



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MÉXICO**

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**Los caminos del símbolo: procesos comunicativos en el
culto a San Martín Obispo.**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN COMUNICACIÓN**

PRESENTA:

Martín Montes Martínez

Director: Dr. Juan Luis Ramírez Torres.

Toluca, Estado de México; Agosto de 2013



ÍNDICE	Págs.
Introducción.	1
Capítulo I: El símbolo, la santidad y San Martín Obispo.	
1.- Introducción: símbolo- mensaje- génesis de la inquietud.	6
2.- Implicaciones metodológicas en el estudio del símbolo.	8
3.- El símbolo como imagen: sus dilemas.	12
3.1.- Breve biografía de San Martín de Tours.	19
4.- El lenguaje simbólico: la metáfora.	22
5.- San Martín Obispo como estratagema del tiempo: un solo mensaje.	29
Capítulo II: La semántica del símbolo: el significado y el ritual.	
1.- Introducción.	35
2.- Breve relación del significado.	36
3.- ¿Una evolución del significado?	36
4.- Campos semánticos.	40
5.- Campo semántico religioso.	43
6.- El ritual y San Martín Obispo.	47
6.1- Breve introducción.	47
6.2.- El espacio ocoyoaquense.	48
6.3.- Calendario festivo en el municipio de Ocoyoacac.	49
7.- El ritual del once de noviembre: principios de metonimia, campos semánticos y primeras conclusiones.	51
8.- Una organización sobreviviente: la danza de arrieros.	57
Capítulo III: Pueblos periféricos del municipio de Ocoyoacac y su ritual religioso.	
1.- San Jerónimo Acazulco: una particularidad toponímica.	66
2.- San Jerónimo Acazulco: el santo patrón.	70

3.- La fiesta del Divino Rostro en el cerro del Hueyamalucan.	76
4.- San Pedro Cholula: una dificultad geográfica-lingüística.	82
5.- San Pedro Cholula: entre la agricultura y la psique colectiva.	86
a) La finca.	90
b) Un santo lluvioso.	91
c) Estructura de la fiesta patronal de San Pedro Cholula.	92
6.- Un santo ausente: el Carnaval de Ocoyoacac.	97
7.- Los dilemas de la comunidad: breves apuntes sobre la participación social en algunas regiones del municipio de Ocoyoacac.	103
Capítulo IV: El ocaso de la imagen: un caso, ¿símbolos eternos?	111
1.- Breve introducción histórica general del municipio de Ocoyoacac, la ausencia de un centro, la ausencia de un santo, cúmulo de pueblos perdidos.	112
2.- Distribuciones históricas del territorio de Ocoyoacac: Prehispánica.	113
a) Distribución del territorio según el entorno.	113
b) Según la ruta de Axayácatl.	114
c) Según los tributos.	116
3.- Distribución territorial tras la Conquista.	122
4.- Inclusión de la imagen.	129
5.- Reflexiones finales sobre San Martín Obispo.	131
a) Extrapolación de la imagen.	132
b) El caso de los tres barrios del pueblo de Ocoyoacac.	137
c) ¿Debilidad de la imagen?	142
Conclusiones	147
Bibliografía	154

¿Cómo derribar las murallas del individuo salvando el don singular que encierra?

Roberto Esposito

Im eshkajej Yerushalaim tishkaj yemini

Tidbak leshoní lejikí, im lo ezkerejí

Si te olvido Yahrushalayim, que mi mano derecha se seque

Mi lengua se pegue a mi paladar, si no me acuerdo de ti

Tehillim 137: 1-4

El pueblo subterráneo ha alcanzado el poder supremo...Si nuestra insensata humanidad iniciase una guerra contra ellos, serían capaces de hacer saltar por los aires la superficie del planeta

Ossendowsky, 1924

Se formó en medio de las más densas tinieblas, una sociedad de seres nuevos que se reconocían sin haberse visto antes, se entienden sin haberse expresado, se ayudan sin ser amigos...Esa sociedad toma del régimen jesuita la obediencia ciega, de la francmasonería las pruebas y las ceremonias exteriores, de los templarios, las creencias subterráneas y la audacia inaudita ¿Acaso el conde de Saint-Germain hizo otra cosa que imitar a Guillaume Postel, que tenía la manía de fingirse más viejo de lo que era?

De Luchet, 1789

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo de investigación es un esfuerzo para precisar el concepto de símbolo. Y es que leyendo a sus principales expositores no se ha comprendido del todo. Atraerlo a estas páginas es señalarlo, tenerlo presente, derivarlo, congestionar sus mecanismos para fijar su reproducción y quizá una probable capitulación. No es nuestra intención elaborar un tratado de erudición que lo eleve desde las profundidades del olvido (porque en algunas ocasiones tal parece que su búsqueda de manera conveniente se posiciona en las “sombras del conocimiento”). En todo caso el debate se debe centrar en su productor. Porque hay que decir que el símbolo no debe ajustarse a plenitud en los textos científicos. Por el contrario, se demuestra continuamente en lo cotidiano. Este argumento se legitima en los ejemplos numerosos. La ruta no es sencilla. Cuando se inicia el viaje para tratar de capturar indicios de lo simbólico, difícilmente se escabulle de quienes pretenden agotarlo, posicionar al concepto como propio, como su descubrimiento, discriminando las demás explicaciones con el ánimo iluso de la afirmación absoluta. El ingenuo bien puede estar hablando de otra cosa, porque el símbolo se ajusta al cariz de quien lo busca, reconociendo de antemano que éste no pertenece a un efecto temporal, ni a un lugar, artista, y por supuesto tampoco al que describe sobre su movimiento. Afirmar que se sabe más sobre este germen es sumergirse en una pretensión sin sentido. El resultado, siempre idéntico, un aproximado.

El concepto que nos interesa se puede observar en la calle, o en vericuetos que presumen de vanguardistas. Se reconoce su nombre, se le llena de vida, pero también se absorbe y se retuerce, porque hay quienes imaginan que se puede precisar un poco en su infinita variedad. Esto de ninguna manera lo limita, ¿Quién puede negarlo siquiera, (si lejos de su explicación magna, concisa, rebotante de literatura, o acorde a las reglas básicas del lenguaje sistemático), por la experiencia o el sentido que otorga a sus renovadores, se pasea sin rumbo fijo? Los de afuera, los que no viven de la ciencia y del desgaste mental de los libros, que no se preocupan por observar reglas tan finas o milimétricas. No basta con

escudriñar, hay que vivirlo. Pero el cruel observador enajena el mismo discurso revitalizante, recordando leyes oportunas de la ciencia, no hacerse uno con el observado. Resulta que hay numerosas ocasiones en que se enmudece una percepción, o inutiliza la expresión “sin articular” reclamando una consistencia ante su razonamiento.

Bien puede bastarle momentáneamente su celo metódico, pero al querer explicarlo de nueva cuenta regresa a un punto de partida, ¿qué es entonces el símbolo? El hombre del pueblo, lejano de una influencia redundante, ofrece una alternativa más. Otra explicación. No lo pretende capturar como en una fotografía lista para el recuerdo. Su “alternativa” simbólica se reanuda como las fibras de un abanico. Lo auxilia en la continuación de su ciclo. Lo entiende cada vez mejor si se quiere, no completamente, pues no lo reduce a un simple concepto. De tal modo éste no se esconde en la estructura, no se hace sombra de un cuerpo, no es lineal, no obedece a un fundamento solitario, atraviesa cuanto quiere. Tiene sentido en el caos, renovándose de los escombros. Dicho esto, puede que algunos sobresalgan, otros se debiliten, desapareciendo momentáneamente, para resurgir con más vigor.

Esta facultad no ha sido contemplada en su extensión. Y no se puede negar que corresponda al símbolo. Concretamente en la imagen. Elegimos a esta para traerlo de nueva cuenta. Como punto de partida. Y quizá para sentenciarlo. No cualquier figura; la que presume una condición religiosa, extraída de los niveles ínfimos corticales de la onírica que condicionarán los arquetipos. La historia es justa con nuestros enunciados, en tiempos de la ocupación romana en la antigua Judea, el templo se erigía como la morada del Eterno, el único lugar terrenal dispuesto para su vigilancia siempre atenta. Sin necesidad de imágenes, se tenía la certeza de que Elohim, ya sea en la pira de fuego, o por la sangre del cordero, habilitaba una condición lejana de la influencia del tiempo. La iconoclastia invasora romana teniendo conocimiento del hecho, por mandato de Cayo Calígula, colocó las efigies del desquiciado emperador, a manera de mofa, alterando el orden sagrado; el desagrado de los primeros fue inmediato, y entonces, los descendientes macabeos ocuparon el lugar de la tórtola. La aversión de los

itálicos pigmeos no capituló hasta el saqueo del segundo Templo y su destrucción. Explicar esta violencia a través de la mera justificación histórica, como el aventurero orador que intente razonar un poema de Lautréamont o Nerval, se toparía con la sangre derramada por un amontonamiento de piedras. Pero no hay que escapar de lo invisible, tales comportamientos son arbitrarios y conscientes, vastos en su complejidad ¡Sión cuánto tiempo has estado sin la casa de Yahvé!, canta amargamente Yehudá Haleví. No es que una estructura cultural desaparezca si una de sus imágenes se ausenta, ciertamente es imposible, pero tampoco nadie puede tener como falaz, que subyacen, o se motivan discursos bien articulados, que inevitablemente, otro, tendrá como antagónico; mejor aún si su mirada se detiene en un mismo espacio, revelando tal vez capas más íntimas o alcances reales.

Pocos años después, el Imperio de Italia se dividía, sufriendo la cruel venganza de la ambición. Las hordas bárbaras asimilaban los pedazos, haciendo inútil la estructura conquistadora, símbolo de la grandeza romana de aquellos tiempos. Creación de otras perspectivas a través de la destrucción y la muerte. Por su parte, el pueblo de Israel sujeto a continuas vejaciones a lo largo del tiempo, en su mayoría, contempla una eterna reivindicación gozosa por medio de las ruinas del Segundo Templo, que no difiere en lo absoluto de la potestad divina. La historia nos da oportunidades. Los involucrados, aprendieron a sobrevivir. Sus representaciones han desempeñado roles dadas las circunstancias. Ya se han puesto frente a frente. Víctimas humanas se pueden contar entre su materia. Esto no se demuestra, o no se tiene el interés de hacerlo, porque a menudo no se verifica con más tiempo, el entronque en un único espacio, un conflicto entre imágenes (no necesariamente intervencionista o militar), que posiblemente revelará también la evolución de los significados que presume, o una inevitable crisis de los mismos. En este caso, un símbolo fuerte es el que se renueva por todos los medios posibles, articulando otras alternativas de desarrollo, donde el significado no se agota, se exagera. En caso contrario, puede ser asimilado y desaparecer.

El científico no dispondrá del suficiente tiempo más allá de la autorización histórica que registra el ejemplo que hemos utilizado. Si mantiene su lógica metódica, esta serie de acontecimientos se encadenarán en lo evidente. Poco importa más allá de lo incidental, los niveles “ínfimos” de los hechos. Ciertamente no debe hacerlo. Pero se da por concluido. Por su parte, el sujeto que tenga la intención de develar aquellas nociones básicas, refiriendo tibiamente que el amontonamiento de piedras producen el pesar de una civilización entera, de poco le servirá arrastrar y pronunciar repetidamente esos datos históricos; antes bien debe interrogar a ese sujeto que ostente la mínima capacidad de memoria a corto plazo, y que al asociar esas ruinas sagradas a su entorno diario, las contemple como un apéndice de su cualidad existencial, -aún cuando las mismas propiedades hayan sido mencionadas con anticipación en la voz del historiador-. Ahí esta lo importante. De este modo, no existe un camino solitario para hallar al símbolo. Una vez delineada la intención, y algunas de sus explicaciones, es preciso abarcar las aristas que harán posible otra evidencia más.

El primer capítulo de nuestra investigación toma como ejemplo la imagen de San Martín Obispo del municipio de Ocoyoacac. El símbolo requiere de un lenguaje, cercano a la poesía, esto no tendría mayor complicación si es sabido que el término permite una inadecuación no sólo proposicional, asimismo temporal y espacial. En este punto retomamos lo que se conoce como metáfora. Para los fines comunicativos de nuestra figura se establecerá la existencia de un discurso que puede tener dificultad para proveerse de una secuencia lógica o sincrónica.

El segundo capítulo predispone las ventajas de la evolución del significado religioso en el municipio de Ocoyoacac. Para entender este concepto haremos uso de la disciplina de la semiótica. El significado parece trasladarse continuamente. Formando estructuras amplias como los campos semánticos. Su conducción no se detiene en este punto analítico, generalmente logra conformar una participación más amplia, en espacios culturales, históricos e ideológicos. Hablar de estructura no supone ejes sistemáticos, toda vez que influyen notablemente las condiciones

que permitan acuñarla como tal. Asimismo no haría posible ningún argumento que suscriba la inadecuación o la inestabilidad, básicos en nuestras ideas sobre el significado y el símbolo. Si se propone que la imagen de San Martín Obispo pueda poseer propiedades de un símbolo, es indispensable especificar su ritual, legitimación de lo sagrado, recreación de lo genuino y de las fuerzas del Universo. En este mismo apartado se detallan algunos de sus preceptos, como el territorio que domina, paralelamente con la inclusión del tropo llamado metonimia.

En el tercer capítulo se desarrolla brevemente el espacio que comparte la figura de San Martín Obispo, con los llamados pueblos periféricos, identificados también a través de sus figuras religiosas. Aquí se buscará establecer algunas diferencias muy evidentes en la elaboración del ritual. Como reestructurador del orden cosmológico, el santo reúne los aspectos más entrañables de su capital humano, geográfico, económico e histórico. Estos componentes se han llevado a cabo durante mucho tiempo, y para cada figura religiosa revisada aquí. Evidentemente al tratarse semejante aserción, la figura del santo en el municipio de Ocoyoacac puede confirmar fortalezas regionales o nociones comunitarias. Del mismo modo, al tratar con ciertas prácticas que se pueden ver hoy en día, se tuvo la urgencia de registrarlas, compararlas, analizarlas e imprimirlas al papel, ciertamente un esbozo de etnografía.

Finalmente en el cuarto capítulo se sigue con la interpretación de eventos a través de fuentes históricas, exponiendo que bajo las figuras religiosas yacen antagonismos, resentimientos, posesiones, conflictos y búsqueda de identidades en la región ocoyoaquense. Asimismo se da pie a la interrogante de sí los símbolos pueden ser eternos, descansando por supuesto en el análisis continuo de la imagen que proponemos con tal condición. Teniendo como punta de lanza la propuesta anterior, ¿la imagen de San Martín Obispo se revitaliza o adquiere fortaleza? ¿Qué sucede cuando convive con otras de fundamentos semejantes?

Capítulo I: El símbolo, la santidad y San Martín Obispo.

[...] Pero la imagen ha tocado las profundidades antes de conmover las superficies...esta imagen se hace verdaderamente nuestra. Echa raíces en nosotros mismos...Se convierte en un ser nuevo, en nuestra lengua, nos expresa convirtiéndonos en lo que nos expresa. Aquí la expresión crea ser.

Gaston Bachelard

1.- Introducción: símbolo- mensaje, génesis de la inquietud.

Continuamente a nuestro alrededor se hablan de conceptos que activan la comprensión de lo real. Al mencionarla se tienen que sortear algunas conclusiones. Que no es propiedad de lo social, ni de las ciencias rigurosas. Esto sonaría descabellado pero hay que permitir los argumentos. La llamada especialización científica precisa la particularidad de los objetos, pero difícilmente se entenderán sus aseveraciones. Los abarca parcialmente. Pues el sesgo se basa en un método. Quizá por esta situación se desacredite simplemente lo que se construye sin una sólida verificación. Pero a través de su negativa se descubre su inoperancia. Por vasto que sea el conocimiento intrínseco de nuestra disciplina, nunca se comprenderá su entorno, porque el margen de experimentación no científica se objeta. Espacio que también describe al mismo. Y cuánto terreno le falta al universitario, al de la probeta, al que tiene en la mano la regla.

Si se acepta que el científico parta de hechos concisos, redundantes, para comprobar lo que ya se ha comprobado, ingenuamente sostendrá que ha concluido la observación del objeto en cuestión. Porque lejos de su inteligencia, de su buen razonamiento, ya se ha formulado el concepto, y sobre el mismo se giran los talones de los que intentan escudriñarlo. Y el círculo se reduce. La explicación toma una dirección solitaria. Porque la argucia del método se basa en el señalamiento de lo que no se debe hacer cuando se quiere conocer. Creo que es tan válido el procedimiento de la gente del pueblo, como la del científico que estudia símbolos, para que el primero explique lo que el obsoleto no quiere seguir. Semejantes en los resultados, el primero no entenderá gran cosa sobre lo que

conoce el segundo. No porque no quiera hacerlo, más bien porque no le basta. El último no permitirá que se prolongue el radicalismo intelectual del primero porque no habla de conceptos, más bien de supersticiones, de libretos o de guiones de estudio, tan complejos como descifrar un refrán. Las “personas de poco criterio, sin ánimo intelectual”, que no saben de lo que hablan. Como si a través del lenguaje sólo se perciba su entereza. Esta especialización científica en el manejo del concepto es irónica, porque permite observar al objeto hasta en su más invisible estría, pero entonces, los que creen que el mismo cobra vida, es propio, por intermediación de un alto nivel desarrollado de la percepción, son ridiculizados aún cuando derivan otra parte desconocida del mismo objeto. Evidentemente, es una explicación, válida como la del ingeniero del razonamiento, más este es celoso de sus conclusiones.

Cuando se asume una explicación complementaria, no definitiva, algunas veces no se entiende que para el caso particular de la ciencia social, lo inconcluso es material valioso. El saber se puede vislumbrar desde distintas perspectivas. La transición digamos de un monolito tallado para la representación de una deidad ancestral en la sierra de Ocoyoacac es propiamente un mineral y como tal está presente, desperdigado por obra de la naturaleza. Asume más capacidades cuando es particular y distinguible de otros minerales. Dicha formación rocosa al tiempo es un viejo al cual se le dedican ofrendas. Es más presente. Después, tanto el geólogo como el antropólogo de la religión hacen posible una aproximación a las características de esa roca. La observación en uno y otro caso son distintas, pero no se desacreditan, pues el primero clasificara las estrías que le ayudarán a datar dicho mineral; mientras que el segundo, aprenderá que colocada de cierto modo se descifra parte de una cosmovisión indígena. Ese mismo geólogo puede mejorar su observación de un cuarzo si tiene en cuenta que éste es propiamente religioso para algunas comunidades, y además suponer que en ciertos días no podrá avanzar en su investigación por la superstición que pesa sobre esos minerales, así se cierra la mina donde abundan, guardando celosamente el que no se toquen. De manera opuesta, el antropólogo de la religión viaja a Egipto para aprender sobre las técnicas del tallado, procesamiento,

consistencia de la roca o el adobe, y adaptando su conocimiento actual señale la inexistencia de herramientas, legitimando la naturaleza química de la roca que libera moléculas con agua caliente, y en reacción se despedace con fría. En fin, una técnica antigua. En estos casos no se puede afirmar que el que estudia los minerales sea un antropólogo aún cuando participe activamente en su espacio ritual. Ni que el segundo pueda identificar cabalmente su estructura química. Al final, lo que importa es un estudio complementario del objeto registrando todo lo que se pueda. Propiamente de este modo es cada vez más próxima una realidad que diste de ser monopolio de una u otra disciplina en específico.

Un ejemplo muy particular es cuando se menciona recurrentemente lo que se conoce como símbolo. Este concepto es universal, pero es demostrado eficazmente en cada apreciación cultural con conocimiento de causa. A decir verdad, esta le da el sustento necesario. Para sus estudiosos, el símbolo incurre en dos problemas: al conocer parcialmente sus características (una discusión filosófica por ejemplo) es poco probable distinguirlo de otros conceptos similares como lo es el signo; también, que su estudio se enfoque en ciertas disciplinas, los caminos de la antropología o la filosofía propiamente, (si bien es menester partir de una explicación no lejos de las mismas), es necesario de antemano agregarle un móvil interdisciplinario. De este modo, se tomará como planteamiento inicial para recuperar el pensamiento simbólico, ciertas ideas de la antropología, en algunos casos de la filosofía, que a primeras luces conducirán a un mensaje religioso con sus consecuencias. Nosotros le agregaremos una histórica.

2.- Implicaciones metodológicas en el estudio del símbolo.

Cuando el símbolo se haga explícito poco a poco, se podrá recoger con detalles. Esto quiere decir que se aprovechará hasta la más pequeña explicación que se haya recuperado de otras fuentes para relacionarlo con nuestros argumentos. Al tiempo, incorporarlo al mensaje y su dialéctica, porque esta tesis es de comunicación. Algunos de los fundamentos que se irán viendo a lo largo de estas páginas, establecerán básicamente la dinámica de un símbolo religioso.

Recuérdese la introducción, nuestros conceptos no pretenden adaptarse a lo que no le es propio. No hemos elegido una explicación meramente antropológica, ni semiótica, más bien se ofrecerá un argumento histórico, quizá tratado con mucha precaución, porque a través de éste se puede descubrir más piel para el discurso comunicativo en nuestro espacio elegido. Sobra una advertencia: en la medida que este ejercicio se presente debe pensarse como un argumento que debe ayudar a entender los caminos que transita el símbolo y no afirmarlo como una totalidad que se da por concluida.

Como esta investigación recurre constantemente a la estructuración de mensajes constantes y grandes discursos, creo conveniente sin alterar ninguna de las condiciones de nuestro concepto base, vincularlo con un claro intercambio comunicativo. Pero no se dirá a cada oportunidad, “he ahí un mensaje”, o “esto permite que la comunicación se dé o se presente”, etc. Este proceso se revela a cada momento en automático, aunque debo decir que en algunas ocasiones se observa peligrosamente que nuestros argumentos distan de una teoría comunicativa. Sin embargo, se pueden hallar algunos esbozos teóricos de la semiótica afianzándose como un método válido para asegurar más la producción de mensajes. En efecto, también [la semiótica] soporta para nuestros fines el umbral de producción de elementos que en gran proporción atañen a lo que el símbolo puede decirnos. Sin embargo, no conviene tratar de formalizar a esta disciplina para vislumbrar los efectos inmediatos de una teoría simbólica. Porque algunas veces se llega a confundir con elementos de su dominio, y no es algo con lo que uno se quiere enredar. Por ejemplo, que se diga que el símbolo se trata de un signo. Se apresuraría una explicación meramente de esta disciplina. Hacerlo irremediablemente provocaría un monopolio más, y entonces se deslindaría a otros campos de investigación. Llanamente, el símbolo persiste y se activa sin fundamentarse en una instancia semiótica, ni antropológica o sociológica, al menos de momento.

Como un reclamo anticipado, aún en nuestros días no se ha elaborado con pleno quehacer metodológico, una teoría del símbolo atendiendo los fundamentos esenciales para su establecimiento en cualquier cultura.¹La importancia de elaborarla se hace necesaria cuando se presentan brechas bastante visibles, inoportunamente obvias, especialmente en el campo de la comunicación a expensas del abundante material que se presenta para tales fines. Si bien algunas disciplinas han traído el debate sobre su determinación, ésta reconoce un carácter circunstancial. Para nuestros intereses, la ciencia de la comunicación, sumida en los procedimientos paralelos del mensaje no contempla un estudio ambicioso que abarque la relación comunicación- símbolo (génesis, procesos, contacto, discurso, etc). Antes bien, el mensaje se muestra como un producto definitivo por el cual no es posible circular otra perspectiva de comunicación, no ayudando en mucho a solucionar los problemas fuera de una lengua específica así como de la escritura. Sobra decir que el símbolo figura en las determinaciones del mensaje, pero las explicaciones suelen desbordarlo. Una vez contemplado este argumento inicial, el mismo se desecha, porque algunas veces, la comunicación se establece en lo obvio. Traerlo a la mesa posiblemente tornaría fútiles esquemas comunicativos, técnicas de procesamiento de la información, etc. La comunicación por supuesto no se reduce a estas fronteras. En cualquier caso lo que se necesita es que lo retome tanto cuando se designe su “presencia”, así como también cuando no basten sus mecanismos que el símbolo logra superar sin gran dificultad.

Pese a cada uno de los argumentos anteriores, las condiciones más cercanas del símbolo surgen en lo cotidiano, se desarrollan a la brevedad en la calle, en el pueblo, en una biografía sin especificar (otro factor para tratar de aclararlo) por lo cual es oportuno deslindarlo momentáneamente de una teoría estricta. Así, se puede poseer una referencia inmediata de lo que puede ser un símbolo. Lo más interesante es que continuamente se recrean los espacios que este llega a ocupar, así como sus hipotéticos procedimientos, llegando a soportarse en biografías particulares y colectivas, hasta llegar a situarse en niveles macros, vistos a través

¹ Ver capítulo “El símbolo en el sistema de la cultura” en la obra Lotman, Iuri (1998). *La semiósfera*, Universidad de Valencia, España.

de la ideología que ratifica ciertos comportamientos. Curiosamente aunque no se sepa con exactitud el término concreto de símbolo y por qué el ejemplo de la cruz es tratada como un símbolo por excelencia, de primeras existe una conciencia básica de su presencia. De este modo se tiene cierta facilidad de reconocerle, de nombrarle sin una propuesta compleja. ¿Pero es entonces posible que la idea de símbolo engendrada en cada una de nuestras cabezas sea legítima? Partiendo del mismo punto de vista, se establece que otros objetos situados en el mismo entorno, no cumplen cabalmente aquel sentido sublime. No poseyendo ninguna propiedad más allá de la descriptiva. Sí se reconoce su presencia, no así un carácter simbólico.

Entonces, hágase la prueba y díganos qué simboliza al amor, a la noción abstracta de maldad, o al dios cristiano, de inmediato, la pregunta sería para el estudioso, ¿cómo se explica ese conocimiento, sin auxilio de una teoría específica? La sociedad a plenitud describe procesos altamente significativos que ponen por delante su propio mecanismo de conformación. La religión es una de ellos. Se piensa por ejemplo, que en los rituales religiosos existe un punto culminante que fortalece la propia estructura, la adoración de la divinidad, el reconocimiento de la trascendencia en cada una de las almas vivientes, posicionadas en otro espacio, que transforma el comportamiento del feligrés. Esto también procede como un reconocimiento simbólico, renovado en cada una de las etapas rigurosas que suelen llevarse a cabo, y que de ningún modo pueden descartarse como niveles mínimos de estructuración social. Tal parece entonces que se logra un mayor conocimiento sobre el símbolo desplegando algunas implicaciones suyas. Hay que subrayar que lejos de condiciones teóricas muchos podemos nombrar aunque sea uno solo. La teoría estricta, puede responder que es igual de probable que presente una confusión, en los que establezcan su presencia, y dada la exagerada libertad, se les antoje decir que cualquier cosa u objeto pueda tratarse también de un símbolo. Como esta discusión no logra nada interesante, lo que ocupa es que la mayoría de nosotros cree saber distinguirlos, situación que como se podrá ver no es del todo falsa, porque lejos de la

especulaciones teóricas, el símbolo adquiere vigor en cada renovación suya, facultad del que lo nombra, o lo experimenta en su inmensidad. Ahora bien, una vez aclarados estos puntos, establezcamos una primera posible respuesta para retomar el largo camino de lo simbólico.

3.- El símbolo como imagen: sus dilemas.

Se escribe que en tiempos prehispánicos, durante la asolación del imperio mexicano por los valles fértiles de Mesoamérica una vez que la mayoría de los soldados contrarios eran pasados al filo de obsidiana, quizá como discurso del poder, de la fuerza militar, o como una estructuración religiosa-ideológica se colocaba en una cárcel a las deidades de los vencidos. Es un hecho singular toda vez que asume demasiada importancia. La cosmogonía azteca motivaba un ente astral, haciendo surgir al pueblo del Sol, que de un día a otro podría extinguirse.² Se explica la necesidad de la sangre por medio de la conquista militar, para que no se agotase el astro precioso. Surgen las llamadas guerras floridas, repulsivas hasta cierto grado para sus subyugados, los tlaxcaltecas, o sus vecinos, los de Tezcoco.³ Es la ideología del guerrero.⁴ La victoria se completaba con el aseguramiento de la deidad rival, que dirigía una estructura amplia, un discurso histórico, poniendo en entredicho el destino de un dios y su pueblo a expensas de las necesidades de un segundo, ciertamente para confirmar un ciclo vital.⁵

Esto no tendría nada de sorprendente si no se hallase que aquellos dioses eran bastante parecidos. Trayendo a nuestra mente el planteamiento del ritual, la infinidad de deidades que convivían en aquellos tiempos no traían diferencias tan

² Caso, Alfonso (2012). *El pueblo del Sol*, Fondo de Cultura Económica, México.

³ León Portilla, Miguel [comp.] (2010). *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, UNAM, México.

⁴ López Austin, Alfredo (2011). *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México.

⁵ Es cierto que la factibilidad de uno descansa en la debilidad del otro, éste último adquiere un significado secundario que no corresponde con el *original*. El discurso del dios encarcelado asume tal postura, la figura azteca desplaza a la matlatzinca, generando peligrosamente su exilio de la historia, dentro de una que no puede ser del todo compartida, una sola directriz o un discurso único. La fortaleza interna del "discurso menor" se utiliza en la reafirmación de otra identidad, (no podría alegarse connivencia al menos de manera consciente porque naturalmente encontrarán respuestas inmediatas de rechazo). El rechazo de una historia que tampoco es la suya. De este modo, puede suceder que la figura de uno se mantiene en lo alto, el otro no aceptando esto ni la debilidad histórica que puede originarse. Sobra decir que durante estos sucesos, la evolución del significado es importante, condicionando una fortaleza simbólica.

notables. Estas se presentaban debidamente en las formas, la fisonomía de la deidad, no así en el contenido. De esta manera yace el dios Cocijó, dios de la lluvia para los zapotecas, y por otro lado, Tláloc para los aztecas. Seguramente redundantes una vez incluidos en un mismo espacio. La visión del dominador es asegurar su superioridad infiltrándose en cada uno de los aspectos esenciales del vencido. Como se trataba entonces de estructuras teocráticas paralelas, he ahí la cárcel para la figura conquistada.

Cuando Hernando Cortés en Tenochtitlan, derrumbó por las escaleras de los “cúes” a los principales dioses mexicanos para suplantarlos con la imagen de la cruz, en ese preciso momento, dos perspectivas, la azteca y la española, estaban conscientes de lo que se ejecutaba, y las medidas que se tomarían. El guerrero azteca compungido y con ánimos de luchar ante un sacrilegio enorme; por su parte, el español con la intención de demostrar las facultades honrosas de la religión católica, a expensas de “idolejos hediondos y diabólicos”, ejecutadas al ritmo de los florinetes o las ballestas. Intrínsecamente se contienen argumentos ideológicos-históricos, biografías individuales y colectivas, trasgredidas por dos imágenes.⁶ Si bien se logra hacer efectivo un mensaje hasta cierto punto, no justifica el planteamiento general de la representación, es decir, la presencia de figuras para vincular dichas determinantes ideológicas, porque no hay más explicación a que la acción de tocar una imagen ajuste una noción de dominación o de sacrilegio. Efecto prodigioso equidistante que acerca el espíritu combativo, aleja el brazo del verdugo, en la víctima inmolada. Para responder a estos cuestionamientos, hay que retomar esa base superficial, material, palpable, porque es donde aparentemente se concentra la secuencia del mensaje. Naturalmente que se acepta a las figuras como parte de uno sólo por el momento. De elementos conceptualmente distinguibles se puede extraer un sinfín de

⁶ Dudo mucho que Cortés haya comprendido la violencia extrema, desterrando a Huitzilopochtli, así como los mexicanos cuando quemaron a Coltzin. Si bien es cierto lo tomaban como una medida de sumisión. Cuando dos imágenes se sincronizan y no resulta una mera identificación entre sí (para distinguirse), sino más bien un recurso violento (no la violencia es siempre física y concreta el lapso, en este caso relegado a cierta ausencia) alguno logra colarse en cada una de las estructuras sociales, económicas, políticas y culturales (haciendo hincapié en la concentración de significados que parten hacia una idea abstracta, la imagen), la del otro, ya que no es parte de su contexto, se agota el recurso del futuro negado. Con este simple acto, se está destinando al silencio prolongado una historia, una estructura religiosa y militar, un observatorio cultural.

propiedades aparentemente lejanas (no convencionales aún), esto funciona de sobremanera con la imagen, que logra reunificar los elementos en juego, equilibrando cierto suceso nomológico con un contenido que puede ser indefinido. Sin embargo, al afirmar lo anterior se describen los alcances que descansarían en una unidad material, no así la motivación de articularla con un contenido respectivo. Una justificación inicial es que sobre la imagen es posible hallar las características que puede nombrar o representar de otro concepto, activando una percepción inmediata que los tenga como indisolubles, entonces, el sustrato material debería ser semejante a lo que puede llegar a contener, [...] *se trata de configuraciones materiales que simulan condiciones perceptivas.*⁷ Podría decirse que comparten variados elementos, ocasionando que en determinado momento, la forma sea más concreta. También se rescata la habilidad del observador de “despedazar” esa base material para seguir enumerando una proporcionalidad, con lo que esos mismos pedazos puedan llegar a representar, *un ESTÍMULO SUBROGADO que, en el marco de una representación convencional, contribuye a la significación.*⁸ Por ejemplo hagamos la derivación de la imagen del dios Tláloc:

Cuadro 1: Características principales del dios Tláloc

Tláloc (imagen)⁹	Tláloc (lo que llega a representar)
Material: piedra confeccionada	Dios de la lluvia
Color predominante en un posible atavío: azul	Lluvia, lagunas, lagos,
Accidentes de la imagen: cetro, bolsa de copal, penacho de plumas de garza.	Rayos y nubes. Entorno acuático

⁷ Eco, Umberto (2011). *Tratado de semiótica general*, De Bolsillo, México, p. 291.

⁸ *Ibíd.*

⁹ Existen datos históricos que refieren que la representación general de los deidades aztecas no consistían en imágenes, más bien se hacían presentes en cautivos, seres humanos listos para el sacrificio, como una forma de equilibrar las fuerzas del Universo. De este modo, el *uauantín* se ataviaba con la vestimenta y los accesorios del dios en cuestión, acorde a su festividad. La deidad encarnaba en él. Pero también es un hecho que se elaboraban figuras de piedra que vigilaban el sacrificio, o elaboradas de masa en el culto a los cerros. Ver Sahagún, fray Bernardino de (2006). *Historia General de las cosas de la Nueva España*, Editorial Porrúa, México; y, Gruzinski, Serge (1995). *La guerra de las imágenes, De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, Fondo de Cultura Económica, México.

Es sencillo derivar este pequeño cuadro, evidentemente la primera columna sería la descripción básica del observador que contempla una imagen del dios Tláloc. Hoy en día, la segunda columna no distaría mucho de un experto en estudios mesoamericanos o de un historiador. Pero en tiempos precolombinos se leería de manera uniforme y no se dudaría, en decir que las columnas estructuran un único discurso. De este modo, el material del que esta hecho la deidad azteca, no se tomaría como una piedra, más bien como una representación fidedigna del dios Tláloc. Si se tiñera de color azul, o se grabaran en la roca proporciones de nubes o de la serpiente turquesa, se diría que corresponde a su atribución principal: ser el dios de la lluvia; y ya sea ataviado o dibujado en la roca el hermoso penacho provisto de plumas de garza, protagonista de un entorno acuático, tal vez una ciénaga o una laguna. Añadiendo, un cetro en una mano similar a una sierpe, y en la otra, algo que parece un saco con copal, asegurar que se tratan de facultades del dios para controlar la grosura de las nubes, recargadas de lluvia, y de manipular rayos; entonces, conjuntamente *el criterio de semejanza se basa en REGLAS precisas que vuelven pertinentes ciertos aspectos y relegan otras a la irrelevancia.*¹⁰ El lector no consentirá en ver alguna semejanza entre una y otra descripción (principalmente relacionar el contenido con esa imagen) sin el auxilio de un procedimiento metafórico. Básicamente utiliza esta característica. Y es como se predispone su vinculación. Pero para el indígena no sólo es una búsqueda de asociaciones, la imagen de piedra reproduce en su mayor parte, lo que “en realidad” corresponde a las características conocidas que se tienen de dicho dios. Y como tal lo percibe.

Otros argumentos que se puede analizar sobre la imagen, son los que se retoman de la teoría del arte. Generalmente se refiere a elementos visuales que descansan en una materia concreta, como el arte de pintura o la escultura, por nombrar las más específicas. Aquí se propone esta doble dicotomía: concreto- materia, y abstracción- trascendencia. Superficialmente, la construcción de una imagen se realiza en materiales comunes, piedra, madera, yeso, tela, etc. Asimismo registra

¹⁰ Eco, Op. cit., p. 293.

color, tamaño, forma, etc. El acabado de la pintura o de la escultura (imagen) es concreto porque asume una extensión del material con el que se diseñó. Cuando se interpreta, conociendo o no su significado (el del autor) ya no se considera demasiado esa extrapolación material, más bien lo que puede llegar a transmitir. La mayoría de las veces, este tipo de percepciones, rebasan el tamaño, la forma, el color de la imagen, y el significado que le asignó su creador. Hay que decir que si esta respondiera a lo que puede llegar a transmitir, su materia debería ser flexible, asumiendo una forma distinta proporcionalmente a la interpretación que sobre ella se elabora. Como no es posible de este modo, sucede que el significado supera dicha base material. A esto se le denomina trascendencia, ya que el significado percibido supera a la forma.

Así, una representación sufraga condiciones para apreciar una realidad, y de manera simultánea para eliminarla o hacerla más amplia, distorsionarla, entonces ya no reclama tanto interés ni su naturaleza “genuina”, ni el significado que supuestamente le corresponde a la imagen dada. En este punto aparece lo que se conoce como abstracción, se trata de “un pozo de significados listos para salir”. Ahora, esta representación concreta no está exenta de una interpretación que se aleje radicalmente de su planteamiento inicial, presentándose entonces la abstracción dada la ausencia de límites que sobre una forma dada se pueden argüir, y más aún, inadecuados, condición que cualquier naturaleza concreta por sí misma no puede soportar. Irónicamente, la representación hace efectiva también la superación de este principio de abstracción para contemplarla más evidente. Más semejante. Y entonces, el ciclo se torna indefinido.

La interpretación juega un papel importante en la medida que suele actuar con autonomía y ampliar el campo de acción. El arte emplea estos argumentos para concentrar su atención en la trascendencia de lo visible, dada la “pobreza” que encierra una figura meramente material. Cuestiona un medio para aprehender lo que se reitera como real, paradójicamente, una dinámica en la inercia de una figura en esencia meramente descriptiva.¹¹ En este tono la imagen ofrece una

¹¹ Ver las notas que elabora Hegel, Friedrich Willelm. *Lecciones de Estética*, Ediciones Coyoacan, México. Asimismo la obra Todorov, Tzvetan (1991). *Teorías del símbolo*, Monte Ávila Editores, Caracas, pp. 73-309.

explicación por si misma. Origina sus propios fundamentos. Su posterior contenido. Trías por ejemplo dice: *Se destaca en el curso de ese proceso, la forma o figura simbolizante. Pero ya está presupone una condición que interviene como fundamento, la matriz misma de todo el despliegue simbólico. Tal matriz o materia, dota al símbolo de soporte físico.*¹²

En este tenor se puede observar que la mayoría de la bibliografía que remite al símbolo comparte esta circunstancia, el investigador francés Gilbert Durand parece afirmarlo cuando el *Símbolo [...] que remite a un significado inefable e invisible, y por eso debe encarnar concretamente esta adecuación que se le evade, y hacerlo mediante el juego de las redundancias míticas, rituales, iconográficas, que corrigen y complementan inagotablemente la inadecuación.*¹³

La abstracción que se reúne en la imagen da pie a una característica hermética. *Cuando se desea penetrar en lo secreto de la realidad, sólo se logra por el camino del símbolo, de la imagen, del mito.*¹⁴ Lalande (1966) dice *el símbolo como todo signo concreto que evoca, por medio de una relación natural, algo ausente o imposible de percibir.*¹⁵ Estos argumentos afirman que el símbolo necesita un sustrato material. Esto no quiere decir que sea meramente visual, la percepción del observador asume otras maneras de hacer propias una representación. Esto lo hace más rico, (porque detalla su participación), en ese proceso de búsqueda de la realidad. Generándole otros significados, tornándole como elemento derivativo.

No obstante, los elementos del cuadro 1 presentan algunas complicaciones, su lectura no sería difícil digamos para el que guarda un contenido particular ya sea porque lo ha interpretado, o porque ha consensuado sobre lo que la imagen puede llegar a representar, un significado compartido. Pero para un observador extranjero o que no tiene la más mínima idea de lo que comunica esa figura,

¹² Trías, Eugenio (1992). *Pensar la religión: el símbolo y lo sagrado*. En Seminario de Capri bajo la dirección de Jacques Derrida y Gianni Vattimo, *La Religión*, Ediciones de La Flor, España, p. 145.

¹³ Durand, Gilbert (1998). *La imaginación simbólica*, Amorrortu Editores, Argentina, p. 21.

¹⁴ Mardones, José María (2003). *La vida del símbolo: la dimensión simbólica de la religión*, Sal Terrae, España, p. 18.

¹⁵ Durand, Op. cit., p. 13.

puede llegar a complicar los fundamentos simbólicos que esta pueda llegar a desarrollar. Es un hecho que observará la forma, conocerá su textura, el material del cual está diseñado, etc. Pero, la percepción directa (sin ningún referente sobre la imagen) será distinta. Quizá para un ruso, la representación de Tláloc le provoque temor o repulsión, (sensación no tan lejana para los evangelizadores españoles después de la caída azteca), hecho que ocasionaría más consecuencias. Por ejemplo, que la imagen se acomodase a un nivel ideológico, desencadenando una confrontación entre un significado valorado y compartido por consenso social, ante otra estructura de pensamiento que no lo contemple así, y sobre el cual podría reunirse una percepción extrema de rechazo. Diseños que una figura por sí sola puede llegar a desarrollar. Si ese bolchevique no tiene ningún otro ánimo que el de estudiar la imagen, puede llegar a realizar un proceso cognoscitivo.

La gran mayoría de los símbolos juegan un papel fundamental *representando* a la cultura que los “poseiona”, básicamente, es sobre esta idea que la mayoría de nosotros los nombramos. Surge entonces otra característica cuando se emplea a nuestro concepto como un medio específico para sumergirse en el conocimiento. *Cassirer va más allá. Asimila la propia teoría kantiana del conocimiento (reinterpretada no en un sentido abstractamente trascendental sino históricamente culturoológico) [...] la actividad simbolizadora no sirve para nombrar un mundo ya conocido, sino para producir las propias condiciones de cognoscibilidad de lo que se nombra.*¹⁶ Conocimiento de un contexto o varios sin especificarlos.¹⁷

Por ejemplo, si caminásemos por una calle vecina y en la entrada a un edificio estuviera colocada una estrella, producto de la intersección de dos triángulos inversos, y delimitada por franjas azules, aún con un conocimiento vago o común,

¹⁶ Eco, Umberto (1990). *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Editorial Lumen, Barcelona, p. 239.

¹⁷ Elaborar una teoría del conocimiento no es una intención halagadora. En lo que respecta al argumento del símbolo como propiedad cognoscitiva: cuando aparejamos como condición inicial un proceso de conocimiento hay que hacer hincapié que en un porcentaje muy grande se sigue presentado ese desconocimiento aún cuando se haya establecido un proceso contrario que lo haga menos evidente. Para amplificar más la idea sobre las teorías del conocimiento, ver la obra: Berger, L. Peter y Luckmann, Thomas (1997). *La construcción social de la realidad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, capítulo I y II.

no estilizado, sabríamos que se trata de una figura que informa sobre el antiguo rey David. Quizá no sea de interés el que se trate de un signo del pueblo de Israel, ni que esté situada en el centro de su bandera nacional, pero se reconoce, y además nos motiva a recordar episodios de los cuales podemos ser ajenos: por ejemplo que David fue un monarca hebreo, que seguramente dicho edificio alberga individuos extranjeros o conacionales, que pueden ser judíos y leer la Torá traducida o no; todo esto, sin ser [nosotros] nativos hebreos o profesos de esta religión. En cierto contexto dado, que nos resulte desconocido (estructura, reglas, ideología, etc), teniendo como referencia una representación, se inicia una apertura para revelar algunos de sus discursos. Esto puede derivarse por procesos neurológicos, corticales-perceptivos (lógico inferencial, empírico, etc.).

El ejemplo anterior aún cuando se desenvuelve en un marco meramente superficial, es decir sin ánimos de vislumbrar los posibles umbrales que logran desplazarse en el territorio simbólico, lo reconoce como tal. Aún teniendo información poco rigurosa, de alguna manera podemos señalar que lo que se *observa* y lo que *puede llegar a referir* (representar) pueden ser probables. Premisa no tan lejana de la imagen y su percepción. Aproximadamente de este modo es como se logra entender sin ningún antecedente teórico la idea de un símbolo y relacionar a un objeto como tal. Como preámbulo al análisis que se llevara a cabo sobre el caso que se ha elegido, la figura de San Martín Obispo, se debe mencionar que posee las condiciones construidas con anterioridad para la imagen en general. Proponemos que esa efigie religiosa que se erige en el municipio de Ocoyoacac adquiere una base material, incurrirá en una trascendencia, gracia a su propio contenido, y otras características que se irán descubriendo gradualmente.

3.1.- Breve biografía de San Martín de Tours.

Para comenzar a desarrollar tales argumentos conozcamos una brevísima historia del personaje real:

San Martín Obispo, es el patrono de Ocoyoacac. Martín, tiene el significado de “hombre de guerra”. Martín, militar romano, nació en Dalmacia, cuando era provincia romana, hoy Yugoslavia, la tierra de los serbios, croatas y eslovenos en el 306 d.c.

Se narra que Martín, cuando cabalgaba en las puertas de la ciudad de Amiens, Francia, vio a un mendigo, casi desnudo, que con dificultad podía levantar la mano, por el frío para pedir limosna. En un acto de compasión, Martín, cortó con su espada su clámide, capa que usaban los soldados romanos y dio la mitad al pobre, que era Jesucristo. Martín tuvo una visión maravillosa, vio a unos ángeles que con la mitad de su clámide que había dado al mendigo cubrían los divinos rostros de Cristo, y este dijo: Martín, siendo todavía catecúmeno, me ha dado esta vestidura.

Martín se convirtió al cristianismo y después fue obispo de Tours en Francia.

Como jinete, Martín, es San Martín Caballero y como religioso es San Martín Obispo. En el Altar Mayor de la Iglesia de Ocoyoacac, está la imagen de San Martín Obispo, una excelente cultura con ropa talar y con una cruz en la siniestra, que simboliza su conversión a la fe.¹⁸

Ahora describamos los elementos de su imagen:

Cuadro 2: Detalles de la figura de San Martín Obispo de Ocoyoacac:

Accesorios	Descripción
Mitra	Gorro típico usado por los obispos. Muda de color por trimestre
Roquete ¹⁹	Color : blanco
Estola	Color: Distintos colores usados cada trimestre: morado, negro, crema
Capa	Color: Distintos colores usados cada

¹⁸ Gutiérrez Arzaluz, Pedro (1992). *Ocoyoacac-Ocoyoacac*, Instituto Mexiquense de Cultura, Gobierno del Estado de México, p. 172.

¹⁹ Pequeña camisa que usan los religiosos por encima de la túnica.

	trimestre: morado, negro, crema, etc
Pectoral	Color: morado
Báculo	Forma de cruz, color dorado.
Túnica	Color: morado

Según el santoral católico, San Martín Obispo es el santo de los comerciantes. No se le agrega otra cualidad específica que lo relacione como curador, hacedor de milagros o como dominador de demonios. Su culto se extiende principalmente en Francia, y al parecer sin muchas implicaciones en otras regiones, factor que se reitera en el caso de nuestro territorio nacional.²⁰ La primera advertencia que se hará es asociarlo con características particulares del municipio. No se destaca como una zona de comerciantes conjuntos, ni siquiera por la pequeña plaza que se coloca miércoles y domingo, así como su mercado municipal, situado frente a la Parroquia. Escrito de otra forma, no difiere de cualquier otra zona, con puestos, negocios, tiendas, etc. De este modo presentaría una dificultad a la hora de establecer una relación con la figura del santo más allá de lo evidente (ámbito religioso).

Otro aprieto es la responsabilidad que esta imagen toma al fungir como el Santo Patrono del municipio. En un principio, el compromiso de estos consiste en recuperar la importancia que les ha sido conferida, esto es sumamente difícil, cuantos mayores sean las circunstancias que se desencadenen en la región, haciendo compleja su estructura de sentido, y sus imperativos de origen.²¹ En otras palabras, cuando cierta figura asume la cualidad de ser el santo Patrón debe retribuir o cubrir aspectos cotidianos o comunes del entorno en que se presenta, sin duda sobre estos principios asegura la jerarquía que mantiene sobre otras

²⁰ Su culto destaca en una catedral en San Martín Texmelucan, estado de Puebla, así como en Veracruz, entre otras.

²¹ Ver al respecto las obras que he encontrado y que se refieren al fenómeno de la santidad en la ciudad de México. Estas son las siguientes: Rubial García, Antonio (1999). *La santidad controvertida, Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, Fondo de Cultura Económica, México; Aguirre Beltrán, Gonzalo (1992). *Obra antropológica XIV: Zongolica, encuentro de dioses y santos patronos*, Fondo de Cultura Económica, México y; Ragon, Pierre (2002). *Los santos patronos de las ciudades del México Central (siglo XVI y XVII)*, [versión electrónica], *Historia Mexicana*, LII (002), 361-389. recuperado el 23 de febrero de 2012, de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=60052202>

representaciones de santos que residen en el mismo territorio, y que inicialmente comparten propiedades simbólicas similares.

Finalmente, no tenemos aún la certeza de si nuestra efigie, ostenta una responsabilidad religiosa con el pueblo de San Martín Obispo o con el municipio en su totalidad (más adelante se explicará esta diferencia entre pueblo y municipio según nuestros fines). Porque debe saberse que existen varias regiones dentro del municipio, con categorías de pueblos y de barrios. Siendo así que el nombre de San Martín, o designa al municipio y a un pueblo simultáneamente; o desde otro punto de vista, a ninguno. Sobre estos planteamientos se elaborarán los procesos comunicativos. Sólo que no se ha agotado la explicación del proceso de semejanza que nuestra imagen llega a considerar con el significado que se otorga.

4.- El lenguaje simbólico, la metáfora.

Cuando se establece una imagen que contenga cierto significado, se apresura a determinar su interdependencia. El mensaje se descubre sólo con mirar la figura. No hay necesidad de otra explicación <<es esta la figura que asume el significado, ese contenido>>. De esta manera, la concepción de lluvia, de fertilidad de los campos, asume una base más cercana en la piedra que forma a Tláloc, provista de cada accesorio, cierto pigmento, altura, etc. Esto de ningún modo nos indica que nunca se haya percibido la lluvia, que no se conozca nada sobre ella. Lo que transmitía la figura de Tláloc en tiempos prehispánicos era una presencia indefinida, pero también sujeta a lo próximo, lo más común. Una prueba evidente de que Tláloc convivía con los antepasados se daba a través de los rayos o la lluvia. En el ritual católico, no se conoce forma más aproximada al dios cristiano que a través un instrumento de suplicio, la cruz. Son sus representaciones y basta. Pero a pesar de que éste último ejemplo es más factible, digamos tiene más sentido toda vez que Jesucristo murió en la cruz, de momento no se logra establecer una explicación convincente en otros muy comunes, verbigracia, por qué la maldad llega a confundirse con un macho cabrío; o una paloma se torna

indivisible de la noción general de paz, entre otros. Básicamente se trataría de una inadecuación que en todos estos casos, el significado llega a evidenciar.

En este punto, entraría en conflicto la predisposición que tiene la imagen de significarse a sí misma, pues se observa en los últimos ejemplos que el significado siempre supera a la forma. Lo que se preguntaría entonces es cómo el primero asumió esta última. La dificultad se hallaría en la divergencia extrema en términos, conceptos, características, funciones. Esto nos interesa conocerlo porque al promulgar que nuestra imagen se trata de un símbolo, no se justificaría el uso de la misma para filtrar otros discursos sincrónicos, (como el caso de la cárcel de los aztecas, a no ser que la figura cautiva, se pretenda como una piedra “viva, real”, con una naturaleza divina y protectora). En otras palabras que haya superado una contradicción original para establecer un mensaje cualquiera. “Que sea algo más, y no ella, es decir una materia inerte”, que no sea una imagen, aunque lo sea. El concepto que puede auxiliarnos es la metáfora.

Aunque este concepto se remite más a las formas y estructuración del lenguaje *[...] la metáfora se considera un tropo... como una de las figuras que clasifican las variaciones del sentido en el empleo de las palabras y... en el proceso de denominación. La metáfora pertenece al juego del lenguaje que gobierna la acción de dar un nombre... leemos en la Poética de Aristóteles que una metáfora es “la aplicación a una cosa de un nombre ajeno, con lo que se efectúa la transferencia de género a especie, de especie a género, de especie a especie...”²²*, no agota completamente lo que incumbe a la imagen. A no ser que este concepto abarque otras estructuras de sentido, es decir, que establezca las mismas condiciones vinculadas a la lingüística dotando de “autonomía” a otros “vehículos” del significado. Esto nos remite de nuevo a la interpretación, según Ricoeur es precisamente sobre la que gira el dilema metafórico: *[...] pone en tensión dos términos... no deberíamos hablar del empleo metafórico de una palabra, sino más bien de la expresión metafórica [...]* Lo que acabamos de llamar la tensión en una

²² Ricoeur, Paul (2001). *Teoría de la interpretación, discurso y excedente de sentido*, Siglo XXI Editores, México, p. 60.

*expresión metafórica... no es algo que sucede entre dos términos en la expresión, sino... entre dos interpretaciones opuestas de la misma.*²³

Quizá se haya situado una estrategia para poder utilizar los alcances de la metáfora a nuestro favor, pero surgen algunas complicaciones en el caso de la imagen, probablemente es por esto que no se le ha reconocido como dominio de aquella. Por un lado, no existe relación directa en cada uno de los ejemplos mencionados, precisemos, hasta que el observador las hizo pertinentes, "lógicas". No obstante, no conviene darlo por concluido de esta manera, pues es interesante el hecho de que en ciertas imágenes, esa incongruencia mencionada necesita resolverse con más tiempo, como para la paloma pacífica o el temible macho cabrío. En cambio, otras precisan un significado que no puede ser alterado, como lo son las figuras religiosas. Para el primer planteamiento, la maldad como un concepto abstracto se formaliza en un macho cabrío. La rosa roja retoma el universo del amor y una paloma sostiene la paz mundial. Simplemente, como lo hace Ricoeur, la maldad no es un macho cabrío, si éste es un animal; la paz no puede ser una paloma, si la última es un ave. Sin embargo, ese macho cabrío figurará indefinidamente en una pintura del Juicio Universal, una representación de la maldad, de Satán, y la paloma con un laurel en una manifestación por la paz. No existiría una relación "congruente" guardando su sentido literal entre un elemento y otro, estimando que cada uno posee un significado elaborado. Por tanto son extremos. En este punto puede resaltarse la idea de la interpretación para establecer más bien una relación metafórica, que encuentre cualquier mínima vinculación. Dicha facultad fácilmente enlazará caracteres de un objeto, sujeto, animal, para indicarnos lo que probablemente no es *propiedad* de dicho objeto, animal o sujeto. Ahora, se cae en la deriva de posibles contratiempos. Se advierte que al superar esa condición de *realidad* o de pertenencia a conjuntos en sí (ya contruidos), desplazan continuamente su propia capacidad de significado. Todo esto sin abandonar sus propiedades o condiciones originales.

²³ *Ibíd.*, p. 63.

Para comprender sin más obstáculos estos argumentos, es vital establecer la noción de propiedad. La paloma y el macho cabrío son animales. Nacen, viven y mueren como tales, muy a pesar de que desarrollen una capacidad de la inteligencia comparada a otro animal como lo es el ser humano. Se observa un comportamiento propio, se alimentan de ciertos granos, y pastizales, etc. En cualquier caso si se quiere conocer más de ellos, es prudente y aconsejable leer un tratado de zoología o anatomía animal. Por su parte, los conceptos abstractos de paz y maldad tienen su aplicación en la guerra, y el bien, respectivamente. Hay que apresurar un tratado de ética o moral. Sencillamente ambas dicotomías pueden explicarse en sus contextos. Tienen un campo de acción propio. A partir de esto, si alguna vez llegan a relacionarse por cualquier motivo en nuestros ejemplos, se debe señalar que están muy separados. Difícilmente uno intervendrá en el contexto de otro. Entonces cuando se dice que la paz se simboliza por intermediación de una paloma, *este absurdo se revela con el sólo intento de interpretar literalmente la expresión, [...] De ahí que una metáfora aparezca como un tipo de réplica aguda a una cierta inconsistencia en la expresión metafórica literalmente interpretada.*²⁴

Umberto Eco también menciona las nociones de propiedad y oposición para ilustrar un ejercicio metafórico. Lo más importante es que trae a la mesa, la condición de semejanza: */El pico de la montaña/ (cima y pico participan del género <<forma aguda>>), [...] la cima pierde algunas propiedades al convertirse en cosa aguda y adquiere otras al convertirse luego en pico. Pero si cima y pico tienen en común la propiedad de ser agudos, el hecho mismo de que se les compare pone de manifiesto las propiedades que tienen en oposición.*²⁵ De naturalezas extremas y opuestas se obtiene una semejanza. Esta podría darse entre una copa y un escudo, interroga Eco: *La intuición dice que el escudo y la copa pueden formar parte de una relación porque ambos son redondos y cóncavos [...]*²⁶ Incluso nos introduce en un ejercicio metonímico que a la

²⁴ Ibíd.

²⁵ Eco, Umberto, *Semiótica y Filosofía*, Op. cit., pp. 180-181.

²⁶ Ibíd., p. 183.

brevedad se retomará (tropo que también hace hincapié en la noción de propiedad) cuando halla otra semejanza-oposición partiendo de la que existe entre copa y escudo, ahora asociados respectivamente con dioses helénicos, Dionisos y Ares:

[...] Dionisos es el dios de la alegría y de los ritos pacíficos, mientras que Ares es el dios de la muerte y de la guerra. Estamos, pues, ante un juego de semejanzas que interactúa con un juego de diferencias. La copa y el escudo son semejantes porque ambos son redondos, y diferentes porque tienen distintas funciones; Dionisos y Ares son semejantes porque ambos son dioses y diferentes porque tienen dominios distintos.²⁷

Y no sólo se conforma una semejanza, además de intercambiar propiedades entre elementos, algunas se adquieren, “alimentan al extremo opuesto”, sin afectar en la identificación de los que las adoptan. Para ilustrar esta circunstancia, Umberto Eco se vale del mismo ejemplo:

[...] cuando la metáfora empieza a comprenderse, el escudo se convierte en una copa y ésta, sin dejar de ser redonda y cóncava (aunque no como el escudo) pierde la propiedad de poderse colmar de vino. O bien, por el contrario, se forma una imagen en la que Ares posee un escudo enriquecido con la propiedad de colmarse de vino. En otras palabras, se superponen dos imágenes, dos cosas se vuelven distintas de sí mismas pero sin dejar de ser reconocibles, y nace un hircocervo visual...²⁸

En concreto, la expresión metafórica se destaca como un juego de habilidades cognitivas, en el reconocimiento casi completo de los contextos que intervienen, así como del manejo apropiado del lenguaje y sus reglas, y quizá de manera inconsciente, estimulando la “autonomía” del significado que se articula de forma indiscriminada entre los factores que intervienen. Asimismo se le puede agregar su exitosa aplicación en la imagen que es nuestro caso ¿Hasta este punto pierde

²⁷ *Ibíd.*, pp. 183-184.

²⁸ *Ibíd.*, p. 184.

protagonismo? Creo que la metáfora ha sido condicionada mucho tiempo a la estructura lingüística. Algunas veces parece que fuera de estos límites no merece la atención que se merece. No negamos el umbral teórico donde se ha ilustrado. Hemos visto que ha solucionado momentáneamente la inadecuación entre una forma y su posible significado. Con respecto a esto era inevitable su incidencia. Pero qué ocurre con los significados que reúne. Creemos que logra soportar espacios más amplios, pues muchos de los anteriores trascienden. He aquí una probable evidencia resolviendo el dilema de nuestro macho cabrío.

Por qué un macho cabrío representa a la maldad desde una perspectiva cristiana. Se puede vislumbrar un período histórico y cultural durante la dominación que ejerció la Iglesia sobre otros tipos de discursos. A la par de la construcción de basílicas e iglesias resurgieron aseveraciones ideológicas, perspectivas religiosas más antiguas o discordantes con la ortodoxia dominadora.²⁹ Para su afrenta se requirió de la iconografía, trasladadas en las pinturas, y algunas expresiones literarias como el Fausto de Goethe o el Satán de Milton. Una de los cuadros más representativos es el famoso *Aquelarre* de Goya. Describiendo los elementos se puede ver con lujo de detalles un macho cabrío, ocupando el centro de la composición artística; a su alrededor yacen figuras femeninas ejecutando conjuros diabólicos, al ofrecer niños. Esto sucede a campo abierto y a la luz de la Luna. El elemento de lo prohibido destaca como interpretación. Quizá, el temor.

Históricamente, se sabe que antes del establecimiento del monopolio discursivo del catolicismo, en diferentes civilizaciones europeas se practicaba el culto a la naturaleza, los celtas son el mejor ejemplo. Esta coexistencia entre paradigmas opuestos, no mermó las tradiciones de los segundos. Se siguió efectuando durante más tiempo. Una muestra: el amplio conocimiento de plantas terapéuticas. Esto fue penado insistentemente por la creciente jerarquía católica. Era paganismo. Consecuentemente la hechicería se asoció con los esbozos de ese culto original. También la heterodoxia, se vinculo con la personalidad de la mujer que aparentemente era más proclive al pecado, a la perversión, a poseer las

²⁹ Para tener una idea general sobre los problemas a los que se enfrentó la institución del cristianismo ver Corbin, Alain (2008). *Historia del cristianismo: Para entender mejor nuestra época*, Ariel, España. Sus páginas se han utilizado para iluminar los argumentos que se narran en estos dos párrafos.

obscenidades “inmanentes” de su condición. De esta forma, si de alguien podría aprovecharse nuestro amigo macho cabrío, la mujer procuraba los requisitos, de ahí la brujería, (aún no destinado al fracaso el rol de la sacerdotisa).

Yacen todos los elementos que participan en este cuadro tan singular y favorecido como una muestra de la maldad. Advirtiendo sobre lo contrario. Lo que no es del dominio general es que el molesto macho cabrío se generó en el Egeo. Retomado de otra figura más antigua, la deidad griega Pan que poseía cuernos y patas de cabra. Realmente terrorífico y semejante a cualquier representación que se pueda hallar del señor de las Tinieblas. Este dios guarda más coincidencias, pues estaba asociado con los bacanales, donde la lujuria, las obscenidades, la crápula y la perversión rebosaban sus templos. Un cúmulo de debilidades, vicios, culpas, retomada de una imagen sembrada en el hedonismo griego, y canalizada en el Eterno Enemigo de la virtud cristiana.³⁰ Hasta la actualidad difícilmente se le retrata de otra forma al Arcángel caído. En concreto, un discurso ideológico basado en una figura.

Con las nociones prestadas de la metáfora es probable encontrar más definiciones del símbolo, que sin sus enunciados tendría algunas dificultades: [...] *Lo que permanece confuso en el símbolo... se aclara en la tensión de la expresión metafórica [...] La metáfora es sólo el procedimiento lingüístico – esa extraña forma de predicación dentro del cual se deposita el poder simbólico.*³¹ Sobre esta escisión se puede llegar a solucionar la primera y más fundamental condición de nuestro concepto (*El símbolo se considera a sí mismo como “unificador” de lo roto y fracturado, tiende un puente entre lo separado y situado en dos ámbitos diversos; por está razón es expresión de encuentros y desencuentros*).³² Así:

Símbolo era, en su origen, una contraseña: una moneda o medalla partida que se entregaba como prenda de amistad o de alianza. El donante quedaba en posesión de una de las partes. El receptor disponía sólo de una mitad, que en el futuro

³⁰ Para averiguar esta relación revisar: Hilman, James (1999). *Re-imaginar la psicología*, Ediciones Siruela, España, pp. 110-433; y Grimal, Pierre (2008). *Diccionario de mitología griega y romana*, Paidós, Barcelona, pp. 402-403.

³¹ Ricoeur, Op. cit., p. 82.

³² Mardones, Op. cit., p. 17.

podía aducir como una prueba de alianza con sólo hacer encajar su parte con la que poseía el donante. En ese caso se arrojaban las dos partes a la vez, con el fin de ver si encajaban. De ahí la expresión sym-bolon que significa aquello “que se lanzado conjuntamente”. [...] el acontecimiento sim-bólico constituye un complejo proceso en curso en el marco del cual puede tener lugar el encaje y la coincidencia de ambas partes.³³

Dejando de lado esto último, para el caso de las imágenes religiosas, el planteamiento es distinto, porque la representación del santo debe significar ese mismo santo (irónicamente la figura de la cruz no apoya tal dilema). Al parecer existiría un inconveniente metodológico para nuestro ejemplo, porque en las representaciones religiosas no se adquiriría otro sentido más, considerando esto, el significado se adapta a la forma y viceversa. Pero de ninguna manera elimina la característica más importante de aquella (la trascendencia), porque se establecen interpretaciones, el ritual es el mejor ejemplo. Sin embargo, si existiera una inadecuación en la figura del santo tendría que remitirse a la que se puede elaborar para la santidad.

5.- San Martín Obispo como estratagema del tiempo:³⁴ un solo mensaje.

El gran teórico de la religión, Mircea Eliade, explica que existen tres dimensiones cosmológicas: una superior, la bóveda celeste, donde actúa la divinidad, indefinida, eterna, inmortal. Un nivel medio, donde persiste el hombre, finito, la mayor parte definido, es decir sujeto al reloj biológico, por tanto mortal; y un nivel bajo, el inframundo, donde descansan los muertos, se posan las tinieblas, habita el eterno Enemigo, etc, al parecer también ilimitado.³⁵ Cada esfera precisa

³³ Trías, Op. cit., p. 142.

³⁴ Los argumentos de este subtítulo están apoyados en las obras del genial antropólogo francés: Lévi-Strauss, Claude (2008). *Antropología estructural*, Siglo XXI Editores, México; y, Lévi-Strauss, Claude (2012). *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México.

³⁵ Para averiguar más sobre estas dimensiones y sus características, ver la obra de: Eliade, Mircea (1957). *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona.

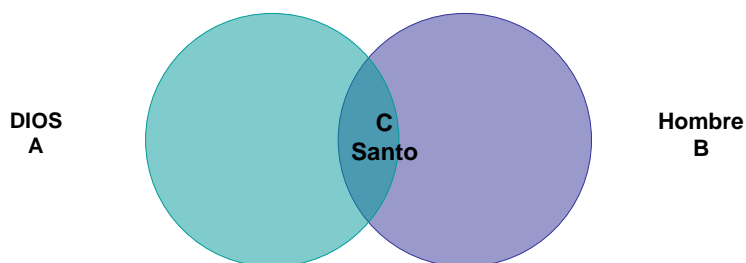
características propias. Pero no queda del todo claro el tiempo en los extremos. Porque si se toma en consideración la cualidad de lo infinito o lo eterno (propiedad de lo de arriba y de lo de abajo), dispone que supera las barreras temporales. Esto dificulta una acotación de las mismas. La ubicación espacial tampoco despeja dudas porque continuamente se condensan entre todas, según las explicaciones de la religión en general. Entonces se tiene la habilidad de estar en varios espacios a la vez, aún así se preserva el *original*. La esfera media es más precisa, cada elemento está sujeto a una determinación existencial, pero la intersección con las otras dimensiones también es fundamental para su desarrollo. *Su ley es la ley de la correspondencia, correspondencia entre la creación in illo tempore y el orden actual de apariencias naturales y actividades humanas.*³⁶ Entonces, se tiene cercanía con los designios del Altísimo, se nublan las virtudes en la eterna oscuridad, etc.

Por ejemplo, para los cristianos, la epifanía aconteció cuando el hijo de Dios se encarnó. Siguiendo está lógica, lo divino asumió cualidades mortales, toda vez que muere Jesucristo, pero vence este designio cuando resucita, por lo cual recupera su propiedad de inmortalidad. Cuando el nazareno realizó esta odisea, compartió la idea del tiempo definido, que no se permite para la divinidad en un principio. Inversamente, se cree que un hombre debe morir para regocijarse en la vida eterna, según el juicio de Dios. Éste abandona el cuerpo, su “tiempo establecido” para asumir un alma inmortal, (éste enunciado revela la trascendencia de lo concreto), al hacerse de este modo se adueña de algunas propiedades de lo divino, de su tiempo indefinido. Puede convertirse en un alma pura, proseguir con el germen de santo o un mártir que en vida fabricó, una potestad celestial o en un temido ángel negro. Para el caso del santo se presenta una discontinuidad de términos más elaborada, porque como seguidor de una religión, comparte la mesa del Creador, del Ser Supremo. De un tiempo y espacio definido por el reloj biológico, se continúa con otro tipo de existencia que torna innecesarias tales características mortales. Pero entonces, según la iconografía

³⁶ Ricoeur, Op. cit., p. 75.

crisiana, una prueba concreta de la santidad se dilucida cuando se consagra a la fisonomía del ser humano. Ahora, necesita volver a encarnarse, a través de una imagen. Se halla una discontinuidad evidente, moviéndose entre una dimensión y otra, siempre con figura mortal.³⁷ Observando el siguiente esquema se tiene:

Figura 1: ¿Una figura sincrónica?



- **A:** Sin ubicar en un tiempo y espacio específico, éste último sólo cuando se le asigna artificialmente. Dado que presenta la cualidad de lo eterno, lo infinito: Dios, Elohim, etc.
- **B:** Ubicado en un tiempo y espacio específico. La idea del hombre es vigente en cada contexto que inscribe. Su existencia biológica es efímera. Éste establecería un **Primer tiempo:** Martín, soldado romano, Jesús de Nazaret, etc.

³⁷ Si son permitidos estos argumentos, el santo le asigna una propiedad temporal a lo divino, inversamente a como lo elaboró el llamado Hijo de Dios. El santo es diferente, porque una vez recorrido este camino, retorna a su “cuerpo” (según la iconografía) donde asume un tiempo específico (podría decirse por sí mismo), y luego constantemente a través del ritual, en contraposición con las características adquiridas que le dicen lo contrario. En este caso, la imagen consigue generar la secuencia “lógica” de fundamentos que son inadecuados.

- **A Y B**, la condensación metafórica de ambas esferas, un contacto inicial, basado en un intercambio de propiedades, pero manteniendo las originales, o más importantes: San Martín Obispo, santo; Jesucristo, *verbo* hecho hombre; cruz, sufrimiento y muerte de un Dios. Se une el tiempo específico del mortal que culmina con la muerte, como Dios nunca la probará del todo es infinito. El primero, asume la intemporalidad del segundo. El postrero, asumió lo concreto de aquel. El santo posiblemente no tiene un espacio ni un tiempo específico, a no ser que se mantenga su continuidad en una dimensión conocida, la mortal: imagen religiosa y ritual. La intersección ocasionaría un **Segundo tiempo**: El mensaje. La imagen del santo adquiere una secuencia lógica de una amalgama de características específicas y opuestas. El santo borra las barreras del tiempo. Su figura recuerda una inadecuación. A través del ritual se actualiza la misma, pero también le dota simultáneamente un espacio y un tiempo específico, un discurso latente. Comparte esta idea el antropólogo inglés Edmund Leach:

[...] la mayor parte de los mensajes son sincrónicos, el final está implícito en el comienzo y viceversa. Cuando interpretamos un mensaje, realizamos siempre una acción comparable a la de traducir una lengua a otra...

[...] Tendemos a olvidar que acontecimientos que están separados por un intervalo considerable de tiempo pueden formar parte del mismo mensaje [...] Las costumbres de Europa [...] según las cuales las novias se ponen un velo y un vestido blanco y las viudas un velo y un vestido negro forman parte del mismo mensaje. La novia entra en el matrimonio; la viuda lo deja. Las dos costumbres están lógicamente relacionadas. La razón por la que ordinariamente no vemos que están lógicamente relacionadas es la de que normalmente están muy separadas en el tiempo.³⁸

³⁸ Leach, Edmund (1993). *Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos*, Siglo XXI, México, pp. 37-38.

Para el caso de lo que se denominó como segundo tiempo, se origina un mensaje que necesariamente agregara nuevos elementos. Naturalmente que cuando éste parte de un contexto sincrónico o con un espacio y tiempo definido origina un discurso quizá más amplio, y a prueba de los designios temporales.

Cuadro 3: Algunas características del símbolo

Características	Descripción		
Materia: representación	<ul style="list-style-type: none"> - Abstracción (1) - Concreción (2) - Abstracción (3)... 	INADECUACIÓN	
Lenguaje: metáfora	<ul style="list-style-type: none"> - Elementos opuestos - Propiedad - Intercambio - Condensación - Inadecuación 		TRASCENDENCIA
Tiempo: cíclico	<ul style="list-style-type: none"> - Indefinido - Vigente (discurso) 		
Cognoscibilidad			

Quizá con este breve análisis podamos comprender ese argumento de Lotman al comentar que: *[...] el símbolo nunca pertenece a un solo corte sincrónico de la cultura: él siempre atraviesa ese corte verticalmente, viniéndose del pasado y yéndose al futuro. La memoria del símbolo es más antigua que la memoria de su entorno textual no simbólico.*³⁹

Para concluir, lo que no se advertía era el hecho de que darle cierto sentido a cualquier representación religiosa es sumamente complejo. Porque esta nunca abandona esa inadecuación. Esto podría resultar paradójico, pero preserva un mensaje, y no sólo cumple este objetivo. Aún hay otras situaciones que ocasionará. No sonaría descabellado siguiendo los argumentos anteriores, afirmar

³⁹ Lotman, Op cit., p. 145.

que en cualquier nivel en el cual llegue a vincularse nuestra figura estudiada, ya sea de orden comunicativo, ideológico, histórico, etc, se tenga que recordar su genuina discontinuidad. Esto no indica que por consecuencia resulte una incongruencia, o se tenga una lucha constante con recursos lógicos, teniendo que las estructuras en las que llegue a intervenir hagan eco de esta condición y resulten obsoletas. Por el contrario, nuestra intención es demostrar la prodigiosidad del símbolo que en esta oportunidad retoma la imagen, aquella habilidad para incitar la dinámica de significados aparentemente vagos.

Capítulo II: La semántica del símbolo: el signo y el ritual.

In hoc signo vinces [«Por esta señal vencerás»]

1.- Introducción.

Una vez establecida la carga simbólica que nuestra imagen puede sostener “por sí misma” es necesario conocer cómo logra transformarse en una figura significativa dentro del municipio, proporcionalmente, manejando un discurso amplio al interior de estas fronteras. Esto se hará solucionando dos cuestiones: primero, en el análisis del ritual, cumbre en un estudio hagiográfico (respectivo a los santos). Paralelamente, al emprender esta tarea se articula lo que se conoce como significado, involucrado en gran medida con lo que se sabe del signo, por tanto, se requerirá de la semiótica. En segundo lugar, advertir que existen otras representaciones religiosas. Resulta harto interesante, presenciar cuando se establece un contacto entre todas ellas, que aún advirtiendo su diferencia (en la forma), esencialmente cada una comparte los fundamentos teóricos realizados a la imagen del santo. Seguramente se piensa que cuando se les reúne en las fiestas patronales, abunda la armonía, pero surgen sus debidos impedimentos.

La síntesis que se realizará para el concepto de significado, confirmará estructuras culturales-religiosas en el territorio estudiado, porque la figura del santo es fundamental en ciertas zonas. Cada uno de estas presenta un ritual muy particular, de este modo, se tiene la hipótesis de que a través de la estructuración del culto religioso se perfilan simpatías y discordancias dentro del territorio ocoyoaquense, que suelen legitimar más la presencia de la imagen del santo. Por consiguiente, se le asigna un papel protagónico en las decisiones más importantes de sus comunidades: históricas, políticas, territoriales, etc.

2.- Breve relación del significado.

Cuando se ha comentado que la imagen de San Martín Obispo se bastaba a sí mismo, descansaba en los argumentos de que para el observador religioso, esta no se trata de una simple figura de yeso, es una encarnación del hombre otorgado en gracia divina. Es el fiel retrato del hombre santo. Esa imagen procura decirnos que se cuenta con su presencia en todo momento, como si detrás de esa materia estuviese un hombre vivo. No existiría ningún ritual si no se considerara el hecho. En contraparte, para un observador que no comparta esta tesis teológica, la figura del santo no tendrá ninguna otra realidad más que la de estar compuesta de yeso, teñida con lindos colores y ataviado de vestidos lujosos. Muy a su pesar no puede negar la presencia material, además, es probable que reconozca que se trata de un santo. Pero no se compromete a otra cosa más.

También es un hecho, que el feligrés no es cualquier mentecato, inevitablemente relaciona la concepción de lo sagrado con cualquier representación religiosa, pero asimismo acepta que está compuesta de yeso y adornada con lujosos mantos. Su percepción se somete más a lo primero y está imagen trasciende. De la misma manera, el sujeto que no condiciona otra característica a la imagen del santo, tampoco le concederá una oportunidad al ritual como significativo. La eficacia del significado aumenta cuando se intercambia y se tiene común. El ritual en este caso se posiciona como una estrategia importante para que el santo establezca más su presencia. Su imagen por sí sola alineara sus fundamentos complejos, pero ocasionalmente surgiría el problema del observador escéptico, si no se hiciera presente una explicación fuera de los mismos. Que involucre otros procedimientos más cercanos, comunes.

3.- ¿Una evolución del significado?

En la práctica pocos establecemos propiedades disociadas de los que a diario contemplamos. Se ha dicho que para un observador escéptico una imagen religiosa no representa ciertos contenidos. Esto no condiciona su existencia. En tal

caso, sería como un molde. Pero no cabe duda de que estimule su percepción. Las descripciones que elabore sobre su composición también lo confirman. Que es de yeso o de piedra. Quizá al ser parte de un contexto cultural determinado, reconozca que esa material puede ser tomado como un santo. Indudablemente sabe lo que significa pero no lo hace propio, ni asegura otros contenidos que lo confirmen. Seguramente porque no le interesa. Entonces, se tendría que hablar también de cierta evolución de cierto significado que la figura religiosa puede llegar a transmitir, y/o su aceptación en distintos filtros que lo establezcan como pertinente, para este sujeto y para el feligrés. Quizá de esta manera sea posible entender cómo en un contexto religioso, se presenten apreciaciones distintas de un mismo objeto. Y también, entenderlo fuera del mismo.

En primer lugar es imposible desvincular cualquier objeto de características físicas, cuando se reproduce de manera natural, es decir, cuando sus propiedades hayan sido otorgadas por configuraciones del entorno. Entonces, no sería inoportuno preguntarse si tales condiciones materiales existen con independencia de que un observador repita las mismas, o si en cambio, se definen sin necesidad de que alguien las nombre. Puede vislumbrarse que la búsqueda de una respuesta sugeriría que el objeto sea señalado por primera vez. Estas cuestiones no nos detendrán aquí porque aquel mismo observador percibirá esas características y las mencionará, ya sea a través de señas, o el lenguaje, y empezará a describirlo.

A esto la semiótica lo designa como referencia: *una de las formas en que pueden utilizarse las expresiones [...] Para usar una expresión con objeto de referirse a un estado de un mundo posible hay que asignar a algunas expresiones individuales correspondientes y actuales en ese mundo.*⁴⁰ Hablaríamos de un nivel de significado primario, porque en caso de que el objeto se trate de una piedra, y pueda percibirse su dureza, su coloración, su tamaño, forma, etc, es necesario no que alguien lo verifique, más bien que las nombre. Inherentemente estas características son parte de la roca. El caso de la figura de San Martín Obispo y el incrédulo observador merece una mención aparte, porque la figura, su materia, no

⁴⁰ Eco, Umberto (1990). *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Editorial Lumen, Barcelona, p. 77.

puede presentarse como modificada por un entorno natural. La transformación de la materia prima, el yeso, ajustada con vestidos, colores y accesorios, y que, el mismo observador considere la transformación, sería asunto de otro nivel del significado.

Varios estudiosos de la semiótica consideran engorroso definir un significado dados los argumentos anteriores: [...] *entienden por “significado” una propiedad inherente del objeto al que se refiere el signo. El “objeto” es entendido aquí de un modo específico como un objeto ideal, una noción [...] Así, el significado es inherente al objeto, e igualmente podría decirse que el significado es el objeto, ya que equivale a su esencia.*⁴¹ Eco afirma que [...] *si bien el referente puede ser el objeto nombrado o designado por una expresión, cuando se usa el lenguaje para mencionar estados del mundo, hay que suponer [...] que en principio una expresión no designa un objeto, sino que trasmite un CONTENIDO CULTURAL.*⁴²

La última afirmación condiciona la presencia del objeto, para que los elementos del mismo sigan nombrándose (significado) a pesar de su posible ausencia. Una vez asegurado se puede hablar de otro nivel de significado. De este modo lo refiere Wittgenstein (1988):

*<< Es importante hacer hincapié en que, sí con la palabra ‘significado’... se designa al objeto que ‘corresponde’ a la palabra, entonces la palabra se emplea en forma contraria al uso lingüístico. Esto equivale a confundir el significado de un nombre con el portador del nombre. Si el señor N.N. muere, se dice que ha muerto el portador del nombre, no el significado del nombre. Y es una insensatez hablar así, porque, si el nombre dejara de tener significado, tampoco tendría sentido decir: << El señor N.N. ha muerto>>.*⁴³

Ahora, también se puede adjuntar una característica funcional al significado piedra. Recopilando sus variadas propiedades se puede precisar que tipo de rocas pueden ser útiles para la construcción de un camino o de una casa. Como su

⁴¹ Shaff, Adam (1992). *Introducción a la semántica*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 233.

⁴² Eco, Umberto (2011). *Tratado de semiótica general*, De Bolsillo, México, p. 102.

⁴³ Eco, Umberto, *Semiótica y filosofía*, Op. cit., p. 80.

utilidad obedece en gran parte a lo que se sabe acerca de sus condiciones mineralógicas, pertenecerían a un conjunto que los nombra. Esta afirmación nos revela una pista. Pensemos ahora que el significado primario *pedra* pueda relacionarse con otros elementos tanto lingüísticos como extralingüísticos. Hablemos de pertinencia en ambos sentidos, es decir que se habilite la expresión: *Esteban el primer mártir cristiano fue lapidado, esas piedras son malditas*. En otro ejemplo, que se talle una figura deificada en piedra. En los dos ejemplos, se debe tener presente lo que podría ser el significado primario de la roca, es decir, sus características mineralógicas, pero, o bien este significado es poco estimado, o nos remite la trascendencia. Es probable también que en ambos se articulen propiedades simbólicas, de este modo se hace lícito el enlace de los términos, y su utilización para vincularse con el concepto de lo sagrado. En ninguna descripción técnica de la roca se puede hallar que son sagradas o malditas. Pero al momento, en los ejemplos, ya no se trata solamente de una piedra, ha adquirido un significado consecuente. Por lo cual *pedra maldita, y una efigie tallada con roca* exigen un significado más amplio.

Se puede pensar que con el ejercicio realizado al significado “piedra” se realiza algo innecesario toda vez que el mismo se basa en una convención que inclusive hace nombrar las condiciones mineralógicas de aquella. No se podría hablar de una evolución de cierto significado, más bien de ninguno, es decir, del entrometido de una asignación cultural, en donde lo que puede observarse del objeto piedra, ya está dictado de antemano. Así por ejemplo se puede hacer referencia a ese objeto sin siquiera percibirlo como tal. Por ejemplo, si un observador nomina una de las propiedades de la roca, su coloración negra o gris, simplemente referirá lo que se entiende o lo que conoce como tal. Del mismo modo, al tratar de explicar su dureza o su tamaño advertirá que son variables que vuelven pertinente aquello que es posible referir de la misma. Entonces no se hablaría de un entorno geológico, es decir, lo que ocasionó la presencia de dicha roca, más bien lo que se ha convenido culturalmente, lo cual permite que se nombren. Indudablemente, no es este el lugar para discutir lo anterior, *más prudente será afirmar que... existe una interacción bastante estrecha, y en varias direcciones, entre la visión del*

*mundo, el modo como una cultura vuelve pertinentes sus unidades semánticas y el sistema de los significados que las nombran y las 'interpretan'.*⁴⁴

Entonces, lo que debería ocuparnos es que se tiene la necesidad de una teoría semántica, en donde colocar las propiedades de esa molesta roca. Particularmente cuando se le asigna un color negro o una dureza extrema se debe oponer a otros elementos que incluyan posibles contenidos de colores o de consistencia para poder asignarles que son negras y duras, si el observador maneja un repertorio de colores como el rojo y el blanco, precisará que una roca no es blanca ni roja porque es negra. Y así, puede elaborar una oposición simple basándose momentáneamente en la consistencia. Aunque se trata de un ejercicio muy burdo para algunos [...] *establecer... que Francia es lo que se deslinda formalmente del no ser España, ni el Océano Atlántico, ni el Canal de la Mancha... significa (diría Frege) que puede presentarse tanto de ésta como de otras maneras.*⁴⁵ De este argumento se puede rescatar un concepto que nos puede ser muy útil, necesariamente [...] *hay que POSTULAR los campos semánticos como instrumentos útiles para explicar determinadas oposiciones con el fin de estudiar determinados conjuntos de mensajes.*⁴⁶ Al apoyarnos en estas estructuras hay que decir que se sigue provocando la concentración todavía más vasta de significados que puede poseer un mismo objeto.

4.- Campos semánticos.

Propongamos otro ejemplo sencillo. Pensemos en el objeto *silla*, para una posible articulación del significado *silla*, en posición opuesta con un significado *mesa*. En una estructura semántica (de cocina por ejemplo) es posible que *silla* se comprenda cuando haya una *mesa*. Donde *silla* haga pertinente el significado de *mesa* y viceversa (pongamos que un sujeto quiera amueblar su cocina, sabiendo de antemano las utilidades tanto de una mesa como de una silla, reconozca que no puede comprar una silla sin una mesa, o que no puede sentarse a comer

⁴⁴ Eco, Umberto, *Tratado*, Op. cit., p. 130.

⁴⁵ Eco, Umberto, *Semiótica y filosofía*, Op. cit., p. 97.

⁴⁶ Eco, Umberto, *Tratado*, Op. cit., p. 135.

cómodamente sin una silla en que sentarse). Este enunciado pone en entredicho variadas situaciones, por ejemplo ordena algunos significados funcionales en beneficio de otro significado que es el de cocina. Este tampoco podría entenderse sin los dos anteriores. Aunque esto sea poco probable porque seguramente el significado de silla pueda entenderse en otros contextos como el de una oficina o sobre el lomo de un caballo.

Cocina, también puede comprenderse propiamente aún siendo parte de otro, de una fábrica, un estudio de televisión, de una casa, etc. No solamente aseguran está traslación, también una trascendencia o evolución de su significado “primario”. El significado silla puede extralimitarse y quizá figurando en circunstancias distintas, si en ella posó sus nalgas un actor o famoso cantante, ser el objetopreciado de un coleccionista de arte, enamorado de su acabado en marfil que data de Federico V, Elector Palatino del Rin, etc. Aunque su utilidad básica se siga presentando ya no es solamente una silla, es *la silla*. Esto no se logra del todo hasta que se tiene participación con otros significados o signos, pero anticipadamente es preciso reconocer un significado “primario”.⁴⁷

Cuando entran en oposición dos significados (analíticamente) se hallan tres aseveraciones del concepto, primero que surge un significado distinto de esa unión (cocina compuesta por una silla y una mesa); si se pensará en un número limitado de marcas o componentes semánticos (improbable) se tendría que aparece el concepto de campo semántico, el cual es infinito, aparentemente de ser así tendríase como fútil, ocasionando que no exista, pues no se hallaría ninguna estructura por los significados que puede llegar a permitir. La solución es la interrelación de campos semánticos complementarios. Tratando el término mismo como una abstracción metodológica, posibilitaría la existencia de campos semánticos *fuertes o débiles*, reflejándolo en sus componentes. En otras palabras, que *permitiera* la inclusión de nuevas interpretaciones sobre significados

⁴⁷ Poner a discusión que: silla= sentarse, en concordancia a mesa=no sentarse o poner los platos. No se puede sentar en la mesa, así como no se coloca un plato de comida en una silla (al menos según las reglas de cortesía).

determinados, ensanchando sus vértices. Ampliándose. Acorde a lo anterior se puede interpretar lo que Peirce denominaba como interpretante, indispensable para darnos a conocer lo que considera un signo:

[...] *OTRA REPRESENTACIÓN REFERIDA AL MISMO 'OBJETO'. En otras palabras para establecer el significado de un significante es necesario nombrar el primer significante que puede ser interpretado por otro significante y así sucesivamente...*

[...] *Por tanto un signo... "es toda cosa que determina alguna otra cosa (su interpretante) a referirse a un objeto al que ella misma se refiere...del mismo modo, con lo que el interpretante se convierte, a su vez, en un signo, y así sucesivamente hasta el infinito".⁴⁸*

En resumen, los niveles de significado que se han encontrado son:

- 1) Generalmente por las propiedades físicas del objeto. Un significado primario.
- 2) Un significado en correlación con la ausencia del propio objeto. Que define lo que se conoce como signo.

[...] *proponemos que se defina como signo todo lo que, a partir de una convención aceptada previamente, pueda entenderse como ALGUNA COSA QUE ESTA EN LUGAR DE OTRA... Es de suponer que en este sentido es en el que se puede entender la afirmación de Peirce de que el signo está en lugar de alguna otra cosa "en algún aspecto o capacidad". La única modificación que hay que introducir en la definición de Morris es la de que la interpretación por parte de un intérprete, que parece caracterizar al signo en cuanto tal, debe entenderse como una interpretación POSIBLE por parte de un intérprete POSIBLE... Pero, de igual modo, la supuesta presencia del emisor humano no es en absoluto garantía de la naturaleza de signo de un supuesto signo.⁴⁹*

⁴⁸ Eco, Umberto, *Tratado*, Op. cit., p. 114.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 34.

- 3) Seguido por la solidaridad mantenida entre significados tanto para originar otros significados, así como para trascender los que le sean otorgados, virtud explícita de un esquema del campo semántico. De este modo [...] *los signo no se presenta aislados; un signo es siempre miembro de un conjunto de signos contrastados que funcionan dentro de un contexto cultural específico, [...] un signo sólo transmite información cuando se combina con otros signos y símbolos del mismo contexto.*⁵⁰
- 4) También sería oportuno señalar la disposición gradual del significado que llega a conformar conjuntos más resistentes llámese un discurso o un código. Su proceso de producción de significados ulteriores posibilita la manutención de segmentos contextuales, ubicados en un tiempo y espacio dados.

5.- Campo semántico religioso: Breve análisis de lo sagrado, fundamento del ritual.

Si traemos a nuestro trabajo las condiciones ideológicas sobre las cuales se forjó el cristianismo se hallará una evolución del significado. La idea central es la superación de la muerte. Complementando este cuadro se tiene la creencia en la vida eterna.⁵¹ También, la transformación y “continuidad” del cuerpo como materia concreta en espíritu, indefinido, etc. Al paraíso, o el lugar de las llamas y del rechinar de dientes será el destino del hombre, una vez agotada su finitud. No obstante, surgen nuevas dificultades siguiendo estos planteamientos, tal parecería que la naturaleza humana aparte de trascender alguna de las dos dimensiones; también las utilizaría como complementarias, es decir, como espacios donde se mostraría su extensión, porque lo que se entiende como alma o espíritu proviene de la misma. Hay que explicarse mejor, según algunas religiones, cada hombre

⁵⁰ Leach, Edmund (1993). *Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos*, Siglo XXI, México, pp. 19-20.

⁵¹ Sobra decir que esta religión no es la única que emplea tales fundamentos teológicos, verbigracia, la semejanza de nociones referentes a la reencarnación entre civilizaciones antiguas a lo largo y ancho de la geografía mundial, desde las islas australianas hasta la arcaica Mesoamérica. A expensas de un estudio detallado y abundante, diremos que es otro ejemplo que se apoya en los breves argumentos que algunas líneas abajo se mencionarán.

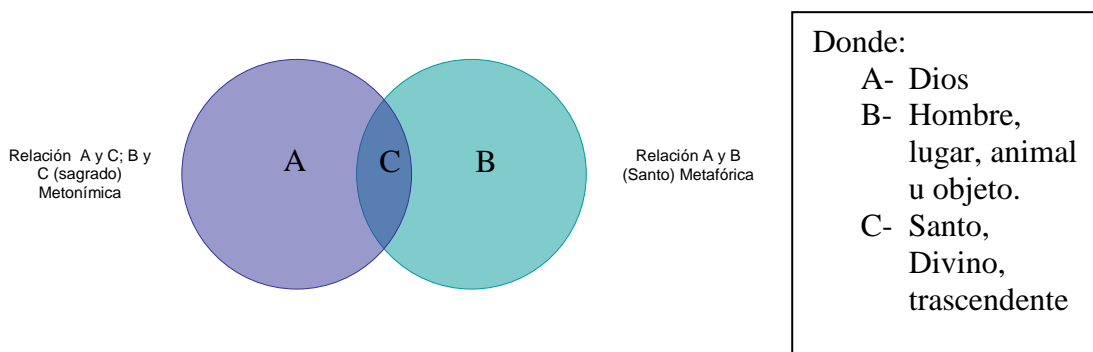
que muere se transforma en espíritu. Podría decirse que cuando lo corpóreo capitula, cuando se pudre en las entrañas de la tierra, cierta “proporción” de esa naturaleza se configura para permanecer en un umbral indefinido. Ahora, sí “el ente” que yace en cualquiera de estas dimensiones surgió de materia mortal, no se trataría de una naturaleza tan distinta, este adjetivo se tendría que hallar en la nueva dimensión, su tiempo y simultáneamente en la naturaleza misma. De ahí el concepto de lo eterno.

Los argumentos anteriores sirven para solucionar una dificultad con la cual se toparán nuestros argumentos sobre la santidad, ya que probablemente nada diferenciaría a un hombre santo, de un serafín, de un simple espíritu celestial o maléfico. Todos los que fenecen automáticamente compartirían los designios del Creador o del Maligno, según se crea. Se pensaría en la naturaleza de la representación, donde el hombre santo está próximo. Al retomar este argumento necesariamente debe señalarse su dualidad temporal, es decir, el santo capitula momentáneamente en su imagen. Hombre-Divino-Concreto. Por su parte, los demás númenes celestiales o maléficos supuestamente no abandonarían la esfera que llegan a ocupar, en otras palabras, se detienen a disfrutar o sufrir en el umbral destinado. Tal es así que no todos bajan o suben (según sea el caso) a la dimensión humana. No se “representan” para los mortales. Sin embargo nuestro argumento es deficiente, la iconoclastia no se ha modificado desde la antigüedad. El catolicismo lo sigue propagando sin duda. Es un hecho que estos númenes fácilmente participarían de la representación. Si bien no resultó esta primera intención, nos ofrece una pista, al parecer la solución debe involucrar lo que se nomina como lo sagrado.

Cuando un hombre entra en contacto con la Divinidad, de una u otra manera se vuelve parte de él, es decir, comparte sus designios, sus secretos. Algunas veces sus poderes, su perspectiva de la eternidad. *A su regreso o retorno mundano* ya no se trata de un ser humano llano. Su particular naturaleza se impregna a su alrededor, se extrapola la divinidad o maldición que se le ha otorgado. Cuando éste toca algo, el afortunado objeto asume una nueva condición. A ese noble mortal se le busca para que sane al moribundo porque se cree que tiene

facultades milagrosas, y quizá logré realizar una hazaña extrahumana. Esto se amplía mejor cuando nos referimos al entorno que ocupó. En territorio del gran Israel, se realizan peregrinaciones a la aldea ribereña del antiguo Cafarnaún, o al río Jordán; según se cree, el primero, lugar de origen de San Pedro, el segundo, caro para los mandeístas (seguidores de Juan el Bautista). Semilla de hombres prodigiosos, ya no se trata de tierras desérticas y estériles. Son, otro LUGAR, un espacio reservado. Se tiene “una trascendencia de significado por lo que a su vez ha trascendido”. Es lo sagrado ¿Pero cómo este argumento nos auxilia para establecer una divergencia del santo con los otros númenes celestiales? En la proximidad de los elementos que participan, particularmente, aún en la inmensidad del santo, se guarda cierta semejanza con lo que nos resulta característico a los mortales. Verbigracia, participamos de formas anatómicas parecidas. También de la naturaleza que nos rodea, aún cuando algunos de sus componentes se vinculen a un significado sublime. Finalmente, se realiza una sincronía, entre lo divino y mortal conseguido a través del ritual. De este modo se restringe la participación de todos los que trascienden. En esto se distingue el santo de los demás. Retomando la figura 1 se tiene:

Figura 2: Lo Santo y lo Sagrado



Donde:

- Hay que pensar cada noción con uno o más significados.
- Al relacionarse un término con otro:

La asociación entre A y B es metafórica. En un principio se tienen términos distintos con significados propios. Según la semiótica se trataría de sememas (*lugar de la manifestación y del encuentro de semas que proceden de categorías y sistemas sémicos diferentes y que guardan entre sí relaciones jerárquicas*⁵²) distintos que no podrían enlazarse sin serias complicaciones, tanto Dios como hombre, se regocijan en espacios contradictorios. Un hombre no sabe lo que es volar o levitar. Pero puede reconocer que Dios, o también un santo, el espíritu, etc, tienen el poder de ejecutarlo. Cuando Cristo se encarnó adquirió propiedades mortales. A la inversa, el santo las abandona. Se traslada de una esfera a otra poseyendo o diluyendo significados propios e impropios.

Las asociaciones entre A y C, como B y C, especifican lo sagrado. Esquematizarlo es interesante, la traslación anterior se cumple, sólo que aparentemente se diluye la inadecuación original. Ahora, se tornan como propios, los significados adquiridos, de ahí la contigüidad entre unos (originales) y otros (opuestos). Dios-santo, hombre, animal, o espacio-Divino; sagrado. Evidentemente un lugar, un animal o un espacio pueden ser venerados como sagrados si todos estos logran intercambiar significados. Y no sólo esto, se les identifica como genuinos o de su propiedad.

- Estas dos relaciones, recrearán un mensaje o un discurso religioso, donde se podrá diferenciar entre la santidad y lo sagrado. *Lo santo hace referencia a lo más alto y encumbrado: lo que no puede ser tocado ni rozado por el testigo (ni tan siquiera <<mirado>>). Lo sagrado, en cambio, puede ser tocado: puede*

⁵² Eco, Umberto, *Tratado*, Op. cit., p.154. Cuando se haga mención de esta noción a lo largo del trabajo, debe recurrirse a la definición que se da aquí.

*operarse con ello (en el objeto de culto o sacrificio), con lo que puede destruirse y consumirse; lo sagrado puede hacer referencia a algo execrable que debe ser rechazado.*⁵³ Si se siguen estas líneas se puede decir que cada uno de los elementos que participaron en la matanza de los cristianos fue llevado a cabo por signos materiales reconocidos: la cruz, el pez, y ciertos comportamientos espirituales como la mansedumbre, el pacifismo o la caridad. Naturalmente que estos cristianos no podrían ser reconocidos sin otra estructura religiosa, como la pagana Roma. Mencionar tan sólo este hecho pone en relieve dos cuestiones, la primera es que se señala por primera vez lo que se conoce como metonimia. No adelantemos su apertura. La segunda, servirá como introducción al próximo subtítulo, se vislumbra un discurso más complejo, más amplio, trazado cabalmente por la dinámica de los significados que ora trascienden, ora retornan sin descanso, de un espacio a otro.

6.- El ritual y San Martín Obispo.

6.1- Breve introducción.

A lo largo del siguiente apartado se precisará la fiesta de dedicación que se elabora a San Martín Obispo. Es importante establecer un parámetro para poder desarrollar el concepto que nos ocupa ahora, el ritual. Para esto, quiero ofrecer la perspectiva de los que lo elaboran y lo experimentan. Los datos que llenan las siguientes hojas proceden de su invaluable asistencia y tiempo de narrarlos. En este sentido se ha procurado una herramienta antropológica, la etnografía, que le brinda consistencia a las descripciones de los rituales religiosos que se han elegido y que se llevan a cabo en ciertas áreas de la población estudiada. En este sentido, se pasará a ser un simple espectador y narrador, dejando que hable por sí misma una perspectiva del *ethos* religioso. Antes de mirar estas dos posturas epistemológicas como irreconciliables, hay que pensarlas como complementarias, creyendo que nuestros argumentos serán más concisos y valiosos.

⁵³ Trías, Eugenio (1992). *Pensar la religión: el símbolo y lo sagrado* en Seminario de Capri bajo la dirección de Jacques Derrida y Gianni Vattimo, La Religión, Ediciones de La Flor, España, p. 148.

6. 2.- El espacio ocoyoaquense.

Se conocen los detalles de San Martín Obispo, pero no así las regiones que lo rodea y que conforman el actual territorio del municipio de Ocoyoacac:

[..] La superficie del municipio es de 134.74 kilómetros cuadrados, sobre los cuales se asienta la cabecera municipal: el pueblo de San Martín Ocoyoacac, que cuenta con sus cuatro barrios: Santa María, San Juan Coapanoaya, San Miguel y Santiaguito, los cuales están representados por sus respectivas delegaciones. Asimismo existen otros lugares con categorías de pueblos y colonias: los pueblos son La Asunción Tepexoyuca, San Pedro Cholula, San Pedro Atlapulco y San Jerónimo Acazulco; y las colonias Guadalupe Hidalgo, Guadalupe Victoria, Ortiz Rubio, Santa Teresa, La Marquesa, La Cima, Presa de Salazar, San Isidro Tehuantepec, Cañada de Ailes, Joquicingo, Loma de los Esquiveles, Loma Bonita, El Portezuelo, Viveros de Chimaliapan, Texcalpa, Rancho Los Barandales, San Antonio Amomolulco, El Gladiolero, Rancho La Presa, San Antonio El Llanito, La Escondida y El Peñón.⁵⁴

De acuerdo a lo anterior establezco algunas divisiones geográfica-culturales que se pueden leer sobre el lugar, y también reconocida por los propios habitantes:

- Una zona centro. Debe comprenderse lo siguiente: Propiamente hay un pueblo nombrado San Martín Ocoyoacac. La parroquia edificada en honor a San Martín Obispo se encuentra ubicada en los límites al edificio del ayuntamiento municipal. Técnicamente, ambos espacios resumen la cabecera. El pueblo abarca otras regiones próximas, conocidas como barrios. Naturalmente, cada uno posee su santo patrón, que los nombran. Santa María, Santiaguito, San Miguel y San Juan Coapanoaya. Hay que advertir que dicha zona tiene algunas contrariedades prontamente comentadas.

⁵⁴ Gutiérrez Arzaluz, Pedro (1997). *Ocoyoacac, monografía municipal*, Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca, p. 20.

- Los llamados pueblos ofrecen algunas explicaciones. Primera, el pueblo más cercano a la parroquia, es el de La Asunción Tepexoyuca. Incluso el trayecto entre ambos se puede recorrer a pie. Los demás pueblos están más retirados tomando en cuenta igual referencia. Abarcan un extenso territorio y concentran gran población. Sus límites los comprueban. El caso de San Pedro Cholula que se encuentra en la planicie, tiene como límite (rumbo a Toluca), el pueblo de San Pedro Tultepec; pocos kilómetros adelante se encuentra el municipio de San Mateo Atenco. Los pueblos serranos, San Jerónimo Acazulco y San Pedro Atlapulco situados en la zona boscosa de La Marquesa resguardan a lo largo el territorio del municipio hasta los límites del municipio de Capulhuac. Evidentemente la lejanía del último le hace imposible un contacto con las regiones más próximas a la cabecera municipal. Para arribar a San Jerónimo Acazulco (exceptuando el ritual de sus fiestas o peregrinaciones donde se puede ir caminando) es necesario un transporte. Y no se abunde sobre San Pedro Atlapulco, que es el pueblo más lejano de todos.

- Finalmente, las llamadas colonias están repartidas en diversas áreas geográficas: la mayor parte se encuentran aledañas a la autopista federal México-Toluca. Otras, se localizan en la zona comúnmente conocida como el Pedregal, en las inmediaciones de la carretera rumbo a Santiago Tianguistenco. Las restantes, cercanas a los pueblos de San Pedro Cholula y San Pedro Tultepec (San Antonio el Llanito); del barrio de Santa María (Colonia La Piedra). Todas con sus respectivas representaciones y espacios religiosos de menor tamaño.

6. 3.- Calendario festivo en el municipio de Ocoyoacac.

A continuación se ha preparado un cuadro donde se pueden observar los principales rituales que se elaboran en el municipio de Ocoyoacac, detallando a las figuras religiosas que mantienen; las fechas de los mismos que completan casi todo el año y las regiones que señorean.

Cuadro 4: Festividades religiosas en el municipio de Ocoyoacac

Fiesta en honor a:	Lugar:	Fecha:
San Jerónimo	Acazulco (pueblo)	1 de enero
San Antonio Abad	San Antonio (centro)	17 de enero
Santa María	Barrio de Santa María (centro)	A partir del día 17, primer domingo (enero)
San Juan Bautista	Barrio de San Juan Coapanoaya (centro)	Domingo siguiente de la fiesta de Santa María y 24 de junio.
La Asunción de María	La Asunción Tepexoyuca (centro, pueblo)	15 días después de la fiesta de San Juan Coapanoaya (febrero).
Carnaval de Ocoyoacac	Parroquia de San Martín Obispo (centro)	1 semana después de la fiesta en honor a La Asunción Tepexoyuca (febrero)
Miércoles de Ceniza	General	Miércoles durante la semana del Carnaval
Semana Santa	Ídem	Marzo o Abril
Santa Cruz	Ídem	3 de mayo
San Pedro y San Pablo	Atlapulco y Cholula (pueblos)	29 de junio
Divino Rostro	Cerro de Hueyamalauacan (Acazulco)	Mediados de julio (fin de semana)
Santiago Apóstol	Barrio de Santiaguito (centro)	Último domingo de julio
La Asunción de María	La Asunción Tepexoyuca y barrio de Santa María	15 de agosto
San Jerónimo	Acazulco	30 de septiembre
San Miguel Arcángel	Barrio de San Miguel (centro)	Último domingo de septiembre, primer domingo de octubre
San Martín Obispo	Parroquia de San Martín Obispo	11 de noviembre
Virgen de Guadalupe	Capilla de la Virgen de Guadalupe (La Asunción Tepexoyuca) pero también celebrado de manera general.	12 de diciembre

- a) La primera variable para el análisis del ritual en general es simple, mencionar que existe un espacio particular, donde está presente una figura religiosa.

- b) Para el análisis de los rituales que hemos elegido, se sitúa cierta autonomía para su ejecución, es decir, cada región ejerce un culto específico a la figura devota, según le sea favorable. Ciertamente originales en algunos casos o con una larga historia.

7.- El ritual del 11 de noviembre: principios de metonimia, campos semánticos y primeras conclusiones.

Un autor que escribe sobre los aspectos religiosos del municipio de Ocoyoacac precisa lo siguiente:

[...] esta Ocoyoacac, la actividad religiosa se mantiene como una de las más hondas expresiones sociales de sus habitantes.

[...] Esta fuerte tradición religiosa se expresa en la organización social y territorial de la cabecera municipal de Ocoyoacac, estructurada en barrios al interior de los cuales existen varios elementos de unión, cohesión y reciprocidad social, tales como el trabajo comunal y las “faenas” para la mejora del barrio o para el logro de fines específicos.⁵⁵

Las primeras líneas no se equivocan, habla del municipio en general. En el segundo párrafo habla específicamente de la cabecera municipal, traducida como el pueblo de Ocoyoacac al hacer mención de los cuatro barrios, más adelante se corrobora: *Los mayordomos de los barrios [...] organizan las fiestas del Santo Patrono del barrio con la cooperación y asistencia [...] de los pueblos y colonias restantes del municipio.⁵⁶* El primer señalamiento no sería importante si no se produjera una confusión para el lector, iniciada por el autor. Indistintamente nombra al pueblo y al municipio. Hace referencia a uno por medio del otro como si fueran lo mismo. Su equivocación es imperdonable cuando completa su argumento al mencionar a los barrios “céntricos”. Este error la mayoría de la población nativa lo comparte. Resulta que cuando hacen alusión de Ocoyoacac

⁵⁵ Iracheta Cenecorta, María del Pilar (1998). *Ocoyoacac: la persistencia de un movimiento social. 1982-1995*, Colegio Mexiquense, Zinacantepec, p. 132.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 133.

solamente refieren el pueblo, no al territorio en general. Este dilema por supuesto acompaña al culto religioso del santo patrono. Precisemos, el municipio tiene como santo protector a San Martín. Por este hecho el nombre de toda su extensión geográfica es San Martín Ocoyoacac. Si se toma en cuenta lo anterior, sin duda debe tratarse de la representación más importante de la región.⁵⁷ Ahora, el espacio que ocupa la cabecera, así como los cuatro barrios, forma también a uno de sus pueblos, el pueblo de San Martín Ocoyoacac. Entonces debe decirse que San Martín nombra un municipio y nombra un pueblo. Este nuevo mensaje es aceptado en otras regiones, aún cuando el ritual de San Martín ejemplifica muy bien esta confusión, porque sólo le compete a su pueblo. Abajo se describirán las consecuencias, por el momento hay que empezar a describir su estructuración.

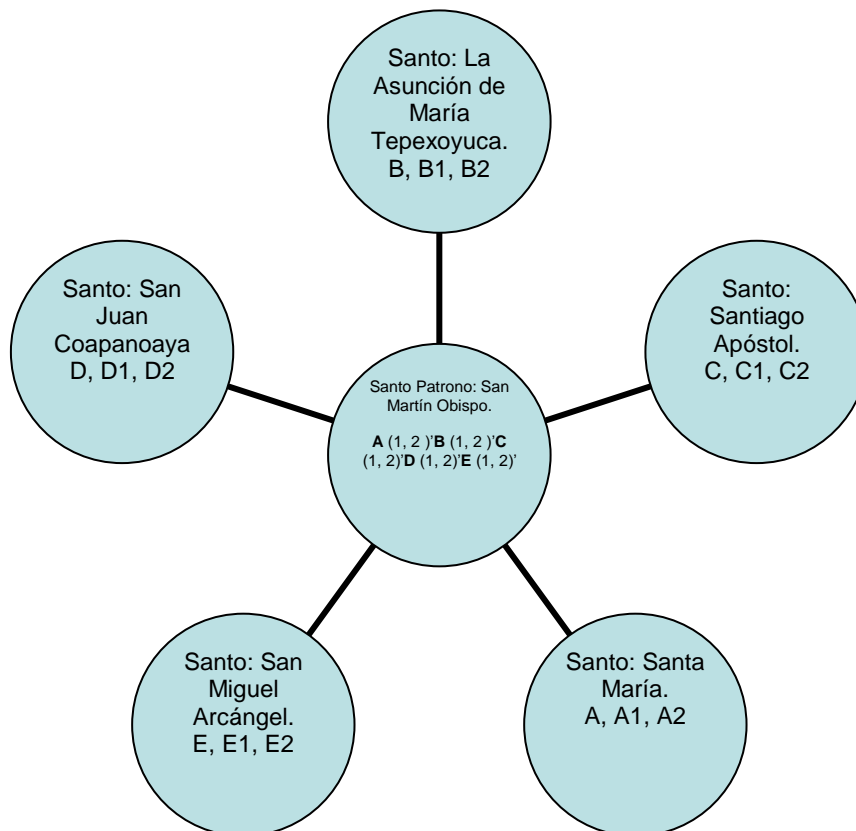
El ritual a San Martín se celebra el once de noviembre de cada año. Se conforma de:

- Un acto significativo ocurre en la víspera de esta festividad. Se trata de una serie de procesiones que ocupan casi todos los días de la semana previa. Se llevan a cabo por las principales calles de algunos barrios de la cabecera municipal, asimismo del pueblo de La Asunción Tepexoyuca. Básicamente, se tratan de rosarios, trayendo consigo la figura peregrina de San Martín Obispo. Las calles que recorre esta imagen están adornadas con flores, globos, se colocan varas de incienso. Siguiendo estos ornamentos se hace visible por donde ha de seguir su recorrido nuestro santo. Durante cada intervalo de los misterios, el párroco lanza una serie de oraciones o rezos para que la comunidad este protegida.
- En cada una de estas regiones se hace reverencia a otros santos. Se construyeron templos (algunos muy viejos) en su memoria. En estos, descansa la figura de San Martín, hasta su retorno a la Parroquia justo el diez de noviembre. Al parecer el propósito fundamental de estas

⁵⁷ Necesariamente comparándolo con otros santos, no con las representaciones de Jesucristo, San José o la Virgen María, por decir unos cuantos.

procesiones que realiza la imagen de San Martín, consiste en hacer una invitación “personal” a cada figura de otras zonas, para que se presente a su fiesta. Esto parece confirmarlo el hecho de que se colocan en el mismo sitio (debajo del altar), una junto a la otra, la representación de San Martín Obispo, el visitante, y la figura del “dueño” del templo. Y compartiendo la misma ofrenda de flores, incienso y veladoras, etc. La interpretación sugiere que San Martín toma en cuenta la región que visita, ya sea barrio o pueblo. Esto se hará más evidente con la presencia de estos santos en su culto personal. Esto se ilustra de la siguiente manera:

Figura 3: Pueblos invitados a los festejos de San Martín Obispo (víspera)



- Para fines analíticos, la letra mayúscula, sin número, identifica al **santo** que se nombra en cada uno de estos círculos. El lector debe recordar que por ejemplo Santiago Apóstol está asignado por la letra C.
- El número (1) con la letra, en todos los casos identifica el espacio sagrado, es decir, el **templo** dedicado a cada santo nombrado (parroquia en el caso de San Martín Obispo), así por ejemplo B1 asigna el templo dedicado a La Asunción de María en el pueblo de Tepexoyuca.
- El número (2) con la letra, en todos los casos representa a la localidad que está relacionada con el nombre del santo, que también inscribe al mismo templo.
- ¿Por qué no se le asigno de manera particular una letra a San Martín Obispo, y sus respectivos números del ejercicio analítico? Originalmente se le había asignado la letra A, no obstante, hay que tener en cuenta que durante la fiesta patronal, (el espacio sagrado, el santo y la delimitación territorial), se origina una intersección que forma un conjunto único, llámese el ritual de la víspera y del once de noviembre, entonces se tiene: **A (1, 2)'B (1, 2)'C (1, 2)'D (1, 2)'E (1, 2)'**.

Antes de aclarar el por qué se realizó un esquema semejante, es necesario solucionar algunos detalles que nacen del mismo. Inicialmente se presenta una similitud de significados, en otras palabras, estas figuras religiosas comparten casi las mismas atribuciones, manejan un sentido lógico a pesar de una inadecuación elemental ya revisada. Después, como el festejado es San Martín y no los otros santos, estos “minimizan” el significado propio en detrimento de la figura actualmente ritualizada. Cada caso es similar de acuerdo a una fecha particular. Y la oportunidad de afirmarlo sucede durante sus respectivas celebraciones anuales. Aconteciendo un intercambio de roles.

La elección del esquema anterior dará luz a otro concepto que atañe a la semiótica. Retomando el análisis que se elaboró para la evolución del significado se tiene que: Un campo semántico no persiste sin el reticulado y proximidad de sus componentes. Dado como un hecho lo anterior se vuelven pertinentes en un

conjunto en constante evolución. En este caso no sería difícil identificar tanto lo que conoce como semema, y sus marcas o semas (*posiciones dentro del mismo campo semántico y [...] posiciones dentro de campos semánticos diferentes*⁵⁸). Para ilustrarlo mejor para nuestro caso concreto el ritual elaborado a San Martín puede agregar otros elementos más. Analíticamente si se pudiera hacer una derivación que lo ejemplifique se tendría:

Figuras 4: Primeros componentes del ritual

Santo: San Martín	
Espacio: Templo	sagrado
Localidad: Zona centro	

Santo: Santa María	
Espacio: Templo	sagrado
Localidad: Zona centro	

Donde persiste un significado de la figura de San Martín, un significado diferente para “espacio” y otro para “localidad”. Propiamente, cada uno de los anteriores puede articular otros significados que recreen un conjunto nuevo y totalmente divergente, digamos más *personal*, “espacio” por ejemplo puede abarcar cosmos, *Luna, Marte*, y hacerlos pertinentes en el campo de la astronáutica. Del mismo modo “localidad”. Ambos podrían fungir como sememas. Pero al interrelacionarse, (si se revisa el fundamento para lo sagrado), se tiene que “espacio” y “localidad” bien pueden comportarse como semas apropiados de una figura religiosa porque están en contacto directo con ella, al hacerlo, automáticamente son parte de un mismo conjunto. En esta ocasión del semema “ritual religioso”. Lo cual sugiere que una estructura semántica religiosa reunirá las siguientes marcas (del respectivo

⁵⁸ Eco, Umberto, *Tratado*, Op. cit., pp. 136-137. Cuando se haga mención de esta noción a lo largo del trabajo, debe recurrirse a la definición que se da aquí.

semema santo), es decir, que yace en un templo propio; y situado tanto el santo como el templo en cierto espacio. De éste modo uno es el apéndice del otro. Surge un discurso básico de propiedad y también de identidad. Y no se puede mencionar uno sin traer a los demás componentes. Es así que el ritual que se elabora a San Martín (víspera y durante el once de noviembre, ver figura 3) puede sugerir efectivamente una condición metonímica, que en palabras técnicas [...] se convierte en la sustitución de un semema por uno de sus semas (/Beber una botella/por <<beber vino>>, porque la botella estará registrada entre los destinos finales del vino), o de un sema por el semema al que pertenece (/Llora oh Jerusalén/ por <<llore el pueblo de Israel>>, porque entre las propiedades enciclopédicas de Jerusalén debe existir una en virtud de la cual es la ciudad santa de los judíos).⁵⁹

Edmund Leach propone otro ejemplo más preciso del concepto anterior: *Un hechicero adquiere una muestra de cabello de la cabeza de su pretendida víctima X. El hechicero destruye el cabello mientras pronuncia los hechizos y celebra el ritual. Predice que como consecuencia, la víctima X sufrirá daño [...] La metonimia existe cuando <<una parte representa a un todo>>; el indicador que funciona como un signo es contiguo a lo significado y forma parte de ello [...] La metonimia implica contigüidad...*⁶⁰ Esta noción nos ayuda a observar con claridad las acciones que lleva a cabo la imagen de San Martín por algunas calles del municipio generando un mensaje de empatía, pero también de discordancia con otras más ¿Se sigue pensando que las imágenes religiosas son fundamentos materiales y meramente descriptivos o individuales?

⁵⁹ Eco, Umberto, *Semiótica y filosofía*, Op. cit., p. 207.

⁶⁰ Leach, Op. cit., pp. 20-42.

8.- Una organización sobreviviente: La Danza de Arrieros.⁶¹

Otro elemento importante del ritual religioso que se ofrece a San Martín es la danza. Existe una organización demasiado visible característica de cada uno de los barrios aledaños a la cabecera municipal. Se trata de la danza de Arrieros, que se mantiene vigente en cada pueblo, barrio, y en algunos casos, colonias del municipio de Ocoyoacac. Esta conformada por sujetos originarios del barrio o pueblo al que pertenecen o que representan, (para el caso de la cabecera municipal, es decir el grupo de arrieros de San Martín Obispo colaboran hombres de casi todo el municipio sin preocupación de origen barrial). Estos elaboran un cuadro artístico con música ejecutada por instrumentos de viento, violines, guitarrones y guitarras que alternan compases alegres. En algunas fiestas del calendario ritual municipal, danzan durante tres días, estos, en la llamada “entrada” o la víspera; el día de la fiesta principal; y rara vez, el siguiente. Por ejemplo, en la fiesta de San Martín Obispo solamente danzan dos días, el de la víspera y el de la fiesta propiamente.

Sobre los orígenes de esta danza, así como de sus características más evidentes se puede decir lo siguiente:

La danza de los arrieros se fue formando en el transcurso del tiempo hasta que se constituyó tal y como ahora la conocemos fue en [...] la convivencia diaria de las personas dedicadas a la arriería en donde nacieron la composición de sus piezas musicales, sus personajes, cantos y su relación todo basado en las vivencias, en los parajes, en los mesones en donde descansaban, es decir, con su representación narran el trabajo diario que realizaban, su forma de celebrar, las

⁶¹ Para el mejor desarrollo de este subtítulo, se le ha complementado con un documento que contiene la historia de la danza de arrieros de San Jerónimo Acazulco. Obedece, a que en este apartado existen lagunas que provocan poca claridad a nuestra descripción. Está población asevera que en su territorio se creó la primera organización de este tipo, y después en cada una de las otras regiones del municipio. Esto no se comprobará aquí, pero se reconoce que la industrialización del municipio ocurrió a mediados del siglo pasado, época en que la mayoría de estas organizaciones ya se habían fundado. Como la música, la indumentaria, los accesorios, los pasos son similares, es pertinente basarnos en lo que se ha escrito sobre esta danza particularmente. Agradezco al cronista del pueblo de Acazulco, Pablo Horta Campos, AUTOR, de este documento su autorización para la reproducción de su trabajo en nuestra investigación. El documento es incompleto, por tanto existe sin publicación.

penas que sufrían y las malas experiencias con los salteadores de caminos muy abundantes..

[...] fue precisamente el día 10 de septiembre de 1832, año en que fue fundada la danza de los arrieros como una promesa para pedir la protección de Dios contra los asaltos que constantemente sufrían los arrieros del pueblo de San Jerónimo Acazulco.⁶²

Esta danza al ser propiamente parte de la celebración religiosa ocupa el atrio de la Parroquia municipal durante el desarrollo de los festejos adquiriendo un papel protagónico y singular. Por medio esta actuación artística se pueden identificar a algunos barrios presentes en la fiesta del Santo Patrón: Santa María y Santiaguito; y un pueblo: La Asunción Tepexoyuca. En algunos años llega a suceder que se agregue otro barrio, que bien puede tratarse del barrio de San Miguel o la capilla de San Antonio, que no dejan de ser aledaños o cercanos a la Parroquia municipal. Naturalmente esta participación la completa la propia danza de San Martín Obispo. Cada una de estas, construye un pequeño arco o nicho de cartón o madera, representando una hacienda, (pintado, y adornado con flores u otros objetos), que lleva el nombre del santo respectivo, haciéndonos pensar que es el dueño.

Existen particularidades que diferencian a unas de otras organizaciones por medio del color. Los danzantes utilizan una cinta (cadera) y una pañoleta (cuello) teñida del color correspondiente a su danza, tal elección no es tan arbitraria, se adecua a ciertos colores inscritos en las vestimentas de los santos. Las telas o listones que cuelgan de unos estandartes que traen consigo pasan igual factura. Mencionaré los colores que porta cada una de estas regiones: el color que adorna a la danza de San Martín Obispo es el morado; el del barrio de Santiaguito es también el morado (aunque no hace mucho tiempo fue el rojo); al pueblo de La Asunción Tepexoyuca también lo distingue el rojo; por su parte al barrio de San Miguel lo identifica el verde y por último al barrio de Santa María el color azul celeste.⁶³

⁶² *Ibíd.*

⁶³ No hace mucho tiempo ocurrió una disgregación de la danza de Santa María por motivos organizacionales. Cuando ocurre esto pueden existir dos o más danzas de arrieros representando a un mismo barrio o pueblo. La división ocasionó una nueva danza que porta el color rojo.

Cada danza posee cuatro estandartes, de donde cuelgan cintas del color que los identifica. Cada estandarte es diádico, es decir posee dos caras o dos lados en los cuales se pueden contemplar imágenes de San Martín, o de los santos patronos de la región a la que pertenecen, así como del Señor de la Cañita de la mayordomía de Chalma, o de la Virgen de Guadalupe, etc. El motivo por el cual se generó tal característica notoria según se cree:

[...] un grupo de mandones en su conjunto y basados en sus fuertes convicciones cristianas se reunieron en el templo de San Jerónimo Acazulco el 10 de septiembre de 1832, acompañados de los habitantes del pueblo, dieron inicio a una solemne manda al santo patrono con carácter de hereditario a toda generación futura de bailar en su festividad cada año, en fecha 30 de septiembre. De esta forma es como se fundó la Danza de los Arrieros de San Jerónimo Acazulco, con el transcurso del tiempo los asaltos disminuyeron lo que se tomó como un milagro y tan grande fue la fe de los habitantes dedicados a la arriería que decidieron llevar como guías dos estandartes con cuatro imágenes distintas: San Jerónimo, la Virgen de Guadalupe, el Señor del Divino Rostro (rostro de la pasión de Cristo) y el señor de Chalma.⁶⁴

Los estandartes tienen hechuras de figuras angelicales, colocadas en las esquinas superiores del mismo, revestidos quizá de estaño o aluminio al cual se le agregan flores. Cada danza construye una especie de nicho o un altar mayor adecuándose al espacio que le fue asignado. Dentro de este nicho se colocan las imágenes (que representan a la región que son propiedad o están bajo el amparo de cada danza), donde se les depositan arreglos florales y dos pequeños estandartes. En conjunto se le denomina hacienda, por ejemplo propiedad de San Martín o de Santa María, etc. Cada danza renta su propio grupo musical. Es de destacar la formación de los danzantes en dos hileras, que al parecer nos indica un significado más sublime o complejo:

⁶⁴ Documento referente a la historia de la danza de arrieros de San Jerónimo Acazulco, escrita por el cronista del pueblo de San Jerónimo Acazulco.

*La danza de los arrieros cuando baila en círculo representa el símbolo de la eternidad, también el baile se dirige a los cuatro puntos cardinales, los pasos de cada danzante son a un solo ritmo y no deben perderlo, llevar el mismo paso significa armonía, unidad, alegría y felicidad, pero sobre todo unidad para ayudarse en el trabajo y enfrentar los problemas de la vida...*⁶⁵

Una fila esta integrada por los que se denominan peones. Estos utilizan indumentaria conformada por calzones largos de manta blanca y camisa del mismo material, así como sombreros largos de tejido de palma. Portan la cinta a modo de faja y la pañoleta con el color correspondiente a su barrio o pueblo. Portan morrales tejidos de lazo con grabados de animales, flores o de santos de la región. En estos se sostienen gabanes de lana que destacan por una franja coloreada de acuerdo al mismo color de la danza que representan. Sobre esto:

*[...] para el año de 1968, el vestuario de la danza se hace en un solo estilo y color, para 1972, se empieza a decorar el calzón con tiras bordadas de punto de cruz, gabán, faja y paliacates de distintos colores según lo amerita la ocasión y es como se presenta hoy en día. El decorado de punto de Cruz, es un arte cultivado por las amas de casa, ellas son las encargadas de realizar el bordado de flores del calzón, tejer la faja de algodón o lana, si es el hijo el danzante la mamá se encarga, si es el esposo la esposa se encarga del vestuario con lo que se involucra la participación de la familia en la representación de esta bella danza.*⁶⁶

La segunda fila esta reservada a los patrones o caporales, suerte de rancheros de alta alcurnia que calzan botas con espuelas, portan camisas de distintos colores, cinturones de hebilla y chaparreras de montar fabricadas en piel, que cubren el pantalón de mezclilla. Algunos portan chalecos de luces, chamarras de piel, o traje sastre y sombrero manufacturado para la ocasión; otros menos calzan botas largas, rematando con una pipa. Comúnmente poseen cuartas o chicotes para golpear a los que no bailan con ánimo. También se cuelgan la característica cinta,

⁶⁵ *Ibíd.*

⁶⁶ *Ibíd.* En lo que respecta a este párrafo la mayoría de la vestimenta por lo menos de la danza de San Martín es comprada.

y la pañoleta echada al cuello en su respectivo color. Hace algunos años como capitulación de estas danzas se realizaba la *dormilona*, [...] *la representación de la rebeldía de los trabajadores dedicados a la arriería contra los malos tratos que recibieron de algunos de los personajes representados*.⁶⁷ Evidentemente, esta danza recrea la estructura jerárquica de la antigua hacienda.

Durante los compases ejecutados por la danza, lo arrieros se encargan de repartir entre los asistentes guisados, fruta, dulces y algunas bebidas, en algunos casos pequeña alfarería como jarritos, cazuelas, juguetes, y utensilios de comida como platos, vasos, cubetas, etc. Algunos de estos gastos son sorteados por la organización como en el caso de los dulces y las bebidas; en el caso del Carnaval una parte por administración del ayuntamiento, y entregada durante el recorrido. Esta acción debe destacarse con más amplitud, ya que da pie a diversos fundamentos que pueden o no presentarse en estas regiones.

*La importancia de la arriería radicaba en que sirvió como un medio de transporte para las mercancías y fue la forma de movilizar los productos y activar el intercambio comercial en la época colonial, pero aparte, fomentó la convivencia social entre los miembros que se dedicaban a esta actividad con los dueños de las grandes fincas con quienes aparte de trabajar también festejaban y celebraban fiestas patronales en honor a los santos o cualquier otro acontecimiento con lo que la arriería se convirtió en un vínculo que fomentó las relaciones y la unidad comunal de la población dedicada a esta actividad.*⁶⁸

Durante la celebración del ritual por parte de estas pequeñas organizaciones se hace memoria de la actividad agrícola que no hace algunos años se podía ver en el pueblo de Ocoyoacac. Aquí se es posible hallar el don de la retribución, planteamiento fundamental en la ejecución del culto. Durante esta remembranza, el santo gratifica con una excelente producción de frutos de la tierra, o simplemente de protección. Los excedentes agrícolas se observan directamente

⁶⁷ *Ibíd.* En este desenlace la mayoría de los caporales acaban ebrios, amarrados, amontonados y colocados en el suelo. Terminaba hasta que el último patrón caía. Tal cuadro se puede ver todavía en los pueblos periféricos, y en algunos barrios. En la actualidad ya no se presenta durante el once de noviembre porque aseguran algunos que es motivo de escándalo y borracheras.

⁶⁸ *Ibíd.*

en lo que se reparte, agotando la idea de que lo que se cosecha tiene que compartirse entre los que trabajaron por ello. El santo, los hombres, la naturaleza, coparticipes. El ritual asegura tal reciprocidad, de este modo los beneficios se distribuyen apropiadamente. En todo caso se trata también de una coincidencia temporal y espacial. Una condensación de las esferas de Eliade. Ciertamente un procedimiento simbólico.

Una vez descritos los componentes más destacados del culto, que se elaboran en honor de San Martín se integrarán otros componentes que resultan obvios para una celebración de este tipo, por lo cual se les recuerda hasta ahora. Proponemos que se articule un campo semántico que incluya cada uno de estos elementos, con la intención de averiguar la fortaleza del ritual a lo largo del tiempo, simultáneamente compararlo con los de otras regiones y verificar una posible fortaleza del santo patrono, a través de los significados que se contemplen en esta estructura semántica. Esta propuesta obedece a los argumentos que se han elaborado con anterioridad sobre la evolución del significado. Pensamos que dada esta prodigiosa dinámica, quizá también permita que el conjunto que llegué a intrincar [el significado] momentáneamente (e incluirlo también) participe de la misma suerte. He aquí nuestra explicación sobre la fortaleza de la imagen. Así, el ritual que se celebra a San Martín el día once de noviembre puede derivarse analíticamente de acuerdo a los siguientes cuadros:

Cuadro 5: Campo semántico

Se han tomado diez elementos que son importantes para las fiestas de dedicación de los santos que se estudiarán aquí, y que se repiten en algunos de ellos. Como se puede observar en el cuadro 5 (campo semántico), existen 10 casillas donde se irán acomodando estos aspectos. Los mismos deben relacionarse de cierto modo para ir dando algunas conclusiones.

Cuadro 6: Ritual básico

a	b	c	d	e	k
f	g	h	i	j	

Las posibles variables representan:

- a) Mayordomía
- b) Arreglos florales y frutales.
- c) Fuegos pirotécnicos
- d) Comparsas y desfiles (paseos o víspera de la fiesta)
- e) Ropa y accesorios para el santo (renovación periódica)
- f) Danzas
- g) Misa
- h) Días de celebración
- i) Banda de música (sinfónica, banda, mariachi)
- j) Asistencia de figuras de santos regionales o de otras fronteras
- k) Procesiones

Sustentándolo en el ritual de San Martín se encuentran las siguientes variables:

Cuadro 7: Ritual a San Martín Obispo (11 de noviembre)⁶⁹

	b		d*	e	k*
f*	g	h*	i	j*	

⁶⁹ Para el lector es la siguiente recomendación, las letras representan un componente del ritual asignado. Cada vez que en estos cuadros semánticos se hallen las mismas, debe pensarse que tal elemento se presenta en la celebración religiosa. Cuando no se hallen algunas, también debe informarse que esa característica del culto no participa. Es importante familiarizarse con este procedimiento para comprender más adelante la importancia de la figura religiosa.

d* Es necesaria una acotación extra debido a que en algunas regiones del propio municipio se presentan comparsas o desfiles de carros alegóricos para hacer cierta demostración de la fiesta que se llevará a cabo. Para el caso de San Martín Obispo, dicha variable durante los festejos del Carnaval sí se presenta, naturalmente por que dicho desfile se realiza en la cabecera municipal. Exceptuando esto, no existe tal variable el 11 de noviembre.

f* Las danzas que participan incluyendo la del pueblo de San Martín, ejecutan su número en Carnaval durante tres días (víspera incluida). Pero durante la celebración del 11 de noviembre, sólo en la víspera y propiamente el destinado para el ritual.

h* La fiesta de Carnaval dura tres días, sábado, domingo y lunes. Durante el 11 de noviembre, una semana contando las visitas a los templos aledaños.

j* y k* Las figuras peregrinas que asisten a la fiesta del once de noviembre son las que provienen de la regiones donde San Martín realiza una procesión una semana anterior.

Tomando como referencia el análisis previo se pueden solicitar algunas observaciones. En el pueblo de Ocoyoacac, con algunos meses de anticipación se giran invitaciones hacia algunas personalidades del pueblo para colaborar con los festejos en honor a San Martín tanto para el 11 de noviembre como durante el Carnaval. Estas invitaciones son aceptadas por algunos miembros cercanos al sacerdote de la parroquia. Ejecutadas de manera individual, y en algunos casos formando pequeñas redes familiares. (Técnicamente no se trata de lo que se conoce como mayordomía). Esta reducida organización, básicamente, concluye sus esfuerzos dentro del templo. Entre los gastos corrientes para el festejo del 11 de noviembre se encuentran los adornos florales dentro del templo, y lo que comúnmente se denomina como “portada”, colocada obviamente en la entrada del mismo; los accesorios y la ropa que portará San Martín, así como la banda de música que ameniza algunos días.

El cuadro 7 reúne la estructura elemental del festejo. No cumple con todas las características planteadas, se puede decir y qué con esto. La respuesta es que las demás regiones si lo realizan en sus respectivas fiestas patronales y en otras más de su calendario litúrgico particular. Se puede refutar que se posibilita en esas [regiones] porque concentran un mayor número de población, pero existe un barrio céntrico que si logra completarlo también, más pequeño desde esta perspectiva, así como un pueblo semejante en condiciones: población, extensión territorial, etc

Dejando de lado por corto tiempo esta discusión, lo que nos preocupa es la evidencia de la poca (o casi nula) participación de otras regiones del municipio para los festejos de San Martín Obispo, ya que al parecer no muestra ninguna otra relación alejado de sus cuatro barrios, y pocas colonias.

Al detallar estas circunstancias, regresa la encrucijada del santo patrono, si éste nombra solamente al pueblo de Ocoyoacac se tendría un análisis como el que se ha elaborado arriba. Si resulta que además de nombrar al pueblo, abarcara al municipio entero, el resultado sería catastrófico al concentrar solamente la zona céntrica excluyendo a las otras regiones, principalmente. Casi todas estas se justifican al mencionar que se trata de fiestas patronales particulares, y de hecho lo son, por consiguiente sólo le compete a la región y no a las demás. Los argumentos también son acertados, pero no se cumplen cabalmente, porque como se verá más adelante hay una participación activa entre algunas de ellas cuando se trata de ciertas representaciones religiosas. Si se viera con más determinación que San Martín fuera el santo más importante del municipio por el simple hecho de nombrarle, se demostraría sin grandes ideas su intrascendencia en el área, de momento desde un punto de vista religioso si son correctas nuestras hipótesis, pues según el ritual que se le elabora actualmente, no tendría un peso específico que otras figuras religiosas si parecen tener, bajo un procedimiento analítico similar del ritual trasladados a otras figuras religiosas con las que comparte un territorio ¿Qué causa esta ausencia de re-ligare? ¿Las regiones, los sujetos, o quizá el propio San Martín? ¿Y qué otras consecuencias traen consigo tales eventualidades?

Capítulo III: Pueblos periféricos del municipio de Ocoyoacac y su ritual religioso.

Para dilucidar el planteamiento que se asomó al finalizar el segundo capítulo, es fundamental conocer las regiones que no tienen una participación activa en los festejos de San Martín, de este modo quizá sea posible nombrar los argumentos que estas zonas tienen para ausentarse.

1.- San Jerónimo Acazulco: una particularidad toponímica.

De una manera sentimos todos; basta haber perdido en la guerra nuestra libertad; basta haber sido privados del poder y la jurisdicción, “en lo que toca a nuestros dioses antes moriremos que dejar su servicio y adoración. Esta es nuestra determinación, haced lo que quisuiéredes. Lo dicho basta en respuesta y contradicción de lo que nos habéis dicho: no tenemos más que decir, señores nuestros”.

Historia General de las Cosas de la Nueva España, Fray Bernardino de Sahagún

El pueblo de San Jerónimo Acazulco pertenece al municipio de Ocoyoacac. Encumbrado en la parte más alta del territorio. Generalmente se llega a éste sitio en transporte dada la distancia relativamente lejana con respecto al pueblo de Ocoyoacac. Está rodeado por lo que se conoce como La Marquesa, enclavado dentro de una cadena de sierras, rebosantes de enormes árboles, cañadas y espesa vegetación. Sus habitantes se dedican a la agricultura, al pastoreo y principalmente al turismo. El otomí, es el lenguaje nativo, que aún coordina algunas acciones religiosas como la Semana Santa y el Día de Muertos:

El pueblo de San Jerónimo Acazulco, hoy en día con cerca de siete mil habitantes, se ubica a una altitud de 2, 7000 msnm; está rodeado de bosques de coníferas: cedro, oyamel, pino, que constituyen parte del paisaje natural de los terrenos ejidales y comunales de la población [...] Sus habitantes han encontrado una mejor manera de sacar provecho de la explotación de sus tierras mediante la economía orientada al turismo [...] La población de la localidad de la Marquesa está asentada en los terrenos de propiedad ejidal del poblado de San Jerónimo

*Acazulco. Al sur de las propiedades ejidales se localizan las propiedades comunales del mismo poblado, las cuales también colindan con las propiedades comunales de San Pedro Atlapulco.*⁷⁰

El topónimo náhuatl que le nombra es materia de debate, con obtusas implicaciones geográficas, así como lingüísticas. Es así que, Acazulco puede descomponerse en *acatl*, caña; *zoltic*, cosa vieja y *co*, lugar, “*lugar de las cañas viejas*” o “*antiguos cañaverales*”.⁷¹ De ninguna manera el territorio mencionado favorece la reproducción de especies tropicales. De acuerdo a esto se pediría mayor precisión al respecto.

Existe un documento en manos del pueblo denominado los “Títulos Primordiales de San Jerónimo Acazulco y Santa María de la Asunción Tepexoyuca” (*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 1525*⁷²) que derivando la misma toponimia se obtiene: *La palabra que dice Acazulco, es nombre de lugar compuesta de tres dicciones sincopadas y de una preposición pospuesta de idioma mexicano cuya composición se manifiesta así: A-cal-zul-co, su etimología es de A, síncopa de Atl, agua; de cal, síncopa de calli, casa; de zul, síncopa de zulli, usado y de co, en la. La cual traducida al español, significa en la casa vieja donde hay agua.*⁷³

Existe la creencia de cierta preeminencia histórica del pueblo sobre las otras regiones del municipio, al ser descendientes directos de los primeros habitantes que se asentaron en este territorio. Esto es difícil precisarlo. De primeras se puede decir que de acuerdo a las fuentes históricas el nombre del pueblo no existía por

⁷⁰ Mancilla Sánchez, Alma y Chapa Silva, Héctor. *Cosmovisión y religiosidad popular entre los otomíes de San Jerónimo Acazulco*, Estado de México [versión electrónica], Ciencia Ergo Sum, 8(2), pp. 152-153.

⁷¹ Gutiérrez Arzaluz, Pedro (1992). *Ocoyoacac, monografía municipal*, Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca, pp. 75-77. Según este autor, el glifo representativo confirma tal aseveración donde se pueden observar dos acatls. Precisamente el debate puede orillarse a especificaciones geográficas, ya que el clima no favorece en absoluto la reproducción de tal especie, proliferando la misma en un clima cálido y húmedo. De este modo habría que investigar por una parte un posible error de apreciación por parte de los conquistadores tenochcas cuando se inscribió tal topónimo, lo cual es improbable. En semejantes circunstancias habría que estipular si se referían a cañas de azúcar o a zacatales. Ésta última especie haría verosímil dicho topónimo.

⁷² Mancilla Sánchez y Chapa Silva, Op. Cit., p. 153.

⁷³ El documento que está en nuestro poder es la copia, por lo tanto no se puede especificar el número de folio en el que viene incluida esta información.

los menos antes de la conformación del pueblo de Ocoyoacac como tipo congregación (esto se verá más adelante), no así el espacio geográfico. Lo que vale por ahora indicar es que existen dos referencias toponímicas distintas. Lingüísticamente, se dijo que el otomí era hablado en el pueblo de Acazulco. Por el contrario, la toponimia es de origen náhuatl. Lo que haría falta entonces es comprobar si existe otra referencia, algún posible lugar que ilustre alguna similitud con alguna de las dos referencias nahuas, o una concordancia entre lenguas.

Existe un lugar demasiado importante para el pueblo de Acazulco del cual se cuenta que fue el primer lugar de establecimiento que ocuparon los antiguos pobladores. En lengua otomí el asentamiento original se denomina Don Gú, o Casa Vieja, otros más refieren, Casa Grande (I Don Gú). El cronista municipal apoya el hecho. *Algunas tribus otomíes se hallaban establecidas en las cimas de las montañas más altas [...] el Don Gu (primer asentamiento de Acazulco en las rocas de Río Hondito. Haciendo alusión a la toponimia de Acazulco, pueblo otomí que se denominaba Casules o Don Gu.*⁷⁴ Otro fuente lo confirma al decir que: *El asentamiento original se conocía como Don Gú “Casa Grande” en otomí [...] que abarcaba hasta San Mateo Atenco hacia el Oeste, además de los terrenos ocupados por la comunidad de San Pedro Atlapulco hacia el Este. Dicho asentamiento se localizaba originalmente al noroeste de la actual comunidad, en el llamado cerro de San Francisco...*⁷⁵

Haciendo un breve comparativo entre ambos topónimos nahuas se puede hallar cierta similitud entre la síncopa *zulli* y la palabra *zoltic*, que denomina viejo, el malestar se presenta cuando persiste la referencia a los acatls como cañas o conjunto de ellas (cañaverales) en el primer topónimo. Esto puede aclararse si se presenta una derivación lingüística. Particularmente, debe notarse que existe una novedad en la segunda toponimia, la presencia de agua. Según dicen algunos, en las frondosas secuencias de cerros que delimitan el Don Gú pudieron haber existido caídas de agua como lo evidencian otros parajes cercanos en las cuales

⁷⁴ Gutiérrez Arzaluz, Op. cit., p. 72.

⁷⁵ Mancilla Sánchez y Chapa Silva, Op. Cit., p. 153.

se acumula el vital líquido de las precipitaciones fluviales; otros, que riachuelos, que explican el tránsito breve de agua por las cañadas, argumento que puede observarse de igual modo cuando llueve; pocos, que cisternas o manantiales pequeños, hasta algunos que explican la presencia de lagunas. (Entrevista con el cronista municipal de San Jerónimo Acazulco, 13 de julio de 2011).

En cualquiera de estos casos es posible la denominación de lo acuífero.⁷⁶ Precisar la magnitud de esta afirmación no es nuestro trabajo. Sin embargo, apoyando aún más este segundo topónimo, existe otra área próxima y también muy importante para este pueblo, convertido en espacio religioso, y que precisada en su terminología secunda la condición del agua. Es el cerro del Hueyamalucan. Derivando el topónimo del mismo se tiene: *la palabra que dice Hueyamalucan es nombre del lugar compuesta de tres dicciones, una de ellas sincopada, y una preposición pospuesta de idioma mexicano cuya composición se demuestra así: Huey-amalu-can. Su etimología es de Huey (grande), de amalu, sincopa de Amalacotl, (yerma redonda en el agua), y de can, (lugar donde hay). La cual traducida al español significa lugar del manantial grande de las ninfas.*⁷⁷ Por lo pronto, parece justificable una de las dos toponimias. Pero si uno se conforma con lo anterior, para el caso se trata de dos lenguas distintas, el náhuatl y el otomí, así ¿qué tan exacto podría ser la similitud de contenido para referirse a un mismo sitio teniendo en cuenta dos idiomas diferentes? Aparentemente no deberían existir más complicaciones, si se tiene en cuenta que:

En los códices otomíes de Huichapan, Hidalgo, y Huamantla, Tlaxcala vemos una manera de concebir el pasado que es muy semejante a la de los nahuas. En los textos escritos con el alfabeto nos damos cuenta de las interacciones entre los otomíes y sus vecinos...

⁷⁶ Entre algunos pobladores de Acazulco persiste esta creencia. El cronista de esta región explicaba que en algunos parajes de la sierra se pueden observar concavidades que podrían demostrar la existencia de agua hace mucho tiempo. Personalmente, cuando se recabaron los datos en la celebración del tres de mayo, se pudieron contemplar profundas cañadas por los cuales transitaba una corriente acuífera, seguramente producto de escurrimientos pluviales.

⁷⁷ Topónimo descrito en los títulos primordiales de San Jerónimo Acazulco. Ya se explicó que se posee una copia de este documento por lo cual es difícil especificar el número de folio u hoja.

Lo que más variaba, dentro de esta homogeneidad cultural centromexicana, eran las lenguas. Aún así, los conceptos culturales trascendían las fronteras lingüísticas. Como regla general, los nombres propios de personajes y lugares se traducían literalmente; lo que importaba era la idea, no la pronunciación. Así, el señor mexica Axayácatl (“cara de agua”) se llamaba en otomí Ehmitehe, con idéntico significado.⁷⁸

Es sumamente posible que el segundo topónimo sea más preciso tomando en cuenta las referencias antes dichas. De esta forma se puede prever que existen dos lugares sumamente significativos. El primero (Don Gú) patrimonio geográfico-histórico del pueblo al tratarse del primer asentamiento de antiguos pobladores del territorio de Acazulco. El segundo (Hueyamalucan) con un claro sincretismo religioso, pues existe un templo dedicado al Divino Rostro, así como algunas rocas a las cuales se ofrendan flores, frutas y pan. Acorde a esta situación es posible que el ritual religioso encuentre un sentido completo abordando más características. Para el paraje conocido como Don Gu se tiene conocimiento de fiestas de dedicación durante el 3 de mayo y en Día de muertos, similarmente en el Hueyamalucan. La celebración más importante de éste último se lleva a cabo en el mes de julio.

2.- San Jerónimo Acazulco: el santo patrón.

Dejando momentáneamente esto, enfoquémonos en la figura del santo Patrón del pueblo de Acazulco: San Jerónimo. Históricamente no hay claridad en cuanto a su elección. Teniendo en cuenta que la figura del santo patrón representa ya sea el entorno geográfico, así como ciertos aspectos económico-culturales, puede antojarse la idea que San Jerónimo no lo adecua. Su elección se determinó durante la conquista espiritual, gracias a la condición de ser un personaje cumbre en la consumación del catolicismo dominador:

⁷⁸ Wriugh Carr, David Charles. “Lengua, cultura e historia de los otomíes”, en *Arqueología Mexicana*, vol. XIII, núm. 73 (mayo-junio. 2005); p. 29.

[...] uno de los doctores más ilustres de la Iglesia si no el mayor de ellos [...] Jerónimo nace cristiano por el año de 343 y muere en 420 en Belén [...] Pasa los años jóvenes entre eremitas en el desierto; aprende el hebreo con un rabino y se dedica al estudio de las sagradas escrituras. Se ordena sacerdote en Antioquia, pero no ejerce el ministerio. Su vocación le encamina a la investigación y la enseñanza. Trabaja como sacerdote del papa Dámaso en Roma y éste le encarga la versión latina del Nuevo Testamento [...] La Biblia latina conocida desde el siglo XIII como la Vulgata [...] deja [...] a la iglesia católica el documento mayor que rige su ortodoxia y esto le basta para hacerle santo.⁷⁹

Al parecer estas acciones produjeron la influencia que la figura de San Jerónimo ostenta en el catolicismo, asimismo en esta región. Notablemente incurre en un ritual extenso. Las fiestas de dedicación en su honor ocurren el 1 de enero y el 30 de septiembre de cada año. Un fuerte apego religioso de la comunidad determina que casi todo el año se ocupe para la elaboración de una gran cantidad de festividades, no sólo del Santo Patrono. En cada una de estas existen mayordomías que se encargan de su realización. Y se mantienen de manera ininterrumpida, basado en un mecanismo de transferencia perpetua, es decir entregas o cambio de mayordomía, que complican su desaparición.

Esto se puede contemplar detalladamente durante la fiesta del 3 de mayo, día de la Santa Cruz. Se escogió esta festividad porque es de las más importantes de este pueblo. Además tiene diversas singularidades que no se repiten en ninguna otra área del municipio en general (San Pedro Atlapulco no fue estudiado). En la víspera (2 de mayo), dentro del pequeño atrio de la Iglesia del pueblo se colocan cruces de distintos tamaños que en su mayoría pertenecen a cada una de las mayordomías encargadas de solventar el calendario litúrgico, desde las pequeñas organizaciones hasta las más complejas. Algunas de estas cruces se llegan a velar, y existe repartimiento de comida y atole que estas organizaciones donan. Fácilmente se pueden contar 20 cruces o más que pertenecen a cada colectivo.

⁷⁹ Aguirre Beltrán, Gonzalo (1992). *Obra antropológica XIV: Zongolica, encuentro de dioses y santos patronos*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 131-132.

El 3 de mayo, muy temprano, cada una de las mayordomías recoge su cruz, luego descansan en la casa del mayordomo donde se ofrece un refrigerio a los asistentes. Finalizado, se levanta la cruz y se camina hasta las cumbres de los cerros que señorean el valle. Hay que mencionar que cada organización posee un espacio en el cual se elabora el ritual correspondiente. Una vez puesta la cruz se donan de nueva cuenta alimentos entre los acompañantes. Llegado el crepúsculo se desciende de estos lugares, y se vuelve a ofrecer alimento en la casa del mayordomo. Como acto concluyente, se ofrecen agradecimientos por parte del mayordomo hacia los que le acompañaron a depositar su cruz. En su caso, ese mismo año se dan recibimientos de mayordomía. ¿Cuál es la particularidad de estos hechos? Primero, que yo sepa no existe en otro sitio del municipio, un número considerable de cruces para la celebración de este culto en específico, esto nos indica la presencia numerosa de colectivos pequeños o más complejos para el mismo ritual que describen un sentido de la organización, contrario a los impedimentos que se pueden observar en otras zonas, que se reducen a pequeñas compañías aisladas de ejidatarios, campesinos, o vecinos, sin aspirar precisamente a conformar un vínculo solidario.

Tales fundamentos se reiteran en la fiesta de su santo patrono como a continuación se detallará, pero antes hay que construir una tabla donde sea posible enlistar las celebraciones religiosas más importantes de este pueblo. Una vez elaborado y detallado lo anterior se pondrá en evidencia algunos rasgos propios.

Cuadro 8: Calendario ritual del pueblo San Jerónimo Acazulco

Fiesta	Fecha	Aspectos
San Jerónimo	1 de enero	Mayordomía
La Candelaria	2 de febrero	Mayordomía
Semana Santa	Abril	Mayordomía
Santa Cruz	3 de mayo	Mayordomía (número

		poco específico de las mismas, al parecer más de 20, sin contar los pequeños grupos). Procesión y ritual a Hueyamalucan y Don Gú.
Divino Rostro	15 de julio	Mayordomía, procesión y ritual a Hueyamalucan.
San Jerónimo	30 de septiembre	Mayordomía
Día de Muertos	Octubre (30 y 31) 1, 2 (noviembre)	Procesión y ritual a Hueyamalucan y Don Gú
Virgen de Guadalupe	12 de diciembre	Mayordomía
Navidad	24 y 25 de diciembre	Mayordomía

Como se puede observar en el cuadro, este pueblo está colmado de festividades durante todo el año. Destacar una por encima de otra ya sea por la organización de la mayordomía, el capital invertido, la veneración o fervor religioso es difícil, toda vez que muchas son ostentosas. Pero lo que más debe llamar la atención es la participación de la comunidad durante prácticamente todo el año para dichos fines. La constancia de estas características son notables, año con año se sortean (al parecer es poco probable que algunas de estas festividades sean actuales). Antes de aventurarse a conclusiones apresuradas veamos sin estas características se mantienen durante el ritual que se ofrece a la imagen de San Jerónimo. Retomando el campo semántico que se elaboró para el análisis del ritual religioso a San Martín se consigue lo siguiente:

Variables:

- a) Mayordomía

- b) Arreglos florales y frutales.
- c) Fuegos pirotécnicos
- d) Comparsas y desfiles (paseos o víspera de la fiesta)
- e) Ropa y accesorios para el santo (renovación periódica)
- f) Danzas
- g) Misas
- h) Días de celebración
- i) Banda de música (sinfónica, banda, mariachi)
- j) Presencia de figuras de santos regionales o de otros lugares
- k) Procesiones

Cuadro 9: Ritual dedicado a San Jerónimo Acazulco (1 de enero y 30 de septiembre)

a	b	c	d	e	k
f	g	h	i	j	

Describiendo las mismas:

- a) Mayordomía: A la brevedad se comentará lo valiosa que es importante para el ritual haciéndolo sumamente significativo. El caso es que la mayordomía abunda en este pueblo. Para el caso de San Jerónimo, propiamente es la encargada de la realización de la fiesta, invirtiendo debidamente en la participación de algunas variables del mismo conjunto, (b, c, e, g, i, j, k).
- c) Fuegos pirotécnicos: Se quema pirotecnia en estructuras grandes denominadas castillos, algunos de estos con una imagen del santo en cuestión. Lo impresionante de esto es que dichas estructuras son caras. Y en la celebración a San Jerónimo se acostumbra a quemar más de uno.

- f) Danzas: Aparte de la danza de arrieros ya tratada se congregan grupos de concheros y danza azteca, así como una danza singular, llamada danza de los vaqueros. Personalmente creo que esta podría iluminarlos sobre la participación social, la colaboración para la obtención o erradicación de una dificultad del pueblo. La representación sucede así:

Por un lado se agrupan rancheros o peones, estos participantes visten de camisa a cuadros, sombrero, botas y algunas sogas. El antagonista recae en dos personajes: un toro forzado y violento que causa el espanto entre los peones, que miran que sus esfuerzos son inútiles ante la encomienda de sujetarlo. La representación pequeña del toro está manufacturada de madera y recubierta con la zalea real del bovino. La estructura está ahuecada en la parte inferior de modo que dicho montaje se coloca en la cabeza de otro participante que imita los movimientos de este rudo animal. El otro personaje antagonista se trata del caporal con un evidente abuso de autoridad, pero astuto porque sabe que es difícil sujetar a la bestia, por esto encomienda a cada trabajador que se le presente para enlazar al rumiante. Cada vez que no se logra el cometido de sujetarlo, los peones se emborrachan y se quedan dormidos, por esto el caporal tiene que dar numerosos encargos con el mismo objetivo. Ante esta tarea complicada, por fin los trabajadores se organizan y no sólo logran amarrar al ungulado bravío, también al mismo capataz. Durante el desarrollo de este cuadro se tocan la guitarra y el violín con compases simples y repetitivos. Asimismo se reparten dulces y tragos de licor.

- j) Presencia de figuras de santos regionales de de otros lugares: Cuando se visita el pequeño templo de San Jerónimo en sus días de dedicación se observa repleto el recinto de imágenes religiosas, algunas del municipio como San Pedro de Cholula, La Asunción de Tepexoyuca, etc. Así como también de otras regiones, el citado estado de Morelos, San Isidro Labrador, de algunas regiones de Toluca, de Lerma (Santa María Atarasquillo, Ameyalco), etc. Algo a destacar es que durante dos años en los que se registraron estos sucesos, ninguna imagen de San Martín acudió a los festejos, irónicamente, haciendo

acto de presencia algunos de sus barrios, vistos a través de sus figuras religiosas.

Sobre las variables que se presentan en estos festejos y que no se analizaron asumimos que no figuran con una importancia para modificar sustancialmente los argumentos que se desprenden y que se verán más adelante.

3.- La fiesta del Divino Rostro en el cerro de Hueyamalucan.

Otra celebración importante y muy singular en el calendario litúrgico de esta comunidad ocurre aproximadamente en la segunda semana de julio. Se trata de la fiesta del cerrito de Hueyamalucan. En las monografías que se han elaborado sobre el municipio de Ocoyoacac haciendo referencia a sus festividades se puede leer lo siguiente:

[...] caso del Ritual de la Montaña, llevado a cabo en el “Cerro Brujo”, el Huayamaulcan, situado en Ocoyoacac a espaldas del Centro Nuclear Salazar. Esta ceremonia conjunta a las comunidades otomíes del municipio, gente de Tepexoyuca, Acazulco, del barrio de Santiaguito...y de municipios aledaños con población otomí como Xonacatlán, San Mateo Atarasquillo, Xochicuautla y de la zona otomiana del estado de Morelos.⁸⁰

Dicha zona pertenece a la cadena de cerros que rodean en su periferia al municipio, en la zona de la Marquesa. La fiesta se elabora en dedicación a la imagen de la “Santa Cruz del Divino Rostro” en el cerro “Brujo” del Hueyamalucan. Según cuentan los pobladores, entre algunas rocas que rodean al lugar se quedó grabado uno de los pies de Cristo. Desde entonces se dispusieron construir un templo. También aseguran que se hicieron cargo del traslado del material para la edificación del anterior que no ha sido del todo concluido, todo esto sin necesidad de maquinaria o camiones de carga pesada para subir el material que se necesitaba; solamente con algunos animales, yugos, etc, sentando las bases para

⁸⁰ Iracheta Cenecorta, María del Pilar (1998). *Ocoyoacac, la persistencia de un movimiento social, 1982-1995*, El Colegio de México, Zinacantepec, p. 131.

una participación social a gran escala, que es notable por sí misma.⁸¹ la construcción del templo actualmente se solventa con la cooperación de todas las mayordomías que acuden a celebrar éste ritual, y entre los pobladores nativos.

En las vísperas de la celebración, acaecida la noche suben a este sitio los denominados graniceros, elaboran rituales, colocan ofrendas y entran en trance. Al día siguiente, temprano, los mayordomos encargados de la figura principal (la santa Cruz del Divino Rostro) reciben en la entrada del pueblo de San Jerónimo Acazulco a algunas imágenes religiosas que vienen a esta fiesta, cuando llega alguna como muestra de júbilo se lanzan fuegos pirotécnicos. Para el culto correspondiente se inicia una procesión a esta zona cuando todos los demás santos han llegado. Es pertinente comentar que caminando del pueblo de San Jerónimo Acazulco a dicho cerro se cuentan mínimo dos horas de camino. El movimiento es ascendente. Es de suponer que se hace más tolerable para el peregrino debido a que esta ruta es señalada por una carretera que se encuentra en buenas condiciones. Durante el camino algunas personas (quizá otra mayordomía) obsequian comida a los peregrinos. Justo en las faldas del cerro del Hueyamalucan existe una pequeña cabaña, lugar designado para otro corto reposo de todas las imágenes que peregrinan hasta allá. Se hace un acto de presentación de los santos que van llegando, y se les sahumera, a manera de bienvenida. Al finalizar este acto se les asigna un lugar en esta cabaña donde rodean a la imagen principal. Entonces se da pie a la última ascensión ahora a una pequeña loma con reducidos caminos y bordeados por cuantiosos árboles de copas amplias y troncos largos. Aquí se encuentra el templo dedicado a la representación del Divino Rostro. Como generalmente llueve por esos días, se torna peligroso, porque una persona está cerca de otra, sin espacio, y no hay que imaginarse que sucedería si alguno resbala.

⁸¹ Una ocasión conversando con unos mayordomos de la Santa Cruz, (que también lo fueron del Divino Rostro) comentaban que el inicio de la construcción del templo del cerrito se realizó de manera exitosa gracias a la voluntad de los habitantes que con una roca, o más, madera; subían, y la añadían al templo. Si tenían fuerza suficiente descendían por más material. Ejemplos de participación abundan en esta comunidad, por ejemplo cuando se construyó el templo de San Jerónimo; así como en una pequeña fábula sobre la participación de especies animales y el castigo apropiado para al que no hizo (correcaminos); también en la construcción de un acueducto para traer agua al pueblo (entrevista con el sanador de este sitio, figura eximia, 6 de julio de 2010).

Durante el trayecto se rezan algunas oraciones. Antes de llegar al templo dedicado, se formaliza otra presentación de todas las figuras de santos que participan en la celebración con sus respectivas mayordomías, se les bendice y se les “asigna un lugar”. Después, se inicia una misa en el templo, todas las imágenes son acomodadas justo debajo del Divino Rostro. Establecidas en camino descendente a este sitio,⁸² existen aproximadamente cuatro cabañas, relativamente grandes. En estas se preparan viandas para los comensales peregrinos. La mayordomía encargada de la imagen de la Santa Cruz del Divino Rostro sortea tal necesidad. Prácticamente, en su mayoría las comunidades que realizan la procesión para celebrar esta fiesta forman parte de la cadena de cerros que se extienden hasta el municipio de Lerma, tales son: Santa María Atarasquillo (Lerma), Santa María (Ocoyoacac), Santiaguito (Ocoyoacac), Santiago Analco, San Mateo Atarasquillo, Santiago Temoaya, La Asunción Tepexoyuca, San Pedro Tultepec (Lerma), San Pedro Cholula (Ocoyoacac), La Pila (D.F), Xonacatlán, San Lorenzo Huitzilapan (Lerma), San Miguel Ameyalco (Lerma), Huixquilucan, Valle del Silencio (La Marquesa), San José Comalco, San Pablo Autopan, etc.

Se ha dicho que en este lugar se erige un templo católico, pero en el segundo asiento de la loma (donde ocurre el penúltimo recibimiento y presentación de figuras sacras), hay grandes rocas. Cuando se oyó sobre este sitio por primera vez, quizá más atento al templo católico no se pudo advertirlas, algunas personas del pueblo entonces preguntaban si había evidenciado las mismas. La respuesta era negativa. La segunda vez que acudí puse más atención para contemplar estos singulares minerales y encontré varias sorpresas, primero que eran más grandes de lo que imaginaba y se contaba más de una. Luego, que se les colocaban frutas, flores, panes y veladoras sobre ellas, todo junto a una pequeña cruz; y finalmente que cuando se reciben las imágenes católicas, “la entrada” está cerca de aquellas, de este modo la reverencia de los “visitantes” se dirigen tanto para la imagen

⁸² El templo del Hueyamalucan se sitúa en una especie de colina, podría decirse que en la parte más alta del cerrito, a pocos metros por debajo de esta cresta se hallan las cabañas referidas. En el asiento o la zona más plana se hace el tercer recibimiento de imágenes, ahí mismo se hallan grandes rocas, las cuales según se dice, son vestigios de la impronta de Jesucristo como se explicará a continuación.

católica, como para las rocas. Sinceramente, no hallaba una explicación más allá de la ofrecida por los habitantes del pueblo, era evidente que podía tratarse de un ritual más arcaico, porque antes de la construcción del templo católico, este espacio era tenido como sagrado; también porque según se dice, las rocas con la impronta de Jesucristo motivaron la construcción de este templo. Aquí algunas explicaciones al enigma.

A partir de las mismas aseveraciones, el cronista municipal del pueblo de Ocoyoacac describe sobre este lugar:

El culto de los otomianos en las montañas en la actualidad, pretende como ya se hace, erigir ermitas y capillas con sus altares [...] Son notables los lugares de culto en las montañas con capillas: en el cerro de la Campana y el Cerro Brujo. En las grandes formaciones rocosas siempre se hallan las ofrendas que he mencionado, y que más que culto a los dioses aluden a las tradicionales mandas y limpias.⁸³

El mismo autor parece que se mueve en un dilema, alejando cualquier precedente cosmogónico, antes bien señala lo contrario, quizá al traer el rótulo de “brujo” no sabe especificar si es católica o pagana. El debate no puede centrarse desde una perspectiva católica dada la preeminencia significativamente particular de esta conmemoración, quizá en cumplimiento del ciclo agrícola elaborada desde memorias prehispánicas [...] *Cuando empezaba la estación seca el culto de los cerros significaba que ahora estos empezaban reteniendo el agua para luego soltarla cuando empezaban de nuevo los sacrificios de niños.⁸⁴* He aquí lo que rescata el cronista:

El sincretismo ritual del culto otomí predominante es a la Vera Cruz, o verdadera Cruz. Existe una gran capilla en el cerro de Hueyamalucan [...] cuyos rituales más importantes son el día de la Santa Cruz (3 de mayo), día del dios de los otomíes:

⁸³ Gutiérrez Arzaluz, Pedro (1992). *Ocoyoacac-Ocoyoacac*, Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca, p. 38.

⁸⁴ Broda, Johanna (2004). Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana. En *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH, México, p. 53.

*Makatá. El domingo siguiente al 22 de noviembre, día de sus diosa: Makamé, exaltación de la Cruz [...] El 1 de enero de cada año, sacrifican cabras en su templo de la montaña; y al día siguiente es pagano-cristiana, similar a la fiesta patronal del pueblo, incluyendo las danzas, mole y puestos, en honor del Señor Santa Cruz en el cerro de Hueyamalucan de Acazulco.*⁸⁵

Es probable (dejando de lado el ánimo católico) que como el lugar es un cerro, el culto antiguo fuera propiedad de un ciclo natural de renovación, *Galnier (1990) los cerros son el lugar de residencia de los dioses en el universo de los hombres [...] Los dioses que lo habitan [los cerros] ejercen una coerción mágica sobre los vivos: distribuyen sanciones, provocan enfermedades, se encargan de recordar en forma periódica las obligaciones ceremoniales, a la vez que garantizan la protección de la comunidad.*⁸⁶ Pero no agotaría el tema de las rocas. Al respecto se dice que: *Las piedras son consideradas por algunos grupos otomíes como los mismos ancestros, quienes desaparecieron en el fondo de los cerros y desde allí ejercen su influencia sobre los vivos que habitan en la tierra. Pero los ancestros no eran normales, eran hombres grandes y fuertes, conocidos como gigantes que habitaron la tierra antes de que una revolución terminara.*⁸⁷ Catharine Good (2001) apoya esta idea: *los huesos representan a lo ancestros y dan testimonio histórico de su cumplimiento histórico con la obligación humana de renovar la tierra. También simbolizan el aspecto cíclico de la renovación de la vida humana y del crecimiento de la vegetación.*⁸⁸

Una vez entendido, es pertinente precisar argumentos que traten de explicar la procesión de regiones vecinas y otras no tanto, a esta celebración en particular. En los dos años que tuve la oportunidad de recabar estas observaciones se repitieron las comunidades que hacen peregrinaje a este sitio. Estas forman parte

⁸⁵ Gutiérrez Arzaluz, *Ocoyoacac, monografía*, Op. cit., p. 47.

⁸⁶ Citado por Mancilla Sánchez y Chapa Silva, Op. cit., pp. 159-160.

⁸⁷ Sanchez Vázquez, Sergio (2004). "Wemas y Cangandhos: Limpias con piedras en el Valle del Mezquital, Hidalgo". En Broda Johanna y Good Catharine (coords). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (p. 297). CONACULTA-INAH-UNAM, México.

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 292.

de la cadena forestal que recorre La Marquesa hasta algunas comunidades del municipio de Lerma. La mayoría son serranas. Es evidente que comparten un espacio geográfico, posiblemente una lengua ¿No se trataría de una zona de revalidación de un culto antiguo? Para confirmarlo es necesario establecer varios factores, tomando en cuenta la cuestión geográfica, tal vez la probabilidad de un recurso indispensable, el agua. Pero algunas de estas zonas, antiguamente quizá lo tuvieron en abundancia. Además, tampoco se tiene en cuenta la presencia de zonas lacustres en el área. Entonces, ¿pudo el Hueyamalucan responder a un culto del ciclo agrícola y a los cerros?, hay que recordar que la mayoría de estos pueblos son serranos también, qué necesidad habría de aventurarse hasta acá. Arriesgándose más de lo debido, probablemente haya sido un lugar de origen, dispersión o refugio para los hablantes otomíes en una situación o época determinada.

En resumen, se pueden rastrear aspectos importantes, el ritual celebrado en el Hueyamalucan funge como un espacio geográfico-histórico primordial en el calendario ritual particular del pueblo, y de regiones vecinas. Así Carrasco (1987) afirma la existencia de [...] *una zona más que en el siglo XVI conformaba una provincia de otomíes: la Sierra de las Cruces, también denominada Quauhtlalpan (tierra de bosques). “Probablemente la Quauhtlalpan [...] era toda la región boscosa de las sierras que separan los valles de México y Toluca”.*⁸⁹

Entonces, esta celebración nos indica un ritual de *identificación* étnica:

[...] Las unidades de registro arqueológico localizadas hasta ahora abarcan los diversos paisajes del vasto país otomí. [...]

El sistema se caracteriza por un patrón de asentamiento disperso, característico hasta nuestros días, definido por la ausencia de concentraciones máximas de población. Esta forma de ocupar el espacio resume su valoración de la naturaleza y su afinidad con ella, así como en cierta medida, el contacto con los otros grupos sociales que dentro y fuera de la región dan la dimensión histórica del paisaje. En

⁸⁹ Citado en Mancilla Sánchez y Chapa Silva, Op. cit., p. 153.

*este sentido, los conjuntos arquitectónicos debieron ser estructuras públicas relevantes para el funcionamiento de un conjunto de comunidades que hacían del sitio un lugar especial.*⁹⁰

4.- San Pedro Cholula, una dificultad geográfica-lingüística.

Otro pueblo esencial para nuestra investigación es San Pedro Cholula. Su territorio actual es uno de los más grandes del municipio. Linda desde el pueblo de San Pedro Tultepec hasta el territorio de la Colonia Guadalupe Victoria (El Pedregal) también perteneciente al municipio de Ocoyoacac. Se sitúa en la planicie, casi al mismo nivel de altura que el del *pueblo* de Ocoyoacac. También limita -viniendo de la ciudad de Toluca- con el pueblo de San Pedro Tultepec perteneciente a Lerma. Se necesita transporte para llegar a este pueblo. La mayoría de sus habitantes están dedicados a actividades de industria o de comercio. Aunque la agricultura ya no representa un ingreso total, una de sus tradiciones remite tal condición. Aún es posible detectar algunas extensiones de tierra para el cultivo del maíz, pese a su acelerada ocupación para viviendas.

Otro aspecto colorido que distingue también a este pueblo son las famosas ciénagas. En época de lluvias se puede ver la conformación de un vestigio más grande de la laguna cenagosa, si bien durante casi todo el año puede verse. Algunos indican que todavía llegan a sus límites especies isleñas, como las ranas, los acociles, garzas, patos, entre otras. Se cree que esta conformación de agua era más extensa, unos indican que bien pudo abarcar hasta el territorio actual de San Mateo Atenco, incluso llegando a cubrir de agua lo que hoy es el pueblo de Ocoyoacac. Debido al desecamiento para la construcción de obras hidráulicas, se redujo en su mayor parte (entrevista con el archivista municipal, 16 de mayo de 2012).⁹¹ Pese a lo anterior, aún pueden observarse vestigios de la misma y, estas condiciones algunos se han encargado de resguardar y aprovechar.

⁹⁰ Brambila Paz, Rosa. "El centro de los otomíes", en *Arqueología Mexicana*, vol. XIII, núm. 73 (mayo-junio. 2005); p. 25.

⁹¹ Esto se afirmó durante una entrevista con la encargada del archivo municipal, especialista en historia, la cual señala que durante su formación académica, comentando con investigadores en el ramo, se tenía como probable el hecho.

Dejando de lado por un momento cuestiones geográficas, el caso del lenguaje que se habla o hablaba es poco preciso. Como se observa en una placa conmemorativa en el interior del templo actual de San Pedro Cholula, se les describe como un pueblo característicamente otomí, *“Cholula uno de los cinco pueblos prehispánicos de origen otomí que conforman el municipio de Ocoyoacac, teniendo como referencia histórica de su fundación del año 1476”*. Algunas fuentes expresan que el territorio de San Mateo Atenco era un bastión tenochca y dada la cercanía con Cholula, es probable que el idioma fuera el náhuatl.⁹² En la actualidad es más complicado discernir esto. Algunos pobladores afirman que se hablaba el mexicano, pero se contradice con la cuestión de la placa. El otomí se habla en San Jerónimo Acazulco. Algunos lugareños nos informaban que existían cuatro regiones de Ocoyoacac que lo hablaban. Sobre esto volveremos más tarde. Precisamente, las condiciones geográficas puedan ayudar a resolverlo.

Se cuenta que durante la campaña de los tenochcas para hacerse del valle del Matlatzinco se libró una batalla en una zona del territorio del Ocoyoacac prehispánico, tal batalla fue en Cuauhpanoayan (hoy Coapanoaya, el actual territorio del mismo no es el original tampoco). Se trata de la primera región que se menciona del territorio municipal. Pero lamentablemente no se precisa tampoco su extensión. Con algunas dudas se cree que los huidores, es decir los que escaparon de la matanza, fueron los primeros habitantes que se asentaron en el territorio que hoy se conoce como Cholula, de ahí su topónimo: *Cholula, seguramente nombre náhuatl, alude a la acción de huir, y en este caso de gente que huye y se radica en otro lugar, donde está establecido el pueblo. El nombre se deriva de choloani, que significa huidor, el que ya huyó [...]. El jeroglífico de Cholula, “Lugar de la huida.”*⁹³ Otra versión escrita en una placa del templo de San Pedro Cholula revela que:

⁹² Menegus Bornemann, Margarita (1994). *Del señorío indígena a la república de indios, el caso Toluca 1500-1600*, Regiones.

⁹³ Gutiérrez Arzaluz, *Ocoyoacac, monografía*, Op. cit., p. 43.

“Cholula uno de los cinco pueblos prehispánicos de origen otomí que conforman el municipio de Ocoyoacac, teniendo como referencia histórica de su fundación del año 1476.

Cholula proviene de la palabra náhuatl chololtecapan significando en el lugar de los huidores.

El cacique de la comunidad se llamaba Tlachochohtecatl antes de la Conquista, al ser sometidos fue bautizado y se puso por nombre católico Pedro el 11 de julio de 1521 a partir de ese momento el pueblo tomó el nombre de San Pedro Cholula”.

Lo interesante de la placa es que según dicho asentamiento sucedió en el año de la conquista de Axayácatl, tal y como lo supone el cronista municipal. Teniendo aún una fecha aproximada⁹⁴ en que ocurrió dicha batalla es improbable tal afirmación, porque no concuerda con la configuración del territorio antes de la Conquista, ya que es hasta período donde se menciona por primera vez al pueblo de San Pedro Cholula. Esto quiere decir que no existió o emergió un pueblo que se haya llamado así después de la conquista tenochca. Al menos no se ha visto una fuente que sostenga lo contrario. Esta improbabilidad sólo es con respecto a la aparición del nombre, porque es muy probable que haya sucedido lo que relata el contenido de la toponimia. Revisemos de nuevo la geografía del lugar. Las condiciones ribereñas seguramente no pasaron inadvertidas para algunas concentraciones de población, Albores (1990) refiere:

[...] la zona sur del valle de Toluca se caracterizó por su vinculación con el medio ambiente lacustre. Así, se dieron actividades como la pesca, la caza, y la extracción de fauna y flores acuáticas, más la obtención de productos provenientes de los distintos pisos ecológicos de la franja ribereña y de los escalones montañosos. Tantos estos productos como los acuáticos fueron fuente de autoconsumo, comercio y para la práctica de actividades sociales, ceremonias, etc. Esa producción lacustre permitió que la zona sur sostuviera desde la antigüedad niveles demográficos más altos y asentamientos humanos más

⁹⁴ *La conquista del valle del Matlatzinco por los aztecas ocurrida en 1476, dio inicio con la batalla de Coapanoaya. Ibid., p. 72.*

concentrados [...] Así, la zona lacustre es sede de las localidades donde coexistían, a principios del siglo XVI, las principales culturas y lenguas otomianas de Mesoamérica (matlazinca, otomí y mazahua).⁹⁵

Probablemente se construyeron los denominados islotes donde existían algunas unidades habitacionales y centros ceremoniales como los que se hallan en Santa Cruz Atizapan, [...] *Hacia finales del Epiclásico [...] el abandono de los islotes coincidió también con el de los sitios ubicados en la ribera lacustre y a lo largo de los ríos Lerma y Tejalpa. La caída quizá estuvo relacionada con cambios climáticos que afectaron el nivel de las ciénagas y ríos que cambiaron la fisonomía de la zona.*⁹⁶ Esta afirmación puede sugerir dos consecuencias, que es posible que dichas zonas hayan alcanzado una activa concentración de población, entre estas la de San Pedro Cholula, habitantes con una diferente denominación, sin ser “cholultecas”, o bien dada la pérdida de los recursos lacustres, permanentemente, los antiguos habitantes de esta se movilizaran a otras regiones cercanas.

En cuanto al lenguaje primigenio, los antiguos “cholultecas” pudieron hablar otomí sí proviniendo de las regiones que comprendían el territorio del Ocoyoacac prehispánico, se establecieron definitivamente en la zona lacustre. También puede ser que los primeros habitantes de esta hayan sido hablantes de lengua náhuatl pues durante las migraciones al Valle del Matalcingo, *el único grupo lingüístico que está ampliamente distribuido en toda el área es el náhuatl [...] es posible que haya existido en esta región grupos minoritarios de nahuas antiguos que migraron desde los tiempos toltecas.*⁹⁷ O bien que durante la sujeción de estas y otras regiones del Valle de Toluca *se promovió la colonización con pobladores mexicas e hizo obligatorio que los otomianos sometidos usarán el náhuatl como lingua franca.*⁹⁸

Según se dice, en San Mateo Atenco (cercano al territorio actual de Cholula) se establecieron sementeras reales aztecas, incluso hubo mayordomos mexicas que

⁹⁵ Iracheta, Op. cit., pp. 36-37.

⁹⁶ Para los islotes de Santa Cruz Atizapán y las zonas lacustres ver Sugiura Yamamoto, Yoko. “Cultura lacustre y sociedad del valle de Toluca”, en *Arqueología Mexicana*, vol. VIII, núm. 43 (mayo-junio. 2000); p. 37.

⁹⁷ García Castro, René. “Los grupos indígenas del Valle de Toluca”, en *Arqueología Mexicana*, vol. VIII, núm. 43 (mayo-junio. 2000); p. 53.

⁹⁸ *Ibíd.*

habitaron la zona.⁹⁹ Por tanto es posible que este haya sido el idioma predominante. Aunque no es improbable que se hablara el otomí. Una ocasión me contaban en San Jerónimo Acazulco, que cuando algunos antiguos comerciantes agrícolas del pueblo de Cholula subían para ofrecer sus productos las saluciones eran en otomí (gente de Acazulco) y en náhuatl (comerciantes de Cholula). Lo interesante del asunto y que parece comprobar la última hipótesis es que ambos pobladores se entendían a la perfección. (Entrevista con el cronista municipal de San Jerónimo Acazulco, 13 de julio de 2011).

5.- San Pedro Cholula, entre la agricultura y la psique colectiva.

La elección del santo patrón de este pueblo es muy rico en información, y se mueve entre varias líneas discursivas, agotando un sincretismo religioso y probablemente una psique colectiva con respecto su santo, un pronunciado temor. Al parecer la imagen original fue relevada por una más grande, porque la representación de San Pedro de mayor tamaño no le pertenecía a la comunidad. Esta historia local lo confirma.¹⁰⁰

Se cree que durante la fecha de Miércoles de Ceniza se movilizaba una peregrinación al santuario de Chalma por parte de los pobladores de Santiago Temoaya, específicamente de San Pedro el Alto, región que traía consigo una representación del apóstol San Pedro. Durante el trayecto tanto de ida como de regreso, los peregrinos se quedaban a pernoctar en el territorio de Cholula con su acostumbrada figura. Sucedió que en una de estas ocasiones ya de retorno para San Pedro el Alto, (y durante el rutinario descanso en este pueblo), la imagen de San Pedro ya “no quiso irse de aquí”, (esto se hizo evidente cuando la figura

⁹⁹ *En Calimaya, Calixtlahuaca y Atenco nombraron tres calpixqui para el gobierno y la recolección de tributos imperiales...*

[...] la sementera imperial que labraban los matlatzincas estaba ubicada en el pueblo de Atenco. A esa sementera acudían los pueblos de Toluca, Xalatlaco, Ocuila, Metepec, Calimaya, Capuluac y otros de la comarca...

En Atenco vivían los hijos de los calpixqui y otros indios de origen mexicana, otomí y matlatzinca, quienes tenían a su cuidado la producción del tributo, la conservación de éste en las trojes imperiales y su distribución. En Menegus, Op. cit., pp. 47-56.

¹⁰⁰ Basado en una entrevista otorgada con un antiguo mayordomo de San Pedro, ocurrida el 20 de junio de 2012. La historia es bastante común entre los pobladores. La estructura descriptiva es mía, pero basada en la misma. Lo enunciados entrecomillados hacen referencia a la narración original.

adquirió una naturaleza tosca o pesada, que hizo difícil su traslado). Algunos mayordomos encargados de la imagen regresaron a dar referencias a los pobladores y a las autoridades religiosas de San Pedro el Alto sobre lo que había acaecido. La respuesta enojosa no se hizo esperar y acusaron a estas personas de comportarse de mala manera, efecto visto en el comportamiento del santo que no quiso retornarse con los mismos.

Batallaron una semana para poder llevársela a su pueblo. “En la noche, los empleados de mayordomía de Cholula levantaban con mucha facilidad a la figura, y venía su gente y nada. Estuvieron un mes aquí, se turnaban los pobladores de allá para poder volverla, le hicieron tantos honores para contentarlo y no. Entonces, los pobladores de Cholula dijeron a estos que dejaran la figura, si esta se quería regresar algún día a su lugar de origen, pues que se la podían llevar.” El último intento de retornarla a San Pedro el Alto, ocurrió después de diez años de este suceso. Pasados 35 años quedó como propiedad del pueblo de Cholula. Para la construcción del templo que se erige en la actualidad los pobladores de Cholula solicitaron el apoyo de San Pedro el Alto (porque el templo antiguo dedicado a San Pedro era de madera y era más una capilla). Según se cuenta la madera labrada que sirvió para la construcción del templo se trabajó en San Pedro el Alto. “Ya nomás gente de aquí, con los pocos carros o con animales iban a traer hasta allá la madera.”

Aunque no se reconozca ahora, es probable que así como los lugareños afirmaran que esta imagen se quería quedar en Cholula, el temor a perderla quizá estuvo presente durante esos 35 años que menciona la crónica. De hecho, no sólo le ocurrió a esta, también a la figura anterior, (los pobladores hablan de una más pequeña, la cual se denomina peregrina, que sacan a las procesiones). Según menciona una crónica, durante el incendio del templo Parroquial registrado en 1703,¹⁰¹ (seguramente con motivo de una visita de Carnaval) la única efigie que quedó a salvo del siniestro de todas las que había ahí fue la de San Pedro. Según se cree dicho vestido hacía una especie de vórtice para que el fuego no tocara a la misma.

¹⁰¹ Gutiérrez Arzaluz, *Ocoyoacac, monografía*, Op. cit., p. 69. La fecha la da el autor, por su parte los lugareños de Cholula, indican lo acaecido a la imagen.

Advirtiendo el incendio, un sujeto de oficio panadero sacó la imagen del templo y se la llevó a su casa quizá para limpiarla, tal vez para hacerle una compostura y resguardarla. Cuando se enteraron los pobladores de lo ocurrido, con el ánimo apesadumbrado y consternados exclamaban que San Pedro pudo haberse extinguido bajo las llamas. Tal fue el espectáculo funesto, que se asegura que todo el pueblo iba con la cabeza gacha y con abundantes lágrimas, avisando a todos aquellos que encontraban al paso. Algunas horas después se enteraron que el panadero la había sacado y que la tenía bajo cuidado en su casa (entrevista con un antiguo mayordomo de San Pedro, 20 de junio de 2012).

Hechos de lo ocurrido pueden comprobarse actualmente ya que se asegura que a partir de aquí cada año durante la conmemoración de la fiesta patronal, los vástagos del señor panadero colocan como ofrenda a San Pedro y a las figuras de santos que le visitan, panes en forma de pescado. También puede verse durante este festejo, una parte de lo que se cree fue la capa o el telar que cubría esta imagen que mantuvo distante el fuego, y en efecto se puede observar una capa con rastros de chamuscado. Sin duda, esta otra representación de San Pedro pudo perderse también, y quizá haya precisado de más dedicación y cuidado durante todo este tiempo. Este incidente quizá haya sido más devastador pues es propiamente una figura del pueblo. Actualmente, la imagen que era originaria de San Pedro el Alto ya no ha sido utilizada para procesiones, incluso alguna vez escuché que tampoco era razonable mostrarla durante sus festividades dado su estado de avanzado deterioro. Un rastro de temor a perderlas acompaña a estas dos figuras.

Cuadro 10: Calendario ritual de San Pedro Cholula

Fiesta	Fecha	Aspectos
San Pablo	Enero	Mayordomía
La Santa Cruz	3 de mayo	Mayordomía y fiesta en la finca
San Isidro Labrador	15 de mayo	Mayordomía y procesión

		a la finca (probablemente inicio de la siembra*)
San Pedro Cholula	28, 29, 30 de junio	Fiesta patronal de San Pedro
Divino Rostro	Agosto o septiembre	Mayordomía y procesión y ritual a Hueyamalucan (Acazolco)
Virgen de los Ángeles	Agosto o septiembre	Mayordomía, procesión y ritual a un pueblo sin especificar de Metepec.
La cosecha de la finca*	Noviembre	Mayordomía y ritual de la cosecha ya descrito.
Las ánimas	1 de noviembre	Mayordomía y velación en el panteón municipal
Virgen de Guadalupe		Mayordomía
Las posadas		Participación y organización de una calle entera del pueblo de Cholula.
Señor de Chalma	21-29 de diciembre	Mayordomía, procesión, los peregrinos se quedan a reposar de ida y regreso en la Piedra Larga y ritual.

(*) La mayordomía encargada de la fiesta patronal de San Pedro se encarga de estos dos procesos del ciclo agrícola.

Lo anterior haciendo alusión al origen de la imagen de San Pedro Cholula y sus implicaciones colectivas y psicológicas entre sus habitantes. Ahora analizaremos que otras demostraciones nos puede ofrecer aquel santo patrono.

a) La Finca.¹⁰²

Se dijo al principio de esta breve relación que la mayoría de los habitantes actuales de esta región se dedicaban plenamente a otras actividades como el comercio y de industria. Plenamente no es formal la agricultura, esto no quiere decir que no se practique, más bien que no es más la actividad principal, en algunos casos es un complemento del comercio o de la industria ya señaladas. Sin embargo, existe una tradición que rememora dicho apego, la cual enlaza aspectos fundamentales de un ciclo agrícola que no ha sido minimizado por las otras actividades; la organización de la siembra y la cosecha que le pertenecen a una mayordomía; y la “posesión de los excedentes por parte de San Pedro”.

Prácticamente, lo que se conoce como finca no es territorio o dominio de alguien específico. Tampoco leyendo entre líneas es del pueblo de Cholula, más bien es de San Pedro, así que lo que se siembra y lo que se cosecha, simbólicamente le pertenecen al santo, y de la venta del producto se invierte en su templo. (Dicho espacio se encuentra en los límites con una región conocida como San Antonio El Llanito, colonia del municipio de Ocoyoacac). No sabemos con certeza las dimensiones del mismo, pero de acuerdo a la producción que se requiere para solventar gastos de la reparación del templo debe ser relativamente grande. El ciclo agrícola es de temporal, esto quiere decir que se divide en siembra (cuando empieza a llover que para el caso hoy en día es relativo) y cosecha (cuando hay mazorca, mes de noviembre). Los responsables de que estas actividades se cumplan es la mayordomía que se encarga también de la fiesta patronal. Hay quien afirma que en ciertos casos es aún más importante dichas labores que la fiesta en honor a San Pedro, haciendo más prestigioso el rol de la organización, dependiendo naturalmente de la visión del mayordomo (entrevista con el archivista municipal, 16 de mayo de 2012).

La movilización del pueblo de Cholula especialmente en la cosecha, se describe como sigue: existen jornaleros que en las llamadas mandas se encaminan a pie con costales repletos de maíz sobre sus espaldas hasta el templo de San Pedro

¹⁰² Relato basado en comunicaciones personales de testigos presenciales, así como del archivista municipal, que elaboró su tesis de licenciatura sobre la fiesta de San Pedro Cholula.

Cholula donde se guardara en los sincolotes (estructuras en forma de pequeños castillos hechas de cañuelas secas o aguasoles de maíz, o también de madera donde se guarda la mazorca). Durante el desarrollo de estos hechos los mayordomos se encargan de repartir agua, refrescos, comida, repartido en tres comidas (desayuno, almuerzo y comida ofrecida en el templo de San Pedro) así como de los cuetes que se lanzan en señal de júbilo. Tal trabajo es compartido también por otras regiones durante la recolección del maíz, viniendo ayudantes agrícolas de San Pedro Tultepec, de San Pedro el Alto, La Piedra Larga, etc, incluso de algunos barrios del pueblo de Ocoyoacac como lo es Santa María a los cuales se les recibe con amabilidad demostrada en los cuetes que se lanzan a los aires cuando llegan para tal evento.

Las demostraciones no paran ahí pues la mayoría de estos jornaleros improvisan a las cuatro de la madrugada para empezar el duro trabajo y acaban algunas horas más tarde. Para el mismo fin se reciben bendiciones del sacerdote de aquel pueblo. El producto obtenido de la cosecha se ofrece a su venta, y los excedentes se utilizan para fines reparativos del templo de San Pedro. Quise hacer pesquisas sobre si la imagen de San Pedro encaminaba tanto el inicio como el fin del ciclo agrícola, esto es complejo, porque algunos afirman que la única imagen que se encamina a la finca durante las dos actividades es una cruz plantada (de manera permanente en el templo del pueblo) por cierto celebrada el 3 de mayo y probablemente de inicio de la siembra, clara amalgama del pensamiento indígena y del católico. Es probable que alguna imagen de San Pedro (la “grande”, misma que vino de San Pedro el Alto) participara en esta clase de labores, pero como argumentan otros, la gente del pueblo ya no la ocupa para ninguna procesión (sólo en fiestas celebradas en el templo dedicado) por temor a que se “vaya o ya no se quiera quedar en este pueblo”.

b) Un santo lluvioso.

Como dicen los pobladores de San Pedro Cholula no hay fiesta patronal donde haya precipitaciones fluviales. Y no es cualquier chubasco, es una tormenta. Esto

de ninguna manera afecta el desarrollo de la fiesta. La gente ni se inmuta. La celebración religiosa debe cumplirse sin advertir en alguna situación adversa. Este fenómeno meteorológico sin embargo, nos ofrece una explicación más compleja. El fenómeno del sincretismo religioso aborda la figura de San Pedro. Históricamente, este santo guarda una asociación con el culto a la lluvia prehispánico, y por ende de fertilidad agrícola:

Un santo también ligado a las lluvias es San Pedro el apóstol [...] el hecho de que haya recibido de Jesús mismo las llaves tanto del cielo como de la tierra, lo hace un ser poderoso a criterio de los pueblos sencillos. Si está en el cielo y tiene las llaves, claro que controla el agua, de tal manera que cuando el cielo truena, la gente dice San Pedro está enojado y que es inminente la lluvia.

[...] derramó abundantes lágrimas y fueron estas las que a ojos de sus devotos, lo asocian a la lluvia y el agua-amén de que fue pescador.¹⁰³

c) Estructura de la fiesta patronal de San Pedro Cholula.¹⁰⁴

- Mes de marzo. En una misa dominical se cierran las puertas del templo de Cholula. Los mayordomos del año en cuestión están presentes. El sacerdote lanza la pregunta si se tiene necesidad de que haya fiesta ese año. Los asistentes contestan que sí. El sacerdote pregunta de nuevo si se va a cooperar y los asistentes responden afirmando de nuevo. Gesto interesante sin duda más allá de la formalidad en que se inscribe.
- Una semana después los mayordomos recorren las calles del pueblo acompañados de una banda de música, algunas bebidas embriagantes, y cuetes, llevando listas de las familias del pueblo. De casa en casa se va preguntando por los más influyentes, para saber si pueden sostener los

¹⁰³ Merlo Juárez, Eduardo. "El culto a la lluvia en la Colonia, los santos lluviosos", En *Arqueología Mexicana*, vol. XVI, núm. 96 (marzo-abril. 2009); p. 68.

¹⁰⁴ Este apartado está basado en conversaciones con la archivista municipal, licenciada en historia que elaboró su tema de investigación precisamente de la mayordomía de San Pedro Cholula. También con algunos habitantes del pueblo, entre estos, una familia que ostentó el título de Mayor de San Pedro hace algunos años.

gastos requeridos para la fiesta patronal. Este modo de recolección suele derivar en la organización de calles completas, es decir, grupos de familias que viven en una zona determinada, a las cuales se les asigna la compra de elementos de la fiesta. Si éste es demasiado costoso para que lo cumpla cabalmente esa zona, se extiende la invitación a otras calles más. Ahora bien, cuando la gente acepta participar, se lanzan cuetes, y un grupo de música popular que acompaña al mayordomo toca una diana, finalmente se les invita una copa para sellar el pacto establecido.

- 17 de junio (2012). Desfile de paseos o carros alegóricos. (Abajo se describe).
- 28 de junio (Entrada o víspera de la fiesta).
- 29 de junio (Día de la fiesta).

Retomando el campo semántico que se ha elaborado para otros rituales se obtiene:

Cuadro 11: Ritual a San Pedro Cholula

a	b	c	d	e	k
f	g	h	i	j	

Variables:

- a) Mayordomía
- b) Arreglos florales y frutales.
- c) Fuegos pirotécnicos
- d) Comparsas y desfiles (paseos o víspera de la fiesta)
- e) Ropa y accesorios para el santo (renovación periódica)
- f) Danzas
- g) Misas
- h) Días de celebración

- i) Banda de música (sinfónica, banda, mariachi)
- j) Figuras de santos regionales o de otras fronteras
- k) Procesiones

Donde:

- a) Mayordomía. El rol que desempeña la mayordomía en el pueblo de San Pedro Cholula se asemeja bastante a lo que ocurre en San Jerónimo Acazulco. Se trata de una característica imprescindible para cada uno de sus rituales. Para el caso de la fiesta patronal esta se conforma como sigue:
*Número de miembros: 15 parejas de mayordomos (hombres y mujeres unidos en matrimonio,¹⁰⁵ para el caso de las mujeres sólo se les agrega el denominativo de mayordoma). Algunos informantes me dijeron que se presenta una división del trabajo, las tareas de las mayordomas son actividades de limpieza y la preparación de los alimentos, la compra de utensilios de cocina, bebidas, frutas, arreglos florales. Por su parte, las labores de los señores mayordomos es la compra del vino o el alcohol, el levantamiento de las imágenes en las procesiones, la compra de cuetes, las relaciones logísticas como la contratación de los grupos musicales, de los castillos de fuegos artificiales, la llegada y recibimiento de otras imágenes de santos, etc. Y, la circulación del capital humano que organizara tal compromiso. Este número de mayordomos ostenta niveles jerárquicos, pues existe un Mayor, igualmente a la esposa se le trata con esta distinción. Unidos se dan a la tarea de organizar el grupo de parejas que sortearan la fiesta patronal, especificando sus actividades correspondientes. El rol del mayordomo tiene vigencia de un año. Concluido, sigue otro grupo de 15 parejas.¹⁰⁶

¹⁰⁵ No hace mucho tiempo era un requisito para tomar el cargo de mayordomo estar unido en matrimonio. Esto no significa que era un deber, pues podían participar jóvenes. La restricción era exclusivamente a cierto estado civil, de esta forma no se permitía el concubinato, ni divorciados. (Entrevista con el archivero municipal, 16 de mayo de 2012).

¹⁰⁶ Existen enormes listas de "aspirantes" a mayordomos, que según cuentan pueden pasar varios años antes de que le llegue su turno a los que se apuntan (entrevista con un antiguo mayordomo de San Pedro, 20 de junio de 2012).

*Aunado a la participación de la mayordomía para la fiesta patronal se aseguran otras agrupaciones para sortearla, como las uniones de transportistas locales, la danza de arrieros, equipos de fútbol amateur, etc. También se pueden hacer las así llamadas mandas donde algunos sujetos se comprometen a aportar bienes en especie para la fiesta patronal como pan, arreglos florales, repartición de alimentos, etc. Algunas veces se les deja cargar la imagen de San Pedro para las procesiones del santo peregrino, o para el recibimiento de otras imágenes levantando a San Pedro, el mayor. Dichas organizaciones extraordinarias pueden llegar a reducir la responsabilidad de la mayordomía pero creo que se advierte lo contrario, porque genera más participación social de todo el pueblo. También la organización de la mayordomía pide aportación económica al cabildo municipal para sortear los costos. Con todo esto se genera un gran capital. Sí la mayordomía disfruta de una larga vida, podrá vislumbrarse una red de relaciones que involucra a cada uno de los habitantes, y sus colectivos.

c) Fuegos pirotécnicos. Por lo regular en la fiesta patronal se llegan a comprar dos castillos de dimensiones grandes (tanto para el día 29 como para el 30). Se trata de una estructura de cuetes entrelazados que ofrecen un espectáculo muy ruidoso y luminoso. Un aproximado del costo total es de 100 mil pesos (entrevista con un antiguo mayordomo de San Pedro, 20 de junio de 2012).

d) Comparsas y desfiles. Se realiza una o dos semanas antes de la fiesta. Consiste en una procesión de carros alegóricos con algunas danzas que recorren calles del pueblo de Cholula. Se tiene la costumbre de recoger en procesión a la imagen de la Virgen de Guadalupe, de una pequeña capilla perteneciente al Pueblo de La Asunción Tepexoyuca. Las saluciones (movimientos de las figuras para representar simbólicamente una bienvenida) se realizan con la presencia de la imagen de San Pedro. Sólo de este modo se puede permitir el comienzo de recorrido de los llamados paseos, cuyo objetivo principal es realizar una invitación o apertura de la fiesta patronal del pueblo.

Durante el camino los protagonistas del desfile reparten dulces, bebidas, viandas, juguetes, etc. La mayordomía se encarga de repartir comida, refrescos y bebidas embriagantes entre los mismos. El costo de este número asciende a los 30 mil pesos, pues se matan bovinos, y compran bebidas.

e) Ropa y accesorios para el santo. Son cuatro mudas, para San Pedro de la Piedra Larga, San Pablo y las dos imágenes de San Pedro. Se conforma de un ropón, las capas, y los accesorios que portarán dicho días de dedicación. Sin una cantidad específica y con renovación anual.

h) Días de celebración. Esto se puede ilustrar del siguiente modo: del 28 de junio al 1 de julio. Compuesto de danzas en todos estos días. Los castillos sólo se queman 29 y 30.

i) Banda de música (sinfónica, banda, mariachi). Mariachis para las mañanitas del día 29, y lo que se conoce como la banda fiestera que ameniza la quema de los castillos. Aparte de esto se contratan grupos de variedad más caros. De estos últimos se tiene un costo aproximado de 80 mil pesos.

k) Procesiones. Se realiza una aproximadamente unos 20 días antes de la fiesta patronal de San Pedro, hacia una capilla denominada La Piedra Larga, lugar en el que descansaba la imagen y los peregrinos de San Pedro el Alto cuando venían a la fiesta de dedicación del Señor de Chalma. En conmemoración de lo que ocurrió después con la figura de San Pedro que traían consigo por última vez, se construyó una capilla. Se dice que 20 días antes de la fiesta patronal, una comitiva organizada por los mayordomos, cargan con la efigie peregrina de San Pedro, para traer la representación de San Pedro que yace en la capilla de la Piedra Larga. Esta última imagen se queda dentro del templo hasta que finaliza la fiesta patronal en Cholula. Asimismo se reparte comida. (Entrevista con un antiguo mayordomo de San Pedro, 20 de junio de 2012).

En un total estimado el ritual que se ofrece a San Pedro Cholula rebasa los dos millones de pesos contando que los gastos se repiten el tiempo que dure la fiesta, estos son los alimentos, las bebidas, entre otros. Sin duda puede tratarse de unos de los festejos más suntuosos del municipio. Nunca se habla de pérdida o déficit, porque San Pedro es muy importante para su pueblo. Y todos los años sucede. Esta gran actividad en el ritual a San Pedro predica que para otras regiones del municipio es demasiado caro, quizá más de lo que debería.

6.- Un santo ausente: El carnaval de Ocoyoacac.

Para empezar a vislumbrar las diferencias que yacen entre las distintas regiones del municipio de Ocoyoacac, se propone hacer énfasis en el ritual religioso y las variables acotadas. Ya se han analizado las correspondientes a San Jerónimo y a San Pedro. Estas características han quedado marcadas por mucho tiempo en su territorio. Imaginariamente, si se transpusieran todos los campos semánticos que intentan descifrar el ritual ofrecido a cada una de las figuras religiosas se hallaría que ante la evolución de la comunidad en sus variados aspectos (económicos, sociales o políticos), del mismo modo se recrea su figura religiosa, permeado totalmente con un significado retributivo (pueblo-santo). Si bien, en el pueblo de Ocoyoacac el ritmo de crecimiento económico y social se ha acelerado, la figura de San Martín parece que se ha eclipsado más. Esto evaluado superficialmente en su culto. Se pensaría que ante el éxito económico que el pueblo de Ocoyoacac ha logrado al paso del tiempo, la fortuna alcanzaría al santo patrón, pero no funciona de este modo.

Una de sus fiestas donde se puede ver mayor número de personas es la que se celebra en El Carnaval. Generalmente ocurre en febrero, tres días antes del inicio de La Cuaresma. Necesariamente se observa a San Martín Obispo, el cual aparentemente es el protagonista, al menos porque esta fiesta se celebra en su Parroquia. Lo que se elabora a continuación es un desarrollo cronológico de esta festividad que se celebra en el pueblo de Ocoyoacac. Se formulará un

comparativo del desarrollo del ritual a lo largo de 35 años, con la firme intención de observar si sus características se han mantenido, si se han agregado novedades o si algunas han desaparecido. Después discutiremos los resultados:

Cuadro 12: Ritual del Carnaval del pueblo de Ocoyoacac (antes: 35 años)¹⁰⁷

a	b	c	d	e	k
f	g	h	i	j	

Variables:

- a) Mayordomía
- b) Arreglos florales y frutales.
- c) Fuegos pirotécnicos
- d) Comparsas y desfiles (paseos o víspera de la fiesta)
- e) Ropa y accesorios para el santo (renovación periódica)
- f) Danzas
- g) Misas
- h) Días de celebración
- i) Banda de música (sinfónica, banda, mariachi)
- j) Presencia de figuras de santos regionales o de otras fronteras
- k) Procesiones

Derivando se tiene:

- a) Persistía la mayordomía. Estaba compuesta por el mayordomo y cinco o seis asistentes denominados topiles. La estructura es semejante a la que existe hoy en día de San Pedro Cholula o Acazulco, esto quiere decir que a su vez estas

¹⁰⁷ Información extraída de un topil (asistente del mayordomo) del barrio de Santa María que pudo observar los hechos que se cuentan. Esta fuente se justifica porque como se verá más abajo, existía un topil por cada barrio del pueblo de Ocoyoacac cuando se celebraba esta festividad.

personas encargaban aspectos a cubrir del ritual al pueblo de Ocoyoacac en general. La comunicación era vital para tal efecto, intercambiando necesidades o acciones a ejercer entre cada uno de los involucrados:

“Durante el Carnaval, en la fiesta dedicada a San Martín Obispo hace algunos años la mayor parte de los santos con sus mayordomías mantenían una buena comunicación, todos asistían con sus imágenes, por ejemplo, yo que fui mayordoma de Santa María iba a dejar invitaciones a todos los mayordomos de todos lados para que vinieran a su día, o sea en la fiesta de San Antonio (una semana antes de la celebración a Santa María) aprovechaba para dejar una invitación para nuestra fiesta ya que venían mayordomos de todas las otras figuras, si alguno no venía, íbamos a dejarlo a su iglesia. Así sucedía con cada una de las fiestas a manera de anticipación”. (Entrevista con un antiguo topil del barrio de Santa María, 15 de diciembre de 2012)

- c) Fuegos pirotécnicos. Parte de este capital se destinaba a la compra y quema de castillos, algunos aseguran que eran más altos que los que se pueden observar en fiestas patronales como la de los periféricos antes ilustrados.
- d) El desfile de carros alegóricos se realizaba una semana antes de la fiesta de Carnaval, a manera de invitación o presentación de la misma.
- e) Ropas y accesorios para el santo. En determinado tiempo se compraba ropa que luce la figura de San Martín Obispo, también un anillo para la mano y báculo, esto no ocurría con frecuencia pero si se elaboraban dichos gastos.
- f) Danzas. Durante este tiempo existían tres danzas de arrieros en honor a San Martín Obispo, dos barrios aledaños, Santa María y Santiaguito y la que representaba a San Martín.
- h) Días de celebración. Uno de los puntos más importantes. Existía la octava, ocho días de duración de la fiesta en los cuales las figuras de santos de otras regiones del municipio yacían en la parroquia de San Martín. Terminados, las figuras podían regresar a su respectivo templo. Aunque para las danzas, la banda de música, etc, era solamente de dos días que eran bastante significativos como abajo se dirá.

j y k) Presencia de otros santos y procesiones. Todos los santos del municipio a excepción de San Pedro Atlapulco participaban en la octava. El lunes de Carnaval se denominaba tornafiesta, donde se realizaba una procesión dentro del atrio de la Parroquia municipal con todas las imágenes de santos que habían acudido al festejo del Carnaval, teniendo que la figura de Santiago Apóstol era el que iba a la cabeza. Esto tiene un sentido sublime porque Santiago Apóstol encabeza las fiestas patronales de otras regiones mexicanas porque se tiene la creencia que es intermediario para pedir lluvias. Esto se tratará a la brevedad.

Ahora hay que precisar el la celebración actual y comenzar la comparación.

Cuadro 13: Ritual del Carnaval (actual)

	b	d		e	
f	g	h	i	j	

En el cuadro 13 se observan algunos espacios en blanco, que son aspectos del ritual que ya no se presentan en la actualidad. Si se cree que la pérdida es mínima, primero hagamos un breve análisis de las otras características:

- b, d, e, f: sin modificación alguna.
- f: La inclusión del pueblo de La Asunción y de un barrio más: San Antonio o San Miguel.
- h: sólo dos días de celebración, ya no se presenta la octava.
- j: ya no siguió vigente la tornafiesta, la procesión de las imágenes, ahora vienen imágenes pequeñas de los santos de otras regiones, en contraposición con las imágenes originales que se asegura ya no pueden ser transportadas dado el estado de las mismas. Las únicas que asisten son las de los cuatro barrios y del pueblo de La Asunción Tepexoyuca.

- El caso de los fuegos artificiales es arbitrario pues es un gasto que no se cubre. Según el párroco es innecesario, es preferible ocuparlo en gastos del templo. Punto válido, sólo que choca con una idea del culto afianzada desde mucho tiempo atrás. Es permisible reiterar que las características son inmanentes a ritual, no se piensan por sí solas, forman parte de un conjunto, de una estructura. Al sugerirlo, el sacerdote separó ambos argumentos, los elementos son seculares, lo peor del asunto es que dichas capacidades semánticas actúan como revitalizantes de la personalidad del santo.

- De todo esto lo que más atención nos demanda es la desaparición de la mayordomía en el pueblo de Ocoyoacac aparentemente en una de las fiestas más importantes de su santo patrón. Con exactitud no se sabe la causa, es probable que haya existido una depresión del índice económico de la región. Pudo ser que existieran diferencias en los términos establecidos para el ritual. Un nuevo discurso religioso. Causas que pudieron haber mermado el significado del mayordomo y lo que ello trae como consecuencia.

El caso del Carnaval es singular y devela una gran ironía cuya víctima es San Martín. La celebración del Carnaval es más bien parte de una amalgama religiosa. Al escuchar este término se reproduce una mezcla de elementos católicos y prehispánicos donde *el sincretismo religioso sólo mantuvo formas cristianas, pero no contenidos.*¹⁰⁸ Es probable que con anterioridad a San Martín se le adjudicara el rol de mediador para el éxito de un buen ciclo agrícola y de petición de lluvias, así como de renovación cosmológica. *Antes de dar inicio a la Cuaresma tiene lugar una serie de acciones rituales que son indicativas de una transformación espacio-temporal de la comunidad. Me refiero de manera específica al carnaval [...] La realización del carnaval supone un corte en el tiempo para la renovación*

¹⁰⁸ Neurath, Johannes (2004). "Fiestas agrícolas y fiestas católicas solares en el Gran Nayar", En Broda Johanna y Good Catharine (coords.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (p. 122). CONACULTA-INAH-UNAM, México.

*cíclica de la comunidad; el período liminar en el que se desarrollan las acciones se puede definir como “caos temporal” [...] El desorden que prevalece es el “pivote” que libera temporalmente a la comunidad de ataduras normativas.*¹⁰⁹

Posiblemente esta celebración tenía como relevantes características geográficas, a partir de la cual se agregaron deberes hacia la figura de San Martín y no a la inversa.

Esto se hace plausible cuando distintos elementos del ritual (ver cuadro 13) ya no se emplazan actualmente. Esto merece más explicaciones. Hace más de tres décadas bien pudo San Martín Obispo ser una figura cumbre de la región. En efecto, la vinculación otrora exitosa de estos componentes (por medio de la evolución de sus significados) obró en contra de esta figura. De obedecer a esta amalgama religiosa, sucedió que la actividad agrícola, argumento básico, no se sostuvo al paso del tiempo. El pueblo alcanzó un éxito económico sin precedentes, y bien pudo seguir el ejemplo de San Jerónimo o de San Pedro, la búsqueda de la identidad y la participación social a través del ritual al santo patrón, pero algunos de sus elementos desaparecieron, y con ello, los mecanismos importantísimos que los procuraban.

En conclusión, es probable que desde la designación de San Martín Obispo como el santo patrón, y simultáneamente al celebrarse el Carnaval, se haya apropiado del rol de mediador del citado ciclo agrícola. Cuando esta actividad fue abandonada totalmente no hace poco tiempo, qué motivo pondría en marcha una celebración más allá de la que se acostumbra ahora. Si San Martín representaba como ocurre en otras regiones, una actividad básica, qué responsabilidades sostendría cuando la misma ha desaparecido. No es raro que las nuevas actividades productivas del pueblo de Ocoyoacac hayan coincidido con la ausencia de características apremiantes para este ritual. Esto pone en evidencia la trascendencia del significado como un discurso identitario, y por cierto de desarrollo histórico.

¹⁰⁹ Báez, Lourdes (2004). “Ciclo estacional y ritualidad entre los nahuas de la sierra Norte de Puebla”. En Broda Johanna y Good Catharine (coords). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (p. 94). CONACULTA-INAH-UNAM, México.

7.- Los dilemas de la comunidad:¹¹⁰ Breves apuntes sobre la participación social en el municipio de Ocoyoacac.

Para iniciar este apartado conviene hacer una distinción inicial, por un lado se establecerá brevemente en que consiste el concepto de mayordomía. Creo que sobre esta se formaliza una profunda empatía entre el santo patrón y la comunidad que lo resguarda. La importancia de describirla obedece a que se presenta en dos casos antes comentados, San Jerónimo Acazulco y San Pedro Cholula. Opuestamente, para el caso del festejo o dedicación ritual a San Martín se presenta una ausencia. Existe la institución de la mayordomía, y por el contrario, cierta forma de organización que contempla sus alcances sin ser denominada como tal. Sobre esto descansaran las preguntas siguientes: en qué medida (la mayordomía) es importante para el desarrollo de lazos comunicativos de estos pueblos analizados, y existirán diferencias en su ejecución; además, qué consecuencias conlleva una u otra estructura de organización.

Cuando concluyó el segundo capítulo de esta investigación referente al ritual anual celebrado a San Martín el día once de noviembre se alertó sobre algunos principios comunitarios. Sin profundizar aún en dicho concepto se propuso la idea de que este adjetivo podría concentrarse en la danza de arrieros que gracias a su organización interna adquiriría recursos comestibles o imperecederos entre los asistentes a la fiesta patronal o en su caso a la del Carnaval. Del mismo modo, se habló sobre los encargados de sostener las demás variables para el culto a San Martín.

Con estos argumentos vemos la propiedad de la danza de arrieros. El danzante se inscribe a la organización, se establece una cooperación, se invierte en la obtención del alimento. Es un voluntario. Su participación es tenue, porque el mismo danzante puede seguir con su colaboración, pero sólo a través de éste se pueden garantizar otros recursos. No sólo en correspondencia con lo social, también con el ritual ofrecido a San Martín. Éste [participante] desencadena ideas

¹¹⁰ Tal título está basado en el libro, Esposito, Roberto (2003). *Origen y destino de la comunidad*, Amorrortú Editorial, Buenos Aires. El autor maneja ambos conceptos para tratar de reafirmar o mejor dicho desmitificar al concepto de comunidad.

erróneas, un paliativo dirigido hacia la sombra de la organización del pueblo. De esta forma, el ritual bien puede girar en torno a un solo elemento, pero el discurso está revelado, sigue siendo el mismo, una participación social limitada.

Si el desprestigio de la tierra se ha inacelerado bien podría no tener ningún fundamento el elemento del ritual que lo proponga. Dicha observación hacia el producto agrícola se rememora en la danza de arrieros, sintomatología de una organización colectiva, basada en el rescate y aprovechamiento de cualquier recurso disponible que garantizaba proporcionalmente la subsistencia de muchos. Un sacrificio en el cual el significado circulaba fatigosamente del umbral individual al colectivo, es decir un mismo pensamiento, casi una misma acción. Un motivo necesario, la reproducción de la tierra, su vigilancia, su aprovechamiento, desprovisto de preocupaciones fútiles porque el objetivo de uno es el de todos. En el caso a nivel estructural del pueblo de Ocoyoacac se trata de un simulacro que irónicamente hace resaltar más las peculiaridades del abandono de un estilo colectivo del trabajo, (con esto de ninguna manera se hace advertencia sobre el rol que ocasiona esta danza, el problema es el umbral que deja entrever para el resto del pueblo). El desapego a este sistema redistributivo refuerza otros hechos, la inutilización del "sentimiento" de la organización, la distribución famélica del trabajo, y el descuido de ese mismo vínculo, para enunciar nuevas prioridades.

Una consecuencia que trae consigo la intromisión de grupos minoritarios, es un sobrevalúo de su participación, esto significa lo siguiente, ante el colapso de la intervención de la mayoría del pueblo, estos grupos de manera anticipada o inconsciente se otorgan el calificativo de "imprescindibles". Revisando las variables del ritual que han ido desapareciendo, imaginemos que la danza de arrieros por cualquier tipo de impedimento decida no ejecutar su acto, qué consecuencias se desarrollarían desde el prisma semántico, y gradualmente, qué significado se construiría alrededor de San Martín, qué clase de discurso le inspiraría a su comunidad. Dadas circunstancias semejantes qué sucedería si algunas de las personas a las cuales se les giran invitaciones particularmente para celebrar el 11 de noviembre la rechazarán. Ciertamente, la solución más común y en las que pensaría la mayoría es que habría otros elementos que completaran el

ritual, o sujetos que acepten el compromiso, pero para esto se necesita más disposición, no de unos cuantos, porque entonces se trataría de la misma lógica inicial. Se torna imprescindible una mayoría.

Trayendo fundamentos reales, tal condición no existe. De esta forma, como el pueblo de Ocoyoacac no genera acciones compartidas, (no vincula por lo pronto un significado importante a su santo en proporción al ritual que se le ofrece), en gran medida la activación de la fiesta depende de estos grupos pequeños.¹¹¹ Al cristalizar la responsabilidad del pueblo sobre un grupo de personas solamente, se integra una lógica materialista o capitalista, aseverando que San Martín no necesita de rituales caros o difíciles de sortear, ni tampoco contando con el tiempo necesario para otra forma de afiliación. Esa misma lógica evidenció a la mayordomía como una institución lucrativa (para el caso del Carnaval). El argumento al punto parece correcto ya que establece la “racionalidad” de los recursos que pueden generarse, relegando esas obligaciones o responsabilidades en los que deseen hacerlo (porque tienen la capacidad de sortearlo). Esto sería exitoso si no reprodujera lo contrario, es decir una condición especulativa, amparando una dinámica individualista, una crasa apatía por generar colectivos y recursos para la supervivencia de un significado común.

¿Esto justificaría aún más la organización de mayordomías? Creo que sí. En la medida en que se posibiliten estas actitudes, probablemente surgirán mecanismos protectores. Abarcando hasta la última pieza que pueda integrarse para conseguir un objetivo cualquiera. En nuestro caso, lo primordial es asegurar un culto específicamente, no solamente acumular capital que ni siquiera se invertirá en él, ni en aquel, ni en los demás. Se invierte en un significado, el santo. Cuando se enfatiza el hecho, se vislumbra la importancia que tiene para su comunidad. La desaparición de este método retributivo se torna más grave cuando las posibilidades de manutención del pueblo de Ocoyoacac aumentaron exponencialmente, (en base a la diversidad de actividades, el crecimiento de la

¹¹¹ Registro un hecho que comprueba el argumento: Durante Carnaval y el once de noviembre, contando con los arreglos y mañanitas que se dedican a la figura de San Martín, y la danza de arrieros que hacen gala de sus presencia en el atrio, se recuerda que se trata de una fiesta patronal. Esta organización ha adquirido mucha importancia durante las festividades que ocurren en el pueblo de San Martín.

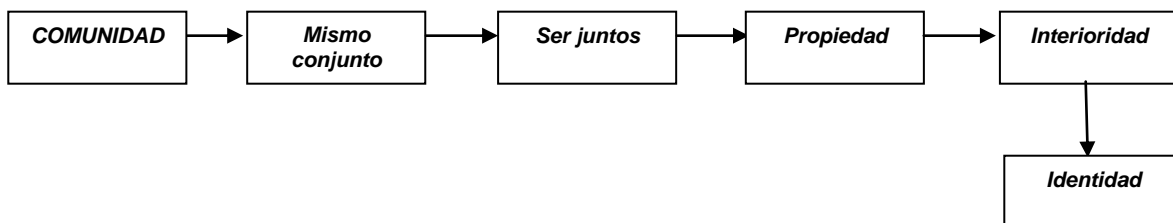
población, el nivel de educación, entre otras), sugiriendo una desproporción alarmante.

De ninguna manera es lícito afirmar que tal característica predominantemente contemporánea nos obligue a decir que estas consecuencias sucedan. La trascendencia de significados es el punto de atención, porque durante el establecimiento de fiestas del pueblo de Ocoyoacac, el capital económico y humano, se toma en su sentido lineal, y se obstruye, se atrofia, respectivamente. Lo que está en riesgo es la vinculación misma. Esa condensación dimensional de las esferas de Eliade. Lo simbólico propiamente. De ningún modo la posición de la divinidad se puede vetar, sobre este se encuentran dirigidos los pronunciamientos y en cierta forma sustrae de manera vertical el ritual. Existe una simetría entre participación y validez del culto religioso. Pero resultan, en nuestro caso sentidos distintos, una secularización, atraída por la inusitada poca correspondencia entre los elementos necesarios para el ritual, que caen más bien en lo mundano y como tal prescriben significados chatos. O bien que no trascienden más. El fenómeno señalado para la relación anterior puede ser lo que se conoce como inmunidad:

[...] El proyecto inmunitario [...] se dirige contra la ley misma de su convivencia asociativa. El individuo [...], que asigna un precio específico a cada prestación. Ya no puede sostener la gratitud que requiere el don.¹¹²

No es como antes, la gente ya no tiene respeto, ya se la llevan en pura chanza [...] la gente ya no coopera (entrevista con un antiguo topil del barrio de Santa María, 15 de noviembre de 2012).

Figura 5: Los dilemas de la comunidad



¹¹² Esposito, Op. cit., p. 40.

Si se retoman los otros rituales analizados qué podremos hallar. La existencia de mayordomías en los pueblos de San Jerónimo Acazulco y San Pedro Cholula. Esto es bien interesante al punto de pensar que se trata de regiones separadas kilométricamente. Dos planos diametralmente opuestos. Con una clara vigencia en unos y la ausencia indefinida en otros. El caso es que son regiones vecinas. Comúnmente se piensa que el rol de la mayordomía se sufraga en donde los niveles económicos son débiles e insidiosos. De ahí la relación con la circulación de los bienes para la producción de cierta fiesta al desamparo de las otras personas del colectivo. En base a esto se arguye que la mayordomía es catalizador del prestigio:

El cargo implica una economía de prestigio, un gasto cuyo monto sube y se desvanece a medida que se pasan cometidos de mayor responsabilidad: el carguero se siente compelido a aumentar bienes de consumo a u compás progresivamente acelerado con el fin de cubrir el derroche súbito de la fiesta. A cambio, suma año tras año poder, carisma, y vigor mágico hasta convertirse, llegada la edad proveyta, en un ser que comparte con sus dioses y antepasados la esencia inmarcesible de la divinidad.¹¹³

En el caso de Acazulco el apego a la tierra es indudable, pero se alterna con el comercio. Quizá aquí todavía persiste tal catalogo de la mayordomía como cargo jerárquico, pero el capital humano es inaudito, todos trabajan, en este sentido, el ritual es a costa del pueblo, lo que importa es que la gente trabaje por el recurso. Recuerdo dos informes sobre esto, cuentan los nativos que cuando se construyeron los primeros cimientos del templo del Divino Rostro todos sus habitantes participaron en dicha edificación, trayendo y llegando con los materiales necesarios, hombres, mujeres, ancianos, niños, etc, inclusive hay una narración sobre el trabajo comunitario de la región de ciertas especies de animales que no colaboraron con la construcción de un dique ante una severa inundación. Pese a esto, debe recordarse también que sus fiestas traen consigo gastos cuantiosos. Lo que bien podría destacarse de la mayordomía implantada en San Jerónimo

¹¹³ Aguirre, Op. cit., pp.154-155.

Acazulco es la insistencia sobre las ocupaciones que posee el mayordomo, repartidas entre sus auxiliares. Familiares directos, políticos, vecinos, amigos, etc. Dicho sea de paso tales relaciones hacen exitosa la proliferación de las distintas mayordomías que se aseguran durante todo el año. Este sistema es semejante al que se establece en San Pedro Cholula en lo tocante a la formación de redes sociales: casas, cuadras, calles, etc, y debidamente dirigidas a los festejos. No tanto a la circulación del capital económico.

Para el caso de San Pedro Cholula, actividades como la industria y el comercio se apresuran a la agricultura. Existe flujo de capital, y sin duda debe tratarse del más importante del municipio. Tal capacidad se puede observar en la fiesta patronal. La circulación del efectivo transita prácticamente por todo el pueblo, supervisada por la mayordomía, recuérdese el total de gastos para sufragar su fiesta patronal. Realmente sobresaliente. Ante esta reproducción monetaria Good Eshelman propone que: *La inversión de recursos económicos en las fiestas y otras esferas que producen relaciones sociales aumenta el potencial de generar riqueza del grupo [...] produce bienestar económico y la reciprocidad se da en una economía local caracterizada por la abundancia de efectivo, no su escasez.*¹¹⁴ Asimismo se produce un constante capital humano que origina que la mayoría del pueblo se involucre. Lo anterior genera materia prima suficiente para solidificar aún más los argumentos particulares de la región. En concreto, una perspectiva que se puede subrayar desde el ritual es el nivel exitoso del significado que una figura religiosa puede agotar, alcanzando cierto modelo estructural que se maneja en la zona para otros fines.

Por el contrario, en el pueblo de Ocoyoacac tal condición del significado parece ser poco eficiente, esto quiere decir que los extremos bien se distinguen, en primer lugar ya se habló sobre la diversidad de los proveedores, que están prestos a la circulación de capital en mayor o menor medida (hasta este punto pueden asemejarse a otros pueblos señalados), pero ya no se distingue el capital humano, más bien, sin una vinculación, cerrado. El significado del capital económico y

¹¹⁴ Good Eshelmann, Catharine (2004). "La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero". *En Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, CONACULTA-INAH.UNAM, México, pp. 135-136.

humano, y la divinidad establecida por el ritual, separados. En la medida que estos recursos asumen su significado lineal, la divinidad pierde sentido, toda vez que implica una carga económica y social difícil de soportar. Debido a que se sigue pensando desde un enfoque secular, <<se pierde dinero gastando en algo innecesario>> ¿Por qué malgastar tiempo? Entonces, no se garantiza una participación mayor pues de ninguna manera se acepta dar “más de lo que corresponde fijando un ojo en la reacción del otro”, en resumen, los sujetos ya no pueden establecer una situación que beneficie al pueblo si no levanta la mano otro más. Y esto es dudoso. Seguramente tales actitudes se siguen presentando por las perspectivas distintas que cada quien tiene sobre la forma de organizar cualquier asunto. Esposito lo refiere así: *Ya sea que uno deba apropiarse de lo que no es nuestro común (para comunismos y comunitarismos), o poner en común lo que nos es propio (para las éticas comunicativas) [...] Ellos tienen en común lo que les es propio, son propietarios de lo que les es común.*¹¹⁵ El más afectado es el santo. Su sentido se torna inestable. También se perjudica la capacidad reproductiva de lo social del pueblo, y posiblemente de comunicación, reflejada en significados que no se comparten. No hay que ser profetas, llegará el día en que no tenga sentido el ofrecimiento del ritual.

Al hacerse de tal modo, se descuidan sus consecuencias, porque en la celebración de los rituales se observa la estructura y la dinámica de un pueblo. Sus discursos, fundamentos, contradicciones, etc. Al llevarse a cabo la mayordomía se rasgan más fundamentos. Se tiene un objetivo. En el ritual se trata de asegurar la presencia del santo y disposición a la retribución. Al acontecer este intercambio simbólico no se llega a advertir más de lo debido que los mecanismos del pueblo están íntimamente interrelacionados con esa figura. Al creer esto, el santo se identifica con la región correspondiente. A la afección de un solo elemento de esta vinculación, irremediamente se perjudica el conjunto. La propiedad semántica se corrobora, porque el ritual religioso en su honor suele presentar no solamente una fortaleza del conjunto, en este caso del culto, aún soporta más resultados importantes que revelan estructuras complejísimas como

¹¹⁵ Esposito, Op. cit., pp. 23-25.

lo son: mayores dotes de sacrificio colectivo, resguardo histórico justificado en la tradición, representado en la importancia del santo como figura concéntrica de un significado altamente permisible, en la medida de la evolución de su comunidad. Aditivos para la circulación de su culto, *los seres humanos y los dioses dependen unos de los otros en este contexto cultural.*¹¹⁶ Dada esta exitosa operación, particularmente el ritual se extralimitará y el santo revela su importancia. Un sentido construido por cada uno de los involucrados. Una comunicación continúa.

¹¹⁶ Good, Op. cit., p.141.

Capítulo IV: El ocaso de la imagen: un caso, ¿símbolos eternos?

Se propuso que la mayordomía era un catalizador, al revelarse como una escala social de aspectos propios de las regiones que hacían función de ella. Evidentemente este tipo de organizaciones no se presentan en todo el municipio estudiado. Si bien ya se elaboró un análisis de la fiesta patronal de San Martín y no se halló rastro alguno de la institución de la mayordomía de ninguna manera se ha comprobado que no haya existido con anterioridad. Esto se hará a continuación. Por el contrario, los llamados pueblos periféricos rebosan su existencia durante todo el año ritual. Y al parecer, lo han hecho por bastante tiempo. Según algunas fuentes fidedignas, años anteriores, los barrios que conforman el pueblo de Ocoyoacac si implementaron dicho modo de operatividad ritual, con sus propias representaciones religiosas al celebrar sus fiestas patronales.¹¹⁷ Tal aseveración indica que la mayoría de las regiones tendrían una identidad construida desde hace mucho tiempo, con argumentos particulares.

Esto resulta grave en la medida que San Martín Obispo parecería que no tiene cabida ideológica, social, ni colectiva con ninguno de sus vecinos. No comparte ninguna estructura con los mismos, más allá de cuestiones territoriales o administrativas. Si se ha propuesto un espacio donde se reúnen distintos discursos configurados a través del tiempo ¿Será posible que el culto al santo de cada una de estas regiones fuese un mensaje indirecto de resistencia permeado por las circunstancias históricas que han sucedido dentro de los límites, basado en la fortaleza de figuras religiosas que comparten un mismo territorio, y posiblemente a consecuencia de lo anterior, evidenciar la pobreza discursiva de otras, como por ejemplo, la de San Martín?

¹¹⁷ Esto se comprueba con el rito que se elaboraba en Carnaval años atrás. Aquí, en la llamada tornafiesta se hacía una procesión con la mayoría de las figuras religiosas del municipio. debidamente cada imagen era velada por su mayordomo, sobra decir que los barrios del pueblo de Ocoyoacac estaban presentes. (Entrevista con un topil del barrio de Santa María, 15 de diciembre de 2012).

1.- Breve introducción histórica general del municipio de Ocoyoacac, la ausencia de un centro, la ausencia de un santo, cúmulo de pueblos perdidos.

En este apartado se intentará averiguar el discurso que San Martín Obispo ha codificado a través del tiempo. Naturalmente, esta empresa será breve. Creo que el primer paso para lograrlo es tener una aceptable ubicación espacial-temporal. Cuando se inserta este método en el estudio de cualquier espacio forzosamente se tratan las nociones o características más apremiantes de la región, su vecindad con otras más, la visión de sus pobladores, sus actividades productivas, etc, y claro está, sus estructuras ideológicas más elementales. En nuestro caso, el emplazamiento de una tradición católica acaecida con la Conquista hispánica, vista a través de una hagiografía, Báez (1998) afirma que: *[...] el núcleo en el que la conciencia étnica y las condicionantes históricas [han interactuado] de manera dialéctica, sustentando los fenómenos de la memoria colectiva, la reelaboración simbólica....*¹¹⁸ que hicieron germinar a cada una de las figuras religiosas que han aparecido en esta investigación. Es pues necesario precisar esos dominios y las circunstancias históricas particulares que han acompañado a esas representaciones. Se demostrará que algunas de estas regiones son más contemporáneas que otras. Un argumento consecuente es que probablemente algunos de estos santos ante tales acontecimientos hayan tenido una participación importantísima en el surgimiento de las aristas más particulares de las áreas que cobijaban.

Cuando se pretende revisar la historia de este municipio surgen muchas preocupaciones precisamente para efectos de este plan. Principalmente para corroborar los hechos que se enuncian en las fuentes. Luego, la poca precisión y seguimiento de los mismos trabajos, esto en la medida en que el autor de esta investigación haya establecido caminos que ni siquiera se mencionan por más obvios que resulten. También, la poca abundancia de fuentes externas que hablen

¹¹⁸ Citado en Broda, Johanna (2004). "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual. *En Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, CONACULTA-INAH-UNAM, México, p. 64.

o den información sobre este municipio antes de 1700 por ejemplo. (Entrevista con el archivista municipal, 16 de mayo de 2012). Finalmente, estructurar las versiones históricas tan distintas de una y otra parte del municipio, y esencialmente, la formación académica, porque esta tesis nunca pretendió ser histórica.

2.- Distribuciones históricas del municipio de Ocoyoacac: Prehispánica.

a) **Distribución del territorio según el entorno.** La cronología establece por un lado indicios de asentamientos prehispánicos en el territorio de Ocoyoacac anteriores a la conquista tenochca. Esto se puede comprobar con el sitio arqueológico de Tlalscolpan, sitio -según las fuentes- construido durante la rectoría de Teotihuacan.¹¹⁹ Ubicado de manera próxima en el territorio actual de la colonia Juárez y Jajalpa concentradas en La Marquesa.¹²⁰ Según las exploraciones arqueológicas llevadas a cabo hace algunas décadas, por la estructura de construcción, la cerámica hallada, entre otras características, se concluye que dicho lugar funcionó como un centro ceremonial, núcleo de una aldea rural.¹²¹

También, dadas las condiciones geográficas de la zona lacustre que bañaba el territorio actual de San Pedro Cholula la producción ilimitada no habrá pasado desapercibida para el establecimiento de asentamientos, (otomíes o pequeños

¹¹⁹ *Ocoyoacac fue un centro cívico ceremonial que se desarrolló aproximadamente entre los años 450 y 650 de nuestra era. Su breve ocupación se ubica hacia finales del período Clásico en la cronología de Mesoamérica.* Información recuperada en la colección de folletos de las Zonas Arqueológicas del Estado de México. Ocoyoacac. Editado por el CONACULTA y el INAH en el año de 2002.

¹²⁰ *Hay referencias fehacientes que corroboran que el valle de Toluca [...] hasta los tiempos de la Colonia estaba ocupado por las lagunas de Chignahuapan (hoy Lerma), abarcaba desde Teotenango hasta Xonacatlán; y desde Toluca hasta la falda del Monte de las Cruces [...] Al este de la laguna de Atenco, uno de los grupos matlatzincas otomíes fundó el pueblo de Ocoyoacac. [...] Se comprueba dicha existencia por la zona arqueológica de Tlalcozpan, primer asentamiento de Ocoyoacac.*

De la zona boscosa del antiguo Ocoyoacac que en la época prehispánica estaba pletórico de pinos de ocote [...] y que ahora forma la nariz del pueblo sobre el recodo del antiguo "Tlaxomulco". En Gutiérrez Arzaluz, Pedro (1997). *Ocoyoacac, monografía municipal*, Instituto Mexiquense de Cultura, pp. 71-79.

¹²¹ *En los cuartos, pasillos, drenajes... de la zona habitacional... se han recuperado vestigios de ollas, cazuelas...metates y manos...navajas y cuchillos, así como entierros humanos... Todos estos elementos indican que se trataba de unidades domésticas, es decir espacios de residencia, producción y consumo habitadas por campesinos, artesanos, comerciantes y miembros de la clase dirigente.* Colección de folletos de las Zonas Arqueológicas del Estado de México. Ocoyoacac. Editado por el CONACULTA y el INAH. Año 2002.

grupos nahuas) situaciones que podrían favorecer el reconocimiento de una mayor concentración de población en estas zonas (islotas). Lo anterior señala dos alternativas, dos entornos: una zona boscosa, en la cual se establece dicha aldea rural, y una zona lacustre, que se encuentra en la planicie. O bien, uno solo, dicho centro ceremonial, algunas estructuras de población en la zona boscosa, así como en la zona lacustre, situaciones que pudieron haber estrechado la convivencia entre hablantes del otomí y del náhuatl, inmersos dentro de un mismo ecosistema:

La región del valle de Toluca fue idónea para el establecimiento de zonas habitacionales; el variado entorno ofrecía un ambiente ideal para la subsistencia. La planicie aluvial les dotó de recursos lacustres y de tierras fértiles...y el de la zona boscosa, de espacios para practicar la caza, la recolección de frutos y la obtención de madera; es decir, estuvieron dotados de todo lo necesario para sustentar su economía.¹²²

Con estas evidencias puede afirmarse que existió una región, que reunía otras más. Nominativamente se dice que se trataba del pueblo de Ocoyoacac. Posiblemente abarcaba las inmediaciones de los cerros que rodean el actual pueblo de Acapulco, obviamente sin ser nombrado como tal. Misma dificultad para los habitantes que se hayan establecido en la ribera, antiguos pobladores de Cholula que en aquel tiempo tampoco era denominado así seguramente con el tiempo se le llamó Cuauhpanoayan. Esto concluyente sin una fuente histórica que nos indique lo contrario.

b) Según la ruta de Axayácatl. La toponimia que indica algunas regiones del municipio es nahua, esto no quiere decir que hablaran su idioma, aunque seguramente se establecieron pequeños grupos antes de la conquista mexicana. El idioma predominante quizá fue el otomí. Una visión prehispánica que existe del territorio municipal es la del conquistador tenochca durante la toma del valle de Toluca. Así en la lámina 10 del códice Mendocino se reserva la ruta

¹²² *Ibíd.*

que el tlatoani Axayácatl siguió para el sometimiento de dicho valle. Entre los glifos a destacar solamente se observan los de Cuauhpanoayan (primera vez nombrado), Atlapulco y Ocoyoacac.¹²³ Esto comprobaría la existencia de tres zonas. De acuerdo a esto, la localización actual podría ayudarnos a ubicar a San Pedro Atlapulco, debido a que está enclavado también en la cordillera boscosa de las Cruces.¹²⁴ Este pueblo actualmente limita con territorio del pueblo de San Jerónimo Acazulco, así como del municipio de Capulhuac, que también fue cautivo del ejército azteca en la guerra con Toluca.

Para el caso de Ocoyoacac, [...] *la ubicación del pueblo prehispánico de Ocoyoacac, ocupaba principalmente, una saliente de la montaña, un pequeño bosque de ocoauhuitl "Bosque de árboles de Ocotl, pino ocote".*¹²⁵ Sin abundar demasiado es posible que el Ocoyoacac prehispánico bien fuera el extremo del límite con el municipio actual de Lerma, siguiendo con el área boscosa de lo que es la actual autopista Toluca-México, que atraviesa la zona arqueológica citada.

Sobre Cuauhpanoayan es más difícil ubicarle porque hay distintas versiones al respecto. Según se lee en el libro de Romero Quiroz "San Mateo Atenco" después de un [...] *minucioso estudio de los lugares y acontecimientos de la batalla de Cuauhpanoayan [...] con la Conquista de México, desaparece el nombre de Cuauhpanoayan que estuvo asentado en la margen occidental del Chicnahauapan y aparece un pueblo con el nombre de Atenco, nunca antes mencionado...*¹²⁶ Si esto fuera cierto se comprobaría también que el territorio actual de Cholula formaba parte del Cuauhpanoayan que se menciona en esta

¹²³ Gutiérrez Arzaluz, Pedro (1992). *Ocoyoacac-Ocoyoacac*, Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca, p. 43.

¹²⁴ *A lo largo de las cordilleras de las Cruces había numerosos manantiales que al unir sus cauces producían corrientes que a primero formaban acequias, las cuales se unían con la principal del manantial de Ajolotes y después daban origen al río de las Cruces. En su nacimiento, una parte de su caudal era llevado a través de canoas hasta el pueblo de San Pedro Atlapulco.*

Atlapulco, también nombre náhuatl. El topónimo se halla en la lámina número 10 del códice Mendocino, y define esta toponimia Em'bogigui (otomi) lugar de agua en el bosque. En Gutiérrez Arzaluz, *Ocoyoacac, monografía*, Op. cit., pp. 7 y 22. Ver la descripción de en el capítulo o apartado VI sobre el curso del río de la Marquesa.

¹²⁵ Gutiérrez Arzaluz, *Ocoyoacac*, Op. cit., p. 16.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 41. Hay que anotar que el glifo de Atenco si aparece en la ruta que siguió Axayácatl para la conquista de los matlatzincas.

ruta. Otros por su parte, refieren que este lugar era parte de la cadena forestal harto mencionada aunque sin ubicación exacta (entrevista con el archivista municipal, 16 de mayo de 2012). Creo haber leído que hace algunos años el barrio actual de Coapanoaya estaba en litigio con territorio de San Miguel Ameyalco o Santa María Atarasquillo por el dominio de tierras que se encuentran en sus dominios, así existe según Aguado (1998) [...] *una yuxtaposición de límites territoriales [...] desembocó en múltiples conflictos, sobre todo en la zona de La Marquesa, disputada por Acazulco, Tepexoyuca y Coapanuaya.*¹²⁷

Lo que se puede hacer para precisar estas fuentes sería traer el significado de Cuauhpanoayan (Matrícula de Tributos, puente de vigas, en donde se pasa o se vadea). El glifo apresura a decirnos que se realiza esta acción en un río o un espacio de agua. También hay que recordar que en este sitio ocurrió algo trascendental para efectos ocupacionales: *en el río Chicnahuapan tiene lugar una de las más grandes batallas entre los tenochcas y sus aliados contra los matlatzincas.*¹²⁸ Según el cronista municipal de Ocoyoacac, los vencidos huyeron a los parajes lacustres, -a lo que hoy es Cholula-, donde se establecerían indefinidamente. Y si Atenco se dice tenía parte en el territorio de Cuauhpanoayan (que según no existía el nombre a pesar de que lo menciona el Códice que señala la ruta de Axayácatl) esto nos pone a pensar que dicho lugar se encontraba en la planicie. Si esto es correcto, sus habitantes quizá se dedicarían a la explotación de los recursos lacustres. Posiblemente eran comerciantes.

c) Según los tributos. El último argumento de arriba también se apoya en la tasación del tributo imperial azteca. Según la Matrícula de Tributos realizada en 1535, -más de una década de la Conquista española, y mandada a realizar por el primer virrey de la Nueva España-, demuestra que en la lámina número

¹²⁷ Citado en Mancilla Sánchez, Alma y Chapa Silva, Héctor. *Cosmovisión y religiosidad popular entre los otomíes de San Jerónimo Acazulco*, Estado de México [versión electrónica], Ciencia Ergo Sum, 8(2), p. 154

¹²⁸ Gutiérrez Arzaluz, *Ocoyoacac*, Op. cit., p. 39.

12, de la región de Cuahuacán, el único pueblo tributario reconocido de la región de Ocoyoacac era Cuauhpanoayan.¹²⁹ Las otras regiones que aparecen en dicha fuente y que comparten esta suerte son serranas: Huixquilucán, Xalatlaco. San Miguel Ameyalco, Santa María Atarasquillo, etc. No aparecen ni Ocoyoacac ni Atlapulco ni siquiera en otro documento de esta Matrícula. Esto claramente contrasta con la ruta de Axayácatl, establecida por el mismo código Mendocino. Esto es raro en la medida que pocos años existen entre ambas fuentes. Pero puede existir una explicación, es posible que se haya absorbido o conjuntado el número de “acreedores” en una sola región “confederada” teniendo el denominativo de Cuauhpanoayan, esto explicaría consecuentemente que haya acontecido otro declive del área adyacente al centro ceremonial Tlascalpan (Ocoyoacac prehispánico), como ocurrió durante el ocaso teotihuacano, que aunado al apogeo de la zona lacustre quizá ocasionó movilizaciones hacia sus riberas, colocando a otros pueblos como Ocoyoacac y Atlapulco con una pequeña concentración de población, pero formando parte de un único tributo. Otra explicación podría ser que los conquistadores tenochcas hayan perseguido la relevancia del sitio de una batalla, y haya quedado su denominativo, del mismo modo conjuntando otras regiones.

Para acotar es preciso enunciar que en esta matrícula existe un topónimo que se hace llamar Ocotepc o cerro del Ocote. Según la versión que manejamos de este documento, dicho glifo no ha sido precisado en la actualidad, ¿y si fuera el Ocoyoacac que se menciona en la Ruta que siguió Axayácatl? Existe un obstáculo final para establecer la ubicación de estas zonas, problema que se presenta en el tributo mismo. Dado el ecosistema, se pensaría que los recursos tributados se compondrían de productos lacustres: pescado, aves, ranas, maíz, frijol, etc, pero según la lámina 12 el impuesto que debía ofrecer esta región consistía en su mayoría de leña o madera. Inmediatamente nos remite que la zona de La Marquesa bien pudo saldar tal requerimiento, no obstante, esto no

¹²⁹ Arqueología Mexicana, Edición Especial: Matrícula de Tributos, serie Códices, número 14, pp. 44-45.

indicaría, o bien que estuviese habitado en gran número, o también que se organizarán “cuadrillas” desde la planicie para ir a cortar lo indispensable. El primero contradeciría un posible declive del área, pero lo que nos importa ahora es la acotación de los nombres. Este hecho merece más atención que la que se le ha brindado aquí. La zona lacustre también tendría sus impedimentos para fines tributarios pues sería complicado que se pagara algo de lo cual la capital azteca tenía grandes excedentes, cobijada por sus grandes lagos.

Existe otra tasación tributaria que se denomina Memorial de Tlacopan, es una suerte de encargos durante la Conquista hispana que sirvió para agilizar los tributos precedidos por los impuestos hechos para los aztecas. Según se puede leer se trataba de los pueblos o territorios subyugados de Tlacopan, o los tepanecas, miembro de la Triple Alianza con Tezcoco y Tenochtitlán.¹³⁰ En este documento se dice por ejemplo que existían distinciones de estructura con lo que fue la Matrícula de Tributos, porque esta última se basaba en provincias no en la estructura de reinos, señoríos dependientes y sujetos puestos bajo resguardo, algunos de los cuales también tributaban tanto a Tezcoco como a Tenochtitlán. Según esto dicha conformación y el modo de tributo persistió aún con la intromisión española, *lugares que formaban parte del llamamiento (a obras públicas) de Tlacopan durante la época colonial [...] Estas listas de los llamamientos confirman la extensión de todo el conjunto de reinos dependientes de Tlacopan [...] se ve que los lugares siempre están agrupados conforme a la organización en reinos [...] Esto indica que el reclutamiento de trabajadores para obras públicas se hacía conforme a la organización en reinos...*¹³¹ Ahora bien, en dichos informes se pueden hallar tres pueblos que nos interesan, Cuauhpanoayan, Tepehuexoyocan y Ocoyoacac. Por su parte se puede hallar Atlappolco (Atlapulco) sujeto al reinado de Coyohuacan. Tanto en el código de la Matrícula de

¹³⁰ Ver la obra Gibson, Charles (2007). *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, Siglo XXI Editores, México.

¹³¹ Carrasco, Pedro (1996). *Estructura político-territorial del imperio tenochca: La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzococo y Tlacopan*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 280-281.

Tributos como el del Memorial de Tlacopan se halla Cuauhpanoayan. Lo interesante del asunto es que se habla de Tepehuexoyocan, o Tepexoyuca por primera ocasión. Esto nos obliga a intentar establecer su ubicación.

Según los pobladores de San Jerónimo Acazulco, se tratan de los primeros habitantes que se establecieron el territorio municipal. Esto es difícil afirmarlo como un hecho verídico, indudablemente con base en las fuentes, no existe mención de ellos en ningún documento histórico hasta ahora revisado. Es probable que fueran descendientes de los antiguos aldeanos del centro ceremonial de Tlascalpan, pues hay que tener en cuenta que antiguamente habitaron un área de la zona boscosa de La Marquesa, en otomí Dongú. Quizá su asentamiento original fue producto de antiguas migraciones por condiciones geográficas, o enfermedades, quizá de las zonas lacustres, quizá de otras comarcas serranas, como Atlapulco. Sobre Tepehuexoyocan es más complicado el asunto, pues su ubicación actual es en la planicie teniendo como límite el actual pueblo de Acazulco que aunque un poco más alto que las demás regiones, no señorea desde su antiguo establecimiento montaños. ¿Es probable también que fuera parte del antiguo Coapanoaya?

Ciertamente no. Si Tepehuexoyocan aparece reconocido como un territorio tributario en el Memorial de Tlacopan, hablaría de cierta población concentrada. Maruri (1999) escribe: *se narra 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.*¹³² No obstante, los pobladores más antiguos de Acazulco recrean un origen compartido con la comunidad de la Asunción Tepexoyuca. Esto interesa porque existe una fuente histórica donde se nombra como una sola región a estos dos pueblos. Ante un pleito entre el pueblo de San Martín Ocoyoacac y La Asunción Tepexoyuca haciendo mención de Acazulco, el autor anterior narra:

¹³² Citado en Mancilla Sánchez, Alma y Chapa Silva, Héctor, Op. cit., p. 154.

En un litigio de tierras entre Santa María Asunción Tepexoyuca y San Martín Ocoyoacac en el año de 1716 “los vecinos de Tepexoyuca presentaron ante las autoridades de la Real Audiencia los documentos necesarios para que fueran legitimadas sus propiedades territoriales. En el documento se hace referencia a la iglesia de “Quasulco” que habría sido referida en el mapa de los límites territoriales del pueblo de Tepexoyuca [...] y la otra iglesia dice su rotulata Tepexouica. ¹³³

En la misma sintonía en un documento titulado “Litigio de tierras que sostuvieron los pueblos de Santa María de la Asunción Tepexoyuca, San Jerónimo Acazulco contra los dueños de la hacienda de Texcalpa en el siglo XVIII” se lee:

[...] en idioma mexicano que los cuales expresan las tierras y linderos de que se compone este dicho pueblo de Tepexoyuca que son los siguientes = que va corriendo el camino de Atlapulco a reconocer el cerro que baja para San Jerónimo [...] y de ahí se va a reconocer un ojo de agua que baja al pueblo de Santiago el Viejo lindando con unas mojoneras del pueblo de San Martín Ocoyoacac subiendo un cerro que arriba esta una mojonera y de ahí se va a reconocer al río subiendo a reconocer la iglesia vieja de Santa María la Asunción... ¹³⁴

Lo que salta a las vista de las fuentes anteriores son las fechas. Pero no se trata de una referencia por primera ocasión de Tepehuexoyocan. En estos documentos analizados se percibe hasta que período de tiempo todavía se nombra a los dos pueblos conformando un mismo territorio. Posiblemente, gracias al informe de esta región por el Memorial de Tlacopan, se pueda pensar que ya se le reconocía como tal junto a la mítica Coapanoaya y el Ocoyoacac prehispánico con el cual quizá era aledaño. Esto sólo podría comprobarse si existiera otra fuente más antigua.

Existe un documento que pertenece al pueblo de San Jerónimo Acazulco denominado como los Títulos Primordiales de San Jerónimo Acazulco y La

¹³³ *Ibíd.*, pp. 153-154. Aquí se especifica que Maruri cita del Códice Techialoyan de La Asunción Tepexoyuca.

¹³⁴ Documento titulado “Litigio de tierras que sostuvieron los pueblos de Santa María de la Asunción Tepexoyuca, San Jerónimo Acazulco contra los dueños de la hacienda de Texcalpa en el siglo XVIII.” Se trata de una copia cedida por el cronista del pueblo de San Jerónimo Acazulco.

Asunción Tepexoyuca supuestamente datados de 1525. Aunque algunos historiadores son escépticos al establecer como originales este tipo de manuscritos,¹³⁵ la mayoría de sus líneas refieren lo que supondría un territorio testado, propio desde tiempos inmemoriales. La poca exactitud cronológica, las versiones cosmogónicas, así como la exageración de las medidas territoriales para legitimar lugares por conflictos interétnicos, pueden llegar a desacreditar estos documentos. Antes de comprobar lo anterior, lo que debería interesarnos es que se hace una mención más antigua de esa zona, incluso hasta de tiene una derivación toponímica distinta:

La palabra que dice Tepehuexoyucan es nombre del lugar compuesta de dos frases mexicanas, una de ellas sincopada y de una preposición pospuesta del mismo idioma, cuya combinación se manifiesta así:

Tepe-huexoyu-can. Su etimología es de tepe, sincopa de tepetl (cerro), de huexoyu, sincopa de huexoyotl (sauce o causal), y de can (lugar donde hay). Dicha voz traducida al español significa lugar del cerro donde hay árboles sauces. Tepehuexoyucan (en el despeñadero o peñascos que azulan). Podría también significar lugar donde hay sauces, árboles de ribera donde la custodia la señora del cielo.¹³⁶

Según el cronista de Acazulco tales líneas hacen referencia al agua, esto demostrado en la línea los <<peñascos que azulan>>, que se almacenaba en Don Gú, seguramente formando pequeños manantiales, pozos, escurrimientos, etc. Esto relacionado a la toponimia de Hueyamalucan. Aunque también podría tratarse de una perspectiva geográfica, dada la altura del sitio enclavado en los cerros, tal vez subraye una visión de lo celestial, enmarcada por los árboles altos, o las grandes cañadas que todavía pueden observarse hoy en día. Naturalmente, que también se hace mención de un cerro. La última línea tampoco dista de ser

¹³⁵ *La ideología de protección de la tierra de las comunidades se expresaban en sus "títulos", documentos de origen incierto, de indiscutible composición indígena [...] de limitada validez legal. Es una combinación de exhortación, historia y religión, los títulos expresaban protección y previsión de la propiedad.* En Gibson, Op. cit., p. 278.

¹³⁶ Extraído de la copia de los Títulos Primordiales de San Jerónimo Acazulco y Santa María de la Asunción Tepehuexoyuca, ofrecida amablemente por el cronista de este pueblo.

aburrida, porque refiere especies ribereñas, es decir propias de una fuente acuática. Por último, se menciona <<la señora del cielo>>. Una somera interpretación podría ser cosmogónica, la lluvia, las nubes o incluso el propio cerro que también germinaba condiciones acuáticas, sirviendo como depósito del agua de la lluvia. Otra explicación sería más contemporánea, es decir, poco tiempo después de la Conquista, estableciéndose La Asunción de la Virgen como patronímico religioso, como santo patrono de la región.

La mención que se elabora sobre el denominativo de los Títulos Primordiales es bastante explícita. Es probable que durante la época prehispánica ambos poblados hayan compartido un territorio común, o al menos parte de él. En concreto, Acazulco seguramente estaba confinada a Tepexoyuca, contando con la cronología debida. La ubicación geográfica se remite desde luego al sitio ancestral (Don Gú) ya revisado donde ambos pueblos compartían visión y lengua. En La Asunción Tepexoyuca se puede escuchar el otomí.

3.- División municipal tras la Conquista.

Cuando Hernán Cortés encargó a Alonso de Sandoval controlar una retaguardia en el valle del Matlatzinco para no intervenir durante el sitio de Tenochtitlán se lee lo siguiente: *[...] demás desto en Mataltzingo y en Tulipa tenía el Guatemuz muchos parientes... y como vieron las caras y las cabezas de nuestros soldados, que he dicho y lo que les envié a decir, luego lo pusieron por la obra de se juntar con todos los poderes que tenían e venir en socorro de Mejico... y venían ya de hecho contra nosotros,*¹³⁷ entonces se desarrollan los siguientes acontecimientos que influirán notablemente para la configuración del antiguo territorio de Ocoyoacac:

¹³⁷ Díaz del Castillo, Bernal (2000). *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Editores Mexicanos Unidos S.A, México, p. 449.

- En 1521 Hernán Cortés, encomienda a Gonzalo de Sandoval la Conquista del valle de Toluca.¹³⁸
- *Chimaltécatl, el cacique de Ocoyoacac, igual que los otros otomíes del valle de Toluca [...] acudieron ante Cortés para coligarse con él.*¹³⁹
- *[...] En Tlaxomulco (Santa María) se coligó toda la gente que comandaba el cacique de Ocoyoacac.*¹⁴⁰
- El 5 de agosto de 1521 se le declara primer gobernador de Ocoyoacac [a Chimaltécatl], por los servicios prestados a los hispanos, Cortés *hizo que el clérigo lo bautizará y le puso el nombre de Martín. Además, le encomendó que se encargará de construir el templo parroquial en honor de San Martín Obispo, para que fuese el santo Patrón del pueblo de Ocoyoacac. Su construcción data del 5 de agosto de 1521.*¹⁴¹

Pocos tiempo después [...] según se consta en 1534 fueron agregados a Ocoyoacac (?) los barrios de San Miguel, Santa María, Santiaguito y Cholula, pueblos tributarios de Martín Chimaltécatl.¹⁴² Se erigen tres regiones nuevas dado el caso. Desaparecen dos. Seguramente, se configuró para tal efecto la planicie del territorio, si se piensa que la parroquia de San Martín, ya estaba en construcción, y es la de su ubicación actual. Tal suceso origina el barrio de Santa María, pues según *el conquistador venido de España cambió su ubicación en la montaña a la planicie, a Tlaxomulco, “rincón de la tierra” [...] sin cambiar su nombre: Ocoyoacac.*¹⁴³

Por su parte, el territorio de Texcalpaneca (barrio de San Miguel) se encuentra en la actualidad a un costado de la parroquia municipal en la zona conocida como el Calvario, adyacente a la zona de cerros de la zona boscosa de La Marquesa (a

¹³⁸ Gutiérrez Arzaluz, *Ocoyoacac, monografía*, Op cit., p. 73. Y en la décimatercera relación, de la venida de los españoles y principio de la ley evangélica, escrita por Ixtlixóchitl, en Sahagún, fray Bernardino de (2006). *Historia General de las cosas de la Nueva España*, (lo dispuso para la prensa en esta nueva edición, con numeración, anotaciones y apéndices Ángel María Garibay Kintana), Editorial Porrúa, México, pp. 821-822.

¹³⁹ Gutiérrez Arzaluz, *Ocoyoacac, monografía*, Op. cit., p. 73.

¹⁴⁰ *Ibíd.*

¹⁴¹ *Ibíd.*, pp. 73-76.

¹⁴² *Ibíd.*, p. 69.

¹⁴³ Gutiérrez Arzaluz, *Ocoyoacac*, Op. cit., p. 16.

manera de ubicación, naturalmente sigue su curso). Probablemente, durante aquel tiempo no se encontraba en este lugar, pues el sistema político-administrativo y religioso hispano requería de una concentración de población, (otrora aniquilada, causa del despoblamiento y las enfermedades) relativamente una cerca de la otra,¹⁴⁴ esto se puede ver según los Títulos Primordiales de San Martín Ocoyoacac:

Aquí paso a poner como aprendimos posesión Miguel Quahxpalcanecat... aserca [sic] del monte hablare de la/ tierra que nos dio nuestro gran se/ñor el Rey, para que le tributasemos/. La tierra que se dice Tecpantali sabed hijos míos, todos los texcalpan/eses, que se dicen Ocoyoacacquiz nuestros /hijos, sabed que quitamos la tierra /de San Pedro Chololtecapan/.¹⁴⁵

Dejando de lado momentáneamente la asignación de un territorio específico y mención de Cholula, se encuentra una aparente contradicción, pues haciendo un comparativo con los Títulos Primordiales de San Martín Ocoyoacac, escritos según en 1521:

[...] Cuando/ se encontraron los antiguos de Ocoyoacac/ y ancianos de Tepehuexoyucan, y se/ abrasaron por lo que se unieron y se/ abrasaron en señal de confinancia hay / en San Martín Ocoyoacac, Santiago/ el Biejo, San Francisco Cuahpanoayan, San Miguel Texcalpaneca, Santa María Tlaxomulco, San Pedro/ Chololtecapan, 5 barrios se men/cionan, estos se pusieron barrios unos/con otros pueblos se estigaron a la fue/rza, si no se hubieran abrasado no se hu/bi/eran aquietado los ánimos de los ancianos.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Para revisar la evolución del sistema político administrativo, político y religioso de la Nueva España ver las obras de Menegus, Op.cit; y Gibson, Op. cit.

¹⁴⁵ Títulos Primordiales de San Martín Ocoyoacac (copia), p. 86.

¹⁴⁶ Es una copia de los Títulos Primordiales de San Martín Obispo, se asegura que desapareció durante una revuelta en la cual algunos archivos desaparecieron misteriosamente. (Entrevista con el archivista municipal, 16 de mayo de 2012) Como no tiene clasificación sólo se pondrá el número de página de la copia que es la 88.

De acuerdo a la fuente se nombra esta vez a Tepehuexoyucan y Cuauhpanoayan. Aparentemente el primero se concentra en territorio de Ocoyoacac. Difícilmente puede existir un error. La división de 1534 se realizó con efectos de tributación, pero no se perciben a estas regiones. El malestar sigue siendo el mismo, hay zonas que se contemplan o desaparecen. Queda por decir que parece que la fecha exacta en que ocurrió dicha congregación de naturales ocurrió en 1535,¹⁴⁷ con la modalidad administrativa de pueblo-cabecera
Y no se interrumpe la diversidad de fuentes y por ende de omisiones. Según el cronista municipal:

El fraile, después de trazar las calles bendijo la tierra donde se edificaría el templo [...] la cual fue concluida en 1560 [...]

En esa fecha el virrey Luis de Velasco les concedió el señorío, les otorgó los títulos primordiales y nombró formalmente a Martín Chimaltécatl gobernador de Ocoyoacac [...]

En esta forma quedó confirmado el señorío de Ocoyoacac, cuyos tributarios serían, a partir de ese año, los pueblos de Santiago el Viejo, Santa María Tlaxomulco, San Miguel Texcapaneca, San Pedro Chololteapan y San Francisco Quepanoaya.¹⁴⁸

Puede observarse que existe una fecha nueva, 1560, es posible que esta concentración de pueblos y barrios haya obedecido a la relación administrativa entre parroquia y visita, implementado por la jerarquía eclesiástica:

Los primeros frailes se enfrentaron con problemas administrativos [...] Las sedes fijas exigían antes que nada jurisdicciones geográficas y nuevas delineaciones de fronteras. La jurisdicción parroquial doctrinal era llamada diversamente doctrina, curato, partido y parroquia [...] Una doctrina consistía en un pueblo principal

¹⁴⁷ Los Títulos Primordiales de Ocoyoacac dicen que en el año de 1535 el virrey Mendoza reconoció a Ocoyoacac como pueblo cabecera [sede del tlatoani], y mandó que los pueblos de Santiago el Viejo, San Miguel Texpaneca, Santa María Tlaxomulco, San Pedro Cholula y San Francisco Quapanoaya fuesen sus sujetos (en la nota a pie número 40 se lee: Archivo Municipal de Ocoyoacac, Colonia, caj 1, s.f.; Título Primordial de San Martín Ocoyoacac. En Menegus, Op. cit., pp. 88-89.

¹⁴⁸ Gutiérrez Arzaluz, Ocoyoacac, monografía, Op. cit., p. 76.

*llamado cabecera (o cabeza) de doctrina, donde estaban localizadas la iglesia y la residencia clerical y un núcleo de pueblos alrededor llamados visitas.*¹⁴⁹

Quizá confirmado por la finalización de la construcción del templo de San Martín Obispo. Posiblemente la nueva denominación administrativa haya coligado a estas regiones a la planicie, es decir donde actualmente se encuentra el barrio de Santa María.

De toda esta confusión de fechas, la situación del territorio que pudo haber ocupado Tepexoyuca en este tiempo es incierta. Nombrada solamente una ocasión en los Títulos Primordiales de San Martín aparentemente datados de 1521. Esta omisión es extraña dado que figura en el llamado Memorial de Tlacopan, en los llamados llamamientos o mano de obra para la construcción de obras públicas. Así como en los Títulos Primordiales de San Jerónimo Acazulco de 1525. Fuentes más antiguas que las que hemos revisado en este apartado. No es raro que tampoco se denomine al último. Sin embargo, en lo tocante a la reestructuración territorial llevado a cabo después de 1525 no se les menciona de nuevo. Como pueblos pertenecientes a Ocoyoacac no se encuentran referencias inmediatas hasta 1603.¹⁵⁰

No obstante, según Menegus (1980): *Durante la Colonia, en 1576, Ocoyoacac “se conformó en comunidad indígena 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 y Coapanoaya. La comunidad recibió su primera merced de tierras en 1593.*¹⁵¹ A destacar sería la mención de Acazulco, y también ya se distingue con el patronímico de San Jerónimo sin embargo, las fechas podrían ser inexactas porque en 1716 en un pleito de tierras, todavía se le nombra con un solo

¹⁴⁹ Gibson, Op. cit., pp. 106-107.

¹⁵⁰ *Fueron congregados a la cabecera de Ocoyoacac los pueblos de Coapanoaya (¿) y Tepexoyuca.* En Gutiérrez Arsaluz, *Ocoyoacac, monografía*, Op. cit., p. 69.

¹⁵¹ Citado en Iracheta Cenecorta, María del Pilar (1998). *Ocoyoacac: la persistencia de un movimiento social, 1982-1995*, El Colegio de México, Zinacantepec, p. 40.

Seguramente cuando habla de Acazulco en realidad habla de Tepexoyuca dado que todavía la escisión territorial no se había dado. Quizá en algún tiempo al mismo territorio se le podría llamar de una u otra manera. Otra opción es que los años no ayudan en mucho y sea una equivocación por parte del autor.

territorio.¹⁵² De este modo cuando se hace referencia a La Asunción (en cualquier documento revisado hasta ahora) debe incluirse a Acazulco si se sugiere que éste y Tepexoyuca ya existían con un territorio determinado. Otra cuestión que no se puede determinar es si aquellas dos iglesias que se nombran, cumplían con un ritual a La Asunción de María, o si una de estas se dedicaba a San Jerónimo. Según informes el templo dedicado a San Jerónimo se construyó en 1725,¹⁵³ dato que o bien trata la fecha de una probable escisión de ambos pueblos, es decir que La Asunción Tepexoyuca se haya establecido en la región plana que ocupa actualmente, o que por su parte, los pobladores de Acazulco hayan descendido a la región presente.

Quedan por señalar tres cosas, las circunstancias en las cuales surgieron espacios como Santiago el Viejo, San Pedro Cholula y San Pedro Atlapulco. Sobre el primero según se puede ubicar entre la colonia Guadalupe Victoria y la Guadalupe Hidalgo (El Pedregal). Si esta región coincide con la de aquellos días hay que señalar que estaría bastante alejada de la cabecera,¹⁵⁴ pero: *Según las Relaciones Geográficas del arzobispado de México, en 1569 Ocoyoacac tiene [...] una cabecera y dos sujetos, y dentro de la misma cabecera una estancia llamada Santiago.*¹⁵⁵ Si esto es cierto, entonces se haría mención del barrio de Santiaguito, y debidamente del territorio que ocupa hoy en día, no muy lejos de la cabecera municipal.

De San Pedro Cholula cabe decir que la primera vez que se le hace mención en una fuente histórica como nombre, es en los Títulos Primordiales de San Martín Ocoyoacac de 1521. A partir de esta fecha se le puede encontrar en otros documentos ya analizados. Esto sugiere que es poco probable que su fundación haya acaecido antes de esta datación como lo plantean algunos de sus pobladores, el cronista municipal y la placa de su templo. Se puede comprobar que pertenecía a otra región más amplia y conocida. Finalmente, hay que hacer

¹⁵² Ver nota 133.

¹⁵³ Mancilla Sánchez y Chapa Silva, Op. Cit., p. 154.

¹⁵⁴ Según se cuenta que en esta zona se iba a erigir el templo dedicado a Santiago Apóstol que ahora se localiza junto a la actual cabecera.

¹⁵⁵ Menegus, Op. cit., p. 95.

mención de San Pedro Atlapulco. Actualmente se encuentra limitado por San Jerónimo Acazulco y con el municipio de Capulhuac. Sobre el mismo no se ha hallado información porque no era parte esencial particularmente de esta investigación.

En suma, cuando se implantó la cabecera en 1569 según Menegus, había otomíes, matlatzincas y tenochcas.¹⁵⁶ Esto puede informarnos de otros aspectos que se pudieron haber desarrollado dentro de éste municipio: diversidad de idiomas, además del castellano. Para nuestro interés, se ha documentado que existieron variadas formas de organización religiosa que los hispanos no pudieron modificar. Una continuación de su cosmovisión. Se sabe que hubo fricciones, entre españoles e indígenas propiamente. Lo que tal vez no se ha escudriñado del todo es que esas estructuras religiosas adquirieron un protagonismo en la reestructuración de la tradición. Sólo la antropología lo ha realizado. Para el estudio del símbolo, que es nuestro objetivo, tampoco se ha contemplado uno de sus argumentos menos discutidos, su lucha por permanecer en la historia. Cuando se menciona esta característica evidente poco se hace para aclararlo. La oportunidad de señalarlo creo que se demuestra mejor en la necesidad u obligación de convivencia, así como una de sus consecuencias más serias, el conflicto, sembrado en discursos extremos. Hasta este punto necesariamente debe alcanzar su evolución el significado. Si es que tiene un límite. Y donde más se requiere su trascendencia de la que tanto se ha hablado. Al darse este procedimiento simbólico, se debe advertir que el espacio en el cual se deseen seguir observando sus implicaciones conceptuales puede estar ocupado o lo estará por otras propiedades de la misma clase o no. Ante esto, también tiene sentido la elucidación anterior. Desde este punto de vista, probablemente ciertas formas pensamiento rasgadas por esa violencia, a partir de la Conquista, adquirieron un papel estratégico precisamente para hacerle frente. Verbigracia, la lengua, su cosmovisión, sus santos...

¹⁵⁶ *Ibíd.*

4.- Inclusión de la imagen.

Pueblos vecinos a los aztecas brindaron un radical apoyo a la pequeña cuadrilla de Cortés, básicamente para librarse del yugo que la conquista militar establece en cualquier latitud.¹⁵⁷ En nuestro caso, se justifica el comportamiento de Chimaltécatl, cacique de Ocoyoacac, al preparar un pequeño grupo de guerra. Seguramente dichos pueblos (subordinados del imperio) pensaron que tras prestar auxilio, los nuevos señores de México seguirían su camino. Pero sucedió lo opuesto y no hubo distinción alguna en el trato, si se piensa más allá de las mercedes y cacicazgos otorgados. Acabada la guerra, la matanza y casi la total exterminación accede una de las mejores formas de subordinación en tiempos violentos, la implementación de la ideología vencedora en la vida cotidiana del perdedor, entonces sucede la interrupción de la religión occidental. Ante esto, primero el señalamiento o intento de disminución del discurso antagónico. En Sahagún (1927): *Sus imágenes y estatuas son espantables, sucias, negras y hediondas; desta condición son vuestros dioses a quien adoráis y reverenciáis; antes son enemigos matadores y pestilencias que no dioses.*¹⁵⁸

Como lo explica un autor se trata de una guerra de imágenes¹⁵⁹ impuesta por medio de la noción del sacrilegio, así como el teatro. La persecución de la “idolatría” en aquel tiempo naturalmente se extendía a la concepción del ritual. La aceptación del discurso vencedor condiciona una relativa sumisión, esto no significa resignación. En cualquier caso, la última actitud es necesaria para la supervivencia del discurso aparentemente minimizado. De hecho, tal proceder

¹⁵⁷ Registrado en la décimatercera relación, de la venida de los españoles y principio de la ley evangélica, escrita por don Fernando de Alva Ixtlixóchitl, incluido en Sahagún, fray Bernardino, Op. cit., pp. 803-857; y, León Portilla, Miguel [comp.]. *Visión de los vencidos: Relaciones indígenas de la Conquista*, UNAM, México.

¹⁵⁸ Citado en Aguirre Beltrán, Gonzalo (1992). *Obra antropológica XIV: Zongolica, encuentro de dioses y santos patronos*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 136. No hay que olvidar que casi todos los religiosos que llegaron a México inmediatamente después de la ruina de Tenochtitlán, publicaron obras que recogían distintos hechos de la Nueva España, entre ellas, lo “tocante a la religión” de los nativos. Se destaca el recelo por las “antiguallas idolátricas” y su necesaria erradicación. Existe un estudio interesante de lo anterior en la obra Garibay K, Ángel María (2007). *Historia de la literatura náhuatl*, Editorial Porrúa, México. Particularmente, y para ilustrar nuestros argumentos revisar los primeros siete libros de la etnografía que se realiza en Sahagún, fray Bernardino, Op. cit.

¹⁵⁹ Gruzinski, Serge (1995). *La guerra de las imágenes, De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, Fondo de Cultura Económica, México.

acaeció con gran frecuencia en la época. Esto no evitó de ninguna manera el terror que yacía bajo los ojos del indígena ante las deidades decapitadas o arrojadas al olvido. Aprovechando esta “pérdida”, los primeros misioneros establecieron un modelo de resignación, perdón y misericordia, o de personajes divinos que se adecuarán a las circunstancias presentes en que se hallaban los indígenas. Tales características según se dice fueron claves para la elección de los santos patronos:

[...] si bien los santos patronos son obligadamente milagrosos no es esta calidad la que escogen los evangelizadores para confrontarla con la condición también portentosa de las deidades indias [...] los franciscanos evitan, hasta donde les es posible, poner acento demasiado en esta característica y colocan todo el énfasis en atributos como el dolor, la resignación y el martirio.¹⁶⁰

Después surgió algo interesantísimo, los antepasados advirtieron una similitud con el discurso religioso que se les ofrecía o imponía. Inconscientemente hallaron un medio efectivo para disminuir las diferencias consecuencia de la guerra. Esto no significa que hayan absorbido o aceptado plenamente la doctrina católica, mejor aún impusieron su propia lógica, un significado propio, una interpretación. De aquí parte que se hayan agregado elementos ancestrales y occidentales. El sincretismo. Los evangelizadores españoles no tomaron en consideración esta cuestión debidamente, porque era urgente imponer los aspectos más importantes de la Conquista a la prontitud con el objeto de sacar el mayor provecho de su dominio: las tierras, el oro, las minas, etc.

La respuesta inmediata y simple del español fue destruir la idolatría. No se observaban tanto las maneras por las que se lograría. Pero ahora, los nativos imponen su propia interpretación de los hechos. Los religiosos españoles advirtieron tardíamente las consecuencias. Así se puede leer no sin cierta gracia el enojo del fraile cuando el indígena representaba la pasión de Jesucristo en la cual

¹⁶⁰ Aguirre Beltrán, Op. cit., p. 93.

se desangraban,¹⁶¹ semejante a las fiestas de dedicación de Huitzilopochtli o a la antigua tradición de encarnar a los propios dioses durante el sacrificio en las fiestas veintenales, en clara contraposición a la iconografía occidental:

Los indios no tienen inconveniente en adoptar el nuevo credo en la figura de dioses y diosas encarnados en las imágenes de santos y mártires. Las fiestas dedicadas a los dioses muertos que rítmicamente se sucedían durante los veinte meses del año mesoamericano se acomodan al santoral católico; la liturgia y el ritual de las ceremonias se ejecutan ahora en honra y servicio de los santos, nuevos dioses redivivos.¹⁶²

Aparentemente no existiría ningún impedimento para que una representación religiosa católica se mezclara perfectamente con la cosmovisión indígena, visto a través de lo que la antropología sugiere en gran medida como la supervivencia histórica de parte de los antiguos rituales y el rescate de los atributos de las divinidades. El período de vida del dios prehispánico se tornó indefinido con la inclusión del santo.

5.- Reflexiones finales sobre San Martín Obispo.

A cada región del territorio nacional se le asignó una figura religiosa que antecede el topónimo nahua. Para nuestra investigación sin duda ya se ha dado seguimiento a algunas de ellas y se han encontrado detalles preciosos. Pero qué habrá representado San Martín para las antiguas regiones congregadas, es posible que haya sido un intermediario del inicio del ciclo agrícola del municipio durante el Carnaval. Cuando se elaboró el análisis de la evolución del significado de San Martín, (naturalmente a través del ritual, estructurado en los campos semánticos) no se encontró una participación activa de otras regiones como San Jerónimo Acazulco o San Pedro Cholula, entre otros, que sin duda lo volverían más solemne. Tampoco se alcanzaba un alto nivel de participación de su pueblo,

¹⁶¹ Gruzinski, Op. cit.

¹⁶² Aguirre Beltrán, Op. cit., p. 140.

a pesar de los excedentes que mejoran día con día entre sus habitantes. Qué más se puede encontrar si elaboramos algunas consideraciones finales de San Martín Obispo.

a) Extrapolación de la imagen.

Una de las interrogantes iniciales de este trabajo de investigación se originó tras observar que durante el ritual más importante que le debe ofrecer a San Martín, sólo participaban los cuatro barrios que le componen (dejando de lado que puede comprometer al municipio entero). Esto también se hace muy evidente cuando se establecen perspectivas del ritual. Los del pueblo de Ocoyoacac aseguran que son despilfarros los que se elaboran en las otras regiones. Aquellos, que no se destinan los recursos adecuados para la fiesta de San Martín. Y no parece que termina el asunto, porque ambas perspectivas se estipulan como un claro ejemplo de lo que se debe o no hacer. Naturalmente, esto se anticipa con la presencia de sus figuras religiosas.

Cuando se contempla el ritual ofrecido a los santos patronos de los pueblos de Acazulco o Cholula, la imagen de San Martín no acude, los habitantes de aquellos dominios responden con la ausencia de su santo. Cuando se interroga a los habitantes de estas tres regiones sobre la cualidad metonímica de tal circunstancia, unos aseguran que el párroco actual del pueblo de Ocoyoacac arbitrariamente deslindó a la efigie de San Jerónimo en cierta celebración a San Martín. “Llévense a su santo de aquí”- colérico advirtió el párroco. (Entrevista con el cronista del pueblo de San Jerónimo Acazulco, 11 de julio de 2011). Según argumentan, una actitud causada por la inconformidad de ciertos preceptos del ritual que procuran para sus imágenes religiosas.¹⁶³ Lo cierto es que desde hace mucho tiempo ni la imagen de San Jerónimo asiste al Carnaval o en once de

¹⁶³ Este personaje ha sido objeto de algunas controversias incluso dentro de su propia parroquia, entre las religiosas se puede nombrar conflictos con el barrio de San Antonio, el pueblo de La Asunción Tepexoyuca, el barrio de Santa María; los pueblos de San Jerónimo y San Pedro Cholula. Comprobar el motivo de cada una de estas sería complicado toda vez que se suele exagerar lo ocurrido, además no se requiere participar en especulaciones, pues seguramente el párroco tendrá su versión, los que afirman lo contrario, la sostendrán también. Debido a esto se prefirió no concertar ninguna entrevista con el párroco, pues de manera abierta ha especificado que el ritual no necesita grandes gastos.

noviembre, festividades del santo patrono del pueblo (¿?) de Ocoyoacac; asimismo, la imagen de San Martín tampoco acude al pueblo de Acazulco durante sus festejos.¹⁶⁴

Similar caso ocurre en la fiesta patronal de San Pedro, pues la imagen de San Martín no acude y viceversa. Cuando se pregunta sobre el suceso a los habitantes del pueblo de Cholula refieren que el motivo principal de la ausencia es porque el sacerdote quiere intervenir en las decisiones para organizar la fiesta patronal, para deslindar algunos elementos de la misma. Se asegura que el período de tiempo de estas ausencias mutuas en este sitio cumple nueve años. Lo que más llama la atención es que aparentemente se ha intentado (tal vez a petición del mismo párroco) que la imagen de San Martín Obispo “destaque” cuando se lleva a cabo la fiesta patronal de Cholula. (Entrevista con un mayordomo de San Pedro, 29 de junio de 2012).¹⁶⁵

El párroco obtuvo un conflicto igualmente con estos residentes cuando en cierta fiesta en honor a su santo patrono, se extendió una invitación para que los mayordomos de de la Virgen de Guadalupe de La Asunción Tepexoyuca, asistieran con su imagen a los festejos de San Pedro. Obtenido el permiso por los que se encargaban de resguardarla, se le llevó sin mayores reservas. Esta permaneció ocho días continuos en el templo de Cholula. Al advertir semejante premura, el párroco solicitó a los mayordomos de San Pedro que devolvieran inmediatamente dicha figura:

Pero cómo la íbamos a regresar si no se la pedimos a él [...] es como si tú me prestarás algo y entonces tu hermano me dijera que se lo regresara [...] Desde esa vez ya no pudo venir a la fiesta de acá [...] ya no la dejó sacar... (Entrevista con un antiguo mayordomo de San Pedro, 23 de marzo de 2012).

¹⁶⁴ Esta situación me parece extraña porque si algo destaca a los pobladores de San Jerónimo Acazulco es la amabilidad que deposita en las imágenes religiosas visitantes. Gastan tiempo y dinero en recibirlas como según ellos creen, lo merecen.

¹⁶⁵ Este argumento es poco probable si se le toma en sentido literal, los santos más importantes son los festejados. Como cuenta mucho en demasía la colocación de las figuras durante sus rituales, se tiene que el santo al cual se le elabora la celebración generalmente está en el centro, debajo el altar principal. Las figuras visitantes hacen una especie de valla, en algunos casos desde la puerta del templo hasta dicho altar. Esto es lo primero que se puede observar cuando se entra a sus templos durante estos solemnes días. Sin duda, en esto se basa el comentario citado. Este párrafo está basado en una sola entrevista mencionada en el texto.

Estas fricciones se han extendido a otras regiones del municipio. Reiterativamente se habla de la necesidad de una Parroquia en La Asunción, es decir sin sujeción a la municipal, que agilizaría ciertas prescripciones para asuntos civiles religiosos como bodas, bautizos, etc, y por supuesto lo más conveniente para sus fiestas patronales.

No ha sido la excepción que se hallen controversias dentro del mismo pueblo de San Martín. Un ejemplo sucede con el barrio de San Antonio que al igual que otras fronteras más extensas, durante el desarrollo de su fiesta patronal se colocan los llamados castillos. Según algunos, este ruidoso y luminoso hecho ocasionó que hubiera un alejamiento en cuestiones litúrgicas con el sacerdote. Tal es así que actualmente no participa en las posadas anuales, y durante algún tiempo no celebró misas ahí (entrevista con un antiguo mayordomo del barrio de Santa María, 15 de agosto de 2012). Estos incidentes no afectaron en las “relaciones” que guarda con otros santos cuando se ejecuta el ritual a San Antonio Abad, patrono de esta zona.

Es importante destacar que ante estas eventualidades se demuestra una vez más la importancia o el sentido que una figura religiosa llega a despertar en una comunidad. A medida que se extienden las rencillas mencionadas, claramente se afectan otras facultades. Porque dejando de lado la figura del párroco, sugieren entre otras cosas que durante los “rituales” celebrados a San Martín Obispo, su templo se torne amplísimo en proporción con las figuras que le visitan, teniendo que a ciertas horas del día se encuentre solitario. Hay que agregar los dilemas de su pueblo ya descritos. Y entonces se comprenderá que las consecuencias que surgen por decisiones individuales, forjadas en disputas, tal parece que sus habitantes las asimilan sin mucha resistencia. El más perjudicado es de nueva cuenta San Martín.

Entonces se tiene que se originan conflictos basados en semejanzas. Desde la perspectiva del contenido que puede proyectar la imagen, partiendo de un procedimiento simbólico paralelo. Se pensaría que este conflicto simbólico se ilustraría con colocar una representación frente a otra. No es tan descabellado afirmarlo aún cuando suene más a una broma. Se reconoce que detrás de esas

figuras de yeso existen personajes jerárquicos o poderosos. Hay que reconocer que por intermediación de estas, se acentúan diferencias más notables en un espacio compartido. Como respuesta a este punto, las estructuras de pensamiento inmediatamente asumen una postura. La justificación de este argumento perseguiría a la figura religiosa, que en conjunto se impondría no por la conciliación más bien por la coerción a un discurso. Que también puede arraigarse por la descalificación o el rechazo. Esto es de por sí una actitud defensiva. Y como tal se obliga a la elección y control de una postura.

Lejos de su “motivación” inicial, la imagen verifica su inclusión en ese mensaje, siendo una pieza importante en la estructura social que la requiera. En muchos casos proyecta emociones o sentimientos más funestos que el de la admiración o contemplación. No solamente de manera individual. (La apatía naturalmente entra en ese rango). Esto se hará más ilustrativo cuando esta “inofensiva iconografía”, para nuestro estudio, ha intervenido en cuestiones territoriales:

[...] es también mediante la mayordomía de San Jerónimo que se crean redes simbólicas con las comunidades de la región [...] es con el santo patrono con quien se legitiman las relaciones entre los pueblos, como sucede con el caso de la comunidad de San Pedro Atlapulco, con la que San Jerónimo tiene un conflicto territorial ancestral. Las relaciones entre los miembros de ambas comunidades de hecho existen [...] y la asistencia a las festividades de ambos santos existe en un nivel extraoficial: “ellos vienen y nosotros vamos, pero los santos no” [...] Es la visita del santo en la cual radica la aceptación comunal en cuanto tal.¹⁶⁶

Para el pueblo de San Martín, conflictos territoriales sólo ha presentado por el antiguo territorio que compartían Tepexoyuca y Acapulco,¹⁶⁷ y por la denominada hacienda de Texcalpa,¹⁶⁸ ubicada actualmente en el sitio denominado como el Pedregal. Mismo caso para los conflictos de principio del siglo XX con San Pedro

¹⁶⁶ Mancilla Sánchez, Alma y Chapa Silva, Héctor, Op. cit., p. 159.

¹⁶⁷ Ver nota 133.

¹⁶⁸ Ver nota 134.

Cholula.¹⁶⁹ Generalmente, el pueblo de San Martín se ha involucrado en litigios con empresas privadas (caso del restaurante “El Parián” que se construyó sobre límites de la zona arqueológica de Tlascalpan¹⁷⁰), mandatos federales o estatales (construcción de la autopista federal México- Toluca) y por recursos acuíferos. El último conflicto territorial que tuvo el pueblo de San Martín se dio con el pueblo de Tlazala, adscrito al municipio de Capulhuac. Actualmente, las únicas diferencias que se han registrado con los pueblos periféricos son de filiaciones políticas. Aparentemente estos hechos no mermaron las relaciones religiosas porque durante Carnaval (hace 25 años aproximadamente, hay que recordar que esta celebración quizá obedecía a argumentos que poco tenían que ver con San Martín) todas las figuras santas se reunían en la parroquia municipal.

Finalmente, se pueden manejar dos cuestiones, por un lado que en muchos de estos casos, las diferencias históricas, los conflictos territoriales, o los movimientos sociales, etc, se extendieron al espacio religioso, o se legitimaron en el mismo. De este modo, si estos acontecimientos impactaron para la ejecución de los distintos rituales que se presentan (hacer referencia al caso de Atlapulco y Acazulco) parcialmente se argumentaría el deslindamiento regional que se puede observar en la fiesta del once de noviembre específicamente. Pese a esto, no tendría el sustento necesario porque han sido pocos los roces severos entre estas regiones. Por supuesto, lejos de las perspectivas del ritual que se quieren defender e imponer. En todo caso, estos hechos serían más contemporáneos. También, por mucho que el antagonismo se presente continuamente y por cualquier motivo, no explicaría del todo que el ritual para el caso de San Martín Obispo se cumpla debidamente y con las atribuciones requeridas. Esto nos revela que el problema tiene que analizarse desde dentro, es decir del significado que puede proyectar San Martín.

¹⁶⁹ Iracheta, Op. cit. En este libro se hace un minucioso análisis de los conflictos territoriales de todo el municipio, a excepción de los casos del restaurante “El Parián” y contra el pueblo de Tlazala.

¹⁷⁰ Un resumen de este conflicto se encuentra en los archivos del INAH Estado de México, correspondiente a la zona arqueológica del municipio de Ocoyoacac.

b) El caso de los tres barrios del pueblo de San Martín Ocoyoacac.

Un factor que nos obligo a traer a la mesa ese último argumento se presentó cuando estudiábamos la organización de las fiestas patronales de los pueblos “periféricos”. Como se ha demostrado en el presente trabajo, algunas expresiones son muy singulares. En concreto, nos advierten sobre sus estructuras originales, esto quiere decir que pueden remontarse desde bastante tiempo, aún más con su remembranza periódica. No sólo se adecuan circunstancias actuales. Se agrega el pasado. Porque en muchos de esos casos, particularmente, el ritual no se ha modificado. (A pesar de que sus espacios son más jóvenes en comparación con el pueblo de Ocoyoacac o el actual barrio de Coapanoaya). Esta perspectiva religiosa no está separada de otros ingredientes de la comunidad. Está incluida dentro del devenir del pueblo. Por lo cual es difícil pensar que en sus decisiones más elementales no haga acto de presencia el santo. Factor que no ocurre con San Martín. No se podría uno imaginar que estas circunstancias también se distinguieran en los barrios de su pueblo, y fueron inadvertidas desde un principio, porque algunas se tenían como incidentales. Esto es lo que se ha encontrado.

Téngase presente a los barrios del pueblo de San Martín Ocoyoacac: San Juan Coapanoaya, Santiago Apóstol y San Miguel Arcángel, asimismo el pueblo de La Asunción. Cada una de ellas con sus imágenes religiosas. Antes de entrar en detalles es necesario desenvolver algunas implicaciones que pueden tomarse como errores para el análisis. Históricamente, el primer santo patrono de la mítica Coapanoaya fue San Francisco (lo más seguro es que haya sido San Francisco de Asís). Según se registra, en 1612 todavía fungía como santo patrón, año en que se acabó de construir su templo.¹⁷¹ No se sabe con exactitud qué haya ocasionado su cambio, cuando San Juan Bautista ocupó su lugar nombrando a ese barrio. Otro aspecto a destacar es que la fiesta patronal del barrio de Santa María ocurre en el mes de enero, y el pueblo de La Asunción Tepexoyuca la celebra en febrero. Ambas regiones también festejan el 15 de agosto, según el

¹⁷¹ Gutiérrez Arzaluz, *Ocoyoacac, monografía*, Op. cit., p. 69.

calendario católico, La Asunción de María. Lo que tendría que apresurarse a contestar es por qué se ritualiza antes de tiempo una fiesta patronal, sí la más importante no se deja de lado. Quizá en estas dos zonas anteriormente se realizaban cultos importantes durante los primeros meses del año y se pensó en sustituirlos; o que no hubo tal caso y se implementaron por otros factores no conocidos, y entonces son más vigentes sus celebraciones.

Resuelto esto, los tres barrios y el pueblo más cercano a la cabecera, con sus cuatro presencias religiosas estructuran un discurso antiguo, idénticos a vórtices de un esquema del Cosmos y con una clara cosmovisión indígena, estamos refiriéndonos al ciclo agrícola y el culto a la lluvia. Esto se desarrollará a continuación. De acuerdo al calendario gregoriano, la primera fiesta que se celebra es la de San Juan Bautista, el 24 de junio. En algunos casos se dice que en tal día ocurren fenómenos meteorológicos particulares, una intensa lluvia acompañada de relámpagos, y no hay año que deje de repetirse. De acuerdo al calendario mexicana, esta fecha caía en plena estación de lluvias, donde la planta del maíz maduraba y crecía. Cuando se originó el entronque católico, tal intermediación se sustituyó de manera indefinida en el Bautista:¹⁷²

Otro personaje asociado al agua y que poderosamente llamó la atención de los naturales es San Juan Bautista [...] Las imágenes tanto en pintura como en escultura, pero sobre todo [...] que su acción bautizante la ejercía dentro de un río, lo llevó a solventar las necesidades de agua para el campo. Por si fuera poco, la Iglesia instituyó su festividad el 24 de junio, apenas tres días después del comienzo del solsticio de verano, cuando el régimen de lluvias es ya evidente o se advierte la sequía terrible.....¹⁷³

¹⁷² Surge una pregunta interesante, aparte de los motivos por los cuales suplantó San Juan Bautista a San Francisco, si se toma que al último se le ofrece culto el 4 de octubre no distaría mucho de nuestros argumentos pues es una fecha claramente agrícola, lo cuál hace más interesante hallar una respuesta a lo primero.

¹⁷³ Merlo Juárez, Eduardo. "El culto a la lluvia en la Colonia, los santos lluviosos", En *Arqueología Mexicana*, vol. XVI, núm. 96 (marzo-abril. 2009); p. 67. Es interesante esto también, porque su topónimo hace alusión al agua. Y si llegó a ocupar un extenso territorio en la antigüedad, hasta los límites con San Mateo Atenco es posible identificar el porque de la elección de San Juan Bautista.

La fiesta que continúa es en honor a Santiago Apóstol celebrado el 25 de julio, naturalmente en el barrio de Santiaguito. También conforme a la maduración del maíz. Su relación con la lluvia es inmediata al ser un protector contra los temporales que pudieran afectar a la cosecha. *Fue Santiago, uno de los primeros santos en ser asociados al agua, con más precisión el trueno, que precede a la tormenta. La cualidad de ser el “Hijo del Trueno” permitió que tomara automáticamente características del señor de la lluvia, lo que unido a su condición de guerrero invencible, lo afincó en la mítica de los pueblos mesoamericanos.*¹⁷⁴

Según Merlo, tal correlación se representa con la llamada danza de los santiagueros. *Estas danzas son indispensables en las festividades, para obsequiar al santo y lograr un equilibrio en el régimen alternado de lluvias y secas.*¹⁷⁵ Se ejecuta en este sitio la danza de los moros, donde el enemigo a vencer es el profeta Mahoma, paladín del Islam.

Es tal el papel de mediador de este santo que (simbólicamente), en fiestas donde se conjuntan otras figuras religiosas para procesiones en los campos de maíz o de otra especie, la figura de Santiago está a la cabeza. Mencionando el caso particular de la comunidad de Yaonáhuac, en la sierra de Puebla: *Innumerables procesiones con el apóstol en andas se hicieron sobre las milpas para asegurar una buena temporada de lluvias, pues el “apóstol bélico” ahora lucha para lograr la bendición del cielo.*¹⁷⁶ Acorde a lo anterior, se cuenta que durante la famosa procesión de todos los santos que participaban en el Carnaval de Ocoyoacac, el barrio de Santiaguito iba al frente de la comitiva (Entrevista con un antiguo mayordomo del barrio de Santa María, 15 de agosto de 2012).

La siguiente fiesta ocupa al pueblo de La Asunción Tepexoyuca y el barrio de Santa María. Se piensa que su fiesta más importante es el 15 de agosto, en contraposición con la que se celebra en los meses de enero y febrero. En el mismo tono esta figura religiosa es fundamental en el ciclo del maíz. Según Johanna Broda, [...] *la fiesta de Virgen de la Candelaria que se festeja el 2 de*

¹⁷⁴ *Ibíd.*, p. 65.

¹⁷⁵ *Ibíd.*

¹⁷⁶ *Ibíd.*

*febrero y La Asunción de La Virgen María el 15 de agosto. Son fiestas con un claro referente agrícola [...] el 15 de agosto es otra fecha en la que los graniceros del altiplano central [...] suben nuevamente a los cerros para garantizar el buen desenlace del ciclo agrícola.*¹⁷⁷ Esto a reservas no lo he comprobado en estas regiones. En el pueblo de La Asunción Tepexoyuca se puede mirar todavía grandes extensiones de milpas. Seguramente cuando compartió territorio antiguo con el pueblo de San Jerónimo Acazulco era más que evidente esta descripción.

Por último haremos referencia a San Miguel Arcángel, que se celebra según el calendario el 29 de septiembre. Su bivalencia tanto en el culto a la lluvia como al ciclo agrícola es notable. Con respecto a esto se lee [...] *fue admitido y proclamado titular de infinidad de pueblos [...] sobre todo en lo relativo al régimen de lluvias y al cuidado de las sementeras para lograr buenas cosechas [...] se le engalana con mazorcas maduras y se le rodea de plantas de maíz o chile, así como de variadas flores, especialmente pericón... cuyo olor es atractivo para las nubes, que atraídas por el arcángel, logran regar las tierras de cultivo sin provocar catástrofes.*¹⁷⁸ Según se cuenta dadas las características de este personaje a raíz de la Conquista no sólo retomó el interés de los nativos, sino incluso se llegó a equiparar al dios Tláloc, *las apariciones de San Miguel y su culto en territorio europeo se realizaron en lugares considerados sagrados: montes, cuevas, manantiales, etc; esto se trasladó a las nuevas tierras, a los mismos sitios donde los pueblos mesoamericanos hacían rituales y depositaban ofrendas a Tláloc, dios de la lluvia: cerros, montañas, cuevas, cañadas, ríos y arroyos.*¹⁷⁹ Siguiendo con esta secuencia de hechos, durante esta fecha ocurre la maduración de los primeros elotes.

¹⁷⁷ Broda, Johanna (2004). "Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana" en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, CONACULTA-INAH-UNAM, México, p. 59.

¹⁷⁸ Merlo, Op. cit., p. 67.

¹⁷⁹ Sierra Carrillo, Dora. "San Miguel Arcángel en los rituales agrícolas", en *Arqueología Mexicana*, vol. XII, núm. 68 (julio-agosto. 2004); p. 76. El actual barrio de San Miguel precisamente se encuentra enclavado en la parte más alta del pueblo de Ocoyoacac.

De este modo se tiene en plenitud lo que se denomina ciclo agrícola dentro del pueblo de Ocoyoacac. Coincidieron estas imágenes sacras para asegurar tal discurso. Reforzada esta idea seguramente cuando el apego a la tierra era total hace algún tiempo, hay que imaginar el antiguo culto que estas representaciones religiosas debieron poseer. Con el paso del tiempo quizá se haya devaluado su significado, consecuencia de la desaparición casi completa de esta misma actividad. Pero ciertos elementos de un ritual arcaico pueden registrarse todavía. La venta del *yauhtli* antes de la fiesta de San Miguel es bastante común. La presencia de flores y frutas es imprescindible en las fiestas patronales de los barrios,¹⁸⁰ y en menor medida, los fenómenos climáticos hacen acto de presencia. Sin duda, vestigios de cultos más solemnes o amplios. Vale decir que éste ciclo pudo haber incluido a San Martín, en el Carnaval propiamente, así como a su festejo de noviembre que coincide con el tiempo de secas o cosecha, para efectos de un sincretismo. Concretamente no hay ningún registro etnográfico que nos haga pensar que su culto estuviera asociado a esta idea (debido a que no persistía una celebración más amplia), aún cuando una semana antes se celebrara la comunión con los muertos.

Los barrios (no el así el pueblo de La Asunción) sujetos al pueblo de San Martín actualmente sufren la ausencia de los pueblos periféricos durante sus fiestas patronales, visto a través de sus representaciones, aunque no los limita de tener contacto entre ellos y con otras regiones foráneas. Cuando sucede la fiesta del Divino Rostro organizado por el pueblo de San Jerónimo Acazulco, se llevan a cabo procesiones originarias de algunos de ellos. Tal vez por un elemento común: la lengua. Si bien los pobladores de Acazulco suelen ser desconfiados, a la comitiva de estos barrios los reconocen ritualmente, y los tienen apuntados como visitantes constantes, y según parece también como beneficiarios para la construcción del templo que yace en el Hueyamalucan. Esta fiesta particularmente funcionaría como una reintegración y reafirmación interétnica

¹⁸⁰ Cuando son las fiestas patronales se tiene la costumbre de invitar a comer a las casas. La mayoría de los invitados deben traer canastones de frutas, arreglos florales o panes recién horneados. También a cada figura religiosa que asiste al templo en cuestión, se le prescribe un arreglo floral, una canasta o plato de frutas, algunas veces panes, etc.

Otro aspecto a tener en cuenta es que estos cuatro barrios acuden en peregrinación al santuario de Chalma en diciembre. Se dividen en cuadrillas, donde tres barrios acuden un mismo día con su mayordomía respectiva, (para esta peregrinación si existe tal concepto). El barrio de Santiaguito acompaña al pueblo de La Asunción Tepexoyuca. Estos conjuntan sus mayordomías para donar alimentos a paisanos que acuden, o a otros más. Cuando estas peregrinaciones acuden al santuario de Chalma, sus mayordomías no acuden con su respectiva representación religiosa digamos de San Miguel Arcángel o San Juan Bautista; más bien estos barrios poseen imágenes pequeñas o peregrinas del llamado Señor de Chalma. Sin embargo, cuando se les menciona allá, se les reconoce como una mayordomía (comitiva) que representa al barrio o al pueblo. (Entrevista con un mayordomo del Señor de Chalma del pueblo de La Asunción Tepexoyuca, 10 de diciembre de 2011). Para el caso de San Martín Obispo no se ha conformado ninguna mayordomía, ni para procesión al cerro del Hueyamalucan, ni tampoco para las peregrinaciones al santuario de Chalma.¹⁸¹ Tomando como una referencia inicial, tal vez 70 años.

c) ¿Debilidad de la imagen?

Indudablemente tendría que existir una causa que nos diera luz sobre la causa posible de que San Martín no figure con gran solemnidad dentro del municipio. Parece ser que el Carnaval lo mantuvo en gran escala no hace mucho tiempo, a pesar de que se haga indistinguible de la cuestión agrícola. Es fundamental el rezago que tuvo esta actividad a mediados del siglo pasado para la desaparición del sentido colectivo de su territorio. Ni siquiera encontrando la fortaleza en la conmemoración de su actividad básica no hace poco tiempo disminuida, como se avizora en otras regiones aledañas. Sabíamos que mientras se desarrollaron estas circunstancias, San Martín posibilitaba un discurso amplio, de esto, la proporción del ritual que se le ofrecía aparentemente durante Carnaval. Sea esto o no el

¹⁸¹ Se cree que la mayoría de las responsabilidades religiosas del pueblo de San Martín se deslindarían al interior de los barrios que le conforman, señalando de este modo que cuando algún barrio acude a otro sitio, se dice que es una representación del pueblo entero, no solamente de un barrio.

motivo de la solemnidad, se advirtió su debilidad cuando un elemento coetáneo, se ausentó definitivamente. Después de este acontecimiento, San Martín parece que no figuró más en su pueblo tomando como evidencia los cambios a través del tiempo durante la ejecución de su culto.

Lo atribuimos al hecho de que quizá sus bases eran insostenibles, pues no procuraba otras condiciones, no formaba parte del desarrollo de su comunidad. Permaneció inmóvil. Parecería que su compromiso había concluido, pues los objetivos habían cambiado. Ni siquiera ante estas eventualidades, se le confió la necesidad de su cobijo o protección ante las dinámicas que el tiempo siempre procura recordarnos. Y los fracasos que de ello puede derivarse. La comparación era inevitable porque se encontraba en igualdad de condiciones con otras imágenes religiosas vecinas. En los discursos que manejan aquellas comunidades difícilmente se apartan de su figura religiosa. Sus festejos suntuosos son un reflejo, hay que imaginarnos también está “pulsión colectiva” en tiempos antiguos, donde seguramente no sufragaban las condiciones que se permiten hoy en día, esto no les impidió desarrollarlo, la circulación social y económica indudablemente se presentaban. Ahora, resultado de la comparación que se ha llevado a cabo en esta investigación, posiblemente se contemple lo perjudicial que puede resultar la convivencia misma desde el punto de vista del santo con las atenuantes que logra llevar consigo. Catalizada sin duda e (ignorando las consecuencias seguramente) por la concepción individualista y despreocupada de un culto que no se ha recuperado del desplazamiento que su misma comunidad ha situado. Ante la falta de argumentos o no, se eligió el conflicto para tratar de remediar una inconsistencia en la dinámica del significado que nuestro protagonista tal vez tuvo desde un principio, pese a tratarse de la primera figura religiosa conquistadora que pisó este suelo.

Entonces nos dimos cuenta que la respuesta a la consistencia que el significado puede presentar en otras representaciones como San Pedro o San Jerónimo tal vez fue primigenio, desde la fundación como pueblos. De ahí resulta el papel que no ha abandonado e ignoramos cuando lo hará. Comprendemos la necesidad de involucrarlo más allá de circunstancias religiosas, porque es un hecho que también

las ha trascendido. Esta era la única posibilidad que San Martín podría utilizar a su favor, alegar su historia, reparar en que a lo largo de la evolución histórica de su municipio y de su pueblo, las cosas eran distintas, si se quiere, recordar que alguna vez tuvo incidencia grave, para que no sólo el historiador lo percibiera. En esto reflexionábamos cuando nos encontramos algo lamentable para los intereses de nuestro santo. En su culto propiamente.

Retomando el ritual que se le dedicaba a San Martín Obispo hace 25 años, durante su fiesta más importante, se desglosa lo siguiente:

Cuadro 14: Ritual a San Martín Obispo durante el once de noviembre (25 años antes)¹⁸²

	g				

Recordando las variables se tiene:

- a) Mayordomía
- b) Arreglos florales y frutales.
- c) Fuegos pirotécnicos
- d) Comparsas y desfiles (paseos o víspera de la fiesta)
- e) Ropa y accesorios para el santo (renovación periódica)
- f) Danzas
- g) Misas
- h) Días de celebración
- i) Banda de música (sinfónica, banda, mariachi)
- j) Presencia de figuras de santos regionales o de otras fronteras
- k) Procesiones

¹⁸² El único elemento del ritual que aparece en el cuadro, está confirmado por algunos pobladores del barrio de Santa María. Entre estos, dos antiguos mayordomos del mencionado barrio. Si se considera el informe que nos han proporcionado, según ellos, desde que tienen memoria nunca se le había establecido a San Martín más que una misa durante el once de noviembre.

El único elemento del ritual en honor a San Martín Obispo, aparentemente durante su fiesta, consistía solamente en una misa. Es de suponer que tratándose de su celebración más concisa, se entrelazarían más elementos, como en el Carnaval por ejemplo. No resultando de esta manera hace algunos años, nos obliga a reflexionar sobre la poca importancia que el santo pudo haber guardado para su espacio geográfico, y no sólo actualmente. En la medida en que el ritual no se tornaba complejo, el santo no adquiriría una función específica en este pueblo. No alentaba otros argumentos, más que funcional o religioso.

Ahora, hallamos el motivo del conflicto ideológico-religioso que se ha desarrollado entre regiones, irónicamente por un personaje solitario; comparando los dos cuadros del ritual del once de noviembre, no se tiene la certeza si la suma de elementos para el culto obedeció precisamente a un acto consciente, planeado, con el objetivo de reedificarle un significado más amplio a San Martín. Según algunas fuentes, cuando llegó el párroco actual, se comenzó a celebrar el ritual tal y como se le analiza ahora. (Entrevista con un antiguo mayordomo del barrio de Santa María, 15 de agosto de 2012). Coincidentemente, este personaje llegó hace 25 años a la parroquia municipal.

Reuniendo los datos es posible concluir lo siguiente: ante la intrascendencia que la figura más importante del pueblo poseía, tal vez se apresuró a agregarle nuevos elementos a la celebración del once de noviembre pues resultaba irónico que no ocupara gran prestigio. Una vez conseguido lo anterior, debe legitimarse la introducción de estos términos. De aquí puede desprenderse el cumplimiento de un ritual "ortodoxo", válido. Ante esto, se intenta minimizar otros tipos de celebraciones ejecutadas dentro del mismo territorio, ya sea a través de la observancia rigurosa, propiamente también de la delimitación de un culto religioso que identifique al pueblo de Ocoyoacac. Siendo realizado de tal modo, se *habilita* en sus fronteras para que el santo asegure más presencia. Finalmente, no es ventajoso que otras figuras más *complicadas* rasguen una secuencia contemporánea, actual. Hasta aquí el rol del sacerdote.

En otros espacios del municipio, el santo extrapola las necesidades más vigentes, maximizando la influencia que puede originar. Ya que la representación de San Martín no puede sostener un discurso similar, puede tenerse como inerte. En concreto, su celebración vigente intenta justificar su presencia en el municipio, amén de todos los santos, otorgándole un sentido más que nominativo dentro de su pueblo. Empezando sin duda por atribuirle una religiosidad personal. Inspirada por la figura misma. Una intención loable, pero sin capital social (más que económico y que involucre a unos cuantos), es decir sin una perspectiva integral del pueblo. Cuando averiguábamos esta probable respuesta, pensamos que a la par de la figura de San Martín, las imágenes religiosas que nombran a sus barrios pasarían semejante destino. Es complejo, ya que pueden compararse en fundamentos históricos, sociales, con otras regiones más grandes. Por lo visto, también sus santos tuvieron una importancia suprema. Y algunos no se limitan en sus fronteras, ni tampoco en asegurar el culto que su figura merece, ocasionalmente. En su caso, sería más complicado confirmarles una intrascendencia.

Es preciso concluir con lo siguiente: En los llamados pueblos periféricos se resalta la evolución del significado de la imagen religiosa hasta el punto de articular niveles más complejos de estructuración social. Del mismo modo se vislumbraron antiguas características que incluían la presencia de los santos de los tres barrios céntricos del pueblo de Ocoyoacac. Si bien ya no se presentan con tanta proporción, no quiere decir que no mantengan una vinculación o asociación para preservar su significado y el de otras regiones. Por el contrario, San Martín al parecer se ha ido rezagando, víctima del tiempo y el espacio que le tocó presenciar, catalizado por un ritual sin grandes excedentes que complica su germen significativo, indispensable condición de cualquier símbolo. Admirado por la trascendencia que pudo lograr, al superar los límites de la forma o de lo concreto, y los demás caminos por los que ha transitado, para llegar hasta este punto, ahora, la imagen de San Martín contempla con gran pesar lo que las demás figuras religiosas han podido conseguir. Con una trascendencia continúa se deslizan inevitablemente en un real y gran poder, ¿y él?...

CONCLUSIONES

Los simbolistas o los estudiosos del símbolo poco han señalado por diversas razones, (quiero pensar que por el objeto de estudio mismo y su divisibilidad) una propiedad cualitativa que el símbolo (y no ellos) en su recorrido, advierte como una probabilidad. Carácter más bien particular. Esto lo encontramos en nuestra investigación, pero no tenemos la certeza si es una condición que se puede aplicar a todas las representaciones que se tengan como simbólicas. Alejado del egoísmo metodológico que algunos han querido atribuirle, la ilusión de hallar un ejemplo concreto -de uno de sus aspectos más temibles u oscuros, inspiró la brevedad de estas páginas. Hasta el momento he descubierto una sola obra que no agote en su discurso,¹⁸³ el señalamiento de su metodología inconclusa. Esto quiere decir que no se han ausentado textos que tengan la intención de describirnos los idilios de la poesía o de la belleza del arte; la reducción o expansión (según se quiera ver) de la naturaleza en proporción al ingenio humano; o que nos revele los interesantísimos opúsculos que revelen de estructura lingüística y su capacidad innovadora, observando una capacidad de desplazamiento del *concepto*, y sus significados, auxiliado por los generosos tropos; o la “oníricamancia o las pulsiones efectivas” que la psicología del siglo XIX ha querido incluir como aspectos comunes pero tergiversados de la realidad. Tampoco es justo decir que aquella obra de la que se habla es única, o que goza de un prestigio sin igual, sólo que a veces la incertidumbre de hallar opiniones consecuentes, son parte del proceso de investigación. No es asunto de demérito, más bien de conveniencia.

Refutará el lector que se han incluido algunas nociones básicas de las *epistemes* anteriores en la presente tesis, y no sólo eso, abundan las citas con estas perspectivas de análisis. Teniendo la oportunidad, se puede responder -sí se ha leído entre líneas- que nunca se afirmó lo contrario, sólo que básicamente (y no debería de hacerse de otra forma) algunas de las características del símbolo se muestran en más de un texto, y entonces para nuestro interés, era poco probable

¹⁸³ Durand, Gilbert (2000). *La imaginación simbólica*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

hallar referencias que apoyaran nuestra idea principal, metodología necesaria pero a veces escrupulosa o burocrática para cualquier estudio que se presente. De no compartir ideas, se puede decir que ni siquiera el objeto de síntesis existe. Así, utilizar lo que en un principio se señala como “redundante”, es decir, las visiones de las disciplinas que se han leído y que no hallan al símbolo fuera de esos dominios mencionados, creemos que no es contradictorio. Más bien, esos espacios teóricos nos han servido bastante para comunicar mejor nuestra propuesta. Y como tal no se pueden disimular.

El planteamiento por el cual se trajeron algunos de los temas en los cuales se encuentra el símbolo, resultaron para intentar referir una premisa: El símbolo participa, por medio de la imagen (una de sus cualidades) <<una vez articulado en niveles estructurales, por la capacidad de desplazamiento de sus significados>> como un procedimiento para la circulación del conflicto, y naturalmente para revelarnos que los procesos comunicativos, basados en la pertinencia de esos significado [comunes] tienen que revalidarse. Debo advertir para que no surja confusión, que se han hallado ejemplos de este factor soportados en la ciencia de la historia. Algunos los mencionamos en el texto. No se pretende generalizar este hecho en las imágenes que se tengan como simbólicas, porque básicamente se tendría que llevar a cabo un estudio riguroso de lo que esa generalidad describe, prácticamente imposible. Lo que debe tenerse en cuenta al proponer esta hipótesis es una *co-presencia*, resultado de la convivencia en una determinada situación espacial-temporal que obligue a develar sus orígenes (evolución del significado) y las consecuencias que resulten de ello, al compartir un mismo espacio (no necesariamente en una disputa armada).

Basándose en la premisa anterior, puede derivarse una: a) <<primera dialéctica>>, de lo concreto o de la forma, dos representaciones visualmente diferentes, aún cuando se perciban contenidos semejantes, por ejemplo, una perspectiva religiosa-ideológica, caso específico, *Las Cruzadas*. Las oriflamas orientales frente a la cruz revestida de planchas de oro, o la media Luna del Islam colocado en el

domo de la Roca, anteriormente ocupado por una cruz. *La afrenta al templo de Jerusalén*, por las efigies de Calígula. El zapoteco Cocijo en una *prisión azteca para las deidades enemigas*, etc; otro ejemplo concreto sin *necesidad de sangre*, y más universal, la dualidad entre el bien y el mal, según el catolicismo, vinculados a un hombre barbudo con túnica blanca o indefenso corderillo sin mácula, y el molesto macho cabrío respectivamente; b) Una <<dialéctica secundaria>> entre formas semejantes y contenidos también idénticos, verbigracia, la persecución cátara, por los monarcas franceses durante el siglo XII, basadas en un discurso inverso, respeto a la cruz-repudio a la cruz.¹⁸⁴ Hay que decir que sería innecesario, que cuando ambas posturas se erigiesen en un mismo espacio, por ejemplo, durante la cruzada albigense, se ejecutaran los actos a destacar, es decir, que los primeros escupieran cruces durante su ejecución y los ortodoxos se arrodillasen. Más bien se pondrán en acción estructuras de pensamientos antagónicas (contenidos), motivadas por una misma imagen; y tentativamente c) cuando aparentemente se adscribe esta última, pero se tergiversan las diferencias obvias (forma y contenido) entre dos imágenes, es decir, inconscientemente o no se actúa sobre la primera dialéctica.¹⁸⁵

Sírvase nuestro ejemplo: dos figuras santas propias del catolicismo acentúan sus niveles de significado en comparación con otra que los delimita. Esto pasaría inadvertido, si no se hiciera evidente que en base al *contenido* que puede *proyectar* el santo, se origina una alternativa de desarrollo de ciertas comunidades, para asegurarse una distinción. Dicho en otras palabras, es como si a través de estas representaciones religiosas surgieran identidades que a lo largo de la historia trataron de absorberse o hacerse incidentales, o que no habían sido permitidas. Inevitablemente tendría que adaptarse esta dinámica en la figura religiosa al ser una parte fundamental de esa reivindicación identitaria. Entonces nuestras imágenes tendrían que contemplarse como antagónicas aunque

¹⁸⁴ *Los cátaros, [...] herejía que conduce a creer que en realidad Cristo no fue de carne [...] los cátaros consideran que la crucifixión de Jesús es un escándalo y la cruz un objeto de repulsión. (Valentín citado por Clemente de Alejandría). Ibid., p. 35.*

¹⁸⁵ ¿Se tratará de un efecto inverso de rechazo hacia la imagen en general? En todo caso debe decirse que persiste una capacidad constructiva de lo simbólico.

esencialmente sean semejantes. Hay que decir que esta circunstancia curiosa también se presenta por la concentración de significados compartidos, que hacen participar a la figura en tales eventos. Si no ocurriese de tal manera, difícilmente se afianzaría en el espacio que se le ha otorgado, y no mantendría esa dialéctica de *contra-posición* (guardando semejanzas obvias) que le han permitido hacer acto de presencia.

Es un hecho que la figura de San Martín Obispo durante algún momento de su historia dentro del territorio de Ocoyoacac sufrió una crisis de significado. Las atribuciones que el santo llega a predicar no les aseguran un éxito rotundo. Es sabido que durante los siglos XVI y XVII, un santo era pertinente en la medida que resultaba eficaz contra desastres naturales, hambrunas, pestes, malas cosechas, etc. Si el problema persistía se encontraba consuelo en otra más.¹⁸⁶ No obstante, según la fuente más antigua de conformación del municipio (los Títulos Primordiales de San Martín Ocoyoacac), ninguna figura, a excepción de San Francisco ha sido desplazada. Se han mantenido todas las demás en su sitio. Se pensaría que el desajuste es más vigente. Pero al menos durante siete decenios se corrobora la pobreza ritual del once de noviembre, aún con el excedente agrícola.

Creo que San Martín ha preservado un significado escaso a lo largo de su existencia en el municipio. Ha luchado por sostenerlo, pero las circunstancias de su entorno lo desplazan continuamente. Su elección es todo un misterio, aparentemente se instaló de manera inmediata una vez lograda la Conquista, contrario a lo que se pensaría en las asignaciones de los santos patronos, debió haber obedecido a su ejemplo de mansedumbre, a su existencia particular. Probablemente, haya encontrado una gran importancia, durante mucho tiempo por gracia del Carnaval, correspondiente a un ciclo agrícola o renovación temporal. (Pero esto no cubre su propia celebración). Tal vez, al paso de los siglos, se le

¹⁸⁶ Ragon, Pierre (2002). Los santos patronos de las ciudades del México Central (Siglos XVI y XVII) [Versión electrónica], *Historia Mexicana*, LII (002), pp. 361-389. Recuperado el 23 de febrero de 2012, de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=60052202>

vinculó más a tal efecto, y entonces, se pensaba que su culto más logrado se activaba a mediados de febrero, de esta manera, el del once de noviembre podría fungir como un complemento. Una laguna inmensa imposibilita por el momento verificarlo.

Mientras tanto, surgían otras comunidades “desprovistas de territorio propio” que buscaban asegurar una identidad. Basándose en sus esfuerzos, sus actividades diarias, lograron elaborar un discurso original, y transformar poco a poco una condición precaria. Bajo el amparo de un símbolo: su imagen religiosa. En este punto también San Martín cumple esa obligación con su pueblo. Después, se permite otra laguna inmensa, porque aparentemente todo se mantiene en calma. No se sabe de ninguna circunstancia que exceda a las imágenes en la región. Pero, cuando no hace mucho, se diversifican las actividades, y se desplaza a las antiguas, se revela un significado impuesto, quizá alterado conscientemente desde hace muchísimo tiempo. Aparece San Martín Obispo sin un sentido preciso, vigente. De manera opuesta, ese mismo factor “moderno” no hace eco en las demás comunidades, si bien se abandonó un elemento cotidiano, importante, su estructura de organización se mantuvo, el sacrificio, la participación colectiva, la retribución, el santo, formando un conjunto. Antes estos tiempos avasalladores, es indispensable, la sujeción a la tradición, y resurge como imperativo la estructura de la mayordomía. La figura religiosa se ha aprovechado al máximo de esta situación. Su significado camina a la par de la transformación de su pueblo. En la búsqueda de la fortaleza identitaria, el santo se hace inmanente. Finalmente, San Martín intenta adecuar un mecanismo de reestructuración semejante ante un significado precario, castigado por las circunstancias históricas, pero no encuentra el soporte necesario, toda vez que halla la mirada del hijo escéptico, sin otros motivos que lo suyos.

Quise averiguar el momento cuando este fenómeno se presenta y comprendí la dinámica que pone en riesgo a más de un observador, para abandonar su estudio y concluir el poco sentido que es continuar. La confusión se hacía más compleja cuando esencialmente la figura es solitaria. Ha generado sus propios mecanismos.

Ha surgido sin grandes voces, para presentarse inmediatamente en el mundo real. Irónicamente situándose en un nivel en el cual difícilmente se le puede seguir el paso. Después de todo, una figura santa, recorre dimensiones “arquetípicas” de las cuales reconocemos ciertas consecuencias, pero no entenderemos cabalmente. El santo ahora se torna solitario como su imagen. Lo que no se observa a simple vista es que continúa afianzando su presencia, no como una figura de yeso, porque rasgaríamos la obviedad. Como aquella leyenda de Prometeo, nos anuncia la divinidad o el castigo que nos espera, mostrándose visible en ella.

Básicamente es a lo que recurre nuestro trabajo de investigación. Siguiendo la línea teórica supervisada arriba se entenderían las conclusiones a las que nos hemos dirigido, abarcando los argumentos de una imagen con propiedades simbólicas que en ciertas ocasiones puede encontrarse en espacios de disputa. No muy alejado de esto, -es pertinente decir-, que también la representación simbólica condicionaría una crisis profunda del significado que se crea instaurado. Rescatamos esta cualidad del símbolo que no se ha reconocido, -ni siquiera por el hecho de su periplo por lo imaginario- (recúrrase a su etimología) para señalar la importancia que éste ha impreso en el espacio observado, y muchos otros. Posiblemente, acompañando a cualquier estructura social que lo haya enarbolado. Si nuestra exposición resulta ser correcta, entonces algunas imágenes simbólicas no se reducirían a las cualidades que hasta al momento se le habían adjudicado, en tal caso habría que preocuparse. Tal vez se deba aceptar el hecho de que estas también ostentan un papel protagónico en la estrategia de continuidad histórica-ideológica de numerosos grupos humanos.

El escéptico y el retrógrada.

Quizá ahora se pueda precisar la diferencia entre el escéptico y el hombre religioso que contemplaban a su modo la figura de un santo, finamente adornado, con anillo en los dedos y preciosas vestimentas. El primero, exclama que se trata

sólo de una figura de yeso, ataviada, acicalada, y tal vez, hermosa. El segundo, refiere que es la imagen perfecta del hombre religioso, que según los cristianos intercede ante el Supremo. Éste le lleva flores, frutas, alimentos, se persigna. Probablemente haya entrado a su templo postrado en hinojos. A través de esa figura rememora su mala conducta, y necesita desesperadamente una indulgencia. Se puede ver que se desprende de algo de plata para colocarlo en una alcancía que está debajo de la misma. Ahí frente al santo, también logra evocar la manda de cargarlo en un sinuoso camino con el fin de que proteja a su familia, le vaya excelente en el trabajo, etc. Probablemente tenga la intención de alojarlo en su casa, lo viste, le ofrece alimentos, le engalana con globos, etc. Para éste sujeto, la representación del santo debe estar cómoda. Que nadie dude, que se trata de un buen anfitrión. Y hay ocasiones en que dialoga con ella. Se comunica con alguien que existe, que se mueve, que escucha. No es sólo una fría piedra. El incrédulo observa todo lo que hace este hombre, sin duda piensa que es más de lo que se debiera hacer por una simple figura. Él nunca lo haría. Pero sabe que es un santo. El primero también. ¿Por qué distan los comportamientos ante la misma figura?

Puede ser que el segundo no lo sepa, aún así lo realiza, lo vive, porque ni siquiera le importa. Él tiene una respuesta. El escéptico, en cambio puede detallar las propiedades simbólicas pero no logra capitularlo más allá de un simple trabajo de investigación. Lo describe maravillosamente pero no lo entiende. Es cierto, puede llevarle un plato de comida, depositar valiosas monedas, pero según su experiencia advierte anticipadamente que se consumirán, que se pudrirán, que alguien más lo tomará, entonces, empieza otra vez, a explicar lo simbólico a través de la figura fría, inerte. Finalmente, el segundo dominado aún por las fuerzas mundanas, descubre que aquella misma imagen es semejante a una mortaja, tras la estructura material de finas joyas, pintorescos colores, bellos acabados, vendas, se encuentra parecido a él, (también al escéptico), carne, huesos; vida en la muerte. Tras cada pliegue de piel, una nueva explicación, un descubrimiento. Y entonces el asombro.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1992). *Obra antropológica XIV: Zongolica, encuentro de dioses y santos patronos*, Fondo de Cultura Económica, México

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1991). *Obra antropológica IX: Regiones de refugio, el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, Fondo de Cultura Económica, México

Arqueología Mexicana, Edición Especial: Matrícula de Tributos, serie Códices

Bachelard, Gaston (2003). *El agua y los sueños*, Fondo de Cultura Económica, México

Bachelard, Gaston (2010). *La poética del espacio*, Fondo de Cultura Económica, México

Báez, Lourdes (2004). "Ciclo estacional y ritualidad entre los nahuas de la sierra Norte de Puebla". En Broda Johanna y Good Catharine (coords). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. CONACULTA-INAH-UNAM, México, pp. 83-103

Berger, L. Peter y Luckmann, Thomas (1997). *La construcción social de la realidad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires

Brambila Paz, Rosa. "El centro de los otomíes", en Arqueología Mexicana, vol. XIII, núm. 73 (mayo-junio. 2005), pp. 20-25

Broda, Johanna (2004). "Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana." En *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, CONACULTA-INAH-UNAM, México, pp. 35-60

Broda, Johanna (2004). "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual. En *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, CONACULTA-INAH-UNAM, México, pp. 61-81

_____ y Good Catharine (2004). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, CONACULTA-INAH-UNAM, México

Carrasco, Pedro (1996). *Estructura político-territorial del imperio tenochca: La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzaco y Tlacopan*, Fondo de Cultura Económica, México

Caso, Alfonso (2012). *El pueblo del Sol*, Fondo de Cultura Económica, México.

Cassirer, Ernst (1965). *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México

Chomsky, Noam (1999). *Estructuras sintácticas*, Siglo XXI Editores, México

Corbin, Alain (2008). *Historia del cristianismo: Para entender mejor nuestra época*, Ariel, España.

De Kempis, Tomas (2009). *Imitación de Cristo*, Editorial Porrúa, México

Díaz del Castillo, Bernal (2000). *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Editores Mexicanos Unidos S.A, México

Deledalle, Gerard (1996). *Leer a Peirce hoy*, Gedisa

Durand, Gilbert (2000). *La imaginación simbólica*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, Argentina.

- Eco, Umberto (1990). *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Editorial Lumen, Barcelona
- Eco, Umberto (1997). *Kant y el ornitorrinco*, Editorial Lumen, Barcelona
- Eco, Umberto (2011). *Tratado de semiótica general*, De Bolsillo, México
- Eliade, Mircea (1957). *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona
- Eliade, Mircea (1999). *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid
- Espósito, Roberto (2003). *Communitas, origen y destino de la comunidad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires
- Freud, Sigmund (1996). *Tótem y tabú*, Alianza Editorial, Madrid
- García Castro, René. "Los grupos indígenas del Valle de Toluca", en *Arqueología Mexicana*, vol. VIII, núm. 43 (mayo-junio. 2000); pp. 50-55
- Garibay K, Ángel María (2007). *Historia de la literatura náhuatl*, Editorial Porrúa, México
- Gibson, Charles (2007). *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, Siglo XXI, México
- Giraud, Pierre (1995). *La semántica*, Fondo de Cultura Económica, México
- Good Eshelmann, Catharine (2004). "La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero". En *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, CONACULTA-INAH-UNAM, México, pp. 127-149
- Grimal, Pierre (2008). *Diccionario de mitología griega y romana*, Paidós, Barcelona
- Gruzinski, Serge (1995). *La guerra de las imágenes, De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, Fondo de Cultura Económica, México
- Gutiérrez Arzaluz, Pedro (1997). *Ocoyoacac, monografía municipal*, Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca
- Gutiérrez Arzaluz, Pedro (1992). *Ocoyoacac-Ocoyoacac*, Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2011). *Lecciones de Estética*, Ediciones Coyoacán, México
- Hilman, James (1999). *Re-imaginar la psicología*, Ediciones Siruela, España
- Iracheta Cenecorta, María del Pilar (1998). *Ocoyoacac: la persistencia de un movimiento social, 1982-1995*, El Colegio de México, Zinacantepec
- Josefo, Flavio (2008). *La guerra de los judíos*, Editorial Porrúa, México
- Leach, Edmund (1993). *Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos*, Siglo XXI, México.
- León Portilla, Miguel (2010). *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, Fondo de Cultura Económica, México
- León Portilla, Miguel (comp.) (2010). *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, UNAM, México

- Lévi- Strauss, Claude (2008). *Antropología estructural*, Siglo XXI Editores, México
- Lévi- Strauss, Claude (2012). *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México
- López Austin, Alfredo (2011). *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México
- Lotman, Iuri (1998). *La semiosfera*, Universidad de Valencia, España.
- Mardones, José María (2003). *La vida del símbolo: la dimensión simbólica de la religión*, Sal Terrae, España.
- Menegus Bornemann, Margarita (1994). *Del señorío indígena a la república de indios, el caso Toluca 1500-1600*, Regiones
- Merlo Juárez, Eduardo. "El culto a la lluvia en la Colonia, los santos lluviosos", En *Arqueología Mexicana*, vol. XVI, núm. 96 (marzo-abril. 2009), pp. 64-68
- Neurath, Johannes (2004). "Fiestas agrícolas y fiestas católicas solares en el Gran Nayar", En Broda Johanna y Good Catharine (coords.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. CONACULTA-INAH-UNAM, México, pp. 105-125
- Piña Chan Román (1987). *El Estado de México antes de la Conquista*, UAEM, Toluca
- Ricoeur, Paul (2001). *Teoría de la interpretación, discurso y excedente de sentido*, Siglo XXI Editores, México
- Rubial García, Antonio (1999). *La santidad controvertida, Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Sahagún, fray Bernardino de (2006). *Historia General de las cosas de la Nueva España*, Editorial Porrúa, México
- Sanchez Vázquez, Sergio (2004). "Wemas y Cangandhos: Limpias con piedras en el Valle del Mezquital, Hidalgo". En Broda Johanna y Good Catharine (coords.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. CONACULTA-INAH-UNAM, México, pp. 289-320
- Sebeok, A. Thomas (1996). *Signos: una introducción a la semiótica*, Paidós, Barcelona
- Shaff, Adam (1992). *Introducción a la semántica*, Fondo de Cultura Económica, México
- Sierra Carrillo, Dora. "San Miguel Arcángel en los rituales agrícolas", en *Arqueología Mexicana*, vol. XII, núm. 68 (julio-agosto. 2004), pp. 74-79
- Sugiura Yamamoto, Yoko. "Cultura lacustre y sociedad del valle de Toluca", en *Arqueología Mexicana*, vol. VIII, núm. 43 (mayo-junio. 2000); pp. 32-37
- Todorov, Tzvetan (1981). *Simbolismo e interpretación*, Monte Ávila Editores, Caracas
- Todorov, Tzvetan (1991). *Teorías del símbolo*, Monte Ávila Editores, Caracas
- Todorov, Tzvetan (2000). *Nosotros y los otros*, Siglo XXI Editores, México
- Trías, Eugenio (1992). *Pensar la religión: el símbolo y lo sagrado* en Seminario de Capri bajo la dirección de Jacques Derrida y Gianni Vattimo, La Religión, Ediciones de La Flor, España

Wright Carr, David Charles "Lengua, cultura e historia de los otomíes", en *Arqueología Mexicana*, vol. XIII, núm. 73 (mayo-junio. 2005), pp. 26-29

Documentos electrónicos

Ragon, Pierre (2002). Los santos patronos de las ciudades del México Central (Siglos XVI y XVII) [Versión electrónica], *Historia Mexicana*, LII (002), pp. 361-389. Recuperado el 6 de diciembre de 2010, de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=60052202>

Mancilla Sánchez, Alma y Chapa Silva, Héctor. *Cosmovisión y religiosidad popular entre los otomíes de San Jerónimo Acazulco*, Estado de México [versión electrónica], *Ciencia Ergo Sum*, 8(2), pp. 151-161

Documentos históricos

Litigio de tierras que sostuvieron los pueblos de Santa María de la Asunción Tepexoyuca, San Jerónimo Acazulco contra los dueños de la hacienda de Texcalpa en el siglo XVIII." (Copia)

Titulos Primordiales de San Jerónimo Acazulco y Santa María de la Asunción Tepehuexoyuca. (Copia)

Títulos Primordiales de San Martín Ocoyoacac (Copia)

Zona Arqueológica de Ocoyoacac (archivos) adscrita al centro INAH Estado de México,

Documentos no publicados

Danza de arrieros de San Jerónimo Acazulco escrito por Pablo Horta Campos, cronista de San Jerónimo Acazulco.

Folletos.

Colección de folletos de las Zonas Arqueológicas del Estado de México. Ocoyoacac. Editado por el CONACULTA y el INAH en el año de 2002.