

La región del colibrí y su carnaval metropolitano

Felipe González Ortiz

Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), México

Resumen: Este trabajo parte de la hipótesis siguiente: Conforme más intensa es la heterogeneidad, la densidad poblacional y la diversidad cultural en el espacio urbano, mayor es también la fragmentación social. Ante esta situación fragmentada se despliega el ritual cuya estrategia fundamental, en contextos megalopolitanos, es la de hacer sentir la unidad social a los habitantes. El estudio parte de un caso en específico: El carnaval de Huitzilapan, ubicado en el municipio de Lerma, es decir, en medio de las dos metrópolis del centro del país, los valles de Toluca y México.

Palabras clave: Megalópolis, proceso de conurbación, ritual, carnaval, México, siglo XI.

Abstract: This work is based on the hypothesis that the higher the intensity of heterogeneity, population density, and cultural diversity in an urban space, the higher the degree of social fragmentation. In this fragmented situation, a ritual unfolded whose strategy is to foment social unity among megalopolitans. This study discusses the specific case of the Carnival of Huitzilapan that traditionally takes place in the municipality of Lerma. The municipality is located between the two metropolises in the valleys of Toluca and Mexico in central Mexico.

Keywords: Megalopolis, conurbation process, ritual, carnival, Mexico, 21st century.

Introducción

Todo espacio urbano posee una metafísica intrínseca que se comprueba por su insaciable, permanente y violento crecimiento. Al menos dos formas contribuyen a esta dinámica: 1) la movilidad de los emigrantes y 2) la incorporación de los pueblos, antes rurales, a la dinámica urbana. Es sobre este segundo proceso que se indagará en este artículo. La relevancia de este tipo de estudios radica en el hecho de la formación de la gran megalópolis que se ha formado en el centro de México.¹

Las preguntas de investigación se construyeron a partir de reconocer esta fuerza expansiva propia de lo urbano. Partí de una añeja afirmación que dice que el proceso de urbanización se traduce o conlleva siempre un cambio en las prácticas y en las significaciones sociales (Remy & Voyé 1976: 20). El caso de estudio me permitió definir lo

¹ Dicha megalópolis estaría formada por la articulación entre las metrópolis del valle de México y la del valle de Toluca, pero con potencial a las de Cuautla – Cuernavaca, Pachuca y Puebla – Tlaxcala (Garza 2000).



urbano como un proceso de aglutinamiento permanente constituido por un crisol de modos de vida, prácticas sociales y culturales, así como significados que se componen de los distintos tiempos urbanos.² El estudio de caso me hizo comprender lo urbano más como la apropiación de los recursos naturales a favor de la vida social que como una contraposición mecánica hacia lo rural.

De ahí que la sociedad rural (en tanto concepto), derivado del proceso de esta investigación, no lo considero antagónico al de sociedad urbana,³ sino más bien como una primera escala de lo urbano, es decir, un momento en que la subsistencia consiste en el aprovechamiento de los productos que se obtienen por la agricultura, la ganadería y la recolección. Sociológicamente, se trata de una comunidad pequeña, lo que hace que sus miembros se conozcan entre sí. El parentesco funciona como el componente de la solidaridad política entre las familias. La antropología social ha ilustrado a este tipo de comunidades a través de lo que se conoce como el sistema de cargos, para el caso de Mesoamérica, o el sistema de linajes, para el caso de África (Nash 1958: 68).⁴

Una segunda escala de urbanización es la ciudad, es decir, un espacio de aglomeración de personas, comercio, industria y servicios, caracterizado por la emergencia de lo heterogéneo, lo denso y lo diverso (Wirth 1988: 172). La ciudad es, sociológicamente, un lugar fascinante para el paseante (*flaneur*) que la observa y la analiza mediante la experiencia descriptiva de su morfología. La forma que va tomando la ciudad permite

2 La metáfora de la que partí fue la de las capas geológicas que se encuentran encimadas unas en otras y que permiten deducir épocas o periodos de actividad geológica. En este sentido, las escalas de lo urbano remiten a distintas formas sociales, con su respectivo *ethos* de sentido. En este encimamiento de temporalidades sociales, las prácticas anteriores se continúan realizando pero bajo un nuevo contexto que proporciona la nueva escala de lo urbano.

3 Definir lo rural en contraposición de lo urbano lleva a construir contenidos esencialistas a cada concepto, de tal manera que al primero suele incorporársele cualidades como agrícolas, dimensión pequeña, preeminencia de los principios primarios sobre los civiles, etcétera. Mientras que a lo urbano se le suele asignar características industriales, albergar a la ciudad y colocar los principios secundarios o civiles, derivados del contrato colectivo racional, como el componente clave de la solidaridad social. Las contraposiciones sociológicas más tempranas fueron las de Tönnies (1979) y Simmel (1988), que posteriormente la escuela de sociología urbana de Chicago desarrollará, de manera creativa y con evidente influencia de aquellos sociólogos, sobre los modos de vida urbanos que derivarían de lo heterogéneo, lo diverso y lo densificado (Wirth 1988). La oposición entre lo rural y lo urbano define así formas ideales de sociedad. Ejemplo de ello son los pares conceptuales de la *Gemeinschaft* o la *Gesellschaft* (Tönnies 1979), o la sociedad mecánica contrapuesta a la orgánica (Durkheim 1999), pero también aquellas que se definen a la sociedad por los lazos basados en el estatus o en el contrato, según lo expresara el antropólogo abogado Henry Maine (1980: 18).

4 Existe una larga lista de comunidades indígenas en la zona de Mesoamérica que han sido estudiadas a través del concepto llamado 'el sistema de cargos' (Tax 1937; Cámara Barbachano 1952; Nash 1958; Greenberg 1987; Cancian 1989; Korsbaeck 2009). Estudios más recientes de la antropología social en México consideran que el sistema de cargos es un nivel de la organización de la comunidad indígena, considerando a la familia y al parentesco ampliado como otros niveles (Millán 2003). En lo que respecta al sistema de linajes en África pueden verse los trabajos de Evans Pritchard (1997).

interpretar los cambios en la vida urbana, en su organización y en su conflictividad de clases (Benjamin 2005). La ciudad es además extensa, característica que la convierte en un lugar para el anonimato, ninguno de sus miembros se conocen entre sí. Se trata de un espacio social de intensas impresiones que precisan la actitud *blasé* del urbanista (Simmel 1988: 52), es decir, cierta indiferencia ante los sucesos insulsos que acontecen en la ciudad, sin dicha actitud, sería imposible resistir las infinitas impresiones que suceden en la ciudad. Pero también, por otro lado, la ciudad especializa las actividades económicas, establece y delimita los lugares para el comercio, la industria y los servicios. De esta configuración especializada no escapan los espacios para la vivienda, se conforman así los barrios proletarios y los barrios para los ricos y poderosos, será la aguda observación de Engels (1974: 321).

Al proceso de crecimiento urbano nadie lo detiene. Es esta energizante metafísica la que explica que las calles, antes de que se les ponga la primer piedra, ya tienen nombre. Esta cualidad expansiva ha querido ser atrapada por los teóricos, no obstante, siempre escapa a las intenciones de definición que pretenden detener su dinámica. Unikel, Ruiz Chiapetto & Garza (1976: 22) decían que la ciudad llega hasta el lugar donde comienza la agricultura. En la actualidad es inaplicable al contexto urbano del centro de México. Es por eso que lo urbano, como expresión de escalas, definible como perpetuo proceso de aglomeración, define más precisamente el fenómeno megalopolitano que experimenta el centro de México.

Cuando una ciudad crece y su infraestructura de tejido urbano se incorpora al territorio de una unidad administrativa distinta a la del punto de su origen, se le llama metrópoli (Garza 2000: 238). En la metrópoli, la siguiente escala de lo urbano, el centro de la ciudad se relativiza. En esta escala es dable preguntar sobre los criterios que definen el centro cuando las periferias crean sus propios rasgos de centralidad, convirtiendo así lo marginal y lo periférico en significativo. Con la existencia de variados centros, la imagen de un espacio 'abarcable' al paseante urbano, propio de la escala ciudad (el *flaneur*), se vuelve imposible. Emerge así un *flaneur* desde los medios de comunicación electrónicos que pretende abarcarlo todo, afirmación que sugiere, siguiendo a García Canclini, que la caracterización socioespacial de las megalópolis debe completarse con una redefinición sociocomunicacional en la medida de la conexión de las experiencias macrourbanas a través de las redes de comunicación (2005: 20). En las metrópolis, las periferias se convierten en las casas habitación, de uso casi exclusivamente nocturno, por los trabajadores diurnos. Los pueblos antes rurales ven mercantilizadas sus vidas en la medida que sus tierras agrícolas se convierten en suelo urbano y objeto para la especulación inmobiliaria. El suelo se transforma en un recurso buscado por los fraccionadores privados, por las instancias gubernamentales que construyen casas de interés social o por los colonos populares que andan a la búsqueda de tierras para invadir y comenzar el proceso de gestión de la vida urbana. Para los pueblos que se conurban, la vida urbana

se va configurando como un destino inevitable. Sembrar los campos en la ciudad es la cualidad de este encimamiento permanente de escalas urbanas.

Pero cuando dos metrópolis llegan a hacer de su interacción una interdependencia (por los trabajadores que viajan todos los días de una a otra metrópoli, por los mensajes y bienes que circulan entre ellas a través de veloces autopistas), se está en presencia de una nueva escala de lo urbano: la megalópolis (Garza 2000: 238). En ella lo discontinuo es la expresión más nítida, observable en la ruptura del tejido social que se potencia por la contigüidad de las fabricas con las casas de interés social o con los campos destinados a la agricultura; en las formas polarizadas de apropiarse del espacio (Soja 2000) que generan enclaves cerrados para lujosas casas⁵ (Davis 1992; McKenzie 1994; Blakeli & Snyder 1997; Caldeira 2008) que se asientan en vecindad contigua a enclaves populares contruidos con base en la supervivencia o la escasez. La megalópolis trastoca los pegamentos colectivos, las solidaridades se ven disminuidas y emergen los fragmentos como su expresión más representativa. Aunado a ello, la desconfianza hacia los vecinos, el temor a ser violentado, da lugar a que el miedo se convierta en un elemento organizador de la vida colectiva.

Por otro lado, el encimamiento de actividades como la agricultura, la ganadería, la industria, la recolección de frutos, los servicios y el comercio, así como las actividades de conexión global, junto con peregrinaciones a cerros y manantiales sagrados que se encuentran en medio de la megalópolis, indican la confluencia de modos de vida compuestos por los distintos sentidos colectivos. En la megalópolis nos encontramos en presencia de lo difuso (Nivón Bolán 2003: 16), es decir, un escenario urbano cuya morfología espacial es discontinua y caótica. El transporte combina el caballo y las mulas con autos de modelos recientes que saturan los paisajes en senderos y autopistas que atraviesan, literalmente, a los pueblos enclavados en medio de la dinámica de interacción entre las metrópolis del valle de México y del valle de Toluca. Los aviones surcan los aires de estas comunidades.⁶ Esa es la megalópolis, la escala urbana en la que el lugar antropológico, el lugar de la identidad, se encuentra interactuando con los no lugares (autopistas y aeropuertos), en el sentido de Augé (1996: 83).

Ahora bien, la escala metrópoli refiere a lo fragmentado, a la expansión caótica, resalta el desconocimiento de los vecinos, enfatiza en el relajamiento de la solidaridad entre vecinos enmarcados por el anonimato, verdaderos desconocidos. Este nuevo sentido promociona al temor y la desconfianza como los pilares de significado mayormente

5 Además de los enclaves cerrados también emergen las rutas para el transporte particular con pagos controlados por kilometraje, todo ello ejemplificado en la metrópoli del valle de México.

6 El aeropuerto de la ciudad de Toluca se encuentra en las tierras ejidales que pertenecieron al poblado de San Mateo Otzacatipan, en plena metrópoli del valle de Toluca. La importancia de este aeropuerto es que conecta a la ciudad de México, específicamente el centro financiero Santa Fe, con ciudades financieras de los Estados Unidos (Mendoza Iñiguez 2008: 70).

movilizados en las interacciones colectivas. En la escala urbana metropolitana, donde lo social se encuentra fragmentado, pulverizado, donde sus componentes se encuentran aislados y separados de un proyecto de sociedad en común (distintos a las escalas de urbanización rural, ciudad y megalópolis).⁷ ¿Cómo se logra unir a los fragmentos y disminuir la atomización de lo colectivo?

La escala de la megalópolis presenta otras cuestiones. La presión sobre la tierra y el agua se convierten en asuntos centrales que explican la emergencia de las nuevas solidaridades primarias, enarboladas a través de la unión de sus miembros y expresadas en las manifestaciones rituales. La instrumentación pragmática de la cultura como recurso que une políticamente a sus miembros se convierte en una suerte de estrategia de pegamento colectivo. De esta manera, veo la expresividad cultural en su dimensión pragmática en el sentido de Cohen (1969). Pareciera entonces que en condiciones megalopolitanas, cuando la disputa por los recursos naturales (tierra y agua) se intensifican las prácticas rituales que se dirigen hacia la unión del grupo original, emerge un mecanismo de memoria colectiva que se instrumentaliza para generar justificaciones que sirven para mantener el patrimonio colectivo. Si en la forma metropolitana las solidaridades se habían debilitado, en la forma megalopolitana se recupera a partir de una reconstrucción mnemónica, para usar la expresión de Zerubavel (2003: 28) con un contenido fuertemente instrumental. De esta manera, las prácticas socioculturales, específicamente las conmemorativas, ceremoniales o rituales, se convierten en sostenedoras de una comunidad que logra articular a las generaciones del pasado en el presente. Se proyecta así la necesidad de resaltar la singularidad frente a los otros (Zerubavel 2003: 17) que llegan a competir por la apropiación del espacio en la misma proporción que se muestra el crecimiento megalopolitano. En este sentido, la implementación de viejas prácticas sociales y culturales estructuradas en un nuevo contexto, tiene por objeto construir la realidad en el presente y proyectar una autoimagen que contribuya a la unidad del grupo en cuestión.

Intentaré mostrar que el performance cultural urbano (que deriva y se funda del ritual indígena ancestral), posee entre sus funciones la de unir a los fragmentos. El estudio de caso que abordo en este trabajo se encuentra enclavado en medio de las metrópolis del valle de México y del valle de Toluca. Su ubicación se encuentra en el municipio de Lerma, allá donde la tienda de saldos *outlet* se promociona como parte

7 La hipótesis de la que se parte en esta construcción de las escalas urbanas es la que Durkheim esbozó desde 1912 en *Las formas elementales de la vida religiosa* (2009), en el sentido de que va de lo más simple a lo más complejo. Las escalas urbanas contendrían distintas intensidades solidarias colectivas, de tal manera que son más fuertes en la escala rural y se van adelgazando conforme se configuran las siguientes escalas, la ciudad y la metrópoli, para llegar a la megalópolis, expresión más contundente de la fragmentación social y el relajamiento de la solidaridad social. No obstante, esta presuposición no es más que metodológica, pues en el trabajo mostraré que la megalópolis no es más que el encimamiento de las escalas anteriores, lo que aumenta la complejidad de la vida social.

de la metrópoli de México.⁸ Me ubico, específicamente, en la región de origen otomí⁹ llamada Huitzililapan. Este estudio construye el problema de la relación entre las prácticas culturales de los pueblos indígenas, ilustradas a través del carnaval, y la expansión urbana, en la escala que refiere a la megalópolis, que invade su cotidianidad.

La región de Huitzililapan se encuentra sumergida en la megalópolis. Esta integración es evidente cuando se observa cotidianamente a las personas que se desplazan al metro Toreo, en la metrópoli del valle de México, o a la terminal de camiones, en la de Toluca. La infraestructura urbana también lo muestra con las avenidas, las autopistas y las rutas de camiones urbanos que infestan la cotidianidad de estas comunidades. Las amas de casa se han convertido en vendedoras de antojitos al menudeo o en sirvientas de las casas de los enclaves adinerados; los hombres, por otro lado, en albañiles que combinan dichas actividades con la agricultura de subsistencia que consiste, en su mayoría, de maíz, calabaza y chile.

Mostraré la forma del despliegue del acto ritual (el carnaval en este caso) de una comunidad ancestral (de origen otomí) en un contexto de urbanización megalopolitano. Allí radica la relevancia de este estudio. Bien se podría partir de aquella hipótesis, esbozada por Durkheim desde principios del siglo xx, en el sentido de que la vida ritual representa un reflejo de la estructura social (2009). La fuerza de esta idea radica en el hecho de que

[...] los antropólogos han querido concentrar en la noción de ritual, un punto de intersección y convergencia, un atajo precioso o una clave sintetizada a partir de la cuál descubrir o comprender, recrear o inventar, a las culturas otras, primitivas, tradicionales o antiguas [...] La tradición (y sus concomitantes: las formas de pensamiento, los principios sociales, la cosmovisión y los órdenes sociales) se proyectan en esa pantalla predilectísima para la imaginación antropológica que son los rituales (Díaz Cruz 1998: 20-21).

Este atajo metodológico construye al ritual como una ventana desde la cual se pueden observar las estructuras sociales. Sin duda se trata de una idea atractiva pues en la formalidad liminal del ritual se expresa, en forma expresiva, la estructura social. No obstante, el costo de mirarlo así le asigna un interés que no se basa en el ritual en sí mismo sino como mera herramienta para entender los fenómenos sociales (Bell 1992: 16). Esta crítica es interesante en la medida que le asigna al ritual una existencia por derecho propio y le quita el carácter de ser construido como “un modo alternativo de expresar cualquier cosa” (Rappaport 2001: 65). En este sentido, y siguiendo a Rappaport, hay varias prác-

8 El anuncio de esta tienda dice: “Outlet de la ciudad de México, a 15 minutos de Santa Fe” (observación del autor en los años 2011 a 2013).

9 La periferia de la ciudad de México se encuentra habitada por pueblos rurales de tradición indígena. Dos estudios que abordan esta problemática son Portal Ariosa (1997) y Fuentes García (1999). Los grupos de tradición indígena que habitan en los contornos y centros de la megalópolis son fundamentalmente de tradición otomí y nahua, en el primer anillo, y mazahua en el segundo.

ticas de la vida social que expresan distintos significados y efectos de igual manera (o mejor) por otros medios, lo que le asigna componentes distintivos al ritual (2001: 65).

Ahora bien, esta discusión, que va entre asignarle al ritual el carácter de ventana preciosa para distinguir la estructura social, o darle un carácter 'por derecho propio' de práctica sociocultural con sus propias distinciones revela un debate. Desde la primera postura se trata de una vitrina que, en ciertos periodos de tiempo y en ciertos lugares, expresa la ocasión para desentrañar significados profundos que en situaciones del devenir cotidiano de la vida no se pueden ver, de manera tan nítida al menos, como se puede en el tiempo ritual. En este sentido, siguiendo con la pregunta de investigación, puedo afirmar que en los contextos de conurbación megalopolitana, los pueblos de tradición indígena expanden el sentimiento de unidad colectiva a través de ritual. De esta manera, lejos de interpretar el acto ceremonial en el sentido de resistencia, el reto principal de las practicas rituales en condiciones megalopolitanas es el de hacer sentir a los fragmentos sociales la pertenencia a una sociedad común (Alexander 2006: 17). El acto ritual construye la realidad en el presente, es decir, incorpora en la estructura social los componentes presentes, actuantes y cotidianos del devenir histórico.

Así, lo que explicaría la existencia de un calendario ritual intenso en la cotidianidad de estos pueblos es precisamente la intensión de hacer sentir la unidad social mediante la proyección de la memoria colectiva con un contenido instrumental preciso: hacer ver a los vecinos recién llegados cómo es la tradición del pueblo, pero a la vez hacer sentir a los autoridades, al incorporarlas al ritual, la formalidad de la relación de autoridad, ese es el reto político del performance o de la expresión simbólica urbana. Este acto recrea e inventa al ritual religioso antiguo. En el performance urbano (megalopolitano), el eterno retorno significa la intensión política (el esfuerzo colectivo) de unir los fragmentos sociales en dos sentidos: 1) Lanzando un meta mensaje a la audiencia (no necesariamente oriunda del lugar) y a las autoridades locales y nacionales y 2) Lanzando un mensaje auto-referencial, que refiere al estado actual físico, psíquico o social en que el grupo se encuentra, como indica Rappaport (2001: 95), retomando a Leach.¹⁰ La megalópolis permite la recreación de una renovada génesis comunitaria residencial cultural en la medida que hace que los habitantes antiguos busquen unirse nuevamente ante un contexto que se empeña en fragmentar la antigua unión colectiva.

En este sentido vale decir que pese a que considero al ritual como una vitrina es importante recuperar las cualidades que Bell le asigna como práctica sociocultural como tal. Para ella el ritual representa un tipo de bisagra donde pares de oposiciones sociales o fuerzas culturales se juntan (1992: 16). De esta manera, el ritual expresa una morfología

10 Leach expresa, desde 1954, que la cualidad comunicativa del ritual se manifiesta al proyectar el estatus del individuo en el sistema estructural dentro de los linajes en los que aparecen haber nacido los participantes (2004: 160).

propia (formalismo) en la que se proyectan las posiciones de los actores; un tradicionalismo en la medida que el pasado se filtra en el presente: posee componentes invariables y disciplinados a un guión existente. Pero también proyecta formas de control o auto control para sus actores, es una especie de gobierno que dicta las reglas del juego: refiere a un simbolismo sagrado (transforma a las cosas y a las personas en sacralizadas) y es expresivo en el sentido de un drama escenificado (Bell 1997: 138). Todas estas cualidades se manifiestan en el ritual entendido como práctica autónoma de la estructura social.

Analizaré en este estudio la práctica ritual del carnaval en la región de Huitzilapan y me acercaré paulatinamente hacia la construcción sociológica y antropológica de esta pregunta de investigación. Parto de reconocer que el ritual posee una autonomía, como práctica social, de la estructura social, es decir, como un acto que refiere a la “ejecución de secuencias más o menos invariables de actor formales y de expresiones no completamente codificados por quienes las ejecutan” (Rappaport 2001: 56), lo que implica una convención y sumisión a un guión, a un *logos* de moralidad colectiva, como dice el mismo autor. Pero al mismo tiempo le reconozco a esta práctica una suerte de crisol que permite traslucir la estructura social, con mayor éxito, en situaciones y contextos de intenso cambio estructural, específicamente en contextos de crecimiento megalopolitanos. Tiempo acelerado y espacio condensado o aglutinado (propio de las megalópolis) representan la base estructural que permite hablar de una serie de cambios en las prácticas socioculturales, siendo el ritual la expresión más clara de un tiempo y espacio liminal que permite acceder a la estructura social.

La región del colibrí. Huitzilapan

La región de Huitzilapan pertenece, administrativamente, al municipio de Lerma¹¹ en el Estado de México. Se compone de once pueblos y una ranchería interrelacionados entre sí por compartir un pasado común y por poseer parte de las tierras en propiedad comunal. Los pueblos que conforman esta región son: San Lorenzo Huitzilapan, San Agustín Huitzilapan, Zacamulpa Huitzilapan, Colonia Adolfo López Mateos Huitzilapan, Las Mesas Huitzilapan, San Pedro Huitzilapan, Colonia Guadalupe Victoria Huitzilapan, Flor de Gallo Huitzilapan, Santa Cruz Huitzilapan, Las Rajas Huitzilapan y la Unidad Huitzilapan (véase Figura 1). Estas localidades son consideradas como pueblos y solamente a Flor de Gallo Huitzilapan se le reconoce como ranchería. Hay otro poblado de nombre Casas Viejas, se trata de un asentamiento irregular habitado fundamentalmente por vecinos populares que llegaron de la ciudad

11 Huitzilapan era un centro político (un *altepetl*) en los tiempos prehispánicos (García Castro 1999: 48). En lengua nahuatl, Huitzilapan se compone de dos raíces, *huitzizilin* que refiere a colibrí y *lapan*, que es locativo (Montemayor 2007). El nombre sería ‘la región del colibrí’. En lengua otomí no se reconoce el lugar.

de México para establecerse irregularmente (Alejandro García 2001: 54). Todos estos pueblos conforman la región otomí de Huitzililapan. Indicador de unión de estas localidades lo representa el nombre con el que todas cargan. Se puede decir que todos estos poblados se apellidan Huitzililapan.¹² Es importante enfatizar que la unidad territorial de esta región se remonta a los tiempos prehispánicos (García Castro 1999: 48).

Partiendo de la definición de lo urbano entendido como escalas, se puede afirmar que el crecimiento urbano comienza al interior de las propias comunidades, mediante un proceso de escisión y extensión territorial de las localidades. De esta manera, el crecimiento urbano de las comunidades antes rurales se constituye por dos procesos: 1) El crecimiento natural interno que se caracteriza por la conformación de nuevos enclaves, todos escindidos de una matriz territorial y cultural y 2) por la incorporación de nuevos vecinos que arriban al lugar y que son la expresión clara del crecimiento metropolitano.

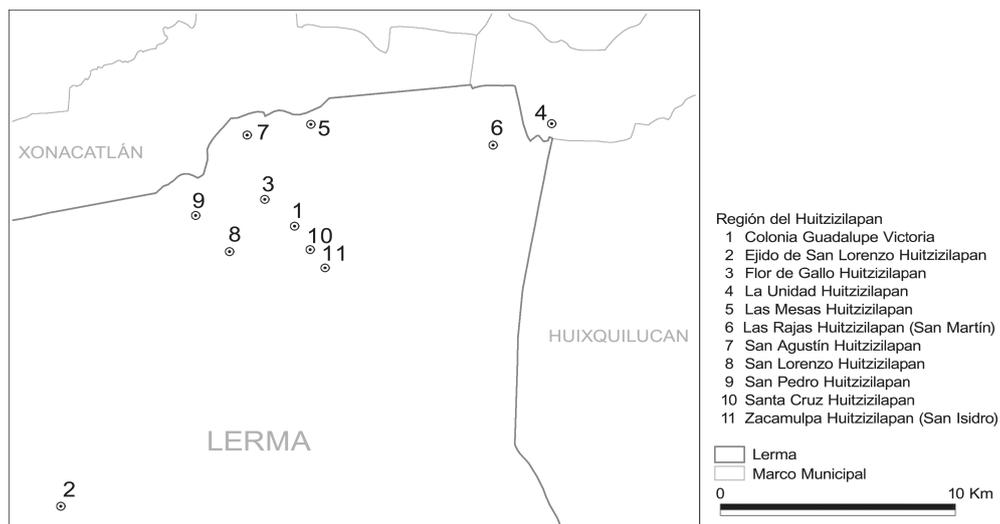


Figura 1. Región del Huitzililapan (mapa: Felipe González Ortiz).

La localidad matriz a partir de la cual se escinden las localidades de la región, es San Lorenzo Huitzililapan. Esta es la comunidad que aglutina a la región, dado que allí se encuentra la parroquia y primera iglesia antigua, además de los caseríos de pequeñas

12 El encimamiento de las distintas épocas se puede observar en los nombres, Huitzililapan refiere a un nombre prehispánico, luego los nombres de santos refieren a los tiempos de la Colonia, el de Guadalupe Victoria al siglo XIX, mientras que los de la Unidad o de Adolfo López Mateos a los tiempos modernos.

haciendas y ranchos de origen criollo que se instalaron en la región desde los tiempos de la Colonia. No obstante, la región ya estaba habitada y nombrada desde los tiempos prehispánicos. La cronista local argumenta que la iglesia de San Lorenzo Huitzilapan se construyó sobre vestigios arqueológicos de los antiguos otomíes (Cabrera 1992: 12). Este dato es importante porque dentro de la parroquia existen petroglifos, lo cual muestra la antigüedad de esta sociedad que inscribió en piedra su primera existencia.¹³

Todo comenzó en la comunidad matriz San Lorenzo Huitzilapan. Allí se construyó la iglesia sobre un monumento arqueológico de los antiguos otomíes, nos dijo la cronista local (Cabrera 1992: 14). Ese monumento antiguo representa el emblema de la unión social de este pueblo. La propia construcción de la iglesia, ya en los tiempos de la colonia, no hace sino reiterar esta centralidad. Alejandro García (2001: 77) afirma que la desmembración de los pueblos de Huitzilapan comenzó en el siglo XVIII, cuando un grupo de criollos decidió fundar San Agustín Huitzilapan, quienes en el siglo XX, dado el crecimiento natural interno, extenderán su residencia a una nueva localidad, Las Mesas Huitzilapan.¹⁴

No obstante, la fragmentación territorial de Huitzilapan encontró su mayor intensidad a mediados del siglo XX. En los años de 1947 a 1948 se construyó el primer camino que conecta a San Lorenzo Huitzilapan con el corredor industrial Lerma – Toluca, cuya obra de infraestructura comenzó a finales de la década de los cuarenta. Este hecho acarrearía cambios rotundos en las actividades cotidianas de las personas, pues desde ese momento se abrió la posibilidad de combinar el trabajo asalariado con las actividades de autoconsumo, tales como la pesca, la recolección de tule para la confección de utensilios (canastas, petates, envolturas), la agricultura de subsistencia, el trabajo eventual en los pequeños ranchos del lugar y la venta de carbón y leña en la ciudad de México.¹⁵ El proceso de fragmentación territorial lo expresa y define muy bien un residente de la región:

Nosotros somos independientes, antes pertenecíamos a San Lorenzo, todos los Huitzilapan somos de allá, pero como una madre que ve a sus hijos crecer, estos se tienen que independizar, así nosotros nos independizamos por ser el hijo mayor [...] (Alejandro García 2001: 78).

13 La zona está llena de lugares antiguos, por ejemplo, existe un lugar que se considera sagrado en sentido prehispánico, pues allí se realizan rituales de pedimento de lluvia. Un habitante del lugar sintetiza muy bien este hecho cuando dice que “hay varios vestigios, uno de ellos se nombra Loma del Aire y allí se hace cada año la festividad [...], revolvimiento de la religión y la costumbre de los grupos étnicos, allí se realiza una misa de gallo para pedir que llueva [...], que se den las cosechas” (entrevista al delegado de San Lorenzo Huitzilapan realizada en febrero de 2012).

14 Otros residentes de la región de Huitzilapan son gente que llegaron de Michoacán en la ocasión de la construcción de la carretera que conecta a Toluca con Naucalpan, durante la década de los sesenta del siglo XX (Alejandro 2001: 90).

15 En la primera mitad del siglo XX, la venta de carbón en la ciudad de México era una práctica muy extendida en todas las comunidades de esta región.

En la década de los cincuenta, se dice, existía solamente un camión diario que transportaba a los trabajadores a la zona industrial para regresarlos por la noche. El cambio en la infraestructura espacial impuso cambios en las prácticas sociales y en las representaciones colectivas (Remy & Voyé 1976: 20). La posibilidad de empleo en la zona industrial y la existencia de un camino con un camión que lo circula una vez al día, representan cambios fundamentales en la estructuración de la vida, pues desde ese momento se separa el significado del tiempo entre el que se dedica al trabajo y el que se dedica al ocio; o dicho de manera adecuada al caso de estudio, entre el tiempo del trabajo asalariado y tiempo del trabajo agrícola; el espacio sufre la misma significación, pues se separa el espacio de trabajo, que se encuentra fuera de la comunidad, y el espacio de la vida cuya referencia es la cotidianidad comunitaria y familiar. En este sentido, el hogar se convierte en el lugar para dormir, proceso eminentemente moderno, propio de la ciudad y del modo de vida urbano, como la afirmó, hace tiempo, Chombart de Lauwe (1976: 25).

La propiedad comunal es otro factor que une a las distintas localidades de la región de Huitzililapan. No obstante, esta propiedad comunal se encuentra en permanente tensión ante la transformación de la tierra agrícola en suelo urbano. Las tierras, antes dedicadas a la agricultura, se convierten en espacios para construir casas.¹⁶ En este proceso, se conforman nuevas unidades territoriales que con el paso del tiempo van construyendo sus propios emblemas de centralidad. Las iglesias y las escuelas de Zacamulpa, Guadalupe Victoria, la Colonia Adolfo López Mateos y Santa Cruz Huitzililapan constituyen marcas de esta nueva centralidad que compite con la de San Lorenzo, la localidad matriz. Con ello impusieron el nuevo universo simbólico regional, un nuevo emblema que funciona como indicador de pertenencia/diferencia en una unidad pequeña del territorio (un solo Huitzililapan). Construir emblemas de centralidad se ha convertido en un asunto de competencia entre las distintas localidades, por ejemplo, la comunidad de Guadalupe Victoria es el único territorio que cuenta con una escuela preparatoria, por lo que aglutina en ella a la totalidad de los jóvenes de esta región. Otro ejemplo es la colonia Adolfo López Mateos que se encuentra en medio de la red carreta que articula a la totalidad de las localidades de Huitzililapan (todos los caminos pasan por la colonia Adolfo López Mateos Huitzililapan), por lo que el comercio al menudeo se concentra allí, lo que obliga a los habitantes de las otras unidades territoriales a acudir cotidianamente a dicha colonia para abastecerse de productos misceláneos.

Otros dos poblados con orígenes en Huitzililapan son Las Rajas y la Unidad Huitzililapan. El mismo Alejandro García (2001: 87) dice que estos dos poblados se construyeron como una estrategia para frenar las invasiones de tierras realizadas desde los

16 Es interesante que esta tendencia ya había sido formulada por Kautsky desde principios del siglo xx (1978: 44).

municipios vecinos de Huixquilucan y Naucalpan,¹⁷ por lo que se trató de una estrategia para poner un alto a la metrópoli que crecía por la vía de la invasión de terrenos. Hacia esta misma región existe otro poblado de nombre Casas Viejas, habitado por personas que vienen del Distrito Federal. Se dice que ellos llegaron vía la venta de terrenos, por parte de los comuneros de Huitzililapan.¹⁸ Estos últimos poblados tienen características similares a las de los barrios populares de las grandes metrópolis, es decir, poca o escasa infraestructura urbana, carencia de servicios públicos, casas de lámina y materiales grises, hacinamiento y escasez de vías de transporte y comunicación.

Como se ha visto, el crecimiento metropolitano de Huitzililapan se debe fundamentalmente a dos procesos. El primero es la propia densidad demográfica que la región ha experimentado dado el crecimiento natural, lo que ha llevado a la escisión territorial, o sea, a la creación de nuevas unidades territoriales cuya fuente posee una matriz compartida; y el segundo refiere a la llegada de nuevos vecinos que presionan la propiedad del territorio (por ejemplo los asentamientos de venta a los oriundos del Distrito Federal o a la estrategia de poblamiento para frenar el crecimiento a través de la expansión de habitantes de otros municipios). Estos procesos sin duda contribuyen a acrecentar la fragmentación social y territorial de los pueblos, asentados allí desde hace siglos. Muchos habitantes del lugar mencionan, por ejemplo, que la pérdida del sentido religioso de las fiestas comunitarias, especialmente del carnaval, se debió precisamente a la llegada de los habitantes del Distrito Federal, para quienes estas festividades “significan todo, menos algo religioso” (entrevista a un mayordomo de Huitzililapan en marzo de 2012). En este sentido, estamos en presencia de un universo polisémico, cualidad propia de los universos sociales fragmentados (Alexander 2001), como son las megalópolis.

La carretera que conecta a Toluca con Naucalpan, aquella que atraviesa el vecino municipio de Xonacatlán, se empezó a construir en la década de los sesenta del siglo xx. Muchos de los trabajadores venían de Michoacán y del Distrito Federal, y la mayor parte de ellos, dicen los vecinos del lugar, se quedaron a vivir en tierras que consiguieron a bajo precio en Huitzililapan. Este es otro ejemplo del crecimiento urbano mediante la inmigración.

17 Municipios colindantes al norte de Huitzililapan y que conforman parte de la metrópoli del valle de México. Las relaciones conflictivas entre los habitantes de estas dos metrópolis serán una marca distintiva del crecimiento megalopolitano. Al mismo tiempo, la competencia por la propiedad de la tierra se convertirá en un problema social en la medida que la infraestructura construida por los gobiernos implica apropiarse de las tierras que las comunidades han usado desde tiempos antiguos. Esta disputa por la tierra tiene su ejemplo más álgido en las protestas que el pueblo de Santa Cruz Ayotuzco, perteneciente al vecino municipio de Huixquilucan, está enfrentando al defender su territorio frente a los gobiernos estatal y federal.

18 La fragmentación de intereses al interior de las comunidades también representa una tendencia a la fragmentación, visible en las ventas de terrenos por parte de algunos y muchas veces incluso en contra de los acuerdos colectivos dados en las asambleas locales.

Estamos en presencia de una región que comparte una historia muy antigua pero que tanto el crecimiento interno como la llegada de inmigrantes la ha transformado. Un fenómeno que ilustra esta transformación se observa en la fragmentación de los intereses colectivos y en no compartir un mismo universo de significado. En esta región, detener la fragmentación social es un esfuerzo intenso y permanente. Indicadores de esto lo constituye el hecho de que todas las localidades llevan el nombre de Huitzilapan, lo cual contribuye a disminuir las tendencias a la separación cultural. No obstante, cada nuevo pueblo ha construido los emblemas de su identidad/alteridad, es decir, los emblemas para identificarse a sí mismos y distinguirse de los demás asentamientos aunque se debe reconocer que al tiempo que lo han hecho, también han mantenido el nombre que los identifica con un pasado común. Todos los pueblos se ‘apellidan’ Huitzilapan, como si se tratara de una gran familia que por extensa, ha perdido la capacidad de identificar precisa y nítidamente a sus miembros. Cada localidad ha creado nuevos emblemas que la distinguen de las demás (la iglesia, el comercio o la escuela). Aunado a esto se ha escindido también la organización social, por ejemplo, las mayordomías y las sociedades de padres de familia son patrimonio de cada una de las localidades, cada una de ellas tiene su propia fiesta patronal, sus propias autoridades delegacionales y ejidales, además de sus propias autoridades escolares. No obstante, existe una práctica ritual que corre a contracorriente de la fragmentación social: el carnaval.

El carnaval de Huitzilapan

Teniendo en cuenta que los contextos que implican zonas megalopolitanas obligan a sus habitantes a buscar la unión colectiva para disminuir el costo de la fragmentación social, se ha visto que en el caso de estudio se despliegan algunos actos colectivos de resistencia a dicha tendencia. Estos actos refieren a la ritualidad, es decir, a los actos performativos en cuya realización se aglutina una carga energética de emotividad colectiva. Este despliegue de símbolos representan una secuencia más menos invariable de actos formales y expresiones no completamente codificados por sus ejecutantes (Rappaport 2001: 56). La invariabilidad de los actos se funda en su carácter tradicional, es decir, en la reiteración permanente de una forma de conducta cuya estructura es heredada y reinterpretada en cada escenificación, como apunta Bell (1997: 145), pero incorporando siempre en el acto las situaciones contextuales presentes. Es decir, el acto ritual representa la acción colectiva más privilegiada en la medida que los ejecutantes se adhieren a un guión general que impide la ruptura total con el pasado pero a la vez lo reinventa en su propia ejecución. En la escenificación se proyectan, como apunta la vieja hipótesis que ve en el ritual una ventana privilegiada para dar cuenta de las posiciones sociales en la actual estructura social, los contextos presentes. El ritual representa una acción social presente que incorpora un pasado activo. Pasado y presente se estructuran en la acción ritual para preservar el recuerdo de una generación a otra, al tiempo que se proyectan

las nuevas formas sociales de la estructura social presente. Es la memoria colectiva que se activa en el acto ritual, son las resonancias mnemónicas que sugiere Zerubavel (2003: 28). He descubierto que, para el caso de estudio, es precisamente el carnaval el acto ceremonial que mayores alcances tiene para proyectar el sentimiento de unidad social en este ambiente fragmentado. Acto ceremonial, memoria colectiva y unidad en el performance, son la secuencia que involucra el carnaval de este pueblo. Voy a dar un contexto muy general sobre la estructura organizativa del poblado para dar marco al carnaval, que es lo que interesa.

Las distintas localidades de la región se organizan, para llevar a cabo la fiesta patronal, a través de un sistema de mayordomías voluntarias. En ella se invita a los mayordomos de las otras comunidades Huitzizilapan y generalmente se hacen fiestas grandes en las que se está configurando un sistema de correspondencias de santos (Fuentes García 1999) que bien pueden ser explicadas como acciones colectivas cuyo objetivo es marcar la diferencia con los vecinos recién llegados (Nivón Bolán 1998: 218), pues solamente pueden ser mayordomos los oriundos de los poblados Huitzizilapan. Las mayordomías, por lo tanto, representan un factor que contribuye a la fragmentación social en la medida que genera un sistema de identidad/alteridad al interior de la región. Por el contrario, la festividad del carnaval une a la totalidad de los habitantes de la región, incluyendo a los vecinos recién llegados y a otras comunidades vecinas. El hecho de que el carnaval sea un acto ritual escandaloso (la carne expuesta y la transgresión de los sexos) y anónimo (la máscara que oculta las verdaderas personalidades) permite y abre la posibilidad de participación a la totalidad de los habitantes. Se trata entonces de una unión disimulada, anónima para la generalidad de los habitantes pero cómplice para los grupos de disfrazados que se conocen entre sí. Se proyectan entonces al menos dos actores sociales, los participantes ejecutantes del acto y la audiencia.

Los tres lugares emblemáticos para el performance del carnaval se relacionan estrechamente con los tres edificios en los que se asienta el poder o la autoridad local; 1) la parroquia, emblema del poder oficial de la iglesia, 2) la delegación municipal, emblema del poder civil local expresado a través de los delegados y los comisarios de bienes comunales y 3) la capilla, iglesia dedicada a la Virgen de Guadalupe que aglutina el poder popular de las mayordomías.¹⁹ Todos estos mayordomos, doce familias, tienen la

19 Los mayordomos de esta capilla son doce familias que se turnan mes por mes para limpiar, mantener y recibir ofrenda por parte de los vecinos. Otra obligación de los mayordomos es hacer tres peregrinaciones, a Chalma con el Señor de Chalma en el municipio de Ocuilan, a Los Remedios con la Virgen de los Remedios en el municipio de Naucalpan y a la Villa con la Virgen de Guadalupe en la ciudad de México. Es precisamente en la villa de Guadalupe donde, terminando el año de la responsabilidad, se hace el cambio de mayordomos. Es importante anotar que el ser mayordomo y adquirir la responsabilidad es un acto voluntario que responde a una promesa o al pago de una manda. Esto es importante en la medida que no se trata más de una obligación que se encuentra dentro de la estructura social

responsabilidad de dar de comer y atender a los grupos de ‘huihuinches’²⁰ o disfrazados en los días de carnaval. Esos días, prácticamente, estas familias no duermen ni tienen tregua, pues deben recibir en la capilla a los cerca de 35 grupos de ‘huihuinches’ y darles de comer, además de bailar, divertidamente, con ellos.

Por otro lado, el acto performativo del carnaval cuenta con una estructura organizativa sustentada en grupos de ‘huihuinches’ que oscilan entre 20 y 30 miembros cada uno. Cada grupo se encuentra dirigido por cuatro miembros a los que se les denomina el ‘compromisado’. Cada ‘compromisado’ se compone de un mayor y tres menores. Ellos se encargan de preparar la festividad, de pedir cooperación a los miembros del grupo para comprar los disfraces, comprar los cohetes y los toritos pirotécnicos que se quemarán durante el carnaval. También dedican parte de su esfuerzo a la compra de alimentos y bebidas alcohólicas que se consumirán los días de la festividad.

El acto ritual comienza el lunes inmediatamente anterior al Miércoles de Ceniza. Ese día por la tarde los ‘huihuinches’ se reúnen en la casa del ‘compromisado mayor’. Allí se disfrazan, se colocan las máscaras y el creativo atuendo. Es importante decir que cada grupo cuenta con un disfraz de mujer, es decir, según sea el disfraz general del grupo hay uno o dos de sus miembros que lo hacen de mujeres, a este personaje se le llama la ‘Malinche’.²¹ Cerca de la siete u ocho de la noche, los ‘huihuinches’, ya con los disfraces puestos, salen de la casa del ‘compromisado mayor’ para visitar las casas de los miembros del grupo o de los que, sin participar en él, han cooperado económicamente para los gastos del mismo. Los acompaña en el trayecto una banda de viento.²² Cuando entran a las casas de los vecinos lo hacen bailando y creando mucha algarabía. Los

comunitaria en la que cada familia estaría obligada a hacerlo en algún año de su historiografía local, sino más bien se trata de un acto de elección voluntaria y decisión individual, rasgo característico de las sociedades modernas.

- 20 Los ‘huihuinches’ son los grupos disfrazados que participan en el carnaval. Esta palabra es una deformación de la palabra ‘huehuenches’. En el texto respeto la forma del habla local, extensiva a la región de Huixquilucan, para referir a los ‘huehuenches’. La etimología de esta palabra se encuentra en *buehuen*, que significa ‘viejo’ en la lengua náhuatl. Según el diccionario del náhuatl, ‘huehuenches’ refiere al baile tradicional en que los danzantes están disfrazados o actúan como viejitos. Son los danzantes de este baile, es la pluralización de *buehuentzjin*, de *buehue*, ‘viejo’ y *tzjin*, diminutivo (Montemayor 2007: 68). En el contexto del carnaval analizado la ‘huihuinchada’ refiere a los grupos de danzantes reunidos que aluden a la presencia de los ancestros que vienen a divertirse en el acto ritual.
- 21 La ‘Malinche’ esconde misterios. Es un personaje en apariencia femenino, aunque en realidad sea masculino, es por eso que puede engañar a los hombres para después burlarse de ellos. En este personaje se encuentra la burla y el engaño que se despliegan mediante seductores artífices que nacen en la intención burlona de un hombre que aparenta ser mujer.
- 22 Se dice que anteriormente los abuelitos iban a comprar el cohete a Huixquilucan y que regresaban a la comunidad haciendo gran ruido con la quema de cohetes. Los mayordomos salían a recibirlos con flores y comida y se reunían en un descanso en el que existe una capilla, ahora abandonada, para después continuar con el camino. Otro elemento de cambio refiere al hecho de que antes solamente participaban en el carnaval la gente mayor y masculina de las comunidades, ahora participan mujeres y

anfitriones les convidan café, cerveza, ron o brandy, así como tamales. Mientras comen y beben, los hombres disfrazados sacan a bailar a las mujeres y la llamada ‘Malinche’ lo hace con los hombres de la casa. Después se dirigen a otra vivienda y en la calle van haciendo gran alboroto y van jugando con la gente que se encuentran en su andar alegre. Pasan toda la noche compartiendo su alegría en distintas casas, son tantas que llega la madrugada y no han terminado de visitar todas las viviendas. Entonces van a dormir, tres o cuatro horas, para que a las diez de la mañana, ya el día martes, se junten una vez más en casa del ‘compromisado mayor’.

De la casa del ‘compromisado mayor’ salen bailando acompañados por una banda de viento rumbo al primer edificio emblemático de la autoridad local, representado por la parroquia de San Lorenzo Huitzililapan, es decir, todos los grupos de ‘huihuinches’ se juntan en el lugar original de la región Huitzililapan. Los puestos de comida, artesanías y dulces, ‘inundan’ todos los caminos y el andar se vuelve complicado por la multitud de ‘huihuinches’ que invaden el lugar, así como por la numerosa audiencia que se ha dado cita. Los cohetes y la música que convergen en la iglesia se escuchan a todo volumen.²³

Conforme me acerco, salen a mi paso hombres vestidos con rebozos y faldas al estilo de la mujer tradicional (las ‘Malinches’), que me obligan a beber un mezcal ante las risas de los asistentes y los demás ‘huihuinches’. La presencia de disfraces es innumerable: monstruos, doctores, bomberos, barrenderos, zapatistas, hombres con minifaldas y la cara maquillada, soldados, diablos, etcétera.

La iglesia de San Lorenzo es uno de los emblemas territoriales que funciona como un nodo para tejer relaciones ceremoniales entre los distintos pueblos que se han segmentado en la región de Huitzililapan. Para entrar a la iglesia se debe bordear la serranía para luego acceder al atrio que se encuentra colgando en un costado de la montaña. La música de viento suena estruendosa y si uno observa con atención, puede distinguir que hay grupos de ‘huihuinches’ bien identificables por sus atuendos. Cada grupo de disfrazados posee un nombre en particular. Algunos de ellos son los zapatistas que van disfrazados con sus pantalones de manta y sombrero de paja de cucurucho, algunos de ellos llevan un pasamontañas, lo que hace alusión a los dos tipos de zapatismo que se han experimentado en México; los barrenderos llevan sus trajes de color naranja y cargan escobas y recogedores, arrastran un carrito de basura; los monstruos son una variedad asombrosa, usan mascararas de seres monstruosos como cerdos, Frankensteins, dráculas, gusanos, Salinas de Gortaris y Foxes, sus disfraces son muy coloridos; las enfermeras llevan batas blancas y juguetes que hacen de estetoscopios, jeringas y sueros,

jóvenes. Además, en la ocasión de hacer las visitas a los vecinos no llevaban una banda de viento (una tambora) sino un violinista que frotaba los dedos y el arco, con ritmos ligeros, las delicadas cuerdas de su instrumento musical (entrevista a un músico de Huitzililapan en marzo de 2012).

23 La iglesia se encuentra colgando de una montaña y mira a la otra serranía como si vigilara a casi la totalidad de la región Huitzililapan.

esta vez llevan un curioso letrero que contiene una singular leyenda que informa que estaban muy ocupados atendiendo a los enfermos por causa de la influenza que azotó a México en el año 2009. Hay un grupo que se llama los ‘chapulines colorados’ y todos ellos van vestidos a la usanza del comediante televisivo y llevan aquel martillo que se popularizó con el nombre de ‘chipote chillón’. Las ‘Marías’ son un grupo de hombres vestidos de mujeres indígenas, es decir, trenzas, falda larga hasta los tobillos y reboso que envuelve sus cabezas. La audiencia es muy grande. En este trayecto a la iglesia todos estamos aglutinados y apretados; nuestros cuerpos chocan y se tocan entre sí ante la multitud que se ha congregado. La audiencia disfruta del desfile de los grupos de disfrazados que asisten al lugar.

Cada grupo llega bailando al ritmo de las bocinas que expulsan la música electrónica que se combina con la de viento y tambora, que llevan otros grupos. Los gritos de la audiencia y de los propios miembros de los grupos de ‘huihuinches’ construyen un ambiente ensordecedor. Caminan al costado de la parroquia y se meten al atrio; allí ejecutan su baile al tiempo de que cada grupo enciende uno de los toritos que han comprado; los cohetes llamados ‘buscapies’ explotan en los tobillos de los danzantes disfrazados, quienes al sentir el golpe y la flama dan pequeños brincos como queriendo escapar del ardiente fuego. Se dice que un buen carnaval es aquel en el que hay al menos un quemado, espero no ser yo este año el indicador de dicho éxito. Hay grupos que después de quemar un toro corren por otro y una vez dentro lo vuelven a prender.²⁴ Después de bailar cerca de una hora, los grupos salen del atrio, pues atrás vienen más grupos de ‘huihuinches’ que hacen presión por entrar al atrio y ejecutar su baile.

Salen de la parroquia por el mismo costado, la multitud es impresionante y los cuerpos están pegados unos con otros, pues unos quieren entrar y otros salir. Además, está la audiencia que solamente quiere observar sin moverse de su minúsculo espacio conquistado. Atravesando la calle suben una empinada que lleva al interior del segundo edificio emblemático de este carnaval; la delegación municipal del pueblo. Se trata de un espacio cuadrado y frío desde el que despachan las autoridades de la comunidad tales como el delegado y el comisariado de los bienes comunales. Allí se concentran las autoridades civiles del pueblo que esperan a cada cuadrilla de ‘huihuinches’ para convidarles una cerveza. Los bailarines toman la delegación municipal y bailan en ella, la despojan de su solemnidad secular. Los hombres vestidos de mujer, las ‘Malinches’, obligan a las autoridades a bailar llevándolos al centro del edificio para ridiculizarlos ante la divertida carcajada de la audiencia. El tiempo del ceremonial de este divertido baile, dentro del edificio civil de la localidad, es de aproximadamente una hora, al igual

24 En tiempos antiguos cada grupo podía quemar solamente un torito en la parroquia, pero en la actualidad esto varía y se dice que hay grupos que queman entre 15 y 20 toros.

que lo fue en el atrio de la iglesia.²⁵ Posteriormente salimos del edificio de la delegación municipal, nos agolpamos y apretujamos entre los que queremos salir y los que quieren entrar, por fin lo logramos. Cada grupo se va a una sombrita o un lugar abierto que el grupo del ‘compromisado’ ha escogido para beber un refresco, agua o cerveza. Por la tarde recomienza el andar de los ‘huihuinches’, esta vez rumbo a la capilla, edificio emblemático de los mayordomos. Esta capilla se encuentra más arriba de la serranía. Conforme van llegando los grupos, cada uno quema dos toritos, los mayordomos, por su parte, ofrecen alimentos, además de bailar con ellos y con las ‘Malinches’ de cada grupo. Así transcurre toda la noche hasta el amanecer en que se acaba el acto ritual, pues ya es miércoles de ceniza.



Figura 2. a) Grupo de ‘huihuinches’ llamados los ‘fariseos’ quemando un torito, b) ‘huihuinches’ llamados los ‘alaskas’, c) ‘huihuinches’ disfrazados de soldados (fotos: Felipe Gonzalez Ortíz, 2011).

Los tres espacios por los que caminan los ‘huihuinches’ representan tres emblemas de autoridad de la sociedad local. Proyectan además la estructura social en tantos georeferenciaciones y temporalidades de los puntos más representativos de la autoridad local. La parroquia o la iglesia del pueblo representa los orígenes más ancestrales en la medida que allí se encuentran los petroglifos, pero también representa el tiempo de la Colonia; el edificio de las autoridades civiles representa la modernidad y la capilla, quizás los tiempos prehispánicos en la medida que allí se hacen rituales de pedimento de lluvia, pero sin duda los tiempos de la Colonia son la expresión más clara de su existencia a través del culto a la Virgen de Guadalupe y la organización basada en las mayordomías. El tiempo de carnaval une, así, no solo los fragmentos territoriales de la región de

²⁵ Se dice que una ocasión hubo un cura que intentó prohibir el carnaval de Huitzilapan, entonces los habitantes del pueblo fueron a hablar con él para informarle que era más fácil que el cura se fuera de la comunidad que quitar el carnaval (entrevista al delegado de San Lorenzo Huitzilapan en febrero de 2012).

Huitzilapan, sino también a las distintas temporalidades por las que ha atravesado la región. En el carnaval se concentra, se sintetiza la historiografía de esta región. Se trata de una festividad en que los ancestros muertos y los vivos contemporáneos se juntan en este universo polisémico, ahora megalopolitano.

En este tiempo de carnaval, tiempo y el espacio se suspenden y transmutan en un estado liminal, como afirma Turner (1980: 103). En este tiempo suspendido,²⁶ las autoridades turnan su poder en una relación horizontal con el pueblo, quiénes, empoderados como resultado de esta liminalidad (las máscaras que los cubren y los esconden significa también que ocultan al verdadero actor social) tratan a la autoridad como un subordinado, burlándose y ridiculizándola, es decir, transfigurando los roles y las jerarquías existentes en la vida cotidiana y secular. En este tiempo ritual, los papeles parecen intercambiables y las autoridades se convierten en, por decirlo de alguna manera, los gobernados que se someten a los imperativos de los ‘huihuinches’ (los viejos de la danza), es decir, de los ancestros que llegan a convivir con los contemporáneos.

Por otro lado, en tanto que el performance carnavalesco busca la unión entre los fragmentos urbanos, transita a contra corriente de la realidad atomizada. En este sentido, los grupos de ‘huihuinches’ pertenecen a la totalidad de los pueblos de Huitzilapan (uno o dos por cada localidad), además de La Concepción y San Francisco Xochicuahutla, pueblos vecinos que también participan en el ceremonial y, lo más sorprendente, vecinos que han llegado a vivir a la zona, quienes son incorporados como audiencia o se les ha invitado a formar parte de algún grupo de ‘huihuinches’. De esta manera, el acto performativo tiene la función de recordar a los habitantes de la región que provienen de un mismo origen, se proyecta en él una dimensión tradicionalista, para usar la expresión de Bell (1997: 145). Es como si la memoria colectiva se expresara en una gramática ritual para aglutinar a la totalidad de los pueblos otomíes de esta región. El sentido de unión parece ser una construcción permanente que se despliega en este escenario ritual. Se trata de un performance que intenta dar el mensaje de que a pesar de la fragmentación social (megalopolitana), existen mecanismos de similitud que proyectan la unidad social, que se despliegan en este tipo de actos (Alexander 2006: 21) y que proyectan una cualidad mnemónica, en el sentido de Zerubavel (2003).

La audiencia que asiste al carnaval y los miembros de los grupos de ‘huihuinches’ sin duda le asignan sentidos y significados muy diversos a este performance, los códigos no son compartidos de manera uniforme por la totalidad de los ejecutantes y la audiencia. Los vecinos del lugar que han participado de antaño en el carnaval, dicen que no todos participan del mismo significado, afirman que la mayoría lo ve “como la ocasión para el relajo y el destrampe” y que el contenido religioso que los antiguos le

26 Muchos habitantes de esta región no asisten a la escuela o al trabajo y otros muchos piden tres días de vacaciones o días económicos en sus respectivos empleos para darle cumplimiento a este ceremonial.

daban ha terminado por ceder a este sentido polisémico (entrevista al delegado de San Lorenzo Huitzilapan en febrero de 2012). Entonces, ¿Dónde se encuentra el despliegue colectivo que une los distintos significados de este performance?, es decir, ¿en qué consiste la fuerza del carnaval para unir los fragmentos urbanos? Pienso que la cantidad de emoción que se despliega en el carnaval orienta en buena medida la respuesta. Este carnaval representa la ocasión para el juego colectivo, para la diversión, su dimensión lúdica permite el desahogo de emociones que confluyen todas en este explosivo ritual. De esta manera, el carnaval representa una suerte de temporalidad y espacialidad liminal que hace olvidar, al menos en ese tiempo, la monotonía engarzada al curso de la vida cotidiana, la subordinación al jefe en el trabajo, la angustia de llevar el ingreso monetario a casa, la inscripción de los hijos a la escuela, etcétera. Un habitante del lugar (participante de un grupo de ‘huihuinches’) lo decía cuando afirmaba que “en el Carnaval te olvidas de todo [...], es como si estuvieras en otro mundo [...]” (entrevista a un danzante de la región Huitzilapan en abril de 2012). La dimensión lúdica del carnaval representa sin duda un componente clave propio de los carnavales megalopolitanos en la medida en que expulsa temporalmente (a través de una explosión de energía emotiva canalizada socialmente) a las personas, de su monótona cotidianidad (Turner 1992: 112).

El carnaval, a su vez, representa la ocasión para que los jóvenes se conozcan y se proyecten las uniones matrimoniales. El anonimato y el poder que da el disfraz permite aumentar el valor para conocer a la futura pareja. De esta manera, se puede afirmar que la región de Huitzilapan mantiene un sistema de matrimonio generalizado pero enfático e insistente entre las comunidades de la región Huitzilapan. Las narrativas sobre los matrimonios que se derivaron de conocerse en el carnaval no fueron pocas. Además, la integración de los inmigrantes que han llegado al lugar se ve potenciada e intensificada por el carnaval. Es importante mencionar que muchos de los habitantes del lugar manifestaron que el carnaval cambió cuando llegaron los inmigrantes a habitar el lugar. Este tiempo de quiebre se relaciona con la metropolización en la medida que ésta representa un cambio de las coordenadas espacio temporales, manifiestas sobre todo en el hecho de que la localidad se convierte en un lugar para dormir, separando el tiempo de trabajo y el tiempo familiar. En éste quiebre social aumentan los desplazamientos por trabajo y el uso de transporte público se vuelve un acto cotidiano.

Regresando con la descripción del acto ritual. Al día siguiente del Miércoles de Ceniza, el número de grabaciones sobre el carnaval de Huitzilapan aumenta en el Youtube de la red. Allí se pueden encontrar algunos comentarios sobre el acto. Algunos de ellos son los siguientes:

”El mejor grupo son los bufones”, que indica competencia entre los grupos de disfraces; “¡Arriba la montaña y los pitufos! Vamos por más estos años y que la fiesta siga adelante”, que invoca la unión y la continuidad del performance; “quien puso este vídeo, qué peligroso”; “¡Eso qué! Dan risa. Los merlines son los mejores”.

Cada grupo pone su vídeo en la red y con eso se genera la posibilidad del conocimiento global sobre esta región y su carnaval. Se puede ver que muchos de los comentarios aluden a la competencia, sin duda una expresión de la fragmentación social megalopolitana. Como si se regresara a ese estado de fragmentación social.

Se puede afirmar, como lo menciona un habitante del lugar, que

ahora ya no se le da tanta importancia a la cuestión religiosa sino solamente a ver si cada grupo lleva a más gente o más cohetes, o más toros. Se ha generado un sistema de competencia. A ver si el disfraz es mejor, la competencia de los grupos es de ego, es de competencia (entrevista al delegado de San Lorenzo Huitzilapan en febrero de 2012).

Pero esta competencia es lúdica y es causa, a la vez, de la unión ritual de los pueblos de la región de Huitzilapan que experimentan la atomización de sus relaciones en la medida que el proceso histórico la constituye como parte de la gran megalópolis del centro de México. La fragmentación y la unión son componentes en tensión permanente, manifiestos en la megalópolis.

Los grupos de 'huihuinches'

Los grupos de 'huihuinches' utilizan indumentaria, en sus disfraces, que representan el encimamiento de las temporalidades que he venido proponiendo en el trabajo. Intentare hacer una clasificación de los grupos:

- Los que representan elementos antiguos por su indumentaria o por que reflejan la antigua estructura social basada en la unidad económica llamada hacienda rural. Se encuentran en este rubro los zapatistas, los charros, los brujos, los fariseos, los abuelitos (o viejitos) y las Marías. Estos grupos se visten a la usanza antigua, es decir, con manta y huarache o vestido de mujer otomí tradicional. Se dice que son los grupos más antiguos. El grupo de viejitos, se dice, se trata de 'huihuinches' de señores mayores.
- Los que representan animales. Los lobos, los pollos y los alaskas (perros). Estos grupos se visten de animales y sus disfraces son muy llamativos.
- Los que representan los gremios de trabajadores actuales. Son por ejemplo los barrenderos, las enfermeras, los bomberos y los yeseros. Todos estos gremios representan un nicho bajo de la oferta de mercado laboral en la que se emplean. Es interesante que los gremios laborales de la actualidad se hayan insertado en la representación ritual del carnaval de la región de Huitzilapan, pues ilustra el hecho de que en el ritual se trasmina la estructura social presente.
- Los que se inspiran en personajes de la cultura popular. Son los chapulines colorados, los Freddy Krueger, los pelones, los bufones, los marlines, los pachucos, los payasos, los nazis, los arlequines, los monjes, los aramí, los apaches, los pitufos. Todos ellos producto de las imágenes televisivas que llegan a la zona. Los personajes que se proyectan aquí son parte de un proceso que va más allá de la

megalópolis (y por tanto se puede ver ya una capa socio histórica futura) en tanto los medios de comunicación conectan a la región con el resto del país y del mundo. Hollywood y la televisión representan la fuente de inspiración para estos grupos de 'huihuinches'.

- Los que indican el paraje de origen de los grupos. Se trata de los cochichi, los chicapia, los chincu, los chimoí, los nitsi, los meño, los déngasi. Sus nombres refieren, en lengua otomí, a algún barrio o lugar del que son oriundos los miembros de determinado grupo. Este hecho representa una identidad fundada en el territorio que en tiempos pasados pudo tener un efecto importante en la totalidad de los miembros de la región de Huitzilapan, pero que en la actualidad nadie reconoce. Es interesante anotar que estos grupos son los más antiguos. Todos saben que sus nombres responden a algún paraje de origen pero nadie es capaz de identificar exactamente el lugar preciso donde se encuentran dichos parajes. Por otro lado, es interesante anotar que la vestimenta de estos grupos ha cambiado y es variada, por ejemplo, los chincu se visten de soldados, por lo que se puede decir que se combina la participación del paraje con el origen del gremio de trabajo, otra vez, valga decir, los puestos más bajos de estructura laboral.

En los grupos de 'huihuinches' puede observarse el paso del tiempo, es como si cada uno de ellos representara alguna capa de esta estratificación histórico cultural²⁷ que indica el *ethos* preciso de la identidad según el periodo. En este transcurrir se proyectan las formas del cambio social y pueden verse las estructuras sociales en las que se desarrolla el ritual en la actualidad. Los barrenderos, los zapatistas, los chapulines colorados, las enfermeras, los monstruos no representan sino expresiones populares que en los tiempos del carnaval se empoderan para sublimarse, ritual y performativamente, ante las autoridades civiles y eclesiásticas. ¿Cómo era antes este carnaval?

27 Por estratificación histórico cultural hago una analogía con las capas geológicas de la tierra o la piedra que se pueden encontrar en su estructura reticular, componentes significativos para hablar de su propia historia. En el sentido cultural se puede afirmar que los grupos de 'huihuinches' manifiestan este cambio histórico, cambios que van desde aquellos que se disfrazan de trabajadores antiguos (los zapatistas, los viejitos, las Marías) hasta aquellos que manifiestan ya una influencia claramente originada por los medios masivos de comunicación, pasando por los gremios laborales. En este mismo sentido, es común observar que las actuales casas poseen una arquitectura que aparenta ser de materiales modernos tales como el ladrillo, el tabique y el colado en los techos, no obstante, la casa esta 'modernizada' y construida sobre la viejas paredes de adobe con las que construían los antiguos otomíes. En este sentido, se puede hacer una arqueología que nos puede llevar, escarbando, al conocimiento de las formas arquitectónicas antiguas, de la misma manera que en los disfraces de los grupos de 'huihuinches' se puede ver el cambio cultural y relacionarlo según las influencias del contexto espacio temporal que se ha ido aglutinando, según la escala de crecimiento urbano, conforme se llega a la megalópolis.

El carnaval antiguo

Se dice que antes, cuando la región era inminentemente rural, el carnaval organizaba, como en la actualidad, a grupos de disfraces también llamados ‘huihuinches’. No obstante, los criterios eran distintos. Algunos abuelos y abuelas del lugar dicen que solamente había ocho grupos según su pertenencia a las distintas comunidades y parajes otomíes de la región. Los grupos llevaban nombres en otomí que hacían referencia a los topónimos en que vivían sus respectivos miembros. En este nivel cada grupo representaba a su barrio o pueblo, las identidades de los grupos de ‘huihuinches’ estaban ancladas al territorio (entrevista a un habitante de la región de Huitzilapan en marzo de 2012). Había, por decirlo de algún modo, una identificación mecánica entre el origen territorial del grupo y su participación en la representación del ritual. Este hecho se ha perdido en la medida que las adscripciones son más abstractas en el carnaval actual, pues nadie sabe exactamente el origen de los pitufos, los merlines, los pelones o los barrenderos, por citar algunos casos. Pero si somos más estrictos, incluso aquellos grupos cuyo nombre refiere a un topónimo, tampoco es reconocido por los demás grupos, es como si la identificación de los lugares se perdiera en un mundo inabarcable a la mirada de los habitantes, es decir, el mundo del lugar ya no es comprensible en la vida cotidiana de estos residentes en tanto se trata de la megalópolis. El espacio ha dejado de ser concreto, ahora es abstracto. Esto me parece es un indicador del proceso de urbanización, propio de la escala megalopolitana, que cambia las identidades mecánicas adscritas y fijadas al espacio y el territorio, a favor de adscripciones más abstractas.

La vestimenta que usaban los antiguos ‘huihuinches’ era de manta, huarache y sombrero de paja de cucurucho. Las máscaras tenían otros detalles pues representaban a los viejitos, otros llevaban calaveras y algunos las confeccionaban con pieles de animales. Unos más cargaban el cuerpo disecado del animal cazado entre los brazos y con él iban bromeando a la concurrencia que asistía a divertirse. Este dato es de suma importancia, pues me parece que estos objetos simbólicos permiten hablar de que estamos en presencia de un acto ritual que puede interpretarse como la presencia de los ancestros. En este sentido, los animales, las calaveras, las pieles de los animales y los viejitos representan sin duda a los ancestros que vienen a divertirse con los vivos en los tiempos de la liminalidad ritual,²⁸ específicamente en el carnaval.²⁹

28 En comunidades más alejadas de la megalópolis, como es el caso de los mazahuas de San Felipe del Progreso, en las danzas y fiestas patronales se puede observar la figura del animal disecado en los brazos de los danzantes, disfrazados de monstruos, coyotes, diablos y conejos, que representan a los ancestros. Estos animales disecados son tejones, tlacuaches y zorrillos (González Ortiz 2008: 90).

29 Pedro Carrasco dice que en las leyendas escritas en el Códice Telleriano-Remensis se describe que el Dios de la danza y el canto otomí relataba “Ueuecoyotl o Malsin; tanto como Adán; el engañado o el que se dejó engañar; dios de los otomíes”, luego el autor agrega: “aquí se celebraba la fiesta de la discordia o por mejor decir, daban a entender por esta figura la discordia que hay entre los hombres. Su propio nombre es como quien dice Malsin porque así malsinaba que ponía discordia entre los hombres [...]” (Carrasco Pizana 1950: 155).

Los habitantes mencionan que usaban la ropa más vieja que tenían, aquella que estaba remendada o parchada. También había grupos que vestían como hacendados y charros. En este sentido, se puede afirmar que se trata de dos tipos de grupos; los que vestían como jornaleros y los que vestían como patronos o hacendados. Una señora explicaba que los residentes de San Lorenzo Huitzilapan se vestían de hacendados mientras que los de Xochicautla³⁰ y los otros barrios de Huitzilapan lo hacían como jornaleros. Esta expresividad ritual coincide con la estructura económica de aquellos tiempos, es decir, en la liminidad del ritual del carnaval se alcanza a ver la estructura social cuya unidad económica es la hacienda. La hipótesis durkhemiana puede explicar este fenómeno cultural, pues es claro que la expresividad del carnaval antiguo como la del actual, muestra esta suerte de reflejo de la estructura social, proyectándola en una forma transfigurada por el excesivo uso de los símbolos.

Un elemento que me parece importante mencionar es el hecho de que para las mujeres, en el carnaval antiguo, su participación estaba restringida a ser audiencia o acompañar a sus esposos. En la actualidad, las mujeres, sobre todo las solteras jóvenes, participan activamente en el carnaval y van entre la algarabía de la 'bola'. Solamente las mujeres esposas, madres y abuelas continúan formando la audiencia. Sin duda aquí se encuentra una línea de investigación, pues el carnaval antiguo lanzaba el mensaje que este acto ritual era un asunto masculino, quizás la expresión patriarcal de la sociedad que empieza a cambiar en la actualidad, con la participación de la mujer en las actividades del orden social y económico, observable en la proyección del carnaval mediante su activa participación en la economía doméstica y el mercado laboral.

Se puede concluir que tanto en la antigüedad como en la actualidad los grupos de disfraces del carnaval de Huitzilapan reflejan la estructura social a través de los nichos de trabajo en que se emplean los habitantes de la región. Antes en la hacienda agraria y ahora en los nichos más bajos del mercado de trabajo. En el acto performativo se 'tuercen' las funciones y estatus colectivos a favor de relaciones horizontales, enmarcadas y posibles sólo en este tiempo liminal que marca la performatividad. No obstante, una diferencia fundamental es que las coordenadas espaciales de adscripción territorial eran claras en el carnaval antiguo, pues todos llevan el nombre del paraje, barrio o comunidad de pertenencia, mientras que en el estado actual esto se ha trasladado a figuras más abstractas que se construyen en función de criterios más variados. En este mismo tenor, la multiplicación de los grupos crece con criterios distintos al lugar de origen de los miembros del grupo. El crecimiento es incontrolable, pues el número de grupos aumenta en función de criterios libres que se fundan más en la diversión, en la dimensión lúdica, que en otro criterio.

30 Comunidad vecina a la región de Huitzilapan que en la actualidad sigue participando en el carnaval. *Indiana* 31 (2014): 111-142

El final de la actividad ritual

Posterior a esta cadena de actos, es común que duerman todo el miércoles y regresen a sus actividades cotidianas hasta el día jueves. Este día, los miembros del grupo van a la casa del ‘compromisado mayor’. Este les invita un café o un trago. La intención de esta reunión es ponerse de acuerdo para subir al cerro de la Verónica o de la Campana³¹ para dar gracias a las divinidades que se encuentran en dichas montañas. Muchos de los miembros de los ‘huihuinches’ argumentan que deben esperar la quincena para ir, pues consideran que se encuentran muy gastados en este momento (entrevista a un habitante de la región Huitzililapan en marzo de 2012). La escasez de dinero representa el criterio para reanudar el acto performativo. No obstante, cuando la dependencia al mercado laboral no era determinante, cuando la vida no estaba mercantilizada, en el carnaval antiguo, era obligación estricta subir a la cima de uno u otro cerro el siguiente sábado posterior al Miércoles de Ceniza.

Quedan de acuerdo sobre la fecha, 15 o 20 días después del Miércoles de Ceniza. Las mujeres preparan y llevan los alimentos. Suben haciendo cánticos al Divino Rostro; le dan las gracias, le dejan ofrenda y regresan a sus respectivas comunidades en la región de Huitzililapan.

Epilogo metodológico y conclusiones

Esta investigación partió de un caso de estudio. Su elegibilidad se debió a que se encuentra sumergido en la dinámica megalopolitana, lo que me permitía generar una serie de preguntas en torno a tres conceptos interrelacionados; las escalas de lo urbano (específicamente la manifestación de la cultura en la escala llamada megalópolis); la organización de la vida en esta escala que se caracteriza por generar fragmentación social y pulverizar las solidaridades en la dimensión de lo social; y las maneras peculiares de reacción cultural, por parte de los pueblos de tradición indígena, ante la emergencia megalopolitana, cuyas metas son lograr la unión representacional de los pueblos. Estas preguntas partieron del supuesto teórico que dice que cualquier cambio en la infraestructura espacial se traduce en cambios en las prácticas y representaciones sociales y culturales. Uno puede preguntar sobre las prácticas socioculturales que los pueblos despliegan para hacer congruentes el *nomos* (organización social) y el *cosmos* (visión social).

El caso de estudio permite explorar la construcción de nuevos conceptos. Por ejemplo entender que el proceso urbano es más un proceso que un concepto sustantivo explicable por un carácter dual (lo rural confrontado a lo urbano, por ejemplo). Dada

31 Las deidades que se encuentran en estas cimas se pueden considerar de origen Mesoamericano, pues en los dos cerros se realizan cultos de pedimento de lluvia para los cultivos (González Ortiz 2002: 68). En la actualidad estos dos cerros serán atravesados por una autopista que conectará a la metrópoli de Toluca con la metrópoli de México.

la discontinuidad del crecimiento urbano que se experimenta en la escala megalopolitana, lo rural y lo urbano no parecen representar sustantivos antagónicos sino más bien expresiones distintas de lo urbano, momentos diferenciados de aglutinamiento en el modo de vida difuso. El proceso de urbanización es así un constante aglutinador (de bienes, de personas, de viviendas, de interacciones, de mensajes, de desplazamientos territoriales, de voluntades) y a la vez un constante dispersador (de relaciones, de solidaridades, de reciprocidades, de conocimientos del otro, de vecindad, de compromiso). Esta contradicción de la urbanización parece mostrarse más nítidamente en la escala urbana llamada metrópoli. No obstante, en la escala megalópolis, debido a la presión sobre los recursos naturales, los pueblos tienden a la unión, siendo el momento ritual un excelente acto para lograrlo, al menos en el imaginario.

Dado que me interesaban las formas culturales de los pueblos indígenas que experimentan la incorporación a la megalópolis, el trabajo de campo se construyó a partir de una etnografía construida por los siguientes procesos: 1) Exploración de los distintos universos posibles para ser tratados como casos de estudio 2) Una vez elegido el lugar de estudio, se procedió a la investigación documental, lo que permitió conocer el contexto e irlo alineando, deductivamente, con la historia local mostrada en los documentos y con el modelo teórico/histórico según las escalas urbanas propuestas 3) Posteriormente, la entrada al lugar de estudio (al caso) se hizo a través de entrevistas con autoridades locales, que me llevaron a conocer a distintos miembros del lugar, en esta especie de bola de nieve, hasta que se estableció la confianza suficiente para iniciar la investigación de campo 4) Dado que se trataba de ver las formas culturales en constante cambio como consecuencia del encimamiento de las escalas urbanas, en la investigación de campo se formularon preguntas que buscaban indagar en las formas de vida del pasado para contrastarlas con las del presente. De ahí que las entrevistas tuvieron un formato testimonial cuando se hablaba de un proceso externo al sujeto entrevistado o un formato autobiográfico cuando el sujeto entrevistado formaba parte o participaba en el fenómeno analizado 5) Por último, la observación participante como audiencia de las expresiones rituales, especialmente del carnaval, constituyó la parte fundamental de la investigación en la medida que permitió sentir la emoción de los participantes y calibrar la significatividad asignada a esta práctica ritual por los distintos actores y fragmentos urbanos.

La investigación documental me permitió conocer el contexto histórico de la región de Huitzizilapan. Pude comprender que lo urbano se construye desde dentro de las propias comunidades rurales al escindirse unas de otras. De esta manera, comprendí, como consecuencia de la investigación, que el proceso de incorporación de los pueblos a los grandes centros urbanos no significa que la ‘mancha urbana’ los alcance, sino que mientras ésta llega, ellos mismos ya se encuentran creciendo y aglomerándose. Por otro lado, la identificación de la comunidad matriz fue clave en el proceso de investigación,

por lo que los estudios históricos y las monografías municipales fueron de mucha utilidad para comprender el universo de investigación y llegar a respuestas congruentes y la formulación teórica de las preguntas de investigación.

Conforme avancé en la investigación de campo, a través de las entrevistas testimoniales, los relatos autobiográficos y la observación participante, descubrí que había narrativas que comparaban los procedimientos del pasado con los del presente, me percate de que muchos de los miembros de los grupos de 'huihuinches' no son necesariamente originarios de la región de Huitzilapan, sino una buena cantidad de jóvenes vienen del Distrito Federal o de Michoacán. Este descubrimiento me hizo pensar que el acto performativo del carnaval poseía una flexibilidad de gran elasticidad y apertura como para incorporar a los vecinos recién llegados a este acto, contrario, por ejemplo, a las mayordomías que son exclusivas para los oriundos de las comunidades Huitzilapan. De ahí que se puede esclarecer que si bien la megalópolis, al contener en ella la escala metrópoli, tiende a la fragmentación de lo social, existen mecanismos que corren a contra corriente, capaces de subsumir la polisemia de los significados en un acto energéticamente emotivo como es el ritual. De esta manera, la misión del carnaval, en el contexto megalopolitano, es la de hacer sentir, en el ámbito de lo simbólico, la unión colectiva de los fragmentos sociales que habitan y construyen lo urbano. No quiero afirmar que se trate de la compartimentación de un código cultural, sino solamente que la totalidad de actores participantes (ejecutantes y audiencia) se embarcan en una experiencia de emotividad intensa.

En este sentido, la observación participante en campo fue estableciendo la estrategia metodológica del siguiente paso. Cada nuevo descubrimiento me obligó a buscar la aplicación de nuevos instrumentos y técnicas de investigación. De ahí la idea de identificar a los habitantes con mayores cargas de información, es decir, a los guardianes de la tradición, a los organizadores y a la gente de edad avanzada. Dado que en cada momento los participantes del ritual lo comparaban con los que hicieron sus ancestros, la guía de preguntas implicaba una apreciación del carnaval en el pasado y en la actualidad. El guión de preguntas lo establecí abierto, cuando se trataba de indagar en la apreciación del carnaval como fenómeno, la entrevista tomaba el carácter testimonial, pero cuando se trataba de buscar en los sentimientos y en las vivencias del actor como partícipe del fenómeno, entonces era de tipo autobiográfico.

Cuando comparaba las narrativas entre el viejo y el nuevo carnaval, pude descubrir, de acuerdo con las tesis de Durkheim (2009) y Turner (1980), que los rituales son en buena medida la ocasión para reflejar y manifestar, tergiversadamente, la estructura social. Son la expresión de un momento mágico, lleno de emoción colectiva, donde los roles sociales, de la estructura cotidiana (rígida y solemne) son expuestos a través de una dimensión lúdica que se manifiesta en el ritual o el performance. De esta manera, el cambio estructural que el crecimiento urbano produce, se encuentra manifiesto en

el performance del carnaval. Estas ideas las contrasté con las de autores como Bell (1997) y Rappaport (2001), para quienes el acto ritual no necesariamente se constituye en la ventana privilegiada desde la que se puede observar la estructura social, por lo que como acto posee una estructura explicable por las secuencias de los actos que contiene y por los actores ejecutantes de dicho acto. Para conciliar este debate recurrí a las ideas de Alexander (2006) y Zerubavel (2003), para el primero, el acto performativo tiene por objeto la unión de los actores fragmentados, mientras que para el segundo, en los actos ceremoniales se moviliza la memoria colectiva para hacer sentir a las sociedades que pertenecen a una sociedad singular pero activa. De esta manera el tradicionalismo se expresa formalmente en el guión del ritual, manifestando o exponiendo las posiciones en la estructura social presente, pero subidas en una estructura o guión antiguo.

Por ejemplo, en el carnaval antiguo los grupos de 'huihuinches' se reducían a intercalar los roles de los jornaleros o peones agrícolas con los del señor hacendado, propio de una estructura social que manifestaba las jerarquías en la escala rural. Mientras que en la actualidad, ya dentro de la escala megalopolitana, en el carnaval se muestran grupos de 'huihuinches' que manifiestan influencias muy diversas, se mantienen los disfraces antiguos, pero se suman los que son propios de gremios de trabajadores de los nichos de mercado más bajos, pero también los que tienen influencias mediáticas. En este sentido, el carnaval muestra una adecuación permanente a los cambios de la estructura social en constante dinámica y proceso.

Este tipo de descubrimientos me llevó a comprender la congruencia que existía en el proceso de crecimiento urbano y las formas de reacción cultural de las prácticas sociales de los pueblos en proceso de megalopolización. Los modos de vida cambian pero mantienen las capas anteriores que precedieron a la nueva circunstancia, de ahí derivé la idea (la metáfora que piensa el proceso como una estratificación histórica cultural que impregna la totalidad del trabajo), de que la sociedad se encuentra en un proceso que va encimando las capas sociales y culturales anteriores, a las nuevas.

Para concluir, el encimamiento de *ethos* culturales compagina con la propuesta de considerar lo urbano como un proceso definible en función de escalas de aglomeración. Ante este proceso, la escala megalopolitana se caracteriza por fragmentar lo social, pero los pueblos de tradición indígena poseen mecanismos rituales que resisten a esta atomización de lo social, lo cual se observa fundamentalmente en el performance urbano, de ahí que el ritual indígena posee cualidades que enfatizan en la estructura social dada, mientras que el performance urbano enfatiza en la necesidad de unir lo fragmentado, representa la ocasión política para desplazar el átomo de su aislamiento a la solidaridad. En este momento liminal (lúdico) lo colectivo se revela a lo atomizado.

A partir de este estudio surge otra posibilidad para el análisis teórico de los actos performativos o el acto ritual. En el ámbito urbano, en la escala megalopolitana, el ritual expresa la posibilidad de transformar el tiempo y el espacio liminal (Turner 1980: 103),

pero cuando este transmuta a performance urbano, el juego, lo lúdico, se convierte en el principal efecto emotivo para la colectividad. Turner había anunciado que la sociedad moderna encuentra en los deportes y los juegos de competencias el lugar mayormente emotivo que posee cualidades liminales en tanto saca de la cotidianidad a los participantes y a la audiencia (Turner 1992: 112). Algo similar sucede en el performance urbano, éste se vuelve un juego, un lugar y un momento para la diversión. Esta dimensión lúdica le asigna al performance urbano una intensa carga emotiva, a partir de la cual la atomización de la sociedad se reduce. Lo lúdico se constituye como una posibilidad para construir representacionalmente a la sociedad y hacer cultura, como lo propuso Huizinga en el último cuarto del siglo xx (2005). En este mismo tenor, los ejecutantes (grupos de 'huihuinches') y la audiencia se convierten en actores que se reúnen para experimentar intensamente esta expresión emotiva, en el acto ritual urbano los actores no comparten el mismo código significativo pero su participación es relevante como acto lúdico. La audiencia tiene un papel pasivo frente a los ejecutantes, y estos muestran las posibles creaciones de nuevos elementos (manifiestos por la nueva estructura social y las posiciones y roles que se desempeñan en ella) pero siempre sujetos al guión que el ritual propuso desde el momento de su creación.

Referencias bibliográficas

- Alejandro García, Saúl
 2001 *Los impactos de la política social en la organización y espacio familiar de las localidades otomías de Huitzilapan, Lerma, Estado de México, periodo 1988-2000.* Tesis de maestría, Instituto Mora, México, D.F.
- Alexander, Jeffrey C.
 2001 Robust utopias and civil repairs. *International Sociology* 16(4): 579-591.
 2006 Cultural pragmatics: Social performance between ritual and strategy. En: Alexander, Jeffrey C., Bernhard Giesen & Jason L. Mast (eds.): *Social performance, symbolic action, cultural pragmatics, and ritual.* Cambridge: Cambridge University Press, 91-114.
- Augé, Marc
 1996 *Los no lugares, espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad.* Barcelona: Gedisa.
- Bell, Catherine
 1992 *Ritual theory, ritual practice.* New York: Oxford University Press.
 1997 *Ritual perspectives and dimensions.* New York: Oxford University Press.
- Benjamin, Walter
 2005 *Libro de los pasajes.* Madrid: Akal.
- Blakeli, Edward & Mary Gail Snyder
 1997 *Fortress America: Gated communities in the Unites States.* Washington, D.C./Cambridge: Brookings Institution Press/Lincoln Institute of Land Policy.

- Cabrera, Marcelina
 1992 *Memoria histórica y tradición oral de Huitzizilapan*. México, D.F.: Dirección de Culturas Populares.
- Caldeira, Teresa Pires do Rio
 2000 *City of walls: Crime, segregation, and citizenship in São Paulo*. Berkeley: University of California Press.
- Cámara Barbachano, Fernando
 1952 Religious and political organization. En: Tax, Sol (ed.): *Heritage of conquest*. Glencoe: Free Press, 142-164.
- Cancian, Frank
 1989 *Economía y prestigio en una comunidad maya*. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista (INI).
- Carrasco Pizana, Pedro
 1950 *Los otomíes, cultura e historia prehispánica de los pueblos de habla otomiana*. Publicaciones del Instituto de Historia, primera serie, 15. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)/Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).
- Chombart de Lauwe, Paul-Henry
 1976 *Hombres y ciudades*. Barcelona: Labor.
- Cohen, Anthony P.
 1969 Introduction. Consciousness in anthropology. En: Cohen Anthony & Nigel Rapport (coord.): *Questions of Consciousness*. A.S.A. monographs, 33. New York: Routledge, 3-39.
- Davis, Mike
 1992 *City of quartz: Excavating the future in Los Angeles*. London/New York: Vintage Books.
- Díaz Cruz, Rodrigo
 1998 *Arbipiélagos de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. Barcelona/Iztapalapa: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana.
- Durkheim, Emile
 [1912] 2009 *Las formas elementales de la vida religiosa*. México, D.F.: Ediciones Coyoacán.
 1999 *La división del trabajo social*. México, D.F.: Colofón.
- Engels, Friedrich
 1974 *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. México, D.F.: Ediciones de Culturas Populares.
- Evans-Pritchard, Edward E.
 1997 *Los Nuer*. Barcelona: Anagrama.
- Fuentes García, Juan Carlos
 1999 *Cargos cívico religiosos e intercambio recíproco en San Nicolás Totolapan, D.F.* Tesis de licenciatura, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), México, D.F.
- García Canclini, Néstor
 2005 La antropología en México y la cuestión urbana. En: García Canclini, Néstor (coord.): *La antropología urbana en México*. México, D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)/Fondo de Cultura Económica, 11-25.
- García Castro, René
 1999 *Indios, territorio y poder en la cultura matlatzincas, la negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglo XV-XVII*. México, D.F.: El Colegio Mexiquense/Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)/Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social (CIESAS).

- Garza, Gustavo
 2000 Ámbitos de expansión territorial. En: Garza, Gustavo (coord.): *La ciudad de México en el fin del segundo milenio*. México, D.F.: El Colegio de México/Gobierno del Distrito Federal, 237-246.
- González Ortiz, Felipe
 2002 Religión y cosmovisión en los grupos de curanderos otomíes. *Universciencia, Revista de la Universidad de Oriente* 1: 60-73.
 2008 *Un pueblo que camina. Peregrinación con el señor del cerrito de Tepexpan*. México, D.F.: Universidad Intercultural del Estado de México/Plaza y Valdés.
- Greenberg, James
 1987 *Religión y economía de los chatinos*. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista (INI).
- Huizinga, Johan
 2005 *Homo ludens. El juego y la cultura*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Kautsky, Karl
 1978 *La cuestión agraria*. México, D.F.: Ediciones de Cultura Popular.
- Korsbaek, Leif
 2009 *El sistema de cargos y la neotnicidad en una comunidad indígena del Estado de México. Conflicto y cohesión en San Francisco Oxtotilpan en el municipio de Temascaltepec*. Tesis de doctorado, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), México, D.F.
- Leach, Edmund
 2004 *Political systems of highland Burma. A study of Kachin social structure*. London School of Economics monographs on social anthropology, 44. Oxford: Berg.
- Maine, Henry
 1980 *El derecho antiguo*. México, D.F.: Extemporáneos.
- McKenzie, Evan
 1994 *Privatopia. Homeowner associations and residential private government*. New Haven: Yale University Press.
- Mendoza Iñiguez, Edwin Sebastián
 2008 *Aeropuerto internacional de la ciudad de Toluca. Desconcentración aeroportuaria en la región centro de México y los impactos en el desarrollo urbano metropolitano*. Tesis de licenciatura, Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), México, D.F.
- Millán, Saúl
 2003 Estructura social y comunidades indígenas: un balance preliminar. En: Millán, Saúl & Julieta Valle (coords.): *La comunidad sin límites, estructura social y organización comunitaria en las comunidades indígenas de México*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 3-18.
- Montemayor, Carlos
 2007 *Diccionario del nahuatl en el español de México*. México, D.F.: Gobierno de la Ciudad de México/ Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Nash, Manning
 1958 Political relation in Guatemala. *Social and Economic Studies* 7(1): 65-75.
- Nivón Bolán, Eduardo
 1998 De periferias y suburbios, territorio y relaciones culturales en los márgenes de la ciudad. En:

- García Canclini, Néstor (coord.): *Cultura y comunicación en la ciudad de México, I: Modernidad y multiculturalidad: La ciudad de México a fin de siglo*. México, D.F.: Grijalbo, 204-233.
- 2003 Las contradicciones de la ciudad difusa. *Alteridades* 13(26): 15-35.
- Portal Ariosa, María Ana
- 1997 *Ciudadanos desde el pueblo, identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F.*. México, D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Unidad Iztapalapa.
- Rappaport, Roy A.
- 2001 *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press.
- Remy, Jean & Liliane Voyé
- 1976 *La ciudad y la urbanización*. Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local.
- Simmel, Georg
- 1988 Metrópoli y vida mental. En: Bassols, Mario, Roberto Donoso, Alejandra Massolo & Alejandro Méndez (coords.): *Antología de sociología urbana*. Colección de Ciencias Sociales. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 47-61 .
- Soja, Edward
- 2000 *Postmetropolis, critical studies of cities and regions*. Malden: Blackwell.
- Tax, Sol
- 1937 The municipios of the midwestern highlands of Guatemala. *American Anthropologist*, New Series 39: 423-444.
- Tönnies, Ferdinand
- 1979 *Comunidad y asociación: el comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Homo Sociologicus, 20. Barcelona: Península.
- Turner, Victor W.
- 1980 *La selva de los símbolos, aspectos del ritual Ndembu*. México, D.F.: Siglo XXI.
- 1992² *The anthropology of performance*. Performance Studies Series, 4. New York: PAJ Publications.
- Unikel, Luis, Crescencio Ruiz Chiapetto & Gustavo Garza
- 1976 *El desarrollo urbano en México, diagnóstico e implicaciones futuras*. México, D.F.: El Colegio de México.
- Wirth, Louis
- 1988 El urbanismo como modo de vida. En: Bassols, Mario, Roberto Donoso, Alejandra Massolo & Alejandro Méndez (coords.): *Antología de sociología urbana*. Colección de Ciencias Sociales. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 162-182.
- Zerubavel, Eviatar
- 2003 *Time maps: Collective memory and the social shape of the past*. Chicago: University of Chicago Press.