

La virgen de piedra. Una imagen del espacio sagrado en el Acolhuacan septentrional

Jaime Enrique Carreón Flores*

RESUMEN: *El sinnúmero de apariciones de la virgen de Guadalupe que se presentan actualmente en nuestro país llevan a proponer que detrás de ese hecho existe la necesidad de apropiación o reapropiación de un espacio tradicional. Esta situación es detectada en la región oriental del Estado de México, a través de la presencia de la virgen del cerro, cuyos ejes primordiales giran en torno a una cosmovisión mesoamericana.*

ABSTRACT: *Faced by the countless appearances of the virgin of Guadalupe recorded in present-day Mexico, we propose that behind such phenomena there exists a social need for the adjudication or re-adjudication of a defined traditional sphere. This situation can be detected in the eastern region of the Mexico State, through the presence of the Virgen del Cerro, whose primordial character gravitates around a mesoamerican root.*

El presente trabajo responde a la necesidad de dar a conocer los primeros planteamientos teóricos sobre el Acolhuacan septentrional; surgen gracias al trabajo etnográfico que hemos desarrollado en los municipios de Texcoco y Tepetlaotoc, en la parte oriental del Estado de México.

Esta región a la fecha no ha sido retomada por los antropólogos, razón por la que esta investigación se caracteriza por la falta de estudios que den cuenta con mayor profundidad de las manifestaciones culturales. Quizá esto se debe a la ausencia de grupos indígenas tal como en la actualidad el antropólogo los conceptualiza. Y podría ser ésta una de las causas por la que las investigaciones buscan más los espacios tradicionales para concretarse, bajo la lógica de que ahí los grupos étnicos suelen reproducir sus manifestaciones religiosas y simbólicas.

En este sentido, el fenómeno de la virgen de Guadalupe no es un tema que haya sido abordado en las investigaciones antropológicas realizadas en esta región del Estado de México. Más bien, el estudio de la imagen se ha circunscrito a los lugares comunes, a saber, la Basílica de Guadalupe o las significaciones sociales que la figura proyecta hacia la sociedad; al mismo tiempo, se le ha visto como algo de todos,

* Subdirección de etnografía del Museo Nacional de Antropología-INAH

no pertenece a nadie, es un legado cuyos receptores serán todos los grupos sociales que componen la sociedad. En ese tenor, el icono ha tenido varias aristas a partir de los cuales es abordado para su estudio; entre éstas podemos mencionar las diversas manifestaciones hierofánicas —dada por la multiplicidad de apariciones— y su papel ideológico en la construcción de una identidad mexicana en la que se ha querido atribuir una función catalizadora de problemas de índole económico, político y social e incluso existencial. En esta construcción, la imagen aparece como un refugio, como un espacio de consuelo solamente equiparable a la madre, y por tanto, la virgen de Guadalupe es considerada la madre de todos los mexicanos. Sin embargo, este hecho pertenece a los diversos procesos históricos por los cuales el país ha atravesado en la búsqueda de una unidad social y cultural. En un principio, la imagen de la virgen de Guadalupe —y la aparición en el Tepeyac— tuvieron como propósito la integración total de los pueblos indígenas a un nuevo proyecto de nación instaurado por los españoles, perseguido con ahínco por los gobiernos independientes y metamorfoseado en los regímenes actuales.

Este hecho originó la devoción a la virgen en el que ya aparecen los primeros esbozos de apropiación cultural e identificación comunitaria. Adoptó nuevas formas de expresión, por ejemplo, todos los años muchos grupos, incluidos los indígenas, asisten a la Basílica de Guadalupe para presentar promesas a cambio de favores recibidos y en todas ellas aparece una parafernalia de danzas, objetos, ritos y otro tipo de actos que convierten al santuario en un espacio privilegiado donde lo sagrado se manifiesta a plenitud y los participantes se sienten miembros de un lugar. Esto es, se sienten pertenecer al país, son mexicanos; sin embargo, cuando las manifestaciones son localistas, la identidad converge en la comunidad. En este último rubro, las manifestaciones de autenticidad son más válidas, ya que en esos puntos de expresión el símbolo adquiere diversos sentidos que varían conforme las circunstancias y los lugares, pero es parte de un proceso más complejo.

En la actualidad la imagen ha tenido un comportamiento significativo, el cual anula el margen de acción ideológica del espacio tradicional: la villa de Guadalupe Tepeyac o el cerro del Tepeyac. Esto se debe primordialmente a que imágenes de la virgen han proliferado en forma de "apariciones" en algunos puntos de la geografía mexicana, ya sea en el ámbito rural o urbano. En ellas siempre aparece la relación de consuelo y marginalidad, de refugio y de símbolo unificador. Pero junto a este evento aparece la relativización del espacio tradicional para la devoción a la virgen de Guadalupe y la revaloración y apropiación de los espacios donde suele aparecerse.

Asimismo, estamos frente a un crecimiento de la importancia cultural del espacio regional o comunitario, cuya manifestación sagrada tendrá un papel fundamental; aunque, en la mayoría de las veces la manifestación del espacio pierde impor-

tancia por querer explicar la naturaleza de la aparición. En este sentido, este trabajo trata de explicar la presencia de la virgen en la región del Acolhuacan septentrional a partir de considerar el territorio como una expresión de procesos históricos que se condensan en los niveles de lo sagrado.

La revaloración de los espacios tradicionales dentro de la literatura antropológica ha sido entendida como parte de una construcción cultural [Bartolomé y Barabás, 2000:1], es decir, tienen significado para los grupos, ya que en ellos —el espacio tradicional— se suele dar la manifestación de lo sagrado. Esto se debe en parte por procesos históricos que han incidido en el territorio, los cuales proporcionan una peculiaridad o especificidad dentro de una región. Así, los grupos que habitan la zona en estudio, se caracterizan por ser contenedores de una carga cultural común, merced a una historia común; justo en ese contexto la aparición de fenómenos religiosos va a presentar una íntima conexión con aquellos, de tal manera que casi de ella van a obtener su explicación.

Visto de esta forma, la investigación presenta varios apartados: la delimitación del área, algunos de sus procesos históricos y el hecho en sí de la aparición de la virgen. Todo con la finalidad de tratar de aportar nuevos elementos para el estudio de los grupos humanos del Acolhuacan.

EL ACOLHUACAN

Considerar una región lleva a plantear los esquemas geográficos que el quehacer antropológico ha establecido para la porción oriental del Estado de México. En este hecho debemos reconocer la influencia de algunas experiencias etnográficas para arribar a nuestro objeto de estudio. Esto supone retomar un poco la historia de la antropología en dicha zona.

En este sentido, hablar de los inicios de la antropología como ciencia en México nos remite a los primeros intentos de sistematización de una disciplina que se había distinguido por su falta de perspectiva teórica. Así, los trabajos de Manuel Gamio [1917] son un referente sumamente significativo en el quehacer antropológico; aunque, éstos se hallaran fuertemente ligados a la acción política de la Revolución mexicana pues en aquellos tiempos el ideario político era un estandarte de acción. En todos los ámbitos el nacionalismo es una pieza clave para comprender los procesos que habían surgido en el México contemporáneo. La idea principal iba encaminada a lograr una homogeneidad cultural desprendida de una sola matriz identitaria, el mestizo, quien sería el portavoz del proyecto de una nueva nación. La tarea emprendida necesitaba de planes y proyectos que permitieran un trabajo claro y directo con las realidades que se pretendía homogeneizar, esto es, los grupos indígenas. Y para ello era necesaria una metodología de acercamiento a esos espacios.

Gamio asumió la visión particularista de la historia que sostiene la individualidad de los grupos a partir de cuatro campos básicos de estudio, a saber: la arqueología, la antropología física, la lingüística y la antropología cultural; asimismo, entre los supuestos teóricos sobresale la oposición a la idea evolucionista de la historia, ya que los evolucionistas daban por hecho que los mismos fenómenos eran resultado siempre de idénticas causas, noción que no explicaba la situación por la que atravesaba el país y sus diferentes grupos, o sea, cada grupo presentaba un desarrollo autónomo que era necesario indagar. La propuesta fue aplicada en un proyecto de investigación de envergadura nacional. Para tal propósito, Manuel Gamio dividió al país en 11 regiones, de las cuales presenta una en el libro denominado *La población del valle de Teotihuacan*. [1992]

En este trabajo, el estudio de la región se realizó mediante el trabajo de campo extensivo e intensivo. El primero consistió en la recopilación de datos para determinar generalidades de grandes grupos culturales; el segundo estaba encaminado a detallar las características de los grupos que habitaban el valle a través de sus manifestaciones culturales abstractas y materiales. Este compromiso entre la investigación y los objetivos nacionalistas tuvo repercusiones profundas dentro de la antropología que se realizaría en México en los siguientes años, y se convirtió en un paradigma de la acción antropológica, ya que se constituía como una herramienta de planeación, diagnóstico y control de regiones rurales, estableciendo las pautas para el indigenismo que se consolidaría posteriormente. La importancia del planteamiento de Gamio radica en que la antropología nace unida a cierto tipo de indigenismo nacionalista en la que existe una relación íntima entre el nacionalismo y el culturalismo.

Resulta paradójico que, pese a la labor pionera de Gamio en Teotihuacan, su propuesta de estudio no haya tenido continuidad en investigaciones posteriores en dicha zona. Incluso se nota una falta de unidad en trabajos posteriores de la región, tales como los de Ángel Palerm y Eric Wolf [1972], confrontados con el realizado por Margarita Nolasco. [1962]

Por un lado, Palerm y Wolf daban cuenta de la importancia del sistema de riego en la agricultura constituida como una característica fundamental de los pueblos mesoamericanos. En ellos, el pensamiento de Eric Wolf, su Estado despótico y la perspectiva del evolucionismo multilineal fueron trasladados al estudio del valle de Teotihuacan y de Texcoco, en específico cuando se refieren al Acolhuacan. En ese sentido sus trabajos se erigen como una crítica al culturalismo, la cual se basaba en la teorización sobre el estudio del medio ambiente y su influencia sobre las sociedades mesoamericanas. La trascendencia del trabajo de Palerm se debió a que este investigador una vez que abandonó la Escuela Nacional de Antropología e Historia se integró a un proyecto formativo en la Universidad Iberoamericana, donde el

evolucionismo multilíneal sería la corriente teórica preponderante. Así, establece en Texcoco una estación de estudios antropológicos, cuyo objetivo fue estrechar la relación entre la investigación de campo y la labor académica.

El estudio de los sistemas hidráulicos inauguró una nueva perspectiva para el estudio de la región mesoamericana, en el que se dejaron de lado la inclinación hacia las comunidades y el individuo, y se instalan en el estudio de las configuraciones del entorno geográfico y la manera cómo los individuos se adaptan al medio ambiente. Dentro de esta perspectiva queda incluido el trabajo de Marisol Pérez Lizaur [1976], quien a través de la comparación de cuatro comunidades del Acolhuacan, estudiadas durante el periodo comprendido entre 1967 y 1969, establece generalidades de desarrollo fuertemente influidas por el entorno ecológico.

Sin embargo, su influencia no es monolítica, ya que más adelante Margarita Campos de García [1973] realizó en el valle de Texcoco una investigación sobre los beneficios que la educación había traído consigo en una comunidad que actualmente es la cabecera municipal de Tepetlaoxtoc. Quizá la razón de este trabajo estriba en que, a partir de la década de los sesenta, aparece una tendencia en dicha área que trata de evaluar las acciones indigenistas, sobre todo en los rubros más importantes que el indigenismo nacionalista había establecido, a saber: la educación y la economía.

El punto de partida lo constituye la investigación de Margarita Nolasco, quien trató de retomar los influjos de la antropología de Gamio; sin embargo, su trabajo tiene un mayor peso en lo estadístico, ya que a través de él demuestra cómo la Reforma Agraria sólo sirvió para la desintegración de los pueblos y comunidades del valle de Teotihuacan. Cabe hacer mención que este último trabajo surge dentro de lo que podríamos considerar una segunda etapa de la antropología en México desde el sexenio de Miguel Alemán, quien otorgó al desarrollo industrial y capitalista una gran importancia. En ese contexto, la antropología transformó la perspectiva del indigenismo que le subyace, ese nacionalismo cambió por un feroz ataque a las zonas atrasadas, marginadas, olvidadas y explotadas para integrarlas al desarrollo del país.

Aguirre Beltrán [1973] mostró que las comunidades indígenas se hallan expoliadas por pequeñas ciudades, donde los grupos mestizos detentan el poder y transfieren la riqueza de los pueblos indios hacia esos centros, y que por su forma estructural de funcionamiento se le denominarán centros regionales en oposición a las zonas de refugio. De igual forma, el culturalismo será la corriente teórica que ayuda a los estudios tendientes a conocer los mecanismos indígenas y poder aplicar programas de desarrollo sin ningún problema; es la época clásica de la antropología aplicada en México.

Poco a poco la influencia de Palerm se diluyó, acaso por su falta de penetración

etnográfica y su énfasis en el medio ambiente, y Manuel Gamio ha dejado de ser un referente paradigmático del quehacer antropológico. Esta situación se reflejó en la XI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología celebrada en 1966, la que en un primer momento evidenció la carga académica de la investigación hacia los trabajos arqueológicos; sin embargo, hubo textos con un tinte etnográfico para dicha zona, que fueron publicados en el volumen II de las memorias, cuya consulta resulta necesaria por los datos ahí vertidos.

Entre los estudiosos del valle de Teotihuacan se puede mencionar a Rosendo Escalante, cuyo trabajo "Tradicionalismo y modernización en Teotihuacan y su contorno" contiene los procesos de cambio en los municipios de Otumba, Nopaltepec, Axapusco, Acolman, Tecamac, Temascalapa, San Juan Teotihuacan y San Martín de las Pirámides; también podemos nombrar a Richard Diehl en su estudio el "Contemporary settlement and social organization", exhibe claramente la influencia de la escuela norteamericana de antropología, preocupada primordialmente por la ecología; Gastón Martínez, en "La hacienda y el ejido de San Juan Teotihuacan" revisa la historia de las haciendas pulqueras en la región y su caída ante la industrialización y el libre mercado, representado por la naciente industria de la cerveza; Francisca Bolongaro se dedica al estudio de las migraciones de Otumba al Distrito Federal; por último, Francisco Casanova Álvarez busca establecer una regionalización para el área teotihuacana a partir de las redes de amistad, parentesco y compadrazgo basadas en el poder.

De ahí tenemos un gran salto o vacío de investigaciones y no es sino hasta 1995 que aparece otra investigación, pero ésta ya obedece a otros fines. La antropología había pasado por sus cismas ideológicas que se dieron en la Escuela Nacional de Antropología y busca un nuevo ordenamiento y corriente teórica a la cual plegarse. La situación es difícil, incluso existe mucha confusión sobre qué es exactamente lo que estudia cada una de sus ramas; sin embargo, empiezan a definirse nuevas disciplinas para el estudio del área de lo que fuera el Acolhuacan. En ese contexto, Valentín Peralta [1995] presenta en su tesis de licenciatura un estudio sobre la lengua náhuatl de San Jerónimo Amanalco del municipio de Texcoco, donde hace un análisis de la estructura morfológica de la lengua de la comunidad y de las múltiples conexiones que ésta tiene con algunos elementos de la organización social. Sin embargo, ha pasado desapercibida, ya que los estudios sobre lingüística del área texcocana son representados por Yolanda Suárez de Lastra, quien publicó en 1974 *El náhuatl de la región oriente del Estado de México*; además de presentar otro trabajo sobre las manifestaciones de la lengua náhuatl en dicha zona, pero éste lo hace acompañada de Fernando Horcasitas. Antes, en 1970, Guido Münch efectuó una investigación etnohistórica para caracterizar al cacicazgo en San Juan Teotihuacan durante la Colonia. Hasta 1997 nuevamente aparece la necesidad de trabajos propiamente

etnográficos, como la tesis de licenciatura de Ernestina Rivas [1997], en la que describe la festividad de muertos.

Tras este breve recorrido, resulta pertinente aclarar que la reducción del Acolhuacan ha sido una constante dentro del quehacer antropológico, hasta el punto de la aparición de trabajos que se remiten al nivel de la comunidad. Y por otro lado, la necesidad de mostrar el aspecto antropológico de la zona, a través de abarcar una región.

EL ACOLHUACAN SEPTENTRIONAL

La región oriental del Estado de México en la época prehispánica fue conocida como el Acolhuacan y abarcaba la parte norte hasta las inmediaciones de Tollan, Xocotitlan; dentro de su territorio incluía a Tizayuca, Acolman, Huexotla, Coatlinchan, Chimalhuacan y Texcoco; al oriente sus límites se establecieron kilómetros antes de Tlaxcala, al poniente por el lago de Texcoco y al sur por los señoríos de Chalco y Xico. [Jiménez, W. 1963:97] Palerm posteriormente estableció que geográficamente dicha región podía delimitarse de la siguiente manera: al occidente, el lago de Texcoco; al norte la parte baja del río Nexquipayac, los cerros de Tezoyuca y las serranías del Tezontlaxtle y Patlachique; al oriente y sureste, las estribaciones de las serranías de San Telmo, Tlamacas, Tláloc, Telapon y Ocotepc; al sur, el valle comprendido entre la sierra de Ocotepc y el cerro de Chimalhuacan, a la orilla del lago de Texcoco. [Palerm, 1971:112] Asimismo, la región fue sede de una serie de transformaciones que poco a poco fueron definiendo un espacio, lo que nos permite considerar que el Acolhuacan no puede ser confundido como el imperio tezcocano; sin embargo, para su estudio puede constreñirse a una subregión específica, que puede ser dada por los patrones que de ella se obtengan.

Tras la caída del imperio Tolteca, grupos bárbaros, al parecer de filiación pame [Jiménez, 1963:108], guiados por Xólotl llegaron a Tula en el año de 1244, pasaron luego al valle de México y en ese mismo año se establecieron en Tenayuca e iniciaron un proceso de expansión por toda la parte oriental hasta que fueron sometidos por los tepanecas a principios del siglo XV. Durante este periodo aparecieron varios señoríos —Tezcoco, Huexotla y Coatlinchan—, pero el que tuvo mayor relevancia fue Coatlinchan que alcanzó su apogeo entre 1300 y 1375; en esa época Tezcoco estaba subordinado a Coatlinchan. Sin embargo, cuando los tlatelolca se apoderaron de Chimalhuacan-Atenco para incorporarlo al territorio tepaneca se inició la decadencia de Coatlinchan, por lo que Tezcoco pasaría a ser su heredero. [Jiménez, 1963:112]

Después de este cambio en las relaciones de poder, Texcoco estableció una división política que sería conservada por los españoles después de la conquista, ya

que, al conformarse la Triple Alianza, Texcoco adquirió suma importancia para el Acolhuacan. En tal sentido, Nezahualcōyotl ejerció una hegemonía sobre este territorio a la vez que apoyó los fines expansionistas de los mexica. Este soberano dividió y organizó al valle de Teotihuacan (Otumba, Tepeapulco, Tlaquilpa, Acolman, Teotihuacan, Tequicistlan y Tepexpan) en pueblos tributarios, para tener un mayor control político de su territorio. [Gibson, 1963:22]

A grandes rasgos, según Palerm, la historia del pueblo chichimeca al que hacemos referencia puede dividirse en tres etapas. La primera consiste en la llegada de este grupo al Acolhuacan, zona considerada como secundaria, debido a que existía una agricultura de roza y temporal; su economía era aleatoria, presentaba baja densidad demográfica, ausencia de núcleos urbanos y contaba con zonas despobladas en la sierra y valles serranos; aunque en ella había vestigios de la cultura tolteca, representados por pueblos agricultores. Un segundo periodo estuvo dado por la tentativa de convertir a los chichimecas en agricultores; en esta época existió una inestabilidad porque algunos de estos grupos se resistieron a ser transculturalizados; al mismo tiempo que el territorio ocupado se va estrechando por el crecimiento poblacional. Todo esto durante el reinado de Quinatzin. [Palerm, 1971:118] En el tercer periodo se desarrolló el imperio texcocano, en él violentamente se suprimieron las últimas resistencias que los chichimecas aún mantenían ante la transculturación. Se conforma la Triple Alianza y aparece la obra culminante de esta época: los sistemas de riego. [Palerm, 1971:121]

En este contexto, cabe aclarar que dichos procesos fueron muy precisos en su ubicación. En efecto, Palerm sugiere que el Acolhuacan es susceptible de dividirse en dos subregiones con caracteres propios; por un lado:

la zona meridional, cuyo límite norte sería, aproximadamente, la divisoria de aguas de los ríos Chapingo y Texcoco. Dentro de ella quedarían enclavados los antiguos señoríos de Coatlichan y Huexotla. La zona septentrional, al norte de la indicada divisoria, comprendería el viejo señorío de Texcoco. [Palerm, 1971:113]

La importancia de esta división radica en que en la zona meridional los procesos transculturativos fueron más rápidos, gracias a las mejores oportunidades para el desarrollo de la agricultura extensiva. No así en la parte septentrional donde las condiciones geográficas no permitieron tal desarrollo, por lo que la aparición de las obras hidráulicas tienen plena justificación. [*Ibid.*]

Aunque para ello debió considerarse que antes de la aparición de las obras de riego, hubo un periodo de extensión agrícola basado en el cultivo de roza y temporal, que se vio afectado por una época de crisis y hambre provocadas por las condiciones climáticas de aquellos años. Tenochtitlan y la parte septentrional del Acolhuacan superaron ese obstáculo mediante obras hidráulicas. De esta manera, la

transformación del Acolhuacan septentrional se explica “como resultado de un triple proceso interrelacionado de transculturación, de integración política y de obras hidráulicas”. [Palerm, 1971:122] Aunque presentaría grandes diferencias con el Acolhuacan meridional, merced a la forma de ese triple proceso.

Pese a no ser una obra de ingeniería avanzada, el sistema de riego del área Texcocana tuvo la peculiaridad de hacer posible la integración de una serie de comunidades en una especie de constelación. [Palerm, 1971:122]

Al caer Tenochtitlan en manos de los españoles no sólo se derrumbó la supremacía de un territorio, también derivó la hegemonía política sobre una serie de comunidades y señoríos. Y los conquistadores no tratarían en hacerlo patente, cuando comenzaron con el reparto del botín y las nuevas modificaciones de relación entre las nuevas poblaciones súbditas, lo que mantuvo el circuito de comunidades-constelación alrededor del sistema de riego y conservó la delimitación antes señalada entre el valle de Teotihuacan y las porciones meridionales y septentrionales del Acolhuacan, como bien lo documenta Gibson, al sostener que Texcoco permaneció como cabecera y a su alrededor aparecerían los pueblos sujetos; aunque algunos territorios del antiguo Acolhuacan desaparecieron, mientras que otros habían iniciado nuevos procesos desligados de su aparente origen.

En esta misma dinámica, el valle de Teotihuacan vivió la inserción a los procesos económicos de las haciendas pulqueras y sufrió un cambio en la orientación de su organización social. Por el otro lado, el valle de Texcoco se inscribió en el desarrollo de haciendas ganaderas [Gibson, 1963:337] que detuvo la incorporación de las comunidades al desarrollo, pero fortaleció a las comunidades indígenas al aislarlas, lo que indudablemente traería la aparición de una región de refugio, pese a los actos de rapacería de los hacendados españoles, además de las diferentes instituciones tributarias, tales como la encomienda y los repartimientos. Éstos son aspectos determinantes que nos ayudan a separar estas dos porciones territoriales y a la vez delimitarlas, ya que Hassig [1990:13] sostiene que a partir de la Colonia aparecieron los *hinterland*, pequeños espacios en los que una cabecera domina a las comunidades más cercanas a su entorno, y de este modo era como giraba la economía novohispana.

En efecto, los *hinterland* sugieren una interacción económica entre las principales cabeceras. Aunque, el medio ambiente tuvo un papel fundamental sobre ellas y sus sujetos, de tal manera que estamos de acuerdo con Palerm, quien sostiene que en la actualidad —hablamos de la década de los cincuenta— el Acolhuacan septentrional todavía presentaba el uso del sistema de riego, y por ende era susceptible de aplicársele el rubro de *hinterland*, basado en un sistema solar del cual dependen las comunidades que conforman la región de refugio o antiguo señorío de Texcoco, el cual se hallaba dividido en cuatro ámbitos ecológicos: la planicie, la franja erosiona-

da, el somontano y la sierra. [Pérez, 1973] Cada una de estas zonas presentaba un grado de desarrollo diferente, y su influencia se presenta de manera específica en las peculiaridades culturales de las comunidades nahuas.

En la actualidad, cada una de esas subregiones topográficas presenta asentamientos que se distribuyen de la siguiente forma: en la sierra se localizan San Jerónimo Amanalco, Santa María Tecuanulco, San Juan Totoloapan, Santo Tomás Apipilhuasco, Santa Catarina del Monte y San Pablo Ixayoc, entre las más importantes. La franja erosionada está poco habitada, y en ella aún se conservan vestigios de lo que se ha considerado una de las obras hidráulicas de riego más importantes del periodo prehispánico. En el somontano se ubican los pueblos de San Pedro Chiautzingo, San Bernardo Tlalminilolpa, San Juan Tezontla, Santa Inés, San Joaquín Ixtlixóchitl, Purificación, San Miguel Tlaixpan, San Nicolás Tlaminca, Tequesquinahuac, San Diego Nativitas, Santa María Nativitas y parte del municipio de Tepetlaoxtoc. Por último, la llanura que es la parte baja y plana y que corresponde a las antiguas riberas del lago de Texcoco contiene los pueblos de San Cristóbal Nexquipayac, Tezoyuca, San Salvador Atenco, San Miguel Chiconcuac, San Andrés Chiautla, Papalotla, La Magdalena Panoaya, San Andrés Riva Palacio, San Miguel Tocuilta, Tulantongo y San Luis Huexotla.

En este sentido, la sierra sería una de las partes con menor desarrollo, lo que se traduce en una tecnología simple para los procesos productivos, como la agricultura aplicada a tierras de temporal, en los pueblos de Santo Tomás Apipilhuasco, San Juan Totoloapan y Santa Catarina del Monte. Aunque hay otros pueblos de la sierra que gozan de tierras de riego, debido a la presencia de manantiales, sobre todo para los pueblos de San Jerónimo, Santa María Tecuanulco, Guadalupe Amanalco y San Pablo Ixayoc.

Por otro lado, pese a que podría considerarse una zona india, la lengua náhuatl casi ha desaparecido; solamente permanece en la gente anciana de los pueblos de San Pablo Ixayoc, Guadalupe Amanalco, Santa María Tecuanulco; en tanto que casi ha desaparecido en los pueblos de Santo Tomás Apipilhuasco y San Juan Totoloapan. Por su parte, San Jerónimo Amanalco muestra la presencia de la lengua inserta dentro de su orden ceremonial, como bien lo documenta Valentín Peralta. [1995]

Así, nos encontramos con una serie de procesos que han afectado a los pueblos que habitan en la parte septentrional del Acolhuacan, cada uno de ellos de acuerdo con sus características tiene un grado de desarrollo que les hace ser comunidades con una identidad propia.

LA VIRGEN DEL CERRO

Las apariciones milagrosas de la virgen de Guadalupe son fenómenos constructores de la territorialidad porque dejan marcas que convierten al espacio en un ámbito sagrado en el que un grupo reproduce ciertas prácticas. A través de ellas, la reelaboración del tema de los ancestros fundadores de un pueblo tiene relevancia para la elaboración de identidades [Barabás, 2000:4] al mismo tiempo que son constructores de una identidad en el ámbito comunal. Este hecho sugiere la reducción de la imagen de la virgen de Guadalupe a un ámbito territorial, lo cual deja de lado las manifestaciones de lo sagrado con proyecciones más amplias.

En este sentido, el Acolhuacan septentrional está compuesto de varias serranías que son cruzadas por la carretera Texcoco-Calpulalpan. Entre estas montañas sobresale una elevación que recibe el nombre de Cerro Alto, la cual se caracteriza por pequeñas formaciones rocosas caprichosamente moldeadas por la acción de las lluvias y el aire. Para el viajero que va hurgando el paisaje, pronto su vista se fijará sobre una piedra descomunal por su altura y por las características de su configuración; tiene aproximadamente 12 metros de alto y su forma la han relacionado con la virgen de Guadalupe, incluso la han pintado con semejanza a la imagen tradicional.

El espacio territorial es la sierra que, como bien lo documentó Pérez Lizaur, es un espacio marginal, dado lo agreste de su territorio y, al mismo tiempo, es un reducto cultural *cuasi* aislado. Visto de esta forma, el territorio perfila una unidad cultural y en ella se manifiesta la imagen con sus propiedades.

La presencia de la virgen en el cerro no sólo nos remite a esa relación, también nos lleva a suponer otros elementos. Podemos citar, por ejemplo, que la piedra se halla en la falda del cerro, es decir, contando la altura de la piedra, la podemos situar en sentido estricto en la parte intermedia. A los pies del cerro existe un respiradero, pequeño orificio, donde se cree corre un río que brota hasta las inmediaciones de Teotihuacan; aunque debido a la construcción de un altar, propicio para que un sacerdote oficie las dos misas que realiza al año, ha quedado oculto. La virgen mira hacia el norte.

Por otro lado, lo sagrado siempre tiene razón de ser cuando existen las condiciones que se requieren para que ello sea así. Las conexiones que se desprenden de lo anterior son significativas. Johanna Broda [1991:468] en un estudio sobre el culto a los cerros señala que éstos son el espacio adecuado para la manifestación de las deidades. La aparición de la virgen tiene estrecho contacto con la carretera, ya que se erige como una especie de vigía que cuida que no haya accidentes. Según los que tienen conocimiento de su aparición, la virgen cumple con su carácter de entidad bienhechora que cuida de sus hijos desde el cerro; la situación tiene semejanza con el mito de la aparición de la imagen en el cerro del Tepeyac.

Una mujer se encarga de cuidarla y llevar a cabo los festejos el 10 de mayo y el 12 de diciembre, dos fechas con un significado claro —el día de las madres y el de la virgen de Guadalupe—; en el día de las madres sólo se realiza una misa oficiada por el padre de Santo Jerónimo Amanalco, o bien puede ser escogido de algún pueblo del estado de Tlaxcala; y durante diciembre, una comida a todos los visitantes. No podemos afirmar que ella conozca el origen del culto entre los pueblos de esta zona, únicamente refiere que antes de 1997 la piedra ya había sido coronada; sus constantes viajes a Chalco y Tlaxcala le llevaron a descubrirla y a tomar la decisión de que era necesario tratarla adecuadamente.

En sentido estricto, la encargada estaría cumpliendo un servicio religioso, gracias a que desarrolla todas las actividades referentes a la virgen. Pese a no pertenecer al sistema de cargos de Santo Tomás Apipilhuasco, sí tiene contacto con los mayordomos del pueblo de los que recibe apoyo para organizar los eventos. También se apoya en las personas que conoce por su paso por el Acolhuacan —la informante vende pulque en la parte poniente del estado de Tlaxcala y en valle de Chalco. Mediante este mecanismo varios pueblos cubren todo lo relacionado con la imagen, lo cual sugiere que su influencia no se restringe sólo al pueblo de Apipilhuasco. Paralelamente, pese a que apenas el culto ha iniciado de manera más organizada, es decir, con un responsable, éste ha tenido una mejor recepción entre los habitantes de esta zona que diariamente llegan a visitar a la virgen.

La imagen como elemento de identidad y unificación de un espacio territorial trae consigo varios elementos que son los que construyen la unidad. En este sentido, los comentarios que surgen a raíz de los datos presentados son varios. Primero, que aparentemente estamos frente a una imagen que trata de llevar el bienestar a los pueblos lastimados en su economía, que la lleva a tener un papel de madre consoladora. Y lo hace indistintamente, tanto para los pueblos que tienen tierras de temporal —Santo Tomás Apipilhuasco, San Juan Totoloapan, Santa Catarina del Monte— como con los que gozan de manantiales que sirven para regar las tierras de San Jerónimo Amanalco, Guadalupe Amanalco y Santa María Tecuanulco. En éste último la fiesta patronal se dedica a la virgen María, a la que se identifica con la virgen de Guadalupe. Cuentan los habitantes que la imagen que tiene el pueblo, en un principio formaba parte del panteón de deidades de San Jerónimo, pero “un día la imagen decidió irse a vivir a Santa María”. Al mismo tiempo, la colonia Guadalupe Amanalco también es parte territorial de San Jerónimo Amanalco.

Este hecho supone una interacción más profunda entre las comunidades que gozan de agua y las que carecen de ella, debido a que atrás de la imagen de la virgen el agua emerge como un elemento indispensable para la vida. Broda [1991] ha señalado que entre los mexica existía un culto a los cerros y al agua, los cuales se hallaban íntimamente ligados; el cerro es contenedor del agua en tiempos de la estación seca,

y a través de ritos de fertilidad dedicados a los guardianes del cerro se proveía del vital líquido a los pueblos que necesitaban de ella para cumplir con el ciclo agrícola. La autora continúa haciendo una referencia a este tema y sostiene que estos seres, representados como ídolos, son “invocados en ritos que tienen lugar en las cumbres de los cerros más importantes, en petición de lluvia y fertilidad para la comunidad”. [Broda, 1991:468] Así, para los pueblos que gozan de agua, la virgen es un referente obligado para entender su existencia; mientras que para los pueblos que tienen tierras de temporal a través de ritos de fertilidad, la virgen se presenta como una ocasión propicia para solicitar lluvias.

Entre los mexica, la dualidad era un elemento indiscutible, tal vez así la afirman las dos celebraciones al año que realiza la mujer mayordomo como parte del servicio religioso a la virgen. También destaca un hecho fortuito: la lucha entre el bien y el mal. Hemos dicho que en la carretera suceden muchos accidentes que, según palabras de un informante, se deben a la acción del diablo. Así que cada uno de los habitantes que transita por esa carretera hace una parada para recibir la bendición de la virgen, lo cual supone que este espacio se halla sumamente sacralizado y se convierte en un patrón de referencia a un espacio no sacralizado donde la protección es importante. Del mismo modo, los males son atribuibles a la imagen, es decir, así como es una bienhechora, tiene una parte oscura; este hecho tiene congruencia debido a que entre los pueblos mazahuas los ancestros son deidades rectoras del bien y el mal, donde el rendir culto a una imagen es una forma de recibir bendiciones y no efectuarlo es causa de enfermedades. Pero no sólo es para quienes transitan en automóvil, para todos los habitantes de esta zona es necesario ir una vez al año a visitar a la imagen, lo contrario acarrearía problemas de diversa índole. Así lo atestigua la gran cantidad de ofrendas, en forma de agradecimientos y pequeños objetos denominados “milagros”.

Las configuraciones territoriales del pasado aún se mantienen en la memoria gracias a los elementos que la virgen proyecta. Ya hemos dicho que los cerros contenían al agua en su interior, y por lo mismo se pensaba que existía una conexión subterránea entre cerros, cuevas y mar. [Broda, 1991:479] En este sentido, actualmente llegan al cerro donde se apareció la virgen los pueblos que tienen manantiales. Junto a este hecho surge la aseveración de que el agua que brota a los pies de la virgen es destinada a Teotihuacan que era una parte del Acolhuacan original. Este aspecto puede ser interpretado como un intento de unir a dos realidades sumamente diferentes entre sí, con base en que el agua, que pertenece a los pueblos secos, es canalizada hacia otros lugares que también necesitan del vital líquido, por lo que es necesario que los pueblos de la sierra que tienen agua sean capaces de contribuir con algo que puede ser agua u otro tipo de ofrendas.

El cerro y las deidades es una constante que aparece en toda la literatura etnográfica

fica de los pueblos indios del centro de México. [Broda, 1984:478] En ella el espacio es regido por la presencia de una entidad superior, a la cual se le tienen que realizar ritos periódicos para que exista una retribución de los dioses y la continuidad del cosmos sea legitimada.

Las fechas de misa y comida marcan dos momentos de un ciclo anual. Es común que dentro de la misma manifestación ritual mesoamericana encontremos que a los santos patronos se les otorgue una fiesta al principio del ciclo agrícola y otra al finalizar las cosechas. La tentación es grande para sostener que existe una manifestación mesoamericana en la forma de concebir el culto a la virgen de Guadalupe en esta zona. Quizás un trabajo etnográfico con mayor profundidad pueda comprobar esta hipótesis.

CONCLUSIONES

El proceso histórico y la fragmentación territorial ha hecho que la zona se muestre como dispersa y los pueblos no presenten una interconexión, de tal manera que estamos frente a la atomización de las comunidades que conforman el Acolhuacan septentrional. Sin embargo, la virgen aparece como un elemento integrador, pues a ella acuden los pueblos cuando las siembras necesitan agua.

Subyacente a este hecho aparecen de forma nemotécnica muchas creencias, pues están inmersas en una memoria que no del todo se halla perdida, y que puede ser explicitada mediante una correcta interpretación de las actividades ceremoniales de cada uno de los pueblos que conforman la región del Acolhuacan.

La desarticulación territorial de los pueblos trata de ser enmendada a partir de un elemento sacralizado que busca recomponer las fuerzas de una identidad que, a lo largo de muchos años, ha tendido a la desaparición. Al mismo tiempo, dicha desarticulación se hace patente en los aspectos de territorialidad que los pueblos del Acolhuacan septentrional sufren; empero la memoria, auxiliándose de una imagen arquetípica, busca manifestarse y dar coherencia a un universo oculto que tal vez aún permea las manifestaciones de los habitantes de dicha zona. Y cualquier medio va a servir para llevar a cabo tal tarea, la revaloración del territorio a partir de elementos sagrados.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1973 *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, Instituto Nacional Indigenista, 2a. ed., México.

Bartolomé, Miguel y Alicia Barabás

1999 *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectiva etnográfica para las autonomías*, CONACULTA/INAH/INI, 2 vols., México.

Bolongaro de Stroger, Francisca

1967-1972 "Migraciones internas y su ajuste socio-cultural", en Sociedad Mexicana de Antropología, *Memorias de la XI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Teotihuacan, vol. 2, México.

Broda, Johanna

1991 "El culto a los cerros", en *Arqueoastronomía y Etnoastronomía*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, pp. 461-500.

Campos de García, Margarita

1973 *Escuela y comunidad en Tepetlaoxtoc*, Secretaría de Educación Pública, SEP/70, núm. 89, México.

Diehl A., Richard

1967-1972 "Contemporary Settlement and Social Organization", en Sociedad Mexicana de Antropología, *Memorias de la XI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Teotihuacan, vol. 2, México.

Escalante, Rosendo

1967-1972 "Tradicionalismo y modernización en Teotihuacan y su contorno", en Sociedad Mexicana de Antropología, *Memorias de la XI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Teotihuacan, vol. 2, México.

Galinier, Jacques

1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM/CEMCA, México.

Gamio, Manuel

1992 *La población del valle de Teotihuacan*, Secretaría de Agricultura y Fomento/Dirección de Antropología, México.

Gibson, Charles

1967 *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, Siglo XXI editores, 5a. edición, México.

Hassig, Ross

1990 *Comercio, tributo y transportes. La economía política del Valle de México en el siglo XVI*, Alianza Editorial Mexicana, México.

Jiménez Moreno, W.

1963 *Historia de México*, ECLALSA, México.

Kirchhoff, Paul

1960 "Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales", en *Revista Tlatoani (Suplemento)*, núm. 3, México.

Lastra de Suárez, Yolanda

- 1977 "El náhuatl en el oriente del Estado de México", en *Anales de Antropología*, vol. 14, México, pp. 165-266.
- 1980 *El náhuatl de Tetzaco en la actualidad*, UNAM, México.

Martínez Matiella, Gastón

- 1967-1972 "La hacienda y el ejido de San Juan Teotihuacan", en Sociedad Mexicana de Antropología, *Memorias de la XI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Teotihuacan, vol. 2, México.

Medina H., Andrés

- 1993 "La formación de antropólogos en México", en *Cuaderno de trabajo*, núm. 1, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, p. 61.

Münch Galindo, Hermann Guido

- 1976 *El cacicazgo en San Juan Teotihuacan durante la Colonia 1521-1821*, Colección Científica, núm. 32, INAH/SEP, México.

Nolasco, Margarita

- 1962 "La tenencia de la tierra en San Juan Teotihuacan, Estado de México", en *Acta antropológica*, época 2, vol. 2, núm. 3, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Sociedad de Alumnos, México.

Palerm, A. y Eric Wolf

- 1972 *Agricultura y civilización en Mesoamérica*, SEP/70, núm. 32, México.

Peralta Ramírez, V.

- 1995 *El habla religiosa. Sistema de unificación religiosa en San Jerónimo Amanalco, Tezcoco*, tesis de lingüística de la ENAH, México.

Pérez Lizaur, M.

- 1975 *Población y sociedad. Cuatro Comunidades del Acolhuacan*, Centro de Investigaciones Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Rivas, Ernestina

- 1997 *La ofrenda de muertos en San Pablo Ixayoc: una descripción etnográfica*, Escuela Nacional de Antropología de Historia, tesis de licenciatura en antropología social, México.

Smith, Michael E.

- 1986 "El sistema de mercado azteca y patrones de asentamiento en el valle de México: un análisis de lugares centrales", en *Revista Cuicuilco*, Año 2, núm. 5, julio, pp. 18-26.