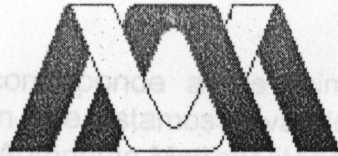


Entrada



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

Prácticas rituales otomies en condiciones culturales fronterizas: el

caso de Huixquilucan.

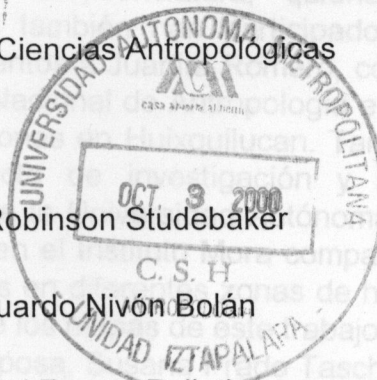
Felipe González Ortiz.

Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Scott Robinson Studebaker

Asesores: Dr. Eduardo Nivón Bolán

Mtro, Víctor Manuel Franco Pelletier



Entrada

La presente tesina corresponde a las primeras reflexiones teóricas y empíricas de la investigación que estamos llevando a cabo en el programa de doctorado en la Universidad Autónoma Metropolitana de Iztapalapa. En este tenor los primeros reconocimientos son para los miembros de la academia de dicha universidad, dado el apoyo que me brindaron para poder llevar a cabo la investigación bajo su matrícula.

En segundo lugar mis agradecimientos y reconocimientos son para los habitantes de los barrios, las comunidades, los parajes y las rancherías del municipio de Huixquilucan, sin su ayuda esta tesina no tendría posibilidades de encontrar cauces positivos. Especialmente quisiera agradecer a Don Francisco y a Don Román, delegados del barrio de San Martín, y a Constantino, a su esposa Dolores y su hijo Cesar, representantes topiles del paraje del Palacio quienes se han convertido en verdaderos amigos. También quisiera aprovechar este espacio para reconocer la amistad de Don Servando, señor que desde el comienzo de mi estancia en Huixquilucan siempre ha mostrado signos de auténtica amistad. A Don Luis y su familia, así como a Don Nicolás y familia, también les agradezco el recibimiento que me hicieron al invitarme siempre a las ceremonias del Señor de la Cañita. Por último a Angélica, antigua danzante de los arrieros, y a Ana Martínez, colega, amiga y vecina de Huixquilucan quien siempre ha estado atenta a mi trabajo.

Este trabajo también debe mucho a mi asesor de tesis, Scott Robinson Studebaker, y sus dos lectores Eduardo Nivón Bolán y Víctor Manuel Franco Pelotier, quienes en momentos siempre oportunos aportaron observaciones de corte teórico y etnográfico que se convirtieron en verdaderos consejos que espero se encuentren presentes en este trabajo al igual que espero sigan apoyando el proceso de investigación completo.

Compañeros de los tiempos de la licenciatura, quienes seguimos trabajando para convertirnos en colegas también han participado de manera importante en esta tesina. Mis reconocimientos a Juanita Romero, compañera de generación en mis tiempos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia que ahora coincidimos en nuestras investigaciones en Huixquilucan. También a Saúl Alejandro García, compañero de proyecto de investigación y buen amigo egresado de la facultad de antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México quien, al ingresar al posgrado en el Instituto Mora compartimos ahora la preocupación por los estudios regionales en diferentes zonas de habla otomíe. A él debo la improvisación y elaboración de los mapas de este trabajo.

También quisiera agradecer a mi esposa, Susana Prado Tasch; desde que ella está, la vida ya no es ordinaria. Otra vez mis hijos Mario y Alejandra González Pérez; los amo. A mis padres Francisco González Godinez y Susana Ortiz Castañeda y a mi hermano Francisco González Ortiz.

Contenido

1. Introducción.

2. La región de Huixquilucan como el lugar de estudio.

3. La cultura

3.1. La multiculturalidad.

4. La estructura social y los usos del espacio.

5. Las hipótesis de trabajo.

6. Las líneas de investigación.

7. El ritual como categoría cultural.

7.1. Lo religioso y lo no religioso en el ritual.

7.2. El ritual y la creencia.

7.3. El ritual como práctica social.

7.4. El ritual en Mesoamérica.

7.5. El ritual y la estructura social.

7.6. El ritual y el cambio social y cultural.

8. Propuesta de los criterios para descubrir un sistema cultural regional.

8.1. Hacia una tipología territorial en la región de Huixquilucan.

9. El método y las técnicas de investigación.

Bibliografía.

Prácticas rituales otomíes en condiciones culturales fronterizas; el caso de Huixquilucan.

Felipe González Ortiz

1. Introducción.

La presente tesis trata de formular un capítulo teórico que se deriva de la reflexión en torno a nuestra temática de investigación, aspecto por lo que además de describir los conceptos teóricos y metodológicos con los que se va y está investigando, podemos decir que se compone de dos partes. La primera se refiere a los conceptos que se utilizarán y guiarán la investigación; la segunda, se delinea el proyecto de investigación. En este sentido, esta tesis no es más que una parte de un trabajo mayor que se hará como tesis de doctorado, aspecto por lo que debe leerse como un trabajo, que si bien es sólido, es transitorio y forma parte de una investigación más amplia.

Nuestra investigación busca adentrarse en la vida cultural de comunidades de tradición otomíe del municipio de Huixquilucan que se encuentran en una situación y circunstancia específica la cual podemos considerar con características nuevas a como se encontraban en un pasado no tan lejano; la de la llegada física de la ciudad. En este sentido, nuestro trabajo de investigación se circunscribe en la periferia de la ciudad, pero con una característica peculiar, la de que en esta periferia no se trata exclusivamente de asentamientos populares (con tenencia de la tierra o de la propiedad irregular en la mayoría de los casos) que se han formado a través de la migración de población (que generalmente llegan de zonas rurales del país), sino de un territorio que, previo a la llegada de la ciudad, mantenía alguna forma de tradición cultural que se manifestaba a través de una

serie de prácticas sociales y culturales, de tradición otomíe,¹ que se remontan a los tiempos prehispánicos.

En este sentido, pensamos que una serie de prácticas sociales y culturales que llevan a cabo por este fragmento de sociedad (la de Huixquilucan) llevan la marca de la tradición antigua otomíe. Sin embargo, esta marca se encuentra más intensamente ilustrada en unas prácticas que en otras, de tal manera que es en el ritual, donde se manifestaría la consistencia más sólida y dura del conjunto de prácticas socioculturales del lugar. Volveremos sobre este punto más adelante.

Por otro lado, la formación de fraccionamientos residenciales, construidos para población de alto poder adquisitivo, que se han venido construyendo en el municipio desde la década de los setenta, también nos marca algunas diferencias respecto a otras periferias de la ciudad. En este sentido, lo que tenemos en el municipio, a grandes trazos, son tres sectores de población, culturalmente diferentes, que habitan territorios muy cercanos al interior del municipio de Huixquilucan, por lo que nuestro estudio puede ubicarse en la línea de investigación de zonas culturales fronterizas.

No obstante la cercanía de la ciudad que están experimentando las comunidades otomíes de Huixquilucan, la ciudad como tal no es el objeto principal de nuestra investigación, aunque sabemos que buena parte de la circunstancia actual de las comunidades otomíes del lugar no se explican sin la presencia de la misma. Esto no quiere decir que vayamos a cerrar los ojos ante el fenómeno de la ciudad, por el contrario, pensamos que es un elemento fundamental para entender la circunstancia étnica actual del lugar. Pensamos que el lugar en los que debemos poner la mirada es en las prácticas socioculturales de los diferentes sectores que comparten la vivencia y la territorialidad de Huixquilucan. Dichas prácticas se relacionan con un conjunto de instituciones que se encuentran en el

¹ El lector podrá observar que a lo largo del trabajo no utilizamos la palabra *ñañu*, esto se debe a que en la región de Huixquilucan la gente no hace referencia a este término, por lo que consideramos que en esta región no es significativo como lo es en otras.

municipio, alrededor de las cuales se generan un gran número de prácticas sociales y culturales con un sentido y alcance social determinado; algunas de ellas más cercanas a la tradición y otras a lo moderno.

En este sentido, nuestra investigación tiene la peculiaridad de incorporar la reflexión antropológica a la cultura urbana, pero con la intención de captar el vaivén dialéctico de los significados culturales entre los pueblos de tradición otomíe y la ciudad, es decir, las influencias culturales recíprocas entre los diferentes grupos sociales que habitan el lugar.

Así, podemos preguntarnos ¿qué sucede con las comunidades, que supuestamente proceden de una antigua tradición, llamada mesoamericana, que se ven envueltas en la dinámica de la ciudad que los alcanza? En estas comunidades observamos que se incorporan a lo urbano a través de prácticas de trabajo, consumo, comerciales y políticas, pero al mismo tiempo se ven atrapados en la misma estructura física de la ciudad que les llega irremediamente, ¿incorporan una serie de prácticas y significados que rompen con sus tradiciones o, por el contrario, solidifican sus prácticas ceremoniales en una suerte de esclarecimiento de las fronteras identitarias? ¿Estamos en presencia de la creación híbrida de sentido, que permite recrear un mundo diferente al de antaño pero que es legítimamente aceptado por las comunidades indígenas de la actualidad con fundamento en la memoria colectiva histórica que se renueva a cada instante y en cada periodo ritual?, ¿cómo se adscriben culturalmente a la ciudad comunidades como éstas, es decir, desde qué perspectiva delinean su ciudadanía? ¿Qué elementos culturales aportan a la multiculturalidad de la ciudad? ¿En qué tipo de ciudad, según su propia lectura, viven estas comunidades indígenas? ¿Desde qué parámetros culturales leen y se adhieren a la nueva circunstancia citadina que los alcanza? Éstas y otras preguntas son las que queremos abundar en el futuro trabajo de investigación.

En la delimitación de nuestro universo de investigación (la sociedad multicultural del municipio), la ciudad es un fenómeno que debe ser considerado en la investigación, no sólo por el hecho de que se encuentra ya en el territorio que nos ocupa, sino porque plantea algunas cuestiones para la reflexión alrededor de ella. En este tenor, creemos que el lugar de estudio en el que nos ubicamos nos lleva a pensarlo como una zona cultural fronteriza, más que como una comunidad homogénea, donde los modos de vida rurales u urbanos confluyen para generar una dinámica ambivalente y de prácticas de sentido múltiple a los actuales habitantes de Huixquilucan.

En este sentido, no está de más recordar a los teóricos clásicos, de principios del siglo XX cuando, observando los cambios sociales y culturales de su tiempo, específicamente los que se refieren a la vida social de y en las ciudades de su tiempo, nos planteaban la existencia de un mundo indiferenciado que caracterizaría la vida del urbanita, en donde los contactos entre ellos (los habitantes de la ciudad o los urbanitas) son esporádicos, fugaces, momentáneos, de mutación constante y transitorios, dotados de una suerte de anonimato donde, a pesar de compartir una vivencia cercana, no se llegan a conocer entre ellos, por lo que los urbanitas son seres solitarios entre una multitud de seres solitarios. La independencia del individuo es la expresión de una sociedad administrada por la mediación del libre mercado (Simmel; 1988), cuestión que contrasta, en el esquema ideal de Simmel, con la vida basada en la costumbre y con un ritmo lento y uniforme de las sensaciones, lo que podemos extender, en la actualidad, a la vida de los pueblos que se conurban a la ciudad, en donde los contactos y las solidaridades devienen del sistema de parentesco u otras formas de organización social y territorial que derivan en formas de parentesco ritual o en un conjunto de reciprocidades que responden a prácticas, semánticas y creencias específicas propias de la vida rural, con connotaciones de acercamiento personal entre los habitantes fuertemente ritualizadas y fundamentadas en principios primordiales.

En este sentido, en la ciudad actual encontramos que buena parte de las relaciones sociales se fundamentan en la vida familiar, lo que sería contrario a la tesis de Tönnies (1979) cuando hace una distinción de las orientaciones de vida en el tránsito de la comunidad (*Gemeinschaft*) a la sociedad (*Gelleschaft*). Dicho planteamiento de alguna manera relaciona en los mismos niveles a la vida rural del campo con la vida urbana de la ciudad. En la comunidad encontramos una voluntad basada en el deseo, la pasión, el instinto y el sentimiento; en cambio, siguiendo al mismo Tönnies, en la sociedad, dicha voluntad se caracteriza por el cálculo, la evaluación y el pragmatismo.

Las interesantes reflexiones de Max Weber (1983) en sus estudios sobre el surgimiento de la ciudad moderna, basada sobre todo en la racionalidad medios fines y en un tipo de organización política racional también contrastan con las formas tradicionales de la autoridad de los pueblos. En la reflexión de Weber, es la ciudad moderna la única que logra desembocar en la libertad del individuo, cuestión que se explica por el factor de la propiedad privada de la tierra (Bettin; 1982), la cual contrasta con otras formas de propiedad, como la comunal, que no desembocan en la creación de individuos libres.

Por otro lado, y ya entrado el siglo XX, en la década de los treinta, ante el crecimiento desmesurado de la ciudad de Chicago, empiezan a surgir algunos planteamientos teóricos de la conocida Escuela de sociología urbana de Chicago. Si bien los primeros planteamientos se quedaban dentro de un determinismo ecológico,² podemos considerar que es Louis Wirth (1988) el teórico que le da una dimensión social y cultural al estudio de lo urbano. En este tenor, para Wirth existen tres elementos que explican el urbanismo, que en palabras del autor definen el modo de vida urbano; un asentamiento relativamente grande, denso y

² Robert Ezra Park es el teórico que ve a la ciudad como un espacio con características biológicas más que culturales, en su ensayo de 1936, *Human ecology* dice respecto a la ciudad que “esta manifestación de un orden viviente, mutable pero persistente entre organismos en competición -organismos que presentan intereses en conflicto pero relacionados- proporciona las bases para una concepción de un orden social que trasciende la especie particular y de una sociedad fundada sobre una base biótica más que cultural”, citado en Bettin; 1982:76.

en el que habitan permanentemente individuos heterogéneos, de tal manera que lo que caracteriza a lo urbano, a diferencia de lo rural, es la dimensión del asentamiento, la densidad de población y la heterogeneidad de los que la habitan.

De alguna manera la reflexión de Wirth es de suma importancia para el desarrollo de la sociología urbana, pero no obstante esto, también contribuye de manera especial para la antropología. Si bien la reflexión de lo urbano se hizo, inspirada en el tránsito de la comunidad a la sociedad en Simmel y Tönnies, es con Wirth con el que se dan los pasos para la contraposición entre lo rural y lo urbano (del tránsito de la comunidad a la sociedad en los términos de los clásicos), donde muchos de los planteamientos para explicar lo urbano se hacían contraponiendo lo rural. Así, con Robert Redfield, también formado y partícipe de la reflexión de la Escuela de Chicago, lo rural trata de ser el campo privilegiado de estudio. Con él ya no se trata de averiguar exclusivamente lo urbano, sino se trata de incursionar en las modalidades del cambio de vida rural en el tránsito a la vida urbana, es decir, del devenir de las sociedades rurales en urbanas.

De acuerdo con las ideas de los clásicos de la sociología y los de la Escuela de Chicago, para Redfield, la sociedad rural o *folk* ("The Folk Society 1947) estaría caracterizada por el aislamiento, la homogeneidad cultural, la organización de los valores sociales fundamentados en la comunidad, el carácter personalizado de las relaciones sociales, una fuerte importancia de las relaciones familiares, una importante manifestación ritual que pone en juego las creencias, todos elementos que se irían transformando en la medida en que las comunidades experimentaran contacto y comunicación con la sociedad urbana, a partir de lo cual adquirirían un modo de vida análogo al de las ciudades. El interés de este autor se centraba, en buena medida, en la explicación del cambio social y cultural que experimentaban las comunidades rurales, o *folk* en términos del autor, lo cual se expresaba en la separación del cultivo del maíz de su contexto religioso, el cambio del gobierno tradicional por el municipal, la desaparición del culto familiar y comunitario, por la conversión religiosa y el crecimiento del

individualismo, entre otros.³ Si bien los aportes de Redfield fueron un adelanto para explicar el cambio social y cultural, pensamos que la influencia evolucionista de su pensamiento, lo lleva a considerar los cambios de manera unilineal donde se pasaría de lo rural a lo urbano exclusivamente. No obstante su esquema conceptual puede ser de ayuda sólo si desechamos la tendencia del cambio unilineal, y colocamos los elementos de los dos estados ideales en un estado de acción presente, actuante y configurador de la cultura en los grupos sociales vivos. Veremos esto más adelante.

El método de Redfield cobra relevancia, ya que sus ideas y sus investigaciones influenciarían de manera importante a la antropología mexicana de la década de los cuarenta del siglo XX, de tal manera que la comunidad se institucionaliza como el universo de estudio. A través de sus discípulos mexicanos y estadounidenses, en la antropología mexicana,⁴ por ejemplo, Fernando Cámara Barbachano desarrolló una teoría aparecida primero en 1952 y posteriormente reformulada en 1999, que se basa en la relación de dos fuerzas enfrentadas dentro de la dinámica de las comunidades a las que llamó fuerzas centrípetas y fuerzas centrífugas (1952 y 1999), por lo que el cambio se generaba a partir del juego de estas dos fuerzas, de tal manera que la comunidad es centrífuga si el mundo exterior es más relevante y si los comportamientos de los individuos se orientan más hacia los beneficios individuales que a los comunitarios, y viceversa, una comunidad es centrípeta si la orientación de los individuos se centra en la continuidad de lo propio y lo homogéneo (1999).

³ Un trabajo biográfico en el que se plantean algunas cuestiones teóricas sobre la obra de Robert Redfield puede verse en González Ortiz, Felipe y Tonatiuh Romero Contreras, "Robert Redfield y su influencia en la formación de científicos mexicanos", en *Ergo sum*, vol. 6, dos, julio octubre de 1999, revista científica multidisciplinaria de la Universidad Autónoma del Estado de México.

⁴ Las investigaciones que llevó a cabo Robert Redfield en Yucatán, donde "se proponía sustanciar su propuesta teórica que explica el proceso de cambio de la pequeña comunidad rural a la gran ciudad, propuesta que es conocida en el argot de la antropología como el *Continuum Folk-Urbano*" (Medina; 1996), en la década de los cuarenta, Sol Tax, discípulo de Radcliffe-Brown, se incorporó al equipo de Redfield. Villa Rojas, un maestro rural, conoció a Sol Tax en Chiapas y echaron a andar un programa de investigación en el que incorporaron a estudiantes de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (Medina; 1996), entre los

Posterior a la década de los cuarenta, la antropología en México (o la etnografía) ha abundado en los estudios de comunidad, lo que contrasta con los escasos estudios de tipo regional que, por otro lado, es la dimensión espacial en la queremos ubicarnos en nuestro estudio sobre Huixquilucan.

Si bien es cierto que las ciudades y las comunidades rurales en las que habitaron e investigaron los pensadores arriba mencionados son muy distintas a las actuales y se dan en contextos históricos diferentes a los de la actual ciudad de México, surgen una serie de reflexiones y preguntas; ¿se trata de un cambio de vida que están experimentando las ciudades de finales de milenio que llevan a modos de vida y representaciones culturales distintas a los que esos pensadores observaron en su tiempo?, ¿o será que esos pensadores, en la construcción de sus modelos ideales de explicación sobre la ciudad no pusieron la suficiente atención a los fenómenos que estuvieran fuera de sus conceptos duales que construyeron en el discurso científico de su tiempo?

No es este el lugar para contestar esas preguntas, pero si en realidad sus observaciones eran acordes con un tipo de vida social que se derivaba del surgimiento de la ciudad moderna, ¿entonces, en lo que se refiere a los procesos que estamos observando en la actualidad, se trata de un proceso de cambio de vida que se está experimentado en las grandes ciudades y que estamos en los umbrales de la consolidación de nuevas formas de relaciones sociales y vida urbana?, ¿qué tanto influye en este nuevo modo de vida, por configurarse, o en proceso de configuración, el hecho de que se trate ya no de grandes ciudades sino de verdaderas megalópolis, además que se trata de una megalópolis de un país con un bajo crecimiento económico (que deriva en desplazamientos de población que generalmente llegan a la ciudad provenientes del campo, aspecto que, por otro lado influye de manera importante en la conformación de las grandes

que se encontraban Fernando Cámara Barbachano y Ricardo Pozas, investigadores destacados que contribuyeron de manera importante para el desarrollo de la antropología en México.

ciudades mexicanas) y una incipiente e incierta democracia?⁵, y por último, ¿la existencia de grupos étnicos (ligados a las prácticas agrícolas, que poseen una serie de pautas culturales y cosmológicas de origen prehispánico, que han tenido que sortear su existencia con la mirada indiferente y en no pocas ocasiones hasta discriminatoria y segregacionista, por parte de los sectores dominantes), hasta que punto influye en la conformación de nuevas formas de vida de la ciudad?

Pensamos que las formas de vida de la ciudad, de estos últimos tiempos, se caracterizan por situaciones sociales fronterizas de influencias múltiples y recíprocas, es decir, por un fenómeno multicultural en el que cada grupo se inserta de distinta manera, con una lectura propia, a los sistemas de mercado y comunicación mundiales (García Canclini; 1998;19). La multiculturalidad, en este sentido, denota la existencia de múltiples adscripciones sociales, por lo que pensamos que en la actualidad no podemos hablar de la pertenencia exclusiva de individuos a grupos sociales discretos con su propia cultura.

Éstas son algunas interrogantes que siempre nos acompañarán en el transcurso de la investigación. Pensamos que una mirada a las comunidades de tradición otomíe de Huixquilucan bien puede darnos pautas para la comprensión y reflexión sobre la vida multicultural en la que se encuentra actualmente la ciudad de México. Otras interrogantes surgen cuando miramos exclusivamente las prácticas sociales y culturales de los otomíes del municipio; si consideramos que ellos habitan con la ciudad desde este momento, ¿podemos hablar de un proceso de cambio cultural que se explica por la simple presencia, o la cercanía territorial de la ciudad? Estamos conscientes que la ciudad por si misma no genera los cambios, sino que éstos derivan de las nuevas relaciones sociales que se establecen entre las prácticas, la ubicación de los individuos en la estructura social y el mercado de trabajo, así como la pertenencia a los distintos núcleos.

⁵ Es interesante la manera como Alicia Lindón argumenta, reflexionando las ideas de autores como Simmel, Tönnies, Weber y Wirth, en lo que se refiere al tránsito de la comunidad a la sociedad, cuando en *De la trama de la cotidianidad a los modos de vida urbanos. El valle de Chalco*, nos dice que “hoy nos podemos

En todo caso, debemos preguntar si estamos ante la presencia de cambios culturales que se derivan de la presencia de la ciudad, en tanto que ésta genera o modifica las prácticas sociales y culturales, qué prácticas sociales se ven transformadas en mayor medida que otras y en qué sectores de la población se manifiestan, según los criterios de edad, sexo y ubicación en la estructura social, de forma más intensa. En este tenor, pensamos que los cambios culturales se generan a partir de prácticas sociales que se insertan en el corazón de los otomíes del lugar por el nuevo mercado de trabajo, de bienes, de bienes raíces; las que se derivan de la competencia política (sobre todo a través de los partidos políticos); las que provienen de la educación y las del Ayuntamiento; las que provienen del cambio del uso del suelo, etcétera, las cuales se producen ante el crecimiento de la ciudad, creando nuevas expectativas y valores en las comunidades indígenas.

Conscientes de que el cambio social y cultural es lo que existe (por lo que el orden equilibrado es lo único que no existe en la realidad fáctica), cuando observamos las intensas y frecuentes prácticas rituales que se vinculan con lo religioso y las ceremonias vinculadas a la fiesta de los santos patronos, así como la abundancia y las diversas cualidades de los dioses del panteón indígena, la pregunta cambia de sentido, pues más bien pareciera que continúa y se reproduce la tradición de realizar las fiestas, aparentemente indiferente, a pesar de la integración física de la ciudad y de algunas prácticas sociales y culturales que adoptan los pueblos indígenas. Es en este punto donde surge otra interrogante para la investigación, pues parece que en la interacción de diversos grupos culturales, las prácticas sociales se diferencian a tal grado que, planteado como hipótesis, la porosidad de las fronteras se manifiesta más intensamente en unas que en otras, de tal suerte que son las prácticas rituales las que menor grado de porosidad contienen, mientras que las prácticas de consumo, de trabajo, de

preguntar si nuestras grandes megalópolis, acaso no empiezan a evidenciar un tránsito opuesto, desde la sociedad metropolitana hacia renovadas formas comunitarias". (1999:xxiii).

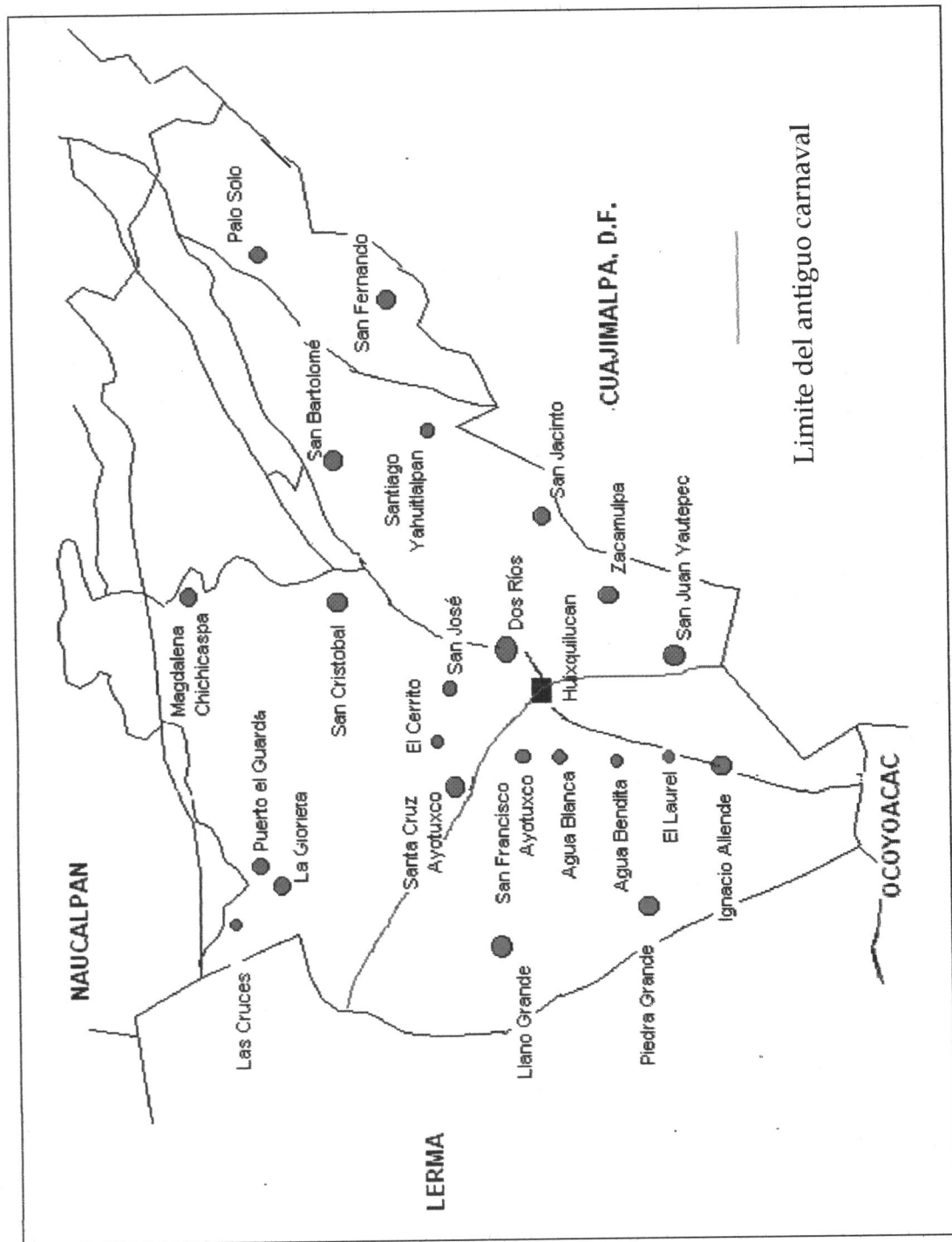
política, de educación, etcétera, son más abiertas. Es por eso, entre otras razones, por lo que consideramos que es en las prácticas rituales donde debemos poner la mirada. En este tenor, podemos preguntar si estamos, entonces, en presencia del cambio cultural que se manifiesta en una serie de pautas que se fusionan con pautas culturales de los vecindados, o se trata de una yuxtaposición de prácticas culturales que, si bien están cambiando, conforman fronteras identitarias entre los diferentes sectores que habitan el municipio.

Como lo mencionamos arriba, el interés de esta investigación es la de ver el alcance de las formas de significación culturales de la sociedad indígena preexistente a la llegada de la mancha urbana en continua expansión que en la actualidad se desarrollan a pesar de la presencia de ésta. Siguiendo el mismo tono de la reflexión surgen algunas cuestiones que debemos considerar: Dada la existencia de otomíes en Huixquilucan desde tiempos prehispánicos, suponemos que una serie de prácticas sociales y culturales, fundamentalmente rituales y vinculadas al panteón indígena, se encontraban ya solidificadas antes de la llegada de la ciudad y el mercado de trabajo y tierra capitalista, por lo que una pregunta de investigación deriva (contrario a los planteamientos de Redfield y sus discípulos) de la hipótesis tentativa de este trabajo que sostiene que a partir de la llegada de la ciudad nacen una serie de nuevas prácticas sociales, pero son las rituales las que, pese a los cambios que experimentan, se ven fortalecidas en una suerte de marcaje para preservar lo étnico y recalcar lo propio.

No queremos que se interprete que estamos considerando a las comunidades étnicas del municipio como entidades corporativas cerradas, por el contrario, al pensar en términos multiculturales (pertenencia a diversos grupos sociales en los que se realizan diferentes prácticas sociales y culturales), consideramos que todas las prácticas sociales son porosas y elásticas, pero son las rituales las más duras. No obstante, pensamos que el sentido social y cultural de las prácticas sociales y culturales cambia, incluyendo a las rituales. En todo caso, lo que estamos planteando, y en buena medida es producto de la

investigación, es que si antes las prácticas rituales ayudaban a delimitar la territorialidad y la estructura social de algunas comunidades del municipio, pues los rituales marcaban la diferente pertenencia a la comunidad, ahora, además de eso deben realizar una serie de rituales que marcan las diferencias con la ciudad.

Algunos comentarios etnográficos valen para ilustrar esta hipótesis, dejando la interpretación etnológica para un momento posterior de la investigación. Según la historia oral de algunos habitantes nativos del municipio, se dice que antes de que se institucionalizara la práctica de la visita de santos entre los barrios, las comunidades y las rancherías, aproximadamente hasta la década de los setenta, las visitas de santos se hacían exclusivamente entre algunas comunidades, excluyendo a otras, de tal manera que los barrios de San Juan Bautista y San Martín Caballero se erigían como un sistema dual de visitas de santos, por lo que los santos que visitaban a San Juan no lo hacían a San Martín y viceversa (ver mapa 1). Ésta dualidad se manifestaba en su forma ritual más agresiva en el carnaval, donde las comunidades orientadas con San Juan Bautista entraban en una verdadera guerra ritual con las comunidades aliadas de San Martín, cuestión que desembocaba en verdaderas y violentas batallas al punto tal que había heridos y lesionados. Cuando esta práctica ritual se violentó tanto, fue el momento en que el gobierno municipal la prohibió (se dice que hubo una intensa guerra con cohetes), por lo que las comunidades empezaron a realizar las visitas de los santos, sin hacer ningún tipo de exclusividades. Sin embargo, no hemos llegado al punto en que se visiten todos los santos de todas las comunidades, por lo que todavía podemos ver los rasgos del antiguo mundo ritual.



N



SIMBOLOGIA

Pueblos unidos al barrio de San Martín en la fiesta del antiguo carnaval



Pueblos unidos al barrio de San Juan en la fiesta del antiguo carnaval



Como puede verse, el párrafo anterior nos marca, primero, la presencia de dos grupos diferenciados, dentro del marco cosmológico, que se enfrentan ritualmente, posteriormente, estamos en camino de la configuración de un sólo grupo. Si bien el cambio de las prácticas rituales puede interpretarse como el resultado de una prohibición del Ayuntamiento no indígena, podemos decir que el cambio se genera a partir de una serie de prácticas nuevas que entran a la región a partir del proceso de urbanización como son la escuela, la fuerza del gobierno municipal y la entrada de la ciudad (las colonias populares y los fraccionamientos residenciales) al territorio, por lo que, ahora, se trata de marcar una diferencia conjunta respecto a nuevos habitantes que se manifiesta fundamentalmente en el ritual.

Las fronteras sociales y culturales también abren caminos entre los grupos, es decir, son porosas, en tal sentido nos colocaremos en un postulado estructuralista, en el que más que ver al conjunto de comunidades otomíes del municipio como un escenario cerrado (sustancialista), lo veremos a través de las relaciones y los vínculos con los demás sectores sociales, pues es esto, a final de cuentas, lo que permite ilustrar el cambio sociocultural.

En este sentido, pensamos que en las comunidades otomíes existe una estructura de fondo, que se manifiesta fundamentalmente en las prácticas rituales, capaz "de regular el conjunto de las relaciones sociales, en el plano de la estática social, y las transformaciones que acompañan la dinámica de las comunidades" (Galiniér; 1990:38), o de la vida de las comunidades, de tal manera que los cambios que se experimentan pasan por "el filtro" de la estructura de fondo, expresándose, quizás en una serie de cambios y sustituciones en la estructura social pero que a final de cuentas, al ser la base sobre la que se planean y llevan a cabo las prácticas rituales, logran llevar y transportar parte esencial de un mensaje social y cultural de pertenencia.

Ahora bien, no queremos decir que este marcaje de fronteras culturales, que se derivan de las prácticas rituales, se hace de manera consciente por parte de los grupos, sino más bien son prácticas que se derivan de principios fundamentales que se encuentran acumulados en disposiciones duraderas que son reguladas y regulan al mismo tiempo el proceso histórico de las comunidades en su contexto histórico, por lo que dichas disposiciones son generadoras de prácticas y representaciones adaptadas a un fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones para lograrlo, por lo que se generan prácticas colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta, (Bourdieu; 1991:92). Pensamos que en ese sentido es el ritual una práctica que se diferencia de las demás (aquella en la que se aprende sin estudiar),⁶ por lo que, buena parte de la diferencia de las comunidades otomíes del municipio se encuentra precisamente en las prácticas rituales, más que en otras.

Visto así, pensamos que una de las prácticas sociales y culturales que nos pueden llevar a la comprensión del mundo indígena es la del ritual, pues de alguna manera es en éste donde se entrecruzan algunas dimensiones estructurales y de cambio cultural expresadas en su manera más espontánea, sobre todo si pensamos que es en el ritual donde confluyen las creencias, las prácticas culturales y el lenguaje que, por otro lado, requiere que para que el ritual se lleve a cabo exista un tipo de organización social que esté atrás de él, es decir, de individuos organizados que son fieles a la continuidad de la realización de los rituales, es decir, estamos ante un elemento político (un cierto orden y un cierto poder) que es intrínseco al ritual, pues es a través de su práctica social y cultural como los grupos se hacen presentes, hacen valer su presencia en el proceso histórico al tiempo que lo forjan.

⁶ En las ceremonias de las comunidades es común que lleguen a danzar los *Arrieros*, danza tradicional de Huixquilucan. Cuando le pregunté a una danzante sobre dónde aprendió a danzar, su contestación fue espontánea: “cuando entré al grupo, yo ya sabía danzar”, cuestión por la que los grupos de danza ritual no necesitan ensayar.

Dentro de las prácticas rituales, el tiempo es un factor clave para la investigación, pues los rituales, además de insertarse en un periodo de tiempo no cotidiano pero si frecuente, generalmente hacen referencia a la memoria colectiva, a los periodos de trabajo, de cierto comportamiento individual, los cuales delinear un continuo entre el pasado y el futuro dentro de ese tiempo atemporalizado, es decir, delinea la dimensión del proyecto particular de un grupo determinado, lo que puede traducirse potencialmente como la manifestación del proyecto político del grupo. Además, los rituales se desarrollan siempre en espacios delimitados a los que se les confiere una connotación distintiva, ya que se impregnan de elementos sacralizados. Veamos.

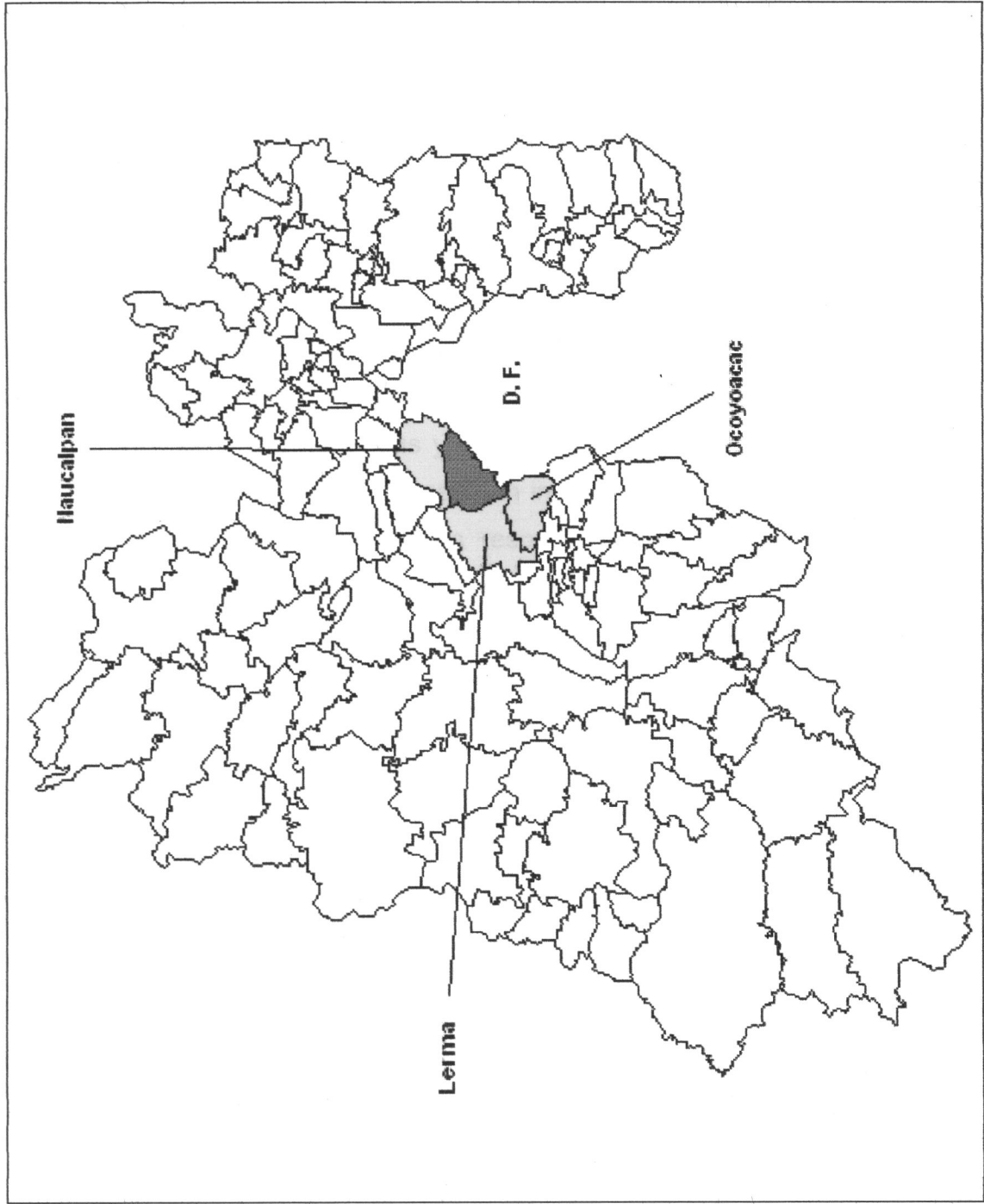
De alguna manera estamos empezando a encontrar las pistas para la selección de los conceptos que nos ayudarán en la investigación. Falta argumentar sobre la dimensión espacial de los sujetos de la investigación. Para llegar a ella quisiera adelantar algunos argumentos sobre la elección de Huixquilucan como el lugar de estudio, y específicamente sobre las comunidades, rancherías y barrios de tradición otomíe que allí se encuentran.

2. La región de Huixquilucan como el lugar de estudio.

Pensamos que es importante adelantar algunas cuestiones generales sobre el lugar de estudio con el fin de dar marco al trabajo. (Ver mapa 2).

De entrada el nombre de este capítulo, se podrá ver, es una arbitrariedad, pues todavía no sabemos si Huixquilucan es una región, de qué región forma parte o en qué sentido forma una región, y menos aun hemos mencionado los criterios que nos servirán para establecer un sistema cultural regional (sobre todo cuando parte de la investigación se refiere a las correspondencias rituales entre comunidades). No obstante, de algún lugar debemos partir y consideramos que la mejor manera de hacerlo es ubicándonos en el municipio que nos interesa en este primer momento.

MAPA 2 HUIXQUILUCAN EN EL ESTADO DE MEXICO.



Algunas cuestiones que debemos considerar es que el Estado de México, y Huixquilucan en particular, no constituyen una región étnica en sí (entendida ésta como un territorio habitado por algún o algunos grupos étnicos), sino más bien es un espacio de comunidades indígenas con comunidades mestizas que utilizan, solamente para ciertas prácticas el mismo territorio (encontrando que éste se usa de manera diferente según se sea indígena o mestizo), al mismo tiempo que se trata, en muchos casos, de comunidades con tradición indígena aunque no se hable la lengua original y que está inmerso, tanto el estado como el municipio, en una región donde dos ciudades influyen en la dinámica cultural de la región de manera significativa (en el sentido que buena parte de las prácticas de trabajo y educativas se llevan a cabo en ellas); la de México y la de Toluca.

La posición geográfica de Huixquilucan pone en contacto a las dos ciudades arriba mencionadas, las cuales se instalan sobre dos valles y que desde tiempos prehispánicos le toca precisamente al municipio ser el paso obligado hacia los dos valles, lo que ponía en contacto a diferentes grupos culturales de alta cultura mesoamericana; nahuas y otomianos. Esto es importante destacarlo ya que los otomíes de Huixquilucan estaban influenciados de alguna manera por los grupos sociales asentados en sus respectivos valles. En la actualidad la comunicación entre las dos ciudades se hace bordeando al municipio por la parte sur (hacia la Marquesa), y las dos forman parte de la magalópolis de la ciudad de México, por lo que los desplazamientos cotidianos entre las dos ciudades se realizan a diario.

A lo largo del trabajo, el lector ha observado que en el municipio existe el grupo étnico otomíe. Si bien esta aseveración está fundada en los trabajos etnohistóricos y etnográficos que algunos autores han realizado (Carrasco; 1950; Soustelle; 1993; Alejandro; 1997), así como en las mismas observaciones que se han realizado en el trabajo de campo, una mirada a las estadísticas actuales nos muestra que en el municipio son pocos los que hablan la lengua otomíe. Tenemos así que de los 168 221 habitantes del municipio solamente hablan otomíe 1200.

Siguiendo el criterio lingüístico de las estadísticas oficiales podríamos decir que el municipio ya no es indígena. No obstante, dicho criterio deja fuera a una serie de comunidades con tradición indígena a lo largo del territorio nacional y del Estado de México en particular. Es por eso que nosotros, en vez de seguir fielmente dicho criterio, hemos considerado al municipio como copartícipe de una serie de prácticas rituales que lo caracterizarían como indígena. Esos criterios tienen que ver, más que si sobre si se habla una lengua indígena o no, en el tipo de organización social y territorial y en las prácticas ceremoniales que implican las prácticas rituales que se llevan a cabo en algunos centros ceremoniales de la zona, así como en las correspondencias de intercambio y visitas ceremoniales de santos patronos, en lo que se le ha caracterizado como religión popular.

Además, el hablar o no una lengua indígena no nos define la adscripción a un grupo étnico, pues las nuevas generaciones, que son las que más probablemente están dejando de hablar la lengua, es seguro que provienen de otomíes, ya sea en generaciones inmediatas o lejanas.

Una última cuestión que se refiere a este último punto. Considerando que estamos ante la presencia de comunidades que no hablan la lengua indígena pero mantienen una tradición ritual vinculada a ciertos santuarios y ciertos ciclos de desplazamientos rituales temporales (en algún tiempo del año a través de las correspondencias⁷ o las celebraciones en los santuarios), nos permite considerar a Huixquilucan como un territorio con tradición indígena.

Por otro lado, en el municipio no solamente se habla el otomíe y el español. La presencia de un gran número de hablantes de lengua indígena en el municipio

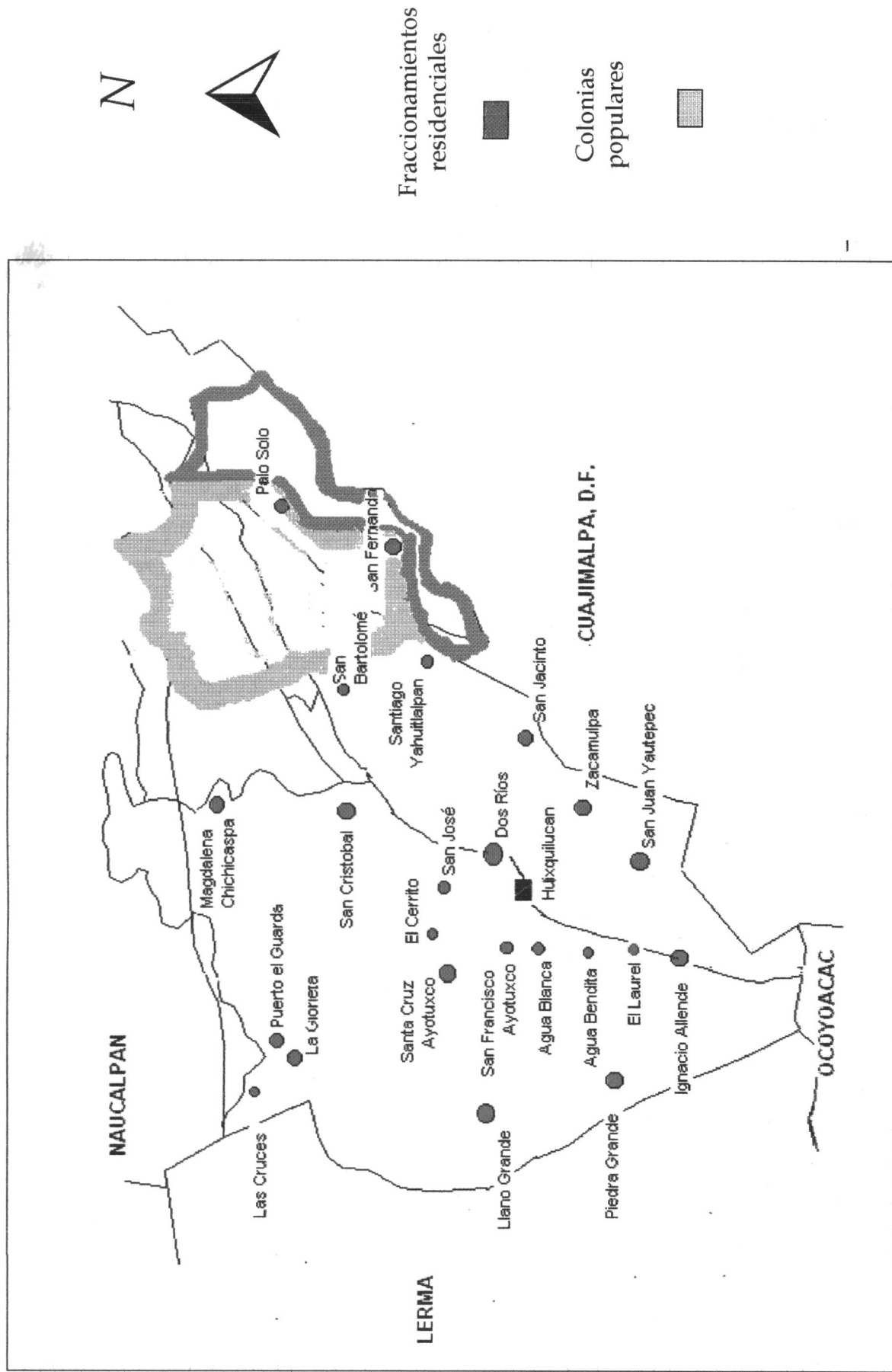
⁷ Un interesante trabajo que nos habla sobre las correspondencias de santos, en otra región, es la tesis de Fuentes García, Juan Carlos, Cargos cívico religiosos e intercambio recíproco en San Nicolás Totolapan, D. F. Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, 1999, los que ilustra que las correspondencias de santos son una práctica cultural más o menos recurrente en varias y diferentes regiones. Lo interesante es que se encuentran diseminadas en los pueblos ya asentados desde tiempo inmemorial en la periferia de la ciudad de México, fundamentalmente al sur y poniente. Otra cuestión interesante es el hecho de que se trata de lugares en los que en un tiempo pasado se habló una lengua indígena, por lo que podemos decir que las correspondencias de santos devienen en las prácticas actuales de dichas sociedades.

se da a través de los flujos migratorios que han llegado a habitar los terrenos del municipio, sobre todo en las colonias populares, de tal manera que podemos encontrar 27 lenguas indígenas en el municipio, siendo las más numerosas el nahuatl (455); el mixteco (441); el mazahua (232); y 201 hablan el zapoteco (Baca; 1998:35).

La composición urbana territorial del municipio podemos decir se compone de tres tipos de asentamientos sociales; los pueblos o comunidades de tradición indígena; los colonos que fundaron colonias populares y los fraccionamientos residenciales. Así, Huixquilucan “se integra de una cabecera con categoría de villa, llamada Huixquilucan de Degollado, que se forma por cinco barrios o cuarteles, Diez pueblos, nueve rancherías, doce colonias y 16 fraccionamientos” (Baca; 1998:21) (ver mapa 3). De acuerdo con Herbert Harvey (1993), podemos decir que los cinco barrios de la cabecera son pueblos congregados en el siglo XVI o XVII que comparten una tradición otomí con los diez pueblos y las nueve rancherías. En este sentido, son esos asentamientos sobre los que vamos a concentrar nuestra mirada.

Sin duda, una de las cuestiones que salta a la vista es la compleja composición social y territorial del municipio,⁸ cuestión que lo convierte en un universo de investigación sumamente interesante para la antropología y que define en buena medida nuestras hipótesis de trabajo hasta ahora solamente bosquejadas. Antes de pasar a la descripción de las hipótesis, pensamos que es necesario esclarecer la definición del concepto de cultura que vamos a utilizar.

⁸ Una cuestión que se tiene pensada es la de buscar el dato sobre población y terreno urbano en que habita cada sector de la población que hemos identificado, para relacionar densidad demográfica y tipo de asentamiento. Una lista sobre los nombres de cada uno de los barrios, rancherías, pueblos, colonias y fraccionamientos se encuentra en la *Monografía municipal de Huixquilucan*. Baca; 1998.



3. La cultura.

Por los planteamientos que hemos hecho hasta este momento, pensamos que es importante establecer un concepto de cultura que incluya las nociones de individuo y de estructura a la vez, pero que al mismo tiempo sea capaz de describir una situación de flujo e improvisación, es decir, que no nos deje en un concepto de cultura estático en el que sólo seamos capaces de ver lo sistémico y estático sino también lo individual y cambiante. Si bien esto no es tarea fácil, de entrada proponemos apoyarnos en la idea de cultura de Clifford Geertz que dice que “el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre” (1997:20) porque de alguna manera incorpora lo estructural o colectivo (tramas de significación) y lo individual o lo que se refiere a la acción social (que él mismo ha tejido), por lo que, pensamos, se incorporan de alguna manera los dos polos, la estática y el cambio, que mencionamos más arriba.

Apoyándonos en los planteamientos de Berger y Luckmann (1994), cuando mencionan que todos los individuos están insertos en procesos de socialización (es decir, en un contexto social y colectivo), a través de dos tipos que serían cualitativamente diferentes en tanto nos refiere el ciclo de vida; un tipo primario y otro secundario, en donde en la socialización primaria el individuo aprende el mundo como tal, lo interpreta como “dado”, como “natural” (se incorpora al mundo estructurado ya de por sí), mientras que en la socialización secundaria el individuo adquiere el conocimiento específico de los roles de la propia organización social del mundo institucional en el que ha sido socializado, así como las alternativas de vida de otros mundos institucionalizados (por lo que, por otro lado, se presenta mayor la posibilidad de ruptura con el mundo original). En esta perspectiva consideramos que en el mundo social y cultural se presentan dos dimensiones; una aprendida de manera espontánea, por el devenir mismo de la inserción en instituciones primordiales como la familia, las labores del hogar, la relación con los

vecinos y los parientes, etcétera, y otra aprendida en instituciones formales como la escuela, el lugar del trabajo, la compras, etcétera.

Otro elemento que debemos considerar, pues ahora uno puede preguntar sobre si las formas culturales que moldean la acción social y a la vez son moldeadas por ésta, sin importar si son relativamente puras o están mezcladas, es el hecho de que las fronteras culturales son a menudo lo más constante en nuestras vidas (Rosaldo; 1991:190). Este es un fenómeno que nos lleva a considerar la noción de cambio cultural, más que quedarnos solamente en la noción la estática de la estructura.

En este sentido, y retomando la concepción de cultura de Geertz, si la cultura es la urdimbre de los significados. Cada grupo ha interiorizado una serie de disposiciones culturales⁹ con significado que influyen en sus estrategias de adaptación, colocación, posicionamiento (tanto social como territorial). Pensamos que las disposiciones culturales encuentran que han sido creadas, en la socialización de las comunidades indígenas, para enfrentar la vida dentro de ella, es decir, están compuestas por referentes simbólicos y culturales que se adscriben a la vida en la comunidad, aspecto por lo que cuando estos individuos se ven en la necesidad de interactuar con miembros o instituciones de la ciudad que los invade, encuentran que el único capital cultural, social y económico es el que han interiorizado a través de su socialización adquirida en sus comunidades o pueblos de origen.

Los significados se adquieren a través de un mundo institucionalizado, sobre el que descansa la organización social, comprendemos el sentido de la vida y la existencia. Son las instituciones las que asignan, cargan y portan los sentidos de vida para los individuos socializados en ellas. En este sentido, "todos nacemos y nos criamos dentro de comunidades de vida (*Lebensgemeinschaften*) que

⁹ Las disposiciones culturales son una categoría que retomamos de Bourdieu, cuando dice que el *habitus* "es un producto de la historia, es un sistema abierto de disposiciones, enfrentado de continuo a experiencias nuevas y, en consecuencia, afectado sin cesar por ellas" (1995:92).

además son --en diversos grados-- comunidades de sentido (*Sinngemeinschaften*)" (Berger y Luckmann; 1997:45).

Las disposiciones culturales se configuran en soportes que preparan la acción, es decir, se conforman como el marco guía que precede a la acción, a través de ellas se sabe a qué recurrir en determinada situación, de quién esperar, de quién desconfiar, cómo proceder. Forman un cúmulo de saberes que se pondrán en marcha para enfrentar la vida, son marcos guía de acción que proporcionan un bagaje orientador para llevar a cabo, por las rutas que nuestras instituciones nos han enseñado, la vida misma. Esto no quiere decir que estemos dándole el peso fundamental a lo colectivo, por el contrario, pensamos que las acciones individuales son las que fomentan e inscriben el cambio cultural en las sociedades y en la cultura.

Sin embargo, el hecho de que se trate de comunidades de tradición mesoamericana hace que el mundo institucionalizado desde tiempo atrás no lo podamos menospreciar, pues éste tiene un peso e importancia grande en las relaciones sociales de las comunidades otomíes de Huixquilucan. Creemos que en el campo semántico que se denomina Mesoamérica podemos encontrar gran parte de los principios cosmológicos que rigen la vida de las comunidades otomíes del municipio y que a su vez encuentran su manifestación más clara en los tiempos y espacios rituales.

Respecto a este último punto, es legítimo preguntarse (sin caer en postulados político racistas, sino para resolver cuestiones de carácter teórico), ¿cómo es que las comunidades indígenas (pese a su intensa inserción en la sociedad de mercado, a través de varias prácticas e instituciones sociales), continúan practicando una serie de actividades rituales que, a los ojos del antropólogo que ahora escribe, se relacionan mucho con la cultura mesoamericana?

Quizás sea Bourdieu uno de los autores que más ha incidido en estos fenómenos culturales de larga duración cuando nos dice que los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas para funcionar como estructuras estructurantes, como principios generadores de prácticas y representaciones (1991:92). De esta manera, pensamos que el *habitus* conforma una serie de disposiciones creadas en el proceso histórico, desde el más remoto hasta el más inmediato, por lo que, producto de la historia, el *habitus* produce prácticas, individuales y colectivas, produce historia conforme a los principios engendrados por la historia, asegura la presencia activa de las experiencias pasadas (1991:94-95).

Es en este sentido que pensamos que en las prácticas rituales, como lo mencionamos más arriba, existe una estructura de fondo capaz de regular los cambios que se generan en el devenir histórico, por lo que, si bien no podemos decir que los grupos étnicos actuales de México son versiones contemporáneas de la religión del antiguo Mesoamérica, en gran parte derivan de ella (López Austin; 1998:37). Este planteamiento nos regresa a Bourdieu, ya que el *habitus* no es mera reproducción de las disposiciones culturales, "el *habitus* no reproduce mecánicamente ni crea lo imprevisible porque se lleva a cabo en y por la confrontación del *habitus* y el acontecimiento" (1991:96-97). El *habitus*, ni permite la libre creación ni la reproducción mecánica de la cultura, su funcionamiento es impredecible debido a que en él se cruzan lo de larga duración y lo de corta duración, lo establecido y lo acontecido, lo estructural y lo individual, lo sistémico y lo cambiante. El *habitus* tiende a engendrar todas las conductas razonables o de sentido común posibles, dentro de los límites de esas regularidades y que tienen todas las posibilidades de ser sancionadas positivamente. (Bourdieu; 1991:97).

Pensamos, así, que los elementos de larga duración de la cultura pueden encontrarse en la semántica de lo que se ha denominado Mesoamérica, pero sin aplicarlo de manera mecánica, no considerándolas como el reflejo fiel del pasado

sino como prácticas siempre cambiantes que, “funcionando como capital acumulado, produce historia a partir de la historia y asegura así la permanencia en el cambio” (Bourdieu; 1991:98).

Pero la llegada de la ciudad a los pueblos rurales periféricos, muchos de ellos de tradición étnica, cercanos a la estructura física de la ciudad, crea nuevas disposiciones culturales (puesto que se entra en un proceso nuevo de socialización en el que hay que interactuar no solamente con nuevas instituciones y disposiciones culturales, propias de la vida urbana, sino con nuevos vecinos que llegan al lugar), que ellos mismos echan a andar, a través del proceso de socialización e internalización de la nueva circunstancia; la de vivir con la ciudad, que en muchos casos se consolidan como marcaje de fronteras culturales a través de un proceso de apropiación de las instituciones, pero imponiéndoles revisiones y transformaciones que pasan a través del *habitus*. De ahí una manera peculiar de insertarse en el mercado de trabajo y los medios de comunicación mundiales (en distintos sectores sociales con distintos sentidos de vida), lo que, por otro lado, genera multiculturalidad. En este sentido, los procesos de larga y de corta duración (el acontecimiento) se mezclan en una suerte de paradójica simultaneidad.¹⁰

El espacio territorial que llega (antes alejado del espacio pueblo inmediato en el cual han sido socializados los individuos originarios de él), a las comunidades, es el espacio ciudad. Podríamos cambiar y acoplar el sentido de la siguiente reflexión, que versa sobre grupos étnicos migrantes que llegan a vivir a la ciudad: “La migración, como relocalización del indígena hacia la gran ciudad, provoca problemas de asignación de sentido bastante complejos, que afectan su relación inmediata con la sociedad y la ciudad a la cual llega” (Hiernaux; 1998), diciendo que la llegada de la ciudad al pueblo, plantea una relocalización de la vida de éste, que también provoca problemas de asignación de sentido bastante

¹⁰ Es interesante observar en las peregrinaciones que los que vamos en ella no sólo somos los cargueros y los antropólogos, también va la secretaria del Colegio Nacional de Educación Profesional Técnica (CONALEP), algunos alumnos y el señor que recoge la basura en el municipio.

complejos, que afectan su relación inmediata con los viejos vecinos del pueblo, precisamente por la relación que nace y se establece con los nuevos vecinos que llegan de y con la ciudad. En este sentido, los habitantes de los pueblos encuentran que su vida se desarrolla en una dinámica que incorpora lo viejo y lo nuevo, lo propio y lo ajeno, lo cercano y lo alejado, lo familiar y lo extraño, tejiendo, de alguna manera, ciertas fronteras de identificación social y cultural que se expresan a partir de ciertas prácticas sociales que se realizan de manera espontánea, bajo un principio que permite "la orquestación sin director" y que plantean, en términos no conscientes por el grupo, cuestiones de inclusividad y exclusividad, que se manifiestan en ciertas prácticas específicas, respecto de los habitantes de las comunidades nativas y los que recién llegan. En este sentido, la tradición entra al juego de renacer según las circunstancias, y este renacimiento ya nunca es el mismo.

Ahora bien, el decir que se establecen nuevas fronteras culturales de manera no consciente, significa que los grupos siguen desarrollando prácticas sociales y culturales que, aunque transformadas y cambiadas, devienen de un origen de antaño, incorporando al mismo tiempo otras. En este tenor, las fronteras se establecen no en el sentido de que el grupo encuentre y genere exclusividad en ciertas prácticas, sino por el hecho de que los nuevos vecinos que llegan, prefieren no integrarse a ellas, ya sea por indiferencia, por prejuicios exacerbados, por desconocimiento o porque simplemente no forman parte de su *habitus*. Es en este sentido como se forman las fronteras culturales.

En esta perspectiva, consideramos que la condición cultural fronteriza es el elemento que nos explica el cambio, pero dicho cambio lo entendemos de manera diferencial, ya que es dependiendo de algunas variables, como el género o las relaciones intergeneracionales, que disponen a los individuos en variadas situaciones y posiciones que los hacen tener distintos horizontes culturales y distintas lecturas de la tradición cultural.

Consideramos de importancia adentrarnos en los sentidos y la conformación de proyectos de vida de los habitantes de las comunidades étnicas que se ven alcanzados por la ciudad (y que nos presentan una serie de prácticas rituales que los diferencian de otros grupos sociales), para saber y comprender la estructuración dinámica y las peculiaridades de sus adscripciones diversas y específicas a la ciudad, es decir, adentrarnos en la manera como los individuos de este origen echan a andar su cúmulo de disposiciones culturales ante una nueva circunstancia geoespacial que se caracteriza por estar inserta en un mundo polisémico, donde diferentes instituciones configuran y devienen en un mundo ambivalente, al cual se ven incorporados, dichos pueblos, a través de procesos dinámicos de transformación y adecuación cultural en los que confluyen diversos proyectos de vida que se configuran y nutren de variados mundos institucionales y de las situaciones específicas de los distintos individuos dentro de esos diferentes mundos.

Esto es de resaltarse, ya que en condiciones sociales fronterizas es común observar que algunos individuos escojan participar más en las instituciones sociales que llegan y menos en las de su propio lugar de origen. En este sentido, ahí es donde se encuentran los cambios culturales, en la perspectiva cultural que forma horizontes sociales y culturales según la posición de los individuos en la estructura social presente, de tal manera que las prácticas rituales representarán algo muy distinto para los adultos que para los jóvenes, para las mujeres que para los hombres, para los encargados de llevar a cabo dichos rituales en ese momento que para los no encargados, etcétera.

El hecho de que la ciudad se extienda a estas comunidades preexistentes tiene varias repercusiones, como lo menciona Eduardo Nivón, pues "la absorción por la mancha urbana supone una transformación de la imagen comunitaria que, antes aislada, pasa ahora a considerarse parte de la metrópoli, la cual, por cierto, tiene un papel subordinado y marginal respecto a ésta" (1998:237). En este proceso de integración espacial encontramos dos importantes consecuencias que

marcan la nueva situación; la relación de los nativos con los que recién llegan y la existencia previa de autoridades locales que se ven enfrentadas de continuo a otras formas y maneras de entender la autoridad y la gestión (Nivón; 1998). Ahora bien, esto no quiere decir que tomemos a todas las rancherías, comunidades y barrios de Huixquilucan como un bloque culturalmente homogéneo (no es posible por lo que mencionamos en el apartado anterior), aun dentro de estos mismos asentamientos existen diferencias, sin embargo, en términos generales se llega a consolidar un sistema cultural que incluye a los otomíes del lugar y que se manifiesta en la continuación de las prácticas rituales.

Este último comentario nos lleva a la dimensión política, pues, después de todo, ¿qué es el proyecto de vida si no poner en marcha un proyecto político que marca la diferencia de adscripción social y cultural? En este sentido, si las prácticas rituales actantes se fundamentan, en alguna medida, en la memoria colectiva, que de entrada nos da la idea de una transfiguración del tiempo pasado en el tiempo futuro, estas prácticas se convierten en forjadoras de la historia, y “hacer historia es una manera de producir identidad, hasta donde produzca una relación entre lo que supuestamente ocurrió en el pasado y la situación actual” (Friedman; 1992:837). Así, la identidad de la población indígena es un “proyecto político que, con base en un acervo cultural compartido, pretende convertirse en una realidad social y de esa manera forjar el proceso histórico” (Korsbaek; 1992:102).

La cultura es, entonces, un conjunto de elementos de significado, es decir, es un tejido o un sistema de símbolos que es compartido por una colectividad que genera algún sentido de vida a un grupo dado, el cual puede fundamentarse en el *habitus*, es decir, una manera de producir historia a través del mismo proceso histórico que incluye pasado y presente a la vez. En este sentido, la cultura hace existir a una colectividad en la medida que constituye su memoria, cohesiona a sus actores (en términos de una gran mayoría) y legitima sus acciones (Giménez; 1999), enfrentados permanentemente a la realidad del cambio.

Siguiendo al último autor, la cultura se manifiesta en dos dimensiones; la objetiva y la subjetiva. La subjetiva se manifiesta en estado incorporado a través del *habitus*. A través del proceso de socialización (internalización de la cultura) los individuos aprenden una variedad de elementos simbólicos hasta llegar a adquirir un sentimiento de pertenencia socioterritorial que los lleva a apropiarse de los elementos de la cultura objetivada, la cual se manifiesta en la forma de los bienes y el patrimonio cultural (que tiene que ver con los lugares específicos y las valoraciones de ellos que los grupos en particular hacen a través de sus prácticas culturales), así como en las instituciones sociales (que pueden provenir de la comunidad misma o de la creación de instituciones del Estado, así como de la creación de identidades imaginarias, como el mismo término de mexiquense). En este sentido, la internalización cultural viene a ser lo que más arriba mencionamos como las disposiciones culturales adquiridas por y en *habitus*.

Cada sector social genera, a través de la cultura, una pertenencia territorial que está dada por estos dos procesos de incorporar la cultura. Los usos del patrimonio histórico (los santuarios o los compromisos de pago de reciprocidades con comunidades diversas) sólo cobran relevancia y sentido en tanto que su uso está precedido por la incorporación o internalización cultural que orienta a los grupos a leerlos y valorizarlos. La cultura se aprende por impregnación a través de la existencia temporal de las generaciones, asumiendo que cada individuo está y pasará por distintas posiciones en la estructura social según su edad y sexo, lo que, por otro lado, permite y acrecienta la posibilidad del cambio.

Los símbolos cobran fuerza cuando se encarnan en lugares, en su acepción más fuerte cuando se convierten en santuarios. Las identidades sociales descansan en gran parte en el sentimiento de pertenencia a un lugar, los lugares son territorios construidos y apropiados por una colectividad, y eso implica asumir un rol dentro de esa colectividad, al asumir un rol se está comunicando que se comparte un complejo simbólico cultural en el cual se legitiman los roles. Asumir

un rol, implica no solamente asumirlo en el territorio santuario (coordinador, mayordomo de peregrinación, encargado del comité, o simple peregrino, etcétera) sino también el comunitario (mayordomo de alguna fiesta patronal), en el culto a los muertos (perteneciente a un grupo de parentesco dado que tiene cabida en un panteón dado según el barrio al que se pertenezca); el mismo barrio (delegado o líder) y a familia (jefe de familia, hijo, hija). De tal manera que la dimensión territorial caracteriza de modo relevante la estructura misma de la colectividad y los roles asumidos por los actores. Pero al mismo tiempo se participa de otra estructura social, se asume un rol en la fábrica (obrero, patrón, administrador), en la escuela (alumno, maestro, investigador), en el partido político (candidato, jefe, senador), etcétera, cuestión por lo que la estructura social se multiplica y complejiza. Regresaremos sobre este punto.

Por otro lado, una motivación importante para la apropiación del espacio está constituida por un proyecto de vida (y entramos en la dimensión temporal de la cultura) que está basado en la memoria colectiva de los grupos, dado que los centros ceremoniales son la inscripción del pasado que funcionan como recordatorios, a cada ciclo ritual y ceremonial en el tiempo (anual o de otra manera), de una forma particular de ser que "los abuelitos nos enseñaron",¹¹ o sea, los antepasados, cuestión por lo que el proyecto de vida de las comunidades indígenas se fundamenta, en buena parte, en la tradición, aun y cuando se encuentren insertos en grandes regiones con centros económicos y urbanos tan importantes como la ciudad de México, y específicamente la llegada de la ciudad pobre y rica que llega a los linderos de las comunidades indígenas de Huixquilucan.

Volvemos a insistir que este fenómeno, el de entender al ritual de la misma manera para todas las comunidades, no es ni puede ser generalizado, ya que encontraremos casos en los que la participación no se da, sin embargo, si se

¹¹ Utilizo esta frase entre comillas dado que los habitantes de las comunidades indígenas lo utilizan, en especial los de San Francisco Ayotuzco, en Huixquilucan.

encuentra en algunos miembros por lo que llega a configurarse como una región cultural.

3.1. La multiculturalidad.

Parece que entender a los grupos sociales como entes culturalmente monolíticos es cosa del pasado, más bien estamos en presencia de identidades y adscripciones sociales superpuestas que se expresan en una heterogeneidad demasiado constante. Así, podemos ver que la pertenencia a grupos distintos se da no solamente por adscripción étnica sino se lanza a factores como los de género, generación, preferencia sexual, tipo de trabajo o actividad laboral, etcétera. En esta perspectiva parece que la identidad responde más a sujetos situados en distintos grupos identitarios, por lo que la cultura, más que manifestarse de manera homogénea se manifiesta de maneras múltiples. Esto es la multiculturalidad, “el resultado no es una confusión de identidad (o una aculturación) sino un juego que opera dentro de un repertorio cultural diverso, a la vez que lo reconstruye, la persona se entrecruza en identidades múltiples” (Rosaldo; 1991:197) incluyendo no sólo a los diferentes sectores de población que mencionamos más arriba (los nativos, los colonos populares y los fraccionamientos) sino incluso al interior de los mismo huixquilucanos.

Como dijimos, una de las características que en la actualidad presenta la ciudad de México, y se puede decir es tema de reflexión en la investigación social actual, es precisamente la multiculturalidad. Como se puede ver en el párrafo anterior, esta multiculturalidad no sólo se ha desarrollado a través de las capas y periodos históricos superpuestos por los que ha atravesado la ciudad de México y que se encuentran como realidades socioespaciales actuantes en el presente, que en opinión de García Canclini se encuentran ilustradas por cuatro periodos temporales,¹² no obstante, esto “no significa que los nuevos periodos sustituyan a

¹² Entre los cuatro periodos que considera García Canclini se encuentran el histórico territorial; el de la industrialización y metropolización, el de la ciudad global y el de la hibridación multicultural y la democratización. (1998:19).

los anteriores. Si México es un caso elocuente de multiculturalidad es porque los cuatro coexisten y compiten en las interacciones actuales de la capital" (1998:19-20). La multiculturalidad, además de manifestarse por los periodos históricos superpuestos, también se expresa a través de la vida que los grupos de inmigrantes llevan a cabo, en el territorio ciudadano de la ciudad de México, cuando se han instalado en ella al mismo tiempo que pertenecen, muchos de ellos, a algún grupo étnico. Asimismo, la multiculturalidad también se manifiesta por las incorporaciones de pueblos rurales, antes periféricos a la ciudad, ante el crecimiento y la expansión de la mancha urbana que llega a los pueblos nativos preexistentes a la ciudad (Portal; 1997; Nivón; 1998), que es el caso de investigación que vamos a tomar en la presente investigación. De tal manera, la multiculturalidad se expresa por las relaciones e identificaciones que surgen a partir de llevar a cabo diversas prácticas sociales dentro de diferentes gremios o grupos sociales.

La multiculturalidad se manifiesta en procesos de fusión y de yuxtaposición que se ilustran en los mismos procesos de las prácticas culturales. Entendiendo la fusión como el proceso de unión sentidual por intereses, encontramos que buena parte de las prácticas sociales que se generan en condiciones sociales fronterizas se deben al imperativo de insertarse en el mercado de trabajo o del consumo mismo, a la voluntad de insertarse en las prácticas partidistas políticas o las comerciales, por lo que podemos decir que, los grupos sociales indígenas, antes aislados, se fusionan con las prácticas sociales y culturales de la ciudad. Por otro lado, entendiendo por yuxtaposición el estar juntos pero formalmente independientes, creemos que es en la práctica ritual donde se manifiestan las diferencias culturales de manera más intensa, esto es así por lo que dijimos más arriba, ya que los grupos sociales que recién llegan no se integran a las prácticas rituales, y no, como a menudo se piensa, por la voluntad consciente de los implicados en dichas prácticas.

En este sentido, pensamos que Huixquilucan es un espacio social en el que se condensa la multiculturalidad, por lo que se trata ahora de observar los fenómenos de producción cultural, más que ver en los grupos a representantes de una cultura homogénea y autónoma (Rosaldo; 1991:198). De esta manera, pensamos que la multiculturalidad nos lleva a la dimensión del cambio social y cultural, al tiempo que no nos hace olvidar la existencia de un orden normativo inamovible.

Dentro del espacio urbano, la multiculturalidad nos llevan a repensar la vida en la ciudad y la conformación misma del espacio urbano, pues se está manifestando, a finales del milenio, como una expresión localizada y multicultural, en donde ser ciudadano adquiere connotaciones culturales diversas, locales y regionales. Cabe recordar nuevamente a Nivón cuando se pregunta sobre si “¿será posible construir una identidad urbana del habitante de la metrópoli?” cuando los procesos de la fragmentación social y económica se han impuesto y donde parece que la tendencia es a reforzar la pertenencia a comunidades pequeñas (1998;230). La cultura ya no puede ser pensada en términos monolíticos sino en condiciones culturales fronterizas.

4. La estructura social y los usos del espacio.

En este apartado, quisiera empezar por la discusión sobre el concepto región, pues considero que éste nos puede llevar a la concatenación con el tema de la estructura social y la organización comunitaria, a la vez que nos conecta con el de sistema cultural regional, por lo que el objetivo será el de dilucidar los criterios para establecer los tópicos y criterios que nos pueden llevar a descubrir la existencia o no, o la naturaleza de un sistema cultural regional en Huixquilucan.

Si bien lo que hemos planteado hasta este momento no nos lleva, necesariamente, a descubrir o afirmar la existencia de un sistema cultural regional, pensamos que es el momento de expresarlo. Sin duda, como lo han

mencionado algunos autores (Bourdieu; 1991; Rosaldo; 1989), el concepto de sistema está relacionado con la antropología estructural que ve en las prácticas de reciprocidad las ocasiones para desentrañar el sistema cultural, al mismo tiempo que su postura radica en desvitalizar lo azaroso y verlo todo bajo la óptica del orden y la conciencia colectiva. No es esta la postura que queremos tomar en nuestro trabajo, pues ya mencionamos que en condiciones sociales fronterizas debemos estar abiertos a lo fluido, lo azaroso y lo impredecible, por lo que, más que ver a la sociedad de Huixquilucan como una totalidad, herencia teórica y metodológica de la antropología funcionalista, la queremos ver a través de las prácticas sociales que generan los individuos ubicados en una posición relativa en la estructura social, aspecto por lo que se marcan diversos horizontes culturales que están delineados de alguna manera en el rol que se juega en la estructura social, y es aquí donde entramos a la discusión sobre la estructura y la organización social.

Ya dijimos antes que una de las prácticas sociales que nos interesa estudiar son las rituales. También dijimos que nos interesa ver el ritual desde el paradigma de Mesoamérica, entendiendo a éste como el generador de principios primordiales que están insertos en el *habitus* de los pueblos de tradición otomíe, pero entendiendo a ésta no como un recipiente inerte al tiempo sino cambiando de continuo, aspecto por lo que vinculábamos otro tipo de prácticas sociales que, irremediamente, influyen en las prácticas rituales, por lo que el estudio se internará también en prácticas sociales que se derivan de la presencia de la ciudad tales como el trabajo, las prácticas partidistas, el consumo, la educación, etcétera, de tal forma que nuestro estudio se engarza con los estudios de la ciudad en condiciones sociales fronterizas ilustradas a través del municipio de Huixquilucan.

La intención de este apartado es bosquejar, de manera muy general ya que más adelante trataremos de retomar la discusión, la relación entre el ritual y la estructura social en el contexto sociocultural de Huixquilucan. Es sabido que los

estudios antropológicos han elaborado sus análisis desde la perspectiva de encontrar una vinculación entre el ritual y la estructura social. Si bien estos estudios contribuyeron demasiado a generar el debate, parece que en la actualidad se le confiere cierta independencia a los símbolos rituales y a la estructura social. Explicaciones de esto las da Geertz, cuando, refiriéndose a los funcionalistas Durkheim y Robertson Smith, nos dice que los estudios antropológicos resaltan los vínculos entre el ritual y la estructura social, pero donde el enfoque funcional resultó menos eficaz fue en la explicación del cambio social (1997:131), por lo que propone ver a la cultura (manifestada en los símbolos puestos en marcha en el ritual) y la estructura social como factores independientemente variables, aunque interdependientes, por lo que podríamos verlos con la capacidad de múltiples y amplios modos de integración. (1997; 132).

La misma opinión da Turner cuando, criticando a los sociólogos estructuralistas que ven a los grupos enfrascados en fronteras inamovibles, dice que no se trata de ver la relación entre *communitas* y estructura, ya que en la *communitas* (un estado edénico donde los hombres se ven como compañeros libres e iguales y cuya manifestación expresa es el ritual), los hombres no se enfrentan como desempeñadores de un papel, sino como humanos completos, por lo que es inútil intentar encontrar de qué forma ciertos símbolos que se encuentran en el ritual... de una sociedad dada, reflejan o expresan su estructura social o política, ya que los símbolos pueden reflejar no una estructura sino una antiestructura. (1998; 543).

Si bien estas dos posturas son hasta cierto punto similares y ambas parten de una crítica a dos escuelas teóricas importantes en la antropología, pensamos que el ritual sí manifiesta, en el campo simbólico, parte de la estructura social y otras cosas más. En este sentido, creemos que el ritual, al transgredir la realidad social, puede estar manifestando la antiestructura que menciona Turner, pero como una manifestación transpuesta de la estructura, de tal manera que "la estructura de la práctica y las representaciones rituales se articulan con la

estructura de la producción por intermedio de la división entre los sexos” (Bourdieu ; 1991:348), que nos manifiesta el principio de la división fundamental de los contrarios pero complementarios. Pensamos que Bourdieu se acerca a una interpretación correcta de los símbolos rituales como manifestación del principio primordial de la estructura social; la división de los sexos.

Ahora bien, esta división complementaria y contraria se encuentra, puede decirse, dentro del principio básico de la estructura y la organización social. A partir de ella pueden encontrarse muchos elementos que se manifiestan en el ritual, pero no es sólo eso, si bien el ritual podría manifestar, simbólicamente, ese principio básico, conforme se ven otros niveles de la estructura social la cuestión se complejiza. Quisiera ilustrar esto a través del caso de estudio de este trabajo.

Huixquilucan, puede decirse, hasta hace poco (la década de los setenta) podríamos decir se encontraba en una situación tal que los principios primordiales del parentesco y la vecindad podían considerarse como la base de la estructura social donde poco o nada influía el gobierno municipal (el que podríamos decir se conformaba a partir de la elección de los mismos habitantes sin necesidad de entrar en contiendas electorales partidistas como es el caso en la actualidad). Los barrios delimitaban la pertenencia territorial a partir de los derechos del uso del panteón, así como las capillas de culto familiar delimitaban la pertenencia a una familia extensa. En este sentido podemos decir que la estructura social se encontraba delimitada por principios básicos como son la familia, la pertenencia territorial y el culto a ciertas deidades que se componían por varios niveles; familiares y vecinales, barriales y comunitarias y la iglesia municipal.¹³ Sin embargo, conforme va entrando la ciudad y sus instituciones, la estructura social se complejiza y esa estructura primordial queda relegada a un *status* de inferioridad, pues ahora es la estructura social y política vinculada al

¹³ Pensamos que a partir de esta situación, no fronteriza, podemos explicar el ritual del carnaval antiguo en el que se dividían las comunidades en torno a San Juan y a San Martín, como a la vez, podemos explicar las visitas generalizadas de santos entre todas las comunidades como una respuesta a la estructura social que se deriva de una situación social fronteriza.

Ayuntamiento; los roles que marca la educación en el sentido de que estudiar genera *status* y diferencia los roles sociales; el nivel de ingreso que deriva de una mejor o peor posición en la estructura social y que se mide con base en el nivel de consumo, etcétera, deviene en una serie de cambios en los símbolos del ritual, que no sólo manifiesta los elementos de la estructura social primordial sino incluso la protesta hacia la estructura dominante, lo que, si no interpretamos mal a Turner, sería la antiestructura.

En este sentido creemos que el ritual manifiesta una frontera cultural en la medida que se trata de mantener y manifestar, la condición estructural inferior de la que proceden los principios fundamentales o primordiales de la estructura social que tienen por base los barrios y parajes y el parentesco mismo (ya sea consanguíneo o ritual), y al mismo tiempo que se mantiene declara una postura respecto a la parte de la estructura dominante que surge de la ciudad o el mundo moderno.

De aquí nuestros conceptos de fusión y yuxtaposición. La fusión estaría entendida como los elementos simbólicos que se mezclan en el ritual producto de la confluencia de dos estructuras sociales que confluyen en un mismo espacio y que se explicarían por los horizontes culturales y los niveles de participación de individuos que tienen una posición determinada en las dos estructuras sociales. La yuxtaposición se entendería como el correr paralelo de los elementos simbólicos que derivan de las dos estructuras sociales pero que no pueden fusionarse debido a que una es primordial y la otra agregada e impuesta en el proceso histórico. Lo que estamos diciendo es que la participación en la estructura primordial, cuya manifestación simbólica más intensa se encuentra en el ritual religioso, no requiere de orquestador para su buen funcionamiento y llevarla a la práctica, mientras que la estructura secundaria o agregada requiere de cierta preparación orquestada para garantizar el que se lleve a la práctica (ejemplos de esto son los mítines de los partidos políticos, las sesiones de Cabildo, los desfiles escolares el día de la celebración de la Independencia, la coronación de la reina

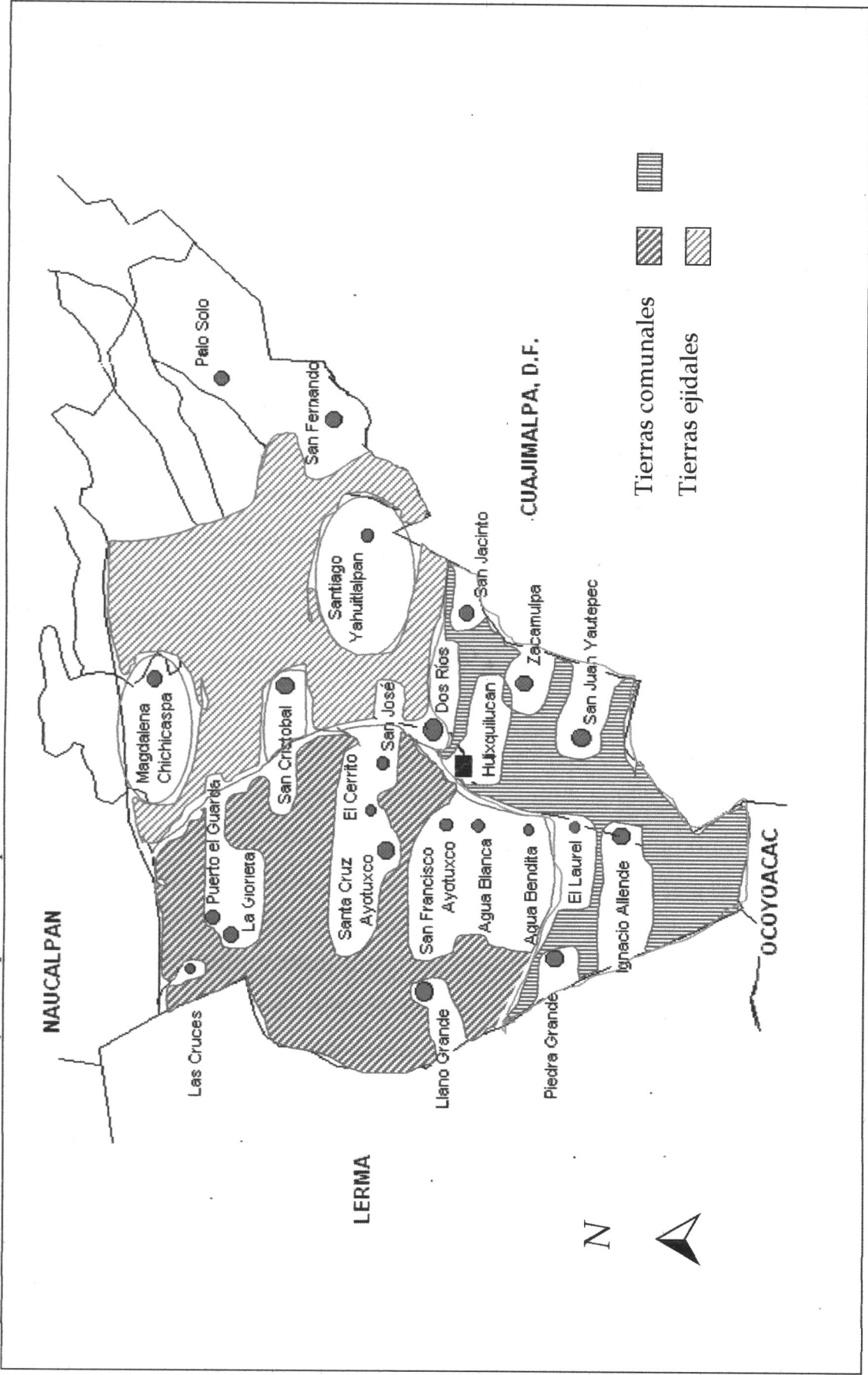
de las fiestas patrias y de la primavera, los bailes públicos organizados por el Ayuntamiento e incluso las fiestas privadas de las familias como los cumpleaños, los quince años o las bodas, las fiestas de graduación de los niños de la primaria, etcétera). Es en este mundo ambivalente en el que se encuentran las comunidades otomíes de Huixquilucan y es a través de este interjuego de fusión y yuxtaposición por el que, pensamos, se puede explicar la condición social fronteriza de nuestro lugar de estudio.

Sin embargo, al interior de las comunidades de tradición otomíe existen elementos de la estructura social que tienen que ver con un tipo de organización que se basa en la propiedad de la tierra. Es esto lo que vamos a adelantar en la siguiente sección.

4.1. El territorio y la estructura social entre las comunidades nativas.

Ya hemos dicho que el territorio del municipio se divide entre las comunidades nativas del lugar, los colonos populares y los fraccionamientos residenciales. Del mismo modo el lector ya habrá visto que las comunidades, los barrios y las rancherías constituyen territorios que delimitan de alguna manera la pertenencia a cierto lugar.

Si bien hasta este momento no hemos profundizado lo suficiente en la territorialidad o modos de apropiarse del territorio al interior de los pueblos otomíes del municipio, pensamos que es viable adelantar algunas cuestiones descriptivas sobre esto, dado que puede marcar algunas pistas para la mejor comprensión de las prácticas rituales.



La primera dimensión espacial que encontramos es la administrativa municipal, la cual ya hemos referido más arriba; la segunda se refiere a las comunidades, los barrios y las rancherías, es decir, a los territorios que ocupan los nativos del municipio; la tercera tiene que ver con la conjunción de ciertas comunidades en torno a la apropiación de la tierra. Esto es interesante ya que en el municipio encontramos tres formas de propiedad de la tierra, la privada, la ejidal y la comunal (volveremos sobre esto); la cuarta son los parajes que se encuentran en cada barrio, de tal manera que los barrios cuentan con unidades territoriales más pequeñas que en este momento denominaremos parajes.¹⁴

Nos interesa en este momento delinear los terrenos que son propiedad comunal y los que son propiedad ejidal. Hacia el norte del municipio, en las comunidades que se encuentran más cercanas al tejido urbano (San Cristóbal, Magdalena Chichicarpa, San Bartolomé y Santiago Yahuitlalpan), la propiedad de la tierra es ejidal. Es interesante ver que es en esa porción del municipio sobre la que se ha asentado la ciudad, lo que nos refiere que la ciudad crece fundamentalmente por la venta de los terrenos ejidales. (Ver mapa 4).

En la otra porción del municipio, hacia el sur, en el lugar donde se encuentran las comunidades más alejadas de la ciudad, la propiedad de la tierra es comunal, aspecto que se convierte en un obstáculo para el crecimiento y la expansión de la mancha urbana. Lo peculiar en este punto es que la propiedad comunal congrega a una serie de comunidades en dos porciones. Por ejemplo, los barrios de San Martín y San Juan, las comunidades de San Ramón, San Jacinto, Zacamulpa, El Laurel, Allende (donde se festeja a San Isidro), Piedra Grande, San Juan Yautepec y una parte de Dos Ríos son las gestoras de una parte de las tierras comunales del lugar, de la misma manera como lo son las

¹⁴ Es curioso que en el trabajo de campo que se ha realizado hasta este momento en ningún momento los habitantes se refieran a ellos como parajes, más bien lo hacen refiriendo el nombre del lugar que pertenece a cierto barrio, por ejemplo, el barrio de San Martín Caballero, en la cabecera municipal, tiene los parajes del Cerrito y el Palacio, los habitantes saben que pertenecen al Palacio que a su vez pertenece a San Martín Caballero por lo que se venera a dicho santo patrón. Esta cuestión, pensamos, puede ser clave en la

comunidades de San Francisco, Agua Bendita, Agua Blanca, Santa Cruz, (sus parajes de El Plan, Canales, La Pera, La Glorieta, Llano Grande) forman otro grupo de comuneros. (Ver mapa 4).

Si bien en este momento no podemos asegurar que esta división territorial delinea las prácticas rituales, podemos adelantar unas notas de nuestro trabajo de campo que nos marcan algunas sospechas que nos llevan a afirmar, como hipótesis, la existencia de relaciones rituales entre las comunidades, parajes y barrios comuneros.

Por ejemplo, en la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús, santo patrón de la comunidad de Agua Bendita, el recibimiento de los diferentes santos en las visitas no se realizó en su iglesia (es decir, en la iglesia de Agua Bendita), sino en la de San Francisco, una vez que se recibió a los santos, entre los que asistieron San Martín y San Juan, así como los de otras comunidades, nos dirigimos en procesión a la iglesia de Agua Bendita, cuestión que podemos interpretar, hasta este momento sólo como sospecha, que la pertenencia a cierta corporación que tiene por base la propiedad comunal genera lazos más cercanos e intensos entre algunas comunidades y de menor intensidad con otros para fines rituales.

Una última cuestión que resulta pertinente mencionar respecto al uso del espacio en su dimensión ritual es la de los mencionados parajes. En este punto estamos en el mismo nivel de comprensión que el anterior, sin embargo, queremos adelantar una de las últimas observaciones etnográficas, ya que nos permite relacionar el ritual con el territorio.

El 10 de septiembre, el barrio de San Miguel y sus parajes del Palacio y el Cerrito realizan una peregrinación al santuario de la Virgen de los Remedios en Naucalpan. La peregrinación se realiza en un sólo día, ya entrada la tarde, cuando hemos regresado del santuario y después de hacer oración en la

investigación y se profundizará a lo largo de ella. La razón por la que la incorporamos hasta este momento es

iglesia de San Martín, las familias de cada uno de los barrios se dirigen a otro lugar de culto nombrado el oratorio. Dicho oratorio está dentro de una casa, en él existen una serie de imágenes religiosas y el culto reside en que cada familia (padre, madre y algún hijo), realiza una veneración dando vuelta en sentido horario y formando una cruz con un sahumerio encendido. Los significados pueden ser varios y se investigarán posteriormente, sin embargo, en este momento nos interesa marcar que dicho oratorio congrega, para fines rituales, exclusivamente al barrio y sus parajes, es decir, configura una unidad territorial más grande que el propio barrio pero más pequeña que la congregación de comuneros.

Sin duda estos puntos debemos seguir investigándolos y hasta este momento no tenemos los elementos suficientes para interpretarlo. No obstante consideramos que es una clave para la investigación que estamos desarrollando en el sentido que el espacio toma un cariz territorial que puede manifestarse en las prácticas rituales.

5. Las hipótesis del trabajo.

Acordes con lo que hemos planteado aquí, el sentido de estas hipótesis de trabajo siguen sin ser definitivas, no obstante plantean, de manera más sólida, las líneas a seguir en el trabajo de investigación. En un primer momento habíamos planteado algunas hipótesis que nos llevaban a considerar a los otomíes de Huixquilucan como una corporación cerrada, es decir, los considerábamos de manera sustancialista, aspecto por lo que planteábamos las hipótesis de la siguiente manera:

1) Consideramos que las comunidades de tradición indígena que son absorbidas por la ciudad, y que tienen una tradición preexistente a la llegada de ésta, que se manifiesta a través de prácticas rituales y un contenido sentidual que tiene que ver con su propio mundo institucional y la memoria colectiva, consolidan

debido a que apenas se ha descubierto en el trabajo de campo, de ahí su incorporación a la reflexión.

una serie de prácticas rituales que se ven reforzadas con la llegada de los nuevos vecinos ciudadanos para establecer los límites de la identidad propia, es decir, se establecen una serie de códigos de exclusividad e inclusividad para marcar la pertenencia al grupo indio y la no pertenencia. Cuestión que complejiza la multiculturalidad que se vive en la ciudad.

De la anterior hipótesis se derivaban las siguientes:

2) Los grupos otomíes participan en una serie de correspondencias rituales que no sólo los vinculan con los pueblos de tradición otomíe, sino también con los de tradición nahuatl, aspecto que puede responder a dos situaciones; la primera, dado que desde tiempos prehispánicos comparten un territorio cercano, por lo que a través de los contactos de dominación y alianzas comparten una tradición muy cercana y apegada a ciertos lineamientos de carácter religioso y cosmológico: la segunda, dado que las comunidades nahuas como otomíes de la región comparten el mismo problema de la conurbación a la ciudad de México han establecido fronteras identitarias unidas para hacer frente al problema, por lo que estaríamos hablando de una frontera india ante el poder dominante, más que de una étnica que diferencia a otomíes de nahuas que, por otro lado, se vuelve más aplicable en comunidades que han perdido la lengua indígena pero conservan una serie de prácticas rituales similares.

De acuerdo a estas dos hipótesis generales, el transcurso de la investigación nos ha llevado no a replantearlas sino a hacerlas más específicas. En este sentido, estamos de acuerdo en la conformación de una frontera identitaria y cultural pero que no se deriva exclusivamente del grupo en cuestión sino precisamente de las relaciones que se gestan entre los diversos grupos (de la condición cultural fronteriza actual). En este sentido, consideramos que las fronteras identitarias no son herméticas sino porosas, de tal manera que éstas se manifiestan en prácticas políticas, sociales y culturales que se comparten y otras que no se comparten, las cuales marcan la exclusividad grupal y los límites

fronterizos, pero no por una conciencia preestablecida sino a partir de la espontaneidad del grupo. En este sentido planteamos la siguiente hipótesis.

3) Las comunidades, las rancherías y los barrios otomíes de Huixquilucan establecen una frontera identitaria propia y exclusiva, frente a los avecindados que se manifiesta en las prácticas rituales de forma más clara y precisa que en otro tipo de prácticas, por lo que la estructura ritual es la parte menos porosa de la frontera identitaria pero no por la voluntad del grupo indígena sino por la indiferencia de los otros grupos sociales a participar en el ritual.

Pensamos que esta hipótesis de trabajo se sustenta no sólo en las últimas observaciones de campo que hemos realizado, donde en realidad hemos visto la indiferencia y desconocimiento de los habitantes de los fraccionamientos y colonias populares respecto a estos rituales, sino que además tiene un fundamento histórico, dado que es en el ritual, y esta es otra hipótesis de trabajo, donde se manifiesta un residuo cultural de corte mesoamericano, fundamentalmente expresado en el panteón indígena, altamente consolidado a través del tiempo (en el *habitus*) por lo que los desplazamientos de culto a santuarios locales así como el pago de visitas y correspondencias entre comunidades es una práctica ritual que deviene, siempre cambiante, de los orígenes mesoamericanos.

De la anterior hipótesis se deriva otra que vincula el proceso de diferenciación al interior de la estructura social de los habitantes de las comunidades otomíes:

4) Dadas las relaciones sociales que se generan a partir de que la ciudad llega, se establecen una serie de instituciones nuevas y diferentes a las antiguas, que abren la posibilidad de que algunos individuos se inserten en mejor posición en la estructura social, por lo que, aunado a variables de género y edad algunos dejan de participar en el ritual.

No obstante, derivamos la hipótesis 4a), según la cual, las prácticas rituales, para que sean llevadas a la acción, requieren de individuos organizados y que estén comprometidos (quizás no conscientemente pero si de alguna manera para con la norma social), por lo que el ritual se genera a partir de una estructura social similar o estructuralmente similar entre las comunidades otomíes, por lo que se deriva la siguiente hipótesis:

4b) La estructura social y territorial de las comunidades indígenas de esta región se fundamenta en un principio unificador, producto de una cosmovisión compartida, que estaría presente en varios niveles de la organización social; la familia, la territorialidad; las unidades intermedias de la organización social; el sistema de cargos comunitario y las peregrinaciones a ciertos santuarios compartidos por varias comunidades, aspecto que explica la existencia de una región cultural que se fundamenta en la acción ritual. En este sentido, la estructura social que está en el fondo de las prácticas rituales mantiene una relación de inferioridad respecto a la estructura social general de la sociedad de mercado, lo que en última instancia genera diferentes formas de insertarse en el mercado y en los medios de comunicación, así como en las maneras de desglosar la ciudadanía.

Una última hipótesis quedaría por explicitar.

5) Es la que se refiere al hecho de que el ritual permanece porque atrás de él existe una estructura social primordial (inferior en la estructura social global del municipio), basada sobre todo en el parentesco y la vecindad (la territorialidad propia de cada una de las comunidades, barrios y rancherías otomíes, así como la manifestada en los lugares sagrados que ocasionan los desplazamientos de la gente a través de las peregrinaciones), por lo que se generan en él una serie de símbolos ligados al principio básico de la organización social; la división sexual del trabajo.

6. Las líneas de investigación.

La intención de este apartado es la seguir ordenando los conjuntos de categorías que vamos a usar en el trabajo. De hecho, se trata de un ejercicio de escritura en donde colocamos los conceptos con los que hemos venido trabajando hasta este momento. Cabe una aclaración metodológica. Estamos conscientes que este capítulo teórico no es el definitivo para el programa de la tesis de doctorado, por el contrario, es un bosquejo conceptual que se nutre de dos fuentes; del proyecto de investigación y de las vicisitudes y caminos que ha ido tomando la investigación de campo, aspecto por lo que más que conformar ya un capítulo teórico terminado, lo que suponemos debe rehacerse a cada instante conforme se desarrolle la investigación, son las pistas teóricas con las que hemos empezado la investigación y que se configuran como la guía del trabajo de investigación. En ese sentido, las líneas de investigación que plantearemos aquí, tienen la finalidad de ir tejiendo los conceptos que se usarán y se están usando en la investigación.¹⁵

Una cuestión que resulta clave en la investigación, como lo hemos mencionado más arriba, es la que procede a ver en el ritual, aquel elemento en el que confluyen ciertas prácticas que delimitan las fronteras culturales, por autoexclusión, de los grupos sociales, y al que delimitarlas, además de configurar una frontera, configura una región cultural en la que se delinea el perímetro de la misma. En este sentido, es el ritual, como práctica social que define la adscripción a un conjunto de símbolos que se refieren a la estructura social primordial, el eje de la investigación y de la reflexión actual sobre los otomíes de Huixquilucan.

Mencionamos más arriba que el trabajo no pretende encontrar un sistema cultural regional rígido, en el que se desvitalicen las prácticas sociales. Sin

¹⁵ Pensamos que un capítulo teórico, si bien plantea la guía de la investigación, también debe plantear los cambios de enfoque que se derivaron del mismo proceso de la investigación, aspecto por lo que debería plantearse, reelaborado, al final de la misma.

embargo, de alguna manera lo estamos haciendo al referir que el estudio se centra en las prácticas rituales que incluyen las visitas de santos, además de referir que esta frontera se marca, más intensamente precisamente porque manifiesta los símbolos de la estructura primordial. No obstante, recuérdese que no concebimos al ritual como impermeable al cambio, por el contrario, mencionamos que es precisamente porque responde a la estructura primordial por lo que podemos explicar su mayor dureza al cambio, aunque esto no implica que se mantenga inerte a él. Volveremos sobre este punto.

Lo que nos gustaría que quedara precisado en este apartado es el hecho de considerar que las prácticas rituales se generan a partir de la existencia de una estructura inferior y primordial que se enlaza de alguna manera con la estructura dominante. De ahí que la noción de sujeto ubicado será de suma importancia para el estudio.

Visto así, consideramos cuatro líneas de investigación que están interrelacionadas conceptualmente:

- 1) El proceso histórico de las comunidades otomíes nativas del municipio de Huixquilucan. Lo que nos lleva a buscar un elemento común que puede encontrarse en el origen mesoamericano, por lo que los postulados de dicho campo semántico de la investigación antropológica son fundamentales.
- 2) Las estructuras y la organización social de las mismas comunidades étnicas que puede ser la base para descubrir una vinculación entre comunidades que se fundamente en los usos del territorio propio a partir del cual se gestan ciertas prácticas rituales propias y primordiales, así como su relación con la estructura dominante, de tal manera que nos permita ubicar a los individuos en sus posiciones estructurales, para de esa forma vislumbrar sus horizontes culturales. En este punto se relacionan los conceptos de estructura, territorio y cultura en el sentido como lo hemos expuesto antes.
- 3) Las prácticas de correspondencias rituales que se dan entre comunidades étnicas del mismo municipio y de otros, lo que nos puede llevar al descubrimiento

de un sistema cultural regional basado en prácticas rituales que, además, se relacionan con santuarios compartidos y podrían involucrar solamente a comunidades con adscripción étnica otomíe. En este punto cobra relevancia las variables espacio temporales en los que se inscribe el ritual.

4) Esclarecer la interacción, dada la condición cultural fronteriza del lugar de investigación, en términos de fusión y yuxtaposición de las prácticas sociales y culturales que se realizan por la vinculación de las estructuras sociales y su manifestación en los símbolos rituales, tanto sagrados como seculares.

7. El ritual como categoría cultural.

La noción de ritual suele ser escapadiza para la definición de sus contornos conceptuales en la construcción del conocimiento antropológico, ya que suele engarsársele con otro tipo de categorías como lo simbólico, la creencia, la estructura social, el lenguaje, la comunicación, las prácticas sociales, la normatividad moral, la estética, el cambio, la emotividad, la fiesta, la política y la ciencia. En este sentido es interesante e iluminador el estudio sobre el ritual que hace Rodrigo Díaz Cruz sobre lo que nombra “el paradigma *Aleph* del ritual”, basado en una analogía de Luis Borges en donde se considera *Aleph* “el lugar donde están, sin confundirse, todos los lugares del orbe, vistos desde todos los ángulos” (1998;10-11). De hecho, uno de los logros, que no es poca cosa, es la sistematización de las ideas, que alrededor del ritual se han erigido por pensadores con distintos marcos teóricos en la época clásica de la antropología, que logra su obra, cuestión que me ha orientado en la manera de entender a los autores y centrar mi reflexión alrededor del tema.

De alguna manera, a lo largo de este trabajo, ya hemos establecido algunos parámetros de lo que entendemos por ritual, sin embargo, consideramos pertinente dejarlo expresado de manera explícita y, considerándolo dentro de lo que nos interesa investigar sobre Huixquilucan, es lo que haremos en este momento.

Una cuestión que debemos considerar es la de que la construcción de la teoría, o mejor dicho, la aplicación de ésta en el proceso de investigación, proviene de dos fuentes, como ya lo habíamos mencionado; del cúmulo de teorías existentes y de la realidad empírica que se investigará, esas dos fuentes, pensamos, son las delimitantes y orientadoras del comienzo de la investigación social.

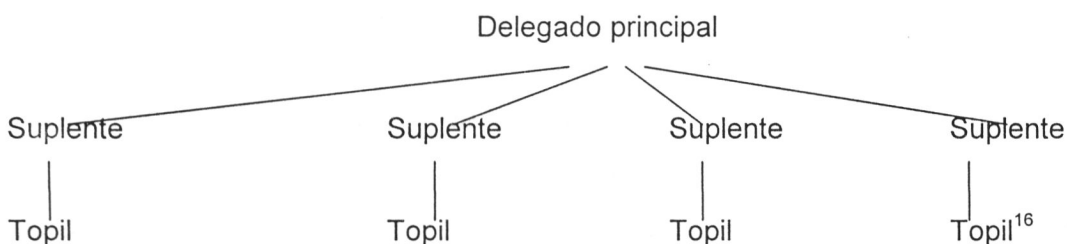
Lo que hemos mencionado arriba es la relación del ritual con lo religioso (el panteón indígena), con la creencia (sobre todo en tanto a la cosmovisión mesoamericana), las prácticas sociales (sobre todo las rituales), lo simbólico (de alguna manera nos hemos circunscrito a considerar a los otomíes de Huixquilucan como portadores de elementos culturales que tienen su origen en Mesoamérica).

Además, considerando que el ritual es una práctica social que se inserta en los aspectos de las creencias y de la vida religiosa, consideramos que debe existir un tipo de organización social en la que se sustenten dichas prácticas, de tal manera que, decíamos, la estructura social primordial es el elemento sobre el que descansan las prácticas rituales y, tal vez, la manifestación ritual sea la reiteración comunicacional de esa estructura social en tiempos emotivamente ceremoniales.

Surge una cuestión que de entrada debe ser considerada, pues si estamos hablando de una investigación en un lugar que se caracteriza por la confluencia de varios sectores sociales, que hemos denominado de condición social fronteriza (de instituciones y prácticas sociales que se relacionan con la urbanización, los partidos políticos, la educación, el gobierno municipal, el mercado y la ciudad), sin duda estamos en presencia de un lugar con altas posibilidades de cambio social y cultural. Este es un factor que, si seguimos los planteamientos estructuralista o funcionalista, nos va a ser imposible o difícil alcanzar, es por eso que, más que seguir esos planteamientos, nos colocamos en la postura de observar los horizontes culturales de los individuos según su posicionamiento en la estructura

social, partiendo de la idea que el ritual responde a un orden ideológico que se fundamenta en un principio básico; la división sexual, de donde podemos derivar, la división sexual del trabajo, los ciclos de trabajo agrícola, la concepción del cuerpo en analogía con el universo, etcétera. Un ejemplo etnográfico puede servirnos para la mejor comprensión de esto.

En el barrio de San Martín y sus dos parajes del Cerrito y el Palacio la participación en los cargos religiosos es completamente masculina, es decir, sólo participan en las cuestiones públicas de la comunidad los hombres, dejándose el espacio privado a las mujeres. Esto último es válido para niños y niñas, pues en la jerarquía de los cargos religiosos los niños varones ya participan desde temprana edad. Así, tenemos que el cargo más bajo de la jerarquía son los niños que se desempeñan como topiles. Generalmente empiezan a los siete años y los más grandes que desempeñan el cargo suelen estar entre los 17 y 22 años. Cada topil, y el padre de éste, están en estrecha relación con un delegado suplente, los que a la vez están en relación con el delegado principal.



Lo importante a destacar es que los topiles, ya desde niños, están siendo socializados dentro de una estructura primordial que se fundamenta y encuentra su lazo más fuerte en los lazos de amistad, de solidaridad y compromiso que el suplente y el padre del topil llevan a cabo. En cualquier peregrinación, que es el ritual donde se marca en mayor medida la relación de los suplentes con los topiles, se realiza un intercambio de alimentos. Primero, con las imágenes de los santos que se han comprado en el santuario al que se peregrinó, los padres del topil (y todos los peregrinos) van a la casa del

suplente y se les invita a comer. Una semana después, el padre del topil debe corresponder, ahora siendo anfitrión, la invitación a la comida de la misma manera (asisten todos los peregrinos) en su casa, de esta forma se establece un nexo de amistad profunda entre la familia del niño topil y el delegado suplente.

Sin duda, la relación más fuerte se establece entre el suplente y el padre del topil, sin embargo, la posición en la estructura social de los niños está explícitamente marcada en las relaciones sociales. Lo mismo podemos decir de las mujeres niñas y las mujeres adultas, para quienes su participación se reduce al ámbito de lo doméstico. El horizonte cultural de las generaciones según su sexo se va delineando en estas prácticas rituales. Esto se observa también en la división sexual del trabajo, donde, hasta este momento, podemos decir que el varón juega un papel social público y la mujer uno privado. Seguiremos trabajando sobre este argumento y ver su alcance cultural en otras manifestaciones sociales y culturales.

Regresemos a nuestro argumento anterior, es decir, la relación entre el planteamiento estructuralista y la que considera los horizontes culturales según la posición del individuo en la estructura social. Cuando lo que tenemos en Huixquilucan son una serie de asentamientos ya consolidados desde tiempos prehispánicos, nos preguntamos sobre la pertinencia de una cultura de larga duración que puede venir desde lo que se denomina Mesoamérica. Estamos conscientes de los cambios que han sufrido al pasar de los años, incluso podemos decir que los otomíes de Huixquilucan han sorteado su vida y existencia en procesos de cambio que se manifiestan con distintos niveles e intensidades; desde los que van de la ruptura completa con el viejo orden (como puede ser la conquista española, el régimen económico de la hacienda hasta su paulatina inserción en el mercado de trabajo), hasta los más graduales como la incorporación de elementos simbólicos del campo educacional en el ritual o la

¹⁶ El esquema es una síntesis que pretende mostrar solamente la estructura de la jerarquía religiosa en el lugar, pero en realidad la estructura está compuesta por diez suplentes y diez topiles.

sustitución de elementos simbólicos.¹⁷ Nos preguntamos, en ese mismo tenor, si el ritual no es un filtro o una contención al cambio, en el sentido que los gradúa y evita su violenta entrada, a la vez que nos preguntamos si los cambios en la estructura social no pasan por los cambios en la forma del ritual pero no con la misma intensidad.

Lo mismo podemos decir de la estructura social, pues si bien podemos afirmar que el parentesco consanguíneo o ritual (como formando parte de la estructura primordial) puede ya no estar jugando un papel central en las prácticas de culto ritual al ser sustituido por un tipo de estructura agregada, más amplia, y que se relaciona con los roles y *status* propios de la sociedad urbana. En este sentido, como lo mencionamos más arriba, pensamos que existe una estructura de fondo sobre la que hay que mirar para esclarecer lo típicamente otomí del municipio, a pesar de la intensa interacción con la sociedad de mercado y de su inserción en la megalópolis de México, y pese a la condición cultural fronteriza específica del municipio.

Por otro lado, partiendo de que el ritual religioso es la expresión de la relación social básica que es la división de los sexos, podemos decir que “las acciones rituales más fundamentales son, en realidad, transgresiones negadas. El rito debe resolver mediante una operación aprobada social y colectivamente la contradicción específica que la dicotomía originaria hace inevitable al construir como separados y antagonistas unos principios que deben ser reunidos para que se asegure la reproducción del grupo” (Bourdieu; 1991;340).

¹⁷ Dos ejemplos etnográficos pueden ser ilustrativos. En una visita de varios santos al paraje del Cerrito, que pertenece al barrio de San Martín Caballero, una vez que terminó el ritual, el maestro de ceremonias anunció que “un joven inquieto y con nuevas ideas -se trataba de su hijo- quiere hacer algo por nuestra tradición, un aplauso por favor”, entonces el joven, estudiante de preparatoria, se dispuso a dar diplomas de participación a los santos que habían ido a la visita al Cerrito, por lo que podemos decir que se trata de la incorporación de un símbolo que pertenece a otro campo social. Por otro lado, para ilustrar la sustitución de símbolos, en una procesión que realiza la imagen de San Isidro a un pequeño cerro llamado La Providencia, cercano a la misma comunidad y que es la marca para anunciar el periodo de siembra, generalmente se peregrina con las yuntas de bueyes y arriba el padre las bendice, sin embargo, parece que las yuntas han ido reduciéndose en el lugar, por lo que un individuo le pidió al padre que bendijera su camioneta, aspecto que nos ilustra una sustitución de un elemento simbólico central en dicho ritual.

Esta última cita es interesante e iluminadora, pues nos hace pensar que en situaciones culturales fronterizas, donde la estructura social se ha complejizado de tal manera que ya no sólo existe la parte primordial de ella, se generan también una serie de rituales que resuelven mediante una operación colectiva y sin orquestador la dicotomía de las estructuras sociales (una inferior y otra dominante) que de entrada se encuentran separadas pero que, para garantizar la reproducción económica de los grupos indígenas, es inevitable su reunión. Es en este sentido que pensamos podemos esclarecer una serie de cambios estructurales que se manifiestan, simbólicamente en el ritual.

Si bien en este momento no tenemos la suficiente profundidad teórica en lo que al ritual se refiere, adelantaremos algunas reflexiones sobre el ritual mirándolas siempre en función de los objetivos de esta investigación.

7.1. Lo religioso y lo no religioso en el ritual.

Pensamos que en la antropología actual resulta difícil establecer el campo de acción del ritual, sobre todo cuando comprendemos que todo tipo de prácticas sociales se insertan en algún tipo de tradición, lo que conlleva ciertas reglas que están cargadas de actitudes rituales y simbólicas. Así, el saludo informal pero obligado; las declaraciones de agradecimiento en la introducción a una conferencia; el abrazo fuerte y escandaloso de los políticos de diferentes posiciones ideológicas cuando se encuentran en los pasillos de las instalaciones del Congreso; la abierta de los regalos en la Navidad que precede a la cena; la entrega de los diplomas cuando se termina un curso escolar, etcétera, son todas ellas acciones que estén ritualizadas pero no están dentro de la categoría de lo religioso.

En la literatura antropológica, desde hace varios años y tal vez influidos por la dicotomía de Durkheim entre lo sagrado y lo profano, encontramos que lo ritual

se refiere solamente a aspectos que se encuentren dentro de lo religioso. Esta manera de desprender lo religioso de lo no religioso tiene que ver con la construcción de la realidad que critica Renato Rosaldo (1991:199-200) cuando refiere al investigador indiferente, que mira desde afuera y que al colocar al ritual sólo para aquellas sociedades que poseen cultura (en este caso religión) inserta a la mirada antropológica en relaciones de poder y no, como lo apuntan los antropólogos indiferentes, en el estudio de las culturas en sí mismas o en el estudio de ellas por la diferencia cultural. Pensamos que entender la presencia de lo ritual solamente en aquellos grupos que no participan de la cultura de la sociedad de mercado (o la de los académicos que investigan a esas culturas), es de alguna manera colocarnos en posturas de la antropología tradicional en las que el ritual, sobre todo la creencia que estaba atrás del ritual, se entendía como una forma de ciencia primitiva (Díaz Cruz; 1998), argumento que no hacía más que justificar la colonización y que contenía una alta carga etnocéntrica.

En este sentido, pensamos que el ritual no sólo se queda en la esfera de lo religioso sino que se encuentra inmerso en todo tipo de relación social. Su condición de representación simbólica espontánea no sólo se encuentra en lo religioso sino también en la vida cotidiana de las relaciones familiares, de la política que se gesta al nivel de los barrios, de la familia extensa, de la organización jerárquica de los cargos y las relaciones del poder municipal y nacional, en una palabra, en toda acción ceremoniosa en sentido amplio.

Ya vimos más arriba que en condiciones sociales fronterizas la estructura social se complejiza al insertar simultáneamente relaciones sociales en estructuras agregadas y primordiales, si esto es cierto, los individuos se adscribirán a un cierto rol dentro de las estructuras, por lo que las prácticas que desempeñen serán de distintas cualidades, es decir, los individuos se desempeñarán y participarán en distintos campos sociales, aspecto por lo que la ubicación del sujeto en la estructura social total creará distintos y diversos horizontes culturales, por lo que los elementos simbólicos que entran en el ritual

pueden tener orígenes diversos, haciendo una especie de *collage* cultural en la manifestación del ritual, por lo que podemos decir que el ritual, en estas condiciones fronterizas, no se refiere exclusivamente a lo religioso, sino es abierto y puede dejar entrar elementos ajenos, ya sea por sustitución, incorporación, complementariedad, etcétera.

Al mismo tiempo, cabe la posibilidad del cambio cultural, pues considerar la ubicación del sujeto en la estructura social nos lleva a pensar en el hecho de que no existe una cultura homogénea sino horizontes culturales específicos, expectativas variadas y distintas estrategias de participación que se encuentran limitadas y posibilitadas según el posicionamiento estructural, que coloca a los individuos con distintos grados de adscripción y entendimiento de los símbolos que expresa el ritual.¹⁸ Es decir, las cuestiones de generaciones, de género, de roles al interior de la familia, de la estructura de gobierno religiosa y política, la escuela, el barrio, el vecindario, los partidos políticos, etcétera, que de alguna manera marcan la posición y la situación del individuo respecto a diversos grupos sociales, es el elemento que permite el cambio social y cultural y el cambio estructural.

Pensamos que considerar al ritual como instancia no exclusiva de la esfera religiosa nos permite argumentar más en el cambio y trascender la estructura fija que nos plantea la limitación del ritual a la esfera de lo religioso o de lo sagrado. No obstante que el rito es un proceso que recuerda las definiciones fundamentales del cosmos y los hechos significativos de principios del tiempo, además de tener un fuerte valor como expresión calendárica, medio de apropiación de las fuerzas de los dioses que irrumpen cotidianamente en el mundo de los hombres, es una acción participativa con la que el hombre cree

¹⁸ Rodrigo Díaz Cruz (1998:313) nos dice que una manera de superar la reticencia al cambio, en los estudios del ritual (que él consigna y llama dentro del paradigma Aleph del ritual, véase más arriba) es el concepto de horizontes rituales, es decir, ubicar la importancia de la situación y el horizonte en los contextos de las prácticas rituales, donde, por ejemplo, nos dice que las situaciones generacionales, la situación de migrante, de hijo de migrante, etcétera, son situaciones que colocan distintos horizontes que pueden ser vistos según la posición, lo que hace que algunas cosas se puedan ver y otras no, unas valorar y otras no.

garantizar el orden de los procesos cósmicos y también es un recurso eficaz de defensa contra dichas fuerzas irruptoras. (López Austin; 1998;118).

7.2. El ritual y la creencia.

Algunos planteamientos que han seducido a algunos antropólogos de los últimos tiempos es la inversión del postulado marxista que dice que la estructura determina la superestructura, de tal manera que se dice ahora que no hay que estudiar a la creencia en sí misma sino en la manera que proporciona elementos para conformar la estructura.

Si bien este planteamiento resulta atractivo, podemos pensar con él que es la creencia lo que hace el ritual, es decir, ese asentimiento colectivo que ve “como cierto” algo que conforma la acción ritual. Tal vez en el contexto mesoamericano tiene algún sentido pensarlo de esa manera, pues de alguna forma observamos que ciertas prácticas rituales de la actualidad quedaron grabadas en escritos, códices, dibujos, cerámica, arquitectura y escultura de la antigua Mesoamérica. Los argumentos de López Austin (1990) nos hacen pensar que algo de razón tiene el pensar a la creencia como conformadora de la acción ritual. En este sentido mesoamericano la creencia está basada fundamentalmente en la cosmovisión, de tal manera que se traslapa con la ideología de los grupos. La creencia está en las prácticas sociales, como elemento generador de sentido, como comunicador de congruencia está presente en los actos rituales, en la ingestión de alimentos, en el trabajo, en la cópula, en la integración de la familia. (López Austin; 1998:110).

Si uno observa cuidadosamente algunos trabajos de antropólogos mexicanos que tratan de Mesoamérica, se dará cuenta que tratan el fenómeno como si existiera una estructura de fondo a través de la cual se desarrollan una serie de pautas culturales de la actualidad, de tal manera que junto a las deidades cristianas se encuentran las de los tiempos prehispánicos. Volveremos sobre eso.

7.3. El ritual como práctica social.

Hemos mencionado más arriba que el ritual es una práctica social que se genera sin necesidad de orquestador. Además, en ese sentido, consideramos que dentro de todos los tipos de prácticas es la que resulta menos permeable al cambio social y cultural, aunque a cada nuevo ciclo se presente con cambios, pero manteniendo el mismo mensaje social y cultural al nivel de lo público.

El ritual viene a ser un depósito de símbolos que orientan la práctica social, es en él donde se manifiestan los símbolos más intensos de la estructura social, es decir, de los principios fundamentales. Las prácticas son entonces acciones sociales que se realizan en virtud de las disposiciones culturales encarnadas en la creencia, lo que permite generar prácticas sociales sin necesidad de estudiar, es el aprendizaje sin maestro, aprender sin estudiar, hacer sin orquestador. En este sentido, el ritual viene a ser un tipo de práctica espontánea que deriva de la división fundamental que atraviesa el mundo social de parte a parte, “desde la división del trabajo entre los sexos y, a través de ellos, la división del ciclo agrario en periodos de trabajo y periodos de producción hasta las representaciones y los valores, pasando por las prácticas rituales. Son los mismos principios prácticos, inscritos en lo más profundo de las disposiciones corporales, los que están en el principio de la división del trabajo y de los ritos o de las representaciones adecuadas para reforzarla o justificarla” (Bourdieu; 1991;344).

7.4. El ritual en Mesoamérica.

Una de las cuestiones que surge necesario comentar en este apartado es la polémica discusión en torno a las implicaciones para el conocimiento antropológico del paradigma de Mesoamérica, sobre todo cuando pensamos en la etnografía de los grupos étnicos de la actualidad. Quizás la obra más optimista respecto a una posible continuidad de la cultura Mesoamericana con las comunidades indígenas de México de la actualidad es la de López Austin

(1990:31). Si bien el autor reconoce que no obstante esto hay grandes diferencias, puesto que las religiones indígenas actuales de México no son versiones contemporáneas de la religión mesoamericana, no obstante, en gran parte, derivan de ella (1990:37). La misma opinión tiene Galinier cuando comenta que en la sociedad otomíe que investiga podemos hablar de la existencia paralela de dos estructuras, una tradicional que pertenecería a lo mesoamericano y otra de tipo católico, pero que no obstante tienen una existencia separada, además de mencionar la existencia del mercado de bienes y trabajo en la zona (Galinier; 1990).

Si se considera que buena parte de los rituales mesoamericanos comparten algún tipo de creencia, podemos decir que buena parte de ellos proceden de esa matriz de tipo mesoamericano. Con esto no queremos decir que es algo que se encuentra inmune al cambio, por el contrario, serán los contextos locales los que influyan insistentemente en las peculiaridades que se observan según la región de que se trate.

En este mismo sentido Galinier (1990:47) argumenta, para el caso de los otomíes donde él hace su trabajo, que la religión prehispánica de los otomíes “se manifiesta a través de una misma organización politeísta en un panteón dominado por la presencia de una pareja ancestral; el Viejo Padre y la Vieja Madre. La veneración común de la deidad del fuego, Otontecuhtli, el dios del pulque, de Tezcatlipoca” y deidades asociadas a la vegetación y al mundo natural en general. Si bien no podemos generalizar sus estudios al caso de los otomíes de Huixquilucan (puesto que los otomíes de su trabajo se asientan en otra región con relaciones sociales e influencias distintas a los de Huixquilucan), podemos decir que en el mismo Huixquilucan hemos observado una serie de prácticas similares a las que él menciona en su libro (cuestión que nos hizo pensar, en un primer momento, que se trataba de una misma región cultural que empezaba en Huixquilucan y terminaba en Hidalgo y las cercanías de Veracruz, pasando por

Querétaro) sobre todo las que se refieren a la del carnaval.¹⁹ Me permito transcribir algunas notas de campo que observé en Huixquilucan a propósito del carnaval.

En la cabecera municipal de Huixquilucan existe una organización de 20 individuos, en los que la mayor parte de los participantes pertenecen a algunas familias, que se encargan de llevar a cabo, año con año, el carnaval de Huixquilucan. Éste se lleva a cabo el 19 de marzo. A las diez de la mañana llegan al centro cívico de la cabecera una serie de participantes con disfraces muy creativos que incluyen casi todos motivos modernos. Así, encontramos disfraces muy divergentes que van desde personajes de la televisión como el Chacal, el Chapulín Colorado, el Chavo del Ocho, Chupitos y otros; actores políticos como Sadam Husein y Fidel Castro; representaciones de mujeres como la Aventurera, Marilyn Monroe y algunas representaciones de roles sociales como la suegra, la hippie y la fichera; también encontramos a músicos internacionales como Marilyn Monson. Entre los carros alegóricos se encuentran los picapiedra, dos figuras modernas de Pokémon, una rata gigante, una marimba y una nave espacial de la NASA, dichos carros alegóricos llevan cada uno de ellos a grupos de disfrazados que representan a los cavernícolas, a los astronautas y a los guerrilleros (enigmáticamente los guerrilleros son los que llevan a la rata gigante). La participación es sumamente emotiva y todos los disfrazados bailan al ritmo de la marimba que se ve imitada por los que llevan una marimba que no posee sonido. También encontramos disfraces como una caja de muerto a la que llevan cargando cuatro monjes, atrás de ellos van dos sepultureros y un niño lobo, dentro de la caja de muerto se encuentra un niño con una máscara de monstruo horrible que va saludando al público congregado en la plaza. Los disfraces más exóticos son los de un monstruo que sale de un pozo de agua, un spray de espuma que a cada rato la lanza por la parte de arriba y un cactus. Sin duda la creatividad es grande y la emotividad también. En este mismo carnaval se hace la coronación de la reina de primavera, cuya majestad, con sus damas

¹⁹ Cuestión por la que este estudio siempre estará apoyándose para cuestiones de comparación con el de Galinier, además de otras etnografías de grupos otomíes y demás pueblos mesoamericanos. Al mismo tiempo trataremos de insertar en nuestra reflexión estudios de otros puntos del planeta.

de compañía, acompañan el carnaval arriba de una camioneta en la que va la marimba y es la vanguardia del carnaval. La salida se hace con rumbo al barrio de San Juan, en dirección oriente, posteriormente en dirección norte y se regresa entonces al centro del pueblo. Conforme avanza el carnaval la gente de las casas pide que la marimba toque algunas melodías y todos los disfrazados se ponen a bailar, la pieza es cobrada a \$10.00. Cuando se regresa al centro de la cabecera los disfrazados se van a comer a la casa del señor que organizó el carnaval y el desplazamiento se reinicia a las cinco de la tarde pero ahora con dirección sur y luego hacia el poniente, por el barrio de San Martín, y se regresa, ya entrada la noche, al centro cívico de la cabecera, donde ya se encuentra un sonido musical que está poniendo música moderna y comercial. Ahí se hace la premiación de los disfraces y la coronación de la nueva reina de la primavera. Uno podría pensar que el espíritu del carnaval es completamente similar a los que se hacen en otras regiones modernas del país y a primera vista sólo se relacionan con alguna concepción mesoamericana en tanto que el recorrido se hace primero hacia el oriente y al final al poniente, abarcando los cuatro puntos cardinales, y empezando y terminando en el centro. Sin embargo dos cosas sucedieron que hacen cambiar la interpretación. La primera se refiere a un comentario del organizador del carnaval que me dijo que en Zacamulpa, el primer pueblo que pertenece a Huixquilucan después de Chimalpa, en la delegación Cuajimalpa del Distrito Federal, se estaba llevando a cabo otro carnaval pero de tipo tradicional, "como lo hacían antes", me dijo. Esta cuestión me hizo pensar en que tal vez la cabecera de Huixquilucan se encontraba en un estado tal de erosión cultural diferente a los demás pueblos del municipio, por lo menos Zacamulpa, sin embargo, la otra cosa que observé, cuando salimos de la comida para reiniciar el camino del peregrinar con rumbo al barrio de San Martín, de repente, de una calle salieron de manera inesperada cinco señores disfrazados con una máscara de viejitos, dos de ellos llevaban una caña de maíz, otro llevaba un rifle y un sombrero que hacía recordar los tiempos de la revolución, tres niños, también con sus máscaras de viejitos y uno más disfrazado de mujer pero a la manera tradicional, es decir, con sus faldas largas y sus trenzas. Falta decir que uno de ellos llevaba un muñeco de plástico con una máscara de ojos azules. Todos ellos iban bailando al ritmo de

un violinista tradicional e iban burlándose de la gente, bailando y diciendo cosas como “ahora si ya tenemos a nuestro hijo” y señalaban al muñeco, todos ellos iban bebiendo charanda y el estado en el que andaban era de dar envidia (hasta se caían), cuando el que llevaba la muñeca se me acercó, me dijo “aquí está tu sobrina, mira tiene los ojos azules”, si bien yo no tengo los ojos azules pienso que me relacionó con la muñeca por otras razones. Pensé que se iban a incorporar al carnaval y que desde ese momento íbamos a ser más de los que empezamos (lo que me hizo pensar en una fusión del carnaval tradicional con el moderno) sin embargo ellos siguieron su camino independientemente de nosotros, lo que me hizo corregir la hipótesis de la fusión por una yuxtaposición de carnavales.

La larga cita de mis notas de campo ilustra algunas cuestiones que tienen que ver con la tradición mesoamericana y la manifestación moderna del carnaval. El carnaval moderno es apoyado no sólo por firmas comerciales, sino también por los comerciantes del mercado y los establecimientos comerciales del centro de la cabecera municipal, así como por el Ayuntamiento municipal. La propaganda es grande y no deja de sorprender que la gran mayoría de la gente sabe y conoce el día del carnaval, sin embargo, parece que muy escondido a la nota propagandística y comercial del carnaval se encuentra otro tipo de organización que lleva a cabo su propio carnaval; el tradicional. Es importante considerar esto ya que según las notas del libro de Galinier (1990) nos informa que lo más tradicional de los rituales de los otomíes que él investigó se encuentran en el carnaval, donde “esta parábola, donde se mezclan elementos prehispánicos y cristianos, establece una relación entre el episodio carnavalesco y el mito del nacimiento de Cristo, confundido aquí con el dios solar” (338) y respecto al muñeco, dice Galinier; “el muñeco color de rosa es una representación de las mujeres europeas, ligadas por este hecho al espacio del más allá” (351), cuestión por la que la muñeca, en la broma que me hicieron estos personajes carnavalescos, bien puede ser mi sobrina.

Sin duda algunas similitudes encontramos entre las dos regiones otomíes, pero lo que queremos resaltar aquí es que es muy probable que exista una matriz cultural que llega a nuestros días desde los tiempos de Mesoamérica, aspecto que se ilustra con esta yuxtaposición de carnavales. Seguramente encontraremos más información que nos hagan suponer la presencia de una matriz cultural compartida por las comunidades específicamente otomíes del municipio, lo que, por otro lado, va configurando la existencia de un sistema cultural regional (no simétrico ni basado rígidamente en el principio de reciprocidad) exclusivo para los otomíes de la zona.

Por otro lado, si bien encontramos alguna yuxtaposición, basados por ahora en las observaciones que hicimos, ¿cómo explicar la copresencia de dos instancias ritualizadas? Sin querer adelantar ninguna aseveración comprometida, pensamos que el ritual tradicional se ubica fundamentalmente en la visión cultural que se relaciona con la estructura primordial, con el culto a los antepasados y a las deidades agrícolas, mientras que el carnaval comercial se encuentra en una dimensión más mundana, relacionada con la estructura dominante, pero que, no obstante esto, debe tener alguna manifestación simbólica propiamente otomíe.²⁰

Otros aspectos que nos han hecho suponer que en realidad se encuentran algunos elementos rituales que proceden de la tradición mesoamericana es la presencia de un conjunto de santuarios, generalmente ubicados en las cúspides de los cerros, en los que se dan una serie de ofrendas a las deidades, cuestión que nos hace suponer que se trata de deidades relacionadas con el agua.

²⁰ Ya vimos que el comenzar y terminar el camino en el centro, así como iniciar el camino por los cuatro puntos cardinales (sin entrar a las iglesias) puede bien manifestar un recurso mesoamericano en tanto podría ser la representación del Tamoanchan (López Austin; 1990), como el lugar del origen que incluye a los cuatro puntos cardinales sosteniendo el universo en cinco árboles.

7.5. El ritual y la estructura social.

En algunos autores que privilegian lo sociológico del ritual podemos ver que establecen una relación entre la estructura social y las prácticas rituales. En el mismo Galinier (1990;342) podemos ver que existe una conexión entre la organización ritual y el sistema de parentesco otomíe. “En Gluckman las acciones de los individuos son la unidad de análisis tanto como las estructuras sociales. En sus estudios situacionales le fue cara sin duda una perspectiva orientada al examen del actor y su capacidad de manipular, innovar, transformar y crear el mundo social, pero también una perspectiva en la que las instituciones sociales constriñen y circunscriben los comportamientos individuales” (Díaz Cruz; 1998;161), de tal manera que los cambios sociales, en una perspectiva basada en Durkheim, se generan para restablecer el orden o la normatividad social.

Más atrás hemos dicho que encontramos una relación entre la estructura y las prácticas rituales, de alguna manera podemos argumentar que los rituales se constituyen como una proyección, en lo simbólico, de la estructura social, de tal manera que lo ritual se encuentra no sólo en los espacios y tiempos ceremoniales sino también en los de la vida cotidiana. En este sentido, pensamos que ritual y estructura social están íntimamente relacionados pero en una serie de interrelaciones múltiples que se derivan de que la estructura social es compleja (es decir, incluye a la primordial como a la dominante), lo que hace que los horizontes culturales de los sujetos ubicados en la estructura social total sean múltiples y respondan a expectativas diversas. Ésta es la característica, pensamos, de situaciones sociales que se encuentran en condiciones culturales fronterizas.

7.6. El ritual y el cambio social y cultural.

Una de las cuestiones que consideramos en este apartado es la dureza más intensa de las prácticas rituales respecto al cambio. Esto lo hemos

argumentado como hipótesis, no obstante ya hemos visto que quizás esta dureza se encuentre en su condición mesoamericana que se manifiestan en muchas prácticas rituales. Sin embargo, la dureza de las prácticas rituales tiene algún nivel blando, por el que el cambio es una realidad que también se manifiesta en él, ¿cómo poder explicar el cambio en la estructura ritual? Si bien ya hemos dicho que estamos de acuerdo en que el ritual manifiesta de alguna manera la estructura social, pensamos que al cambiar ésta debe repercutir en el ritual.

Aquí queremos destacar la posibilidad que nos plantea Díaz Cruz (1998) cuando dice que debemos situarnos en una postura procesal en la que veamos a los individuos dentro de su posición y sus horizontes rituales, es decir, en una postura interpretativa que se fundamente en la posición y situación de los individuos, en la propia lectura que ellos hagan del ritual. En este sentido, pensamos que los rituales entran en el cambio a través de los individuos que, socializados y puestos en una situación diferente en el entramado de las clases sociales, el género y las generaciones, verán al ritual desde diferentes perspectivas, por lo que el ritual, más que ser la expresión fiel y simbólica del orden social, es ambiguo y se interpreta desde diferentes visiones, según sea la situación y posición del actor social en la estructura social.²¹ Me permito hacer otra transcripción del carnaval que puede ilustrar esto:

Cuando llegaron los representantes del carnaval tradicional y se juntaron con los que íbamos siguiendo el carnaval comercial, uno de ellos tocó el casco de un joven astronauta, éste, molesto y a disgusto, volteó y dio un manotazo, no quería que lo tocaran y quizás no comprendía el hecho de que otros, con disfraces también pero metidos en otro tipo de ritual que él no sólo no comprendía sino que ni le interesaba, lo molestara y se burlara de él. Cuando los del carnaval siguieron su camino, llegaron al centro de la plaza cívica donde ya se encontraba el sonido musical, ante la presencia de la música con

²¹ El ejemplo que da Díaz Cruz sobre una familia mazateca de migrantes que se enfrentan a una situación de la muerte de uno de los miembros de la familia, ritual en el que se hacen interpretaciones distintas según se trate de la situación y los horizontes rituales de cada uno de los miembros de la familia es ilustrativo respecto a este enfoque. Ver (Díaz Cruz; 1998;311-312).

las bocinas el violín ya no se escuchaba, fue entonces que los jóvenes que llevaban el sonido, llamaron al violinista para que tocara en el micrófono, el violinista se acercó y empezó a tocar su compás tradicional, el violín se escuchó desafinado y repetitivo, los disfrazados tradicionales continuaron su baile y sus burlas, el violinista siguió tocando serio y concentrado, sin embargo, los jóvenes que llevaban el sonido musical empezaron a reírse en frente de él, éste no se inmuto y continuo la melodía hasta que la acabó, al término de ésta los jóvenes pidieron un aplauso para el violinista pero es obvio que sus burlas se centraban en la manera y el estilo de la música tradicional del violín.

Podemos ver en este pasaje que la posición y situación social hace que el ritual se manifieste de manera ambigua y cada uno de los participantes le da su propia interpretación, aspecto que se convierte en un momento para desplegar la creatividad y con ello se introduzcan cambios en el ritual.

8. Propuesta de los criterios para descubrir un sistema cultural regional.

Considerando que la territorialidad cultural que construyen los grupos se construiría y produciría tanto por el hábitat (nicho ecológico) como por los flujos y desplazamientos en el espacio que realiza algún grupo social para conectar centros o puntos, dentro de las prácticas rituales, podemos establecer algunos criterios para establecer un sistema cultural regional que estaría fundamentado en lo cultural:

En tanto hábitat:

- 1) La existencia de un patrimonio cultural valorizado (santuarios y lugares de culto) por las comunidades, barrios y rancherías en cuestión, que los diferenciarían entre sí además de marcar las fronteras identitarias con los vecindados.
- 2) La existencia de una forma cultural internalizada que no necesariamente se manifiesta en la lengua indígena sino en ciertas prácticas rituales tradicionales comunes que identifican y ponen en contacto ceremonial a diversas comunidades otomías.

3) Una identidad que no se basa en la lengua indígena, sino en el uso del español, pero que encuentra su base en el uso ritual y ceremonial del territorio tanto al nivel de la comunidad como en el de la región.

4) La apropiación de un espacio, por parte de las comunidades indígenas, para fines simbólicos de culto, el cual incluye tanto el espacio comunitario, familiar, barrial y regional, a partir de lo cual se establecen niveles de pertenencia cultural y las fronteras culturales.

En tanto flujos o desplazamientos y puntos o centros:

1) La existencia de intercambios rituales entre diferentes comunidades que obligan a sus habitantes a realizar una serie de compromisos que se manifiestan en el pago de reciprocidades o intercambios culturales.

2) La existencia de desplazamientos a santuarios regionales que involucran a varias comunidades y que las colocan con los mismos santuarios comunes.

3) Los desplazamientos y las correspondencias entre las comunidades que se generan a partir de ciertos elementos de parentesco (rituales, consanguíneos o por afinidad) y vecindad entre las comunidades, barrios y parajes.

4) La existencia de un sistema de cargos que se encarga de mantener los flujos ceremoniales o las correspondencias (ya sea a través de las danzas o las peregrinaciones de mayordomos por distintas comunidades) con base en la memoria colectiva que une a las distintas comunidades.

Una de las cuestiones que deben indagarse, dada la naturaleza multidimensional de esta investigación, es la del cambio de orientación de vida, la cual se relaciona con el proceso de urbanización que experimentan las comunidades otomíes, dado que “el campo encuentra las condiciones de su propia transformación en la modificación del contexto estructural global” (Remy y Voyé; 1976), donde el proceso de urbanización es entendido como un proceso de transformación estructural y de transformación de las posibilidades de las prácticas sociales que se derivan de aquel, de tal suerte que los roles y la ubicación de los individuos en la estructura varía y, por lo tanto, sus horizontes y perspectivas culturales; sus lecturas sobre lo simbólico que rige en el lugar.

En este sentido, nuestro estudio se ubica en una zona cultural fronteriza en la que elementos simbólicos de ciertos campos de acción entran a otros, específicamente en el ritual, pero no obstante esta realidad, en la práctica ritual existen una serie de principios básicos de larga duración a partir de los cuales se genera dicha práctica, por lo que podemos decir que es en las relaciones primordiales de la estructura social (el parentesco consanguíneo, el parentesco ritual, la vecindad, el ser comunero e incluso el *status* de nativo y originario del lugar) donde podemos encontrar los principios fundamentales que orientan las prácticas rituales religiosas. Además, dada la existencia de una estructura dominante que se encuentra presente en el lugar por el hecho de las nuevas prácticas culturales y las nuevas inserciones de los habitantes en campos sociales modernos (la escuela, los partidos políticos, el mercado de bienes y de trabajo, etcétera), podemos decir que existe una yuxtaposición de prácticas (donde se establecen las fronteras culturales por autoexclusión y no como manifestación de una serie de prácticas que busquen, conscientemente, ese fin) que en algunos momentos y lugares se alimenta de elementos simbólicos que pertenecen a distintos campos que se desarrollan en la estructura social total. Por último, dichos cambios en el ritual serán producidos según sean los horizontes culturales de los individuos con posición diferencial en la estructura social dominante, así como en la primordial.

Como puede verse, estamos lejos de considerar al municipio como una unidad territorial homogénea. Más bien, pensamos que el municipio coexisten diversas formas de pensar y apropiarse del espacio. Una cuestión puede decirsenos, es la que se refiere a que pareciera que nuestro estudio se queda en la dimensión espacial del municipio, por lo que podría interpretarse que es el criterio administrativo municipal con el que nos estamos quedando en la investigación, sin embargo, si esto fuera cierto hubiéramos procedido a realizar un corte para de esa manera dejar fuera a todas prácticas rituales que salgan de las fronteras administrativas. Lo curioso y relevante para el estudio, es que

aparentemente el municipio como tal conforma una unidad territorial en sí por dos elementos:

- 1) La existencia de la propiedad comunal y ejidal de las tierras se circunscribe en los límites del municipio.
- 2) Las prácticas rituales de correspondencias de visitas de santos no sale de los límites administrativos.²²

En este sentido, podemos decir que la región, en términos culturales, se sobrepone a la delimitación territorial municipal. Ahora bien, hemos mencionado arriba que la homogeneidad no es el criterio para llegar a la definición de una región cultural, sino más bien estamos en presencia de una región culturalmente heterogénea que se articula de una forma tal que no es armoniosa. En tal sentido, “el criterio básico de lo regional culturalmente entendido debe ser que, la naturaleza de las relaciones sociales dentro de una región, permita que la relación en su conjunto se relacione, se estructure, dentro del contexto global en forma unitaria y diferencial” (Giménez; 1994:166).

En este sentido, siguiendo al mismo autor, podemos decir que dentro de una región subsisten micro regiones culturales donde habitan una serie de pequeñas unidades territoriales que entablan relaciones sociales y culturales más o menos definidas, aspecto por lo que, aseguramos, no podemos hablar de homogeneidad cultural en el municipio. En este sentido, proponemos un acercamiento tipológico según el tipo de población que se encuentre en cada una de las partes territoriales de la región de la hablamos:

²² Una cuestión debemos mencionar, fuera del municipio, en la delegación Cuajimalpa del D. F., el pueblo de San Pablo Chimalpa es el único que tiene una correspondencia con una comunidad de Huixquilucan ; Santiago Yahuitlalpan, comunidad cercana a la ciudad al noroeste del municipio. Se dice que hace 15 años, los de San Pablo Chimalpa asistían a la fiesta de San Judas Tadeo en la cabecera de Huixquilucan pero que en la actualidad ya no lo hacen, sin embargo, la fiesta de San Judas Tadeo no es una fiesta comunitaria sino sólo una fiesta de tipo familiar, puesto que la capilla la ha colocado un devoto del santo que se ha comprometido con la deidad.

8.1. Hacia una tipología territorial en la región de Huixquilucan.

1) Los fraccionamientos residenciales. Los habitantes de éstos, aunque viven en el lugar, no comparten aspectos de solidaridad con los nativos ni con los colonos populares, aspecto por lo que podemos decir que son indiferentes a las prácticas rituales religiosas. Además, su vida transcurre en los tipos de socialización modernos y tratan de asegurar su bienestar de vida, por lo que sólo entre ellos, y para fines orientados según condición económica y cierto estilo de vida ostentoso, se reunirán entre ellos. (Ver mapa 3).

2) Los colonos populares. Respecto a los rituales tradicionales de los nativos presentan una actitud de indiferencia al igual que el sector anterior, sin embargo, son susceptibles de participar activamente en los movimientos políticos para obtener del Estado los recursos de infraestructura para su vida, aspecto que entre ellos se general algún grado de comunidad (entendida como *Gemeinschaft*). (Ver mapa 3).

3) Las dos porciones de comuneros. Estos dos sectores poseen un sentimiento de pertenencia al lugar, sin embargo, dado que las tierras comunales congregan a un número de comunidades, barrios y parajes, las interacciones entre ellos se establecen, además de para los fines relacionados con las tierras comunales, en un grado mayor de acercamiento que tiene manifestaciones rituales y que se expresa fundamentalmente en las correspondencias de visitas de santos, por lo que podemos decir que las prácticas rituales son constantes y los unen en un grado de solidaridad que se expresa con ciertas solidaridades. Podemos decir que el elemento cultural de pertenencia se genera por el *status* y la calidad de nativo u originario del lugar. (Ver mapa 4).

4) Las comunidades con propiedad de la tierra ejidal. Si bien estas comunidades practican algunas relaciones rituales con las corporaciones comuneras, podemos decir que su participación es menor y su orientación de vida está cada vez más

puesta en la ciudad. Su sentido de pertenencia al lugar se circunscribe fundamentalmente al espacio de la comunidad, barrio o paraje mismo. (Ver mapa 4).

5) Las comunidades y los barrios. En un nivel más concreto y menos extenso a la congregación de los comuneros se encuentran las comunidades y los barrios. Éstas son unidades territoriales que se delimitan por poseer un santo patrón a quien se le rinde culto, aspecto por lo que el santo patrón es una marca de pertenencia y distinción entre ellas.

6) Los parajes. A su vez, cada barrio y cada comunidad posee un conjunto de parajes, es decir, unidades territoriales más pequeñas que entran en una relación social intensa que se manifiesta en formas de culto propias. En este nivel podemos decir que entre sus miembros existe una situación del tipo *Gemeinschaft* que se fundamenta en la vecindad, el parentesco y las alianzas matrimoniales.²³ La relación ritual de los barrios y sus respectivos parajes pensamos se expresa de mejor manera en el culto al oratorio, ya lo mencionamos más arriba pero no está de más volverlo a decir. Cuando se regresa de una peregrinación (situación ritual que, por otro lado, engloba solamente a los barrios y sus respectivos parajes), se rinde culto en el oratorio, donde cada una de las familias, individualmente, que participan en el compromiso de realizar las fiestas (que incluye a gente de todos los parajes) se reúnen para cargar el sahumerio encendido frente al altar del oratorio.

7) Las unidades domésticas y residenciales vecinas. Al interior de los parajes podemos decir existe una unidad territorial más pequeña que se caracteriza también por poseer un santo a quien se le venera. Estas unidades territoriales y de culto congregan a la familia extensa y a los vecinos para fines de culto. El

²³ Aunque la alianza matrimonial entre los barrios (o comunidades) y sus respectivos parajes puede no ser la regla general, cuando se platica con la gente de determinados lugares es muy común observar que la mayor parte de los matrimonios son entre ellos. Así, por ejemplo, es común observar que la gente de San Martín se

santo patrón puede encontrarse en una calle y responde a la promesa de un vecino de realizarle su fiesta a un santo. Algunas modalidades de este culto se manifiestan porque el individuo ha heredado la imagen y su compromiso es continuar con las ceremonias rituales (es el caso del Señor de la Cañita en el barrio de San Martín Caballero o Santa Cecilia en el paraje del Palacio), o bien, un individuo se compromete, debido a los milagros que dice ha recibido de esa deidad, a realizar prácticas rituales y festivas como una respuesta de agradecimiento (es el caso de la virgen de Guadalupe en Ignacio Allende (San Isidro) o San Judas Tadeo en el barrio de la cabecera de San Miguel).²⁴

Con esta primera tipología de la territorialidad, pensamos, estamos delineando de alguna manera los puntos donde vamos a poner la mirada en nuestra investigación. En este sentido, ubicando al municipio como una unidad territorial cultural heterogénea, pensamos que entre las comunidades comuneras se establecen mayor cantidad de símbolos similares, los cuales se van difuminando cuando nos acercamos a las comunidades con propiedad ejidal de la tierra para perderse, completamente, cuando llegamos a las colonias populares y los fraccionamientos.

Podemos decir que el sentimiento de pertenencia territorial es gradual y variable en el municipio, aspecto por lo que no podemos hablar de una región cultural homogénea, siendo los nativos comuneros los dos sectores más identificados con el lugar, sus actitudes serán de compromiso y solidaridad recíprocos (sin dejar fuera la posibilidad del disenso y la ruptura) el cual va en aumento cuando nos dirigimos a los niveles más pequeños (comunidades y barrios con sus parajes y de ahí a las unidades domésticas y residenciales vecinales) cuestión que se ve fortalecida por las prácticas rituales. E

ha casado con gente del Cerrito, lo mismo observamos con la gente de Santa Cruz que se ha casado con la de sus parajes de Canales, La Pera o San José.

²⁴ Pensamos que esta tipología puede servirnos para orientar la mirada etnográfica en el proceso de investigación, aspecto por lo que el trabajo etnológico versará sobre el descubrimiento y la interpretación de los vínculos simbólicos en cada uno de estos niveles de prácticas rituales. La importancia ahora es que ya las hemos identificado y formarán parte del grueso de la próxima etapa del trabajo.

inversamente, cuando nos alejamos hacia los fraccionamientos y las colonias populares, el compromiso y la solidaridad se ve disminuida y las relaciones rituales de tipo religioso entre ellos desaparecen completamente. Las comunidades con propiedad de la tierra ejidal podemos decir se encuentran en una postura intermedia y transitoria, es decir, poseen un modo de vida más ambivalente que las otras y su futuro depende de la orientación dominante que, en estos momentos, podemos decir se orienta a la ciudad debido a la venta de tierras que están realizando.

Es en este sentido que pensamos que la posición del individuo dentro de la estructura social total es un factor determinante en la manera de insertarse en la cultura y sus manifestaciones rituales, pues el sector de la población que hemos denominado las congregaciones comuneras los individuos están socializados dentro de una estructura social donde lo primordial juega un papel fundamental que sirve de contrapeso a la estructura dominante, mientras que las comunidades de propiedad ejidal están experimentando una integración más fuerte a la estructura social dominante en la medida que el sentimiento de solidaridad comunitario se está fragmentando dada la comercialización de la tierra.

9. El método y las técnicas de investigación.

En el apartado anterior ya hemos adelantado los lugares en los que vamos a privilegiar la mirada etnográfica. Existen algunos puntos sueltos que debemos unir en este momento pues no estamos considerando a la región como una unidad homogénea ni en el sentido sustancialista. Más bien tratamos de ubicarnos en un contexto de transformaciones múltiples que se manifiestan por la presencia y actuación de los sujetos en variados y diversos campos sociales. En tal sentido, hemos dicho que la posición que el individuo tenga en la estructura social total (que incluye la primordial y la dominante) se configurará un horizonte cultural en el que estén consideradas las prácticas rituales y el sentimiento de compromiso, o bien, en el que esto no exista y se trate más bien de un individuo que ponga

mayor interés a su posición en la estructura dominante y relegue la primordial a las relaciones básicas familiares. En este sentido, pensamos que la sociedad es una creación de los individuos pero con límites, y dichos límites creativos se encuentran en el mismo caparazón social y cultural creado en el interjuego generacional. Es por eso que el trabajo, al considerar el caso de estudio como la expresión de una circunstancia de condición cultural fronteriza, le da cierto margen de posibilidad a las nociones de orden y ruptura, de lo sistémico y lo individual, lo histórico y de larga duración y el acontecimiento coyuntural, etcétera. Es esto con lo que vamos a empezar en este apartado.

Dentro de los planteamientos de la teoría sociológica resalta la importancia de autores que se enfrascaron en una discusión que versaba entre la dominancia de lo estructural o la libertad individual. Pensamos que las distintas posiciones teóricas se colocan en algún punto de estos dos extremos ideales, además de que lo uno no se piensa sin lo otro, podemos decir, entonces, que “la sociología explora la naturaleza del orden social porque le interesan sus implicaciones para la libertad individual” (Alexander; 1997)

Es importante destacar algunos elementos que se refieren a conceptos clave en la reflexión social tales como el orden y la ruptura, la estructura social y la acción social, lo sincrónico y lo diacrónico, lo estático y lo procesal, el sistema y el individuo, lo de larga duración y lo acontecimental. Esto es para esclarecer metodológicamente nuestro trabajo de investigación. Si bien estos son elementos que nos colocan en extremos ideales, sabemos que en realidad la complejidad social es mayor que los intentos por descifrarlo, sin embargo, pensamos que todos los grupos sociales se encuentran en algún lugar de estos extremos conceptuales.

En este nivel de la discusión nos encontramos en los planteamientos generales de la sociología, sin embargo, algunos comentarios del punto de vista en el que nos vamos a ubicar ya han sido adelantados, sobre todo cuando nos

referimos a la intención de descubrir un sistema cultural regional que surja de las mismas prácticas rituales pero sin responder tiempos modelísticos basados en reciprocidades e intercambios fijos. Lo mismo podemos decir cuando consideramos que la cosmovisión mesoamericana, de la cual participarían todas las comunidades otomíes (fundamentalmente las congregaciones de comuneros y los niveles más pequeños), estamos colocándonos en una perspectiva sistémica, más que individualista, pero, ¿hasta qué punto? Hemos visto que el espacio lo consideramos como una construcción simbólica en donde los individuos y los grupos se apropian de él, en algún sentido, aquí, le estamos dando preponderancia a la voluntad de los individuos más que al orden preestablecido, además, considerando que las sociedades se ubican en procesos históricos, cabe más un argumento procesal que uno que haga mayor hincapié en la estática social. Por otro lado, cuando consideramos las prácticas sociales, éstas, más que ser el reflejo fiel de un orden dado, nos llevan a considerar la posibilidad de la ruptura, de tal manera que cuando reflexionamos el ritual, práctica ligada a acciones ceremoniales, no creemos que éste sea un tipo de práctica que derive en la mera reproducción del orden, el sistema o la estructura social, sino que dentro de él también subsiste la ruptura, el cambio y lo aleatorio.

En este sentido, consideramos que los individuos son los forjadores de su circunstancia, pero al tiempo que la forjan entran en los límites y posibilidades que marca la estructura social, aspectos ambos que están ordenados en principios básicos y fundamentales que se encuentran en el *habitus* que menciona Bourdieu..

A reserva de las teorías sociológicas que se han desarrollado, creemos, en este momento, con Alexander (1997), que el estudio de la sociedad gira alrededor de las cuestiones de la libertad y el orden, y las teorías sufren la atracción de ambos polos, por lo que cada elección de las teorías cierra y abre distintos caminos en la reflexión y en los resultados de las investigaciones.

En las suposiciones tentativas que marcamos arriba, se puede ver que estamos interesados en ver la manera como las comunidades otomíes del poniente de la ciudad de México, a pesar del proceso de conurbación en el cual se ven inmersos en la actualidad, realizan una serie de prácticas rituales que las vinculan a través de una red de correspondencias ceremoniales (entre comunidades) y de éstas con cierto número de santuarios que las diferencian de varios sectores sociales (que se autoexcluyen de participar en dichas prácticas por carecer de sentido para ellas y no formar parte de su *habitus*) que han llegado en los últimos tiempos a habitar Huixquilucan e incluso entre ellas los nativos mismos.

En términos metodológicos, surgen algunas cuestiones que deben ser consideradas, pues la materia prima del estudio es la cultura, es decir, el tejido simbólico que ha sido internalizado en los individuos de un grupo social a través de un mundo institucionalizado que configura los roles que cada uno de ellos debe asumir en el contexto de su propia colectividad, cuestión que se ve agravada por la presencia, en los últimos años, de la conurbación a la ciudad de México, pues abre el abanico de opciones de vida para los miembros de las comunidades étnicas en un proceso que hemos denominado multicultural, ya que deriva de una condición cultural fronteriza.

Como puede verse, la investigación tiene matices multidimensionales, pues si bien queremos resaltar y hacer hincapié en las manifestaciones de las prácticas rituales de las comunidades otomíes que habitan Huixquilucan desde tiempos remotos, el estudio comprende también los procesos de el entreveramiento cultural que se generan a partir del proceso de conurbación (en el que intervienen actores sociales que provienen de la ciudad popular y la ciudad de los fraccionamientos) y la vida misma de las comunidades indígenas nativas del municipio con sus parajes. Además de esto, hemos visto que un problema de investigación es el de encontrar los elementos estructurales que podrían llevarnos

al descubrimiento de un sistema cultural regional al que las comunidades otomíes de Huixquilucan podrían formar parte.

Dada la multidimensionalidad del tema de investigación, así como que se estudiarán procesos de índole cultural, se requiere de una metodología amplia y flexible en la que podamos ir adecuando las hipótesis de trabajo según se desarrollen los descubrimientos que sobre el trabajo de campo vayamos haciendo. Es por eso que al inicio de este apartado, en vez de referirnos a las hipótesis de trabajo, nos referimos a suposiciones tentativas, es decir, a meros lineamientos que orientan la investigación pero no la circunscriben, las cuales deben ser vistas más como pistas o claves que orientan el trabajo que como duras hipótesis a las que hay que restringirse. De esta manera, pensamos, la existencia o no del sistema cultural regional no se convierte en un lugar al que hay que describir, sino en una hipótesis que hay que comprobar o rechazar, o mejor dicho, que hay que adecuar y volver a construir en el transcurso de la investigación.

Visto así, la definición del problema parte de una situación y un lugar específico; la vida de las comunidades de tradición indígena de Huixquilucan a través de las prácticas rituales que realizan en el contexto del proceso de conurbación a la ciudad de México que están viviendo en la actualidad. A partir de ahí, este trabajo no parte de una teoría dura. Tampoco las hipótesis son de tal dureza que constriñen la recogida de datos y limitan el proceso de investigación. Por el contrario, ya mencionamos que de lo que se trata es de descubrir un entramado cultural que nos pueda llevar, a su vez, al descubrimiento de un sistema cultural regional en el que las comunidades otomíes de Huixquilucan podrían formar parte.

Pero no queremos establecer un sistema cultural regional a partir de las leyes de la reciprocidad, pensamos que en la actualidad, si bien no podemos rechazarlo en su conjunto, debemos más bien poner a prueba dicho planteamiento, sobre todo cuando estudiamos condiciones sociales y culturales

fronterizas, de tal manera que nuestro estudio parte de las prácticas sociales y culturales y vislumbrar así los horizontes culturales de los sujetos ubicados en una posición diferencial en la estructura social de acuerdo a su sexo y generación.

Lo que queremos resaltar es la variabilidad de expectativas que se encuentran en la práctica del ritual, variedad de enfoques desde los sujetos involucrados en la práctica ritual que, por otro lado, genera los principios básicos de la creencia y su vinculación con la estructura social (incluyendo la primordial y la dominante).

El método que ha caracterizado a la antropología es el llamado método etnográfico, donde el entramado metodológico encuentra su fundamento en las técnicas de investigación denominadas la observación participante, las entrevistas en profundidad y los relatos autobiográficos, testimonios y las historias de vida. De esta manera, el método etnográfico se relaciona más con las técnicas de recopilación de datos cualitativos que con los cuantitativos, de tal manera que más que las estadísticas y las relaciones entre variables, se trata de un trabajo que construye la realidad social y cultural a partir de las narrativas; de las acciones y prácticas sociales y culturales; los relatos; las descripciones que los sujetos de la investigación llevan a cabo sobre ellos mismos; de la palabra misma.

En este sentido, se trata de investigar la manera como la gente vive y siente su vida en un contexto determinado. Se trata, a través de la observación, las historias orales, la participación en los rituales por parte del que ahora escribe y las entrevistas en profundidad, del descubrimiento del significado cultural que se encuentra en las prácticas sociales que determinados grupos llevan a cabo.

El trabajo etnográfico se convierte entonces en el método más adecuado para la recopilación de datos o de información que son significativos para los grupos sociales investigados. Esto requiere de trabajo de campo en donde se genera una observación directa, de primera mano, y detallada de los fenómenos

sociales, de tal manera que la proximidad a las prácticas que los individuos de la investigación realizan se vuelve necesaria y nos facilita el descubrimiento de la estructura de los significados que estarían detrás de las prácticas mismas. Todo esto debe ser investigado dentro del contexto concreto en el que los actores sociales realizan determinadas prácticas.

En este sentido, lo que el etnógrafo hace es establecer un diálogo continuo y constante entre el observador y el observado, en un proceso que corre entre la inducción y la deducción, es decir, entre una táctica de investigación en el campo que se guía conforme a los datos encontrados que van rechazando y configurando nuevas hipótesis hasta llegar a la verdadera comprensión del fenómeno estudiado. De esta manera, pensamos que se establece un puente entre la teoría y la práctica o, si se prefiere, entre la etnografía y la antropología. Así, la antropología será el resultado de los diálogos y las observaciones que surjan del trabajo etnográfico, de tal suerte que el análisis o la interpretación antropológica será la de desentrañar el significado de las interpretaciones de los sujetos de observación que han sido dialogadas y recopiladas en la investigación de campo.

Podría argumentarse que un trabajo de este tipo no tiene rigor científico en tanto que los resultados no son comprobables. Sin embargo, dada la naturaleza cualitativa de nuestro estudio, la validez podemos darla en tanto que la construcción de esta realidad sociocultural se contraste con otros estudios de la misma naturaleza, aspecto por lo que la contrastación de nuestro trabajo con otros que se han realizado estará acompañando todo el proceso de la investigación, por lo que resulta ser la constante lectura de otros estudios parte de la investigación misma, y de la metodología en particular. De esta manera no sólo se contrastarán trabajos realizados en la misma zona, los cuales hasta donde tengo conocimiento no existen en abundancia y los que existen tratan otros temas, sino con los resultados de investigaciones realizadas en otros lugares del país y del mundo.

En este sentido, nuestro trabajo tiene dos niveles de comparación, uno, que es el que mencionamos más arriba, que trata de ver correspondencias y no correspondencias con otomíes de otras latitudes. El segundo, se insertará en el proceso histórico, de tal manera que a través de las historias orales y los testimonios podamos establecer una comparación en el tiempo, es decir, entre lo que sucedió antes y lo que sucede ahora. Para solidificar esta parte del trabajo también nos hemos propuesto la realización de trabajo etnohistórico, por lo que los archivos serán de suma importancia para la reconstrucción del proceso histórico, lo que nos llevará a un nivel mayor de comprensión de las prácticas rituales actuales.

Hemos partido de algunas suposiciones tentativas que se basan en el incipiente pero sólido trabajo etnográfico que hemos realizado hasta este momento (noviembre de 1999 a septiembre de 2000) que serán la primera guía del trabajo etnográfico, es decir, de la recogida de datos. Pensamos que a través del trabajo etnográfico nos colocamos lo más próximo a la estructura de significado de los actores sociales de la investigación.

Dicho esto, surgen algunas cuestiones que se refieren a la investigación que ahora estamos proponiendo. Ya hemos bosquejado la problemática de investigación, pero ¿en qué situaciones sociales debemos hacer hincapié?, si lo que queremos es establecer algunas distinciones entre los pueblos indígenas de Huixquilucan que los insertaría en un sistema cultural regional y los diferencia de los que recién llegan, ¿hacia que circunstancias sociales debemos encauzar la observación y las entrevistas en profundidad?, además, considerando que la investigación se refiere a los elementos culturales que se definen como un tejido de significado que es apropiado y aprendido en la socialización de los grupos a partir de un mundo institucionalizado que define la organización social y buena parte del sistema cultural regional ¿qué tipo de prácticas son las más ilustrativas para llegar a definir dicha estructura?

Pensamos que la mejor manera de hacerlo es asignando una importancia mayor a aquellas prácticas que se relacionan con la vida ritual, pues la identidad cultural, así como el marcaje de las fronteras identitarias se manifiestan de manera más clara en dichas prácticas que en las de la vida cotidiana. La experiencia en nuestras investigaciones anteriores (González; 1996; 1999) nos ha enseñado que cuando se abunda en las prácticas relacionadas con el trabajo o el consumo, prácticas alejadas de las ceremoniales, pareciera ser que el mundo ritual se desvanece y pierde relevancia para los resultados explicativos de la investigación y para los mismos informantes de las comunidades, cuestión que se manifiesta con mayor intensidad en zonas que se encuentran cercanas con formas de influencia de la cultura del mundo urbano. Ahora bien, esto no significa que vamos a olvidar las otras prácticas sociales, pues un estudio así sería incompleto, más bien de lo que se trata es de ubicar la confluencia cultural de lo simbólico a partir de las prácticas que se desarrollan en el municipio y ver, así, la manera como estas comunidades indígenas se adscriben a la ciudadanía y a la ciudad, es decir, vislumbrar los parámetros culturales de vivir en condiciones multiculturales, propias de una condición cultural fronteriza.

En este sentido, ubicando que las sociedades indígenas son altamente rituales (pues las prácticas cotidianas como el saludo, la frecuente recurrencia a nombrarse y dirigirse entre ellos como compadrito, las escalas que se hacen para saludarse cuando se encuentran en los caminos, etcétera, nos lo muestran), pensamos que es en el escudriñamiento de éstas donde encontraremos las pistas que nos llevarán al descubrimiento de la estructura social y del sistema cultural regional. Ya en la tipología que hemos avanzado arriba se muestran manifestaciones rituales a las que vamos a dirigir nuestra mirada y descubrir los vínculos relacionales entre cada uno de los niveles rituales.

Además, las correspondencias o intercambios rituales de las comunidades, así como las celebraciones a santuarios o la fiesta de la comunidad, de los

parajes y de las unidades domésticas, nos enseñan que los rituales tienen una capacidad de repetir elementos culturales que responden a un ciclo de tiempo ceremonial que estructura de alguna manera la visión del mundo y fundamenta y solidifica la estructura social primordial de las comunidades, a través del imperativo de responder a un rol en donde todos los habitantes de las comunidades esperan que se cumpla.

Los rituales, además poseen una característica especial, la de la repetición, aspecto que nos vincula con la memoria histórica (presentada a través de prácticas actualizadas en cada periodo ritual) y nos da luz sobre lo que queremos investigar, pues los discursos, las narrativas, las palabras, las imágenes, los relatos, los diálogos, las canciones, las danzas, los bailes, etcétera, encuentran en los tiempos rituales la ocasión para desplegarse, al tiempo que despliegan una serie de aspectos culturales propios.

En este sentido, nuestra mirada está ante todo en aquel tipo de prácticas rituales que se relacionan con el tiempo y los espacios ceremoniales ya sea religiosos o seculares. Pensamos que es en el interjuego de estas dos manifestaciones rituales en donde podemos encontrar las orientaciones de vida y observar a los actores sociales, crear una interpretación de sus expectativas rituales y culturales y descubrir las manera de inserción propia a la ciudadanía desde el pueblo.

Una última cuestión queda para reflexionar en este apartado; la de cómo entrar a investigar a las comunidades indígenas. Sin duda, la investigación que se realiza cara a cara tiene matices diferentes a las que se realizan a través de las técnicas estadísticas, pues la presencia del investigador en las mismas prácticas ceremoniales ya influye de alguna manera el proceso mismo de éstas. Sin embargo, no existe otra manera, pues desaparecer en el proceso ritual al tiempo que se presencia no es de humanos. Pensamos que la mejor manera de influir en menor cantidad es la de establecer lazos de confianza con la gente. Esto no

quiere decir que vamos a pasar por espías o nos vamos a identificar con un personaje que no sea el de etnógrafo, por el contrario, desde el principio hemos asumido el rol de investigador y desde esa perspectiva llevaremos a cabo todo el proceso de la investigación.

Bibliografía.

- Alexander C, Jeffrey. (1997). *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial, análisis multidimensional*, Gedisa, Barcelona.
- Alejandro García, Saúl. (1997). *Espiritismo y curanderismo: la cosmovisión de los curanderos tradicionales de Santa Cruz Ayotuxco, Huixquilucan, Estado de México*, Tesis de licenciatura de la Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.
- Baca Gutiérrez, Amada Esperanza. (1998). *Huixquilucan, monografía municipal*, Gobierno del Estado de México.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann. (1994). *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrourtu editores.
- (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido; la orientación del hombre moderno*, Barcelona, Paidós ediciones.
- Bettin, Gianfranco. (1982). *Los sociólogos de la ciudad*, Gustavo Gili, Barcelona.
- Bourdieu, Pierre. (1991). *El sentido práctico*, Taurus, Madrid.
- (1995). *Respuestas: por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo.
- Cámara Barbachano, Fernando. (1952). "organización religiosa y política en Mesoamérica", en *Heritage of Conquest*, editado por Sol Tax, Free Press, Glencoe Illinois.
- (1999). "Sociedades, comunidades y localidades", mecanografiado.
- Carrasco, Pedro. (1950). *Los otomíes, cultura e historia prehispánica de los pueblos de habla otomiana*, Universidad Nacional Autónoma de México e Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

- (1998). "Los otopames en la historia antigua de Mesoamérica", en *Estudios de cultura otopame*, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Díaz Cruz, Rodrigo. (1998). *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México.
- Friedman, Jonathan. (1992). "The past in the future: History and politics of identity", en *American Anthropologist*, vol. 94 (4), Washington, D. C., pp. 837-859.
- Fuentes García, Juan Carlos. (1999). *Cargos cívico - religiosos e intercambio recíproco en San Nicolás Totolapan, D. F.* Tesis de licenciatura de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México.
- Galinier, Jacques. (1990). *La mitad del mundo, cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- García Canclini, Néstor. (1998). "Introducción. Las cuatro ciudades de México", en *Cultura y comunicación en la ciudad de México, primera parte: Modernidad y multiculturalidad en la ciudad de México a fin de siglo*, México, Grijalbo y Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa
- Geertz, Clifford. (1997). *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- Giménez, Gilberto. (1994). "Apuntes para una teoría de la región y de la identidad regional", en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, revista de investigación y análisis de la Universidad de Colima, Colima, México.
- (1999), "Territorio, cultura e identidades. La región socio cultural", mecanografiado.
- González Ortiz, Felipe. (1996). *Actividades económicas de subsistencia; el caso de una comunidad mazahua*, México, tesis Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- (1999a). *Modos de vida en proceso de cambio; el mundo rural mazahua*, Zinacantepec, México, tesis de maestría El Colegio Mexiquense.

- y Tonatiuh Romero (1999b). "Robert Redfield y su influencia en la formación de científicos mexicanos", *Ergo sum*, vol. 6, dos, julio octubre. Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México.
- Harvey, Herbert. (1993). *Códice Techialoyan de Huixquilucan (Estado de México)*, estudio introductorio, El Colegio Mexiquense y Gobierno del Estado de México.
- Hiernaux Nicolás, Daniel. (1998). "Etnicidad y metrópoli: indígenas en el Valle de Chalco". Conferencia presentada en *Primer coloquio de estudios vallechalquenses*.
- Korsbaek, Leif. (1992). *El sistema de cargos en la antropología chiapaneca: De la antropología tradicional a la moderna*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Gobierno de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.
- Lindón Villoria, Alicia. (1999). *De la trama de la cotidianidad a los modos de vida. El valle de Chalco*, El Colegio de México y El Colegio Mexiquense, México.
- López Austin, Alfredo. (1998). *Los mitos del tlacuache*, Universidad Nacional Autónoma de México; México.
- Nivón, Eduardo. (1998). "De periferias y suburbios; territorio y relaciones culturales en los márgenes de la ciudad", en *Cultura y comunicación en la ciudad de México, primera parte, modernidad y multiculturalidad: la ciudad de México a fin de siglo*, México, Grijalbo y Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.
- Medina, Andrés. (1996). "Prologo" a *Introducción al sistema de cargos* de Leif Korsbaek, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México.
- Portal, María Ana. (1999). "Las fronteras simbólicas y las redes de intercambio entre los pueblos urbanos del sur del Distrito Federal", en *Diversidad, territorio y cultura en la ciudad de México*, Tomo 2, Miguel A. Aguilar, César Cisneros y Eduardo Nivón, coordinadores, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa y Plaza y Valdés.
- Redfield, Robert. (1947). "The Folk Society" en *American Journal of Sociology*, núm. LII: 293 - 308 ("La sociedad folk", en *revista mexicana de sociología*,

año IV, vol. IV, núm., 4, 15 - 41, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1942).

Remy, Jean y Liliane Voyé. (1976). *La ciudad y la urbanización*, España, Instituto de estudios de administración local.

Rosaldo, Renato. (1991). *Cultura y verdad*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

Simmel, Georg. (1988). "La metrópoli y la vida mental", en Mario Bassols y otros, *Antología de sociología urbana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Soustelle, Jacques. (1993). *La familia otomí pame del México central*, Fondo de Cultura Económica, México.

Tönnies, Ferdinand. (1979). *Comunidad y asociación*, Barcelona, Península.

Turner, Victor. (1998). "Pasajes, márgenes y pobreza: símbolos religiosos de *communitas*", en *Lecturas de antropología*, McGraw Hill, Madrid, pp. 517-544. Primera edición del artículo de Turner, 1974.

Weber, Max. (1983). *Economía y sociedad*, México, Fondo de cultura económica.

Wirth, Louis. (1988). "El urbanismo como modo de vida", en Bassols y otros, *Antología de sociología urbana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.