 1984:238). De su duración, vale tomar el dato de que las canoas bien cuidadas, embebidas de aceite de linaza o cubierta con chapopote, y dejándolas permanentemente en el agua, si eran de una sola pieza, podían durar hasta 10 años, y sólo seis si estaban hechas de tablas. Después de ser usadas para la pesca y la recolección y la caza, podían reciclarse como leña, para bebederos de aves de corral o como jardineras (Sugiura Yamamoto, Y., *et al.*, 1998:98)¹⁹⁵

Es de imaginarse la cantidad de árboles destinados a esta construcción, además de los talados para la fabricación de carbón y la producción de vigas, tablas y tejamanil que refiere Castro (Castro Gutiérrez, F., 2008). No en vano la zona está agotada y a lo largo de su historia los poblados han tenido que pelear entre sí por recursos que, en derecho, les debían ser abundantes. Así, aparecen en los mapas y antiguos litigios de tierra las anotaciones de zanjas, canales y cuevas, algunas de las cuales podrán ahora ser interpretadas en la lógica de las galerías filtrantes,¹⁹⁶ como la localizada hace poco en Tepexoyuca, y que data, cuando menos, de 1901. En el Archivo Histórico del Estado de México, se encuentran documentos referentes al pleito por aguas por iniciado por el dueño del rancho “Texcalpa”, quien manifiesta en 1942 haber sido afectado por el ejido. En 2008, más de 60 años después, el secretario del Comité de Agua de La Asunción Tepexoyuca, manifestó, en una muestra clara de los absurdos que se suceden un mundo cada vez con más escasez de este vital líquido: “El Túnel está dentro de nuestro territorio y comprende tanto bienes comunales, ejido y parte de propiedad privada. El Encinal, La Perita y La Cuadrilla son también túneles pero no los estamos captando, lo

¹⁹³ Cervantes de Salazar, *México en 1554*:126.

¹⁹⁴ Haklyut, *Voyages*, III:539; Tomson, *An Englishman and the Mexican Inquisition*:20.

¹⁹⁵ Para una descripción más detallada sobre diversos aspectos de las canoas, especialmente de su fabricación, ver la tesis de Edgar Carro (1999), parte de cuya información se encuentra resumida en *La Caza...* (Sugiura Yamamoto, Y., *et al.*, 1998).

¹⁹⁶ Estas galerías se conocen también como galerías de drenaje, galerías de captación de agua por drenaje, *madjirat*, *fuqara*, *hattara*, *karez*, *rhattara*, *falaj*, *mambo*, alcavor, minas de agua, *infiltration gallery*, *chain well*, pozos horizontales, pozos en cadena, galería filtrón y *underground aqueduct chain well*. En el Estado de México se les denomina *galera*, *cuevas de agua*, *túnel*, *veneros de agua*, *galería filtrante* (Montes Hernández, R., A. T. Romero Contreras, C. Solís Morelos, *et al.*, 2011:458-459).

ocupa poco la gente, el agua se va rodando, nadie los ocupa” (Montes Hernández, R., *et al.*, 2011:468-469).

El problema del agua, sin embargo, no es sólo parte de un terrible pasado, sino una de las caras más atemorizantes del presente. La situación que se vive en las zonas indígenas, como la de Acazulco, que al parecer ni siquiera participa en la discusión actual con el poder en turno, es bien resumida por Francisco Peña

En México, el respeto a los derechos indígenas al agua y su inclusión en la gestión del líquido, son temas pendientes. Pese a la importancia que las comunidades nativas tienen y pueden tener en la conservación de las cuencas, el espacio clave para la conservación de los recursos hídricos, la voz indígena es débil en los organismos de gestión y se mantiene una alta fragilidad jurídica en el reconocimiento de derechos territoriales. Prácticamente no ha habido cambios en esos puntos, pese a la alternancia de partidos en el gobierno federal de México.

[...]

Los principales retos que los pueblos indígenas enfrentan están asociados, por una parte, a la fragilidad de los recursos jurídicos que tienen a su alcance para ser reconocidos como sujetos de derecho sobre un territorio. Con el incumplimiento de los acuerdos de San Andrés, las comunidades nativas están obligadas a buscar en la legislación ambiental y en otros ordenamientos legales, algunos recursos para detener las modificaciones hídricas que atentan contra ellos. La fragilidad de los recursos jurídicos a su alcance, se suma a la fragilidad social en que se encuentran cuando deben enfrentar intereses económicos muy poderosos [...] (Peña, F., 2007:179)

Esta situación, que puede ser leída para otro tiempo pero en muchos sentidos similar en el texto de Pérez-Rocha, toma, en este último, un matiz que conviene recalcar

Estamos de acuerdo con Palerm en que el concepto que se tuvo del agua fue distinto para el español y para el indígena; aunque esto fue valedero únicamente para los primeros años de la Colonia, cuando los dueños de los molinos sólo veían en el agua una fuente de energía; pero una vez que estos molineros adquirieron tierras para siembra el agua pasó a tener otro significado, sobre todo, si el cultivo era el trigo, ya no sólo fue fuente de energía para moler en los batanes y molinos, sino que se transformó en el elemento vital para obtener buenas cosechas; sólo entonces tuvo para el español un significado tan fundamental como para el indígena (Pérez-Rocha, E., 1982:124).

No concuerdo en la postura economicista de la autora, quien parece sostener que para el indígena, antes que para el español, el agua era fundamental sólo por las cosechas, aunque es obvio que este aspecto es sustantivo. Sin embargo, menciona el “significado” del agua, que en una comunidad otomí, como Acazulco se deja ver en muchos aspectos, en especial en los relacionados con las enfermedades consideradas en su medicina tradicional (caídas en las que las barracas, los ríos o manantiales se quedan parte del alma, por ejemplo) y la condición de concesión de las lluvias por las deidades reverenciadas –ahora del panteón católico– y la lectura de inadecuación de comportamiento, del pueblo y de los pueblos circunvecinos ante los cambios climáticos que, con heladas tempranas y falta de lluvias, destruyen las cosechas. Sin mirar estos

aspectos, sería difícil intentar siquiera entender la disposición a y la relación con las actividades económicas. El agua en Acazulco, es más que una fuente de ingresos. Y el árbol que ya no la tiene, ni de lluvia ni de la tierra, es muestra clara –quizá no por mucho tiempo más– de las consecuencias de los olvidos, los abusos y el manejo irracional de los recursos. Con todo, sin embargo, su pérdida será sentida quizá simplemente porque a su sombra, importantes eventos de las historias personales de muchos de los actuales habitantes de Acazulco tuvieron lugar.

Capítulo 4

Consideraciones finales

Desde una mirada abarcativa del proceso revolvente con que fue construida la presente investigación, planteo algunas reflexiones, a manera de consideraciones que en el mejor de los casos serán, sólo temporalmente finales.

En primer término, mantener en claro las preguntas iniciales sobre qué parte del pasado es la que se representa en Acazulco, quién se representa qué parte del pasado, y qué determina esa representación, resultaron productivas al generar una interacción profunda con las diversas fuentes de información, desde las documentales, las materiales hasta las de los sujetos de la comunidad cuyas voces quedan plasmadas en el trabajo. Parece haber clara diferencia en las partes del pasado que se representan diversas personas, apareciendo varios factores en esta situación: de inicio, la experiencia personal que genera preguntas y necesidad de respuesta (el origen de la danza para Guillermo Linarte; la defensa de la tierra para don Chabelo). En segundo lugar, parte del capital social de cada uno de los narradores de su representación, entendido en formación escolar, trabajos, cargos ocupados, relaciones con personas del exterior –incluidos los medios académicos–, a través del cual la experiencia se comparte y se sanciona, intersubjetivamente primero y transubjetivamente después. El tipo de productos en que la representación del pasado se ha plasmado, desde el libro de Linarte hasta las reformas a la danza de Ángel Sánchez, pasando por la búsqueda de documentos de don Chabelo, hasta el esfuerzo de transmisión de la lengua del maestro Felipe, es variada y da cuenta de ese capital. La representación comunitaria las incluye todas, aunque no resulta homogénea ni compartida por igual por los miembros del poblado; hay sus “facciones”, aunque el mero reconocimiento de las demás, es en parte un reconocimiento de pertenencia e identidad.

Todos los casos, como sea, apuntaron a reforzar el postulado básico de que el pasado no es uno, ni sólido, y mucho menos, una verdad; el pasado, es una representación, y el ejercicio de situar geográfica y temporalmente, para empezar, a las diversas fuentes de esa representación, reforzó otro de los planteamientos iniciales, el de que la cualidad “otomí” del pasado en Acazulco tiene su propio peso en la representación.

Problematizar un planteamiento tan aparentemente obvio como el de que existe un pasado en San Jerónimo Acazulco, cuestionando su simplicidad, llevó a la

confirmación de una diferenciación de tiempos, y una contabilización de éstos, no fijos y de intervalos sobrepuestos, con amplias lagunas rellenas por trozos de elementos conocidos y significativos de la memoria personal y compartida-colectiva. La realidad del pasado, por su parte, confirma la existencia de un presente, y la opción de un futuro, que en parte, ya se vive. De todas ellas, de su revisión y reflexión, surgen certezas que tranquilizan y dudas que siguen atormentando a los individuos y al pueblo. Sin embargo, el pretender que el pasado es sólo un tiempo, más que un modo como en un inicio fue mi intuición, no resulta satisfactorio. Esa medición del tiempo que ubica el pasado pasando por una recolocación de sus detalles en el discurso del presente, deja claro que es el cambio, aquello que ayuda a marcar los límites entre uno y otro.

Además, el tomar como respaldo conceptual las propuestas acerca de las aparentes realidades como producto de representaciones sociales que se alimentan constantemente de procesos personales (subjetivos) e interpersonales (intersubjetivo y trans-subjetivos), permitió disminuir la fuerza de las etiquetas de conocimientos e ignorancias, y generó, entre los individuos directamente involucrados en la investigación, la conciencia del valor de la memoria personal y de su enunciación [aunque en ningún momento eliminó la proverbial desconfianza a la memoria ajena]. Aunque modesto, el ejercicio de dignificación ha sido públicamente apreciado por varias personas, quienes aprovecharon el espejo del investigador para ver cosas que viven, pero no miran. Sin haber tenido que compartir un esquema heurístico como el de Jodelet, que mantuve sin embargo en mente, y mucho menos los trozos densos de los conceptos sobre el tiempo, la historia, el pasado o la identidad, los mismos sujetos de las entrevistas y los espacios de convivencia e incluso de cuestionamientos, iniciaron una reflexión sobre varios aspectos, incluida la puesta en común de la información, que bien puede fortalecerse, deformarse, e incluso, con variadas intenciones, utilizarse.

La delicadeza y atrevimiento de la propuesta metodológica de recuperación de información de la historia oral no contravinieron, sino reforzaron en todo momento la relación con las personas de Acazulco, la relación con quienes, ya de tiempo, era fundamentalmente dialógica. La revisión, sin embargo, de aquellos autores que reflexionan sobre los silencios, los olvidos, las crisis de la memoria, apoyó la interpretación de lo que no resultaba autoevidente, espero haber hecho hablar al silencio, situar y comprender los olvidos y forzar, respetuosamente, a la memoria de quienes han participado conmigo en este camino.

Encuentro también provechosa la decisión de haber construido un marco referencial de eventos que, más que pretender ser exhaustivo o secuencial –puesto que hay ya excelentes y abundantes obras sobre la historia del Estado de México, los otomíes y el mismo Ocoyoacac–, buscó dar sentido tanto a los recuerdos como a las omisiones, confusiones y mezclas de datos, y hasta a las emociones, patentes en los recuerdos del pasado de San Jerónimo Acazulco.

Los momentos de compartir el tipo de fuentes que alimentaron mi investigación, desde la documental hasta la fotográfica, la de la lengua –incluidos sus silencios–, la de los espacios y cosas de su vida cotidiana, llegó a puntos incluso conmovedores de descubrimiento personal, de contacto con recuerdos fuertes y dolorosos así como de otros, antes despreciables, reconsiderados posteriormente como valiosos; y no sólo para los miembros de la comunidad. Sin embargo, cuando pude presenciar los de ellos, la experiencia ha sido realmente privilegiada. Tanto como lo ha sido la toma de postura personal y de responsabilidad compartida con el texto, en los momentos de realimentación sobre la lectura que parcialmente he hecho en la comunidad; nutriente y retadora. El compartir, regalar, y “dejar perder” las fotografías en los espacios de encuentro y discusión, ha sido un ejercicio de profunda reflexión personal, al mirar a un “otro” mirándose, descubriéndose a sí mismo a través de mi lente, y quiero públicamente honrar esa oportunidad.

Queda claro que el pasado, y su representación, no es uniforme en la población de Acazulco, tal y como lo sugerí hipotéticamente desde un inicio. Y resulta claro también, anclada la afirmación en numerosos casos detallados en el texto, que la selección de memorias y olvidos, las omisiones y las deformaciones del dato frío, convertido en información, resulta de decisiones, conscientes muchas –probablemente inconscientes las más– fundadas en aspectos particulares de la identidad de los miembros de la comunidad, entre los que si bien los socioeconómicos son innegables, los profundos, los de la cosmovisión son sustanciales.

Esta misma cosmovisión, y la lectura de la historia y del pasado que a través de ella se hace, genera diferencias en el peso que se atribuye a ciertos recursos con los cuales se conoce, se defiende, e incluso se manipula el pasado, como el caso de los libros y los documentos en general. Prueba fehaciente de la apropiación de este aspecto, es el texto de Guillermo Linarte, donde tras la aparente falta de oficio, queda una sustancial claridad de programa.

La representación del pasado se filtra en Acazulco por ciertos criterios de asignación de validez tales como la coincidencia de algún detalle relatado por una fuente de confianza, y el muy claro “primero en tiempo, primero en derecho”, que dada la escasez de documentación antigua, y la poca comprensión de la muy insuficiente que tienen en sus manos, no ha logrado esgrimirse como un arma eficaz en la defensa de sus derechos, especialmente de los de la tierra; y ni siquiera hablar de los del agua.

La revisión de todo el material apoya la idea de que la representación del pasado, como paralela a una secuencia de eventos documentables y documentados, no es propia únicamente de los habitantes de Acazulco, sino de cada uno de los autores que se han interesado en el poblado y en la zona, y de ahí, es probable que lo sea para cada persona que se impone a generar una interpretación desde cualquier foro, académico o no.

Sin llegar al determinismo whorfiano, propongo que la estructura del otomí muestra y refuerza una construcción del pasado intersubjetiva, pues las relaciones interpersonales son claramente preferenciadas en la atención y la intención de los hablantes y los “oyentes” de Acazulco. Sin embargo, esto es un rasgo compartido con otros grupos en el ámbito de la comunicación oral.

Las diferentes voces con que he propuesto hacer hablar a la representación del pasado en Acazulco, tienen matices y tesituras muy diversas, algunas ya irremediablemente inmodulables. Sin embargo, todas manifiestan claramente el dejo de la palabra hablada, de la oralidad, incluso en la crítica dura que se hace a quienes hablan de o buscan conocer del pasado, pues se alejan en parte, aún sin escribir, de la comunidad. El recurso de saber de la oralidad en tanto los rasgos que la caracterizan, amplió mi comprensión y, espero, enriqueció mi interpretación.

Don Guillermo habla con una voz que recuenta un pasado reivindicador de la etnia otomí, con una visión que trasciende la comunidad y pone a Acazulco en contacto con y a nivel de los mejores; de los que él considera mejores. Sin ser posible revisar esta idea con él, me aparece ahora posible que su aparente equivocación de la ilustración de la capilla del Hueyamalucan, haya sido una muestra más del carácter educativo, normativo y clarificador, que enfatiza el orden y las jerarquías, empleando conscientemente la información para minimizar la importancia del culto de la capilla del Cerrito, acorde también, a la eliminación de datos como lo de los “paseos” de Año Nuevo, representantes por excelencia de la inversión, el exceso, la sexualidad y el

desorden, y de remate acaparados por la juventud incontenida, que tantos dolores de cabeza le daba.

Alargando esta idea, don Guillermo tuvo que escoger, entre presentar una zona de culto que rebasaba en mucho a una más antigua y vecina en calidad de construcción y demostración de organización comunitaria, que alardeaba de modernidad en los elementos de sus ofrendas y en la que se afirmaba la participación de las mujeres –que en varias ocasiones critica en su escrito y que me consta en lo personal consideraba a veces no más que un mal necesario cuando no estaba debidamente acotada–, y otra, en la que Acazulco aparece como con un pasado reciente opresivo y resultado del hostigamiento de las comunidades de los alrededores, para lo que utiliza el recurso gráfico y discursivo que se refería a otra comunidad. Escogió esta última opción que se avenía mejor con su propio discurso sobre la “etnia otomí”, y de paso, ayudó a confirmar en una posición disminuida al cerrito del Hueyamalucan –en cuyas festividades, era menos participativo, aunque siempre respetuoso– con respecto a la centralidad del culto del pueblo en su santo patrono, del cual era activísimo promotor.

La figura de don Guillermo aparentemente no tiene muchos seguidores, y sin embargo, y sin negar el papel del reconocimiento que desde el sector académico se le ha dado a su labor, poco a poco se le va dando un lugar en la comunidad. Curiosamente, además, el poblado pide lo que él logró: un libro. Este objeto significativo es parte de lo que le atrajo más crítica, no por haberlo escrito, y tampoco por la calidad de información que contiene –aunque no falta quién disienta–, sino por no haberlo “entregado”. Como si todo lo que se hace en la comunidad, aunque la comunidad no apoye, tuviera que ser dado, casi como sacrificio, y no para recibir algún don a cambio, como no sea la pertenencia a una comunidad que busca mantener a todos dentro de un rango de igualdad; situación, por cierto, cada vez más fantasía que realidad.

Don Chabelo, inteligencia sobresaliente aprisionada en la falta de recursos formativos que, paradójicamente lo ha mantenido como un excelente narrador, alza una voz potente y previsor, por la que el pasado se escucha entreverado con el presente a través de las consecuencias de los hechos y actitudes. El pasado que don Isabel conoce, se manifiesta rebasando los términos temporales y espaciales de corta envergadura que la mayor parte de la gente está dispuesta a reconocer. El pasado de don Chabelo sabe esperar, pero avisa a todos los que quieren escuchar. Haciendo suya la historia del santo patrón, su voz trueno altiva por la defensa del *altepetl*: de sus tierras, de sus aguas y de su jerarquía y dignidad. Su postura ante el pasado y ante la

investigación del mismo, evidencia las restricciones de lo prohibido, la sobrevaloración del documento, y la representación de la existencia de una verdad ideal y completa, a la que él sostiene que en realidad sí se puede aspirar; la cosa es buscar. Su visión de Acazulco en contraposición con otros pueblos y comunidades está realimentada por la lectura de los signos que elimina toda necesidad de descripción, ¿para qué decir lo que se ve?; para qué prestar atención a otras voces, como la de Atlapulco, que no son de fiar.

Emotivamente, el pasado de don Chabelo es un modo de ser, más vigoroso, más escueto, más respetable; más duro también, más acorde a la templanza del carácter. Eso mismo es lo que le hace solitario, aunque su manera de pensarse y de exigirse, y de tasar a los demás con el mismo rasero, genera en algunos que le observan de lejos, respeto a su congruencia. Si bien fue un líder que arrastró a buena parte de la comunidad a buscar el construir sus sueños de camino, de escuela, de agua potable, no ha logrado ahora, como líder moral y no sólo ejecutivo, animarlos a invertir en la clarificación de cuando menos parte del pasado. Se le reconoce, pero no se le sigue abiertamente. Quizá su visión del pasado es ahora distinta de la que tuvo cuando emprendía las grandes obras en la comunidad: un pasado de carencia que les tenía desheredados y que había que cambiar; y muchos seguramente compartían esa misma representación y le seguían. Ahora, con el paso del tiempo, ha encontrado que, con todo, mucho de lo disfrutable en el presente viene del pasado, y su representación ha cambiado; pero son muchos menos quienes han estado en capacidad de hacer este giro. Acaso, esperan en una tónica paternalista, que el pasado les dé.

Pareciera contrastante la visión del maestro Felipe, quien acomoda, novela, románticamente casi, la visión de un pasado donde se mezclan y pierden muchas voces, en aras de un solo relato unificador. Buscador de proyección internacional, reconocimiento y también de fortuna, su voz es escuchada y en ocasiones duramente criticada dentro de la comunidad, que al no considerarlo íntegro en intenciones ni vinculaciones, da por dudosa la información en que basa su “versión”. Dato y persona se funden en una percepción del pasado que pasa por la criba del desempeño y colaboración comunitaria. Sea como sea, en su visión del pasado queda claro un aspecto que no se escucha al momento en otras palabras: la percepción diferencial de los tiempos-distancias: desde la desconocida y nunca olvidada Tula de los toltecas, cercana por pertenencia, hasta el tren que pasaba por Ocoyoacac, y pasando por las haciendas, sentidas demasiado lejanas como para que los peones que reporta Menegus

hubieran podido ser otomíes de Acazulco. Escuchando el pasado de Felipe, los pasados propios quedan cerca mientras que los ajenos, quedan lejos.

El buen trato del maestro Felipe, por otra parte, le atrae seguidores entre los más jóvenes, quizá no sólo por su trato educativo con niños y adolescentes, sino por tener ellos una propia representación del pasado donde la vivencia del control comunitario, el deseo de servicio a favor de los demás, no está presente. Han nacido no sólo en una era de sistemas diversos de comunicación, sino en un momento crítico para la organización comunitaria. Los tratos con investigadores para ellos no son tan extraños, puesto que ellos mismos son estudiantes, así que los ideales de cómo compartir la visión del pasado del maestro Felipe están a tono con las expectativas de cualquiera de sus familias tienen en ellos mismos; aunque quizá no se ha hecho consciente de esa manera.

Las últimas voces de carne, las de los servidores del cerrito de Hueyamalucan, son voces que quisieran permanecer calladas hasta resolver la encrucijada planteada por la cruz del Divino Rostro, donde el pasado se escucha constantemente, aunque en girones y en las piedras y vientos de un espacio cargado de sacralidad y dolor. El Cerrito del Hueyamalucan parece entonces querer hablar en ellos desde su pasado de refugio para seguir siendo un refugio del pasado. Del pasado propio pero no acaparable, pues es presente-pasado también de una región, de una gente, de otros pasados. Sus voces son de un pasado que reclama ilustración y potencia, fuerza de diálogo y también de confrontación. Sus portavoces, que viven en lo que parece a las dicotomías occidentales polos de un mismo presente, deben hablar en tantos idiomas como peregrinos; son retados por el carisma mismo del patrono de su pueblo, un santo erudito y traductor.

La representación del pasado para los guardianes es, sin embargo, viva, pues el pasado les regala con visiones y sueños, lo que en realidad les coloca en una situación casi atemporal. Siendo de los más jóvenes, están en contacto con intersubjetividades de las más antiguas y conservadoras, y estas últimas, son hasta lo posible, numerosas y fieles escuchas de lo que ellos elijan, o en el mejor de los casos, obedezcan de, compartir; muchas de ellas, corresponden a mujeres de la comunidad y comunidades cercanas. Son, en ocasiones, escuchados también por sectores menos tradicionales y confiados, esta vez con la intención de aprovechar el ascendiente que por la participación en las festividades y rituales se gana para el desempeño, por ejemplo, de cargos públicos; en estos casos, asumo que la representación del pasado que estos guardianes comparten, son más toleradas que compartidas o esperadas. Aunque, quizá, la falta de escucha es sólo una apariencia competitiva de la convivencia varonil.

Las voces mudas de San Jerónimo y, sobre todo, de su amarrado perrito, son voces contundentes de la supervivencia a través de hacer propia el arma del agresor: creencia impuesta, creencia adoptada; castigo ofrecido, castigo ejecutado. Ni el santo ni el lobo podrían ya sobrevivir sin ser otomíes, pues en el mundo occidental ya no tiene cabida ni la búsqueda última del sentido, de lo adecuado, ni la vivencia de las responsabilidades sociales, y mucho menos, cabe pensar ya en las consecuencias de los actos y las intenciones. Acazulco y su patrón se escuchan y se viven mutuamente, porque pareciera que, –incluso a quien proclama un Evangelio y el temor a un Dios–, resulta ingenuo, tonto, atrasado... incómodo por demás, escuchar las advertencias sobre el efecto ante lo hecho, de la misma manera en que suenan anacrónicos cualesquiera otros clamores de justicia y responsabilidad. Son voces que no comparten sus representaciones, pero que, indudablemente, se hacen representar.

Finalmente, la voz del árbol-tecolote: la voz del pasado que se pierde para siempre, de las nuevas relaciones interpersonales en un espacio desguarecido de temor ante lo superior, pues lo que ahora está arriba, ha llegado, en mucho, comprado, pisoteando el abajo. A lo borroso de este pasado, en mucho todos los de Acazulco han contribuido, haciendo un consciente borrado de la historia del cedro que abraza la cruz, del recuerdo de las horcas, de los cuentos contados en una lengua que decidieron un día ya no escuchar. Quizá se arrepientan... quizá lo resiembren...; todos lo han tirado, pero quizá consigan, como pretenden, responsabilizar a los regidores del templo del daño que su caída pueda ocasionar. Este árbol, seco, sin agua, es cada vez menos planta y cada vez más tecolote, y quizá así, está tratando todavía de enseñar a todos los que quieran leer los signos del tiempo en la tierra, en las tierras, como lo han venido haciendo, desde tiempo atrás.

En el pasado, Acazulco estuvo aislado; y ahora, en su afán de ser reconocido, respetado, admirado... incluido, se sigue manteniendo separado. Acazulco ha sido único, aunque el mirar su unicidad desde superficialidades como la particularización de los elementos materiales de la fiesta (desde el pan al papel picado) le dan una nueva carga, un gasto desbordado que la comunidad ya no puede soportar, y cuyas consecuencias positivas cada día se diluyen más y más; parece ya en momentos el gasto publicitario de una marca hueca por dentro, que anuncia un producto que día a día, deja de tener un sentido existencial. Aunque difícil para el investigador, esta desidealización ha sido necesaria, y parte del proceso que ha permitido que, dentro del ámbito académico, este trabajo haya tomado forma. El ser de Acazulco ya no se nota, la

palabra de los de Acazulco ya no es siempre sinónimo de responsabilidad y compromiso, incluso cuando ahora en los espacios más exclusivos de la investigación lingüística se procure su documentación, estudio y difusión; ahora los iconos de la identidad deben comprarse y junto al hecho de la pérdida de la lengua materna, quizá se esté perdiendo también la manera en que la lengua paterna, la de la tradición, pueda ser escuchada.

El pasado recuerda, confundidas, estrategias políticas, administrativas y de control espiritual, provenientes de poderes dominantes, revirtiendo el enojo a otros actores, que si bien enemigos en términos vivenciales, resultan partes también oprimidas por escalas mayores de la dominación. Sin Atlapulco y Tepexoyuca, la historia de Acazulco no sería igual.

Con todo, y sin importar aquello a que las evidencias apunten, San Jerónimo Acazulco es una población otomí, y seguirá siéndolo en la medida en la que sepa, y no niegue, que tiene un pasado otomí, común a otras comunidades de las mismas cumbres y aguas y siga, conscientemente, compartiéndolo a través de las manifestaciones de su representación.

Revisar el pasado, estudiarlo, extendiendo su comprensión a casos como el de Atenco, y también el de Atlapulco, así como el de otros grupos indios en el manejo del agua, quizá contribuyan a apoyar un cambio en la percepción del pasado de la zona, pasado, presente y futuro del indígena y de sus relaciones con los demás agentes sociales. Así, la representación del indígena como un ser totalmente desprovisto de herramientas de negociación y defensa, podría cambiar por otra en la que inteligentemente, en la medida de los límites y candados impuestos por los poderes externos y jerarquías dominantes, se reaprendiera una lógica incluso jurídica, y pudieran fortalecer su agencia, incluso invocando estratégicamente la participación y la subordinación. Si a esto se agregara en sus líderes una comprensión, además de la vivencia, de ciertos rasgos de su cosmovisión, la comunidad tendría herramientas para dejar de ser un actor pasivo en su propia destrucción.

La comunidad en general busca beneficiarse de la recuperación de trozos de pasado que amparen sus derechos actuales y futuros sobre la tierra y sus recursos derivados de ella, como el derecho a usufructuar el Centro Turístico en La Marquesa. Sin embargo, todavía no alcanza a reconocer que la custodia de recuerdos, documentos y su estudio, ha dejado de ser una actividad y responsabilidad compartida por una pequeña conglomeración de personas afines, para convertirse en una actividad

especializada, que requiere ser considerada dentro del esquema económico de bienes y servicios en que se integra el pueblo. Será entonces cuando puedan recompensar a personas como don Guillermo Linarte y don Isabel Morelos, quienes al más puro estilo antiguo de los guardianes de la palabra, hasta ahora sobrevivieron tan sólo por sus pellejos y la fuerza de sus vocaciones.

Queda claro que una de las estrategias de rellenar los huecos de la memoria personal y colectiva del pasado en San Jerónimo Acazulco es retomar, aunque a desenfadada conveniencia, los datos recuperados en los escritos donde se encuentra la mención del pueblo o su gente. Termine entonces este trabajo con la conciencia, y desde luego que también con la intención, de dar algo de combustible a ese imparable fuego.

Referencias citadas

- Abric, Jean-Claude. 1994 *Pratiques sociales et représentations*, PUF, París.
- Aguilera, Carmen. 2006 "Iconografía de una imagen de Iztac Mixcóatl, una imagen en el *Códice Telleriano-Remensis*", *Estudios de Cultura Otopame*, vol. 5: 141-159.
- Alanís Boyso, Rodolfo. 1994 *Gustavo Baz Prada: vida y obra*, Universidad Autónoma del Estado de México- Instituto de Administración Pública del Estado de México, Toluca.
- Aldunarte, Carlos, Victoria Castro y Virginia Varela. 2003 "Oralidad y arqueología. Una línea de trabajo en las tierras altas de la región de Antofagasta", *Chungara (Revista de Arqueología Chilena)*, vol. 33, núm. 2: 305-314.
- Álvaro, José Luis. 2009 "Representaciones sociales", *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales: Terminología Científico-Social*, Plaza y Valdés: http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/R/representaciones_sociales.htm
- Ansell Pearson, Keith. 2002 *Philosophy and the Adventure of the Virtual: Bergson and the Time of Life*, Routledge, Londres.
- Appadurai, Arjun. (ed.) 1986 *The Social Life of Things*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Araña Saavedra, Vicente y José López Ruiz. 1974 *Volcanismo: dinámica y petrología de sus productos*, Ediciones Istmo, Madrid.
- Arce, José Luis, Armando García Palomo, José Luis Macías y Lucía Capra. 2009 "La cuenca del Alto Lerma: espacio físico e influencia del vulcanismo", Yoko Sugiura Yamamoto, ed., *La gente de la ciénaga en tiempos antiguos. La historia de Santa Cruz Atizapán*, El Colegio Mexiquense, A.C- Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Antropológicas, Ciudad de México, 1:23-61.
- Archivo General De La Nación. 1964 *Boletín del Archivo General de la Nación*, AGN, México.
- Aróstegui, Julio. 2001 "Ver bien la propia época (Nuevas reflexiones sobre el presente como historia)", *Sociohistórica*, vol. s/n, núm. 9-10: 13-43.
- Arteaga Botello, Nelson. 2005 "Una aproximación sociohistórica de la pobreza en tres comunidades de México", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 67, núm. 4 (oct-dic): 661-685.
- Bailey, Guy. 2004 "Real and Apparent Time", J. Chambers K., Peter Trudgill y Natalie Shilling-Estes, ed., *The handbook of language variation and change*, Blackwell Publishers, (Blackwell handbooks in linguistics), Malden, Mass., Part III Social Factors, cap. 12:312-332.
- Barba De Piña Chán, Beatriz. 2002 "Introducción", Argelia Montes y Beatriz Zúñiga, ed., *Pasado, presente y futuro de la arqueología en el Estado de México. Homenaje a Román Piña Chán*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, (Colección científica: Arqueología), Ciudad de México:11-15.
- Beaucage, Pierre y Pedro Cortés Ocotlán. 2012 "De la encuesta clásica a la investigación participativa en la Sierra Norte de Puebla 1969-2009", (ed.), *Coloquio Internacional: Reflexiones sobre el trabajo de campo y la etnografía, ayer y hoy*, Universidad Nacional Autónoma de México-Coordinación de Estudios de Posgrado-Posgrado en Antropología- Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Béligand, Nadine. 2005 "L'agrimenseur, le juge et le roi: mesure et appropriation de l'espace en Nouvelle Espagne", Charlotte De Castelneau- L'estoile y Françoise Regourd, ed., *Connaissances et Pouvoirs: les espaces impériaux (XVIe-XVIIIe siècles)*, France, Espagne, Portugal [Actes du colloque organisé par l'équipe de l'unité mixte de recherche

Referencias citadas

- empires sociétés nations, UMR 8565, de l'Université Paris X-Nanterre], Presses Universitaires de Bordeaux, Pessac:101-126.*
- Benjamin, Walter. 1974 *On the Concept of History. Gesammelten Schriften I:2*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Benson P., Elizabeth. 1996 "The Vulture: The Sky and the Earth", (ed.), *Mesa Redonda de Palenque*, Palenque: 10. págs.
- Berdahl, Daphne. 2010 "'(N)Ostalgie' for the present: Memory, longing, and East German things", *Ethnos*, vol. 64, núm. 2: 192-211.
- Berdan, Frances y Michael Smith E. (ed.) 1996 *Aztec imperial strategies*, Dumbarton Oaks (Washington, D.C.
- Bertaux-Wiame, Isabelle. 1993 "La perspectiva de la historia de vida en el estudio de las migraciones interiores", José Miguel Marinas y Cristina Santamaría, ed., *La Historia Oral. Métodos y experiencias*, Editorial Debate, Madrid.
- Bertaux, Daniel. 1993 "La perspectiva biográfica: validez metodológica y potencialidades", José Miguel Marinas y Cristina Santamaría, ed., *La historia oral: métodos y experiencias*, Editorial Debate, Madrid.
- Betancourt Martínez, Fernando. 2001 "Significación e historia: el problema del límite en el documento histórico", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, vol. 21, (enero-junio): 59-78.
- Boudon, Raymond. 1995 "Sens et raisons: théorie de l'argumentation et sciences humaines", *Hermes*, núm. 16: 29-43.
- Camarena Ocampo, Mario y Gerardo Necochea Gracia. 1999 "Conversación única e irreplicable: lo singular de la historia oral", Graciela De Garay, ed., *La historia con micrófono*, Instituto Mora, Ciudad de México:47-61.
- Cánepa Koch, Gisela. (ed.) 2001 *Identidades representadas. Performance, experiencia y memoria en los andes*, Pontificia Universidad Católica del Perú- Fondo Editorial, Lima, Perú.
- Carbonell Camós, Eliseu. 2008 "Les dimensions temporelles du suicide: une hypothèse", *Santé mentale au Québec*, vol. 33, núm. 8:225-245.
- Carrasco Pizana, Pedro. 1979 [1950] *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, (facsimilar de la de 1950), Gobierno del Estado de México, (Biblioteca Enciclopédica del Estado de México), (LXIX), México, D.F.
- Carro Albarrán, Edgar. 1999 *Elaboración de canoas en la Cuenca del Alto Lerma. Un estudio etnoarqueológico*, tesis de Licenciatura en Arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, D.F.
- Casado López, María Del Pilar, Edmundo López De La Rosa y Adriana Velázquez Morlet. 1990 "Pictografías y petrograbados", María Del Pilar Casado López y Lorena Mirambell, ed., *El arte rupestre en México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, (Arqueología, Antologías), México, D.F.:569-586.
- Castro Gutiérrez, Felipe. 2008 "San Pedro Atlapulco y la Real Casa de Moneda: las vicisitudes de una empresa comunitaria", *Historia mexicana*, vol. 57, núm. 3: 669-720.
- CDI. 2009 *Índice de reemplazo etnolingüístico 2000-2005*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas- Dirección de Información e Indicadores, Ciudad de México.
- Comaroff L., John y Jean Comaroff. 2011 *Etnicidad S.A.*, Katz Editores, (Conocimiento), Madrid.
- Coronado Ramírez, Rodolfo. 1996 "Las fuentes orales en la historia de la antropología en México", Mechthild Rutsch, ed., *La historia de la antropología en México. Fuentes y transmisión*, Universidad Iberoamericana- Insitituto Nacional Indigenista- Plaza y Valdés SA de CV, Ciudad de México:143-152.

- Cortés Ruiz, Efraín, Reyes L. Álvarez Fabela, Jaime Enrique Carreón Flores, Marisela Gallegos Devéza, Ma. Isabel Hernández González y Alessandro Questa Rebolledo. 2003 "Santos, cerros y peregrinos en el Estado de México", Alicia Barabas, ed., *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México IV*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, (Etnografía de los pueblos indígenas de México), México:231-278.
- Crespo, Ana María. 2006 "Un poema atribuido a Nezahualcóyotl y los textos otomíes en el Bajío del siglo XVIII", Rosa Brambila Paz, ed., *Los otomíes en la mirada de Ángel Ma. Garibay*, Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca:201-286.
- Crowell L., Aron. 2001 "Looking both ways", Aron Crowell L., Amy Steffian F. y Gordon Pullar L., ed., *Looking both ways: heritage and identity of the Alutiiq peoples*, University of Alaska Press, Fairbanks:3-19.
- Csonka, Yvon. 2004 "New Debates and New Orientations in Inuit Ethnohistory", *Bulletin de la Société suisse des Americanistes / Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft*, vol. 68:15-21.
- Chakrabarty, Dipesh. 2000 Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Chartier, Roger. 1989 "Le monde comme représentation", *Annales ESC*, vol. 6:1505-1520.
- Chipman E., Donald. 2005 Moctezuma's Children. Aztec Royalty under Spanish Rule, 1520-1700, University of Texas Press, Austin.
- Daxüni, Desiderio. 2011 "El canto de los ancestros/ Ar thuhu ir ya xitahu. Remembranza otomí", *Ojarasca, suplemento mensual de La Jornada*, vol. 176, núm. diciembre 2011: 4-5.
- De La Cadena, Marisol. 2001 "Mestizos-Indígenas. Imágenes de autenticidad y des-indianización de la ciudad del Cuzco", Gisela Cánepa Koch, ed., *Identidades representadas. Performance, experiencia y memoria en los andes*, Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima:179-212.
- De Nulman, R. M y G. Burillo. 1970 "Design of a preoperational environmental survey for the Nuclear Center in Mexico", Charles Thomas C. y William Rening C., ed., *Environmental surveillance in the vicinity of nuclear facilities: proceedings of a symposium sponsored by the Health Physics Society*, 12:77-83.
- De Rojas Gutiérrez De Gandarilla, José Luis. 2006 "Del dicho al hecho... Los pueblos indios de la Nueva España y la documentación", (ed.), *V Jornadas sobre documentación de Castilla e Indias en el siglo XVII*, Departamento de Ciencias y Técnicas Historiográficas, Universidad Complutense, Madrid: 293-311.
- Deleuze, Gilles. 1991 [1966] *Bergsonism*, Zone Books, Nueva York.
- . 1994 (1968) *Difference and Repetition*, Athlone Books, Londres.
- Delgado Sahagún, Carolina. 2006 *Análisis del testimonio como fuente oral: género y memoria*, Parte del trabajo para obtención del grado de Maestría en Estudios Latinoamericanos "La voz de las protagonistas. Análisis del testimonio como fuente oral". Argentina (1976-2006), Universidad de Salamanca, Salamanca: 9 págs.
- Descola, Phillipe. 2006 *Par-delà natura et cultura*, Gallimard, París.
- Díaz Oyarzábal, Clara Luz. 1998 "Ocoyoacac: un sitio con influencia teotihuacana en el valle de Toluca", Rosa Brambila Paz y Rubén Cabrera, ed., *Los ritmos de cambio en Teotihuacán: reflexiones y discusiones de su cronología*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, (Colección científica: Arqueología), (366), Ciudad de México:353-375.

Referencias citadas

- Doise, Willem. 1990 "Les représentations sociales", Rodolphe Ghiglione, Claude Bonnet y Jean-François Richards, ed., *Traité de psychologie cognitive 3: Cognition, représentation, communications*, Dunod, París:111-174.
- Domínguez Martínez, Raúl. 2000 *Historia de la física nuclear en México, 1933-1963*, Centro de Estudios sobre la Universidad- Plaza y Valdés, México.
- Dosse, François. 1995 *L'empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*, La Découverte, París.
- Duque Escobar, Gonzalo. 1998 *Volcanismo: manual de geología para ingenieros*, Universidad Nacional de Colombia, Manizales.
- Durkheim, Émile. 1898 "Représentations individuelles et représentations collectives", *Revue de Métaphysique et de Morales*, vol. VI, núm.: 273-300.
- . 1985 "Représentation collective et representation individuelle", ed., *Sociologie et philosophie*, PUB, París,
- Escalante Hernández, Roberto y Marciano Hernández. 1999 *Matlatzinca de San Francisco Oxtotilpan, Estado de México*, El Colegio de México, (Archivo de lenguas indígenas de México), México, D.F.
- Espinosa Arango, Mónica L. 2007 "¿Cómo escribir una historia de la [sic] imposible? Michael-Rolph Trouillot y la interpretación de la revolución haitiana", *Memorias/ Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, vol. 4, núm. 008: 1-11.
- Fabian, Johannes. 2002 [1983] *Time and the other: how anthropology makes its object*, Columbia University Press, Nueva York, Chichester, West Sussex.
- Fasolt, Constantin. 2004 *The Limits of History*, University of Chicago Press, Chicago, Il.
- Feijoo Osorio, Carlos. 2005 "Antiguas unidades de superficie". vol. núm. 1-6. url: <http://www.elagrimensor.com.ar/elearning/lecturas/ANTIGUAS%20UNIDADES%20DE%20SUPERFICIE.pdf> [21.01.2012].
- Figueroa Sosa, Sandra. 2005 "Violentos por amor. La visión sistémica de la violencia entre jóvenes de Iztapalapa", (ed.), *4o. Seminario sobre Violencia Familiar en el Distrito Federal*, Consejo para la Asistencia y Prevención de la Violencia Familiar en el D.F., Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, Ciudad de México: 12. págs.
- . 2006 *Cronología cerámica de los pozos estratigráficos del islote 20b del sitio de Santa Cruz Atizapán, Edo. de México. Clásico y Epiclásico en el valle de Toluca*, tesis de Licenciatura en Arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.
- . 2007 "Los procesos de inclusión familiar y el debilitamiento de los patrones de violencia", María Jiménez, ed., *Violencia Familiar y Violencia de Género. Intercambio de experiencias internacionales. Quinto Seminario sobre Violencia Familiar en el Distrito Federal*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México-Dirección General de Igualdad y Diversidad Social-Secretaría de Desarrollo Social, Ciudad de México:230-255.
- . 2009a "Santa Cruz Atizapán y su ubicación en el tiempo", Yoko (Coord.) Sugiura Yamamoto, ed., *La gente de la ciénaga en tiempos antiguos: la historia de Santa Cruz Atizapán*, El Colegio Mexiquense A.C. - Universidad Nacional Autónoma de México -Instituto de Investigaciones Antropológicas, Ciudad de México, D.F., III:63-80.
- . 2009b "Pintas nuevas, ¿viejos modos? El grafiti en San Jerónimo Acazulco", (ed.), *XI Coloquio Internacional sobre Otopames*, Florida: cartel. págs.
- . 2009c *Lazos de silencio. Hallazgos en el parentesco de un grafitero otomí*, Ensayo presentado en el seminario de Teoría de la Antropología Lingüística, Posgrado en Antropología, FFL-IIA, UNAM, México, D.F.: 9 págs.

- . 2010a "De la confrontación a la colaboración: *habitusar* la carga de los bienes culturales", (ed.), *XXIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Puebla de los Ángeles, Puebla.
- . 2010b "Huellas, zopilotes, lobitos y trepanados. Apuntes sobre la construcción de la memoria en San Jerónimo Acazulco, comunidad otomí.", (ed.), *XII Coloquio Internacional sobre Otopames*, Tlaxcala, Tlaxcala: 12 páginas.
- . 2011a "Dos rostros, cuatro generaciones. Ciertos otomíes de montaña", *Tramas UAM-X*, vol. 35, Autonomía e intervención (Documentos): 157-174.
- . 2011b *Voz del viento*, ensayo presentado al seminario "La construcción de una visión del mundo II" impartido por el Dr. Alfredo López Austin, FFL-IIA, Posgrado en Antropología, Maestría, Ciudad de México: 15 págs.
- . 2011c *Paredes, pastas, pisos y muros: reconsideración de las fases cronológicas del sitio de Santa Cruz Atizapán*, ensayo presentado al seminario "Periodización en Mesoamérica" impartido por el Dr. Paul Schmidt, Posgrado en Antropología, FFL-IIA, UNAM, Ciudad de México, D.F.: 22 págs.
- . 2011d "Rastros esgrafiados de la construcción de la identidad en Santa Cruz Atizapán, valle de Toluca", (ed.), *Ier. Coloquio Internacional sobre Tecnología Cerámica*, Instituto de Investigaciones Antropológicas- UNAM, México D.F.
- . 2011e "Razones otomianas para cierta simetría", (ed.), *XIII Coloquio Internacional sobre Otopames*, Puebla de los Ángeles.
- . 2012a "De luna a luna: quehaceres de las tías para una boda otomí", *Estudios de Cultura Otopame*, vol. 8, aceptado para publicación, 17 páginas con figuras.
- . 2012b "Las agencia de los mapas en el caso de una comunidad otomí serrana del Estado de México", (ed.), *Segundo Congreso de Alumnos de Posgrado-Coordinación de Estudios de Posgrado-UNAM*, Ciudad Universitaria:12 págs.
- Figuroa Sosa, Sandra y Serafín Sánchez Pérez. 1997 *Arqueología y la identificación etnográfica de los materiales cerámicos: las arcillas del Valle del Mezquital*, Proyecto Etnoarqueología Cerámica Otomí (Dra. Patricia Fournier, directora), presentado al Consejo Nacional de Arqueología, Ciudad de México.
- Figuroa Sosa, Sandra, Roberto Tornéz Reyes y Hervé Monterrosa Desruelles. 2009 *Jóvenes graffiteros de San Jerónimo Acazulco* (video), Posgrado en Antropología, FFL-IIA, UNAM, Teoría de la Etnología, México, D.F., 20 min.
- Florescano, Enrique. 2004 [1987] *Memoria mexicana*, (Primera reimpression de la 3a. edición corregida y aumentada, 2002), Fondo de Cultura Económica, México.
- Foucault, Michel. 2001 *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Quarto, París.
- Fuertes, Miguel Ángel. 1995 *Letanías del Rosario*, Editorial San Esteban, (Biblioteca dominicana), Salamanca.
- Galarza, Joaquín y Aurore Monod-Bequelin (Colab.). 1980 *Códices Testerianos. Doctrina Christiana. Método para el análisis de un manuscrito pictográfico mexicano del siglo XVIII con su aplicación a la primera oración: el Pater Noster*, ab SEIT, (Tlacuiloa), México.
- Galinier, Jacques. 1979 "La peau, la pourriture et le sacré: champ sémantique et motivation dans un exemple otomí (Mexique)", *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 66, núm.: 205-218.
- . 1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Antropológicas, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, Ciudad de México, D.F.
- . 1999a "L'entendement mésoaméricain. Catégories et objets du monde", *L'Homme*, vol. 39, núm. 151 (Récits et rituels): 101-121.

Referencias citadas

- . 1999b "Une pensée qui échoue la théorie otomi de l'inconscient", *L'Homme*, vol. 39, núm. 149: 53-62.
- . 2005 "¿Existe una ontología otomí? Las premisas mesoamericanas de una Philosophia Prima", *Alteridades*, vol. 15, núm. 029 (enero-junio): 81-86.
- Gallego, Fernando M. 2008 "El pensamiento deleuziano de la síntesis: de la representación a la repetición", ed., *VII Jornadas de Investigación en Filosofía para profesores, graduados y alumnos*, Universidad Nacional de La Plata.
- García Palomo, Armando, José Juan Zamorano, Celia López Miguel, Adriana Galván García, Víctor Carlos Valerio, Roberto Ortega y José Luis Macías. 2008 "El arreglo morfoestructural de la Sierra de Las Cruces, México central", *Revista Mexicana de Ciencias Geológicas*, vol. 25, núm. 1: 158-178.
- Garibay Kintana, Ángel María. 2006 [1957] "Supervivencias de cultura intelectual precolombina entre los otomíes de Huizquilucan", Rosa Brambila Paz, ed., *Los otomíes en la mirada de Ángel María Garibay*, Instituto Mexiquense de Cultura, (Biblioteca de los pueblos indígenas), Toluca:155-200.
- Gell, Alfred. 1992 *The Anthropology of Time: cultural constructions of temporal maps and images*, Berg.
- Gergen J., Kenneth. 2000 [1991] *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, Basic Books, Nueva York.
- Gibson, Charles. 1984 [1964] *Los aztecas bajo el dominio español*, (8a. ed.), Siglo Veintiuno Editores, S.A., (América Nuestra), México, D.F.
- Giménez Montiel, Gilberto. 2000 "Identidades en globalización", *Espiral, estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. 7, núm. 019: 27-48.
- . 2005 *Teoría y análisis de la cultura*, 1 de 2 vols., CONACULTA-Gobierno del Estado de Coahuila-Instituto Coahuilense de Cultura, (Intersecciones, No. 5), Saltillo.
- . 2007 *Estudios sobre la cultura y las representaciones sociales*, CONACULTA/ ITESO, México.
- Godelier, Maurice. 2007 *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Albin Michel, París.
- González de la Vara, Fernán. 1999 *El valle de Toluca hasta la caída de Teotihuacán*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, (Colección Científica, serie Arqueología), (389), Ciudad de México, D.F.
- González Ortiz, Felipe. 2002 "La Marquesa y San Jerónimo Acazulco; una comunidad tradicional orientada a prácticas económicas turísticas", *Documentos de Investigación*, vol. 65: 1-24.
- Greenhouse J., Carol. 1996 *A Moment's Notice: Time Politics across Cultures*, Cornell University Press, Ithaca, NY.
- Gutiérrez Arzaluz, Pedro. 2005 "Municipio de Ocoyoacac", *Enciclopedia de los Municipios de México*, Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, Gobierno del Estado de México.
- Hansen, Magnus Pharao, Rory Turnbull y Ditte Boeg Thomsen. 2011 "From academic salvage linguistics to community-based documentation in only three weeks: Report from a collective and interdisciplinary fieldwork on Acazulco Otomi ", mp3, *2nd International Conference on Language Documentation and Conservation (ICLDC) [75]* Scholarspace University of Hawai'i at Manoa.
- Héau Lambert, Catherine. 2007 "Resistencia y/o Revolución. Una reflexión crítica sobre el concepto de resistencia en el *México profundo* de Guillermo Bonfil y *Los dominados y el arte de la resistencia* de James C. Scott", *Cultura y representaciones sociales*, vol. 1, núm. 3: 55-71.

- Henning, Pablo. 1911 "Apuntes etnográficos sobre los otomíes del Distrito de Lerma", *Anales del Museo Nacional de México*, vol. III, núm. 1-8, III época: 59-85.
- Hernane, Elina. 2004 La conciencia ambiental en los espacios recreativos naturales. Estudio de caso: el Valle del Columpio I, La Marquesa, tesis de Licenciatura en Turismo, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.
- . 2005 "La conciencia ambiental en los espacios recreativos naturales. Estudio de caso: el Valle del Columpio I, La Marquesa", Alejandro Palafox Muñoz, ed., *Turismo: teoría y praxis*, Plaza y Valdés SA de CV, Ciudad de México:93-106.
- Hernández Green, Néstor. en preparación *Deixis y flexión verbal en el otomí de Acazulco*, tesis de Doctorado en Lenguas Indoamericanas, CIESAS-D.F., México, D.F.
- Hernández Rodríguez, Rosaura y Raymundo Martínez. 2006 "El pueblo de Toluca y la localidad de San Mateo Atenco en el siglo XVI", René García Castro y María Teresa Jarquín Ortega, ed., *La proeza histórica de un pueblo: San Mateo Atenco en el Valle de Toluca. Siglos VIII-XIX*, El Colegio Mexiquense A.C.-Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca:107-114.
- Hirsch, Eric y Charles Stewart C. 2005 "Introduction: Ethnographies of Historicity", *History and Anthropology*, vol. 16, núm. 3: 261-274.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas. 1965 *Teogonía e historia de los mexicanos, Tres opúsculos del siglo XVI*, 37, Editorial Porrúa, (Sepan cuantos...), Ciudad de México.
- Hodges, Matt. 2008 "Rethinking time's arrow: Bergson, Deleuze and the anthropology of time", *Anthropological Theory*, vol. 8, núm.: 399-429.
- Howarth, Caroline. 2006 "A social representation is not a quiet thing: exploring the critical potential of social representations theory", *British journal of social psychology*, vol. 45, núm. 1: 65-86.
- Huysen, Andreas. 2003 *Present Pasts. Urban and Palimpsests and the Politics of Memory*, Stanford University Press, California.
- Ingold, Tim. 1996 *Key Debates in Anthropology*, Routledge, Londres.
- James, Wendy y David Mills. 2005 "Introduction: From Representation to Action in the Flow of Time", Wendy James y David Mills, ed., *The qualities of time: anthropological approaches*, Berg, (ASA Monographs), (41), Oxford:1-17.
- Jarquín Ortega, María Teresa. 2006 "La organización religiosa y el *coatéquitl* minero en San Mateo Atenco", René García Castro y María Teresa Jarquín Ortega, ed., *La proeza histórica de un pueblo: San Mateo Atenco en el Valle de Toluca. Siglos VIII-XIX*, El Colegio Mexiquense A.C.- Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca:115-139.
- Jarquín Ortega, María Teresa y Manuel Miño Grijalva. 1998 *Historia General del Estado de México: la época virreinal*, Congreso del Estado de México- El Colegio Mexiquense AC, (3), Toluca.
- Jelin, Elizabeth. 2001 "Exclusiones, memorias y luchas políticas", Daniel Mato, ed., *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, CLACSO, Buenos Aires:91-110.
- . 2002 *Los trabajos de la memoria*, Siglo XXI, España.
- . 2003 "Los derechos humanos y la memoria de la violencia política y la represión: la construcción de un campo nuevo en las ciencias sociales", *Cuadernos del Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES)*, vol. 2, núm. octubre: 3-27.
- Jiménez Gómez, Juan Ricardo. 2010 *Práctica notarial y judicial de los Otomíes/ Manuscritos coloniales de Querétaro*, (1a.), Instituto de Estudios Constitucionales, Santiago de Querétaro.

Referencias citadas

- Jodelet, Denise. 2003 [1989] "Représentations sociales: un domaine en expansion", Denise Jodelet, ed., *Les représentations sociales*, 7a. edición, PUF, París,
- . 2008 "El movimiento de retorno al sujeto y el enfoque de las representaciones sociales", *Cultura y representaciones sociales*, vol. 3, núm. 5: 32-63.
- Kantner, John. 2004 "Geographical Approaches for Reconstructing Past Human Behavior from Prehistoric Roadways", Michael Goodchild F. y Donald Janelle G., ed., *Spatially integrated social science*, Oxford University Press, (Spatial information systems), Nueva York, 16:323-344.
- Kosselleck, Reinhart. 1993 Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos, Paidós, Barcelona.
- Kubler, George. 1984 *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, (1a. reimpresión [1948 en inglés, 1983 en español]), Fondo de Cultura Económica, México, D.F.
- Kuntz Ficker, Sandra. 1999 "Introducción", Sandra Kuntz Ficker y Priscilla Connolly, ed., *Ferrocarriles y obras públicas*, Instituto Dr. José María Luis Mora, México, D.F., Introducción:9-38.
- Labov, William. 1963 "The social motivation of a sound change", *Word*, vol. 17, núm. s/n: 273-309.
- . 1966 The social stratification of English in New York City, Center for Applied Linguistics, Washington.
- . 1982 *The Social Stratification of English in New York City*, Center for Applied Linguistics, Washington, D.C.
- . 2000 "Objetividad y compromiso en la lingüística: el proceso legal del inglés negro en Ann Arbor", Yolanda Lastra, ed., *Estudios de Sociolingüística*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, Ciudad de México:563-616.
- Lambek J., Michael. 2002 *The Weight of the Past*, Palgrave Macmillan, (Contemporary Anthropology of Religion), Nueva York.
- Lane, Paul. 2005 "The Material Culture of Memory", Wendy James y David Mills, ed., *The qualities of time: anthropological approaches*, Berg, (ASA Monographs), (41), Oxford:19-34.
- Lastra, Yolanda. 1997 "Rasgos otomíes en el español rural de San Miguel Allende, Guanajuato", *Thesaurus (Boletín del Instituto Caro y Cuervo)*, vol. LII, núm.: 206-212.
- . 2000 "Otomí Language Shift and Some Recent Efforts to Reverse It", Joshua Fishman A., ed., *Can Threatened Languages Be Saved? Reversing Language Shift Revisited: A 21st Century Perspective*, Multilingual Matters Ltd, (116), Gran Bretaña, 6:142-165.
- . 2001 *Unidad y diversidad de la lengua. Relatos otomíes*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
- . 2006 *Los otomíes, su lengua y su historia*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, D.F.
- . 2008 Comentarios a la conferencia magistral de Fernando Nava "las lenguas otopames en el Catálogo de lenguas indígenas nacionales INALI 2005-2008", en el X Coloquio Internacional sobre Otopames, IIA-UNAM, México: octubre 20.
- Laugrand, Frédéric. 2003 "Écrire pour prendre la parole: conscience historique, mémoires d'aînés et régimes d'historicité au Nunavut", *Anthropologie et sociétés*, vol. 26, núm. 2-3: 91-116.
- León-Portilla, Miguel. s/f *Visión de los vencidos*, Published, Universidad Nacional Autónoma de México- DGSCA-Coordinación de Publicaciones Digitales.
- Lévi-Strauss, Claude. 1966 [1962] *The Savage Mind*, Weidenfeld & Nicholson, Londres.

- Levinas, Emmanuel. 1993 [1979] *El Tiempo y el Otro*, Paidós ICE-UAB, (Pensamiento Contemporáneo), (26), España.
- Lévy-Leblond, Jean-Marc. 2002 *Conceptos contrarios o el oficio de científico*, (1a. edición en español), Tusquets Editores SA, (Metatemas Libros para pensar la ciencia), (70), Barcelona.
- Lewis J., Sue y Andrew Russell J. 2011 "Being embedded: A way forward for ethnographic research", *Ethnography*, vol. 12, núm. 3 (septiembre): 398-416.
- Lewis, Oscar. 1975 [1959] *Five Families. Mexican Case Studies in the Culture of Poverty*, Basic Books, Inc., (Introducción de Margaret Mead), Nueva York.
- . 1983 *Pedro Martínez*, (1a edición en español del original en inglés (1982)), Editorial Grijalbo, S.A., Ciudad de México.
- Linarte Martínez, Guillermo. 1998 *La danza de los arrieros*, Conaculta-Instituto Mexiquense de Cultura- Encuentros Culturales de la Danza de los Arrieros- Museo de Culturas Populares, (Norte/Sur), Toluca.
- Lindón Villoria, Alicia Marta. 1999 *De la trama de la cotidianidad a los modos de vida urbanos: el Valle de Chalco*, El Colegio de México- El Colegio Mexiquense, AC, Toluca.
- López Austin, Alfredo. 1983 "Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica", *Anales de Antropología*, vol. 20, núm. 2: 75-87.
- . 2010 "Cosmovisión, identidad y taxonomía alimentaria", (ed.), *Simposio Internacional Identidad a través de la cultura alimentaria*, Facultad de Ciencias - Programa Universitario de Medio Ambiente (festejos del Año Internacional de la Biodiversidad), Auditorio "Carlos Graef" (Conjunto Amoxcalli) de la Facultad de Ciencias: 39 páginas.
- . 2011 *Vida pública y cosmivisión (presentación 20)*. Presentación para el Seminario, La construcción de una visión del mundo II, Posgrado en Antropología, FFL-IIA, UNAM, Ciudad de México: 69 págs.
- Luna Argudín, María. 2008 "Cinco formas de representar el pasado, a propósito de las polémicas en torno de Juárez (1905-1906)", *Historia mexicana*, vol. LVII, núm. 3: 775-861.
- Maldonado, Ezequiel. 2001 "Los relatos zapatistas y su vínculo con la oralidad tradicional", *Convergencia*, vol. enero-abril, año 8, núm. 24: 141-153.
- Mancilla Sánchez, Alma. 2001 *Religiosidad e identidad en San Jerónimo Acazulco, municipio de Ocoyoacac, Estado de México*, tesis de Licenciatura en Antropología, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.
- Mancilla Sánchez, Alma y Héctor Chapa Silva. 2001 "Cosmovisión y religiosidad popular entre los otomíes de San Jerónimo Acazulco, Estado de México", *Ciencia Ergo Sum*, vol. 8, núm. 2: 151-161.
- Mariaca Iturri, Guillermo. 1997 "Los refugios de la utopía. Apuntes sobre estudios culturales desde la región andina", Ricardo Kaliman, ed., *Memoria de Jalla Tucumán 1995, Vol. I, Proyecto "Tucumán en el contexto de los Andes Centromeridionales"*, Universidad Nacional de Tucumán- Facultad de Filosofía y Letras- Instituto de Historia y Pensamiento Argentinos, San Miguel de Tucumán:31-46.
- Marion Singer, Marie-Odile. 1999 "Los suspiros de la memoria", *Cuicuilco. Nueva Época*, vol. 6, núm. 16 (mayo-agosto): 59-70.
- Martino Alba, Pilar. 2003 *San Jerónimo en el arte de la contrarreforma*, tesis de Doctorado en Historia del Arte, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

Referencias citadas

- Maruri, María Elena. 1997 Toponimia Techialoyan. Un intento de reconstrucción histórico-geográfica de San Martín Ocoyoacac, San Antonio Techialoyan y San Pedro Tototepec en la región oriental del valle de Toluca (siglos XVI y XVII), tesis de Licenciatura en Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, D.F.
- . 1999 "Organización política de los pueblos indígenas en los Códices Techialoyan", en prensa.
- Masquelier, Adeline. 2002 "Road mythographies: space, mobility, and the historical imagination in postcolonial Niger", *American Ethnologist*, vol. 29, núm. 4 (noviembre): 829-885.
- Menegus Bornemann, Margarita. 1980 "Ocoyoacac, una comunidad agraria en el siglo XIX", *Historia mexicana*, vol. 30, núm. 1: 33-78.
- . 1999 "Los títulos primordiales de los pueblos de indios", Margarita Menegus Bornemann, ed., *Dos décadas de investigación en historia económica comparada en América Latina. Homenaje a Carlos Sempat Assadourian*, El Colegio de México- Centro de Estudios Históricos, México,
- Merleau-Ponty, Maurice. 2003 L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France, Belin, París.
- Monterroso Salvatierra, Neptalí y Lilia Zizumbo Villarreal. 2009 "La reconfiguración neoliberal de los ámbitos rurales a partir del turismo: ¿Avance o retroceso?", *Convergencia*, vol. 16, núm. 50 (mayo-agosto): 133-164.
- Monterroso Salvatierra, Neptalí, Lilia Zizumbo Villarreal y Carlos Alberto Pérez Ramírez. 2006 "Redes Sociales para el desarrollo local en dos comunidades rurales en el Estado de México", *Geografía socio económica*: 1-13.
- Montes, Argelia y Beatriz Zúñiga. (ed.) 2002 *Pasado, presente y futuro de la arqueología en el Estado de México. Homenaje a Román Piña Chán*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección científica: Arqueología), Ciudad de México.
- Montes Hernández, Roberto, Alejandro Tonatiuh Romero Contreras, Carlos Solís Morelos, María Gladys Rivera Herrejón y Zamorano Camiro Sergio. 2011 "Las galerías filtrantes del Alto Lerma: usos y manejos sociales", *Economía, Sociedad y Territorio*, vol. XI, núm. 36: 455-485.
- Morales Damián, Manuel Alberto. 2007 "En torno al estilo de las representaciones rupestres de Banzhá y Huiztli-La Mesa", Manuel Alberto Morales Damián, ed., *Estudios sobre representaciones rupestres en Hidalgo*, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, (Patrimonio Cultural Hidalguense), Pachuca:53-68.
- Moreno, Alejandro. 2010 "Historias-de-vida e investigación", *UNEG*, 1-14.
- Moscovici, Serge. 1970 "Préface", Denise Jodelet, Jean Viet y Philippe Besnard, ed., *La psychologie sociale, une discipline en mouvement*, Mouton, París-La Haye:9-64.
- . 1976 [1961] La psychanalyse, son image et son public, PUFF, París.
- Mosko S., Mark y Frederick Damon H. (ed.) 2005 *On the Order of Chaos: Social Anthropology and the Science of Chaos*, Berghahn Books (Nueva York y Oxford.
- Mostacero, Rudy. 2004 "Oralidad, escritura y escrituralidad", *Sapiens, Revista Universitaria de Investigación*, vol. 5, núm. 1: 53-75.
- Munn, Nancy. 1992 "The Cultural Anthropology of Time: a Critical Essay", *Annual Review of Anthropology*, vol. 21: 93-123.
- Muñoz Dagua, Clarena. 2010 "Las tecnologías de la palabra y su incidencia en la construcción de una neogramática", li Seminario Internacional De Lectura ed., *I Congreso Nacional de Expresiones de Cultura Escrita*: 207-216.
- Nabokov, Peter. 1996 "Native views of history", Bruce Trigger G. y Wilcomb Washburn E., ed., *The Cambridge history of the native peoples of the Americas, vol. 1*, Cambridge University Press, Nueva York:1-60.

- Nieto Hernández, Cosme Rubén. 2008 Proyecto Arqueológico de la Cuenca de México al valle de Toluca: estudio de la interacción y desplazamientos poblacionales en la época prehispánica, Proyecto presentado al Consejo Nacional de Arqueología, INAH, Centro Universitario UAEM Tenancingo, Tenancingo, Estado de México: 30 págs.
- Offner A., Jerome. 1979 "A Reassessment of the Extent and Structuring of the Empire of Techotlatzin, Fourteenth Century Ruler of Texcoco", *Ethnohistory*, vol. 26, núm. 3 (summer): 231-241.
- Oka, Rahul y Chapurukha Kusimba M. 2008 "The archaeology of Trading Systems, Part 1: Towards a New Trade Synthesis", *Journal of Archaeological Research*, vol. 16: 339-395.
- Ong Jackson, Walter. 1987 *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Ordorica, Manuel, Constanza Rodríguez, Bernardo Velázquez y Ismael Maldonado. 2009 "El índice de reemplazo etnolingüístico entre la población indígena de México", *Desacatos*, vol. 29, enero-abril: 123-140.
- Ormart, Elizabeth B. 2012 "Representaciones Sociales: aportes y críticas". *Eticar*, (Conductas prosociales): 1-9, url: <http://eticar.org/descargas/Representaciones%20Sociales%20aportes%20y%20criticas.pdf> [05.05.2012].
- Ostria González, Mauricio. 2001 "Literatura oral, oralidad ficticia", *Estudios Filológicos (Valdivia)*, vol. 36: 71-80.
- Peña, Francisco. 2007 "Pueblo indígenas y manejo de recursos hídricos en México", R. Boelens, M. Chiba, D. Nakashima y V. Retana, ed., *UNESCO, El agua y los pueblos indígenas*, UNESCO, (Conocimientos de la Naturaleza), (2), Paris:170-181.
- Pérez-Rocha, Emma. 1982 *La tierra y el hombre en la Villa de Tacuba durante la época colonial*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, (Colección Científica), (115), México, D.F.
- Pérez Taylor, Rafael. 1996 *Entre la tradición y la modernidad: antropología de la memoria colectiva*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, Ciudad de México.
- Pharao Hansen, Magnus. 2010 *Ndööngüü yühü. Guía de aprendizaje principiante del idioma otomí de San Jerónimo Acazulco, Estado de México*, Primer borrador (30 copias, 59 páginas), Place, Published, Proyecto de documentación lingüística del otomí de San Jerónimo Acazulco, págs.
- Pico, Amaranta. 2010 *Las "voladoras" de Mira. Trayecto de interpretación literaria a partir de la memoria oral*, tesis de Maestría en Estudios de la Cultura, mención en Literatura Hispanoamericana, Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador, Quito.
- Piña Chan, Román. 2002 "Notas sobre la arqueología del Estado de México (póstumo)", Argelia Montes y Beatriz Zúñiga, ed., *Pasado, presente y futuro de la arqueología en el Estado de México. Homenaje a Román Piña Chán*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, (Colección científica: Arqueología), Ciudad de México:17-25.
- Quezada Ramírez, María Noemí. 1995 "Congregaciones e indios y grupos étnicos: el caso del Valle de Toluca y zonas aledañas", *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 21:141-165.
- . 1996 *Los Matlatzincas. Época prehispánica y época colonial hasta 1650*, (1a. reimpresión [1972]), Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.
- Ricoeur, Paul. 1999 *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Arrecife-Unidad Autónoma de Madrid, Madrid.

Referencias citadas

- Rivas Castro, Francisco. 2001 "El culto a las deidades del agua en el Cerro y la Cañada de San Mateo Nopala, Naucalpan, Estado de México", Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero, ed., *La montaña en el paisaje ritual*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Escuela Nacional de Antropología e Historia- Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma de Puebla, México, D.F., 13:269-294.
- . 2006 *El paisaje ritual del Occidente de la Cuenca de México, siglos VII-XVI: un análisis interdisciplinario*, tesis de Doctorado en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.
- . 2009 "La Matlalcueye: percepción y memoria colectiva en el imaginario contemporáneo", (ed.), *Seminario permanente de iconografía mesoamericana*, Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM: 42. págs.
- Rouso, Henry. 2000 "El duelo es imposible y necesario (entrevista por C. Feld)", *Revista Puentes*, vol. 2, núm. 2 (diciembre).
- . 2002 "El estatuto del olvido", *¿Por qué recordar?*, Gránica, (Academia Universal de las Culturas), Barcelona.
- . 2007 "Memoria e historia: la confusión. En conversación con Philippe Petit", *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, vol. 24: 45-61.
- Ruiz Medrano, Ethelia. 2010 *Mexico's Indigenous Communities. Their Lands and Histories, 1500-2010*, University Press of Colorado, (Mesoamerican Worlds: From the Olmecs to the Danzantes), Boulder.
- Ruz Barrio, Miguel Ángel. 2008 "Autenticación y datación de la documentación india: importancia de la localización de escribanos en el *Legajo Chimaltecuhtli-Casco*", *Itinerarios*, vol. 8: 67-82.
- Sahlins, Marshall. 1989 "Captain Cook at Hawaii", *The Journal of Polynesian Society*, vol. 98, núm. 4 (diciembre): 371-423.
- Salazar Peralta, Ana María. 2011 El movimiento etnopolítico de la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepoztlán por la defensa del territorio y el patrimonio cultural, tesis de Doctorado en Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.
- Salinas Pedraza, Jesús. 1983 *Etnografía del Otomí*, Instituto Nacional Indigenista, Ciudad de México, D.F.
- Sandoval, Zazil, René Esparza, Teresa Rojas Rabiela y Regina Olmedo. 1999 *Guía de Restitución y Dotación de tierras y de Reconocimiento, Confirmación y Titulación de bienes comunales*, Registro Nacional Agrario - CIESAS, (Colección Agraria), México.
- Sanmartín Arce, Ricardo. 2000 "La entrevista en el trabajo de campo", *Revista de Antropología Social*, vol. núm. 9: 105-126.
- Sautu, Ruth. 1999 "Estilos y prácticas de la investigación biográfica", Ruth Sautu, ed., *El método biográfico. La reconstrucción de la sociedad a partir del testimonio de los actores*, Universidad de Belgrano, Buenos Aires,
- Schmidt R., Peter. 2010 "Social memory and trauma in northwestern Tanzania: Organic spontaneous community collaboration", *Journal of Social Archaeology*, vol. 10, núm. 2: 255-279.
- Sherzer, Joel. 1990 *Verbal art in San Blas: Kuna culture through its discourse*, Cambridge University Press, (Cambridge Studies in Oral and Literate Culture), Gran Bretaña.
- . 2000 "Lengua y cultura enfocadas en el discurso", Yolanda Lastra, ed., *Estudios de Sociolingüística*, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Antropológicas, Ciudad de México:515-541.

- Sherzer, Joel y Regna Darnell. 2000 [1978] "Guía resumida para el estudio etnográfico del uso del habla", Yolanda Lastra García, ed., *Estudios de Sociolingüística*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, D.F.:63-73.
- Siméon, Rémi. 1977 [1885] Diccionario de la lengua nahuatl o mexicana, redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos y precedido de una introducción, Siglo XXI editores, S.A., México.
- SMGE. 1968 *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, volúmenes 106-108, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, Ciudad de México.
- Soustelle, Jacques. 1993 [1937] *La familia otomí-pame del México Central*, (1a. edición en español), Centro de Estudios para México y Centro América-Fondo de Cultura Económica S.A. de C.V., México, D.F.
- Sugiura Yamamoto, Yoko. 1981 "Relación cerámica entre Ojo de Agua, Estado de México y Teotihuacan", *Serie Antropológica*, vol. 35: 159-168.
- . (ed.) 2009 *La gente de la ciénaga en tiempos antiguos: la historia de Santa Cruz Atizapán*, El Colegio Mexiquense A.C.- Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas (Zinacantepec, Estado de México).
- Sugiura Yamamoto, Yoko, Patricia Martel y Sandra Figueroa Sosa. 1997 *Atlas Etnográfico de la Cuenca Alta del Río Lerma. Otomíes, mazahuas, matlatzincas y nahuas en los 32 municipios*, IV, Gobierno del Estado de México - Comisión coordinadora para la recuperación ecológica de la cuenca del Río Lerma, Toluca.
- Sugiura Yamamoto, Yoko, José Alberto Aguirre Anaya (Col.), Magdalena Amalia García Sánchez (Col.), Edgar Carro Albarrán (Col.) y Sandra Figueroa Sosa (Col.). 1998 *La caza, la pesca y la recolección: etnoarqueología del modo de subsistencia lacustre en las ciénegas del Alto Lerma*, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, D.F.
- Tanck de Estrada, Dorothy. 2005a "Índice de los pueblos de indios (formato de disco compacto) en ", Atlas ilustrado de los pueblos de indios, Nueva España, 1800. Mapas de Jorge Luis Miranda García y Dorothy Tanck de Estrada con la colaboración de Tania Lilia Chávez Soto, El Colegio de México-El Colegio Mexiquense- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas- Fomento Cultural Banamex, México.
- . 2005b *Atlas ilustrado de los pueblos de indios, Nueva España, 1800*, El Colegio de México- El Colegio Mexiquense- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas- Fomento Cultural Banamex, México.
- Thomas, Keith. 2005 "Historia y antropología", Joan Vendrell Ferré, ed., *Teoría social e historia. La perspectiva de la antropología social*, Instituto Mora, (Antologías Universitarias), Ciudad de México:29-59.
- Thompson, Paul. 2005 "Historias de vida en el análisis del cambio social", Joan (Comp.) Vendrell Ferré, ed., *Teoría social e historia. La perspectiva de la antropología social*, Instituto Mora, Ciudad de México, D.F.:153-171.
- Thomsen, Ditte Boeg, Magnus Pharao Hansen, Rory Turnbull, Amalia Falón García Grajeda, Néstor Hernández-Green y Anne Jensen. 2010 *Ndööngüü yühü. Guía de aprendizaje principiante del idioma otomí de San Jerónimo Acazulco, Estado de México*, (Primer borrador)
- Todorov, Tzvetan. 1993 *Las morales de la historia*, Paidós, (Básica), Barcelona.
- Touraine, Alain. 2007 *Penser autrement*, Éditions Fayard, París.
- . 2009 *La mirada social. Un marco de pensamiento distinto para el siglo XXI*, (1a. ed. en castellano), Paidós Ibérica, S.A., (Estado y Sociedad), (171), Barcelona.
- Trouillot, Michel-Rolph. 1995 *Silencing the Past, Power and the Production of History*, Beacon Press Books, Boston.

Referencias citadas

- Turetzky, Philip. 1998 *Time*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Turnbull, Rory, Magnus Pharao Hansen y Ditte Boeg Thomsen. 2011 "How a moribund dialect can contribute to the bigger picture: Insights from Acazulco Otomí", (ed.), *CUNY Conference on phonology of endangered languages*, CUNY Graduate Center, Manhattan, Nueva York.
- Turner, Victor. 1974 [1969] *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, (5a. edición), Aldine Publishing Company, (The Lewis Henry Morgan Lectures/ 1966/ University of Rochester), Chicago.
- Urbano, Alonso (Fray). 1990 [1605] *Arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe*, (1a. edición), Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Filológicas, (Filológicas: Gramáticas y diccionarios), (6), México.
- Uribe Iniesta, Rodolfo. 2011 "La etnicidad latinoamericana como una nueva clase social global", *Cultura y representaciones sociales*, vol. 5, núm. 10: 166-183.
- Valencia, Enrique. 1999 "Etnicidad y etnodesarrollo. La experiencia en México", José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes, ed., *Pueblos indígenas y derechos étnicos. VII Jornadas Lascasianas*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Jurídicas, (Doctrina Jurídica), (5), Ciudad de México:115-134.
- Valsiner, Jaan. 2002 "Beyond social representations: a theory of enablement", (ed.), 6th. International Conference on Social Representations. Thinking Societies: Common Sense and Communication, Stirling: 18. págs.
- Van Zantwijk, Rudolf. 1989 "El concepto de *cuextecatl* en la cultura azteca", Dominique Michelet, ed., *Enquêtes sur l'Amérique Moyenne*, Instituto Nacional de Antropología e Historia- Consejo Nacional para la Cultura y las Artes- Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines, (Études Mésoaméricaines), (XVI), México, D.F.:157-162.
- Villegas M., María Elena. 2009 "El español como segunda lengua en hablantes de otomí de Santiago Mexquititlán, Qro.", Alfonso Serrano Serna (Comp.), ed., *III Coloquio Internacional sobre Grupos Otopames*, Comité Académico de los Coloquios Internacionales sobre Otopames, México:627-635.
- Wagner, Roy. 1986 *Symbols that Stand for Themselves*, University of Chicago Press, Chicago, Il.
- Washburn E., Wilcomb y Bruce Trigger G. 1996 "Native Peoples in Euro-American Historiography", Bruce Trigger G. y Wilcomb Washburn E., ed., *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, vol. 1, Cambridge University Press, Nueva York:61-124.
- Washburn Koster, Dorothy. 2001 "Remembering Things Seen: Experimental Approaches to the Process of Information Transmittal", *Journal of Archaeological Method and Theory*, vol. 8, núm. 1: 67-99.
- Whitehead, Neil. 2003 "Introduction", Neil Whitehead, ed., *Histories and Historicities in Amazonia*, University of Nebraska Press, Lincoln, NB/Londres,
- Wilde, Guillermo. 1999 "¿Segregación o asimiliación? La política indiana en América meridional a fines del período colonial", *Revista de Indias*, vol. LIX, núm. 217: 619-644.
- Wright Carr, David Charles. 1995 "El papel de los otomíes en las culturas del Altiplano Central: 5000aC-1650 dC", E. Fernando Nava L. ed., *Otopames. Memoria del Primer Coloquio Querétaro, 1995*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 323-336.
- Yerushalmi, Yosef Hayan. 1998 "Reflexiones sobre el olvido", Yosef Hayan Yerushalmi, Nicole Loraux, Hans Mommsen, Jean-Claude Milner y Giovanni Vattimo, ed., *Usos del olvido*, 2a. edición [1989], Nueva Visión, Buenos Aires:13-26.

- Zavalloni, Marisa. 1986 "The affective-representational circuit as the foundation of identity", *New Ideas in Psychology*, vol. 4, núm. 3: 333-349.
- . 2007 Ego-écologie et identité: une approche naturaliste, PUF, (Psychologie sociales), París.
- . 2008 "De la phénoménologie à l'ego-écologie: l'horizon de pertinence / From phenomenology to ego-ecology: the horizon of relevance", *Connexions*, vol. núm. 89: 13-23.
- Zermeño, Sergio. 1987 "Ocoyoacac: triunfo de la política", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 49, núm. 4 (democracia emergente en México, oct-dic): 75-109.
- Zizumbo Villarreal, Lilia. 2007 *Turismo en comunidades rurales. Práctica social y estrategia económica*, tesis de Doctorado en Sociología, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.
- Zizumbo Villarreal, Lilia y Carlos Alberto Pérez. 2006 "El capital social, base para el desarrollo local de las comunidades locales. El caso de San Pedro Atlapulco, Estado de México", Emmanuel Moreno Rivera y Tonatiuh Romero Contreras, ed., *A media legua. Repensando el desarrollo rural*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.