



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
FACULTAD DE HUMANIDADES**

LICENCIATURA EN HISTORIA

T E S I S

**Expediente y Pintura, San Lorenzo Huitzilapan 1817.
Análisis Histórico**

Que para obtener el título de:
Licenciada en Historia

Presenta:
María Guadalupe Carranza Carmona

Asesor:
Dr. Raymundo César Martínez García

Toluca, Estado de México, 2024

Contenido

Introducción	1
Capítulo 1. Propuesta metodológica y contexto histórico	7
1.1 El expediente de San Lorenzo Huitzilapan	7
1.2 Propuesta de análisis histórico del contenido del expediente	12
1.3 San Lorenzo Huitzilapan: bosquejo geográfico e histórico	17
Capítulo 2. Estudio histórico del expediente escrito	30
2.1 Análisis de las declaraciones	31
2.2 Del Ritual	38
Capítulo 3. Descripción de la pintura: representación de una fiesta del pueblo otomí	82
3.1 La pintura en el expediente	82
3.2 Primera parte de la pintura	90
3.3 Segunda parte de la pintura	97
Conclusiones	114
Anexos	
Imágenes	119
Mapas	124
Cuadros	125
Apéndice I, paleografía de la denuncia, declaraciones y constancia del cuerpo del delito	126
Bibliografía	156

Introducción

La presente investigación tiene como objeto de estudio el expediente que se encuentra resguardado en el Archivo General de la Nación, en el Ramo Bienes Nacionales, legajo 663, exp. 19, fs. 42, titulado “Diligencias sobre idolatrías y supersticiones de los naturales del pueblo de San Lorenzo, del curato de Lerma, 1817” (en adelante AGN, 1817). Así como la “Pintura sobre supersticiones en San Lorenzo del curato de Lerma. Edo. De Méx. Resguardada en AGN/ Instituciones coloniales/ Colecciones/ Mapas, Planos e Ilustraciones”.

Dicho expediente contiene, primero, la denuncia realizada por el padre auxiliar de San Lorenzo Huitzilapan en contra de pobladores del pueblo por supersticiosos e idólatras. De acuerdo con su denuncia, un número considerable de personas de origen otomí realizaron la noche del 14 de diciembre de 1817 distintos actos reprobables a los ojos de la Iglesia católica.

Lo que más escandalizó al padre fue que, al pie de un altar con varias cruces y representaciones de Jesucristo y de la Virgen María, se colocaron dos mesas con una variedad de bebidas, platillos y frutas, así como el hecho de que los asistentes bailaron cargando en una mano un chiquigüite que contenía representaciones zoomorfas y antropomorfas de barro y en la otra una banderita de papel con dibujos. Siguiendo la denuncia del padre, todo esto lo hacían rogando a *Llémixintte*, Dios de los Montes, que los reconociera como hijos suyos y no les mandase trabajos (AGN, 1817: f. 2v).

En dicho expediente se incluye además la pintura que representa una fiesta que, como se verá más adelante, es posible sea la banderita de papel con la que se señaló bailaban las personas detenidas. Se trata de una pintura muy utilizada en los estudios históricos y antropológicos para referir a la danza del volador, pero que contiene muchos más motivos pintados que aquí se analizarán.

La denuncia fue atendida por el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México. Para darle seguimiento redactaron un cuestionario de 9 preguntas en las que se ponía especial atención, por parte de los eclesiásticos, en el culto a las figurillas de barro y al Dueño del Monte. Dichas declaraciones quedaron a cargo del Juez Eclesiástico de la Parroquia de Santa Clara, en la Ciudad de Lerma quien las recopiló a lo largo de 2 años.

En una primera lectura de estas declaraciones parece que encontramos un hilo conductor en el que coinciden y se justifican los denunciados para, de alguna manera, “restarse culpa” e involucrar como el actor intelectual a un personaje desconocido al que solo se refieren

como el poblano. Sin embargo, una lectura más detenida nos permite observar diferentes contradicciones que denotan desde su inconformidad con la interrupción del ritual realizada por el padre, hasta la importancia que tenía para ellos lo que realizaban esa noche. Si bien existe la posibilidad de que fueran persuadidos por un tercero, estos actos no les eran ajenos como ha quedado registrado en diferentes documentos de archivo, así como en la etnografía de la zona.

La problemática central por estudiar es ¿cómo debe ser leído el informe de este documento? Considerando la diversidad de testimonios, directos o indirectos que en él se encuentran y el contexto específico de la época y lugares a los que se refiere.

En tanto, la hipótesis es establecer que como este documento fue generado dentro de un proceso de la justicia eclesiástica las características y alcance de su contenido responden a un tipo de documento específico. No obstante, mediante su lectura cuidadosa encontramos distintas voces, que no solo competen al ámbito eclesiástico, sino a la realidad de las personas otomíes que fueron denunciadas. Por lo tanto, hay que leerlo contextualmente.

Por lo que el objetivo general es explicar el contenido del documento considerando el contexto sociocultural del que procede, con apoyo en diferentes fuentes. Así, los objetivos específicos son:

- Indagar la circunstancia por la que se originó el documento.
- Criticar el contenido de las declaraciones.
- Comparar lo descrito en las declaraciones con diversas fuentes referentes a los otomíes anteriores y posteriores al siglo XIX.
- Explicar el contenido de la pintura y su nexa con el expediente

Para cumplir dichos objetivos se recurrió a diversas fuentes bibliográficas que competen a la historia y la etnografía principalmente, así como al trabajo de archivo y de campo, además de recursos audiovisuales.

Hasta la fecha, las declaraciones del expediente fechado en 1817 y la pintura han sido utilizadas por diversos investigadores en ocasiones para compararlo con sus casos de estudio o como una fuente cuantitativa, como se verá a continuación. De manera reciente, encontramos el capítulo *Vivir entre las montañas. Un caso de heterodoxia devocional en el Arzobispado de México: Huitzilapa a principios del siglo XIX* de Gerardo González Reyes y Edwin Saúl Reza Díaz (2019). En esta publicación, el expediente es analizado desde una visión histórica. A lo largo del artículo los autores desglosan los siguientes apartados: el fandango y los convidados, los elementos del ritual, la visión eclesiástica frente a estas

expresiones, así como los términos designados para identificarlas. Lo anterior siguiendo la narrativa del interrogatorio realizado a los otomíes encarcelados.

En términos generales, el capítulo se centra en la narrativa que se sigue en las declaraciones, así como en la propuesta de por qué se construyó de esa forma la religiosidad popular en la región. Dándole un papel principal al contexto geográfico, a la tardía evangelización y a la forma de vida que llevaban los feligreses. En este punto, resulta importante señalar que se toma en primer plano la opinión eclesiástica. Aunque, se mencionan ciertas temáticas que se podrán desarrollar más en este trabajo como: el papel de los especialistas rituales, las figurillas de barro, la disposición de la ofrenda, y los vocablos en otomí para referirse al Dueño del Monte y al Divino Rostro.

Sin duda, los autores realizan oportunas observaciones para explicar el contexto del expediente; Proponen el término de circulación itinerante de saberes (González y Reza, 2019: 136), entre personas de distintas partes del centro de la Nueva España. Sin embargo, confunden las figurillas de barro de San Lorenzo Huitzilapan con las figurillas de papel que utilizan los otomíes de Hidalgo. En este capítulo no se menciona la pintura.

En cuanto a las tesis de licenciatura, maestría o doctorado encontramos las siguientes:

En su tesis de doctorado el antropólogo Carlos Arturo Hernández Dávila (2016), *Cuerpos de Cristo: cristianismo, conversión y predación en la Sierra de las Cruces y Montealto, Estado de México*. El autor centra su investigación en la descripción densa del sistema chamánico que se constituye a partir de las Asociaciones del Divino Rostro, cuya lógica de operación y reproducción serán el núcleo de su investigación según sus objetivos (Hernández, 2016: 20). Es en la primera parte de su tesis que utiliza el expediente y centra su atención en las preguntas que el provisorato mandó para el interrogatorio y algunos términos que se anotaron en otomí para designar al Dueño del Monte. Sin embargo, la paleografía de estos vocablos no es del todo correcta, así como la cita de las fojas no corresponde con la numeración que contiene el expediente.

En la tesis de licenciatura *Religiosidad otomí colonial en Huixquilucan 1693*, Alfa Viridiana Lizcano Carmona (2014) desarrolla su investigación en torno a un conflicto entre pobladores del Huixquilucan y su cura beneficiado. Dentro de esta disputa destaca la contra denuncia que realiza el cura por idolatría a los naturales de Huixquilucan. El contenido de la misma sirve para explicar parte de la religiosidad de los otomíes a finales del siglo XVII. Para constatar la importancia de la actividad ritual generalizada, en la Sierra de las Cruces y el Valle de Toluca, utiliza distintos documentos de archivo que le remiten a estas prácticas. Por lo tanto, el expediente documental de San Lorenzo Huitzilapan sirve como una fuente

que permite corroborar la existencia de esta actividad ritual en una comunidad otomí cercana a Huixquilucan.

Por otra parte, en su tesis de maestría *De ancestros a ídolos* (2018), Lizcano Carmona utilizó el expediente una vez más para hacer énfasis en el carácter legal que tenían los indígenas ante los tribunales eclesiásticos novohispanos, así como para hablar de la aculturación y reelaboración que sufrieron los nativos durante la época colonial.

Respecto a la religiosidad indígena en la Nueva España son considerables las aportaciones de Gerardo Lara Cisneros. Sus trabajos se centran en “la apropiación nativa del cristianismo y la percepción católica de la religiosidad indígena” (Lara, 2011: 10) en su tesis de doctorado *Superstición e idolatría en el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México*. estudia, entre otras cosas, el proceso a través del cual la Iglesia enfrentó las manifestaciones de religiosidad de los indígenas en el siglo XVIII.

En un apartado de su tesis Lara Cisneros realizó, un registro y balance de los casos de idolatría, superstición y heterodoxia que se presentaron durante ese siglo XVIII en el Arzobispado de México. Es aquí donde utiliza el expediente de San Lorenzo. No indaga más en él, sólo lo utiliza como un referente cuantitativo (Lara, 2011: 355).

En la tesis de licenciatura de Daniela Peña Salinas (2014), *Negrura de lluvia entre los dioses*, el eje de investigación lo constituye una pintura rupestre llamada El Boyé la cual se encuentra en el Valle del Mezquital. En su tesis conjuga el ámbito ritual, cultural y artístico de esa región. La periodización de la pintura rupestre abarca desde la época prehispánica pasando por el periodo colonial hasta nuestros días. La pintura rupestre, argumenta, constituye una expresión de la comunidad que sirve como soporte de registro de su pensamiento histórico y religioso (Peña, 2014: 187).

Los motivos con los que cuenta esta pintura de El Boyé y su carácter religioso llevaron a la autora a buscar otras fuentes entorno de las cuales pudiera realizar una comparación que a su vez le permitiera ejemplificar la vida ritual del pueblo otomí. Es así como, pese a la distancia geográfica, retoma la pintura de San Lorenzo y una parte del expediente para mostrar los cambios que se suscitaron en la cosmovisión otomí durante la época colonial.

Comienza por describir algunos de los motivos de la pintura de San Lorenzo poniendo especial atención en la danza de los voladores, así como en la forma en que se representó la iglesia con su campanario y su cruz atrial, similar a la composición de la iglesia de El Boyé.

Continúa con la paleografía de las primeras fojas del expediente, de estas rescata la descripción del ritual que se realizó en el altar familiar. Centra su atención en los elementos

que se emplearon para realizar este nuevo orden en el que se gesta el cristianismo otomí donde se evocan los dioses antiguos, pero al mismo tiempo se recurre a los santos cristianos (Peña, 2014: 190).

Otra mención breve a la pintura la encontramos en la tesis de maestría de Iván Joe Estévez Alvarado (2018), *El Carnaval de Huitzizilapan: Memoria y Tradición oral*. Al respecto, el autor se enfoca en la danza del volador y propone que se trata de un antecedente directo del carnaval de Huitzizilapan (2018: 100). Además, hace referencia a los personajes disfrazados de animales, pero no profundiza más el análisis o descripción del contenido de la pintura.

Por otro lado, en un apartado del libro *Mexico's Indigenous Communities: Their Lands and Histories, 1500 to 2010* (2010), Ethelia Ruiz Medrano describe de manera general el contenido del expediente y la pintura para proponer que este tipo de prácticas generaba una especie de "cohesión comunitaria" a inicios del siglo XIX (Ruiz Medrano, 2010: 161). Además, utiliza la pintura como parte de la portada de su libro.

El tema de la idolatría colonial ha sido estudiado particularmente por Serge Gruzinski (Lara Cisneros retoma su concepto). En un apartado de su obra *La colonización de lo imaginario, sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII* (1995) estudia este fenómeno como parte de un proceso de aculturación en el que le interesa considerar, entre otras cosas, "las practicas, las expresiones materiales y artefactos" (1995: 153). Por la naturaleza de sus fuentes su investigación se sitúa en tres zonas principales que hoy conocemos como Toluca, Morelos y Guerrero. El primer acercamiento con el objeto de estudio fue esta obra. "La Pintura de San Lorenzo Huitzizilapan" es utilizada como una ilustración para hacer referencia a las compañías de voladores que se encontraban en el centro de México (Gruzinski, 1995: 160). El expediente no es mencionado, y además las referencias que da el autor de la ubicación de la pintura son escuetas.

Por otra parte, en su artículo *The Monarchía Indiana in seventeenth century New Spain*, Emily Umberger utiliza de nuevo la pintura como ejemplo de que se continuaba realizando la danza del volador de manera clandestina en las periferias de la Ciudad de México ya que, para la fecha, estas actividades estaban prohibidas (Umberger, 1996: 55).

Finalmente, en la edición número 88 de la revista *Arqueología Mexicana*, la pintura es mencionada en el apartado "Cronología. Danza del Volador" (2019: 28) y en el mapa de "La danza de los voladores en Mesoamérica" (2019: 42-43).

Como se puede apreciar el expediente completo, es decir la parte escrita y la pintura, no han sido estudiadas en su conjunto. En cada investigación y de acuerdo a los intereses de

los autores, se privilegió la parte escrita o la parte pictórica. De ahí la oportunidad de realizar una investigación del expediente en su conjunto.

La presente investigación se encuentra dividida en 3 capítulos; en el primero se describe la propuesta metodológica que se utilizó, la institución que llevó el caso, además de un breve bosquejo histórico del pueblo de San Lorenzo Huitzilapan que incluye la jurisdicción religiosa a la que pertenecía en el siglo XIX, así como parte de la vida cotidiana de sus pobladores.

En el segundo capítulo se analiza la denuncia y las declaraciones, por lo que se presenta cada uno de los personajes involucrados. Como se verá en las líneas que siguen la denuncia y las declaraciones, nos permiten adentrarnos en el sistema ritual de los otomíes, es por eso que se abordan temáticas que tienen que ver con personajes como el Dueño del Monte, el Divino Rostro, las figurillas antropomorfas y zoomorfas de barro además de la ofrenda que se describe en la denuncia.

El tercer capítulo lo constituye el análisis de la pintura. Como se verá más adelante, se trata de una fiesta. Por lo que para explicarla se dividió cada una de las escenas que la componen: la iglesia del pueblo, un grupo de huehuenches y músicos, personajes con cola y cuernos, un maromero, la caza del venado, la representación del cielo y por supuesto la danza del volador.

Capítulo 1. Propuesta metodológica y contexto histórico

Este capítulo abordará cuatro cuestiones: lo que compete al expediente en sí, es decir el archivo que lo resguarda, la institución que le dio seguimiento, en este caso el Provisorato de Indios y Chinos; enseguida, el análisis diplomático y paleográfico; la propuesta de análisis histórico del contenido del expediente y el bosquejo geográfico e histórico del pueblo de San Lorenzo Huitzilapan.

1.1 El expediente de San Lorenzo Huitzilapan, 1817

El expediente se localiza en el Archivo General de la Nación, en el fondo Instituciones Coloniales, ramo de Bienes Nacionales y consta de un legajo de 41 fojas. El Archivo General de la Nación es “el archivo más grande de América Latina, tanto por el volumen de documentos que resguarda, como por su antigüedad” (Galeana, 1998: 41). La documentación de instituciones coloniales se divide en 115 ramos (AGN: 2024).

El Provisorato de Indios y Chinos

La denuncia fue atendida por el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México.¹ En líneas generales, el provisorato de indios y chinos se encargaba de vigilar y fomentar “las costumbres y actividades cotidianas y espirituales de los indios” (Lara Cisneros, 2019: 153), por lo que constituía toda una figura de autoridad en especial el juez eclesiástico –el cura- presente en su vida cotidiana, como veremos más adelante.

La actividad que el Provisorato del Arzobispado de México desplegó fue diversa, trascendente y cercana a las personas de la Nueva España, su propósito fundamental fue restablecer el equilibrio social, reconciliando a las partes cuando surgían conflictos o situaciones que contravenían el ordenamiento moral y espiritual deseado por la religión, la Iglesia y la Corona [...] la justicia eclesiástica promovida por los prelados se caracterizó por buscar soluciones pastorales antes que judiciales, y cuando éstas eran necesarias o entraban en acción por lo general se preferían las soluciones más persuasivas que

¹ A grandes rasgos “la tarea principal del Arzobispo de México consistía en salvaguardar la Iglesia y el comportamiento de la sociedad. Eran los obispos quienes tenían la potestad sobre la población indígena” (Lara, 2019: 153).

coactivas. En general se dejaba el proceso judicial como último recurso y su operación promovía la reconciliación y/o el castigo públicos cuando las faltas habían trascendido a la esfera pública [...]. (Lara Cisneros, 2019: 154)

El procedimiento que seguía el Provisorato era inquisitivo y abierto, es decir, “el acusado sabía desde el principio la razón por la que se le tomaba preso y quién le acusaba” (Lara Cisneros, 2019: 197).

En lo que compete a los casos clasificados como idolatría o superstición:

El mandato preciso era que se les debía apartar de los demás indios por el peligro que representaban al propagar la falsa religión. A los dogmatizadores se les debía encerrar en los conventos, iglesias o cualquier sitio donde pudieran ser vigilados por la autoridad eclesiástica y al mismo tiempo recibieran la instrucción necesaria para evitar caer en idolatría de nueva cuenta. (Lara Cisneros, 2019: 200-201)

Para el siglo XVIII, la estructura de los expedientes se fue uniformando y consistía en los siguientes apartados:

[...] encabezado (resumen); denuncia; indagatoria y acción judicial (aseguramiento de acusados); testimonios de acusadores, acusados y testigos; ratificación y/o ampliación de declaraciones; argumentación de acusación y defensa; envío de la causa a los jueces en México; solicitud de ampliación de la indagatoria (sólo en caso de que el juez lo considere necesario); sentencia; y acción judicial sobre la sentencia. (Lara Cisneros, 2018: 147)

De acuerdo con Lara Cisneros al parecer “no hubo un edificio o una construcción ex-profeso, pues sesionaba al interior del edificio sede del arzobispado; más bien funcionó de acuerdo con las necesidades particulares” (Lara, 2011: 21). Aunque Álvarez Icaza (2020: 290) ha señalado que el Provisorato de Indios se encontraba en el Palacio Arzobispal, esto es en lo que hoy conocemos como el Museo de Arte de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público en el Centro Histórico de la Ciudad de México calle Moneda número 4 (Mena Gutiérrez, 2018: 60).

En cuanto a la historia y organización del archivo del Provisorato, no la conocemos del todo con certeza. Sin embargo, Lara Cisneros (2018: 146-147) nos proporciona información sobre lo que pudo haber sucedido:

- a) Los expedientes del Provisorato de Indios y chinos pasaron a formar parte del archivo del Provisorato General.

- b) De manera dispersa e incompleta, algunos documentos se encuentran en los archivos parroquiales.
- c) En el siglo XIX con la nacionalización de los bienes de la Iglesia y los conflictos sociales los archivos fueron destruidos o desaparecieron.
- d) Parte del archivo se perdió por la falta de cuidado de sus custodios.

Por lo que ahora, lo que queda del archivo del Provisorato de Indios y Chinos existe de manera fragmentaria. En el Archivo General de la Nación, por ejemplo, la mayor parte se encuentra en el ramo Bienes Nacionales, algunos documentos relacionados en “Inquisición”, “Indiferente Virreinal” y “Criminal”, así como en “Indios” y “Tierras”. La parte mejor conservada se encuentra en el Archivo Histórico del Arzobispado de México y corresponde a la documentación de Juzgado Eclesiástico de Toluca. También existen fragmentos en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional (UNAM) y, finalmente, en el Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México (Lara Cisneros, 2018: 146).

Características paleográficas y diplomáticas

El expediente de San Lorenzo Huitzilapan está escrito con letra itálica, en papel con las siguientes medidas aproximadas 23.5 cm x 34.5 cm. Cuenta con un total de 41 fojas y presenta dos numeraciones tanto en el margen superior e inferior derecho. En la presente investigación tomamos la numeración inferior ya que inicia con la portada. En general todo el contenido es legible, aunque los laterales de las fojas se encuentran un poco dañados y algunas presentan signos de humedad. Las primeras 5 fojas se encuentran cosidas, el resto presenta perforaciones que indican se encontraban en el mismo estado. La numeración se interrumpe al terminar la foja 6v, saltándose el número 7, y continuando en el 8, La paleografía del expediente completo se encuentra en el apéndice. La transcripción se realizó respetando la ortografía de la época. Sin embargo, para las citas textuales se actualizó la misma con el fin de mejorar la comprensión.

El expediente reúne tres tipos de letra que corresponden a distintos escribanos; dos de los cuales fueron José Mariano Araujo y José Sarmiento (véase imagen 1 y 2). Cada informe, decreto y declaración se encuentra rubricado por las respectivas autoridades eclesiásticas, los escribanos y 1 notario mayor (véase imágenes 3,4,5,6 y7).

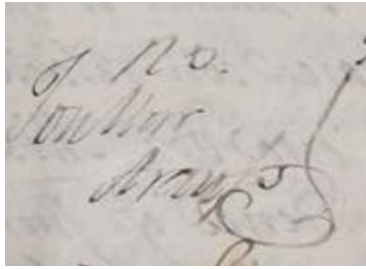


Imagen 1. Rúbrica del escribano José Mariano Araujo (AGN, 1817: f. 20)

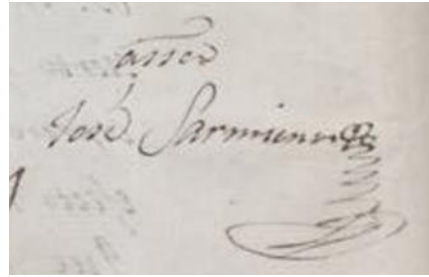


Imagen 2. Rúbrica del escribano José Sarmiento (AGN, 1817: f. 9)

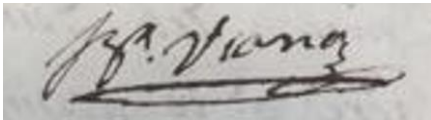


Imagen 1. Rúbrica del Juez eclesiástico de Lerma Juan Ignacio Viena (AGN, 1817: f. 9)

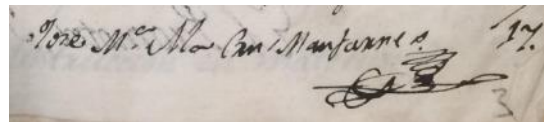


Imagen 4. Rúbrica del vicario pedáneo de San Lorenzo Huitzilapan José María de la Cruz Manjarrez (AGN, 1817: f. 3)

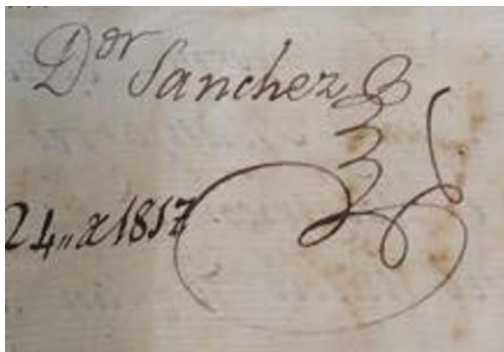


Imagen 5. Rúbrica del Promotor Fiscal Doctor Sanchez (AGN, 1817: f. 6)

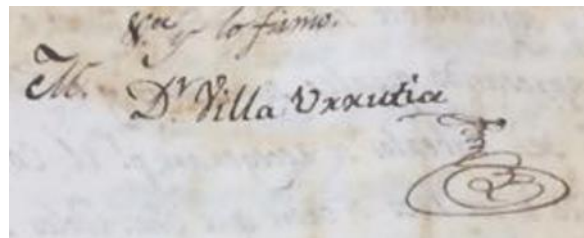


Imagen 6. Rúbrica del Señor Provisor de Naturales Dr. Villa Urrutia (AGN, 1817: f. 6v)

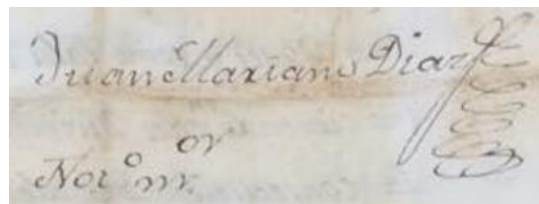


Imagen 7. Rúbrica del Notario Mayor Juan Mariano Diaz (AGN, 1817: f. 6v)

Documentos resguardados en el Archivo Parroquial de Santa Clara de Asís (APSCA) en Lerma, dan cuenta de la autenticidad de este expediente en tanto nos permiten corroborar las rúbricas del juez eclesiástico Juan Ignacio Viena (imagen 8) y el pedáneo² auxiliar José María de la Cruz Manjarrez (imagen 9).



Imagen 8. Rúbrica del Juez eclesiástico de Lerma Juan Ignacio Viena (Derecha, documento de 1817: f. 8. Izquierda, APSCA, Serie Matrimonios, 1813-1861)

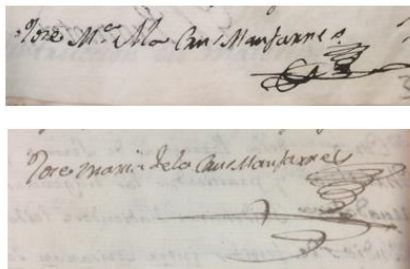


Imagen 9. Rúbrica del vicario pedáneo de San Lorenzo Huitzilapan José María de la Cruz Manjarrez (Arriba, documento de 1817: f. 3. Abajo, APSCA, Serie Matrimonios, 1813-1861)

Partes que integran el expediente

La paleografía realizada (véase apéndice 1) permitió identificar 9 partes en las que se puede dividir el expediente que se enumeran y describen a continuación:

- I)** La denuncia del presbítero Don José María de la Cruz Manjarrez Vicario pedáneo de la auxiliar de San Lorenzo Huitzilapan, sujeta a la parroquia de la Ciudad de Lerma, con fecha del 17 de diciembre de 1817.
- II)** El informe de la denuncia realizado por el promotor fiscal del Arzobispado (Dr. Sánchez). Su justificación para llevar a cabo las averiguaciones correspondientes a cargo del juez eclesiástico de Lerma. Así como un interrogatorio de 9 preguntas para tomar las declaraciones de los detenidos.
- III)** La aprobación, [decreto] del Señor Provisor de Naturales Dr. Villa Urrutia y el Notario mayor Juan Mariano Díaz fechado el 24 de diciembre de 1817.
- IV)** El juez eclesiástico de Lerma, Juan Ignacio Viana, procedió a cumplir con lo dispuesto en el decreto del Señor Provisor de Naturales. 2 de enero de 1818.
- V)** A partir del 7 de enero de 1818, el cura Viana tomó parte de las declaraciones. Cada una de ellas se encuentra rubricada por el propio cura y dos escribanos; José Sarmiento y José Mariano Araujo. A partir del 28 de febrero de 1818, se suspendieron los interrogatorios por una misión de los padres misioneros del Apostólico Colegio de San Fernando de México,

² “Este tipo de vicario sería el instituido para cada parroquia o doctrina y cuyo nombramiento recae en el cura. Sus atribuciones judiciales eran similares a las del vicario provincial y estaban enumeradas en el título de nombramiento” (Terráneo, 2015: 370).

así como por la Semana Santa y otros días feriados. Retomándolas hasta el 27 de mayo de 1818, y finalizando el 1ro. de junio del mismo año.

VI) Constancia del cuerpo del delito realizada el 1 de junio de 1818.

VII) El promotor fiscal del Arzobispado (Lic. López García Malares) realiza un resumen de la denuncia, las declaraciones y una propuesta de sentencia con fecha de 28 de julio de 1819.

VIII) Sentencia aprobada por el Señor Provisor de Naturales Dr. Villa Urrutia, con fecha de 9 de agosto de 1819.

XIX) Pintura anexa al expediente sobre supersticiones en San Lorenzo del curato de Lerma.

Como podemos observar las partes que conforman el expediente corresponden con las mencionadas arriba para la estructura de estos documentos a partir del siglo XVIII (véase página 10), aunque no en estricto sentido como lo señaló Lara Cisneros, pues aquí se presenta primero la denuncia del padre vicario y luego el informe/resumen del Provisorato de Indios y Chinos.

1.2 Propuesta de análisis histórico del contenido del expediente

El análisis de este expediente y la pintura anexa parte de la propuesta que han realizado algunos historiadores desde hace un par de décadas. Ya Ginzburg señalaba la importancia de leer con un mayor detenimiento y entre líneas los documentos derivados de la justicia eclesiástica, pues este tipo de documentos:

Deben ser leídos como producto de una relación específica, de honda desigualdad. Para descifrarlos, debemos aprender a captar por detrás de la superficie tersa del texto un sutil juego de amenazas y miedos, de asaltos y retiradas. Debemos aprender a desenredar los abigarrados hilos que constituían el entramado de esos diálogos. (Ginzburg, 2010: 404)

En esa misma línea Gerardo Lara Cisneros propone que:

La materia prima del historiador que trabaja con expedientes judiciales es el conflicto, la confrontación; por ello, lo cotidiano al hurgar en estos documentos es contrastar versiones opuestas sobre el mismo asunto entre las partes que buscan convencer a una autoridad -que será quien determinará cuál de las versiones es la cierta-, de que cada una es la que tiene la razón. Pero la fuente judicial nos dice mucho más que esto. En realidad, a través de esos

expedientes, se traslucen los valores, carencias, necesidades, anhelos y condiciones de vida de cada época y de cada grupo involucrado en los procesos. Los procesos judiciales son, como pocas, una valiosa fuente sociológica y jurídica para acercarnos un poco a la vida de los hombres que les dieron origen. La labor crítica de estos documentos consiste en desentrañar los mensajes que implican alcanzar a entender a los hombres que les dieron forma, con todas sus pasiones y limitaciones; pero también son la puerta para entender a las instituciones que esos hombres crearon para construir una sociedad acorde a sus ideales jurídicos, teológicos, éticos y morales. En ese sentido, los expedientes judiciales son la ventana precisa para descubrir la distancia entre lo que los grupos dominantes deseaban y lo que la sociedad a la que normaba practicaba cotidianamente. (Lara Cisneros, 2019: 162)

Para el caso concreto del estudio de los pueblos mesoamericanos, Romero Frizzi (2001: 54) ha señalado la oportunidad que tenemos de encontrar la voz de los indígenas al utilizar la diversidad de fuentes coloniales creadas a partir del poder y la burocracia novohispana. Al respecto propone, primero, conocer a los descendientes de esa tradición, es decir, no menospreciar la importancia del trabajo de campo; segundo, la lectura de trabajos etnográficos que nos permitan volver cautelosamente hacia el pasado y a el análisis de los documentos coloniales, con más herramientas para entenderlos y finalmente, el estudio del idioma de esa sociedad (Romero Frizzi, 2001: 57).

La etnohistoria pone el acento, como se mencionó arriba, en encontrar la voz de los indígenas en las fuentes primarias.

Partiendo de lo anterior, la propuesta metodológica se divide en dos ejes: 1) el análisis del documento escrito y 2) el análisis de la pintura. Para el primer caso, se identificaron las características generales: estado de conservación, tipo de letra, número de fojas, etcétera. Después, se realizó la paleografía de expediente, respetando la ortografía de la época (misma que puede consultarse en el apéndice 1). Esto, aunado al análisis diplomático, permitió identificar la institución que llevó la denuncia, el número de escribanos, así como las rúbricas de las autoridades correspondientes. Las del cura y Juez eclesiástico de Lerma y el auxiliar de San Lorenzo Huitzilapan se corroboraron con documentos del Archivo Parroquial de Santa Clara de Asís.

Posteriormente, resultó indispensable indagar la historia del Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México y su archivo, así como, el formato general de los documentos

que de dicha institución emanaron para poder identificar las partes que conforman el expediente de 1817.

En segundo lugar, se realizó un bosquejo geográfico e histórico sobre el pueblo de San Lorenzo Huitzilapan que va desde mediados del siglo XVI hasta los albores del siglo XIX. Rescatando aspectos políticos, religiosos y culturales. Con el fin de comprender la dinámica sociocultural que vivían las personas involucradas en este caso. En ese sentido, también se realizó trabajo de campo en dos ocasiones, considerando la importancia del paisaje para esta población; sirva de ejemplo el cerro de La Verónica que sigue siendo parte importante en la dinámica ritual de los pobladores y los cerros terraceados en los que aún se ve parte del trabajo agrícola, al menos para el autoconsumo, pese a que cada año es menor. Por diversas cuestiones, estas dos visitas se limitaron a un ejercicio de observación en el centro del poblado y posteriormente en el cerro de La Verónica.

En tercer lugar, se realizó el análisis de las declaraciones. Para el caso que nos ocupa es evidente que los otomíes interrogados no escribieron su declaración de puño y letra. Lo que dijeron estaba condicionado primero por el interrogatorio redactado por el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México y por la manera en la que el Juez Eclesiástico lo llevó a cabo, así como por la mano del escribano que registró las declaraciones.

Pese a esto, la lectura detenida de su contenido deja ver entre líneas parte de esa voz indígena y de su forma de actuar frente al problema que atravesaban, de manera que en la superficie pareciera que la mayoría de las declaraciones coinciden y una primera lectura da la impresión de que son “menos culpables” de lo que el sacerdote que los denunció argumentó al inicio. De manera que, el análisis permite ver una serie de contradicciones que no saltan a simple vista.

Otro aspecto a destacar, fue la contrastación de los vocablos en otomí que quedaron registrados con distintos vocabularios de la época colonial y posteriores. Se retomaron en específico las palabras que se utilizaban para designar a ciertas entidades sagradas, dígame el Dueño del Monte -*Llémixintte*- o el Divino Rostro,

Por otra parte, existen investigaciones desde la historiografía que nos permiten comprender el expediente que nos ocupa. Al menos desde el siglo XVI hay casos similares documentados en Huixquilucan y alrededores. Parte de estas investigaciones permiten ver la continuidad, así como los cambios que se presentan en este tipo de prácticas rituales (Lizcano, 2014).

Ahora bien, desde finales de la década pasada, diversos investigadores, en especial antropólogos, han realizado estudios sobre los otomíes de la Sierra de las Cruces. Sus

trabajos permiten vislumbrar ciertos cambios o continuidades al interior de estas comunidades, privilegiando el aspecto ritual, en lo que concierne al siglo XX y las primeras décadas del XXI (Córdova, 2012; Hernández, 2016).

En ese sentido, no solo contamos con los estudios antropológicos modernos. Desde inicios del siglo pasado antropólogos y eruditos registraron en mayor o menor medida cuestiones que tienen que ver con el sistema ritual de los otomíes serranos (Garibay, 2006; Henning, 1911).

Para cohesionar cada uno de estos elementos resultó indispensable la lectura de diversos estudios sobre Mesoamérica, ya que nos permiten entender mejor la dinámica entre lo sagrado y lo profano, la importancia del paisaje desde una visión de larga duración que no deja de ser compleja y dinámica para la historia de los pueblos indígenas.

Mientras que, para el segundo eje cabía la posibilidad de cuestionar la veracidad respecto a que en efecto la pintura (imagen 10) perteneciera al expediente de la denuncia, ya que, de manera general en el mismo no se hace mención a su contenido. Por lo que, un primer paso, consistió en la lectura detenida de las declaraciones que permitieron observar que en efecto se trata de una pintura confiscada a los denunciados.

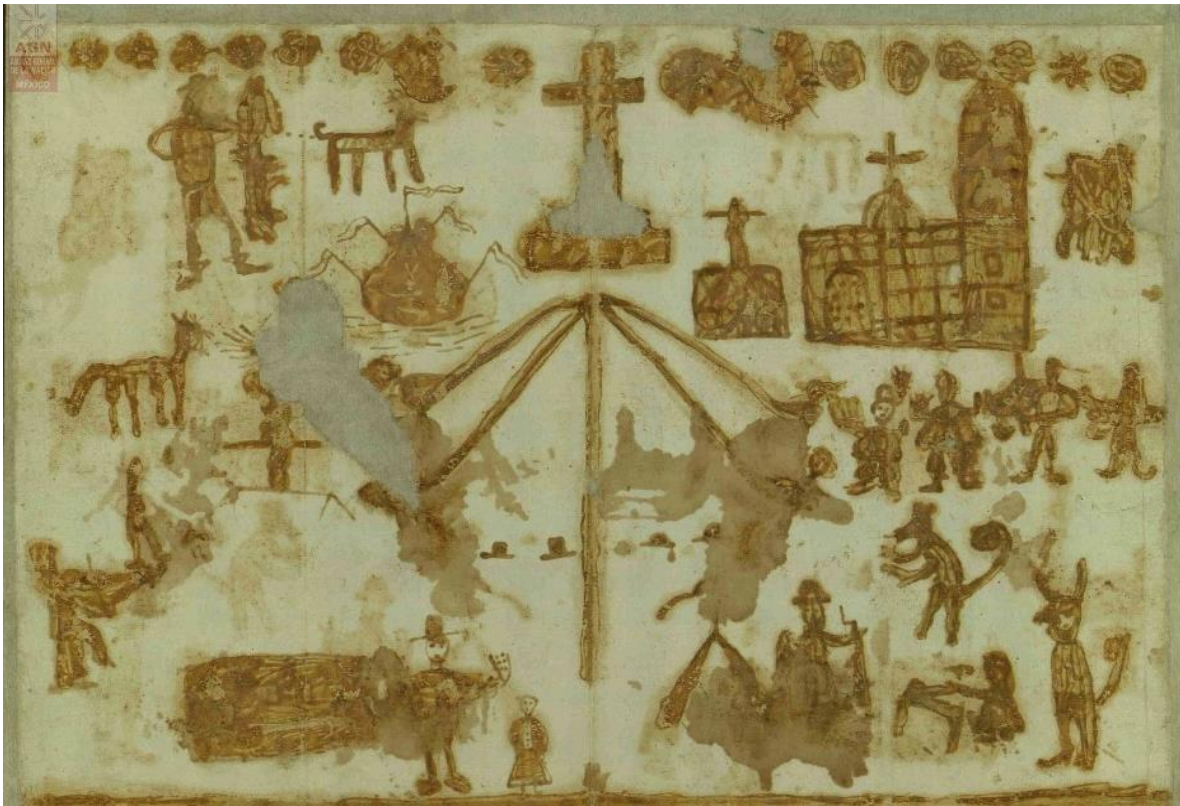


Imagen 10. Pintura sobre supersticiones en San Lorenzo del curato de Lerma. Edo. De Méx. (AGN/ Instituciones coloniales/ Colecciones/ Mapas, Planos e Ilustraciones)

Al ser la representación de una fiesta, resultó indispensable la etnografía. Aquí partimos de la comparación con una de las fiestas más importantes de San Lorenzo Huitzilapan: el carnaval. Aunque no se descarta que se refiera a otra fiesta.

Después se analizó cada uno de los elementos que en ella se representan para posteriormente explicarlos. Elementos que, como veremos en el capítulo III, forman parte importante de la identidad de los pobladores.

Al intentar comprender cada uno de los elementos pintados en el siglo XIX fue indispensable consultar diversas fuentes historiográficas, ya que, como parte del proceso histórico a partir de la conquista española, varios elementos carnavalescos propios del Viejo Mundo se adoptaron en la Nueva España. Mientras que otros elementos de la tradición mesoamericana siguieron presentes. Con las variaciones y transformaciones que cada uno presentó.

Lo que me interesó en lo que compete a este apartado de la pintura fue compararlo con otros casos similares en los que había quedado un registro pictórico o escrito de lo que podemos ver en cada una de las escenas. Privilegiando los que estuvieran más cercanos en tiempo y espacio al objeto de estudio.

Por la naturaleza de las fuentes empleadas, en ocasiones partimos de la propia temporalidad del documento, como en el caso de los huehuenches, la danza del volador y el maromero. Para las demás escenas fue imprescindible recurrir al siglo XX a través de testimonios orales de los pobladores y diversos estudios de carácter antropológico realizados en concreto entre los otomíes.

Cada uno de los elementos que conforman la pintura constituyen temas ricos en cuanto a investigación se refiere; sin embargo, aquí se ofrece una explicación, que, a mi parecer, permite entender de manera general la dinámica de una fiesta otomí en la Sierra de las Cruces en el siglo XIX.

1.3 San Lorenzo Huitzitzilapan: bosquejo geográfico e histórico

Ubicación geográfica

El actual pueblo de San Lorenzo Huitzitzilapan se encuentra dentro del municipio de Lerma en el Estado de México (mapa 1). De acuerdo con el censo del INEGI del 2020 cuenta con un total de 837 pobladores. En la actualidad, menos del 40% de la población habla otomí, limitando su uso al interior del hogar y con los vecinos (INEGI, 2020).



Mapa 1. San Lorenzo Huitzitzilapan y pueblos colindantes. (elaborado a partir de *Espacios y datos de México INEGI 2020*)

[...]San Lorenzo Huitzitzilapan se encuentra ubicada en la porción noreste del municipio de Lerma, colinda al norte con el ejido de San Miguel Mimiapan y los terrenos en posesión del poblado de Santiago Tejocotillos ambos del municipio de Otzolotepec; al este linda con los poblados de San Francisco Chimalpa del municipio de Naucalpan y San Francisco y Santa Cruz Ayotusco del municipio de Huixquilucan; hacia el sur, limita con los bienes comunales de San Francisco Xochicuautla y su anexo la Concepción, además con Santa María Tlalmimilolpan, ambos municipios del municipio de Lerma y con la comunidad de Santa María Zolotepec, del municipio de Otzolotepec. (Santillán, 2011: 11)

Composición étnica

El pueblo de indios virreinal de San Lorenzo Huitzilapan se ubicó en Quauhtlalpan, en las tierras frías de La Sierra de las Cruces, cadena montañosa que separa la cuenca de México del Valle de Toluca. De acuerdo con la investigación de Pedro Carrasco (1979: 31-32) para el siglo XVI predominaban los otomíes en este pueblo.

Siguiendo a Jaques Soustelle, para el siglo XX en esta zona de la Sierra de las Cruces los otomíes continúan siendo mayoría, además, debido a la geografía del lugar, los caminos eran de difícil acceso.

El clima, que se puede calificar de subtropical de altura, con una estación seca bastante prolongada, una estación de lluvias desde mayo o junio hasta septiembre [...] una temperatura media anual inferior a 20°, y fuertes diferencias de temperatura entre el día y la noche (heladas nocturnas) [...] la planta más cultivada es el maíz con el pulque como base [...] no menos característica es la fibra del textil sacada del maguey, el ixtle, del cual sabemos que desde antes de la conquista era el artículo intercambio fundamental de estos indígenas. El tejido de la lana se añade al ixtle. Casi todos los otomíes crían borregos y utilizan la lana con gran destreza. (Soustelle, 1993: 30)

Al vivir en la montaña una de sus principales actividades es la de leñadores y carboneros. Sin olvidar el trabajo agrícola y textil al que se refiere Soustelle, y que veremos más adelante.

Por lo que concierne a la historia prehispánica de Huitzilapan sabemos que junto con otros señoríos de la región fueron sometidos por la Tripe Alianza a partir de 1474 (García Castro, 2016: 77). Al respecto, en la lámina 32 del *Códice Mendoza* (imagen 11) se encuentra el signo de lugar de Huitzilapan pueblo, se nos presenta un elemento topográfico: el río y sobre él un colibrí.



Imagen 11. Signo de lugar Huitzilapan Detalle (*Códice Mendoza* 2015: lám. 32)

De acuerdo con García Castro en las décadas posteriores a la conquista española:

La organización político-territorial de los antiguos señoríos otomianos sobrevivió a la colonización española gracias a la continuidad negociada de un gobierno indio, basada en el reconocimiento de los derechos jurisdiccionales de los caciques locales, y a los ajustes territoriales de esos poblados. Los nuevos pueblos de indios, sus autoridades y territorio, fueron una base segura sobre la cual se implantaron algunas instituciones coloniales como las encomiendas, los corregimientos y las parroquias. (García Castro, 2016: 102)

Siguiendo a García Castro (2016: 83) para el caso de Huitzilapan sabemos que para 1570 ya formaba parte de los pueblos de indios. Durante las primeras décadas posteriores a la conquista se otorgaron estos territorios en encomienda a personajes que tenían alguna relación con el virrey o la Real Audiencia los pueblos de Tlachco (hoy Atarasquillo) a Diego Sánchez de Sopena y Chichicauhtla (hoy Xochicauhtla) a Juan Enríquez (García Castro, 2016: 83). Estos pueblos colindan con el de Huitzilapan; no obstante, respecto a este último no se tiene información sobre su encomendero o corregidor.

Existe en el AGN una copia de 1803 de una merced real otorgada por don Luis de Velasco en 1560 para la fundación de los pueblos: Tenango del Valle, San Lorenzo Huitzilapa y Santa María Tlalmimilolpa.³

Para la década de 1580 en la cuenca alta del Lerma había “tres centros poblacionales que eran sede de otros tantos distritos judiciales: la villa de Toluca y las cabeceras de Metepec y Tenango” (García Castro, 2016: 91). Esta última, “incluía los corregimientos de Atlatlauca, Tlachco y Huitzilapa” (García Castro, 2016: 91).

En lo que concierne a la organización religiosa sabemos que se siguió el patrón colonial de los pueblos. Estableciendo las parroquias o doctrinas en aquellos que tenían una jerarquía importante (García Castro, 2016: 93). Fue el clero secular el que se encargó de la tarea evangelizadora en esta zona (2016: 94). Respecto a la conformación de las parroquias:

En cada una de las cabeceras de dichos pueblos se encontraba la iglesia principal, sede del distrito parroquial, donde residía el cura titular; mientras que en cada una de las localidades subordinadas o sujetos se encontraba una capilla o ermita, dependiente de la parroquia de la cabecera, donde se

³ AGN, Ramo Tierras, volumen 3584, exp. 9, “Copia de una merced otorgada por don Luis de Velasco en 1560 para la fundación de los pueblos. Tenango del Valle. San Lorenzo Huitzilapa y Santa María Tlalmimilolpa”.

celebraban los oficios religiosos cada vez que eran visitados por el sacerdote.

(García Castro, 2016: 94)

Durante el siglo XVI destaca la parroquia de Huitzililapa que atendía a Tlalachco, Chichicauhtla y Ocelotepec. Es hasta mediados del siglo XVIII cuando se crea un solo curato con sede en Lerma se combinaron la parroquia de Santa Clara de Lerma y la de Santa María la Asunción de Tarasquillo (Gerhard, 1986: 174).

Respecto al periodo de congregaciones podemos destacar que estas afectaron de manera considerable la forma de vida de las poblaciones indígenas, debemos recordar que para los otomianos vivir dispersos y en las serranías formaba parte importante de su cosmovisión en cuanto a la concepción de la tierra. Diversos pueblos se negaron a congregarse durante el primer periodo que comprende de 1550 a 1564, entre ellos estaba Huitzililapan (Quezada, 1995: 153).

El vínculo con su territorio sería muy difícil de romper, varios indígenas preferían abandonar a su familia y huir a otros lugares. A lo largo de los pueblos que se encuentran en la Sierra de las Cruces, en especial los de filiación otomí y entre ellos Huitzililapan, se creó una red de refugiados en la que las autoridades indígenas se negaban a entregarlos a las autoridades españolas (Quezada, 1995: 153).

Hoy en día podemos hacernos una idea del impacto que tuvieron realmente las congregaciones en este lugar. Desde la etnografía nos damos cuenta que “en general, el patrón de asentamiento entre los grupos otomíes, mazahuas, matlatzincas y nahuas es sumamente disperso, con caseríos separados por distancias ingentes en donde el grupo doméstico posee, además de la vivienda, parcelas de cultivo” (Sugiura y Gallardo Arias, 2016: 323).

A partir de la segunda mitad del siglo XVI, la necesidad del trabajo indígena se incrementó debido a la baja demográfica y la demanda de las empresas españolas, dentro del sistema de repartimiento los pueblos de determinada región eran obligados a contribuir con cierto número de trabajadores (García Castro, 2016: 109-110).

Los pueblos de indios que se localizaban en la vertiente occidental de la sierra de las Cruces y hasta la ribera del río Chignahuapan, eran considerados parte de uno de los dos repartimientos tepanecas sujetos a Tacuba. Así, por ejemplo, los pueblos de Ocelotepec, Huitzililapa, Chichicauhtla, Tlalachco, Ocoyoacac, Tepezoyuca, Coapanoaya, Xalatlaco, Capuluac y Coatepec eran repartidos a mediados del siglo XVI al trabajo agrícola en las siembras de trigo (o “heredades de pan”) del distrito de Tacubaya. (García Castro, 2016: 111)

Situación socio-política en los albores del siglo XIX

Hay que tener en cuenta que para finales del siglo XVIII con el gobierno de los borbones comienza un periodo de reformismo que buscaba “sobre todo una mayor centralización del poder político en manos del monarca” (Gutiérrez del Arroyo, 1989: 89). Por lo que en el aspecto administrativo territorial se implantó el sistema de intendencias que tomó como base “la integración distrital de las alcaldías, corregimientos y gobiernos existentes” (Commons de la Rosa, 1981: 1).



Mapa 2. Intendencia de México, Pueblos de Indios. (tomado del sitio de consulta los *mapas del Atlas ilustrado de los pueblos de indios Nueva España*, 1800)

Como podemos observar en el mapa 2, San Lorenzo Huitzilapan en 1800 era un pueblo de indios y pertenecía a la Intendencia de México.

Al llegar al siglo XVIII, se puede definir al pueblo de indios como un lugar con ochenta tributarios indios o más (equivalente a 360 habitantes o más), con una iglesia consagrada, autoridades indígenas electas anualmente y una dotación de tierra inalienable. Agrupaciones de indios, aunque con una población numerosa, fueran cuadrillas, sitios, aldeas, congregaciones, reducciones, barrios o gañanes en haciendas, no se consideraban como pueblos de indios porque les faltaba el permiso del gobierno para "erigirse en pueblo". Se calcula que durante el siglo XVI, en la región central, se fundaron alrededor de 45% de

los pueblos registrados en 1800 y al llegar el siglo XVIII se fueron estableciendo nuevos pueblos de indios a un promedio de 2.5 pueblos por año. (Tanck de Estrada, 2005: 22)

Jurisdicción religiosa a la que pertenecía

Tenemos que considerar que durante el siglo XVIII la población indígena incrementó, por lo que los curas se enfrentaban a ciertos problemas para atender apropiadamente a todos los fieles (Aguirre, 2017: 113). Como vimos anteriormente, en las primeras décadas posteriores a la conquista, Huitzilapan destaca por atender a Tlalachco, Chichicuatla y Ocelotepec. Sin embargo, es hasta mediados del siglo XVIII cuando se crea un solo curato con sede en Lerma (Gerhard, 1986: 174).

De entre las fuentes a las que podemos recurrir para conocer la jurisdicción religiosa encontramos el libro que pidió elaborar en 1772 el Arzobispo de México Haro y Peralta con información de las parroquias y sus ministros, este libro contiene información acerca de “los curatos y vicarias que hay en el Arzobispado de México con los nombres de los actuales curas y vicarios, idiomas que en ellos se hablan y pensión que pagan al Colegio Seminario” (Bravo, 2009: 170).

En el apartado que corresponde a “Curatos cuyos párrocos son jueces eclesiásticos (excepto los religiosos) y están fuera de las 5 leguas de México” se encuentra en la ciudad de Lerma Santa Clara. El cura notario es Don Dionisio de Esquivel Zapata, se hablaban los idiomas castellano, otomí y mexicano. Las auxiliares eran Tarasquillo y San Lorenzo Huitzilapan (Bravo, 2009: 188). Por lo que, a finales del siglo XVIII, San Lorenzo Huitzilapan se constituía como una vicaría auxiliar. “Las vicarías auxiliares eran una especie de subcabeceras, en cuyo vicario se descargaba la responsabilidad de administrar espiritualmente un cierto número de pueblos de visita” (Aguirre, 2017: 116).

Sin embargo, es oportuno señalar algunos puntos, en primer lugar, ni el nombre del cura ni la fecha se corresponden con el inventario del archivo parroquial de Santa Clara de Asís. De 1740 a 1751 el párroco fue Agustín Blas de Esquivel y Zapata. El libro de curatos y vicarias fue escrito entre 1772-1773 y para esa fecha el párroco de Santa Clara, de acuerdo al inventario, era Antonio Miguel de Fuentes y Antonio Fernando Garrido (Sánchez, 2020: 16). Aun así, el propio documento confirma que se trata de una vicaría auxiliar dependiente de Santa Clara (AGN, 1817: f. 2).

Ahora bien, en cuestiones que competen a la vida religiosa destaca en primer lugar la Iglesia, ya que en los pueblos “la parroquia no solo era la forma de organización eclesiástica

básica para la población, sino también un espacio de convivencia cotidiana en donde se forjaron, desde el siglo XVI, rutinas de cohesión social e identidad para las comunidades rurales y urbanas” (Aguirre, 2017: 112). Aunque el autor se refiere a las parroquias y San Lorenzo Huitzilapan era una auxiliar de Santa Clara, la iglesia del pueblo era uno de los lugares importantes para la población.

Si nos acercamos a las dos figuras de autoridad para la época encontramos al vicario pedáneo (AGN,1817: f 2), “este tipo de vicario sería el instituido para cada parroquia o doctrina y cuyo nombramiento recae en el cura. Sus atribuciones judiciales eran similares a las del vicario provincial y estaban enumeradas en el título de nombramiento” (Terráneo, 2015: 370).

Ahora bien, el otro cargo que se menciona es el del juez eclesiástico, su importancia radicó en que fue uno de los recursos que utilizaron los obispos para extender su autoridad “en las parroquias y doctrinas de sus respectivas diócesis” (Aguirre Salvador, 2008: 15). Cabe mencionar que esta figura del juez eclesiástico logró consolidarse hasta la segunda mitad del siglo XVIII (Aguirre, 2008: 16).

Las investigaciones relacionadas a estos personajes nos dejan ver un poco de la situación en la que vivían. De acuerdo con Salvador Aguirre, en la segunda mitad del siglo XVIII las vicarias auxiliares atravesaban un problema por falta de curas para satisfacer la vida religiosa de los feligreses. Esto debido a que “ni autoridades, ni curas titulares ni fieles deseaban aportar más recursos para pagar más clérigos ayudantes” (Aguirre, 2017: 114)

Otro problema importante a destacar en el ejercicio de las labores religiosas de los eclesiásticos es la barrera del idioma, ya que, como se ve en el expediente, no tenían conocimiento de la lengua otomí, tuvieron que recurrir a interpretes para registrar las declaraciones. Cómo podemos observar la figura de estos jueces y vicarios pedáneos se consolidó en la segunda mitad del siglo XVIII en el marco de las ideas y políticas ilustradas (Lara Cisneros, 2010: 148). Cabe señalar que, para entonces, desde la perspectiva eclesiástica, las prácticas “incorrectas” de los indígenas eran “resultado más de su ignorancia o mala preparación, que de la influencia diabólica” (Lara Cisneros, 2010: 152).

Ya en los primeros años del siglo XIX:

En lo que se refiere a las principales preocupaciones de los preladados de la época, estaba el hecho de la insuficiente implantación de la Iglesia en los lugares más alejados. Eran muchos miles los que no cumplían con los preceptos anuales, los que se embriagaban y por “exceso en la bebida mueren sin sacramentos. La vastedad de los territorios asignados a cada parroquia [...]

y las características de la feligresía hacían claramente ineficaces los medios puestos por la Iglesia para cubrir la necesidad de sacerdotes y maestros de primeras letras que permitieran erradicar las formas “oscuras” con que en algunos lugares se seguía practicando la religión católica; tampoco se había logrado fortalecer la enseñanza del castellano y civilizar a las poblaciones. [...] Hacían falta escuelas y éstas debían estar a cargo de los curas puesto que los naturales los llamaban “padres” [...] Faltaban también misiones que permitieran evitar que los naturales ya convertidos se dejaran arrastrar por su “inclinación a la vida silvestre y del monte”. (Ibarra, 2010: 10-11)

Sobre la vida cotidiana de los otomíes en el siglo XIX

Por algunos datos que se encuentran en el expediente y que son útiles para esta investigación resulta conveniente adentrarnos en el contexto social en el que se desarrollaron estas personas, hablar de manera resumida sobre su vida cotidiana.

Por el expediente sabemos que eran otomíes, en su mayoría eran bilingües, hablaban tanto castellano como otomí. Aunque las mujeres jóvenes y ancianas constituían una excepción, ya que solo hablaban otomí.

Un dato que salta a la vista es la edad de estas personas. Ya que van de los 12 a los 30 años. En especial, los que ostentaban algún cargo tenían 30 años. Quizá en nuestro tiempo pareciera que son personas realmente jóvenes. Sin embargo, algunos estudios sobre la esperanza de vida de los indígenas en el siglo XIX nos dan los siguientes datos:

Tomando como muestra entierros de [...] habitantes del barrio de la Soledad, barrio indígena situado en una de las parcialidades indígenas en el área marginal de la capital. La temporalidad atribuida a estos entierros es el siglo XVIII y parte del XIX, [...] la composición de la muestra es mayoritariamente de adultos en edades medias (entre los 40 y los 50 años de edad), y por cada hombre representado hay dos mujeres.

La esperanza de vida así calculada es de 30.1 años, y 26.5 años más al llegar a la edad de quince años; es decir que una mujer, al cumplir esta edad, podría esperar vivir hasta los 40 años [...] La edad media de los individuos de este sector de población era de 23.5 años, una población joven. (Márquez, 2016: 24)

En este contexto, la madre del principal implicado parecía ser una excepción, pues calcula su edad en 60 años. Por lo demás, vemos que se trata de un sector de la población de la

Nueva España que no pasaba de los 40 años, por lo que su vida adulta comenzaba desde una temprana edad.

Debido en parte al estilo de vida que tenían enmarcado en constantes epidemias como la que refieren en sus declaraciones “que como el declarante desde la peste pasada vivía en México” (AGN, 1817: f.12). Para la temporalidad que nos ocupa se tienen documentadas las siguientes epidemias “En el siglo XIX la epidemia de tifo en 1813 y la llegada del cólera en 1833 y 1850, así como los continuos brotes de viruela, entre otros padecimientos, agravaron la salud pública de los capitalinos” (Márquez, 2016: 37).

Si bien los datos aquí presentados corresponden a un barrio indígena de la Ciudad de México, no debió ser mucha la diferencia para la población de Huitzililapan, pues, como se puede observar, una de las principales actividades económicas a las que se dedicaban era la venta de carbón y por lo que declararon su mercado principal era la capital novohispana. En donde vendían su producto por temporadas y luego regresaban a su pueblo por el camino de Huixquilucan.

En cuanto su principal actividad económica tenemos registros desde el siglo XVI de la extracción de ciertos recursos en los montes. En el *Códice Mendoza* Huitzililapan está marcado como un pueblo tributario de mantas, vigas y leña (*Códice Mendoza*,2015: lám. 32) (imagen 12).



Imagen 12. Tributo de Huitzililapan (*Códice Mendoza*, 2015: lám. 32)

Ahora bien, durante la colonia el carbón era uno de los combustibles indispensables para la cotidianidad de diversos sectores de la vida en la Nueva España, por ejemplo, se utilizaba “En el consumo doméstico de las grandes poblaciones, también requerían ingentes cantidades de madera y combustible de las fundiciones de los reales de minas y haciendas de beneficio de metales, las herrerías, panaderías, hornos de cal, salitreras y curtiembres” (Castro, 2022: 30).

Mientras que, el oficio del carbonero evidentemente requería de pasar un tiempo considerable en el monte pues como lo indica Castro antes de realizar la quema debía que talar y reunir todo en los hornos, una de las técnicas utilizadas para hacer carbón era la siguiente:

la madera se apilaba en forma aproximadamente piramidal, con el extremo superior abierto. Por este orificio se iniciaba el fuego, tras lo cual se cerraba todo con tierra y hojas de pino, dejando ventilas a nivel del suelo. La madera debía quemarse lentamente, sin generar llamas. El proceso tardaba entre ocho y diez días, más lo que requiriera el enfriamiento y el desmonte; cada horno producía veinte cargas. (descripción de David Diego, Tarecuato, Michoacán; citado en Castro, 2022: 39)

Como bien lo señala el autor era un oficio que implicaba un esfuerzo considerable, además para ser comercializado en la capital tenía que ser transportado y vendido de la siguiente manera:

La forma más conveniente de llevar los costales al mercado era a lomos de una mula, pero el costo de estos animales podía ser prohibitivo para un comunero indígena. Por esa razón, a veces transportaban el carbón cargándolo en hombros, aunque fuese un ejercicio muy duro [...] se ofrecía voceándolo por las calles o en sitios designados para ese fin. (Castro, 2022: 40)

Por otra parte, Cubas señaló que, a mediados del siglo XIX, desde muy temprano en la Ciudad de México “El bullicio consiguiente á la populosa ciudad crecía con los gritos de los vendedores ambulantes *Carbó siú* voceaba el indio otomí, que por lo tiznado se asemejaba a un etíope” (Cubas, 1904: 204) (imagen 13).



Imagen 13. Carbonero a mediados del siglo XIX (tomado de “cuadros de costumbres”, *El libro de mis Recuerdos...*, García Cubas, 1904: 204)

Podríamos pensar que estamos frente a una actividad del todo marginal, pero en realidad dependía del contexto y mercado de cada persona, pues:

A partir del siglo XVIII, los intereses en juego se hicieron mayores y más complicados, porque la creciente demanda movía sumas que ya no eran menores [...] los espacios propios para la producción de carbón (y las ganancias consiguientes) ya provocaban pleitos y divisiones en la comunidad indígena. (Castro, 2002: 44)

Por las fuentes disponibles no es posible saber si las personas aquí involucradas gozaban de lo redituable que se había convertido el comercio de carbón o por el contrario era una actividad que les mantenía para lo básico. No obstante, el que ciertas personas ostentaran el cargo de gobernador o tuvieran alguna relación con el gobernador en turno deja que pensar. Por otro lado, también tenían por oficio el de zapatero y pitero.⁴

Entre los recursos vegetales comestibles de la zona se encuentra: el maíz, frijol, chile, papa, capulín, tejocote, plátano, piña, maguey de pulque entre otros. Además, de los recursos animales comestibles destacan: el conejo, pato real, acociles, guajolote, gallina etcétera (Sugiura y Gallardo Arias, 2016: 339).

El trabajo de campo realizado en mayo de 2023, consistió en la visita al pueblo de San Lorenzo Huitzilapan. Por falta de informantes en esa ocasión solo recorrimos la parte central del pueblo y observamos el entorno en el que se encuentra. Así pues, pudimos constatar que los cerros que rodean el poblado se encuentran terracedados, y que algunas pequeñas partes aún se utilizan para la agricultura, no a gran escala más bien parecen ser para consumo propio (Véase en anexos imágenes 39 y 40).

⁴ “Hombre que fabrica o vende pitos o flautas de carrizo/ Hombre que toca el pito o flauta de carrizo”. Asociación de Academias de la Lengua Española (2010).

Esto es importante en tanto podemos ver que las bases de las prácticas religiosas indígenas se sustentan fundamentalmente en la agricultura. Al respecto Castillo señala que:

El sistema de construcción de terrazas en Mesoamérica se ha relacionado con las técnicas de cultivo y es considerado como una de las técnicas prehispánicas más antiguas [...] las terrazas podían tener diferentes usos ya fueran habitacionales como un de cultivo o una mezcla de ambos. (Castillo, 2007:259)

Siguiendo a esta autora vemos que el paisaje cultural se conforma de “valles, ríos, manantiales, cuevas y cerros” (Castillo, 2007: 261). Podemos deducir que el paisaje cultural de San Lorenzo Huitzilapan estaba conformado por su monte sagrado, en este caso destaca el cerro de La Verónica o El Águila, los montes circundantes de donde sacaban la madera para el carbón y practicaban la caza, la zona lacustre que les permitía cazar o comprar patos seguramente también les proveía de la pesca. Además de los montes terracedos para la agricultura y vivienda. Así como varios ríos o riachuelos que corrían cerca del pueblo.

Del trabajo de campo realizado en mayo de 2023⁵ me gustaría puntualizar algunas observaciones como el patrón de asentamiento que es más bien disperso y en diferentes partes de la serranía. Se pueden apreciar aún casas de adobe con techo de teja, por lo general las casas disponen de cierto terreno para jardín o huerto.

El Cerro de La Verónica se encuentra en la parte lateral izquierda si tomamos como punto la Iglesia de San Lorenzo (Véase en anexos imagen 41). Esta visita al pueblo nos permitió observar que San Lorenzo Huitzilapan se encuentra aislado en cierto sentido, sin embargo, hay una constante movilidad de sus pobladores a otros lugares, como Toluca o Ciudad de México.

Me gustaría poner especial atención en este punto, pues no es una población aislada por completo de la dinámica social de otros lugares, podríamos decir que lo es para las personas foráneas, pero no para todos los lugareños. Este último punto es importante en tanto podemos contrastar esta dinámica en sus habitantes del siglo XIX. Como se ve en el expediente, el principal implicado y varios de sus hermanos pasaban algunos días vendiendo su carbón en la Ciudad de México, incluso viviendo en la misma ciudad por temporadas.

⁵ Agradezco la compañía y comentarios de Natalia Palma Linares.

Conclusión del capítulo

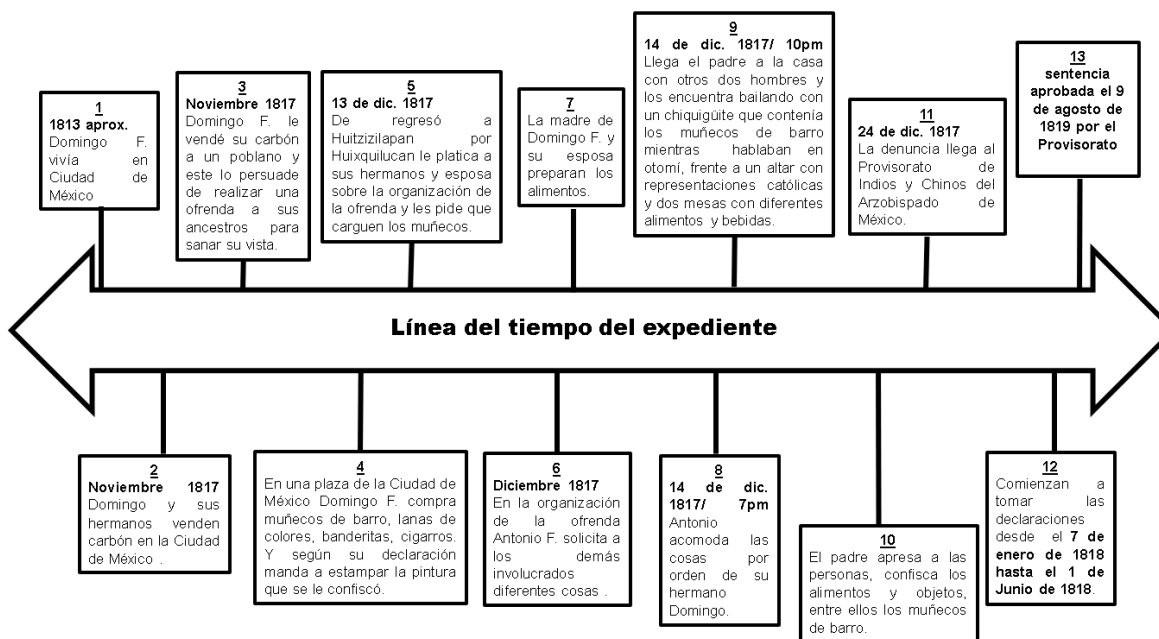
Como se señaló anteriormente, el expediente de san Lorenzo Huitzilapan y la pintura no han sido estudiados de manera conjunta por lo que su estudio resulta pertinente. Partir de la institución eclesiástica que llevó el proceso nos da cierta idea de lo que el contenido del propio documento ofrece en líneas generales. Además, nos permite entender a los actores involucrados desde la justicia eclesiástica.

Por otra parte, el bosquejo geográfico e histórico nos permite ver a San Lorenzo Huitzilapan como un pueblo otomí que comercializaba sus recursos, principalmente extraídos del bosque, con la Ciudad de México, primero como parte del tributo a la Triple Alianza. Y después, con la dinámica comercial que se estableció en el México novohispano en donde el carbón constituía uno de los principales combustibles.

Es también de destacar la característica bilingüe de la población que hablaba tanto otomí como español. Por lo que se entiende, el otomí se utilizaba para comunicarse al interior de la población y de los grupos familiares, lo que constituía un problema para los eclesiásticos que no dominaban el idioma.

Capítulo II Estudio histórico del expediente escrito

Este capítulo inicia con una línea del tiempo de cada momento relevante del expediente, además de un gráfico que permite ubicar a cada una de las personas detenidas con la intención de poner al lector en contexto. Posteriormente se realiza el análisis de las declaraciones en el que se presenta al principal implicado, así como las principales contradicciones encontradas en las declaraciones, mismas que nos permiten problematizar el caso y adentrarnos en el ritual que se denunció y que en adelante se estudia. Poniendo especial énfasis en las figuras que destacan en las declaraciones; El Dueño del Monte, el Divino Rostro y la Verónica. Además de las figurillas de barro de representaciones zoomorfas y antropomorfas, así como los tiempos del ritual en sí.



Línea del tiempo 1. Contiene los momentos más importantes del expediente (Elaborada a partir AGN, Ramo Bienes Nacionales, legajo 663, exp. 19, fs. 42, *Diligencias sobre idolatrías y supersticiones de los naturales del pueblo de San Lorenzo, del curato de Lerma, 1817*)

2.1 Análisis de las declaraciones

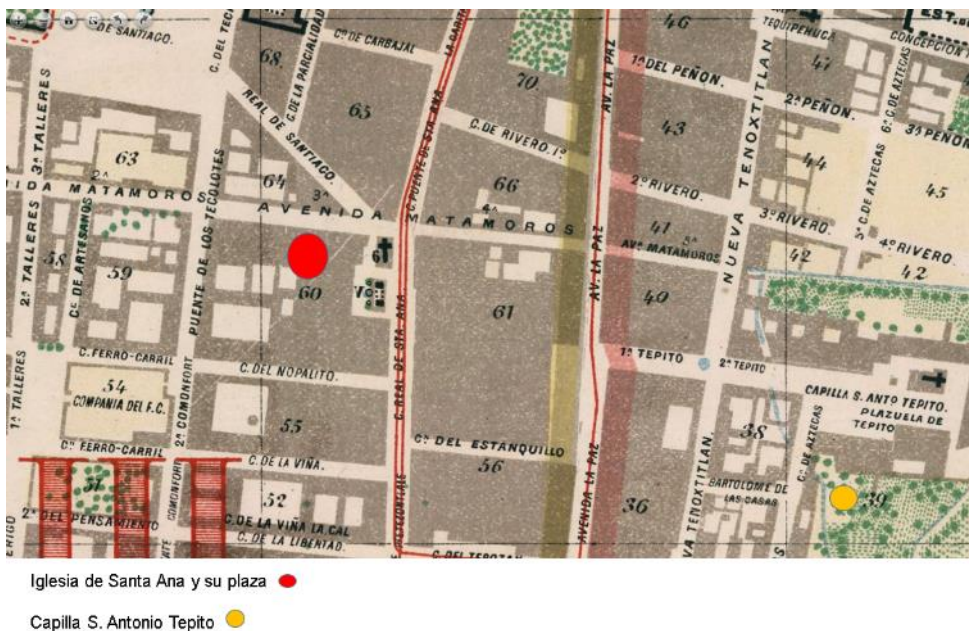
Las declaraciones son una fuente bastante rica e interesante respecto a las motivaciones de los denunciados, su papel en la realización de la ofrenda, así como ciertas reacciones que tuvieron al momento de ser sorprendidos por el padre vicario. En una primera lectura del expediente, resulta convincente la justificación de la que se valen los implicados para deslindarse de su papel como probables especialistas rituales⁶.

Las declaraciones coinciden en que la idea surgió por la influencia de un poblano, de identidad desconocida, en la Ciudad de México. De acuerdo con lo que se expone en la declaración de Domingo Francisco, el principal implicado -como señalan las declaraciones de los otros detenidos y la suya - fue persuadido por un poblano en la Ciudad de México mientras vendía su carbón. Al respecto Domingo declaró lo siguiente al juez eclesiástico:

Exponiendo con que motivo se juntó con otros la noche del día catorce del pasado diciembre en el paraje o lugar donde fue aprehendido por su vicario dijo que hallándose en México por el mes de noviembre último concurrió con el motivo de entregar carbón, a un poblano conocido suyo aunque no sabe su nombre y sí que vive tras de la iglesia de Santa Ana y preguntándole este de donde era el declarante le expuso del pueblo de San Lorenzo, interrogándole sucesivamente que lugar era este a que jurisdicción correspondía y por donde quedaba a todo lo que le satisficó oyendo del que su patria era Puebla: que tres ocasiones que concurrió con el sucesivamente en el fin de vender su carbón, en la primera nada trató con él, y en las dos siguientes fue la parte ya apuntada agregándose el que dicho poblano le pregunto a él por el que habla que si era ciego por haber notado que andaba con torpeza y muy arrimado a la pared: a lo que el declarante respondió que si era ciego y solicitando saber la causa como el tiempo que llevaba de ciego le respondió a todo diciéndole que contaba dos años de esta enfermedad y después de registrarle los ojos cuyo tacto percibió del porque se los abría con las manos, le dijo tú estás malo porque no haces lo que tus antepasados a lo que el declarante añadió, pues que hacían

⁶ El termino especialista ritual es utilizado por diversos autores para referirse, a grandes rasgos, a las personas que dentro de una comunidad son las poseedoras del saber sobre diversos temas que van desde cuestiones climáticas hasta curar o provocar enfermedades, en ese sentido, tienen la capacidad de comunicarse con los dioses, fuerzas etc. véase Gallardo Arias, Patricia y François Lartigue (2015), *El poder del saber, especialistas rituales de México y Guatemala*, México, Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM.

sus abuelos adoraban a los muñecos haz tú lo mismo y verás como sanarás ponles tamales, huevos chocolate y fruta en tu casa y allá en el monte que así hacia uno allá en su tierra que era cojo y que sano: que el declarante le preguntó si era cierto lo que le decía: y repitiéndole el que si se fue el exponente pensando en lo que había oído: que al siguiente día volvió su concurrir con él y suscitando el poblano lo misma conversación después de haber entregándole el carbón que le había pedido el día antes, fue su primera pregunta cuando te vas a tu tierra a lo que le respondió, todavía no tengo dinero: que el poblano le dijo vete a tu tierra, no es chisme lo que te digo y hazlo porque si no, no sanaras y te mueres: que el declarante fluctuante ya y crédulo se determinó después de unos días que duro en México vendiendo su carbón se fue solo para la plaza y compró dos reales de muñecos con especificación respecto del poblano que aquellos fueres de todos. (AGN, 1817: f. 11-11 v)⁷



Mapa 3. Iglesia de Santa Anna, siglo XVIII. (Tomado del Diaz de León, Francisco 1886, *Plano general de indicación de la Ciudad de México*)

Si nos quedamos con esta versión, en la que coinciden en cierto modo los demás declarantes, podríamos pensar que efectivamente esa es la explicación del por qué llevaron a cabo la ofrenda y que entre ellos y su comunidad no existían este tipo de prácticas, ni el Dueño del Monte, o *Llémixintte*. O podríamos pensar también que durante esta época había

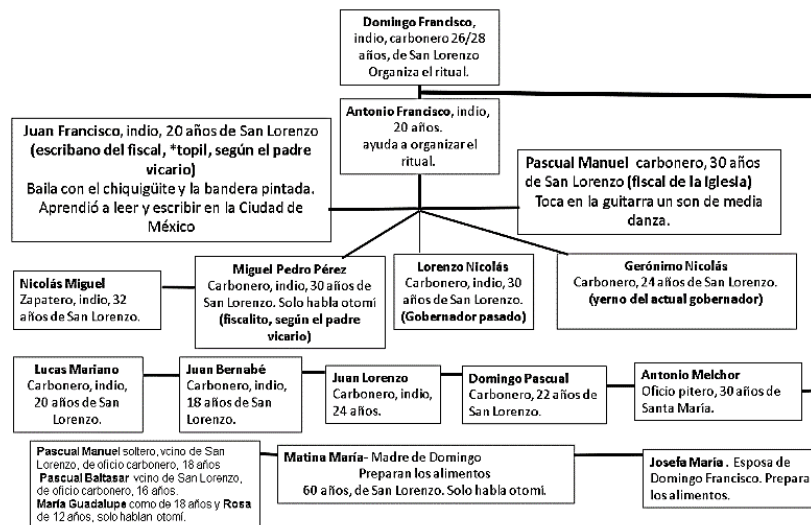
⁷ En adelante, el subrayado de las citas textuales es de mi autoría con el propósito de destacar ciertas ideas.

entre los indígenas una red que compartía distintos saberes en la Ciudad de México y de manera especial en sus plazas, con personajes como el poblano.⁸

Sin embargo, un análisis más detallado, además de la contrastación con otras fuentes históricas y etnográficas, nos permite proponer otra explicación; la información que proporcionan los denunciados puede ser un discurso adecuado a lo que los clérigos querían escuchar o, mejor dicho, a lo que los indígenas sabían que el clero esperaba escuchar. Por lo tanto, el análisis permite ver que el trasfondo va más allá; nos remite a las prácticas rituales de los otomíes de la Sierra de las Cruces que podemos rastrear en las fuentes escritas desde el siglo XVII hasta nuestros días.⁹

Es por eso que, al momento de su lectura, resulta oportuno plantearnos las siguientes preguntas: ¿Cuál era el papel de las personas que participaron? ¿Se trataba de un festín de indios o de un ritual? ¿Para quién era la ofrenda? ¿Cuál era su fin? ¿Quién la organizó? ¿Cuáles son las principales contradicciones vertidas en los interrogatorios? ¿Qué nos dejan ver? ¿Cómo se explica la pintura?

¿Cuál era el papel de las personas que participaron?



Esquema 1. Participantes, oficio, edad. (Elaborado a partir de AGN 1817, Ramo Bienes Nacionales, legajo 663, exp. 19, fs. 42, Diligencias sobre idolatrías y supersticiones de los naturales del pueblo de San Lorenzo, del curato de Lerma)

⁸ Esta apreciación está presente en Gonzáles Reyes, y Reza Díaz, cuando expresan que han existido: “[...] personajes como el poblano que, desde el siglo XVII, en el marco de las campañas de extirpación de idolatrías, se encargaban de mantener vivas las creencias ancestrales” (2019:136).

⁹ Por ejemplo: en el siglo XVII; *Religiosidad otomí colonial en Huixquilucan 1693*, Alfa Viridiana Lizcano Carmona (2014). En el siglo XX; Garibay, Ángel María (2006), “Supervivencias de cultura intelectual precolombina entre los otomíes de Huixquilucan”, y en el siglo XXI; Córdova Ugalde, María Cristina (2012), “La Asociación del Divino Rostro: Religiosidad popular otomí en el Alto Lerma”.

De voz de Domingo Francisco sabemos que fue él quien organizó la ofrenda e indicó cómo debían disponerse cada uno de los elementos en relación a los muñecos (AGN, 1817: f. 13 v). Por lo anterior, resulta apropiado considerarlo el especialista ritual. Respecto al perfil de este personaje cabe destacar que vivió una temporada en la Ciudad de México, “cómo el declarante desde la peste pasada vivía en México” (AGN, 1817: f.12).

En cuanto a su hermano Antonio Francisco es interesante hacer notar, por las declaraciones de otros implicados, que fue también parte importante en la organización de la ofrenda, de acuerdo con Nicolás Miguel:

Antonio Melchor primo hermano también del que declara y es vecino de dicho pueblo y le dijo no te han pedido algo para el fandango, y respondiéndole que no, le pregunto que quien y diciéndole que Antonio Francisco hermano de Domingo Francisco el ciego solicitaba aquella frasca¹⁰ con relacion acia el monte mande esta voz Mixhantt penetró el respondente que fuese alguna especie de superstición. (AGN, 1817: f. 20v)

En la declaración de Antonio Francisco encontramos la siguiente contradicción; él argumenta que “ni de orden de su hermano ni de la suya hubo algún convite” (AGN, 1817: f.17v) y propone que la gente llegó por encontrarse la casa en camino real (AGN, 1817: f.17v) -la calle principal del pueblo hasta la fecha- (véase en anexos mapa 4). Sin embargo, como se lee arriba, tanto Nicolás Miguel como Antonio Melchor (AGN, 1817: f.26) lo señalan como la persona que les solicitó algún presente para la ofrenda.

Juan Francisco escribano del fiscal de la iglesia fue quien bailó mientras este-el fiscal tocaba la guitarra, tomando el chiquigüite con los muñecos y la bandera pintada. Él argumentó que lo hizo simplemente por “travesear” (AGN, 1817: f .15v), sin embargo, sabemos que la música y la danza son elementos indispensables en la realización de los rituales otomíes. Respecto a los demás asistentes la mayoría argumentó llegar simplemente por casualidad al lugar. Aun así, parece claro que tenían conocimiento de la ofrenda e inclusive llevaban algunas cosas como pulque (AGN, 1817: f.26), leña (AGN, 1817: f.20v) o agua (AGN,1817: f.31).

¿Se trataba de un festín de indios o de una ofrenda de carácter ritual?

A lo largo del expediente el caso es visto de dos formas diferentes: como festín de indios o como ofrenda para rendir culto a las figurillas por ser costumbre de los ancestros y a través de ello curar la ceguera de Domingo, es decir, respecto a esto último, como algo de carácter

¹⁰ Frasca: Hojarasca y ramas pequeñas y delgadas de los árboles (RAE, 2023).

ritual. En las declaraciones encontramos contradicciones en cuanto a este punto. El propio Juan Francisco, hermano del ciego, nos dice que este traía los muñecos para presentarles una ofrenda con el fin de restaurar su vista. No obstante, más adelante menciona que la fiesta concluyó cuando el padre vicario llegó (AGN, 1817: fs.15-15v).

Cabe preguntarse quién la designa con el termino fiesta, fandango u ofrenda teniendo en cuenta que las declaraciones en cierto sentido están sintetizadas por los propios sacerdotes. Aun así, por todos los elementos que presentaba, la posterior declaración de estar dedicada a los muñecos/ancestros con el fin de curar la ceguera de Domingo Francisco etcétera, nos llevan a proponer que en efecto se trataba de un ritual.

Sin embargo, pienso también en reconsiderar una separación tajante de estos dos aspectos; lo festivo y lo sagrado, desde nuestra óptica podemos pensar que la separación es obvia. ¿Pero funcionaba así para las personas de esta época? ¿En especial para los indígenas? ¿En los estudios etnográficos contemporáneos podemos encontrar esta separación? ¿O festividad y ritual sagrado se conjugan en las prácticas de estas personas?¹¹

¿Para quién era la ofrenda?

En repetidas ocasiones se señala que la ofrenda es para los muñecos de barro que traía Domingo de la Ciudad de México. Según lo vertido en las declaraciones los antepasados adoraban a los muñecos esperando los protegieran. Para que esto surtiera efecto, a los muñecos de barro de se les debía colocar una ofrenda en la casa y en el monte (AGN, 1817: f. 11v).

Y de acuerdo con la denuncia del sacerdote Manjarrez suplicaban a “Llémixintte Dios de los Montes” (AGN, 1817: f.2v) (en el siguiente apartado se abordará con más detalle lo que concierne a los muñecos o figurillas de barro y al Dios de los Montes).

¿Quién la organizó?

Resulta claro que fue Domingo Francisco quien organizó la ofrenda. A pesar de esto, la participación de su hermano Antonio Francisco llama la atención. Ya que, por lo que declararon Nicolás Miguel y Antonio Melchor él –el hermano- solicitó diversas cosas a los demás participantes para llevar a cabo la ofrenda.

¹¹ En la actualidad entre los *teneek* existe una danza que tiene un profundo carácter sagrado, durante toda la noche se bailan diferentes sonos y se coloca una ofrenda. Entre los asistentes se consume yuco, una bebida alcohólica, de manera que después de unas horas” [...] el ambiente festivo es muy palpitante. Esta fase es muy vivaz y divertida; los músicos y bailadores ríen constantemente ante las acciones de los bailadores” (Lara Gonzáles, 2022: 144).

Si consideramos que son los especialistas rituales quienes disponen la organización de las ofrendas. No parece descabellado proponer que de alguna manera Antonio Francisco también participaba como especialista.

Principales contradicciones

De nueva cuenta, aunque pareciera que las declaraciones siguen un hilo en común las contradicciones son recurrentes. Por ejemplo, respecto al número de asistentes, Domingo Francisco señala que había más personas en la casa de las que fueron apresadas (AGN: 1817: f.12v), también Pascual Lorenzo (AGN, 1817: f.9), Juan Francisco (AGN, 1817: f.15) y Lorenzo Nicolás (AGN, 1817: 27). Mientras que su hermano Antonio Francisco declara que “los que se hallaban en la pieza son los mismos que están presos que no había otros” (AGN, 1817: f.17v). lo mismo señaló Nicolás Miguel respecto al número de participantes (AGN, 1817: f. 21v).

El acto de bailar forma parte importante de las ofrendas que realizan los otomíes de diversas regiones. En este caso, resulta claro que la persona que bailó “portando en una mano un chiquigüite de muñecos y en la otra una bandera de papel” (AGN, 1817: f.23v) fue Juan Francisco, el hermano del ciego y escribano del fiscal. Él nos indica que lo hizo con la intención de jugar (AGN, 1817: f.15 v). Sin embargo, encontramos una contradicción en la declaración de Domingo Francisco cuando señala “que no oyó ni percibió que en el baile que hacían varias personas de su clase usasen el termino Llémixintte” (AGN, 1817: f.13). Es el padre vicario el que también hace referencia a que varios de los asistentes se encontraban bailando:

los Hombres y mujeres que estaban sentados, de tres en tres tomaban por la orden el chiquihuite y dos Banderitas y al son de una Guitarra que el indio fiscal tocaba, bailaban, inclinaban la cabeza, doblaban las rodillas, y cantando suplicaban a Llémixintte [...] (AGN, 1817: f.2v)

Posteriormente señaló que el baile que realizaban era al estilo de la contradanza¹² (AGN, 1817: f. 8v).

En todo caso, lo que queda claro es que de una u otra forma el acto de bailar estuvo presente.

¹² A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, en el marco del pensamiento ilustrado, “las danzas fueron condenadas por la Iglesia, pues consideraban que eran nocivas e iban contra la moral de las personas, además, creían que originaban la lascivia y el deseo sexual. Los eclesiásticos novohispanos no fueron ajenos a este pensamiento y criticaron especialmente bailes como la contradanza y el waltz” (Torres, 2019: 11).

En cuanto a la cuestión de la música las declaraciones coinciden en que el fiscal de la iglesia fue el que “cojio una guitarra que está colgada en el oratorio. Empezó a tocar en son de media danza” (AGN, 1817: f.17v).

Una de las contradicciones más interesantes involucra a Domingo Francisco, su madre Mateana María y Nicolás Miguel. De acuerdo con este último:

Oyó voces a lo lejos y conociendo que eran del padre vicario se fue inclinando hacia el eco de ellas: y que habiendo llegado a casa de Domingo Francisco en donde era la estación de dicho vicario oyó a este que les decía a los allí estaban que si no eran cristianos que aquello no era de Dios: que como la puerta de la casa estaba cerrada tocó por tres ocasiones a las mismas que se le respondió por el padre con la voz de quien, a lo que él le respondió diciendo su nombre se le mando abrir que luego que entro dicho padre vicario le regañó bastante suponiendo estaba allí idolatrando: que le enseñó un chiquigüite de muñecos que allí estaba y bastantes comestibles y una mesa que servía de recipiente de todas estas cosas: que tomando la voz el que habla y reprendiéndoles por lo que había oído del padre le respondió el ciego Domingo ser esta costumbre de sus antepasados lo que también respondió Mateana Madre de este. (AGN, 1817: f. 21)

Podríamos suponer que esa fue una reacción natural en un primer momento frente a la interrupción del padre vicario. Mateana María es la última en ser interrogada, cuando se le cuestiona por la respuesta que dio tanto al padre vicario como a Nicolás Miguel contesta que “no se expresó así: que tal vez lo que dijo sería en relación a la que tienen a usar comestibles en su concurrencia y fiestas” (AGN, 1817: f. 33v) Hay que tener en cuenta que Mateana María es una mujer mayor que habla otomí únicamente y por lo tanto para tomar su declaración se necesitó de un intérprete.

Queda pendiente la cuestión de por qué se originó la denuncia, es decir, qué motivo al padre Manjarrez a espiarlos, interrumpirlos y encarcelarlos. Según él fue “por sospecha que me dieron los preparativos para el festín no lleve conmigo más compañía que un hombre y un muchacho, que disfrazados pudimos observar sus ritos y ceremonias” (AGN, 1817: f.2)

Al respecto Gonzales Reyes y Reza Díaz (2019: 144) proponen que:

La red de comunicación se rompió en su parte más débil: Juan Angulo, el muchacho de 14 años, vecino de la ciudad de Lerma y residente en el de Huitzililapa. En este punto de la narrativa, se imponen dos preguntas: ¿acaso Angulo era un mestizo que por su calidad no compartía las creencias de los

indios?, ¿será que Pascual Lorenzo, indio, natural de Huitzililapa, tampoco era proclive a este tipo de manifestaciones, o tenía enemistad con Domingo Francisco?

Como bien señalan los autores, no disponemos de más información para saber los motivos que llevaron al padre a denunciar. A las hipótesis que proponen, podríamos agregar el caso del negocio del carbón que, como vimos en el capítulo anterior, en ciertos contextos generaba considerables ganancias de manera que, es posible, el anterior gobernador y el yerno del gobernador en turno gozaran de ciertos beneficios, enemistándolos con los demás. Pero de nuevo, esto se queda en el campo de las suposiciones.

2.2 Del Ritual

Sobre las prácticas rituales de los pueblos indígenas es basta la literatura. Los primeros registros escritos los encontramos en las fuentes coloniales que van desde las crónicas, códices, o los manuales para la extirpación de idolatrías hasta las denuncias que se encuentran dispersas en los archivos, como es el caso que aquí se estudia, y que de manera similar describen los rituales, a veces de forma muy escueta, otras de manera más detallada.

Desde las ciencias sociales los enfoques son varios, no necesariamente excluyentes, destacan los que se centran en la conformación del paisaje ritual de Johanna Broda¹³ o la propuesta de la tradición religiosa mesoamericana de Alfredo López Austin que indica que esta tradición después de la llegada de los españoles y la implantación del catolicismo, corrió “paralela a la tradición impuesta, y ambas, en su difícil coexistencia, han sido importantes fuentes de las culturas coloniales” (López Austin y López Lujan 2009: 20).

Como ya vimos, una lectura detallada del documento nos da la oportunidad de entender parte de esta ritualidad otomí más allá de lo que se expresa en la superficie. Este análisis a la luz de otras fuentes se enriquece todavía más. Afortunadamente contamos con casos documentados propios de otomíes desde los que datan del siglo XVII (Lizcano, 2014), hasta testimonios registrados en el siglo XX (Garibay, 2006; Henning, 1911) y los nada despreciables trabajos de diferentes antropólogos y antropólogas que se realizaron en la última década (Córdova, 2012; Hernández, 2016) en la Sierra de las Cruces. (véase mapa1)

¹³ Broda Johanna, Stanislaw Iwaniszewski (coords.) (2007), *La Montaña en el paisaje ritual*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/INAH- Instituto de Investigaciones históricas/ UNAM. Broda, Johanna (coord.) (2016), *Convocar a los dioses ofrendas mesoamericanas*, México, UNAM.

Aparte de esto, son considerables las investigaciones realizadas en otras regiones otomíes, principalmente en el Estado de Hidalgo, que nos permiten correlacionar ciertos aspectos, proponer hipótesis sobre ciertas cosas o la posibilidad de encontrar algunas respuestas. Son de utilidad también los trabajos que se enfocan en otros grupos mesoamericanos que comparten esta tradición milenaria, ya que, como señala López Austin, desde tiempos antiguos:

Mesoamérica adquirió así un carácter dialécticamente contradictorio de unidad y diversidad. Esto hace que en una primera impresión Mesoamérica ofrezca el mosaico de sus componentes, marcado profundamente por las diferencias étnicas y lingüísticas, por la variedad geográfica, por las particulares historias regionales y por los distintos grados de desarrollo económico, social y político. Pero si se profundiza en este piélago cultural, se advierte un fondo común, rector, producto y condición de la comunicación milenaria. Es básicamente un acervo de saberes que forma parte de lo que, en trabajos anteriores, hemos denominado núcleo duro de la tradición mesoamericana, integrado por elementos culturales muy resistentes al cambio. (López Austin y López Lujan, 2009: 19)

De ahí la validez y la oportunidad de comparar con otros grupos, centrándonos en los otomíes de la Sierra de las Cruces.

En el caso que nos ocupa la descripción que hizo el sacerdote Manjarrez del ritual en su denuncia es hasta cierto punto rica en lo que se refiere a la ofrenda y las acciones realizadas por los otomíes. Con el análisis de las declaraciones encontramos referencias aún más puntuales y, por ejemplo, la finalidad del ritual –restaurar la vista de Domingo-.

Considero prudente seguir el siguiente orden de ideas para entender el caso en su totalidad: Primero, enmarcarnos en el paisaje ritual de esta sociedad; segundo, entender a fondo el papel de las personas involucradas (y como en los estudios antropológicos salta la vista la interesante relación que hay con la actividad ritual de ciertas asociaciones hoy en día); tercero, sobre el propio ritual para los ancestros y las figurillas de barro

Dicho lo anterior, adentrémonos en el paisaje ritual¹⁴ otomí. Por lo vertido en las declaraciones hay tres figuras que destacan a saber: El Dueño del Monte, el cerro de La Verónica y El Divino Rostro.

¹⁴ “Al adoptar el paisaje natural, el hombre lo transforma en paisaje cultural. Al establecer estas relaciones, lo convierte en escenario para el trabajo y para el culto, en paisaje ritual; así, el hombre imprime sacralidad al espacio, ahí se recrean y se estructuran el espacio y el tiempo con base en experiencias cotidianas, místicas y subjetivas. En esos lugares fue donde se deificaron los elementos de la naturaleza transformándose en entes sagrados y en deidades: los cerros, las montañas, los

El Dueño del Monte, La Verónica y el Divino Rostro

En el interrogatorio que remite el Provisorato de Indios y Chinos se encuentra la siguiente pregunta; “¿Quién es Llémixintte a quien invocaban y dirigían sus ruegos?” (AGN, 1817: f.5v).

Por lo que para los eclesiásticos una de las principales interrogantes era la de si la ofrenda estaba dirigida a *Llémixintte*, Dios de los Montes. A tal pregunta, los interrogados responden que no tienen idea de lo que esa voz pudiese significar y que ellos no adoran a ninguna deidad que no sea cristiana. De nuevo nos encontramos frente a una respuesta que resulta correcta para los sacerdotes.

A pesar de negar que *Llémixintte* se refiera a un Dios del Monte, y sugerir un significado diferente, a lo largo de sus declaraciones también proponen otros vocablos que si hacen referencia a un Dueño del Monte y que se recopilaron en la siguiente tabla:

Pascual Lorenzo	Domingo Francisco	Antonio Francisco	Nicolás Miguel	Miguel Pedro Pérez	Juan Bernabe
Yemixinte = sus patas y menearlas recio	Yemixintt, su equivalente Yemixantt = Muñeco del Monte	Yemi = Xhemi = Y = que se sienten. Xintt= callarse la boca.	Desmenuzada Yemi = señor o dueño Añadiendo Xhantt o Xinte y unidas significan Dueño del Monte o cosa fuerte a cierto dominio temporal [Yemixantt]	Huxontt = Español del monte.	Mixintt= muñeco sin relación a culto alguno.
Yoxcontt = quien gobierna los montes o es el señor de ellos	Buexantt = caballero del monte		Occaxhontt= Dios del Monte con dominio supremo		Decaxontt =deidad
	Oguigexhqui = no se carguen o arrempujen		<i>Mixhantt= relación al monte</i>		
	Macquetta Xhantt= Deidad suprema= Jesucristo o su Divino Rostro				
Pascual Manuel y Pascual Baltasar	María Guadalupe Y Rosa (José Pérez interprete)				
Mixantt= Muñeco del monte y hombre que en el habita	Yemi= que algún oiga lo que le dicen. Xintte= ajolote de agua				

Cuadro 1. Vocablos que hacen referencia a Dueño del Monte, muñeco del monte o deidad (elaborado a partir del expediente AGN, 1817)

manantiales, el sumidero o la barranca. En esos espacios-tiempos sacralizados se recrearon y recrean creencias, tradiciones y rituales como elementos vivos que obran sobre el destino de los hombres en los tiempos y espacios liminales de la fiesta, la celebración, la danza, el cumplimiento de la promesa o la ofrenda” (Rivas Castro, 2007: 269- 270).

A través de estos vocablos en otomí podemos ver que dentro del imaginario de estas personas existía en efecto un Dueño del Monte, un muñeco del monte, el que gobierna los montes o el señor de ellos. Ya que “el idioma cumple más de una función, siendo la expresión oral y la reproducción de la realidad [...] las de primer orden” (Benveniste, 1999; citado en Sánchez Plata, 2012: 156).

Intenté contrastar los vocablos de la tabla anterior con distintos vocabularios que van del siglo XVI al siglo XIX.¹⁵ Desafortunadamente, realizar una traducción de cada uno de ellos no resulta del todo posible en tanto el otomí es “una lengua tonal, cuyas variantes dialectales dependen de su distribución geográfica”. (Barrientos, 2004: 6)

Por lo que una variación en la pronunciación cambiaría por completo el significado de las palabras. Ahora bien, debemos tomar en cuenta que tanto el juez eclesiástico como el escribano que registro las declaraciones no tenían conocimientos de la lengua otomí ya que necesitaron de un intérprete en diferentes ocasiones. Aunado a esto, las variaciones dialectales y el que no se creara un sistema uniforme para registrar la lengua resulta difícil realizar una traducción de cada uno de los vocablos.

Vocabulario	Urbano, Alonso (1990), [1605]. <i>Arte Breve de la Lengua Otomí y Vocabulario Trilingüe: Español-Náhuatl-Otomí,</i>	De Nevé y Molina, Luis (1767), <i>Diccionario y arte del idioma othomi breve instrucción para los principiantes.</i>	López Yepes, Joaquín (1826), <i>Catecismo y declaración de la doctrina cristiana en lengua otomí, con un vocabulario del mismo idioma.</i>	Buelna Eustaquio (1893), <i>Luces del otomí, gramática del idioma que hablan los indios otomíes en la República Mexicana</i>
Termino				
Monte	<i>nohtzaha</i> f. 299v	<i>Nā xāntiŕ.</i> (65)	Santthoe. (193)	<i>Xāntiŕ</i> (171)

Cuadro 2. Vocablo monte en los vocabularios de lengua otomí (elaboración propia)

Aun así, la contrastación con estas fuentes permitió ver que, en efecto, un cambio en la pronunciación lleva a un significado diferente, por ejemplo, Pascual Lorenzo indica que *Yemixinte* significa sus patas y menearlas recio. En los vocabularios podemos encontrar que el significado del vocablo *xinthe* es pierna. Sin embargo, y pese a que no fue posible

¹⁵ Los resultados se encuentran en anexos, cuadro 3).

realizar la traducción literal de todos los vocablos, la contrastación permite ver interesantes relaciones como las siguientes en cuanto a la palabra monte en otomí (cuadro 2).

Para referirse a monte en el expediente encontramos vocablos muy similares en pronunciación como *Yemixantt* (Muñeco del Monte, Dueño del Monte o cosa fuerte) *Buexantt* (Caballero del Monte) *Mixhantt* (relación al monte) *Macquetta Xhantt* (Deidad Suprema Jesucristo o su Divino Rostro) *Mixantt* (Muñeco del Monte y hombre que en el habita). Además, destaca *Occaxhontt* (Dios del Monte con dominio supremo), ya que *occa* y *oqhua*, como encontramos en los vocabularios la palabra Dios, tienen sonidos similares. (Véase en anexos cuadro 3)

En el monte es donde se encuentra este dueño. Además, en el expediente se menciona que las ofrendas se llevan al monte, para el caso del pueblo de San Lorenzo Huitzilapan, a La Verónica. Domingo Francisco menciona que:

[...] dar a entender una deidad suprema en su idioma otomí se explican diciendo *Macquetta Xhantt* que equivale a lo mismo que Jesucristo o su Divino Rostro, que en una casita¹⁶ bajo la última advocación y también del de la Verónica adoran los de su pueblo en el Monte. (AGN, 1817: f.13)

Por otra parte, Garibay ha señalado que los otomíes de la Sierra de las Cruces utilizan el vocablo Makatá “Cuya interpretación más probable es “el gran Dios Padre” (*ma*: grande, *oka*: Dios, *ta*: padre) [...] Es el numen de la montaña, de la lluvia, del poder fecundante” (Garibay, 2006: 162). Por lo que fonéticamente Makatá es muy similar a *macquetta* el vocablo señalado arriba.

Sin la intención de caer en posturas simplistas rastreando únicamente meras “sobrevivencias” del periodo prehispánico o marcar el acento en la visión eclesiástica y el grado de conversión de los otomíes. Considero necesario para esta investigación indagar más en esta figura, llamémosla así de momento, ya que como se mencionó arriba existía en el imaginario de los otomíes serranos en el siglo XIX.

Además, es innegable que dentro de la tradición mesoamericana encontramos a los Dueños, del agua, del monte, etcétera. Como bien lo han demostrado Alfredo López Austin y Leonardo López Luján en su libro *Monte Sagrado* (2009). Siendo una de las figuras más importantes para los mesoamericanos, incluidos los otomíes. Ocuparé varias ideas de estos autores para poner en perspectiva la importancia del monte y del Dueño del Monte en esta tradición de larga duración.

¹⁶ Llama la atención que el santo patrono, San Lorenzo, no parece tener un culto tan grande en el pueblo. Llama también la atención que Domingo Francisco se refiera a una casita y no a la Iglesia.

Las declaraciones vertidas en el expediente nos dejan ver que en el siglo XIX esta figura seguía presente y se conjugaba con las cruces cristianas o con Jesucristo. Pascual Lorenzo declara que:

en sus aflicciones ocurren a Jesús Nazareno y a la Santa Verónica que es una cruz a la que en cada un año bajan a las iglesias por estar en el monte para decirle su misa y que no sabe adoren a figura alguna. (AGN, 1817: f. 10)

Amén de esto, encontramos en la etnografía de inicios del siglo XX destacables testimonios del culto en los montes de la Sierra de las Cruces. Ángel María Garibay durante su estancia en Huixquilucan señala que:

Hoy llaman Makatá a una cruz de madera, sustitución de otra más antigua que pereció en la revolución de la Reforma, y los más comprensivos, con tal nombre designan a Cristo o a Dios. Es celebrada dicha cruz en una capilla que se levanta, a una altura mayor de 3 000 metros, en la cima de una montaña perceptible de toda la comarca. Dicha capilla es actualmente un templo bastante capaz y decente, de bóveda y piso de mosaico; pero a su lado, sobre una vieja pirámide de construcción precortesiana, está otro más pequeño, el cual según los datos tradicionales, fue el primer abrigo de la cruz plantada allí por los primeros evangelizadores, la misma que fue quemada en la revolución de la Reforma. Naturalmente, su fiesta es celebrada el 3 de mayo, [...] pero lo peculiar es que tal fiesta se repite, con gran pompa y alborozo, el último domingo del mismo mayo. De hecho éste es el día de su celebración. Es llevada en procesión por una gran parte del valle y antes era paseada por todos los viejos adoratorios de las montañas circundantes. Al llegar a la capilla se la hace su función de acuerdo con las leyes litúrgicas y se le presentan las ofrendas de la totalidad de los indios de la región y de muchos de regiones extrañas, casi exclusivamente otomíes, o de filiación otomiana, que en el caso son los mazahuas de Ixtlahuaca y pueblos de su demarcación que suelen venir y, según mis noticias, venían antes en mayor número. En esta fiesta hay danzas religiosas, venidas de varias regiones y una gran concurrencia que en alguno de los últimos años calculé en unos cinco mil indios, todos otomíes. (Garibay, 2006: 163-164)

Otro testimonio de inicios del siglo XX corresponde a Paul Henning, cabe hacer la observación de que sus escritos están llenos de una forzada asociación con dioses

prehispánicos, además de tener estereotipos marcados sobre los pobladores de la sierra y su “atraso” frente a la modernidad a la que debía de incluirse la nación mexicana.

Por lo que solo rescataré sus observaciones de los lugares que visitó y que son útiles para esta investigación, omitiendo sus asociaciones sobre deidades mexicas y estereotipos. En ese sentido, sobre el cerro de la Campana apunta lo siguiente:

En la parte más elevada del cerro precitado se encontró la capilla, si así puede llamársele [...] Se encuentran en su interior [...] seis cruces de toba volcánica [...] Además, se encontraron huellas de cera y, por los lados y los rincones de la capilla, matas de maíz ya secas, crucecitas de madera, etc., mereciendo especial atención el hecho significativo de que encima de cada cruz se hallan colocados pedacitos de copal. (Henning, 1911: 71)

En su recorrido solo pudo visitar otra capilla en Ocoyoacac en un cerro de Acazulco del cual no menciona el nombre, pero registró lo siguiente:

[...] al subir à la cumbre del cerro por una vereda bien señalada, encontramos sobre un terraplén bastante bien arreglado la capilla [...] Mide aproximadamente 20 pies de largo por 12 de ancho, y está construida de adobe y techada una parte con teja y otra con tejamanil. Al frente de la puerta estaban todavía los adornos que se habían usado en la última fiesta, verificada el día 14 [...] Sobre un pretil que se encuentra al fondo de ella, se hallan ocho cruces adornadas con las tiras blancas y las flores de costumbre [...] las cruces están perfectamente labradas, y dedicadas esta vez exclusivamente al Nazareno, y al pie de ellas se encuentran una lámpara, ollitas con ramilletes, cabos de velas, etc. [...] A lo largo de la pared izquierda, y colocada sobre piedras, se encuentra una viga que sirve de banco, y una mesita al lado de la derecha, que aparentemente se utiliza para los aderezos de las cruces. Además de los adornos de papel de estraza, se ven contornos de pies humanos, pintados y dibujados con carbón, por ser ésta la manera con que testifican su presencia en determinado lugar los indígenas que no saben escribir. (Henning, 1911: 75-76)

En este texto el autor menciona que realizó dibujos de las capillas y sus altares, desafortunadamente, estos no se encuentran en el artículo publicado. Como podemos observar, en estos dos lugares de la Sierra de las Cruces el culto a los cerros estaba presente entre los otomíes. Además, de estas dos fuentes, destacan la descripción de las ofrendas que se hacían en los mismos. Usando las mazorcas de maíz, las frutas, velas,

etcétera, lo que nos lleva a pensar en la importancia de las fiestas agrícolas y de la agricultura en sí para estas poblaciones todavía en el siglo XX.

En lo que se refiere a la etnografía contemporánea encontramos menciones al Dueño del Monte en diferentes comunidades otomíes de la sierra lo que enriquece y permite ver la transformación de esta idea o la adaptación de la misma a distintas realidades a lo largo del tiempo.

En la década de los noventa del siglo pasado Harvey documentó que el culto a *Makatá* en el Cerro de la Campana “is worshipped on mountain tops and is the Lord of the Mountain, the God of Fire. In addition he exercises control over rain, although the Otomí also distinguish a Lord of the Rain as separate supernatural personage” (Harvey, 1991: 94). Como podemos ver el culto al señor del monte seguía presente y en esta ocasión se le asocia con el Dios del fuego.

Mientras que en la actualidad Hernández Dávila (2018: 176-177) destaca que:

[...] en algunos cerros específicos (La Campana, Ayotuxco, La Verónica, La Tablita, Huameyalucan y Tepexpan) se erigen iglesias desde donde el mundo se gobierna de acuerdo con una secreta maquinaria operada por deidades identificadas en su versión solar con los nombres del Divino Rostro y la Virgen de Guadalupe, y con sus versiones nocturnas: el Dueño del Mundo y la *serena-mantesuma*, y cuyo trabajo (*'befi*) consiste en sustentar al cosmos.

Si nos adentramos en el pensamiento mesoamericano, podemos ver que el Monte Sagrado, es una parte central de lo que Alfredo López Austin y López Luján (2009: 27) han denominado como el “núcleo duro de la cosmovisión mesoamericana”. Estamos escribiendo sobre una idea inscrita en la larga duración de esta tradición. Veamos pues, en síntesis, como era concebido el Monte Sagrado dentro de esta cosmovisión:

Como la cubierta protectora de la riqueza del mundo subterráneo: las aguas y los vientos, las potencias generativas y las semillas invisibles de seres humanos, plantas y animales. [...] como fuente de las enfermedades —al menos de las enfermedades llamadas “aires”— y generador de los minerales y metales, con énfasis en los metales preciosos, considerados en la antigüedad el excremento de los dioses. (López Austin y López Luján, 2009: 100)

La cita anterior nos permite poner en perspectiva la importancia del monte entre los mesoamericanos. Ya se mencionó arriba que en el siglo XIX para los otomíes de San Lorenzo Huitzilapan el monte a donde llevan las ofrendas era el de La Verónica, y que en la actualidad dicho monte sigue siendo parte importante de la ritualidad de este pueblo y de los pueblos vecinos. En una visita a La Verónica el 8 de octubre de 2023 tuve la suerte de presenciar un ritual que realizaban pobladores de la Sierra. A la mitad del camino para subir a la cima había una cruz en la que se lee “Sr. Divino Rostro, diciembre 1983” en la que se colocaron diferentes frutas y flores (imagen 14), cerca de esa cruz había también una capilla pequeña (imagen 15), adentro se encontraban imágenes del Divino Rostro y dos banderas de México, en el piso, al centro, otra ofrenda de frutas, pan y flores (véase en anexos imagen 42 y 43).



Imagen 14. Cruz al Sr. Divino Rostro y ofrenda a mitad del camino a la cima del Cerro de La Verónica (Fotografía de María Guadalupe Carranza Carmona, 08, octubre, 2023)



Imagen 15. Capilla pequeña camino a la cima del Cerro de La Verónica (Fotografía de María Guadalupe Carranza Carmona, 08, octubre, 2023)

Ya en la cima, las dos cruces principales sobre su pedestal también tenían fruta (véanse imágenes 36 y 43).

Mientras estábamos en el “mirador Tláloc” (así lo nombran los senderistas) entre unas piedras grandes y por un pequeño rectángulo, llegó un hombre de unos 40 años con un plato de mole y pollo, y mencionó que “solo iba a bajarle su comida” al Divino Rostro (fotografía 3).

También en la cima hay dos capillas, una pequeña que parece del siglo pasado construida en piedra y otra realmente grande de cemento que aún no estaba habilitada por dentro (imagen 16).

La capilla pequeña estaba adornada con una portada pintada; en la parte inferior, de ambos lados, se pintaron dos árboles con flores, además de diferentes aves como colibríes y águilas, tenía también animales de plástico (borregos, bueyes, cerdos y gallos), en la parte de arriba se colocó una Virgen de Guadalupe y un Cristo (imagen 17), adentro se llevaba a cabo un ritual, no pude acercarme mucho debido a que no pedí permiso antes. Pero después de concluir sus rezos salieron en procesión gente de todas las edades y en la mitad del camino, donde están la capilla de menor dimensión y la cruz pequeña, extendieron un mantel blanco y comenzaron a armar una ofrenda con comida, frutas y flores.



Imagen 16. Cerro de La Verónica Capilla grande y “mirador Tláloc” (fotografía cortesía de Jonathan Badillo, 08, septiembre, 2024)



Imagen 17. Portada de la capilla pequeña en la cima del Cerro de La Verónica en dónde se realizaban oraciones (fotografía de Esmeralda Carranza Carmona, 08, octubre, 2023)

Centrémonos ahora en el imaginario de los otomíes del siglo XIX. De las declaraciones hay una en particular que se refiere al Dueño del Monte como cosa fuerte¹⁷, cosa divina y que propone el vocablo *Occaxhontt* (*oqua* significa Dios en otomí) (Véase cuadro 3) como Dios del Monte con dominio supremo.

Nicolás Miguel, la primera dicción Yemi quiere decir señor o dueño a la que añadiéndole esta palabra Xhantt o Xinte y unidas juntas quiere decir Dueño del Monte o cosa fuerte situada arguyendo relación la misma voz Yemixantt a cierto dominio temporal y a favor de tercero que para significarse cosa divina y que esta diga relación hacia los montes es voz común y unánimemente recibida en el idioma otomí¹⁸ la de *Occaxhontt* que quiere decir Dios del Monte con dominio supremo. (AGN, 1817: f. 21v-22)

¹⁷ En “Multinaturalismo y corporalidad...” Hernández Dávila propone que “la categoría *milagro* dota de *nzaki* (*fuerte/energía*) y de *noya* (*voz/palabra*) a los humanos y a las piedras que son existentes divinos” (2018:183)

¹⁸ “la utilización del otomí dentro del lenguaje ritual funge como un marcador identitario” (Córdova, 2012:136). “(el Divino Rostro) [...] se manifiesta cuando él quiere hablarnos normalmente en otomí, él lo habla, uno lo sepa o uno no lo sepa decir, pero él te indica, o sea que en nuestro cuerpo, nosotros como que nos prestamos no más, es el que habla, nosotros no ¿sí? Por eso mismo ¿sí?”. Este testimonio lo recupero de Trabajadora Dominga, 59 años, originaria de Huitzitzilapan, aproximadamente 20 años dentro de la Asociación, Santuario de Santa Cruz de Tepexpan, (27 de noviembre del 2011, (Córdova, 2012:138).

Lo que me interesa destacar aquí es que pese a que en el expediente se niega la existencia y culto del dios al que hace referencia el sacerdote Manjarrez, es decir, a un Dios del Monte. Los montes y las entidades que en ellos habitan siguen en el imaginario otomí y no han perdido su carácter sagrado o divino. Vemos también que hay una relación de esta entidad con la de Jesucristo, o de manera especial con su Divino Rostro. Quizá el salto en el tiempo es demasiado grande. Sin embargo, diversas fuentes permiten observar como la idea del monte sagrado y el dueño que en él habita se adaptan y transforman a lo largo del tiempo. Por ejemplo, para 1692 en Huixquilucan el ritual de sanación en el que se denunció a Miguel de los Ángeles, maestro de doctrina de la Iglesia, se menciona que la ofrenda debía ser llevada a una cueva. (AGN, Bienes Nacionales 79, exp. 19, f. 134-138; citado en Lizcano, 2014: 96). De acuerdo con López Austin y López Lujan (2009: 98) “Tras la conquista española y hasta nuestros días la simbología del Monte, el Árbol Florido y la Cueva perdura como fuente de inspiración”.

Ahora bien, siguiendo a este autor, en cuanto a la figura del Dueño podemos ver que:

Hay una fisión de la persona del Dueño que separa tajantemente su carácter de patrono de la humanidad y su carácter de señor del monte. Son opuestos complementarios. Su segundo aspecto lo ubica, paradójicamente, como un ser distante de los hombres y del ámbito en que habitan. Como señor del monte gobierna el medio agreste, tradicionalmente considerado ajeno, peligroso, rico, pero que exige el inmediato desagravio a quien le arrebatara sus bienes silvestres. (López Austin y López Lujan, 2009: 79)

Recordemos que en su mayoría estas personas tenían por oficio el de carboneros¹⁹, siendo el monte un lugar en el que pasaban una buena parte de su tiempo. Además, de él obtenían otros recursos por medio de la caza. Además, el Dueño es:

En nuestros días, el Dueño es el gran antepasado protector, jefe y vigilante de su gente, aún ligado a las fuerzas acuáticas y de reproducción y la personalidad predominante que conjuga sus atributos es la del Rayo, morador y gobernante del cerro. (López Austin y López Lujan, 2009: 80-81)

¹⁹ Respecto a la veneración de los pobladores en diversos lugares de los montes Garibay (2006:166) señala que “Quiénes sean los adoradores no es difícil de adivinar, dado que ni el lugar ni la altura son inaccesibles para los indios de la región, antes muy gustados y frecuentados en su oficio de leñadores y carboneros”.

En su tesis de maestría María Cristina Córdova realizó valiosas entrevistas a varios miembros de las distintas Asociaciones del Divino Rostro²⁰ que existen hoy en día en la Sierra de las Cruces, de manera especial en Huitzizilapan y Atarasquillo (a grandes rasgos se dedican a cuestiones meteorológicas y distintos tipos de enfermedades o afecciones). Entre estos testimonios me permito rescatar cómo, durante la Manifestación Divina, el Divino Rostro se hace presente:

[...] yo soy el rocío ña, yo soy el trueno sagrado ña, yo soy la lluvia viajera ña, yo soy caballo rocío ña, yo soy la cola de agua ña, yo soy el señor torbellino ña, yo soy el señor cántaro celeste ña, la que irradia la que va llenando sus ollas sus [ininteligible] de agua ña, la que los quiebro ña, que yo los necesito quebrarlos ña, donde yo trueno mis [ininteligible] para que tengan hijos hijitas ña, chicos y grandes, [...]. (Córdova, 2012: 74)²¹

De manera que, aun hoy en día está presente la relación que existe entre la deidad del monte, en este caso el Divino Rostro, y su función como repartidor de la lluvia entre muchas otras funciones. Cuando el Divino Rostro habla también se piensa como el cerro sagrado:

porque yo soy un cerro sagrado se reconstruye así mismo ña, creando sus propios mitos sobre el mito acabado sobre el mito futuro ña, soy el principio ña, soy el ocaso ña, por eso estoy recibiendo ahorita ña, ahorita yo les doy la media palabra ña, y la palabra completa la voy a dar ahorita que esté la corona ña [...] yo soy el Divino Rostro de este lugar, el creador de este lugar, yo soy el Divino Salvador. (Córdova, 2012: 75-77)

Aunado a esto tenemos la figura de la cruz, la cual era adorada en los cerros por los otomíes del siglo XIX, para después bajarla en su fiesta para que escuchara misa. Hoy sabemos que “Las representaciones prehispánicas más completas del Monte Sagrado colocan en su cúspide el Árbol Florido [...] Al ser la cruz uno de los equivalentes del Árbol Florido, se convierte hoy en elemento obligado del paisaje, coronando las cimas de los montes”. (López Austin y López Lujan, 2009: 49)

Entre los miembros de la Asociación del Divino Rostro resulta evidente la relación entre los 4 puntos, ciertos elementos y la cruz:

²⁰ De acuerdo con la antropóloga Córdova “Existe una organización llamada Asociación del Divino Rostro e incluso, en San Lorenzo Huitzizilapan, la Mayordomía está dedicada a servir a esta imagen, cuya veneración no sólo es realizada en la iglesia y casa de mayordomos, sino también mediante el peregrinaje a parajes montañosos” (Córdova, 2012: 47).

²¹ Videograbación. Oratorio de Gerardo Alejandro, Santa María Atarasquillo, municipio de Lerma, Estado de México, 23 y 24 de mayo del 2011 (Córdova, 2012: 74).

[...] porque estamos saludando a los cuatro, este, los cuatro elementos que es la tierra el aire, el agua, el fuego, son los que estamos saludando a los cuatro puntos cardinales Si te das cuenta la cruz tiene los cuatro puntos, que es la cabeza, las manos y los pies, nosotros así saludamos a los cuatro, a los cuatro puntos[...]. (Córdoba, 2012: 92) ²²

De manera que, como propone Hernández Dávila (2018: 176) estamos frente a:
una cristianización (que no conversión religiosa) del monte y que por esto deviene como sitio privilegiado donde los cuerpos de diversos existentes co-actúan transfigurándose, desplegándose en diversos modos, lo que los obliga a desgastarse, a renovarse.

Volviendo al expediente, en la denuncia que realiza el sacerdote Manjarrez indica que durante el ritual los implicados suplicaban a “Llémixintte Dios de los Montes que por los méritos de sus anteriores no les mandase trabajos y que los viera como hijos: hacían promesas y votos de serles constantes” (AGN, 1817: 2v-3). Con las declaraciones se entiende que la ofrenda se realizó para restaurar la vista de Domingo Francisco.

Estas súplicas no distan mucho de lo que en la actualidad se le pide, o, mejor dicho, de las intenciones / deseos del Divino Rostro para con sus hijitas e hijitos, “yo aquí vengo porque aquí yo le vengo a pedir a cada uno de ustedes su bienestar, a cada uno de ustedes que están bien, que tengan trabajo, que tengan salud, eso es nuestra ganancia de todos” (Córdoba, 2012: 77). ²³

Considero que con lo expuesto podemos dimensionar la idea del monte y su dueño entre los otomíes desde el siglo XIX hasta nuestros días. También es evidente que nos encontramos ante ideas complejas dentro de esta cosmovisión. En el monte se resguarda la riqueza natural, los ancestros, etcétera. El dueño se encarga de dar orden, es una *cosa fuerte*, una entidad sagrada a la que hay que tener cuidado de no ofender.

La idea del Dueño del Monte, vista desde la tradición religiosa mesoamericana, me parece válida. Sin embargo, es interesante la propuesta del antropólogo Hernández Dávila cuando, pone el acento en los dueños vistos desde una perspectiva un tanto diferente a la aquí abordada, ya que “desde tiempos de la conquista: Los caciques no sólo se mimetizaron con Cortés sino, sobre todo, con Santiago, y en menor medida con San Martín caballero, como

²² Este testimonio lo recupero de Hilda Arellano Rodríguez 38 años, originaria de San Francisco Xonacatlan, oratorio de Gerardo Alejandro Santa María Atarasquillo, municipio de Lerma, (23 de abril del 2011, (Córdoba 2012: 92).

²³ Videograbación, 16 de octubre del 2011 en Santuario de Santa Cruz Ayotuzco, Estado de México. Asociación del Divino Rostro de Huitzililapan (Córdoba, 2012:77).

dije anteriormente y sobre todo con los atributos de su poder (la espada y el equino).” (Hernández Dávila, 2016: 156).

De ahí el caballo²⁴ regador del rocío, por ejemplo. Desafortunadamente, el vocablo *mixenthe* al que hace referencia el antropólogo y que según su lectura del expediente que nos ocupa se encuentra traducido en el mismo como “español del monte”, o como “gato del monte” (Hernández Dávila, 2016: 21), no se encuentra presente en las declaraciones.²⁵ Para referirse al “español del monte” solo una persona refirió el vocablo *Huxontt* (AGN, 1817: 23 v), fonéticamente es distinto de los demás vocablos que he señalado arriba.

De hecho, él mismo señala que su informante tradujo el término “mixenthe” como “el que cuida en el monte”, “el que da la semilla” y también “el dios del monte” (Hernández Dávila, 2016: 161). Su propuesta va más en la dirección de señalar el mestizaje en el que conviven en los cerros, pueblos y comunidades, tanto un dios indio como un dueño mestizo (Hernández Dávila, 2016: 171).

Ahora bien, De acuerdo con López Austin y López Lujan:

También se sabe de la importancia de las especies que dan a conocer la distribución de los dones del Dueño, entre ellas las ranas y los sapos, cantores de la lluvia. Pueden sumarse las vigilantes de los tesoros y ejecutoras de castigos que, como se verá posteriormente, son las serpientes. (2009: 92)

Entre los pobladores de San Lorenzo Huitzilapan existe la leyenda de que la guardiana del cerro de La Verónica es una niña que se convirtió en serpiente, Mariano Allende Vecino de Huitzilapan, persona de la tercera edad, ofrece el siguiente testimonio en otomí:

[Refiriéndose al cerro de la Verónica) Venimos a visitar al santo Patrón El Divino Rostro, que es la imagen del Señor Jesucristo [...] Una niña iba con sus padres subiendo el cerro, la niña empezó a correr y se perdió, alguien se le presentó a la niña porque el cerro necesitaba un guardián. La niña aceptó y se convirtió en serpiente.²⁶

²⁴ “Los infaltables caballos, que hasta la fecha siguen siendo, como lo hemos escrito páginas atrás, señales inconfundibles no sólo de mestizaje, sino de dueñazgo y también de tareas cósmicas vinculadas a los aires y a la lluvia” (Hernández Dávila, 2016: 171)

²⁵ O la paleografía tampoco coincide, el investigador propone la paleografía: “bien [m]bexanttt, “mestizo del monte” (Hernández Dávila, 2016:170). En mi análisis del expediente no encontré tales términos –la cita de la foja tampoco coincide con el número de fojas que tiene el expediente-. Quizá se refiera a la declaración de Domingo Francisco “Yemixintt que su equivalente yemixanttt, significa muñeco del monte a diferencia de la voz buexanttt que manifiesta Caballero del Monte” (AGN,1817: f.13). Como podemos ver, ni el termino ni la traducción coinciden.

²⁶ Mexicanos Unidos por el Cambio (6 de mayo de 2022), *La Verónica, La Cuna de la Serpiente MX Una producción independiente para rescatar el mito del cerro, ¡Hecho por el pueblo para el pueblo!*

Quizá podemos hacer una pequeña aportación al mencionar que el culto al Divino Rostro en La Verónica es bastante más antiguo de lo que se piensa hoy en día, pues en su tesis de maestría María Cristina Córdova comenta que la veneración al Divino Rostro inició en los años 50 del siglo XX.

Si bien no se ha podido establecer alguna temporalidad precisa para el surgimiento de la veneración del Divino Rostro, por los testimonios disponibles no va más allá de los 60 años, aunque el culto a estos sitios sí es más antiguo. (2012: 95)

Con el expediente podemos ver que para 1817 ya se veneraba al Divino Rostro²⁷ en La Verónica, “*Macquetta Xhantt* que equivale a lo mismo que Jesucristo o su Divino Rostro, que en una casita bajo la última advocación y también del de La Verónica adoran los de su pueblo en el Monte” (AGN, 1817: f. 13).

Las investigaciones etnográficas de la región se centran en especial en estas Asociaciones que realizan diferentes *trabajos* que van desde cuestiones que tienen que ver con el clima hasta curar enfermedades. Por la aclaración presentada arriba, en cuanto a la veneración del Divino Rostro en La Verónica y las ofrendas que se hacían, me atrevo a proponer que la conformación de estas Asociaciones también es más antigua de lo que se piensa.²⁸

Tal vez este punto rebasa los objetivos de esta investigación, pero no quería dejar este tema de lado ya que lo acontecido en 1817, es decir, la intromisión del padre Manjarrez en el ritual, las detenciones y declaraciones que tuvieron lugar durante meses, así como el posterior castigo permiten pensar cómo este tipo de prácticas se volvieron más discretas a los ojos ajenos. Además, otra fuente de la segunda mitad del siglo XIX muestra como:

Los ataques contra las formas de culto indígena manifestaron un momento violento cuando en 1871 el Ayuntamiento de Huixquilucan se dirige al distrito de Lerma: Acompaño a usted un suceso presentado por los C.C. Antonio Martínez Montes de Oca y Casimiro Granada para que se sirva informar sobre lo que se refiere: los indígenas Antonio Montes de Oca y Casimiro Granada, pretenden

[video de facebook] en <<https://web.facebook.com/share/v/RLfna2Wp4HeHdLpW/>>(consulta octubre 2023).

²⁷ Además, Juárez Becerril ha señalado que, si bien en las comunidades de origen mesoamericano el culto al Divino Rostro no es tan común, si es una actividad sobresaliente en las expresiones religiosas populares y en especial entre los grupos otomianos (2023: 81).

²⁸ Según lo registrado por el antropólogo Hernández Dávila “no hay una narrativa precisa sobre la génesis de estos grupos y la glosa nativa no suele remontarla a más de tres o cuatro generaciones; “esto viene desde los tiempos de mi bisabuelo”, es la referencia diacrónica más distante, pues casi nadie vincula la asociación a alguna agrupación de épocas más arcaicas” (Hernández Dávila, 2016: 17).

edificar unas ermitas, el primero en San Francisco el Viejo y el segundo en Zacamulpa, cuya disposición estaba contra el conocimiento de esta corporación y cuya empresa se ha venido a descubrir por el acopio de material que se advirtió en dichos parajes solicitados. Montes de Oca y Granada para que declaren el objeto de dichas obras, el primero se ha negado a comparecer y el segundo manifestó ser una ermita para colocar una cruz, pero no es esto lo positivo bien desde tiempo inmemorial para Cristo, pues es en esta población un lugar incógnito al cual concurren los indígenas a tributar adoración a varias figuras y en que por convencimiento en otro medio alguno hayan abandonado estas ideas supersticiosas, y a lo que se agrega por atender a los gastos que cargan. (AHMH, Vol. 2, exp. 3, 1871, Eclesiástico; citado en González Ortiz, 2009: 84)

Esta denuncia resguardada en el Archivo Histórico Municipal de Huixquilucan nos permite ver la intención de ciertos personajes indígenas de construir las llamadas ermitas para colocar cruces en cerros que son tan importantes dentro de su cosmovisión y que, como ya vimos, desde mucho tiempo atrás se les rendía culto. Además, da cuenta de la percepción de las personas que los acusaban, pues a pesar de decir que estaría dedicada a Cristo, los pobladores sabían que adoraban a las demás figuras, por lo tanto incurrían en un delito a sus ojos.

Ahora bien, unas décadas más tarde en el Cerro de la Campana en 1911 Paul Henning registró lo siguiente y ya habla de organizaciones secretas para realizar los cultos:

Persona competente me dijo también que los indígenas subían al lugar de que se habla, varias veces durante el año, sobre todo en la pascua de flores y á me diados de septiembre; pero que no permiten que mujeres ni extranjeros asistan á sus devociones; que hay, además, entre ellos, ciertas organizaciones secretas, establecidas con el fin de perpetuar los ritos que acostumbran, relativos à su culto. (Henning, 1911: 73)

Podríamos pensar cómo estas asociaciones se fueron conformando en la clandestinidad dado el contexto hostil en el que vivían estas personas en materia eclesiástica y social. Ya que aún para el siglo XX un miembro de la Asociación del Divino Rostro comentó lo siguiente:

[...] aquí pos, todavía hay gente que dice que somos brujos pero no, y antes era porque me cuentan mis comadritas que lo hacían muy escondido todo esto y no porque fuera cosa mala pero la gente decía que eran brujos y pos mejor se iban

al cerrito de noche, cuando no los vieran pasar y por eso cuando subían, decían que eran brujos [...]. (Cotonieto, 2003: 125; citado en Córdova, 2012: 116)

De tal manera que, es posible, la conformación de estas asociaciones se realizará, desde el siglo XIX, de manera discreta para evitar los juicios que las autoridades eclesiásticas o civiles tenían frente a su quehacer como *trabajadores*²⁹ del Dueño del Monte o del Divino Rostro. Este último punto también nos deja ver, a mí parecer, la importancia de estas figuras dentro de la cosmovisión otomí que no se dejaron de lado por los enjuiciamientos o represiones a las que fueron sometidos. Es decir, el monte y las entidades que en él habitan son sagradas, son producto de una herencia milenaria que, como parte del núcleo duro, se fue adaptando y transformando frente a distintas realidades.

Veamos por ejemplo la reacción que tuvieron la anciana Mateana y Domingo Francisco por la interrupción de su ritual, costumbre de sus ancestros. Según la declaración de Nicolás Miguel: “que tomando la voz el que habla y reprendiéndoles por lo que había oído del padre le respondió el ciego Domingo ser esta costumbre de sus antepasados lo que también respondió Mateana Madre” (AGN, 1817: f.21). Mostrando hasta cierto punto indignación por la interrupción.

Llama la atención también los cargos que tenían estas personas dentro de la iglesia y en la administración del pueblo. De acuerdo con la denuncia del sacerdote todos bailaban y estaban presentes:

los indios Domingo Francisco, Antonio Francisco, Y Juan Francisco acompañados de sus mujeres, el fiscal actual pascual Manuel, el fiscalito Miguel Pedro, un topil Juan Bernabé, un gobernador pasado Lorenzo Nicolás, Lucas Mariano, el yerno del actual gobernador Gerónimo Nicolás. (AGN, 1817: f.2)

Si ahondamos un poco más en las funciones de estas personas encontraremos interesantes cosas como que:

En los muchos pueblos donde no había un cura residente, el fiscal se encargaba del cuidado y decoro del templo, la catequesis de los jóvenes, la organización y asistencia de las misas dominicales y festivas, la administración del bautismo en caso de necesidad, la suplencia del sacerdote en prácticas secundarias (oraciones, asistencia a los moribundos), la vigilancia de la moral pública. (Peñalosa, 1969: 71-72; citado en Lupo, 1995: 37)

²⁹ En la Sierra de las cruces a los especialistas rituales se les llama así según lo registrado por Córdova (2012: 79).

Además de esto, y como señala Lupo, “los fiscales, aunque bien adoctrinados, ciertamente no podían menos de sufrir y retransmitir, en su trabajo de catequesis y parcial suplencia de los ministros del culto, la influencia de su formación cultural original” (Ricard, 1986: 182-189; citado en Lupo, 1995: 37)

En otras regiones otomíes de México, concretamente en el Estado de Hidalgo, Galinier para el siglo XX registra lo siguiente sobre el sistema de cargos: “su interés mayor reside en que integra cargos religiosos católicos y funciones ligadas a la tradición indígena” (Galinier, 2014, I, 2: 24).³⁰

Queda quizá como una posible vía de investigación el cómo se relaciona el poder que detentaban estas personas en su comunidad y al mismo tiempo las practicas rituales de las que participaban activamente. De momento no disponemos de más fuentes para establecer esa relación para la temporalidad y lugar estudiado.³¹

Sin embargo, vemos como existió una relación estrecha entre los fiscales y escribanos de la iglesia y los rituales que se llevaban a cabo en sus comunidades. Para el siglo XVII en Huixquilucan el maestro de doctrina de la Iglesia fue acusado por realizar una ofrenda muy similar. En el siglo XIX tenemos a estos personajes y en la etnografía contemporánea muchas veces los mayordomos de las iglesias participan en ambas liturgias. De manera que:

este sistema se encuentra cada vez más a salvo cuanto más se incrusta con consistencia dentro del régimen eclesiástico, formal que, no obstante, y en un movimiento “pendular de represión y tolerancia” cada cierto tiempo dedica tiempo y energías a la “purificación de las costumbres”. Este ocultamiento a la vista de todos, mimético e intencional, ha logrado revertir la pulsión devoradora del catolicismo serrano. (Hernández Dávila, 2016: 28)

³⁰ Debido a que el libro de Galinier (2014) *La Mitad del Mundo*...se consultó en una versión en línea de Open Edition Books -y esta no cuenta con las paginas como se corresponden en el libro impreso- en su lugar se número cada párrafo y la numeración inicia desde 1 en cada uno de los 5 apartados que lo conforman. Por lo tanto, la cita en el texto se realizó de la siguiente manera para evitar confusión (autor, año, apartado, capitulo y finalmente el número de párrafo).

³¹ “En tiempos prehispánicos, la proyección recíproca entre el monumento cósmico y el Dueño podía extenderse a los gobernantes, ya que el Monte Sagrado era un foco irradiador de poder” (López Austin y López Lujan, 2009: 138). O entre los teneek “[...] el “ziman” era el brujo o el hechicero [...] Rudolph Schuller (1924) indica que a principios del siglo XX era común que este último fuera de suma importancia en su comunidad, de manera que ocupaba los principales cargos políticos, quizá porque su poder actuaba en todos los ámbitos de la misma” (Aguirre Mendoza, 2022: 24).

Una relación interesante también la encontramos entre los miembros de las actuales Asociaciones del Divino Rostro y los participantes del ritual de 1817 como se muestra en el siguiente cuadro:

San Lorenzo Huitzilapan 1817	Asociación del Divino Rostro 2012
<p>Fiscal: Pascual Manuel Dijo que por ser el respondiente fiscal de aquella iglesia y citar a su cargo la cobranza de las misas de mes que se pagan en aquella parroquia.</p>	<p>Fiscal: Encargado de abrir la capilla (en los cerros), de mantener limpio el altar, organizar las ofrendas y a las personas y recoger las limosnas.</p>
<p>Domingo Francisco Realizó el ritual por su enfermedad y de acuerdo a los muñecos. Podríamos proponerlo como el especialista ritual.³²</p>	<p>Encapillador: Es el curandero principal, encargado de dirigir a los miembros de la Asociación y las peregrinaciones y rituales. Es quien ha recibido el trabajo per medio del “rayo” [...] o por designio del Divino Rostro.</p>
<p>Antonio Francisco Participó en la organización de la ofrenda. Probable especialista ritual.</p>	<p>Trabajadores o peones: Son las personas que despues de haber sido curadas de sus enfermedades, por el designio del Divino Rostro o por sueños del “encapillador”, descubren que tienen un don de curar y dar <i>servicio</i>.</p>
<p>Músicos: habiendo ya alguna gente <u>el fiscal</u> cogió una guitarra que está colgada en el oratorio. Empezó a tocar en son de la media danza.</p>	<p>Músicos: Ellos tocan guitarras y violines, son los encargados de interpretar las “romerías” sones de baile y ofrenda para cada celebración, ya sea de marcha, recibimiento, curación o “mañanitas”. El músico es asimismo un intermediario, y llega a tener la categoría de curandero.</p>

³² “Además, su enfermedad se relaciona con los padecimientos propios de los especialistas rituales, quienes son elegidos por medio del golpe de una centella, de alguna patología mortal o mediante sueños. Hoy sabemos que en la tradición nativa los que son alcanzados por una centella pierden gradualmente la vista y, para revertir el mal, deben realizar una ceremonia de sanación, como sucedió en el caso que nos ocupa” (González, 2019:135). Los hombres y mujeres que integran estas asociaciones lo hacen, en principio, por haber sido "enfermados por Dios" y, en algunos casos (los menos, aunque los más interesantes) "tocados por el rayo" (Hernández Dávila, 2016:19).

<p>Personas que llevan alguna cosa para el ritual:</p> <p>Antonio Melchor llevó como 4 reales de pulque</p> <p>Nicolás Miguel llevó una frasca (hojarasca y ramas pequeñas) por petición de Antonio Francisco</p> <p>María Guadalupe y Rosa llevaron agua.</p>	<p>Encoronados:</p> <p>Estas personas han sido curadas por el Divino Rostro. Sin embargo, no necesariamente se les manifiesta el don de la curación, pero si tienen que seguir acudiendo a la Asociación y ayudar con la ofrenda, con comida y participar en los rituales.</p>
<p>Encargadas de realizar la comida: (Madre y esposa de Domingo Francisco)</p> <p>[...] que luego que llegaron al pueblo de su vecindad le mando aquel que hiciese varias cosas de comer lo que ejecuto sin replicarle y lo mismo su madre política Mateana María.</p>	<p>Molineras: Encargadas de realizar los tamales de haba y frijol que se ponen en la ofrenda durante una “velación” y que servirán de alimento para los miembros de la Asociación al terminar la visita a los santuarios.</p> <p>Cocineras: Encargadas de la preparación de alimentos o de llevarlos, así como de los manteles donde los alimentos se pondrán.</p>
	<p>Otros cargos:</p> <p>Presidente de la Asociación:</p> <p>No está clara su función, sin embargo se dice es nombrado en el cerro de La Campana.</p> <p>Portaestandarte: Comisionados para portar los estandartes que identifican a cada Asociación.</p> <p>Campaneros: Quienes durante la peregrinación van haciendo sonar una campana.</p> <p>Somerieras: Encargadas de llevar el sahumador, con el cual cada ofrenda, imagen, capilla y persona es sahumada.</p> <p>Cargadores: Son quienes llevan la ofrenda a cuestras mediante canastas sostenidas “ayates”</p> <p>Socios: Miembros de la Asociación que no tienen alguna función en particular, salvo la de ayudar.</p>

	<p>Coheteros: Encargados de ir lanzando cohetes a lo largo del camino.</p> <p>Rezanderos: son tanto hombres como mujeres, encargados de dirigir los rezos y alabanzas.</p>
--	--

Cuadro 4. Relación entre las actividades de las personas de detenidas por el ritual de 1817 y la Asociación del Divino Rostro de principios del siglo XXI (Elaboración propia a partir del *expediente del AGN, 1817*: 19, 13v, 17v, 20v, 26, 31 y 32v y la tesis de María Cristina Córdova, 2012: 54-57)

Resulta interesante destacar que en la actualidad:

Los *bmëfis* fallecidos, sobre todo los que tenían funciones ceremoniales de preeminencia (cantores de punto, dadores de cuerpo para el servicio, violinistas, alabanceros) encontrarán relevo, tarde o temprano, dentro de su círculo de linaje, especialmente entre los más jóvenes, por medio de la enfermedad. (Hernández Dávila, 2016: 135)

Lo que refuerza la idea de que Domingo Francisco sea el especialista ritual, aunque no solo él, como vemos los cantantes, violinistas, etcétera, también ocupaban un lugar importante dentro del sistema ritual.

Las fuentes nos dejan ver que estas prácticas son parte de una tradición compleja y dinámica, que se ha ido transformando con el tiempo, pues para los trabajadores del Divino Rostro hoy, como propone Hernández Dávila (2018: 170 -171), “[...] los muertos, los dueños del agua y del cerro, las piedras encantadas en forma de cruz o de animales [...] exigen de los humanos [...] el establecimiento de relaciones de alianza, entre otras posibilidades”.

Costumbre de los ancestros

Las ceremonias se celebraron en un cuarto cuyo centro era un altar en que estaban colocadas las imágenes de Nuestro Señor Jesucristo y María Santísima había varias cruces a los costados; el pie de este lo formaban dos mesas cubiertas de tamales, patos cocidos, tazas de champurrado, platos de huevo frito frutas y pulque que bebían a cada paso: en medio de esto estaba colocado un chiquigüite que contenía los muñecos de varias representaciones hasta de perros y gallos, que descansaban en algodón y lana de colores y cigarros; los hombres y mujeres que estaban sentados de tres en tres tomaban por la orden el chiquigüite y dos banderitas y al son de una guitarra que el indio fiscal tocaba bailaban, inclinaban la cabeza, doblaban las rodillas y cantaban suplicando a Llémixintte Dios de los montes que por los méritos de sus anteriores no les mandase trabajos y que los viera como hijos: hacían promesas

y votos de serles constantes, con tales visajes³³ que omito por decencia. (AGN, 1817: f. 2-2v)

La escena se representa en la siguiente imagen:

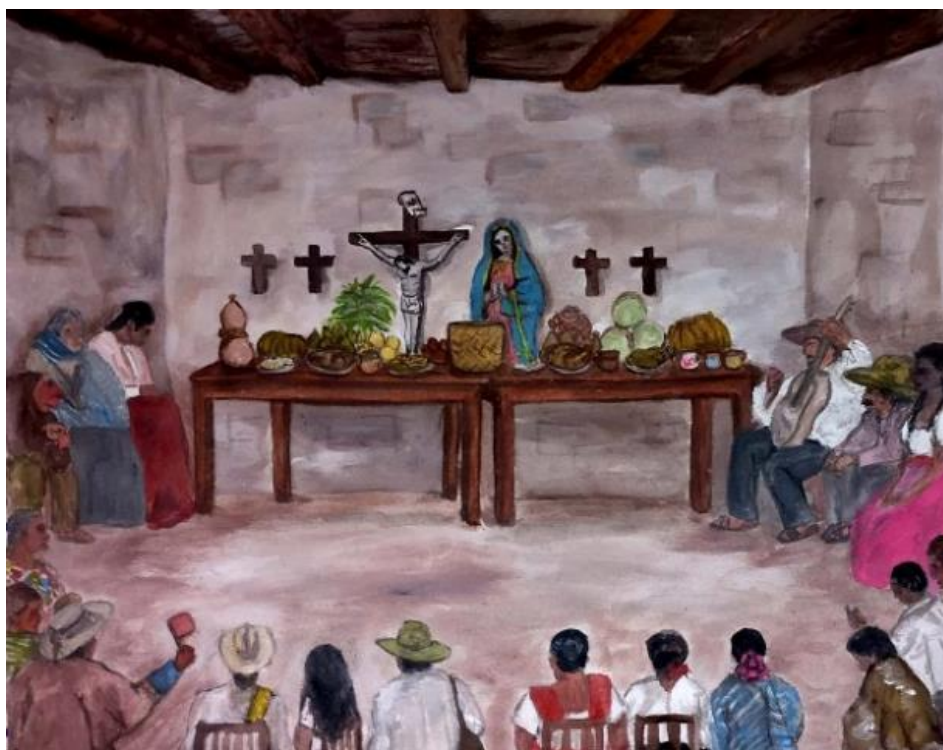


Imagen 18. Acuarela inspirada en la descripción del padre Manjarrez (Autora: Diana Flores Alanis, diciembre 2023)

Aparte de la denuncia del sacerdote en la que describe los elementos de la ofrenda, tratados más adelante, y la petición dirigida a el Dios de los Montes. En las declaraciones se revela que se trata de un ritual de sanación para curar la ceguera de Domingo Francisco, como lo hemos señalado antes, y “que en cuanto a la ofrenda que allí se vio se refiere a la voz del ciego Domingo que como tiene dicho expuso que esto era una costumbre de sus antepasados” (AGN, 1817: f. 22)

El discurso de estas personas da a entender que el ritual es algo que desde hacía mucho tiempo no practicaban, pero que de alguna manera tenían presente como una costumbre de sus antepasados.

La evidencia histórica y etnográfica me permite proponer, como ya he expresado arriba, que se trata de una tradición interrumpida entre los otomíes de la sierra, al menos más frecuente de lo que podrían aceptar en el interrogatorio. Por ejemplo, al menos 127 años

³³ “Gesto. Movimiento exagerado del rostro por hábito o enfermedad”. (Real Academia Española, 2023)

antes quedó registro de una ofrenda muy similar, la del maestro de doctrina de la Iglesia en Huixquilucan:

Le avisaron como en una casa del dicho pueblo de Guisquilucan, de un indio llamado Miguel de los Ángeles que servía de maestro de doctrina en la iglesia. Y halló mas de ocho indios y doce indias grandes y más de cuarenta muchachos y la doctrina de la iglesia no iban diez [...] vio que tenían un altar puesto y en él una cruz de tochomite como enroscada con unos hilos blancos de algodón y otros diversos colores y muchas velas y bujías y también un muñeco de palo a caballo, otra muñeca de trapo y muchos de barro enlistonados con sus cascabeles, inciencio, mirra=copal, hule, tabaco, papel y puros, pan y distintas frutas, melones, plátanos y dos cantimploras de miel, una gallina muerta y sin pelar, grandes cantidades de tamales de frijol pulque y tepachi y sobre el altar unas guitarritas y un plato en que iban recogiendo dinero [...] a todos los cuales prendió. (AGN, Bienes Nacionales 79, exp.18, f.134-138; citado en Lizcano Carmona, 2014: 96)

Ahora bien, en los estudios sobre los otomíes del estado de Hidalgo podemos ver que el "costumbre" es una práctica bastante difundida y que caracteriza a estos pueblos, cada uno con sus diferencias claro, pero en líneas generales es definido de la siguiente manera:

Para los otomíes, todo el "costumbre" es denominado como *Mâté* o 'favor'. Como el nombre lo indica, cuando los otomíes realizan un "costumbre" es porque irán a pedir un favor a las potencias. Este consiste en varias acciones: rezos, ofrendas, sacrificios, cantos y peregrinaciones. (Gallardo, 2012: 29)

Para el caso que nos ocupa ya vimos que los ruegos se dirigían al Dios de los Montes, de manera muy similar a como se sigue haciendo hoy en día, pero antes de adentrarnos en la ofrenda como tal, veamos otro punto sobre el que insisten los eclesiásticos. Los muñecos de barro:

6° ¿Qué significaban, y con qué fin tenían en el chiquigüite los muñecos y figuras que se les cogieron y si las demás cosas puestas en la mesa tenían determinado objeto, exigiéndolas ofrenda agradable al Dios a quién dirigían sus cultos y quién es este? (AGN,1817: f. 5v)

Figurillas de barro

En el monte, hasta al monte los vas a buscar y allá están. Y si quieres ir los vas a encontrar, ahí están bien en fila en el tronco de un árbol.

(Juana Guerrero, San Jerónimo Acazulco, en Hernández, 2017: 25)

En el presente apartado se aborda el tema de las figurillas de barro que se utilizan de manera constante en los rituales otomíes de la Sierra de las Cruces. Estas figurillas constituyen un punto importante en dichos rituales desde hace varios siglos como se verá a continuación. Primero se describirá el caso de 1817 en San Lorenzo Huitzilapan. Posteriormente, se mencionarán algunos otros casos, que van desde el siglo XVII hasta el siglo XX y que permiten ejemplificar el uso de dichas figurillas. Finalmente, se puntualizarán algunas de las diferencias y constantes a lo largo de las comparaciones.

En el expediente que nos ocupa, Domingo Francisco admite “que la ofrenda que en la mesa se veía puesta la determinó con relación a los muñecos” (AGN, 1817: f.13v). Este punto es importante en tanto son los especialistas rituales los que organizan la distribución de la ofrenda de acuerdo al caso que estén tratando.³⁴ En el expediente de 1817, y en los ejemplos que se mencionaran después, las figurillas formaban parte de una ofrenda que se constituía a su vez de diversos comestibles, entre ellos tamales, aves, fruta y pulque. Además de, algodones, lanas de colores, tabaco y algunas imágenes o figuras católicas. En la mayoría de los casos documentados se menciona que estas ofrendas se acompañaban de música y danza.

Una descripción más detallada de las figurillas la ofrece el juez eclesiástico de Lerma al levantar un certificado de los objetos confiscados:

Certifico en toda forma de derecho que en un chiquigüite de otate de mediano tamaño presentado a mi por el Br. Don José María Manjarrez vicario de pietisco en la Iglesia auxiliar de San Lorenzo se hallaron sobre un poco de algodón trece piezas de barro de quatro a seis dedos de altas significativas todas ellas de un uso corriente y comun y propio de criaturas por ser unas figuras de músicos mujeres collotes un gallo un cascabel un metate y un caballo con mas tres ramilletes de algodones mal formados dos cruces de palma muy medianas onze envoltorios cortos con uno sigarro en cada uno de ello y estos ligados con unas

³⁴ De acuerdo con Galinier: “el *bādi* es no solamente la memoria de la comunidad, el relator escuchado de los grandes textos cosmológicos, el que organiza los tiempos de los rituales, la fecha y la duración de éstos (cuando son de su competencia), sino que además sabe situarlos respecto a marcos espaciales determinados”. (Galinier, 2014, II, 2: 4)

lanas de colores iladas un pedazo de estoraque³⁵ chico: Y para que conste y obre de fe que haya lugar pongo la presente que firme en la Ciudad de Lerma a primero de junio del año de mil ochocientos diez y ocho. (AGN,1817: fs. 34v-35)

Pareciera que en ocasiones se tiende a confundir estas figurillas con muñecos de papel³⁶, No obstante, a lo largo de las declaraciones queda claro que en esta ofrenda se utilizaron las figurillas de barro como las que podemos encontrar en el museo Dr. José María Luis Mora, de Ocoyoacac (véase imágenes 19, 20, 21) y banderitas de papel pintadas con unos muñecos.



Imagen 19. Músico y sacerdote (*figurillas coloniales, museo Dr. José María Luis Mora, Ocoyoacac, fotografía de María Guadalupe Carranza Carmona, junio 2023*)



Imagen 20. Mujer con el metate (*figurillas coloniales, museo Dr. José María Luis Mora, Ocoyoacac, fotografía de María Guadalupe Carranza Carmona, junio 2023*)



Imagen 21. Animales (*figurillas coloniales, museo Dr. José María Luis Mora, Ocoyoacac, fotografía de María Guadalupe Carranza Carmona, junio 2023*)

³⁵ “A las resinas olorosas en el castellano antiguo se les llamaba estoraque [...] En el caso de México es muy probable que se trate de la especie tropical, *Liquidambar styraciflua* L conocida como estoraque, ocozote o liquidambar pertenece a la familia Hamamelidaceae, planta empleada desde la época prehispánica” (Avilés, 2008: 4).

³⁶ Como en el artículo de Gonzáles Reyes y Reza Díaz (2019: 137), “[...] Sino para intercambiar objetos culturales, como las representaciones de figuras zoomorfas en papel”.

En sus declaraciones niegan que este culto a las figurillas sea propio de su pueblo- como es de esperarse- la comparación de este caso con otros a lo largo del tiempo deja ver que este culto a las figurillas ha sido uno de los puntos centrales en la actividad ritual de los otomíes de la Sierra de las Cruces por varios siglos.

Prueba de ello es el trabajo de investigación de Lizcano Carmona en el que aborda un caso de finales del siglo XVII en Huixquilucan³⁷:

Le avisaron como en una casa del dicho pueblo de Guisquilucan, de un indio llamado Miguel de los Ángeles que servía de maestro de doctrina en la iglesia. Y halló mas de ocho indios y doce indias grandes y más de cuarenta muchachos y la doctrina de la iglesia no iban diez [...] vio que tenían un altar puesto y en él una cruz de tochomite³⁸ como enroscada con unos hilos blancos de algodón y otros diversos colores y muchas velas y bujías y también un muñeco de palo a caballo, otra muñeca de trapo y muchos de barro enlistonados con sus cascabeles. (AGN, Bienes Nacionales 79, exp.18, f.134-138; citado en Lizcano Carmona, 2014:96)

El uso de estas figurillas era más bien constante, aunque no deja de haber ciertas diferencias. De manera especial vemos como en este documento de 1693 se utilizaban muñecos de palo y de trapo, además de las figurillas de barro, mientras que en 1817 hay dos cruces de palma.

Otro documento de mediados del siglo XVIII, en el que se registró una denuncia contra unos indios gañanes de la hacienda de Nuestra Señora de Guadalupe Tachaloya en el Valle de Toluca, por un ritual bastante similar al que nos ocupa da cuenta del uso de estas figurillas de barro y la variedad de las mismas:

Quatro muñecos, y quatro muñecas a Caballo, cubiertos de algodón= Dos muñecos sueltos, uno con trompeta en la boca, y otro con las manos en la cabeza= Otro dicho con la cara neGra= Tres Angeles= Otro dicho, al parecer Frayle con una custodia pintada en el pecho= cinco muñecas sueltas, una con

³⁷ En sus tesis de licenciatura y maestría, respectivamente, Lizcano Carmona documenta más casos en los que se usaron muñecos en diversas partes de la Sierra de las Cruces y el Valle de Toluca: 1754 Causa seguida contra indios e indias de la Hacienda de Buenavista por idolatría (2014: 116). 1805 *Cartas Mexicanas*, Benito Moxó (2014: 99). 1680 Averiguación hecha sobre la acusación que contra dos caciques y principales de este pueblo hace el padre franciscano Gaspar de Larra sobre idolatrías. (2018: 15)

³⁸ "tochomite. (Del náh. *tochómitl*, conejo y *ómitl*, hueso, lezna o punzón). m. Estambre o madejas de pelo..." (Macazaga, 1999: 392).

manos, y pies de gosnes; otra con una guitarra, otra como en acción de moler, otra con la cara negra, y otra que no se le percibe lo que tiene a dos manos acojido al pecho= Dos conejos= Un Venado= Tres zapos= Dos Culebras= Un escorpión= Un cochino= Una Águila= Un Caballito= Tres Pescados en sus platos, los dos negros= Una Paloma hecha pito= Una que parece pila o zahumador= Dos cazuelitas con azas= Tres cajetitos= Un Maquey= Un cubo= Un chochocol= Uno a modo de candelero con asas= Un Arco iris= Una llama, o remolino= Y un cascabel. Así mismo están entre dichas Figuras, una de una muñeca de palo, con pies, y manos de gosnes. (Martínez, 2011: 181-182)

Siguiendo la declaración de Domingo Francisco, éste hace hincapié en que la ofrenda a los muñecos debe realizarse en su casa y “allá en el monte” (AGN, 1817: f. 11v). Por lo que, las figurillas no solo se utilizaban en los altares familiares, sino que era necesario llevarlas a los cerros. En el documento de mediados del siglo XVIII también mencionan que después de ejecutado el ritual en el oratorio las llevarían a enterrar (Martínez, 2011: 176)

Un par de décadas después del caso que aquí nos ocupa, en su Manualito otomítica para los principiantes, el padre Francisco Pérez consideraba oportuno cuestionar a los fieles otomíes sobre la costumbre que tenían de utilizar muñecos, en especial cuando se trataba de curar a un enfermo:

Te has fingido médico engañando a la gente, diciéndole: que la enfermedad que padece su enfermo no es otra cosa que hechizo, y tú has prometido sanarlo con los remedios, que tú tienes, porque tú también le sabes su contra diciéndole: que con chupar desenterrarás las espinas, vidrios, y pistles, que los lastima, y desenterrando los retratos que están sepultados en los rincones, ó cobertizo de la casa, y hacer otros muñecos para enterrarlos en donde hacen cruz los caminos? (Pérez, 1834: 9)

A inicios del siglo XX volvemos a encontrar registros de estas figurillas en la Sierra de las Cruces en concreto en un cerro de Acazulco, en sus apuntes Paul Henning registró lo siguiente:

pues precisamente mi informante en Lerma me había dicho que el año pasado, al hacer una excursión a dicho cerro unos individuos residentes en esa localidad, habían hecho una pequeña excavación, encontrándose, además de unas figuritas de barro, un gran pedazo de copal añejo. [...] Diseminados por todo el terraplén, se encontraron en gran número fragmentos de idolitos que representan el tipo de esta deidad [tlaloques]. (Henning, 1911: 74-76)

Unos años más tarde, Ángel María Garibay nos describe lo común que era encontrar estas mismas figuras en los cerros de Huixquilucan:

Muchas veces me ha sucedido en mis excursiones de estudio a los lugares de antigua habitación en las montañas, en las rocas, encontrar muchos fragmentos de figurillas de barro y algunas integra, así como restos de incienso y ceras. He recogido bastantes figurillas de esta clase y es fácil hallar otras muchas en ciertos lugares determinados en el cerro de S. Martín o en el de S. Francisco, así como en otros puntos del territorio. (Garibay, 2006: 172)

Los apuntes de Garibay son valiosos en tanto nos proporciona cómo son, lo que representan y significan para los otomíes de Huixquilucan:

Son estas figuras de barro, de hechura y edad muy variable, pero todas anteriores a cincuenta años. Parecen modeladas, o más bien amasadas con los dedos, pues algunas tienen las huellas de éstos bien marcadas. Hay algunas de perfecta reproducción, verdaderas obras de arte popular. Las más de esas figuras están destacadas y aisladas, aunque he notado algunas empotradas en una placa de barro, como lamina de soporte. Las cabecitas son llenas y macizas los más de los casos, aunque hay también huecas. Representan personas, la mayoría de ellas con características de “gente de razón” aunque hay algunas de tipo indio. ¿Cuál es la significación y finalidad de tales enigmáticas figuras? Oigamos lo que me explicó un nativo: son los retratos de la gente de antes, nuestros padres, los primeros que hubo en este pueblo. Cuando sucede una desgracia (es decir, la muerte de una persona), es señal de que están enojados y se necesita ir a darles de comer. (Garibay, 2006: 173)

Estamos pues ante representaciones de los ancestros, otra parte fundamental de la cosmovisión otomí. En la etnografía de los otomíes de Hidalgo, Báez Cubero ha documentado que para estas sociedades, los ancestros se dividen en:

- *Ar Zithu* habita en el cerro Napateco, el más poderoso de la región; es entonces el ancestro primigenio de los otomíes y también de otros grupos, como los nahuas, por ello también es el dueño del mundo.
- Los difuntos, que después de un tiempo de haber fallecido pueden intervenir en los destinos de los otomíes.
- Otro tipo de ancestro es el de los santos y vírgenes de la hagiografía católica. Dentro de este grupo de númenes.

- Los *ya xita*, los "viejos" que salen durante el Carnaval, son otra categoría de ancestros. Estos se identifican con *Ar Zithu*, el Diablo. (Báez Cubero, 2016: 360-361)

A esta lista podríamos agregar otros antiguos, los *wema*³⁹. El tomar como referencia las distinciones que realizan los otomíes de Hidalgo entre sus ancestros no es fortuito. Según los estudios antropológicos, en los rituales las figuras cortadas en papel, tan características de esta zona, representan a los ancestros desde el dueño del mundo, hasta los difuntos, o los viejos. De ahí, la propuesta de que, como lo señaló el informante de Garibay, las figurillas de barro representan a la gente de antes.

Sobre el origen de estas figurillas de barro parece ser muy variado, pueden ir desde las que datan de la época prehispánica⁴⁰ hasta hace algunas décadas como veremos a continuación. Garibay entrevistó a una persona mayor que le comunicó lo siguiente:

Estas figurillas se compraban en una casa que había por Belem, en la Ciudad de México. Mi informante, que tienen 58 años, dice que de niño vio hacer estos muñecos a una mujer que vivía en allí, que los puso en un bracero y que se pusieron a tronar "como esquites" por lo cual la artificie se enojó y quiso que se salieran todos y no los dejó ver más. En esa casa se vendían a un peso la docena. Ahora, como ya no se compran mucho, ni la que los hace vive, se van a traer a casa de su hijo que heredó el oficio y que vive por Ixtapalapa y la docena vale dos pesos cincuenta centavos. (Garibay, 2006: 173)

El rastreo de estas figuras de barro es cuanto más interesante si nos remitimos a algunos ejemplos más para nuestra zona de estudio:

Antes los curanderos usaban para sus curaciones figuras de barro que se mandaban a hacer especialmente dependiendo de la enfermedad o mal que se tuviera, se dice que se mandaban hacer a Metepec y eran figuras que

³⁹ "hay otros "antiguos" que, desde el momento de la primera salida del Sol, quedaron permanentemente solidificados como rocas que testimonian la existencia previa a la creación" (López Austin y López Luján, 2009: 75) En concreto para los otomíes de Hidalgo son las piedras que tienen varios nombres, "pero las tres personas tienen *muhye* -o, "en romance", señoras de las aguas, *cangandó*-traducido como piedra azul- y en dos casos mencionan las piedras llamadas "del rayo", porque surgen donde éste cae" (Kugel, 2002:100).

⁴⁰ "Hay registros arqueológicos desde el preclásico para la cuenca del Alto Lerma de figurillas de barro que representan mujeres. [...] Esto se aprecia en la plástica figural, donde destaca una recurrencia en la elaboración de figurillas femeninas, por lo general desnudas, que portan variados adornos corporales, ejemplares muy similares a los que se producían en la vecina cuenca de México. Se les ha interpretado como elementos asociados con el culto a la fertilidad, en particular, por la presencia de figurillas que representan a mujeres embarazadas o bien, otras que amamantan a sus bebés". (Sugiura y Nieto, 2016: 35)

representaban a hombres y mujeres haciendo diversos quehaceres (haciendo tortillas, rajando leña, preparando la comida, cuidando el rebaño de borregos, etc.) y luego, ya que estaban en poder del curandero se hacía un tipo de conjuro y se decía que el mal se quedaba en las figuras (Testimonio recopilado en Cottonieto: 113 citado en Córdova, 2012: 87)

Tenemos entonces registro de al menos dos lugares en las que se podían comprar o se mandaban a hacer de acuerdo con las especificaciones del especialista ritual: la Ciudad de México y Metepec.

Volviendo al expediente la compra de estas figurillas se corrobora de cierta manera con lo expuesto en la declaración de Domingo Francisco. De acuerdo con éste, las figuras y demás materiales se compraron en la Ciudad de México antes de que él regresara a su pueblo.

Se fue solo para la plaza y compró dos reales de muñecos con especificación respecto del poblano que aquellos fueres de todos como así lo ejecutó [...] (AGN, 1817: f.10v)

Como podemos observar el papel de estas figurillas en la Sierra de las Cruces, ha quedado documentado en diversas ocasiones. De manera reciente y relativamente cerca de Huitzililapan, en el pueblo de San Jerónimo Acazulco, en un estudio de carácter lingüístico, las y los pobladores nos hablan de estas figuras de barro los lugares donde se pueden encontrar aun hoy en día y su posible procedencia identificando dos tipos; primero las de origen prehispánico y después las de origen colonial.

Los túxpuru también se encuentran ocasionalmente en las milpas al barbechar la tierra. Estas figurillas de barro miden entre 5 y hasta 40 cm, y son en su mayoría de color ocre y de un acabado más bien rustico; algunas presentan colores más oscuros y finos pulidos más superficiales. (Hernández, 2017: 20)

Doña Juana Guerrero compartió el siguiente relato en otomí en el que nos dice en donde se pueden encontrar, como les nombran y lo que representan:

En el monte, 2. hasta al monte los vas a buscar 3. y allá están. 4. Y si quieres ir 5. los vas a encontrar, 6. ahí están bien en fila en el tronco de un árbol. 7. Entonces nosotros fuimos a juntar hongos 8. y nos los topamos. 9. Yo creí que tal vez era un honguito, 10. y no, eran túxpuru 11. Túxpuru que traen sus guitarras, 12. El de una señorita sentada, 13. los otros son músicos, 14. unos hacen su comida 15. y tienen su cazuela. 16. Están haciendo mole, pues, 17. tienen su cuchara, 18. Lo están removiendo 19. y tienen su lumbre. 20. Unos son caballeros 21. y otro un apache tocando música. 22. También unos que

están montando sus caballos 23. Y tienen puestos sus sombrerotes como los que están colgados ahí. 24. Y un perro, y un toro, y un burro, 25. están todos esos, 26. están puestos en hilera. 27. Los otros están trabajando, 28. o lo que estén haciendo ahí, 29. pero está bonito. (Hernández, 2017: 25)

Podríamos entender estas figurillas como una ofrenda asimilable al Dueño del Monte. Es decir, como lo que él necesitaba, sus ayudantes, su comida etcétera. Sin embargo, a través del tiempo podemos ver ciertas diferencias que vale la pena mencionar. A finales del siglo XVII, además de las figurillas de barro, se ocupaban muñecos de palo y trapo. A inicios del siglo XIX, no encontramos mención a muñecos de dicho material, sino a cruces de palma y banderitas de papel.

Hay al menos 2 vocablos para figurillas de barro en el idioma otomí durante la época colonial es *Yemixintt* como lo indica Domingo Francisco “que ha estos mismos monos en su idioma se llaman con la voz *Yemixintt* sin que signifiquen más que lo expuesto y no deidad alguna suprema” (AGN,1817: f.13v). Por otra parte, en la declaración de Juan Bernabe, topil del fiscal, indica que el vocablo para referirse a “los muñecos o estatuas es *mixintt*” (AGN,1817: f. 25). Ambos vocablos se conforman de las mismas partes que a lo largo de las declaraciones se relacionan con el Dueño del Monte, Muñeco del Monte, etcétera. (véase cuadro 1). Para el siglo XX en San Jerónimo Acazulco se les nombra como túxpuru.

En cuanto a las constantes. Para Domingo Francisco, la ofrenda a los muñecos significaba obtener la protección de sus antepasados y la sanación a su enfermedad.⁴¹ Resulta interesante ver que los nombres que se les daba a estas figurillas *Yemixintt* o *mixintt* denotan cierta asimilación con entidades sagradas en específico del monte.

El culto debía realizarse en el altar doméstico y en el cerro donde habita tanto el Dueño del Monte como los ancestros. Unas décadas después, en la segunda mitad del siglo XIX vemos que en Huixquilucan estas figuras siguen siendo veneradas en lugares escondidos de los cerros por los otomíes que buscaban construir una ermita en el cerro de la campana:

[...] manifestó ser una ermita para colocar una cruz, pero no es esto lo positivo bien desde tiempo inmemorial para Cristo, pues es en esta población un lugar incógnito al cual concurren los indígenas a tributar adoración a varias figuras y en que por convencimiento en otro medio alguno hayan abandonado estas ideas supersticiosas, y a lo que se agrega por atender a los gastos que cargan (AHMH, Vol. 2, exp. 3, 1871, Eclesiástico; citado en González, 2009: 84).

⁴¹ “Aquella ofrenda a los muñecos podría sanar engañado igualmente de que su antepasado pudo haber habido alguna protección por parte de los simulacros en quienes adoran” (AGN, 1817: f.12v).

En las primeras décadas del siglo XX representan “los retratos de la gente de antes, nuestros padres, los primeros que hubo en este pueblo” (Garibay, 2006: 172). Su carácter es volátil, pueden estar felices o enojados, de ahí la importancia de ofrendarles para evitar calamidades.⁴²

Para el siglo XXI, sin embargo, Hernández Dávila explica lo que significan estas piedras o de qué manera se asimilan entre los otomíes serranos:

Los *mēfi* entre sí comparten además un tipo de condición o estado, pues como consecuencia de la elección del Divino Rostro son también *milagro*, categoría compartida con las cruces del Divino Rostro de piedra aparecidas en los montes, así como las *ts'aguas* (deformaciones de “San Juan”), que son figuras de ídolos aparecidos en medio de las milpas a la hora de roturarlos para la siembra [...] (entrevista a Pascual) *Milagro* son las piedritas, las Cruces del Divino Rostro. *Milagro* el señor de la exaltación de Xochicuautla, las virgencitas que salen del santo encino del cerro de La Campana, el regador del rocío y los otros animalitos de piedra del patrón. (2018: 182)

En resumen, destacan los lugares donde se hacían y compraban estas figuras. Al menos entre el siglo XIX y XX, es en la Ciudad de México, en la Plaza de Santa Ana, en Belem e Iztapalapa, y en Metepec donde las conseguían los especialistas rituales. Podríamos indicar también la presencia de las mujeres para la elaboración y venta de las mismas, en el caso de 1817:

preguntándole la mujer vendedora para que las quería a lo que se le satisfació diciendo que era para jugar que con lo dicho y más unos cigarros que compró compuestos, y unos ramilletes de algodón por todo lo que dio un real y medio (AGN, 1817: f.12)

Mientras que en Huixquilucan en el siglo XX el informante de Garibay menciona que: “de niño vio hacer estos muñecos a una mujer que vivía allí, que los puso en un bracero y que se pusieron a tronar “como esquites”. (Garibay, 2006: 173)

⁴² En un comentario de Facebook Alex Os, refiriéndose a las figurillas de barro encontradas en La Verónica, escribió lo siguiente: “Yo en lo personal recuerdo que cuando mis padres eran mayordomos de esta capilla encontrábamos figurillas de barro, sin embargo, yo en lo personal nunca bajé alguna debido a que decían que era malo (te daban pesadillas y más) pero eso reflejaba que el cerro ya era un lugar de veneración desde tiempos prehispánicos!” Alexos OS (6 de mayo 2022) Mexicanos unidos por el cambio “La Verónica, La Cuna de la Serpiente” [comentario de Facebook] en <https://web.facebook.com/share/v/RLfna2Wp4HeHdLpW/> (consultado octubre 2023).

Hay de cierta forma una constante en lo que representan: diversos animales, músicos, caballeros y mujeres también el lugar que tienen en la ofrenda, esto es se bailaban con ellas y se les ofrendaban diferentes comestibles.

Por lo tanto, podemos ver que el culto a estas figurillas estaba realmente arraigado entre los otomíes de la Sierra de las Cruces que todavía a finales del siglo XX en Huixquilucan:

Las personas de entre los 50 años de edad y natales del pueblo, señalan que aún hace 30 años se les hacía una fiesta en el año, al parecer en enero, con la intención de pedir que alguna persona sanara de su enfermedad o bien que se le provocara, empleando "figurillas-ídolo". Entre las acciones que fundamentaban la práctica una parte importante era colocar a los "ídolos" de barro en las manos, las que movían para así bailar y cantar con ellas, también ofrecían comida y bebida para después depositarlas en las grutas o cuevas, puesto que era malo tener estas figuras en las casas, pues se consideraba que eran capaces de dañar a sus habitantes (Gómez-Llano, 2017: 79)

En la actualidad parece que cayeron en desuso, en los diversos servicios que presencié la antropóloga Cristina Córdova se siguen utilizando objetos de barro perro ya no de figuras zoomorfas o antropomorfas, sino de las que corresponden a las actividades cotidianas dentro de la comunidad de cada género. Un curandero de Ameyalco relató lo siguiente:

[...] yo era un chamaquito apenas cuando me llevaba mi abuelita que era curandera [...] y me acuerdo que vi, vi siete como ollas de barro y [...] en las orejas ora si que tenía como mitades de mariposa [...] y tenía unas caras de todos gestos de la cara: unas riéndose, otras llorando, otros enojados otros como jalándose las bocas [...] decían que eran unos tlaloques y dentro tenían tierras de muchos tipos [...] dicen que las enterraron debajo de la capilla del Divino Rostro junto con figuritas que encontraron arriba del cerro [...]. (Córdova, 2012: 87)

Lo anterior en lo que se refiere al siglo pasado, por lo que se entiende de la descripción de este curandero, las figuras se realizaban ya sobre ollas de barro. Hasta hace 10 años las figuras zoomorfas y antropomorfas ya no estaban presentes en los rituales, al menos así lo documentó la antropóloga Córdova, pues una mujer que solicitó un servicio de la Asociación del Divino Rostro:

fue "sacudida" por otras dos personas al ritmo de la música, mientras se le colocaron varios objetos, como un paliacate en la cabeza, y atados con un rebozo a la espalda le colocaron unos jarros; en la mano cargaba una cazuela,

platos y varios utensilios más, los cuales primero se presentaron a los cuatro rumbos y después se le entregó un sahumador encendido. (Córdova, 2012: 86-87)

Resulta oportuno señalar cómo estas figurillas de barro antropomorfas y zoomorfas parecen estar constantemente relacionadas con los contextos rituales de los otomíes de la Sierra de las Cruces y en ese sentido con los montes,⁴³ ya que es ahí donde estas figurillas son encontradas tanto por los lugareños como arqueólogos. Considero que este tema de las figurillas merece aún una investigación más detallada.

Ofrenda

A través de la descripción del sacerdote Manjarrez podemos acercarnos un poco a la dinámica de este ritual otomí en el siglo XIX, es decir, contamos con ciertos elementos que permiten hacernos una idea que va desde los preparativos hasta lo que parece ser la parte inicial del mismo.

Con lo hasta ahora explicado abordemos el ritual de la noche del domingo 14 de diciembre de 1817. Centremos nuestra atención en la disposición del altar que se sitúa al centro de un cuarto, arriba se encuentran las imágenes de Jesucristo y de la virgen María, además de varias cruces a los costados. Sobre las mesas se dispusieron los alimentos. Y al centro el chiquigüite que contenía las figurillas de barro diferentes representando a animales, músicos y mujeres (Véase imagen 18, página 62).

¿Es posible entender la forma en que se dispuso la ofrenda? ¿Podemos indagar un poco más allá de lo que literalmente nos muestra la descripción del sacerdote? ¿Qué nos dice la etnografía sobre los rituales de los otomíes?

Hoy en día las investigaciones históricas y antropológicas sobre los rituales indígenas son una de las mejor documentadas. Las metodologías son varias. De nuevo, en este apartado utilizaré las más cercanas al objeto de estudio en tiempo y espacio, pero sin perder de vista que la etnografía del siglo XX y de años recientes proporciona datos que permiten ver ciertas semejanzas.

La etnografía contemporánea apunta que para los otomíes de la Sierra de las Cruces “el mundo se gobierna de acuerdo con una secreta maquinaria operada por deidades identificadas en su versión solar con los nombres del Divino Rostro y la Virgen de

⁴³ Vladimira Palma Linares, comunicación personal (16/08/2024).

Guadalupe, y con sus versiones nocturnas: el Dueño del Mundo y la serena-mantesuma” (Hernández Dávila, 2018: 176-177)

Si partimos del postulado anterior en el ritual de 1817 están presentes estas dos divisiones opuestas y complementarias, -lo solar y lo nocturno- que señala Hernández Dávila en los otomíes actuales de la Sierra, en tanto en el altar se encontraban las representaciones de Nuestro Señor Jesucristo y la Virgen María vinculadas con lo solar y debajo de estas las figurillas de barro asociadas con el Dios de los Montes y lo nocturno como se explicara a continuación.

Veamos la separación del mundo por parte de los otomíes de Hidalgo. El mundo está dividido en dos partes que, más que contrarias, parecen ser complementarias:

En la parte de arriba se encuentran las "antiguas" (*ya yogi*), dueñas del mundo, las que hicieron todo sobre la tierra en un tiempo primigenio y que se les puede representar y encontrar como piedras, estalagmitas y estalactitas dentro de las cuevas, mascarillas y figuras de origen prehispánico. [...] La parte de abajo, *nidu'na* (lugar de los muertos'), se encuentra habitada por *Zithü'na*, por sus "compadres" *ya ndò*, los viejos, que se hacen presentes en el mundo humano durante el carnaval, y por los malos aires (*ya 'onth*) (Gallardo, 2012: 42)

Si ponemos atención esta división también se encuentra presente, en el ritual de San Lorenzo Huitzilapan, no de la misma forma en estricto sentido. En la parte de arriba encontramos a Cristo y a María, recordemos que entre los ancestros de los otomíes también se encuentran los santos, como se señaló en el apartado anterior, y los difuntos familiares, el altar de la casa era de una tía ya muerta (AGN, 1817: f. 12-13). Luego, sabemos que las figurillas también representan a los ancestros, a la gente de antes. Y que lo primero que se hizo fue invocar al Dios de los Montes.

Pareciera que nos falta la parte de abajo, la de *Zithü'na*, el malo. No contamos con una descripción específica de si había algo en la parte de abajo de la ofrenda. Sin embargo, contamos con que invocaban al *Llémixintte*, el Dueño del Monte.

Entre los otomíes de Hidalgo *Zithü*, aparte de ser equiparado como el Diablo (En el expediente de 1817, los declarantes no asemejan al demonio con *Llémixintte*, parece ser más una correlación que hacen los eclesiásticos) es también el Dueño de los Montes.

Se puede decir que *Zithü* aparece como "el primer hombre" que existió en la tierra y, por tanto, como el dueño de los montes, ya que sin su permiso los humanos no pueden pasar o, sí lo hacen, podrían sufrir graves consecuencias: caídas, o encontrar en el camino animales peligrosos como las víboras o los

tigres. "Nadie se puede enojar con el viejito, porque es peor. En el monte vive; si a ti te toca ver, pues lo ves: lo vas encontrar con su caballo, como charro." De hecho, los otomíes refieren que, al morir, primero se visitará el *nídu'na*, allí "lo perdona el de abajo", *Zithü'na*, como gran juez decide el destino de los muertos. Los otomíes creen que es capaz de quitar todo; por tanto, es al primero que se le habla en cada uno de los rituales. (Gallardo, 2012: 61)

Situémonos de nuevo en la noche del ritual, por la descripción del padre Manjarrez, se entiende que paso cierto tiempo observando antes de interrumpirlos, y que a quién dirigían sus ruegos mientras bailaban era al Dios de los Montes. Se entiende también que el ritual se interrumpió al inicio. En resumen, es factible proponer que entre los otomíes del siglo XIX en Huitzililapan existiera esta división del mundo que han documentado los antropólogos décadas atrás y en nuestros días.

Ahora bien, pasemos a lo poco que nos queda de la ejecución del ritual con la descripción que hizo el padre Manjarrez "los hombres y mujeres que estaban sentados de tres en tres tomaban por la orden el chiquigüite y dos banderitas y al son de una guitarra que el indio fiscal tocaba bailaban, inclinaban la cabeza, doblaban las rodillas y cantaban suplicando a Llémixintte" (AGN, 1817: 2v) Cómo ya se señaló, en las declaraciones hay cierta contradicción al señalar que solo Juan, el escribano y topil de la iglesia, fue el que bailó o si lo hicieron los demás asistentes como lo señaló el padre Manjarrez, en cualquier caso, partamos de que el acto de bailar estuvo presente.

En el ritual de mediados del siglo XVIII de los indios gañanes de la Hacienda de Nuestra Señora de Guadalupe, las personas que los denunciaron indicaron que el ritual se realizó con música de arpa y guitarra (Martínez, 2011: 175).

En la actualidad, entre los miembros de la Asociación del Divino Rostro sus rituales inician así:

La ofrenda que representaba al cerro (como Juan lo hizo saber) estaba casi lista, y a eso de las 10:45 p.m. fue colocada sobre un mantel blanco que varios miembros de la Asociación levantaron y comenzaron a balancear de un lado a otro al ritmo de la música; es decir, que bailaron con la ofrenda hasta que fue colocada a un lado del altar principal, donde se colocó, alrededor del cirio que se encontraba en su centro, fruta como naranjas. toronjas y más flores. Todas las ofrendas que se pusieron alrededor del cirio fueron "bailadas" Alrededor del altar se colocaron ramas que fueron adornadas con los collares de palomitas

de maíz y de flor de cempasúchil. En este lugar también fueron colocados panes "de feria". (Córdova, 2012: 84)

Siendo la música y el baile acciones indispensables en los rituales otomíes. Si nos remontamos a tiempos prehispánicos podemos darnos una idea de lo que la música significó para los antiguos nahuas, por ejemplo.

La música tuvo un origen divino: la trajo a la tierra Ehécatl, dios del viento, identificado con el sabio señor Quetzalcóatl. La música acompañó los albores de la civilización en Mesoamérica; dio esplendor a la fiesta y estuvo presente en todos los momentos de especial trascendencia en el discurrir de la vida. (León Portilla, 2007: 159)

En la actualidad para los trabajadores del Divino Rostro, la música es un punto central en sus rituales, a tal grado que él que toca el violín es considerado curandero también. Así lo expresó Gerardo Alejandro líder de la Asociación del Divino Rostro en Atarasquillo.

[...] la música erradica el mal, la música llama al bien: el músico es curandero también, si nosotros no hacemos caso de lo más envió y le llaman a tiempo, el músico toca una melodía y llueve y truena [...] El músico sabe curar a un enfermo con tocar una melodía, porque él maneja 14 melodías, 14 tonos distintos, un total de 100 melodías [...]. (Córdova, 2012: 57)

Recordemos que en el expediente es el fiscal de la Iglesia, Pascual Manuel, quien tocó un son de media danza con la guitarra que estaba en el altar de la casa de la tía difunta. No dispongo de más fuentes del siglo XIX para profundizar en cómo era el son de media danza que toco el fiscal⁴⁴. Sin embargo, para el caso de la Sierra de las cruces se han identificado tres clasificaciones de las melodías que se tocan en los distintos rituales "música del señor, música para bailar, y música de encantamiento. [...] La "música para bailar", esta es rápida y no se canta y es tocada cuando se llega a un oratorio o santuario y cuando la ofrenda "se baila" (Córdova, 2012: 59).

Cabe destacar también que entre los miembros de estas asociaciones se utiliza el término "romería" para referirse a la ofrenda de comida, flores etc. como a los sones con los que se baila (Córdova, 2012: 59). Entre los otomíes de la Sierra de las Cruces no he encontrado referencia a que se ingiera alguna planta que induzca a un estado alterado de conciencia

⁴⁴ "con el término de son se suele denominar una gran cantidad de manifestaciones musicales diferentes —al parecer, costumbre derivada del uso corriente con que este vocablo se ha aplicado indistintamente desde siempre —" (Sánchez García, 2005: 401).

como ocurre en otros grupos indígenas.⁴⁵ Lo que sí está presente es el pulque y de acuerdo con Galinier (2016: 42) esta bebida “provoca la alteración de los estados de conciencia y se vincula a la divinidad lunar y de los cerros”. Sin embargo, como lo señalé arriba parece que es el la música y la danza las que permiten conectar con las potencias o fuerzas y al mismo tiempo son consideradas como ofrenda.

Lo anterior se explica mejor si consideramos lo señalado por López Austin en cuanto al acto ritual del baile entre los mesoamericanos en tanto:

[...] el baile constituía (constituye) una de las posibilidades que tienen los seres humanos para convertirse en intermediarios entre su mundo y el mundo de los dioses [...] Los hombres cumplen una función básica de culto cuando entregan transitoriamente su cuerpo a la danza religiosa. No sólo esto, sino que algunos pueblos, entre ellos los huaves, acostumbran danzar con la conciencia alterada por el alcohol. La ebriedad y los movimientos corporales producen un estado de intermediación, de éxtasis. El danzante es el dueño del mensaje. (López Austin. 2013: 196)

Con lo anterior me parece prudente ver desde una perspectiva diferente la participación en concreto del fiscal de la Iglesia que tocó el son de media danza con la guitarra que se encontraba en el altar y el acto de bailar del escribano del fiscal y hermano de Domingo Francisco. Es decir, ambas acciones implican más que *travesear*, son parte importante de los rituales no como mero acompañamiento, sino que constituyen la posibilidad de comunicarse con las fuerzas o los dioses.

Ahora veamos de nuevo lo que había dentro del Chiquiguite:

unas figuras de músicos, mujeres, collotes, un gallo, un cascabel, un metate y un caballo con más tres ramilletes de algodones mal formados dos cruces de palma muy medianas onze envoltorios cortos con uno cigarro en cada uno de ello y estos ligados con unas lanas de colores iladas un pedazo de estoraque chico (AGN, 1817: f. 34)

En el apartado anterior señale que las figurillas de barro son un tipo de ancestro. Específicamente dentro del ámbito ritual, la antropóloga Dehouve propone que “Un objeto colocado en un depósito adquiere su sentido simbólico y su eficacia porque forma parte de

⁴⁵ Por ejemplo, entre los otomíes de Hidalgo [...] “a la ingestión de la ‘medicinita’ mezclada con agua, el vehículo que le permite mantener relación directa con entes y divinidades que ha bitan en el mundo otro y atraerlas para que los hombres puedan comunicarse con ellas, y al mismo tiempo, también le posibilita ‘prestar’ su cuerpo para que lo ocupe temporalmente una potencia del ‘mundo otro’” (Báez, 2016: 356).

una construcción ritual [...] Adquieren su significado y su eficacia al estar incluidos en el proceso de construcción ritual” (Dehouve, 2016: 507).

Con los datos vertidos en las investigaciones etnográficas sería oportuno señalar algunos posibles sentidos simbólicos que pudieron tener estos objetos. Comencemos por los ramilletes de algodón, de acuerdo con los especialistas rituales del Divino Rostro en la actualidad, el algodón se refiere a las nubes (Córdova, 2012: 164).

En el siglo XVIII en el ritual de los gañanes de la hacienda de Nuestra Señora de Guadalupe los denunciantes indicaron que:

Dentro del oratorio de la casa de este como a las onze horas de la noche del día sábado veinte y ocho del corriente con dos luces o velas encendidas, una de cebo puesta en el altar de los santos y otra de cera en el suelo delante de varias muñecas de barro, a quienes estaban ofreciendo, tamales, manzanas, platanos, cañas, [...] cubiertos los más muñecos de algodón, formado un arco de este sobre una ebra de lana que nombran chomite, pendiente de la pared, a la esquina del altar del dicho oratorio, en cuyo tramite estaban las expresadas figuras, y fructa. (Martínez, 2011: 174-175)

Respecto a las cruces de palma, o en específico a la palma, se relaciona con el rayo en la Sierra de las Cruces (Córdova, 2012: 164). El pulque es la bebida favorita de *Ar Zithu* (Baez, 2016: 368) esto es, la bebida favorita del Dios de los Montes. En cuanto a los 11 envoltorios es interesante destacar que “las propiedades del número para expresar nociones complejas de un modo figurable explican en gran parte el interés de su uso en los depósitos” (Dehouve, 2016: 524). Desafortunadamente, no puedo proponer si es que los once envoltorios refieren a una propiedad en concreto. Hay además un pedazo de estoraque, quemar copal era y sigue siendo una de las prácticas rituales más difundidas en Mesoamérica en honor a los dioses (Graulich, 2004: 124) Además, en el México prehispánico “el humo del copal servía de vehículo para los rezos de los hombres hacia los dioses” (Durán 1967, 1: 41; citado en Graulich, 2004: 125).

No sabemos las características de las banderitas de papel que se usaron en el ritual, se mencionan como banderas⁴⁶ y también como la pintura, de la que hablaremos más adelante.

⁴⁶ En la actualidad los altares de la Asociación del Divino Rostro tienen un considerable número de banderas mexicanas (Córdova, 2012:170). Es evidente que no corresponden con las que se usaban a inicios del siglo XIX.

El fin de los alimentos también lo podemos entender en tanto se espera que las “fuerzas” degusten y la huelan la comida como sucede entre los otomíes de Hidalgo “una vez terminado el rezo, el curandero invita a comer a las “fuerzas”. Se colocan platos con piezas de pollo o guajolote y café con pan. Se espera a que *Zithü’na, ya ndä ’hi y ya ts’ónthi* degusten la comida: la huelan” (Gallardo, 2012: 71).

Cabe señalar que el padre Francisco Perez realizaba la siguiente pregunta en su manualito “Has teñido lana, ó has hecho comida, chocolate o esquites &c. ó hecho imágenes al sol, al aire, al agua, y á la tierra para limpiar a tu enfermo?” (Perez, 1834: 8-9). De nuevo nos encontramos frente a un contexto de curación de un enfermo y de lo que parece ser una ofrenda que era común elaboraban los otomíes de siglo XIX.

Dupey García ha señalado la importancia de los olores de diversas sustancias en las prácticas religiosas mesoamericanas de acuerdo con su investigación sobre la representación de los mismos en los códices prehispánicos:

[...] uno de los papeles más importantes del olor en las prácticas religiosas mesoamericanas es el de ofrendas dedicadas a las deidades para obtener sus favores o darles de comer.

La documentación relativa a las culturas prehispánicas informa, en efecto, que las emanaciones generadas por la combustión de copal constituían uno de los alimentos favoritos de los dioses, cuya dieta se componía sobre todo de esencias. Y lo que servía para el copal, parece haber sido válido para otras fuentes de olores, como la sangre humana, animal y “vegetal” —especialmente el hule-, el tabaco y las flores de yauhtli, que despedían humos aromáticos al ser sometidos a la acción del fuego, pero también como las flores de agradable perfume y los alimentos que se depositaban frente a las imágenes de las divinidades. (Dupey García, 2017: 119-120)

Los propios otomíes de la Sierra de las Cruces mencionan que los alimentos dispuestos en la ofrenda son para que coma el Señor Divino Rostro a través del aroma:

[...] o sea que no más se lleva ora sí que el aromita nada más ¿no? porque el pan no se lleva, ninguna fruta, pero comer, por ejemplo, luego nos dan permiso de comer ese pan, nos reparten un pedacito, pero ya comer ese pan, ya no tiene, ya no es el mismo sabor que tiene antes de ponerlo acá, antes trae el aroma del pan, pues un aroma bien rica, bien sabrosa, pero ya cuando la ponemos al Señor, si nos da permiso: "de aquí a tales horas, este pueden comer mi pan, les convido", te digo ya, él ya, ya comió, ya, el aroma que tiene, y a

todos nos ha de dar, pero el nos convida su panecito, no se le ha tocado pero a nosotros si. (Córdova,2012: 99)⁴⁷

El tema de la comida ritual es uno que desde hace algunos años ha llamado la atención a los investigadores. Pareciera que en ocasiones las fuentes no son los suficientemente descriptivas en cuanto a los ingredientes y la forma de elaborar la comida. Sin embargo, me permito abordar de manera breve lo que compete al maíz. Entre los diversos comestibles que señaló el padre Manjarrez se encontraban los tamales. La base de elaboración de estos es el maíz. Además, entre las cosas que se solicitaron para la ofrenda se encontraba una fanega⁴⁸ de maíz “trayendo por encargo de su hermano una fanega de maíz habiéndole insinuado a este que para que eran aquellos gustos a lo que volvió a replicarle déjame hermano que sane con este chisme” (AGN, 1817: f.17). De acuerdo con De La Vega (2011: 19) para los otomíes del Estado de México:

[...] el maíz se considera la única planta capaz de dar vida y conciencia a los seres humanos. Llegaron a comparar el ciclo del maíz con el del ser humano y con los ciclos cósmicos, a tal grado que lo identifican como el *t'uu* (hijo) al cual se debe cuidar para que crezca bien, porque él nos dará de comer y nos permitirá seguir viviendo cuando sea depositado con cariño en un *makime joi* (la madre tierra); el *jjadi* (sol) le dará calor y el agua le proporcionará la humedad necesaria para que crezca.

En el mismo sentido, Mazzeto (2015: 148) ha señalado que “La característica más significativa del maíz es el hecho de que era percibido como un ser vivo por parte de los antiguos nahuas”. Por lo que aquí encontramos una similitud respecto al papel del maíz en la cosmovisión de las sociedades indígenas del pasado y el presente. Mazzeto propone que para los antiguos nahuas la masa de maíz molida nixtamalizada funcionaba como el alimento que podía consumir la humanidad. Mientras que el maíz sin nixtamalizar era un alimento especial para consumir en diferentes rituales (Mazzeto, 2015: 158)

La comida ritual sería también un tema que merece una investigación más profunda si bien la mención a los alimentos en el expediente solo refiere a que las mujeres prepararon los mismos, en la actualidad este sigue siendo un acto importante, ya que de acuerdo con la antropóloga Córdova en un *servicio*:

⁴⁷ Este testimonio lo recuperé de Antonio Velázquez Sánchez, yesero, 63 años, originario de Huitzililapan, Santuario de Santa Cruz Ayotuzco, (16 de octubre del 2011, Córdova (2012:99).

⁴⁸ “Porción de granos, legumbres, semillas o cosas semejantes que cabe en una fanega” (Real Academia Española, 2023).

A lo largo del oratorio, frente al altar se “tendieron” (colocaron el suelo) hojas de plátano, las cuales remataban con cuatro metates. En esos metates cuatro mujeres que se turnaban trabajaron toda la noche para elaborar tamales de haba y frijol, [...] una vez envueltos, los tamales fueron depositados sobre hojas de plátano y en la mañana se colocaron en ollas para cocinarlos y servir de alimento tanto al divino rostro como para todos al terminar el trabajo. (Córdova, 2012: 82-83)

Otro dato interesante respecto a la elaboración de los tamales es que en el documento de mediados del siglo XVIII el juez eclesiástico y el notario apuntaron que entre los objetos confiscados se encontraban “Tamales en los que por dos parece quisieron hazer muñecos de ellos” (Martínez, 2011: 182)

En cuanto a los atributos de estos alimentos la misma autora menciona que las frutas hoy en día se les atribuye la estabilidad del mundo, el chocolate es para la tierra y los tamales son trabajo (Córdova, 2012: 164).

Por último, en un apartado anterior se mencionó el carácter clandestino que este tipo de prácticas adquiriría debido a la visión de los eclesiásticos o la de la población que no pertenecía a la comunidad. El ritual se llevó a cabo durante la noche del 14 de diciembre podría encajar con esa situación. Sin embargo, el carácter nocturno en los rituales otomíes corresponde a otros principios, más que esconderse de los sacerdotes, Báez Cubero señala la importancia de su ejecución durante la noche:

Por lo general este tipo de sesiones se realiza durante la noche, momento en que se favorece, en mayor medida, este tipo de encuentros; dando inicio cerca de la medianoche para concluir entre la una o dos de la madrugada. Participan únicamente personas del grupo familiar, los del círculo más cercano al enfermo. Esto es muy importante, porque en este tipo de rituales se excluyen a personas que no sean invitadas ex profeso, pues se trata de ceremonias muy "delicadas", de carácter privado. La presencia de alguien ajeno que no sea convocado amenaza la recuperación del enfermo porque el difunto puede sentirse ofendido y podría buscar venganza por el agravio. (Báez Cubero, 2016: 356)

En el entendido de que solo pueden participar las personas cercanas o invitadas a la realización del ritual, podemos pensar también en la planificación y organización que debió tener la ofrenda entre todos los que se encontraban presentes, puesto que algunos argumentaron llegar por mera casualidad. Pero la noche para los otomíes cumple todavía un papel más importante, de acuerdo con la propuesta de Galinier:

Por consiguiente, se asiste a un "despertar cósmico" que tiene lugar en la oscuridad. La dimensión nocturna permite que esas fuerzas existan y actúen sobre el curso de la vida de los individuos. Una vez que las ofrendas a esos seres ultra poderosos de la noche han sido dedicadas, se enrollan en un paquete ceremonial que será abandonado entre los matorrales. Posteriormente, es posible que se inicie el proceso de petición a las fuerzas diurnas, solares, proceso que representa el segundo momento del acto terapéutico, para el que la oscuridad ya no es necesaria. El inventario de las figurillas representadas indica con claridad que se trata de las instancias celestes del día, la Cruz del cielo y los santos, entre otras, actos que responden a un esquema de organización perfectamente codificado y que se repite en todas las comunidades otomíes de la Sierra, a pesar de los matices individuales en la exégesis chamánica, en las técnicas de recorte. Ese guión es siempre el mismo, aproximadamente: en un primer momento, consiste en convocar a las fuerzas de la oscuridad, en honrar al Diablo, Dueño del Mundo, antes de expulsarlo... hasta su siguiente regreso, puesto que esa fuerza es la que está ahí, siempre presente; en un segundo momento, es conveniente recurrir a las fuerzas del día, capaces de restablecer el equilibrio cósmico. (Galinier, 2016: 34)

Como se mencionó, parece evidente que el ritual interrumpido en diciembre de 1817, estaba comenzando cuando lo interrumpió el padre, por lo tanto, solo disponemos de esa primera parte que consiste en la invocación, música y danza al Dios de los Montes descritas en el expediente. Quizá lo que seguía era lo que ha observado Galinier, dirigirse a las entidades solares, tal vez las imágenes de Cristo y la Virgen María del altar o las cruces de palma del chiquigüite para ser depositadas en algún lugar del monte como ellos mismo indicaron. Pues la ofrenda se hacía en el Altar y en el monte.

Conclusiones del capítulo

Considero que este capítulo permite poner en perspectiva las diferentes temáticas que podemos abordar a partir de la lectura detenida del expediente; de la denuncia y las declaraciones. Ya que ideas de larga duración como el Dueño del Monte continúan presentes adaptándose y transformándose de acuerdo con contexto social de las personas. En ese mismo sentido encontramos la referencia a las figurillas de barro y su uso constante a lo largo del tiempo en diferentes lugares de la Sierra. Así como las similitudes y diferencias entre los rituales otomíes previo al siglo XIX y después de este hasta nuestros días.

Capítulo 3. Descripción de la pintura: representación de una fiesta del pueblo otomí

En este capítulo abordaremos el estudio de la pintura anexa al expediente que generalmente es utilizada como una ilustración de la danza del volador, pero que nos ofrece más en contenido. Iniciaremos por indicar las menciones que se hacen de la misma en el expediente y después partiremos de la comparación entre una de las fiestas más importantes del pueblo de San Lorenzo Huitzililapan: el Carnaval.

Por último, analizaremos cada una de las escenas para explicarlas desde el contexto en el que fueron creadas.

3.1 La pintura en el expediente

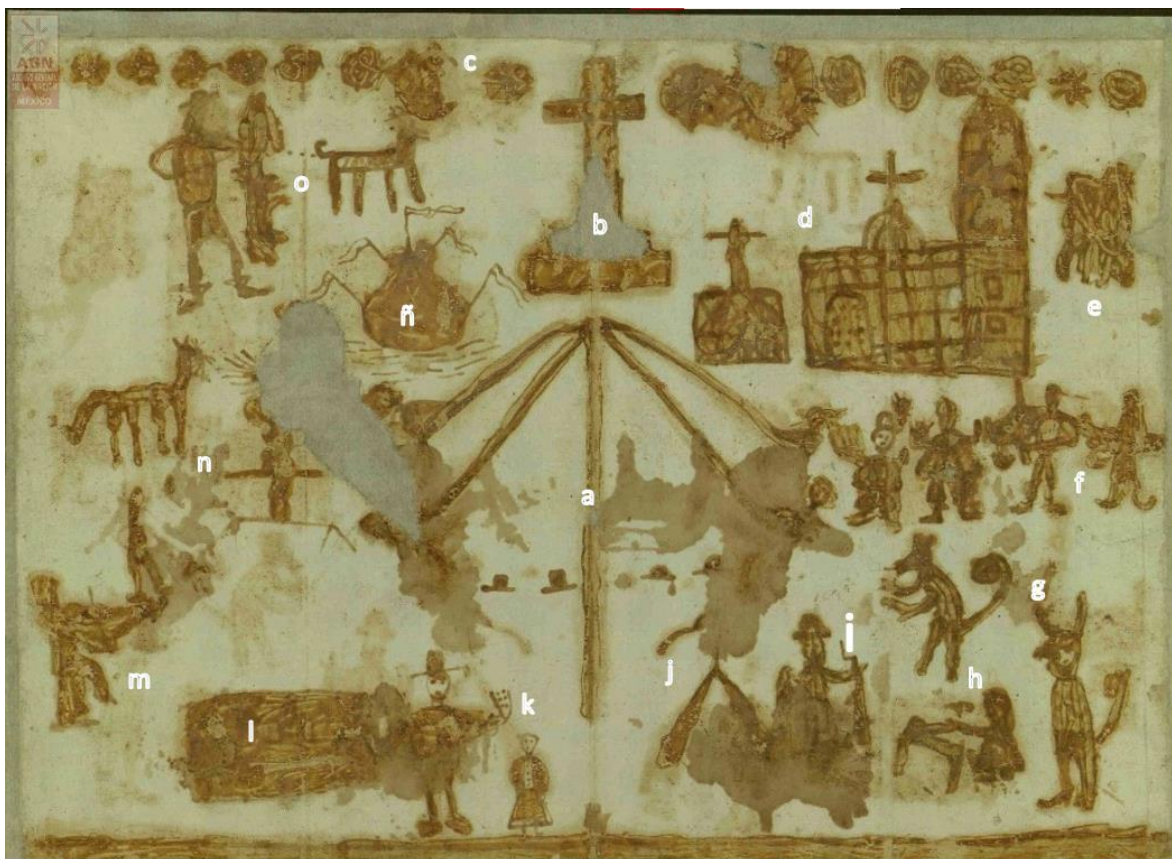


Imagen 22. Partes de la pintura sobre supersticiones en San Lorenzo del curato de Lerma. Edo. De Méx. (AGN/ *Instituciones coloniales/ Colecciones/ Mapas, Planos e Ilustraciones*)

Aunque anexa al expediente, la pintura ya no se encuentra disponible para consulta física. Debido a su deterioro ha sido digitalizada en la sección de Mapas Planos e Ilustraciones del Archivo General de la Nación. Parece ser que se encontraba doblada, lo que originó

que los dibujos se traspasaran ligeramente al lado contrario, además presenta algunos signos de humedad en la parte central.

El soporte podemos pensar que es de papel, fue dibujado y pintado utilizando simplemente tinta en un plano rectangular en posición horizontal. El punto de atención se encuentra en el centro dando una sensación de orden y lo constituye (a) la danza del volador, (b) y una cruz sobre una base, (c) en el margen superior encontramos algunos símbolos ¿una banda celeste?, la parte derecha se encuentra visualmente más cargada, se puede ver (d), la iglesia y una cruz atrial, (e) a la izquierda una figura que no se logra distinguir, (f) debajo de está aparecen un grupo de personas probables huehuenches y músicos, (g) en la parte inferior algunas personas disfrazadas de animales con cuernos, (h) una tejedora con su telar, (i) un probable músico con una especie de trompeta o chirimía,⁴⁹ (j). le sigue un personaje con dimensiones más grandes que los demás, (k) al centro en la parte inferior vemos a un guitarrista y lo que parece ser una niña por su estatura, (l) detrás de estos un rectángulo, (m) otro músico con un violín, (n) arriba en la parte izquierda un maromero y su animador, con otro animal, (ñ). una especie de bulto con banderitas sobre el agua, (o) y finalmente una escena de caería que involucra a dos personajes y un venado (imagen 22).⁵⁰

Una de las cosas que más llamó mi atención en la lectura del expediente son las escuetas menciones que se hacen de la pintura. De lo vertido en las declaraciones solo sabemos que Domingo la mando a hacer y que luego Juan, su hermano, bailo con ella. Sin embargo, no hay menciones a su contenido. Los eclesiásticos no indicaron ninguna pregunta específica en el interrogatorio para el contenido de la pintura, cuando la mencionan se refieren a ella como muñecos pintados.

Las referencias a la pintura se encuentran en las siguientes declaraciones:

que en la pieza había un altar con velas y algunas imágenes; que habiéndose echado sobre ellos el citado padre los aprendió cogiendo varios muñecos que había allí en un chiquigüite y otros pintados en un papel. (AGN, 1817: f. 10v)

Domingo Francisco menciona que:

Se fue solo para la plaza y compró dos reales de muñecos con especificación respecto del poblano que aquellos fueres de todos como así lo ejecutó y

⁴⁹ “Instrumento musical de viento madera, precursor del oboe, consistente en un tubo ligeramente cónico, con nueve o diez orificios y una boquilla con lengüeta doble” (Diccionario Histórico de la Lengua Española, 2024)

⁵⁰ Valdría la pena señalar que estéticamente se parece al conjunto de documentos que se conocen como *Títulos Primordiales*. Estos documentos “pertenecen a una antigua tradición mesoamericana que tuvo su origen en el mundo prehispánico, continuó durante la época colonial” (Oudijk, 2003: 22).

preguntándole a los vendedores que si tenía banderitas pintadas con muñecos le respondió que no pero si quería llevarlas se aguardara que en efecto el que declara se aguardó un corto rato recibiendo de la vendedora las pinturas que se le aprendieran en la casa y su idea se mandaron estampar, preguntándole la mujer vendedora para que las quería a lo que se le satisficó diciendo que era para jugar que con lo dicho y más unos cigarros que compró compuestos, y unos ramilletes de algodón por todo lo que dio un real y medio y se vino para su casa (AGN, 1817: fs. 11v- 12)

Mientras que Antonio Francisco declara:

Que como a las nueve o diez de la noche habiendo ya alguna gente el fiscal cogió una guitarra que está colgada en el oratorio. Empezó a tocar en son de la media danza y su hermano Juan cogiendo el chiquiguite de los muñecos bajo el brazo izquierdo y en la derecha una bandera de papel pintada de monos diciendo ser la misma que se le manifestó, y corre agregada por principio de estos autos (AGN, 1817: f. 17v)

Nicolás Miguel: “Dijo que en la misma casa oyó decir al mismo padre vicario que con aquel chiquiguite de muñecos y una bandera habían bailado aquellos asistentes allí”. (AGN, 1817: f. 22)

Juan Bernabe expresó que: ya estando en ella vio bailar al escribano Juan hermano de Domingo portando en una mano un chiquiguite y en la otra una bandera de papel siendo la misma que se le ha manifestado y una y otra las vio debajo de la mesa que servía de altar. (AGN,1817: fs. 24v-25)

Como podemos ver queda claro que Domingo Francisco mandó a hacer la pintura y como él señala, la idea de lo estampado surgió de sí mismo. Vemos también que se bailó con ella y en algunas ocasiones se refieren a que la portaban en forma de bandera. Por lo que algunas de las preguntas que surgen en torno a la pintura son las siguientes:

¿Cómo podemos explicar el contenido de esta pintura? ¿Por qué se bailó con ella? ¿Qué tenía que ver con la curación de Domingo Francisco? ¿De qué manera se pueden relacionar las actividades que se plasmaron en ella con los participantes del ritual?

En sí, la pintura no ha sido explicada en su totalidad. De manera general se utiliza como una ilustración prueba de la danza del volador en el siglo XIX. O como una comparación por su estilo con otros dibujos o pinturas.

La hipótesis que propongo consiste en lo siguiente: Las personas involucradas en el ritual de diciembre de 1817, ya sea como especialistas rituales, o como personas cercanas a la

organización política y religiosa del pueblo (pues entre ellos había un ex gobernador, un fiscal y topil de la iglesia), es posible que participaran en la organización y realización de los rituales colectivos. Uno de los que más destaca entre los pobladores de San Lorenzo Huitzililapan en la actualidad es el Carnaval. Por lo que la pintura haría referencia a él o sería un antecedente como lo señaló Estévez Alvarado (2018: 100). No obstante, existen otras posibilidades, ya que los elementos plasmados en la pintura remiten a actividades propias de la fiesta en la Nueva España como veremos a continuación

Durante la investigación realizada por María Cristina Córdova con las Asociaciones del Divino Rostro sucedió algo, que, de manera curiosa, puede relacionarse con la pintura de 1817.

Un día después del Viernes Santo, a mediodía el oratorio se encuentra tranquilo. Un joven de nombre Juan es el único que se halla en este lugar. El comenzó a colocar unas sillas y a cortar unas flores que después colocó en una canasta y, de pronto, sacó un dibujo del cual dijo que era el boceto para una pintura que realizará en el santuario del Cerro de la Verónica. Al preguntar por el significado de dicho boceto, respondió que no era sobre la Asociación del Divino Rostro en sí, sino sobre el pueblo otomí, y al preguntarle por la fuente de su inspiración contestó que el diseño se lo iba dictando el curandero, a quien por medio de los sueños se le iban presentando las imágenes que debería plasmar el pintor (o sea Juan). Juan explicó lo siguiente sobre su boceto: [...] ésta es la Virgen de los Remedios que va a ir en la capilla, como parte de la cúpula, ésta es la mano de Dios, este, la está dando como al pueblo, esa es una ¿cómo se llama? Una tejedora, ¿sí? de telar; los músicos que se utilizan; lleva detalles de las rosas, un eclipse, se supone que está una divinidad sobre las nubes [...] (Córdova, 2012: 81)

El dibujo en cuestión es el siguiente:



Imagen 23. Boceto. Oratorio de Gerardo Alejandro, Santa María Atarasquillo 23/04/11 (Córdova, 2012: 176)

Lo anterior me parece interesante por varias razones. En primer lugar, el pintor señala es una representación del pueblo otomí. Segundo, la persona que solicitó se elaborara fue el curandero de la Asociación, las imágenes que le indicó dibujar se le iban presentando por medio de sueños. Y la tercera, algunos de los motivos que en ella se plasmaron, en concreto la mujer tejedora y los músicos, son motivos que están presentes en la pintura de 1817.

Volvamos a la autoría de la pintura. Quién la mandó a hacer fue Domingo. En ese sentido, partamos de lo que el mismo Domingo Francisco declaró; que mando a hacer la pintura en una plaza en la Ciudad de México, bajos sus especificaciones, no queda claro si se refiere a que la idea surgió de sí mismo o también del poblano. Evidentemente no podemos saber si los elementos le fueron revelados en sueños a uno u otro como al curandero del 2011. Pero, si en algo coinciden, es en la representación del pueblo otomí. La pintura, de manera general representa un día de fiesta.

Entre los otomíes de Hidalgo las personas que organizan las fiestas por ejemplo “una de las formas de relacionarse y crear vínculos [...] la constituyen estas mayordomías, cuyo objetivo, como se mencionó, es financiar la fiesta patronal y el carnaval” (Gallardo, 2012: 78). No sabemos si estas personas del siglo XIX se desempeñaban como mayordomos, si como fiscales y topiles. Por lo que es posible que tuvieran alguna participación en las actividades rituales colectivas del pueblo.

En tanto las actividades que realizan son similares a las que se llevaron a cabo la noche de 1817 “Los mayordomos son los encargados de obtener lo necesario para llevar a cabo el ritual: dinero, flores, comida, ramos, ceras, cigarros, incienso, ropa de las “antiguas”, papel, y además se ocupan de conseguir a los tríos y bandas, según sea el caso”. (Gallardo, 2012: 75)

Además, de acuerdo con esta autora los mayordomos son acompañados por sus parejas en las actividades que deben realizar (Gallardo, 2012: 77) como en el caso de Domingo Francisco y su esposa. Patricia Gallardo señala que unos de los aspectos que se relacionan de manera directa con los cargos desempeñados por las personas de 1817, como fiscales, topiles o exgobernadores, estos denotan cierta autoridad frente al resto de la población. Para el caso de los otomíes de Hidalgo:

Además, en algunas comunidades, como Pie del Cerro, estas relaciones representan un poder real en la medida en que los mayordomos pertenecen a alguna de las familias que ostentan el poder en la localidad (los maestros) y se insertan en el carácter rotativo de la estructura de autoridad. (Gallardo, 2012: 78)

Ahora bien, no dispongo de más fuentes para saber si ellos en efecto organizaron o no el carnaval o si participaban de alguna manera en el mismo. Sin embargo, en cuestiones etnográficas es interesante observar que a lo largo del siglo pasado personas que se desempeñaban como especialistas rituales también participaban en las fiestas patronales y de manera especial en las danzas⁵¹.

Otro dato interesante a destacar es la fecha en la que se realizó el ritual -una noche de diciembre- pues de acuerdo con Patricia Gallardo (2012: 88):

Al igual que entre otros grupos indígenas, los otomíes dividen sus actividades en ciclos que comienzan en noviembre con la llegada de los muertos-familiares (*nu'a bi dù'a* o 'aquel que está muerto' o ánima), "para que rinda la vida" a finales de octubre-noviembre. Después, en diciembre, comienzan los preparativos del carnaval, que culminarán en febrero.

Los adultos mayores de San Lorenzo Huitzilapan recuerdan que antes para la organización del carnaval y en cuestiones de dinero cada grupo "faltando medio año comenzábamos a cobrar, casa por casa y faltando un mes, un mes y medio, se hacía un conteo para hacer una buena administración" (Trejo, 2014 b: 34). Coincidiendo esta fecha el mes de diciembre nuevamente.⁵²

El carnaval

En la actualidad, el carnaval de Huitzilapan es uno de los más grandes de la región. A él acuden personas de distintas partes, pueblos vecinos e incluso visitantes de la Ciudad de México, pero ¿qué tan antigua es esta celebración?

De acuerdo con los testimonios de algunas personas mayores que participan en el mismo no pueden dar una fecha exacta, pero comentan que: "Recuerdo un poquito... desde hace más o menos el año 1955. Había personas grandes que sabían 'hacer' el Carnaval: ¡Cómo lo sacaban! y ¡Sacaban buenos! Porque no era un juego ¡Eso no! Era un respeto. Lástima, ya no viven". (Zárate, 2014a: 31) Por este testimonio de tradición oral podemos acercarnos a que los pobladores de San Lorenzo Huitzilapan consideran que el carnaval se hace

⁵¹ En Xalatlaco un pueblo Nahuatl en la Sierra de las Cruces un curandero nacido a finales de los años 40 del siglo XX que solo cura aires por tener un "grado menor" también es "participante activo de la danza/teatro ritual de los Negritos, de la cual es maestro, que se representa para la fiesta del santo de su barrio" (González Montes, 1997: 319-320) Otro ahuizote de Xalatlaco, en los años 80, realiza curaciones de aires y la danza de los Lobitos, de la cual él es el maestro y el único músico. (González Montes, 1997:321).

⁵² Otro carnaval otomí que inicia sus preparativos en diciembre es el de Jilotepec (Brambila, 2000:42)

desde hace mucho tiempo, al menos finales del siglo XIX, ya que "...los abuelos ya nos hablaban de que existía y se los habían heredado sus padres" (PJIHCSN, 2014:1)

La pintura nos permite ver que es un poco más antiguo de lo que se piensa en la región.

El carnaval, como es bien sabido, es una tradición del Viejo Mundo. En Europa se fue consolidando desde la Edad Media e inevitablemente llegó a la Nueva España (Merlín, 2012: 15) Sobre el carnaval se han escrito muchas cosas, para fines de esta investigación me centraré en aspectos un tanto más generales. Uno de los más importantes es la interrupción de lo cotidiano en cuanto inicia el tiempo festivo:

La diversión, aunque también tiene que ver con el regocijo y la risa, quiere decir "apartarse de algo". Un chiste, una broma, una fiesta, se apartan de lo cotidiano, de lo llamado "normal". El tiempo festivo irrumpe en la organización establecida de la vida diaria para quebrantar las normas, enfrentar al Yo con su Id y su Súper-yo y desafiar la idea de la Naturaleza, el cosmos y el caos. La confrontación de estas fuerzas produce un espacio de ruptura, descubrimiento, cambio, confirmación, provoca conductas anómicas y es contraria a las actividades organizadas bajo las reglas sociales. (Merlín, 2012: 16)

Esta tradición carnavalesca que se implantó en la Nueva España no es puramente una "copia fiel" de la tradición europea. Cada lugar y región la adaptó a su contexto y tradiciones. Cabe señalar que dentro de las fiestas de los mesoamericanos también se encuentran presentes estas características como la diversión, las bromas o lo que es diferente.

[...] en la tradición prehispánica, bailes, danzas, pantomimas y expresiones teatrales (decimos hoy) eran representados tanto en el patio de los palacios como en las explanadas o al aire libre en los *momoztlí* para ser vistos por la población que asistía y participaba en las múltiples ceremonias de su calendario anual. Moctezuma II gustaba mucho de las pantomimas y de los jugadores de palo. Los grandes señores tenían enanos para divertirlos. (Merlín, 2012: 23)

De manera específica durante el carnaval entre los pueblos otomíes:

se observa la puesta en escena del imaginario de los otomíes, que pasa al plano real y simbólico a través del encuentro de la palabra expresada en rezos, la danza para venerar a las potencias, la música de viento (banda) y de cuerdas (trío) y el juego realizado por los disfrazados: viejos también llamados "costaludos" (*hè'dòzã*), comanches, charros y damas. Asimismo, durante este ritual los individuos enmascarados y disfrazados adquieren poderes que les son otorgados por *ya ts'ónthi* y por *Zithù'na*. La imagen ritual del viejo remite a esa

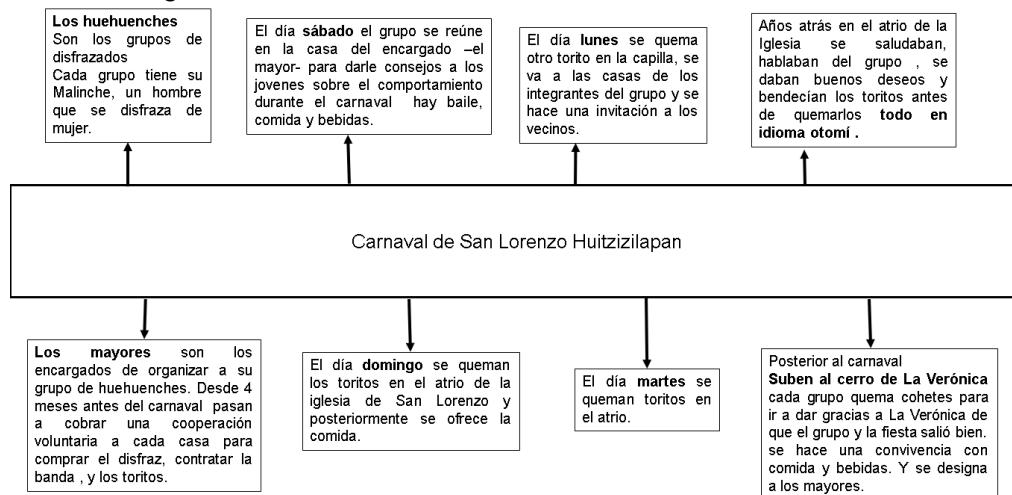
forma de condensar diversos significados, incluso contradictorios.
(Gallardo,2012: 96)

Vemos entonces como en el carnaval para los otomíes es un ritual en el que se venera a las potencias a través de rezos y danzas. Y en el que se adquieren poderes otorgados por los ancestros mayores. Siguiendo a Gallardo:

para ellos, el tiempo en el carnaval representa un viaje en busca del contacto con las potencias: es un medio para conocer el más allá, donde viven las potencias cuyo acceso, cotidianamente o en otro tiempo, les está vedado. Se cree que el usar una máscara permitirá que el portador tome las cualidades de la representación de esa máscara; de esta forma, las máscaras utilizadas durante el carnaval, sobre todo las de los viejos, hacen que las personas que las portan adquieran las cualidades de estos seres divinizados. como el poder curar. (Gallardo 2012: 97-98)

Otro aspecto importante del carnaval entre los otomíes es la cuestión de la fertilidad, de acuerdo con Galinier (2014, III, 3: 214): “la ideología de la fertilidad no se implantó dentro del carnaval otomí por un simple proceso de difusión, sino que de alguna manera vino a reforzar una ideología amerindia similar”.

En la actualidad se pueden distinguir 4 espacios en los que se desarrolla el carnaval de Huitzililapan. Estos son la parroquia de San Lorenzo, la delegación municipal, la capilla dedicada a la Virgen de Guadalupe (González Ortiz, 2014: 125) y el cerro de La Verónica (Trejo, 2014 a: 21) A grandes rasgos presento la dinámica del carnaval en el siguiente esquema elaborado a partir de la historia oral de los ancianos que participaron desde el siglo XX en su organización:



Línea del tiempo 2. Carnaval de San Lorenzo Huitzililapan (Elaborado a partir de *Historia Oral de un Carnaval, San Lorenzo Huitzililapan Zamnik juvenil*, México, Núm. 1 edición especial,

junio 2014. Programa Jóvenes hacia la investigación en Humanidades y Ciencias sociales Naucalpan)

No hay que negar que la dinámica del carnaval sigue siendo importante para el pueblo de San Lorenzo Huitzilapan; sin embargo, es evidente el cambio en los últimos años en tanto la población originaria se ve atravesada por el nacionalismo con su política indigenista que mermo el número de hablantes en otomí o la industrialización y demás dinámicas de la globalización que incluyen migración de personas de otras partes del país ⁵³

Aun así, a través de los testimonios orales y los trabajos etnográficos podemos ver la innovación en los *huehuenches* que son parte fundamental del carnaval otomí. Los estudios etnográficos también son fuentes ricas en tanto permiten comparar lo que se plasmó en la pintura.

Por un documental del antropólogo Hernández Dávila sabemos que para los pobladores de Huitzilapan:

El carnaval- en otomí *Nt'eni* el juego -es una de las fiestas más grandes en tanto se realiza después del barbecho de la tierra y antes de sembrar. En el carnaval están presentes los ancestros, los huehuenches o "Los huihuinches (*jemude*, en otomí) "Los ancestros llegan al carnaval pues al diablo harán correr, por eso vienen a ver al Señor de los Trabajos". (Hernández Dávila, 2021: 6:40-6:58)

Un habitante de San Lorenzo Huitzilapan y participante de un grupo de huehuenches afirmaba que "en el Carnaval te olvidas de todo [...], es como si estuvieras en otro mundo [...]" (González Ortiz, 2014: 130).

Con lo hasta ahora escrito, considero oportuno explicar, en la medida de lo posible, cada uno de los elementos que aparecen en la pintura.

3.2 Primera parte de la pintura

La iglesia como punto de partida

Partamos de la parte superior derecha de la pintura en la que se ve la iglesia (imagen 24).

⁵³ Al respecto puede leerse más en el Artículo de González Ortiz, La región del colibrí y su carnaval metropolitano *Indiana*, vol. 31, 2014, pp. 111-142 Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz Berlin, Alemania

Surgen las siguientes preguntas ¿se trata de la Iglesia de San Lorenzo Huitzilapan? el dibujo difiere un poco de la construcción real, ya que esta no tiene una cúpula (imagen 25).



Imagen 24. La iglesia. (detalle de la *Pintura sobre supersticiones en San Lorenzo del curato de Lerma. Edo. De Méx.*)



Imagen 25. Iglesia de San Lorenzo Huitzilapan (Fotografía de María Guadalupe Carranza Carmona, mayo, 2023)

Sin embargo, si partimos de que Domingo Francisco la mando estampar, una probable explicación podría ser que el dibujante realizará una representación genérica de una iglesia⁵⁴. La iglesia de San Lorenzo es una de las más antiguas de la región. Al parecer su construcción se realizó en las primeras décadas posteriores a la caída de Tenochtitlan ya que “Durante el siglo XVI destaca la parroquia de Huitzililapa que atendía a Tlachco, Chichicauatla y Ocelotepec”. (Gerhard, 1986: 174). Esta iglesia dota de identidad a las personas en tanto las celebraciones reúnen a todos los pobladores, en especial durante el carnaval. “Es considerada como el padre de sus 11 hijos dentro de la región”. (Ordoñez De Yta, 2020: 41)

¿Por qué partir de la Iglesia? De acuerdo con Don Casimiro Maciel Rivera, adulto mayor que participaba en el carnaval desde hace años: “Se llegaba a la iglesia, los Huehuenches hacían el saludo a los señores en otomí “¡Uju!”, pedían permiso para bailar y hacer el “gusto”, aún le llamamos así. Se quemaban cuatro o cinco toritos cada año, siempre en domingo” (Martín, 2014: 41)

Si bien las actividades inician desde que los *huehuenches* se reúnen y salen de la casa del mayor, la Iglesia es el punto en el que inicia propiamente el carnaval, ya que primero llegan

⁵⁴ Otra probable explicación sería que se trata de otra iglesia de la región. Considerando que en San Miguel Ameyalco se realiza el levantamiento de la lata.

al atrio para pedir permiso para poder quemar los toritos y bailar en el mismo. En el trabajo de campo realizado en mayo de 2023 no encontré vestigios que indiquen que había una cruz atrial, tal vez se trate de una cruz creada para la celebración.

Los huehuenches

En la parte de debajo de la Iglesia podemos observar un grupo de personas (imagen 26), el primer personaje lleva una especie de estandarte, y un sombrero con una pluma, el segundo quizá un instrumento de aire, el tercero un violín y el último carga algo que no se logra distinguir. Mi propuesta es que esta parte de la pintura hace referencia a un grupo de huehuenches.



Imagen 26. Grupo de huehuenches (detalle de la *Pintura sobre supersticiones en San Lorenzo del curato de Lerma. Edo. De Méx*)

A grandes rasgos los huehuenches o huihuinches son en el carnaval actual:

los grupos disfrazados que participan en el carnaval [...] La etimología de esta palabra se encuentra en *huehuen*, 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 *huehuentzin*, de *huehue*, 'viejo' y *tzin*, diminutivo (Montemayor 2007: 68; citado en González Ortiz, 2014: 125).

"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". (González Ortiz, 2014: 125)

De los grupos de huehuenches queda registro, al menos desde mediados del siglo XVIII y de manera especial en la periferia de la ciudad de México; "Los jóvenes indígenas se disfrazaban de viejos con una abigarrada vestimenta para realizar el baile de 'huehuenches' y, el martes de carnaval, la llamada ceremonia ahorcado en la cual después de hacer una parodia de un juicio, ahorcaban (simbólicamente) a uno de ellos en un árbol" (Viqueira, 2005: 140; citado en López Benítez, 2021: 27).

En la actualidad los grupos que participan en el carnaval son de un número considerable y los trajes son de lo más diversos representando barrenderos, por la película de Cantinflas, nazis, apaches etc.⁵⁵ Sin embargo, Los adultos mayores recuerdan que antes los disfraces eran más sencillos y consistían en:

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. También había grupos que vestían como hacendados y charros (González Ortiz, 2014: 133-134)

Si ponemos atención en esta parte del dibujo, el personaje de hasta enfrente de lado izquierdo porta un sombrero y lo que parece ser una capa, además de una especie de estandarte. De acuerdo con Galinier “Todos los grupos de danzantes tienen su estandarte propio, conservado durante todo el carnaval por uno de los personajes enmascarados, la “vieja” (Galinier, 2014, III, 3: 277). Aunque en la pintura, no es del todo identificable si se trata de un disfraz de mujer.

Otra probable relación se encuentre en los biombos: *Desposorio de indios, mitote y palo volador* y *El palo volador* (véanse imágenes 27 y 28.), en una de las escenas de cada uno vemos representada la “danza de Moctezuma”, una de las características del vestuario de los danzantes era el uso de plumas. En la pintura de 1817, el personaje que porta en estandarte también lleva una pluma en su sombrero (véase imagen 26). La “danza de Moctezuma” o “danza de la pluma” “representa la historia de Moctezuma y Hernán Cortés en clave dancística” (Zugasti, 2019: 332). Surgió en el siglo XVI con la llegada de los españoles y se sabe que continuó vigente en las últimas décadas del siglo XVIII (Zugasti, 2019: 335). Incluso hasta nuestros días, con sus variaciones, se sigue realizando en diferentes partes del país (Bonfiglioli, 2024). Esta danza era una de las más populares en la capital de la Nueva España. La organizaban los indios y se realizaba tanto en fiestas religiosas como civiles (Zugasti, 2019: 335).

⁵⁵ Así lo documentaron en PJIHCSN (2014), “*Zamnik juvenil, Historia Oral de un Carnaval, San Lorenzo Huitzilapan* (Programa Jóvenes hacia la investigación en Humanidades y Ciencias sociales Naucalpan, Edición especial, Núm. 1 Junio.



Imagen 27. Detalle, danza de Moctezuma. (*Desposorio de indios, mitote y palo volador*, c. 1690, Los Angeles Museum of Art.)



Imagen 18. Detalle, danza de Moctezuma (*El palo volador*, Museo de América)

La música es uno de los elementos indispensables que acompaña a los huehuenches en todo el recorrido, en especial la música de violín que en esta parte podemos identificar en el personaje número tres del detalle de la pintura:

Don Lorenzo nos detalló el uso de violines durante el carnaval, decía que “se tocaba(n) mientras los grupos caminaban con sus toritos; al llegar a la capilla, la parroquia o una casa; cuando quemaban los toritos todos formaditos alrededor del atrio y para bailar allá en la plaza. La música era la misma, nada más que cambia un poquito de ritmo. Tocábamos piezas como Chimbaricú o La danza de los aviones”. (Zárate, 2014 b: 37)

Hay una relación interesante en lo que respecta a los disfraces de los huehuenches con su contexto social. Es decir, en la actualidad retoman personajes de la cultura popular como Cantinflas, los pachecos, los nazis o los apaches entre otros.⁵⁶ A mediados del siglo pasado, las personas mayores indicaban que se disfrazaban con lo que tuvieran a la mano o lo que les regalaran personas de las ciudades, por lo que se disfrazaban “de arquitectos o licenciados”. (Pérez Ramírez, 2014: 54)

Si partimos de lo anterior, ¿Es posible explicar los disfraces que se ven en la pintura del siglo XIX? una constante parece ser la representación de los viejitos del que deriva el nombre de huehuenches. La parte derecha, abajo, vemos a dos personajes con cuernos y cola.

⁵⁶ En You Tube algunas personas graban y suben el recorrido de los diferentes grupos de *huehuenches*, al respecto puede verse el video de Claudio-Cronistas mexiquenses (4 de marzo 2023).

Una comparación con otra zona otomí del Estado de México en el municipio de Jilotepec y una de sus fiestas más representativas, la fiesta de los *xhitas*, en el martes de carnaval podría explicar mejor el tipo de disfraces utilizados. Para empezar “Xhita es una palabra otomí, cuyo contexto es la fiesta de carnaval, y denota ancestro y viejo” (Brambila, 200: 39) al igual que los huehuenches de Huitzililapan. Los disfraces de los *xhitas* son de lo más llamativos en tanto consisten en:

el pelo de animal, los cuernos, el ixtle y la cucharilla. Los *xhitas* como parte de su disfraz, cubren siempre su rostro; sobre la cara traen máscaras y antifaces de toda clase de telas, hace tiempo las usaban de madera, cartón y barro, ahora han agregado máscaras de látex. La mayoría de las cubiertas faciales tienen los ojos desmesuradamente abiertos, en los primeros años de este siglo también tenían grandes cejas hechas de pelo de res, nariz ancha y boca enorme, abierta en una gran sonrisa. El resto de la indumentaria es creatividad de los jóvenes. Algunos se atavían con una especie de saco, de ayate o ixtle. Hace pocos años era de una pieza y los cubría del cuello a los pies. (Brambila, 2000: 40)

Los cuernos, explica la autora, corresponden a la actividad ganadera que se desarrollaba en la región (Brambila, 2000: 40). Los personajes –huehuenches– que vemos en la pintura podrían corresponder con esta faceta de los disfraces de los *xhitas*. Y probablemente el resto del disfraz lo constituya un costal de ayate o ixtle (Brambila, 2000: 40) En San Lorenzo Huitzililapan aún se ven personajes con cuernos (ver imagen 29).



Imagen 29. Persona disfrazada con cuernos (tomada del documental; *NT'eti. El Juego*. Hernández Dávila, 2022)



Imagen 30. Tejedora (Detalle del boceto de 2011, Córdoba, 2012: 176)



Imagen 31. Personajes con cuernos y mujer tejedora (detalle de la *Pintura sobre supersticiones en San Lorenzo del curato de Lerma. Edo. De Méx.*)

Las mujeres tejedoras

Resulta interesante el papel que tienen las mujeres tejedoras dentro de la población otomí, desde tiempos prehispánicos quedó registro de su destreza (véase en anexos imagen 44). Para el siglo XIX esta actividad seguía siendo parte indispensable de la identidad de esta comunidad, un detalle en la pintura de 1817 hace referencia a la misma (imagen 31). Es también uno de los motivos que pidió el especialista ritual de la Asociación del Divino Rostro del 2011 se representará para hacer alusión a los otomíes (imagen 30).

Las mujeres que hacían los ayates son recordadas por las personas mayores en Huitzililapan. Durante el siglo XX su trabajo era sumamente apreciado entre la población, Don Lorenzo recuerda que:

Todo ha cambiado, las mujeres sabían hacer un ayate que llamábamos "champu". Ese ayate servía para echar una cosa, para cargar o lo usábamos en tiempos de pista del maíz; también hacían ayate de hilaza y labradito, así con dibujito(s) de lana. Usábamos el ayate diario. Para llevar a trabajar o ir a leñar, y cuando era la fiesta del pueblo, la del 10 de agosto y la del 12 de diciembre, el que tenía un ayate de no hilaza labradito ¡Uuuuh!, era un lujo para nosotros (Zárate, 2014 b: 39)

Valdría la pena mencionar el proceso para elaborar el hilo, Don Maximino Rubio Aristas, aprendió viendo a las mujeres de la comunidad:

"Antes de llegarse la fiesta cortaban y tallaban las pencas con machetes de piedra o madera, ya en casa las asaban y cuando estaban tostadas las tapaban y les echaban tierra, lo cocen al estilo de la barbacoa, de quince a veinte días y ¡Pos qué, esto no se pudrel "Picaban todo, particularmente los pellejos y

lavaban lo que se había obtenido, después de tres días, se hacía una masita ¡Masa blanca! Blanca para echarle al ixtle, con esto pintaban el hilo, porque era amarillo naturalmente. Pasado este tiempo empezaban a hilar. El procedimiento era largo, en promedio un año, pero quedaba... (Zárate, 2014 a: 32)

La tarea de hilar la fibra de ixtle era para las mujeres otomíes del siglo pasado una actividad que realizaban mientras caminaban largas distancias, según lo señala el antropólogo Hernández Dávila. (2016: 219)

Debemos a este autor una interesante reflexión sobre la importancia de los ayates de ixtle para los otomíes de la Sierra de las Cruces. El saber de las mujeres tejedoras y la importancia de sus creaciones podemos vislumbrarlo en tanto el ayate, “cubre o despliega, carga y contiene casi todo aquello que es relevante para Dios y para ‘sus cuerpos’ humanos” (Hernández Dávila 2016: 213).

También considero oportuno señalar la relación que existe entre el trabajo textil y el idioma otomí. En las declaraciones de 1817, de las 4 mujeres arrestadas solo una era bilingüe. Las demás hablaban únicamente otomí, algunas autoras han señalado que:

En la enseñanza-aprendizaje de los saberes es natural enseñar en otomí, el idioma con el que han nacido hombres o mujeres. Hay conocimientos particulares adquiridos con el sello de exclusividad del género femenino, como el tejido de las prendas de vestir o de los instrumentos del trabajo agrícola. Pero el idioma sigue como herramienta necesaria que antecede cualquier otro saber, pues al usar y entender el significado de símbolos, el mundo toma su propio significado. (Sánchez Plata, 2012: 167)

3.3 Segunda parte de la pintura

Maromero

En este detalle de la pintura podemos ver a un maromero. Sobre las tijeras de los maderos se tensa la cuerda, arriba de esta se encuentra un personaje parado sosteniendo un palo (imagen 32).



Imagen 32. Maromero y su animador, (detalle de la *Pintura sobre supersticiones en San Lorenzo del curato de Lerma. Edo. De Méx.*)

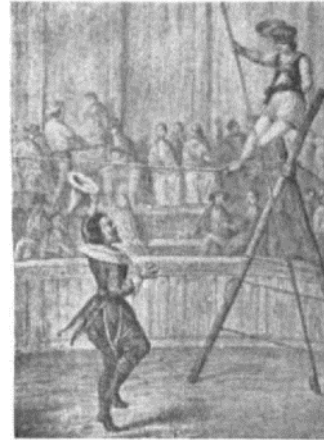


Imagen 33. El Maromero (Tomado de “cuadros de costumbres”, *El libro de mis Recuerdos*, García Cubas, 1904: 256)



Imagen 34. Maromero en la Sierra de Oaxaca. (tomado de Velasco Production, 2022)

Desconozco si en el actual carnaval de Huitzilapan se sigue realizando este tipo de entretenimiento. En las entrevistas, videos y lecturas no encontré ninguna mención al respecto. En al menos dos estados del país, Oaxaca y Guerrero, sigue siendo parte de las festividades (imagen 45).⁵⁷ La relación del maromero representado tiene que ver directamente con el siglo XIX y la ciudad de México.

Entre las diversiones itinerantes de la Nueva España se encontraban “los titiriteros, maromeros y comediantes trashumantes” (Sánchez Ulloa, 2018: 195) su presencia se ha documentado de manera especial en la capital novohispana.

⁵⁷ Al respecto puede verse en You Tube el video *Impresionante exhibición de maromeros de la Sierra Juárez Oaxaca* (Velasco Production, 2022)

Como mencioné anteriormente, Domingo Francisco vivió en la Ciudad de México una temporada. Además, la mayoría de los denunciados en 1817 eran carboneros, por lo que la capital novohispana constituía su principal mercado. Para vender su carbón debían ofrecerlo en las calles o plazas. Resulta muy probable que los pobladores de Huitzilapan observaran el espectáculo de estas personas puesto que:

[...] en la ciudad de México se establecieron dos tipos de espacios alternativos: las casas de maromas y las accesorias. Las primeras estaban conformadas por un patio dentro de una vecindad donde se presentaban suertes de maroma, contorsión, equilibrio, títeres o comedias de muñecos, lidia de novillos y pirotecnia, en temporadas de varios meses. Las otras eran habitaciones pequeñas, con una puerta amplia para observar a los seres deformes, máquinas y artificios, expuestos durante unos cuantos días. (Vázquez Meléndez, 2012: 35)

La forma en la que estos “espectáculos marginales”⁵⁸ se anunciaban consistía en salir a las calles “Para que los vecinos del sitio en el que se presentarían supieran de una próxima función, salían a anunciarla a las calles. Tocaban tambores, gritaban y desfilaban con los títeres, se maquillaban y se vestían con ropa del sexo opuesto” (Sánchez Ulloa, 2018: 214). de manera que es probable coincidieran con los carboneros de San Lorenzo Huitzilapan. Ahora bien, la Ciudad de México no era el único lugar en el que trabajaban los maromeros. Como artistas itinerantes “los maromeros, titiriteros, volatines y magos recorrieron las rutas comerciales y de colonización. De esta manera, en 1748 el volatín José Pérez contaba con el permiso del virrey para presentarse en todos los poblados novohispanos” (Vásquez Meléndez, 2012: 41).

Dada la cercanía de San Lorenzo Huitzilapan y la Ciudad de México es muy probable que también llegaran a las festividades religiosas ⁵⁹. Ahora bien, en cuanto a la forma en la que los maromeros hacían su espectáculo: “Los maromeros caminaban sobre la cuerda tensa, o "maroma", sostenida por dos tijeras de madera luego saltaban al aire, rebotaban sentados y volvían a caer de pie, equilibrados sobre la cuerda. Con un salto mortal, descendían de su camino de cáñamo hacia el suelo”. (Sánchez Ulloa, 2018: 231)

⁵⁸ El término "espectáculos marginales" lo propone Maya Ramos Smith, “historiadora de las artes escénicas de México en el periodo colonial y el siglo XIX. Ramos caracteriza como tales a las diversiones protagonizadas por artistas itinerantes en la Nueva España”. (Sánchez Ulloa, 2018:195)

⁵⁹ “La mayoría de sus funciones las efectuaban en calles y plazas durante alguna fiesta religiosa” (Sánchez Ulloa, 2018:214)

Aunque lo que se ve en la pintura se parece más al espectáculo que dan los actuales maromeros en Oaxaca, en la que bailan sobre la cuerda mientras sostienen un palo (véase imagen 34). Por lo que se aprecia en estos videos también se acompañan de un animador y de música. En la pintura de 1817, hay un músico con un violín cerca de la escena y otro personaje, posiblemente el animador.

Otro testimonio valioso de mediados del siglo XIX sobre los maromeros es el que ofrece García Cubas en *El libro de mis recuerdos*. De acuerdo con el autor, entre las diversiones favoritas de las que disfrutaban los capitalinos en el siglo XIX se encontraban “las corridas de toros, las maromas, los paseos de la Alameda y Bucareli, el atrio de Catedral, la Pradera y la Retama” (García Cubas, 1904: 254).

La descripción de los locales donde se practicaban estas acrobacias es más bien humilde, según refiere García Cubas parecía un corral y la única diferencia entre algunos era si tenían el techo de tejamanil o no tenían techo (1904: 254-255).

Considero que vale la pena citar el cuadro (véase imagen 33) que este autor describió desde cómo llegaba el público de todas las edades hasta que el maromero terminaba su espectáculo:

Desde muy temprano empezaba á acudir la gente del pueblo, así como algunas familias con sus propios retoños y las niñeras con los ajenos; el caso es que, poco antes de dar principio la función, el circo ofrecía un completo lleno. Los concurrentes confundían su algarabía con los destemplados acordes de una murga en que desempeñaban los principales papeles el bombo y el clarinete, que ensordecían á los que podía desde grandes distancias escucharlos. En tanto que unos concurrentes se echaban al colete sendos jarros de pulque, otros refrescaban sus fauces con el jugo de las limas ó de las naranjas, y el dulcero abría paso por la gente apiñada [...] A las cuatro ó cuatro y media, al toque de una marcha ejecutada por la murga salían los volatines y cirqueros y á la cabeza el famoso payaso, quien hacia al público grotescos saludos y presentaba á sus chicos, como él llamaba á todos los de la comparsa [...] Antes de comenzar la función, el maromero, vestido con camisa y calzón de punto de seda ó bien de trusa, tonelete con relumbrones, y gorra con pluma, trepábase como gato en la cuerda tensa por dos tijeras de madera colocadas á regular distancia una de la otra, y ya en alto, recargado en los lazos que afianzaban una de aquéllas en su parte superior, esperaba á que unos hombres diesen á la sobredicha cuerda el necesario temple, que él mismo probaba con dos ó tres

sucesivos hincapiés. Entretanto, el payaso se dirija á los músicos y al público, diciendo:

Señores, muy buenas tardes, la función va á comenzar: y yo con unas coplitas que les voy á dedicar. Déle al bombo, maestro al cémbalo Porque ya quiero bailar. La música tocaba un rato, y el payaso después hablaba al volatinero en estos términos: Vamos, señor amito; ya es tiempo de que luzca sus habilidades ante el digno y respetable público. Siga la música maestro al cémbalo.

El volatinero, con el balancín horizontal, cogido con ambas manos y empujándose con la planta del pie que había tenido apoyada en uno de los maderos de la tijera, avanzaba sobre la cuerda, trenzando los pies y dando saltitos, fácilmente impelido por efecto de la misma elasticidad de la cuerda.

El volatinero, después de algunos paseos por la maroma de cáñamo, durante los cuales la constante y fuerte oscilación del balancín, acusaba el desequilibrio de su cuerpo, retrocedía violentamente trenzando los pies, hasta tocar con los maderos de la tijera, que le servía de reclinatorio; sacaba su pañuelo, limpiábase el sudor, y esperaba á que el payaso recitase los versos ofrecidos, para cuya escena callaba la murga. El payaso yendo y viniendo y agitando los brazos como un cómico incipiente [...] Concluido este acto, la murga continuaba tocando y el volatinero procedía á ejecutar la segunda y más difícil parte de sus ejercicios, que consistía en brincar más sobre la cuerda, caer sobre ella sentado, primero de un lado y después del otro, y, por último, dar un salto mortal, con el balancín siempre asido y caer montado en la cuerda, de cuya flexibilidad se aprovechaba para saltar de nuevo y caer sobre ella de pie. El volatinero soltaba al fin el balancín y bajaba de la cuerda por medio de otro salto mortal, daba las gracias al público que lo aplaudía y se retiraba. (García Cubas, 1904: 255-256)

Como podemos observar al maromero era acompañado por el payaso que funcionaba como animador del público. Además, era el que lo introducía al mismo y animaba a los músicos. Estas tres escenas del siglo XIX y de la actualidad coinciden; maromero, animador / payaso y músico.

La daza del volador

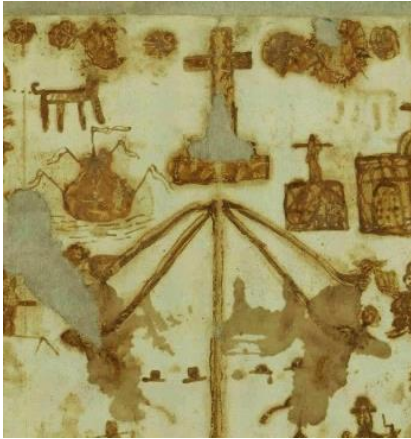


Imagen 35. Danza del volador y cruz sobre un pedestal (detalle de la *Pintura sobre supersticiones en San Lorenzo del curato de Lerma. Edo. De Méx.*)



Imagen 36. Cruz con base en la cima del cerro de La Verónica (Fotografía de María Guadalupe Carranza, 8, octubre, 2023)

Sin duda el foco de atención en la pintura se encuentra al centro y lo constituye la Danza del Volador (imagen 35). Si partimos de que fue un otomí originario del pueblo de San Lorenzo el que mandó a elaborar la pintura pueden surgir al menos tres posibles explicaciones desde mi punto de vista. La primera que, como parte de su trabajo en la Ciudad de México, incluso su estancia en la misma, vio en alguna de las fiestas la danza del volador y, por lo tanto, al ser uno de los *espectáculos* más impactantes de la capital novohispana la quiso plasmar en la pintura sobre el carnaval. Quizá pensando que el que se ejecutara en el mismo sería de la admiración de todo el pueblo.

Sin embargo, en esta posible explicación no estaríamos considerando que durante el reinado de los borbones la perspectiva sobre las fiestas y diversos tipos de espectáculos cambio. De manera que, para 1769 la danza del volador fue prohibida en la Ciudad de México (Hill, 2016: 18). Al ser una de las danzas más populares dentro de las fiestas cabría cuestionarse la efectividad de tal prohibición en los primeros años.

Aun así, estamos hablando de que se prohibió 47 años antes de que se realizará la pintura. Por lo que es probable que Domingo Francisco ya no llegará a verla en la capital. La danza del volador, paso por diversas prohibiciones desde el siglo XVI (Jáuregui, 2003: 40). A pesar de esto se siguió ejecutando. No obstante, parece ser que es con el reinado de los borbones, como se mencionó, que empezó a dejar de practicarse en la Ciudad de México a finales del siglo XVIII. En lo que respecta al Arzobispado de México, en el edicto del Provisor del Tribunal de Indios y Chinos, del 11 de febrero de 1769, se establece:

“Nuevamente ordenamos que en lo de adelante no se hagan ni se permitan los nescuitiles, representaciones al vivo de la pasión de Cristo Nuestro Redemptor, palo del volador, danzas de Santiaguito, ni otros bailes supersticiosos, en idioma alguno, aunque sea nuestro vulgar castellano”. (Medina, 1905: 374; citado en Jáuregui, 2003: 41)

La segunda probable explicación es que la danza del volador si se realizara en el pueblo de San Lorenzo Huitzilapan, o e uno cercano a él, como parte del ciclo ritual. Ya que la danza del volador no es una fiesta en sí. Sino que formaba parte de las fiestas grandes (Hill, 2016: 3). Yo propongo, como lo he señalado arriba, que se trata del carnaval.

Otra probable fiesta sea la de *Corpus Christi*. Ya que esta era de las celebraciones más importantes en la capital novohispana, junto con la entrada de los virreyes, durante el reinado de los Habsburgo y en ella participaban de manera activa los indígenas (Hill, 2016: 14). Sin embargo, esta fiesta –*Corpus Christi*– fue proscrita durante el reinado de los borbones (Hill, 2016:1 5) y aunque se celebra hoy en día en San Lorenzo Huitzilapan se apega más a las normas cristianas y no tiene el impacto del carnaval entre la población.⁶⁰

La tercera posibilidad, es que el poblano le hablara sobre ella a Domingo Francisco ya que “La Danza de los Voladores es una danza prehispánica que ocupa un lugar central en las fiestas patronales de los *maseualmej* (nahuas) y totonacos de la Sierra Norte de Puebla” (González Álvarez, 2018: 85).

La danza del volador tiene un origen muy antiguo en Mesoamérica. Existe evidencia arqueológica desde el 600 a.C (*Arqueología Mexicana*, 2019: 21).

Dada su espectacularidad no pasó desapercibida a los ojos de diferentes personajes del siglo XVI después de la conquista. Sobre la danza destacan diferentes fuentes. En el siglo XVI las de Fray Diego Duran y Fray Juan de Torquemada (Jáuregui: 2003: 38) mientras que para el siglo XVIII las menciones y representaciones en las obras de Francisco Javier Clavijero y Rafael Landívar son también de las más famosas (Hill, 2016: 18). Otras representaciones famosas son las de los biombos de *El palo volador* y *Desposorios de indios y palo volador* del siglo XVII⁶¹ (véanse en anexos imágenes 47 y 48).

Es importante señalar que en estos escritos o representaciones nos encontramos con la visión de personas externas a los ejecutantes o las de los pueblos propiamente. Es decir,

⁶⁰ Dirección de Cultura de Lerma (2021) “La fiesta de Corpus Christi en el municipio de Lerma”, [post de Facebook].

⁶¹ “El biombo de El Volador es un biombo pintado al óleo sobre lienzo hacia las décadas de 1680 y 1690 [...] perteneció al Hospital de la Caridad de Sevilla hasta 1945, año en que fue adquirido por el Ministerio de Cultura de España y llevado al Museo de América de Madrid” (Sandoval, 2007:16).

pocas son las fuentes coloniales, pictóricas en específico, de manufactura indígena que se refieran a las fiestas en las que se ejecutaba la danza. La excepción la podría constituir la pintura de Huitzilapan y un *grafiti* del siglo XVI en el estado de Hidalgo⁶²(véase en anexos imagen 49).

Las fuentes de los frailes y jesuitas mencionadas arriba nos ofrecen una visión sobre la danza de los voladores que va de considerarla un mero y peligroso divertimento que se realizaba durante las celebraciones de la liturgia cristiana hasta parte de un acto de idolatría al demonio que se señalaba desde el siglo XVI hasta el XVIII (Juárez: 2003:40).

A pesar de los continuos intentos por prohibir la danza no se erradicó del todo. Sin embargo, en la Ciudad de México como vimos, parece que la prohibición que tarde o temprano surtió efecto para que se dejara de practicar fue la de la segunda mitad del siglo XVIII. Algunos autores proponen que es por ese motivo que la danza del volador comienza a realizarse en otros poblados que rodean a la capital novohispana (Hill, 2016:25). Y si lo pensamos así, Huitzilapan no dista mucho de la misma. Algo similar propone Gruzinski (1995: 233) al señalar que la “las compañías de voladores surcan la región de México y gozan de la tolerancia de los alcaldes mayores”.

Sin embargo, considero que esta explicación no es del todo adecuada para la Sierra de las Cruces, en tanto estos autores centran la ejecución de la danza del volador, primero desde la perspectiva de ser un mero espectáculo que había perdido en gran medida su carácter ritual y segundo, partiendo de que el lugar más importante donde se realizaba era la capital novohispana. Dejando de lado que la danza se ejecutaba en un amplio territorio aún después de la llegada de los españoles y en ese sentido, su ejecución mantenía una dinámica diferente a la de la Ciudad de México.

Por lo tanto, es oportuno partir de la otra probable explicación; que efectivamente se ejecutara la danza del volador en San Lorenzo Huitzilapan, no solo como una mera diversión, sino como parte de la tradición ritual de los otomíes de esta zona. O en su defecto, que fuera referida por el poblano como parte de las actividades rituales y festivas que él vivía en su lugar de origen.

⁶² “Las imágenes referidas se encuentran en el Convento de San Francisco de Asís en la localidad de Tepeapulco Estado de Hidalgo [...] Se desconoce la autoría de los grafitis, aunque se sabe que en la época no cualquier persona tenía permitido el acceso al convento, por lo que se conjetura que tuvo que ser alguien perteneciente o relacionado directamente con el recinto” (Salas, 2020: 484-485).

En cuanto al dato etnográfico que podría tener un peso considerable para argumentar que la danza del volador se practicaba en Huitzilapan es el levantamiento de la lata en San Miguel Ameyalco, pueblo también de tradición otomí que se encuentra a 16 kilómetros de distancia. El levantamiento de la lata consiste básicamente en “el levantamiento de dos árboles de oyamel, denominados “latas”, en el atrio de la iglesia del pueblo durante la fiesta mayor, así como a la forma en que se organizan dos grupos de jóvenes solteros, que se nombran los del “lado del río” y otros del “lado del aire” (Miranda, 2011: 13).

Respecto al “levantamiento de la lata” Sahagún describió en “De la fiesta y sacrificios que se hacían en las calendas del décimo mes, que se llamaba Xócotl Huetzin” que:

Pasando la fiesta de *tlaxochimaco* cortaban un gran árbol en el monte [...] y habiéndole cortado, quitábanle todas las ramas y gajos del cuerpo del madero y lo dejaban el renuevo de arriba del guión; y luego cortaban otro maderos y hacíanlos cóncavos [...] cerca del pueblo salían las señoras y mujeres principales a recibirle; llevaban jícaras de cacao para que bebiesen los que le traían y flores con que enroscaban a los que le traían [...] tiraban todos de las maromas y levantaban el árbol, con gran grita: cerraban el hoyo con piedras y tierra para que quedara enhiesto, y así se estaban veinte días [...] los sátrapas, aderezados con sus ornamentos, componían el árbol con papeles. (Sahagún, 2006: I. II, cap. XXIX, 124-125)

Siendo el corte de los árboles en el bosque, su levantamiento y las ofrendas ofrecidas actos en común que se comparten con la danza del volador como veremos más adelante.

Otro dato etnográfico importante sería el que apunta el antropólogo Hernández Dávila en su tesis de doctorado ya que en una ocasión que subió al Cerro de la Verónica acompañando a un *bmēfi* (un trabajador del Divino Rostro) en una peregrinación vio en la cima del cerro, “la entrega de alimento a la culebra, las limpias, la danza de arrieros, el “juego” palo encebado (muy en la línea de un palo volador) y familias enteras participando en la misa celebrada por el cura que subió a nuestro lado y que bajó luego de comer” (Hernández Dávila, 2016: 73).

Sobre la danza del volador se ha señalado que es polisémica (Jáugeri, 2003: 39) y su ejecución entre cada grupo étnico presenta variantes. Por lo que considero pertinente, retomar los datos que se refieren en concreto a los otomíes en cuestiones etnográficas y a la ejecución de la danza en el periodo colonial.

Si comenzamos por el Palo Volador, Gallardo Arias da cuenta de su importancia en tanto es el símbolo que “unirá el cielo con el mundo de los muertos: todo en el carnaval comenzará y terminará allí” (2012: 100). Además, señala que:

"La parada del Palo" puede considerarse parte de los preparativos del ritual. No obstante, puede analizarse ésta como un rito muy importante, con diferentes símbolos y actos en los cuales intervienen todos los miembros de la comunidad y de otros pueblos cercanos. Al mismo tiempo requiere de la presencia de otros viejos, que son los intermediarios entre 'lo de abajo y lo de arriba', los muertos y los vivos; esos viejos darán instrucciones a los capitanes (*ya ngúrbi*) y demás hombres de la comunidad para realizar el rito de manera correcta y sin cometer ninguna falta contra las potencias. Aunque todos estos especialistas son muy importantes para la población, en este ritual el más significativo de ellos será el denominado como 'el que sabe, pero también como el que recorta papeles (*héki tsokwä*), ya que se cree que es éste el depositario del saber sobre los ritos para *Zithü'na* y *ya ts'ónthi*. (2012: 100)

De la cita anterior podemos destacar que levantar el palo del volador no es una cuestión menor en lo que respecta al ritual y que es *él que sabe*, o sea el especialista ritual, el de mayor importancia al dirigir el rito.

Un documento interesante redactado por un fraile de Xochimilco que llevaba desde la década de los treinta del siglo XVIII intentando se prohibiera definitivamente la danza del volador registra de manera resumida el proceso para cortar el árbol, levantarlo y parte de la danza.

La tala del árbol entre los pobladores de Xochimilco se hacía siguiente manera:

Este V[ustra] S[eñoría] cierto q[ue] quantos arboles bajan de los montes los Yndios para bolar en sus fiestas los traen con la misma solemnidad enflorados, y los Bueyes q[ue] los arrastran y entre los músicos q[ue] usan: Y estos malvados se saben los cultos q[ue] darán al Demonio en el monte para cortar el Palo y preparar para bajarlo. (Jáuregui,2003: 45-46)

Como se puede leer, la tala del árbol parece ser una ceremonia de gran solemnidad en la que, sugiere el fraile, los indios ofrecían culto al “demonio” para poder cortarlo y posteriormente, con música y flores, arrastrarlo hasta el lugar en donde se realizaba la danza.

Cuando se cortan los árboles de oyamel, que serán las latas en la fiesta de San Miguel Ameyalco, se adornan con globos y papeles de colores, el alcohol y el ambiente festivo también está presente (Miranda, 2011: 25)

Considero oportuno señalar que esta parte del ritual está estrechamente relacionada con el Dueño del Monte. Pues es en su territorio en donde se cortaba el árbol. Cuando el sacerdote del siglo XVIII se refiere al culto que ofrecían al demonio muy probablemente se trate de esta entidad.

Similar a lo que sucede cuando se levantan los troncos de oyamel en San Miguel Ameyalco. Unos días antes de la fiesta, en los cajones o huacales donde se iban a colocar las latas se hacía el ritual de los cuatro vientos. En cada uno de ellos se colocaba una ofrenda de comida o fruta: una tablilla de chocolate, azúcar, etcétera, que se quedaban en su interior con el propósito de que al momento de levantar los árboles no sucediera nada malo. (Miranda, 2011: 35)

Mientras que, en el siglo XVIII, al sacerdote que denunciaba la ejecución de la danza del volador por tratarse de un asunto del demonio, se cuestionaba el cómo podían levantar el tronco y señalaba que esto lo hacían durante la noche:

[...] ¿cómo podrán estos Yndios volantines, aunq[ue] iran veinte, en las obscuridades de la noche, (porq[ue] jamas hacen de día esta operación), en arbolar vn Palo verde, recién bajado del monte, de veinte baras de largo, y vna brazada (y acaso mas) en redondo? Que en la claridad del dia avria menester medio Pueblo de Yndios para sopesarlo; y, abocado a la orilla del hoyo, ¿q[ue] ingenios avria menester para elevarlo por el ayre? ¿Que horquetas para sostenerlo? ¿Que maromas para inclinarlo al hoyo, y ocurrir de un lado y otro a los bolantes? Luego de todo esto, y de noche, lo facilita en vn imprevisto el Demonio, a quien con aquellos ahuillidos, y el culto que le han dado a aquel Árbol, tienen tan propicio, q[ue] el mismo, sin la menor duda, lo enarbola en el hoyo; pues en el Palo q[ue] Yo vi, quando pa-se vna tarde por el Pueblo de S[an]ta Vrsula (como digo al reclamo 2), no vi prevenciones de bigas, horquetas, ni maromas, sino solo el arbol (como queda d[ic]ho) festejado y adorado. (Jáuregui, 2003: 45)

La forma en la que se levanta en San Miguel Ameyalco es similar (véase en anexos imagen 34)

La parte de bailar sobre el palo es una de las que mayor expectación genera. En el siglo XVIII por ejemplo, el fraile enfatizó que el capitán de la danza en la punta del palo, realizaba

4 reverencias, una estaba dirigida de manera especial a el cerro Teutli al oriente, en donde señalaba, realizaban diversos cultos, llevándose al “Altissimo” tanto a ese mismo cerro y a una de sus cuevas⁶³ (Jáuregui, 2003: 46).

Por lo que cabría la posibilidad de que una de las reverencias que hicieran en San Lorenzo Huitzilapan la dirigieran a la Verónica, ya que, como hemos visto antes, era / es el monte sagrado del pueblo. Aunque no hay que descartar que la danza se ejecutara en la misma cumbre del cerro, de acuerdo con Galinier (2014, III, 3: 200) “La danza del Volador es ejecutada de preferencia sobre una loma, en la cumbre de un cerro, o a veces en la plaza del pueblo, lo cual le otorga un carácter mágico, al que son tan sensibles los otomíes”.

Ahora bien, en la pintura lo que vemos es el vuelo de 4 personajes vestidos de pájaros. Esto podría ser parte de una continuidad respecto a la indumentaria usada en el prehispánico, como se muestra en el *Códice Fernández-Leal* (véase en anexos imagen 46). Para el siglo XX Murguía señaló que:

el atuendo que se lleva en la danza de Voladores Aztecas de Huehuentlilla, Puebla, conserva el vestuario prehispánico, aunque con ciertas modificaciones prácticas. Los danzantes van descalzos o con zapatos, se visten con un calzón blanco y corto, cubierto de plumas, lo mismo que una especie de chaleco que se prolonga para dar la apariencia de alas; llevan máscaras de águila y se cubren la cabeza con plumas de colores (Murguía, 1975:107; citado en Jáuregui, 2013:29).

¿Por qué una cruz arriba de la danza del volador?

La cruz que vemos dibujada sobre el palo volador se encuentra arriba de una base (imagen 21), quizá haga referencia al lugar en el que se realizaba la danza, ya que como señale arriba la danza podía realizarse en las cumbres de cerros (Galinier,2014, III, 3:200). Y Hernández Dávila registro el juego del palo encebado en la cima de La Verónica. La base representada en la pintura es similar a la que en la actualidad que se encuentra en la cima de dicho cerro, aunque claro esta es más moderna (véase imagen 36). Por las

⁶³ En la Sierra de las Cruces Cualquier ceremonia de la “religión del monte” (y hasta el acto de ingresar a un oratorio y santiguarse delante de la imagen del Divino Rostro o la Virgen de Guadalupe, o tocarla para luego pasar las manos sobre el propio cuerpo, son ya gestos ceremoniales) no inicia sin un breve gesto protocolario que consiste en tomar el sahumerio que arde permanentemente ante los altares y con él “hacer cuatro vientos”, esto es, la señal de la cruz hacia el norte, el oriente, el sur y el poniente, trazando un círculo en el sentido de las manecillas del reloj. (Hernández Dávila 2016: 77)

declaraciones del expediente sabemos que en el siglo XIX los pobladores de San Lorenzo Huitzilapan “en sus aflicciones ocurren a Jesús Nazareno y a la Santa Verónica que es una cruz a la que en cada un año bajan a las iglesias por estar en el monte para decirle su misa”. (AGN, 1817: f. 10).

Otra posible respuesta son los 4 puntos cardinales a los que se dirigen en la danza entre los otomíes de Hidalgo: “El este: el lugar donde se levanta el viento sagrado. El sur: el lugar donde se levanta la luna sagrada. El norte: el lugar donde se levanta la estrella polar. El oeste: el lugar donde se sumerge el sol sagrado” (Galinier,2014, III, 3: :207). En el siglo XX, Galinier documentó algunos mitos sobre el origen del carnaval que hacen referencia a que “Dios inventó el Volador para distraer a los diablos, mientras Cristo proseguía su ascensión hacia el cielo” (2014, III, 3: 197).

Ahora bien, existe un nexo simbólico real entre el Volador y las eminencias naturales. En el mito sobre el origen del carnaval, Cristo camina por la cumbre de los cerros, desde donde observa la escena que se desarrolla en el infierno. El cerro marca, de alguna manera, el límite que separa el cielo de la tierra. Es el lugar donde acaba la persecución. (Galinier,2014, III, 3: 200)

De acuerdo con la investigación de Hernández Dávila (2016: 153), los otomíes de la Sierra de las Cruces también comentan que Dios era perseguido y por eso decidió vivir en los cerros, para que no lo agarraran

En la actualidad entre los otomíes de San Bartolo, en el Estado de Hidalgo:

El Palo Volador es la escalera que comunica y une el lugar de los muertos con el mundo celeste o superior. Esto sólo es posible durante el carnaval. La importancia que revela el Palo Volador como gran altar y representación de lo de abajo en unión con lo de arriba es un elemento indispensable para que se realice el ritual. Allí llegarán todos los participantes: vivos y muertos; también se le ofrendará con danzas, música, veladoras, incienso, refino, cerveza y palmas. Se puede decir que este símbolo representa, más que la petición, la conciliación entre lo que habita en las profundidades de la tierra y lo que se encuentra encima de ésta. (Gallardo, 2012: 102)

La caza del venado

En esta escena de la pintura podemos ver a dos personajes uno ¿disfrazado? Y el otro con un arco (¿o una cerbatana?) disparando a un venado (imagen 37). Desde tiempos antiguos los otomíes han sido catalogados como buenos cazadores, así cómo quedó documentado en el *Códice Florentino* (imagen 38).



Imagen 37. Caza de venado, (detalle de la *Pintura sobre supersticiones en San Lorenzo del curato de Lerma. Edo. De Méx.*)



Imagen 38. Otomí cazando un venado, (detalle del *Códice Florentino*, Sahagún, 1577 volumen III libro X: 129 r)

Esa puede que sea la explicación más evidente a esta parte de la pintura en tanto seguía siendo en el siglo XIX un rasgo característico de este pueblo.

Autoras como Dehouve (2008: 4) ha propuesto que “la cacería representa una manera de sacar recursos de la naturaleza que descansa en una amplia construcción a la vez social, simbólica y ritual”. En este sentido, esta misma investigadora señaló la relación que existe entre “el cerro, el señor de los animales y el jefe de la manada en orden decreciente” (Dehouve, 2008: 5). Como vimos en el capítulo anterior, la figura del Dueño del Monte - dueño de los animales - constituía en el siglo XIX una parte importante de las creencias otomíes y como se puede apreciar esta actividad está directamente relacionada con él y sus dominios.

Banda celeste

La parte superior de la pintura parece hacer referencia al cielo, ya que en la parte izquierda podemos apreciar lo que parece ser una luna creciente (imagen 39), en la derecha un sol (imagen 40) y una estrella (imagen 41). Los demás elementos podrían hacer referencia a ¿nubes? (véase imágenes 44 y 45)



Imagen 38. banda celeste (detalle de la *Pintura sobre supersticiones en San Lorenzo del curato de Lerma. Edo. De Méx.*)



Imagen 39. Luna con rostro (detalle de la *Pintura sobre supersticiones en San Lorenzo del curato de Lerma. Edo. De Méx.*)



Imagen 40. Sol con rostro (detalle de la *Pintura sobre supersticiones en San Lorenzo del curato de Lerma. Edo. De Méx.*)



Imagen 41. Estrella (detalle de la *Pintura sobre supersticiones en San Lorenzo del curato de Lerma. Edo. De Méx.*)



Imagen 42. Luna. (*Códice Florentino*, detalle Sahagún, 1577 volumen II libro VII: 2)



Imagen 43. Sol. (*Códice Florentino*, detalle Sahagún, 1577 volumen II libro VII: 1 v)



Imagen 44. ¿Nubes? (detalle de la Pintura sobre supersticiones en San Lorenzo del curato de Lerma. Edo. De Méx.)



Imagen 45. ¿Nubes? (detalle de la Pintura sobre supersticiones en San Lorenzo del curato de Lerma. Edo. De Méx.)

Como podemos apreciar se trata de representaciones de los astros en la línea de la tradición occidental. En la tradición cristiana:

La representación del Sol y la Luna se muestra en la iconografía de la crucifixión desde sus inicios [...] llegando a ser más frecuente a partir del siglo IX, si bien, decrece su aparición en las obras del siglo XV y se constata sólo de forma esporádica en el siglo XVI, pues el Renacimiento elimina este simbolismo medieval. (Labrador, 2004: 82)

Un punto de comparación podrían ser las representaciones del sol y la luna que se encuentran en el libro VII del *Códice Florentino*, ya que al igual que las de la pintura los ambos astros son representados con un rostro (véase imágenes 42 y 43)

Objeto sobre el agua con banderitas

Queda pendiente el objeto que parece flotar sobre el agua y tiene 5 banderitas (imagen 46), por el momento no dispongo de una explicación viable, aunque es oportuno señalar el uso de banderitas en las fiestas novohispanas, cómo se pueden observar en el biombo *El palo volador*, en específico en dos detalles: el de los juegos pirotécnicos (imagen 47) y en otra escena que se ha identificado como indios llevando ofrendas (Sandoval, 2007 :37) (imagen 48).



Imagen 46. Objeto sobre agua (detalle de la *Pintura sobre supersticiones en San Lorenzo del curato de Lerma. Edo. De Méx.*)



Imagen 47. Fuegos pirotécnicos (detalle, biombo de *El palo volador*)



Imagen 48. Indios con ofrendas (detalle, biombo de *El palo volador*)

Es necesario puntualizar que, pese a si se trata de una fiesta en Huitzilapan, la Ciudad de México o Puebla. La pintura se suma a otras obras pictóricas (como los biombos o el grafiti de Hidalgo) que capturaron la dinámica de la fiesta novohispana. Como bien ha señalado Terán Bonilla:

Las ciudades novohispanas en la época barroca fueron estuche y escenario de un modo de vida peculiar, sobre todo durante las festividades [...] se conjugaron y hermanaron los aspectos barrocos permanente y efímeros, lo festivo y lo profano, lo divino y lo humano, en un escenario aderezado hábilmente para lucir tales contrastes, donde se reflejaba el espíritu y la ideología de la sociedad de la época. (Terán Bonilla, 2011: 321)

Sin perder de vista, por supuesto, que a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX también se suscitaron cambios respecto a las fiestas novohispanas, al menos desde el aspecto administrativo como quedó documentado en las prohibiciones de la danza del palo volador o la clásica *Corpus Christi* como se señaló antes.

Conclusiones

Como se planteó al inicio de esta investigación este tipo de documentos producto de la justicia eclesiástica de inicios del siglo XIX siguen, en líneas generales, un formato que para la época ya estaba establecido: incluía la denuncia que se remitía al Provisorato de Indios y Chinos, y después las declaraciones derivadas del interrogatorio de testigos y denunciados, examinando datos de su identidad e información sobre lo denunciado, enfatizando aspectos de carácter religioso y moral y, finalmente, la sentencia.

Estos documentos deben ser leídos de manera contextual y no literalmente. Pues a lo largo de las declaraciones encontramos distintas voces: los denunciados, y desde luego los jueces eclesiásticos por la manera en que se llevó a cabo el interrogatorio. Otro filtro más fueron los escribanos, que amoldaron el registro bajo las fórmulas establecidas en la época; los intérpretes dieron también un sesgo a la traducción y, por último, los denunciados, en este caso otomíes.

En el primer capítulo fue necesario el estudio diplomático y paleográfico del documento para que el posterior análisis resultara lo más certero posible, además de que era indispensable partir de un bosquejo histórico del lugar que se estudia. Considero que el primer capítulo nos permite cuestionar en cierto sentido la idea de que los pobladores de San Lorenzo Huitzilapan vivían del todo aislados. Si bien es una población que para las personas ajenas resulta un tanto inaccesible, como pudimos observar, al menos para estas personas en específico del siglo XIX y para los pobladores de hoy en día hay una constante movilidad por cuestiones de trabajo tanto a la Ciudad de México, Toluca y alrededores. En este primer capítulo nos acercamos de manera general a la importancia del paisaje y cómo este es el escenario de la vida cotidiana de los pobladores.

En el segundo capítulo, el análisis del expediente escrito nos llevó a problematizar el contenido, en ese sentido, uno de los principales puntos es cuestionar la veracidad en torno a quién fue el autor intelectual del acto denunciado, ya que era un tema de interés para los eclesiásticos y con la información obtenida de los interrogatorios parece que se sigue un hilo en común que termina por convencer a los jueces de que la idea surgió de un poblano desconocido. De manera que en estudios recientes este documento se ha utilizado para sugerir que desde el siglo XVII existían personajes, como el poblano, que se encargaban de mantener vivas las creencias ancestrales a través de una “circulación itinerante de saberes” (González, 2019: 136).

Sin embargo, como lo aclaramos en su momento, el análisis de las declaraciones nos permite ver que, si existió o no el poblano como autor intelectual, el ritual llevado a cabo la noche de diciembre de 1817 requería de distintos saberes que se pueden identificar en el actuar coordinado de los denunciados y también en la comparación del contenido del expediente con otras fuentes tanto documentales, historiográficas y etnográficas que dan cuenta de la importancia, por ejemplo, de ciertas figuras a lo largo del tiempo como son el Dueño del Monte, la Verónica y el Divino Rostro para la región.

Respecto al Dueño del Monte o *Llémixintte* podemos ver que es un tema de interés para los eclesiásticos, ya que está presente en la denuncia del padre Manjarrez y en el interrogatorio que elaboró el Provisorato de Indios y Chinos. Por su parte, en sus declaraciones los acusados evaden en cierto sentido la respuesta, negando un culto diferente al dictado por la Iglesia católica. Sin embargo, los vocablos registrados en el expediente y los que se encuentran en los vocabularios coloniales dan cuenta de que existía un Dueño del Monte. Y que si bien, en ese tiempo no había un sistema de escritura otomí, la fonética nos acerca a sonidos muy similares registrados en una y otra fuente.

Es aquí donde encontramos otro de los usos que se le han dado al documento, retomando los vocablos que en él se registraron. En su tesis de doctorado el Antropólogo Hernández Dávila elaboró una propuesta interesante en la que señala que los dueños se mimetizaron con personajes como Cortés o algunos santos (Hernández Dávila, 2016:156). De acuerdo con la paleografía que hace del expediente los vocablos que se refieren al Dueño del Monte se traducirían como español del monte o gato del monte (2016:21). Para así poner énfasis en el mestizaje en el que conviven en los cerros, pueblos y comunidades tanto un dios indio como un dueño mestizo (Hernández Dávila, 2016: 171).

Lo anterior pone de nuevo el acento en la forma en cómo leemos y analizamos este tipo de expedientes pues, en la propuesta elaborada por el antropólogo, ni la paleografía de los vocablos, ni la cita de las fojas coincide con el mismo.

En cambio, es interesante ver que esta figura del Dueño del Monte, está inscrita dentro de la larga duración de la tradición mesoamericana y que para los otomíes del siglo XIX los dueños no habían perdido su carácter sagrado o de “cosa fuerte con dominio supremo”. Sin dejar de lado que para ese momento ya se relacionaba con el Divino Rostro. Dejándonos ver que el monte y las entidades que en él habitan son sagradas y producto de una herencia milenaria que se adapta y transforma a lo largo del tiempo.

Como se mencionó en su momento, una pequeña aportación de esta investigación podría ser señalar que el culto al Divino Rostro en La Verónica y en el pueblo de San Lorenzo

Huitzilapan es más antiguo de lo que se piensa, pues al menos los estudios antropológicos lo situaban a inicios del siglo XX. El expediente da cuenta de que desde inicios del siglo XIX este culto ya se encontraba arraigado en la población.

Otro de los temas que se desprendió de esta investigación y que resultan interesantes es el de las figurillas de barro antropomorfas y zoomorfas confiscadas durante el ritual que sin duda llamaron la atención de las autoridades de la Iglesia, pero que como pudimos observar también son importantes para la actividad ritual de los otomíes, pues están presentes tanto en los altares domésticos como en los cerros.

Existen casos documentando su uso al menos 100 años antes del documento estudiado y más de 150 años después. Aquí pudimos ubicar, de manera general, quién las hacía, en dónde se compraban, para qué las utilizaban y cómo las nombraban. El uso de las figurillas de barro no ha sido inalterable en el tiempo. Es a finales del siglo pasado que las representaciones antropomorfas y zoomorfas son remplazadas por otros objetos de barro. En el caso del capítulo tres que aborda el estudio de la pintura encontramos diversos usos, por un lado, el que le dan ciertos investigadores para proponer que la danza del volador fue un divertimento, que una vez prohibido en la Ciudad de México, se siguió realizando por las compañías de voladores en las periferias de la misma. Por otro lado, el uso de la pintura en una tesis de maestría como un recurso para realizar una comparación con una pintura rupestre del valle del mezquital que dista de manera considerable en tiempo y espacio del expediente analizado. Además en otras publicaciones se utiliza la pintura como una ilustración de la danza del volador.⁶⁴

Este tipo de propuestas considero, no analizaron la pintura en toda su complejidad, pues pareciera que buscan encajar el contenido de la misma en ideas preconcebidas sobre ciertos periodos de la historia.

La pintura, si bien ha sido utilizada en múltiples ocasiones como ilustración de la danza del volador, nos ofrece más información. Como versa en el título del capítulo tres, es la representación de una fiesta otomí. Aquí partimos del carnaval de Huitzilapan, ya que es una de las fiestas más grandes y mejor documentadas del pueblo. Además de que ciertos

⁶⁴ La propuesta de la danza como divertimento realizado en las periferias de la Ciudad de México puede encontrarse en: (Hill, 2016:25; Gruzinski,2016: 233; Umberger,1996: 55). La comparación de la pintura de Huitzilapan con una parte de una pintura rupestre de Hidalgo en (Peña,2014:187). Y como ilustración en *Arqueología Mexicana* "cronología. Danza del Volador" (2019:28).

indicios nos llevaron a proponer que se podría tratar de dicha fiesta por la manera en que se organiza.

Muchos de los elementos que aparecen en la pintura los podemos ubicar en diferentes registros documentales e historiográficos de la Ciudad de México, lo que sin duda enriqueció su explicación. Como el caso del maromero, artista itinerante de la Nueva España que se encontraba presente en buena parte del territorio y que hoy son solo visibles en Oaxaca y Guerrero.

En lo que compete a la danza del volador pudimos observar como ciertas propuestas limitaban a la misma como un mero espectáculo que se adaptó a la vida de la capital novohispana y que una vez que se prohibió empezó a realizarse en las periferias. Esta explicación, no es del todo completa, en tanto se toma a la metrópoli como el punto central y pareciera el único espacio en donde se realizaba. Sabemos que su ejecución se extendía por un vasto territorio y que inclusive en los lugares cercanos a la Ciudad de México podría estar sujeta a un mero divertimento o podría tener aún una carga ritual.

Quizá una de las cosas más importantes de señalar respecto a la pintura, es que es de los pocos registros pictóricos que no fueron elaborados por terceros, es decir, la mayoría de las pinturas o dibujos que representan la danza del volador son de autoría no indígena, mientras que esta pintura podría ser de las pocas que elaboró un otomí o que mandó a hacer.

Se trate del carnaval de Huiztilapan o de algún otro lugar, lo que queda claro es que los elementos en ella representados hacen referencia a la dinámica de la fiesta novohispana como se puede observar en otras obras pictóricas dígame los biombos *Desposorio de indios*, *mitote y palo volador* y *El palo volador* del siglo XVII.

Entre los aspectos que requieren mayor investigación son la elaboración de los alimentos de la ofrenda y el papel de las mujeres en dicha actividad. Pues a grandes rasgos pudimos ver que cierto tipo de alimentos, música y baile son de nuevo una constante en los rituales otomíes tanto del pasado como del presente.

Considero que otro posible tema de investigación podría ser cuestionar más el papel de las personas que ostentaban algún cargo otorgado por la iglesia o el gobierno novohispano y que a su vez desempeñaban diversas actividades que competen a cuestiones rituales, como el caso del fiscal o el gobernador.

Otro de los puntos que me parecen interesantes, es la similitud entre la actividad ritual de los otomíes contemporáneos, en especial los que pertenecen a las Asociaciones del Divino Rostro, y la de los otomíes implicados en este caso.

Quizá una pequeña aportación de esta investigación sea cuestionar la antigüedad de estas Asociaciones y proponer que al menos para el siglo XIX ya existían o empezaban a formarse. Ya que en las investigaciones antropológicas se les data poco antes de la segunda mitad del siglo XX. Este último punto también requiere de mayor investigación.

En esta investigación priorice una lectura que permitiera cuestionar un poco más allá del contenido literal que ofrece el expediente. Lo cual me llevó a una serie de interrogantes que en mayor o menor medida pudieron ser contestadas. Partiendo del análisis en conjunto del documento escrito y de la pintura.

Anexos

Imágenes



Imagen 39. Terraza en San Lorenzo Huitzilapan (fotografía cortesía de Natalia Palma, mayo, 2023)



Imagen 40. Terraza con surcos (fotografía cortesía de Natalia Palma, mayo 2023)



Imagen 41. Iglesia de San Lorenzo Huitzilapan y al fondo el Cerro de La Verónica (fotografía cortesía de Natalia Palma, mayo 2023)



Imagen 42. Interior de la capilla a mitad el camino del cerro de La Verónica en la que se dispuso una ofrenda (Fotografía de María Guadalupe Carranza Carmona, 08, octubre, 2023)



Imagen 43. Cruz con pedestal en la cima del cerro de La Verónica (Fotografía de Esmeralda Carranza Carmona, 08, octubre, 2023)



Imagen 44. Mujer otomí tejiendo. (detalle del *Códice Florentino*, Sahagún, 1577 volumen III libro X: 129 r)



Imagen 45. Jóvenes solteros del lado del aire levantando su lata 30-9-2007 (Miranda, 2011:97)



Imagen 46. *Codex Fernandez Leal* (Owning Institution: UC Berkeley, Bancroft Library)



Imagen. 47. *El palo volador*, 1651 – 1700 (Museo de América)



Imagen 48. *Desposorio de indios, mitote y palo volador* 1660 – 1690 (Los Angeles County Museum of Art)

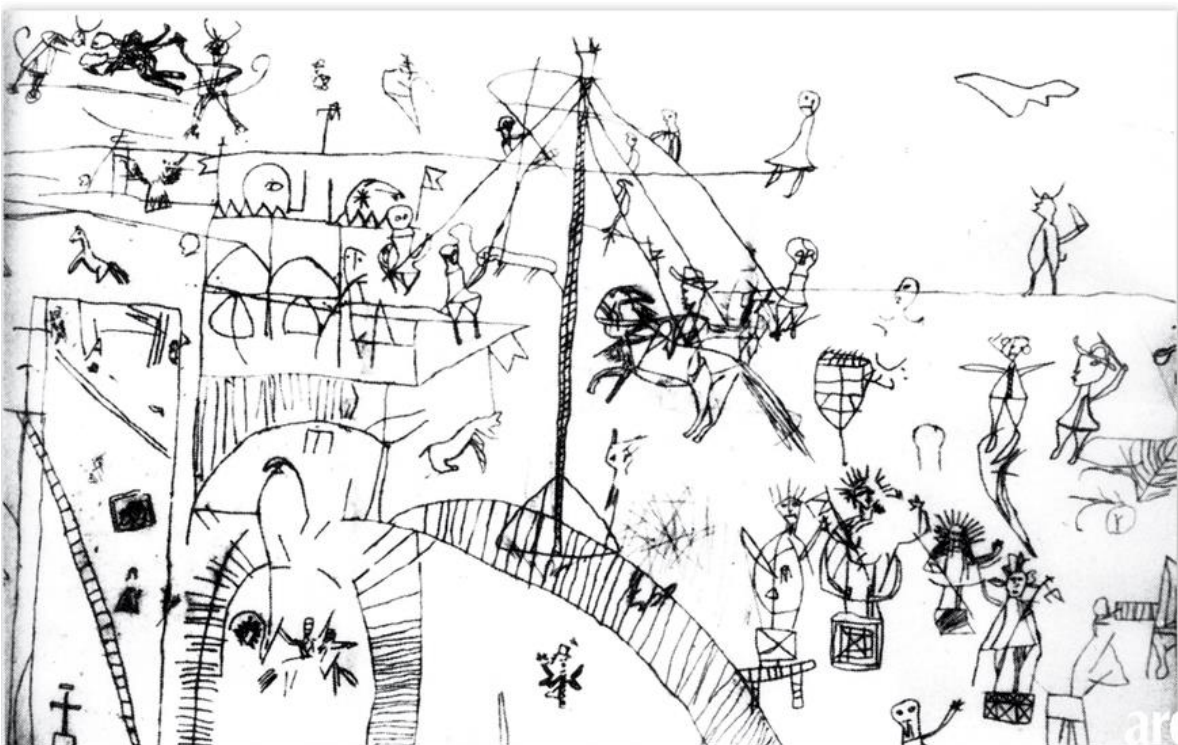
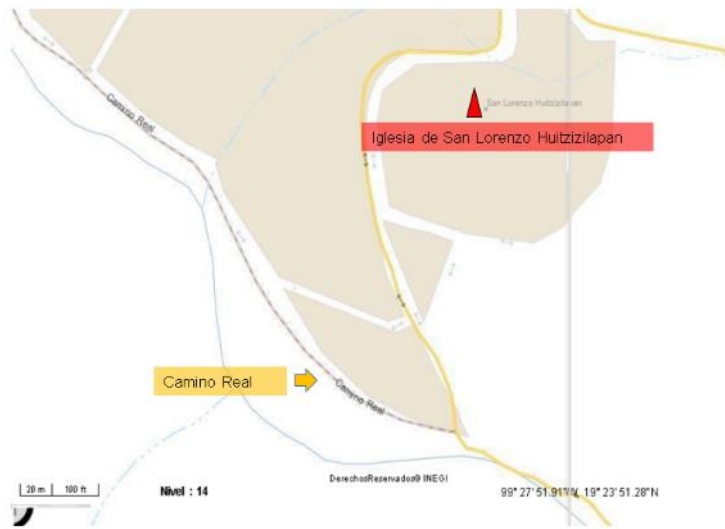


Imagen 49. Palo volador como eje central de la fiesta de Tepeapulco. Graffiti del siglo XVI en el claustro alto del convento de Tepeapulco, Hidalgo. Tomado de Tinoco, 2006. Digitalización: Raíces (*Arqueología Mexicana*, 2019: 21)

Mapas



Mapa 4. Iglesia de San Lorenzo Huitzilapan y Camino Real. (Elaborado a partir de *Espacios y datos de México*, INEGI, 2020)

Cuadros

Vocabulario	Urbano, Alonso (1990), [1605]. <i>Arte Breve de la Lengua Otomí y Vocabulario Trilingüe: Español-Náhuatl-Otomí,</i>	De Nevé y Molina, Luis (1767), <i>Diccionario y arte del idioma othomi breve instrucción para los principiantes.</i>	López Yepes, Joaquín (1826), <i>Catecismo y declaración de la doctrina cristiana en lengua otomí, con un vocabulario del mismo idioma.</i>	Buelna Eustaquio (1893), <i>Luces del otomí, gramática del idioma que hablan los indios otomíes en la República Mexicana</i>
Termino				
Dios	o chā, f. 148	Oqhā. (42)	Oqha. (142)	Oqhā. (154)
Dueño	amamēmeti. oma mentēmi.	-----	Amo, dueño de alguna cosa Moti.	-----
Monte	nothaha f. 299v	Na xāntiꞥ. (65)	Santthoe. (193)	Xāntiꞥ (171)
Pierna		Na ximthē. (74)	Sinthe. (211)	ximthē. (273)

Cuadro 3. Vocablos en otomí que aparecen en el expediente y en vocabularios de la lengua otomí (elaboración propia)

Apéndice 1

Paleografía del documento

Foja 1

Año de 1817

Diligencias sobre inculcar en naturales del pueblo de San Lorenzo del curato de Lerma los actos supersticiosos que se notan

Juez comisionado el Br. Don Juan Ygnacio viana, cura de la misma Yglesia

Foja 2.

[Al margen]

México y Diciembre 19 de 1817

Al promotor lo dicho el señor provisor de naturales y lo rubrico

Juan Mariano Díaz

Notario Mayor

El Presbitero don Jose María de la Cruz Manjarrez Vicario Pedaneo de la auxiliara de Huitzililapan sugieta a la Parroquia de la Ciudad de Lerma eleba [¿?] a la superior noticia de vuestra señoría como el catorce de este mes, domingo proximo pasado, a las diez de la Noche sorprendí En una casa de este pueblo distante dos cuadras de la Yglesia a los Yndios domingo Francisco, Antonio Francisco y Juan Francisco acompañados de sus mujeres el fiscal actual Pascual Manuel, El fiscalito Miguel Pedro un topil Juan Bernabe – Gobernador Pasado Lorenzo Nicolas, Lucas Mariano El Yerno del actual gobernador Geronimo Nicolas, domingo Pascual, dos muchachos y dos muchachas que en compañía de otros que se fugaron daban culto y Adoración a unos Ydolos.

Como me dirigí por para sospecha que me dieron los preparativos para el festin no lleve conmigo mas compañía que un Hombre y un muchacho que disfrazados pudimos obserbar sus ritos y ceremonias, sin

Foja 2v

Poder seguir mas que los nombrados porque los mas se fugaron por la balentia de sus esfuerzos.

Las ceremonias se celebraban en un quarto cullo centro era un altar en que estaban colocadas las imagenes de nuestro señor Jesucristo y María Santisima avia barias cruces a los costados, El pie de este lo formaban dos mesas cubiertas de tamales Patos cocinados tazas de champurrado, platos de Huevo frito fruta y pulque que vebian a cada paso: en

medio de esto estaba colocado un chiquigüite que contenía los muñecos de varias representaciones hasta de perros y gallos, que descansaban en algodón y lana de colores y cigarros; los hombres y mujeres que estaban sentados de tres en tres tomaban por la orden el chiquigüite y dos banderitas y al son de una guitarra que el indio fiscal tocaba bailaban, inclinaban la cabeza, doblaban las rodillas y cantaban suplicando a llémixintte dios de los montes que por los méritos de sus anteriores no les mandase trabajos

Foja 3

y que los viera como hijos: hacían promesas y votos de serles constantes, con tales visajes que omito por la decencia.

Luego que me hice cargo de todos les di el alto, amarré los Hombres que tengo encerrados en casa del Gobernador cogi los muñecos, los tamales y todo lo que en cumplimiento a los sagrados canones encargo V.S para que determine lo que halle por combeniente

La ubicación de esta auxiliar entre los montes, la ninguna gente de razón que tiene, carecen de maestros para las escuelas porque los corren puede ser motivo de su mucha ignorancia o libertad en la Ydolatria y otros excesos de que esta lleno este pueblo, V. S. con esta declaración podra los medios mas oportunos para su total remedio.

Dios nuestro señor lo guarde a V. S. muchos años

San Lorenzo Huitzilapan y diciembre 17/17

Jose Maria de la Cruz Manjarrez

[Al margen]

Señor provisor de Yndios y Chinos de la Metropolitana Yglesia de México.

Foja 3 v

El Promotor fiscal de este Arzobispado

Foja 4

Dice que el Br Don José María de la Cruz Manjarrez Vicario de la Yglesia de Huizilapam auxiliar de la parroquia de Lerma, da cuenta a vuestra señoría de haber sorprendido a varios indios (de los que aprendió los diez y nueve que se menciona y se fugaron otros) dando culto y adoración a unos Ydolos, aunque no expresa haber en la pieza donde celebraban aquel supersticioso o idolátrico festín mas imágenes que la de Jesucristo Señor Nuestro, la de su Santísima Madre, y varias cruces, teniendo estas dos mesas con tamales, pato guisado, champurrado, huevos fritos, fruta y pulque y en medio un chiquigüite con muñecos de varias representaciones hasta de perros y gallos en algodones de colores y cigarros, con el cual en las manos bailaban con varias ceremonias, y visajes o acciones indecentes

y cantaban rogando a Ilemixinte dios de los montes no les mandase trabajos y los vise como hijos prometiendole serle contantes.

Aunque la ignorancia de los indios sea tan grande, como suponen los A. A, y su incapacidad, y falta de instrucción en materias de fe

Foja 4 v

Y religión les haya conciliado la piedad de los Reyes aun en el conocimiento de la causa como la presente explicando en las leyes del Rey no especialmente en la BC tit. 6. Libro 1 y Bs tit. 1 Libro 6. Y la benignidad y liberalidad de la iglesia para ser absueltos del crimen de herejía idolatría y otros semejantes reservando in utro que foro, según la Bula de Nuestro santísimo Padre Gregorio XIII, de enero de 1583 no puede omitirse la más exacta averiguación, y proporcionado castigo de un delito tan enorme como el que aparece de la simple relación d la antecedente consulta.

Al efecto puede vuestra señoría si fuese de su agrado mandar se remita este expediente, al Juez eclesiástico de Lerma, con comisión bastante, para que haciendo trasladar a aquella ciudad a los reos Domingo Francisco, Antonio Francisco, Juan Francisco y sus mujeres a Pascual Manuel, Miguel Pedro, al topil Juan Bernabe; al gobernador pasado Lorenzo Nicolás, Lucas Mariano, Geronimo Nicolás, Domingo Pascual, y

Foja 5

a las dos muchachas y dos muchachos que se expresan con cuales quiera otros que se hallen presos por esta causa asegure con la cárcel sus personas reservando en su poder las Ymagenes, cruces, muñecos y demas que se halla aprendido o encontrado en la pieza donde se sorprendieron que pueda servir para constancia del cuerpo del delito, y demás averiguaciones concernientes al caso.

Lo que dicho reciba información sumaria examinando con juramento en forma, al Br Don José María de la Cruz Manjarrez, al hombre, y muchacho que dice haberle acompañado y cualquiera otro que citen, o pueda tener noticia de los hechos, al tenor de la antecedente consulta, procurando expliquen con la mayor claridad lo que hubieren visto u oído decir. Practicadas estas diligencias tomara declaración a cada uno de los reos de por si examinándolos sobre su nombre, calidad, edad, oficio y vecindad, y preguntándoles.

1° ¿Con qué motivo se juntaron la noche del catorce del corriente en el lugar donde los aprendió su vicario?

2° ¿Quiénes eran los demás que allí se hallaban y se fu

Foja 5 vuelta

garon, o si había otros que siendo de aquella junta o compañeros no hubiesen concurrido?

3° ¿A qué objeto se dirigía el baile, canto, votos y ofrendas que hacían?

4° ¿Quién es Llemixintte a quien invocaban y dirigían sus ruegos?

5° ¿Para que tenían colocadas en el altar las imágenes de Jesucristo Nuestro Señor de su Santísima Madre y varias cruces?

6° ¿Qué significaban, y con qué fin tenían en el chiquigüite los muñecos y figuras que se les cogieron y si las demás cosas puestas en la mesa tenían determinado objeto, exigiéndolas ofrenda agradable al Dios a quien dirigían sus cultos y quien es este?

7° ¿Si han tenido otras juntas de esta especie con quienes, y en dónde?

8° ¿De quién aprendieron y a quienes han enseñado este modo de culto, y que ritos y ceremonias han observado en el, si lo han creído proporcionado a la deidad arreglado a la religión cristiana, y conforme a la Doctrina de la iglesia; o por el contrario lo han

Foja 6

juzgado extraño, superfluo, indecente, y ofensivo a Dios Nuestro Señor y agradable solo a los demonios o ídolos que tengan, expresando cuales son estos, ¿y en dónde están?

9° ¿Y en caso de haberlos se recogerán por el comisionado preguntando a los reos si creen que otros ídolos sean verdaderos dioses y como tales los han adorado: o si sus cultos (no creyendo, en ellos Divinidad alguna) se han dirigido a la consecución de algún fin por medio del demonio: o por solo temor a imitación de sus mayores?

A lo que el comisionado agregara las preguntas que en vista de lo que declaren crea condecenas a averiguar el espíritu, porque estos infelices han sido movidos a cometer delitos tan enormes, que especies de magia, adivinación, sortilegio, o maleficios haya ejercido, y los cómplices que resulten: procediendo a su aprehensión y tomada igual declaración a estos dejando asegurados a unos y otros dará cuenta para proveer en su vista lo que en justicia corresponda. México 24 de Diciembre de 1817.

Dr, Sanchez

Mexico y Diciembre 24 de 1817

Como dice el Promotor fiscal en su anterior pedi

Foja 6 v

mento: asi lo decreto el señor Provisor de Naturales y lo firmo

Dr, Villa Urrutia

Juan Maríano Diaz Notario mayor

En la Ciudad de Lerma a dos dias del mes de Enero de mil ochocientos diez y ocho el Br. Don Juan Ygnacio Viana cura juez eclesiastico en esta parroquia digo que por quanto en el antecedente superior decreto dictado por el señor juez provisor y vicario General de Yndios el Dr. Villa Urrutia se le da comision

vastante para proceder en el asunto que incluye el Ynforme echo por el Br. Don José María de la Cruz Manjarrez sobre actos supersticiosos é Ydolaticos que ha notado en los naturales del pueblo de San Lorenzo sujeto a esta propia parroquia debia mandar que con arreglo á lo prevenido por el promotor fiscal de aquella curia se tomen las declaracio

Foja 8

nes juradas que en su dictamen se expresa y por el tenor del Ynterrogatorio en el imerto declaren los nominados en la propia representación y por este auto asi lo provei y firme

Br. Juan Ygnacio Viana

Jose Sarmiento

Jose Mariano Araujo

En la Ciudad de Lerma a siete dias del mes de Enero de mil ochocientos diez y ocho yo el cura y juez eclesiastico conforme al auto por mi proveido arriva, siendo presente ante mi el Br. Don José Maria Manjarrez Vicario titulado en la auxilair de San Lorenzo pueblo sujeto á esta cabecera le instruí lo consultado por el señor Provisor de Yndios en vista del Ynforme que a su señoria remitio y para que declare vajo la religion del juaramento como asi se previene, exponiendo por lo cierto y verdadero de los actos que halli relaciona relativos estos a supersticion que notó en lo Yndios de su cargo la noche del dia quince de Diciembre proximo pasado le recibí aquel: que puesta la señal de la Cruz, y tocándose sucesivamente el pecho y corona ofrecio vajo este sagrado rito desir verdad en lo que fuese preguntado y siéndolo conforme a dicho si informe dixo que como tiene expuesto en el ha

Foja 8 v

viendo notado los preparativos de la fiesta en los Yndividuos que tiene apuntados deseoso de inculcar los fines a los que se dirijian halló y noto con sus dos asonados que su farza fue la misma que ya tiene expuesta: que siendo sierto el que en la pieza en donde se hallaba aquel congreso era un verdadero Adoratorio en donde se veían principalmente las Ymagenes de Dios y su Santísima Madre sirviendo de pie de altar una meza adornada esta de seis velas de cera y en otra unidad a lo mismo la diversidad de frutos comestibles y pulque que apunta en su Ynforme también estaba el chiquigüite que contenía los Muñecos de varias representaciones: que el Baile que formaban era de tres en tres personas los que hundiéndose y desuniéndose con variedad, a estilo de contra danza y portando en la mano

el chiquigüite, otros unas Banderillas, estas piezas se las remudaban entre sí, haciendo juntos y con frecuencia genuflexiones hacia el altar que su canto y deprecaciones fueron las mismas que reza en mi informe: y preguntando el declarante a quien dirigían sus vailes le expusieron hera a Yemixintt que significa Dios de los Montes y el fin era para libertarlos de las calamidades que también ya suenan relacionadas. preguntando sobre el origen o fimolojia que tenga esta voz en el idioma otomí con relación a alguna deidad o ser

Foja 9

supremo expuso que la voz en su concepto es simple (~~en su concepto~~) y aunque no dice relación a cosa que sea deifica si a cosa de monte: y por lo que ellos davan a entender en ejercicio de ellos y pueda deducirse de las declaraciones que se les tomen resultara más lexitimamente el delito por que se procede que ya tiene apuntada la suma ignorancia en que viven aquellos naturales por faltas de escuelas siendo en todo lo que a expuesto la verdad vajo juramento que tiene hecho en que se afirmo y ratifico leida que le fue esta su declaracion la que firmo con migo doy fe teniendo en su concepto = nov.

Jose Maria de la Cruz Manjarrez

Br. Viana

Jose Mariano Araujo

Jose Sarmiento

Yo el cura comisionado en persecucion de esta sumaria hize comparecer ante mi a Pascual Lorenzo de calidad Yndio vecino que dijo ser del Pueblo de San Lorenzo y para que declare le recibi juramento que puesta la señal de la Santa Cruz otorgo en toda forma de derecho de decir verdad en lo que fuese preguntado y siendolo con arreglo al informe que da principio y si es el mismo que acompaño al Br. Don Jose Maria de la Cruz Manjarrez para sorprender a los que Bailaban en casa de Domingo Antonio dixo ser sierto que por su mandato fue con el a la citada casa y habiendo llegado a si vio que había mucha gente y diciéndole el padre Manjarrez que serrase la puerta lo ejecuto asi

Foja 9 v

quedándose a la parte de afuera que después le mando traer lazos para amarrar a aquellos lo que hizo á si que no vio Baile alguno y si que un hombre handava con su chiquigüite en los brazos donde había varios muñecos: que de orden del propio padre se llevaron a la casa cural a los hombres y diversos comestibles que había en la del fandango quedando los primeros en poder del gobernador: preguntado con qué fin puedan poner los naturales en sus adoratorios aquellos comestibles expuso que con el de repartirlos entre sus amigos compadres y parientes y aquellos que llevaban algún presente como de leña etc. Y esto

solían ejecutarlo si el casero era liberal mas no si era ruin preguntado que puede significar esta voz *Yemixinte* en su idioma otomí dixo que eran sus patas y menearlas recio Preguntado de que voces se valen para significar o dar a entender quién gobierna los montes o es señor de ellos a semejanza de Dios expuso que para significar esto husan la voz *Yoxcontt*. Preguntados si por lo menos oyó desde afuera cantar a los del fandango: de que deprecaciones se valen en sus apuraciones y enfermedades: si en los montes adoran algunos muñecos dixo a lo primero que no oyo canto alguno que en sus aflicciones ocurren a Jesús Nazareno y a la Santa Beronica que es una cruz a la que en cada un año bajan a las iglesias por estar en el

Foja 10

monte para decirle su misa y que no sabe adoren a figura alguna que esta es la verdad vajo juramento que hecho tiene en el que se afirmo leida que le fue esto su declaracion asentando ser casado con Maria Dominga como de treinta años de edad y no firmo pro no saber

Br. Viana

Jose Sarmiento

Jose Mariano Araujo

En el propio dia yo el cura juez eclesiastico ise comparecer según lo expuesto por el Br. Manjarrez en su antecedente consulta a Juan Angulo vecino de esta ciudad y residente en el pueblo de San Lorenzo y para que declare ofrecio decir verdad en lo que supiere y fuese preguntado y siéndolo con arreglo a la propia representación y sita echa por el citado Br. Manjarrez sobre que se le instruyo dixo ser cierto que en la noche del Domingo catorce le expreso dicho padre que lo acompañara y en efecto reflexo iba disfrazado con una filma: que encaminándose por la casa de Domingo Francisco y llevando por compañero a Pascual Lorenzo llegados que fueron a ella percibio el declarante concurso de gente en la misma y que al son de una guitarra bailaba un Yndio

Foja 10 v

y aunque persibio canto no entendió el declarante lo que fuese por ignorar el Ydioma otomí: que el padre Manjarrez solía decir de cuando en cuando que barbaros estos no oyes lo que cantan mas como tiene dicho no entendia aquel Ydioma ignorando que sería: que en la pieza había un altar con velas y algunas Ymagenes: que habiéndose echado sobre ellos el citado padre los aprendió cogiendo varios muñecos que había allí en un chiquigüite y otros pintados en un papel los que haviendose manifestado por mi dijo ser los propios: que no

reflexo si se incaban o hacian otros actos seremoniales. Siendo cierto que sobre la mesa que servía de recipiente de algunas velas había diversidad de comestibles: que esta es la verdad vajo juramento que tiene echo en la que se afirmo leida que se le fue esta su declaracion dixo ser de catorce años de edad de estado soltero y no firmo por no saber

Br. Viana

Jose Sarmiento

Jose Mariano Araujo

En la Ciudad e Lerma a ocho dias del mes de enero de mil ochocientos diez y ocho yo el cura y juez eclesiastico en esta Ygle-

Foja 11

Cia en averiguación del delito por que se procede en esta causa ise comparecer ante mi a Domingo Francisco Yndio legitimo del pueblo de San Lorenzo de estado casado con Josefa Maria su oficio carbonero siego de tres años a esta parte su edad como de veinte y seis a veinte y ocho años según se explico y para que declare le recibi juramento que puesta la señal de la Santa Cruz ofrecio decir verdad en lo que fuese preguntado y siéndolo con arreglo al interrogatorio del F.4 exponiendo con que motivo se juntó con otros la noche del día catorce del pasado diciembre en el paraje o lugar donde fue aprendido por su vicario dixo que hallándose en Mexico por el mes de noviembre último concurrio con el motivo de entregar carbón, a un poblano conocido suyo aunque no sabe su nombre y si que vive tras de la iglesia de Santa Ana y preguntándole este de donde era el declarante le expuso del pueblo de San Lorenzo, interrogandole sucesivamente que lugar era este a que jurisdicción correspondía y por donde quedaba a todo lo que le satisfacio oyendo del que su patria era Puebla: que tres ocasiones que concurrió con el sucesivamente en el fin de vender su carbon, en la primera nada trato con el, y en las dos siguientes fue la parte ya apuntada agregandose el que el dicho poblano le pregunto á el que habla que si hera siego por haber notado que andaba con torpeza y muy arrimado a la pared: a lo que el declarante respondió que si era siego y solicitando saver la

Foja 11v

causa como el tiempo que llevaba de ciego le respondió a todo diciéndole que contaba dos años de esta enfermedad y después de registrarle los ojos cuyo tacto percibio del porque se los abría con las manos, le dijo tu estas malo porque no haces lo que tus antepasados a lo que el declarante añadió pues que hacían sus abuelos adoravan a los muñecos haz tu lo mismo y veras como sanaras ponles tamales, guevos chocolate y fruta en tu casa y alla

en el monte que así hacia uno alla en su tierra que era cojo y que sano: que el declarante le pregunto si era sierto lo que le decía: y repitiéndole el que si se fue el exponente pensando en lo que había oído: que al siguiente dia volvió su concurrir con el y suscitando el poblano lo misma conversación después de haber entregadole el carbon que le havia pedido el día antes, fue su primera pregunta cuando te vas a tu tierra a lo que le respondió, todavía no tengo dinero: que el poblano le dijo vete a tu tierra, no es chisme lo que te digo y haslo porque si no, no sanaras y te mueres: que el declarante fluctuante ya y crédulo se determinó después de unos días que duro en Mexico vendiendo su carbón se fue solo para la plaza y compro dos reales de muñecos con especificacion respecto del poblano que aquellos fueres de todos como así lo ejecuto y preguntándole

Foja 12

a los bendedores que si tenía banderitas pintadas con muñecos le respondió que no pero si quería llevarlas se aguardara que en efecto el que declara se aguardo un corto rato recibiendo de la bendedora las pinturas que se le aprendieran en la casa y su idea se mandaron estampar, preguntándole la mujer vendedora para que las quería a lo que se le satisfació diciendo que era para jugar que con lo dicho y más unos cigarros que compro compuestos, y unos ramilletes de Algodon por todo lo que dio un real y medio y se vino para su casa en consorcio con su muger a quien por el camino le vino comunicando lo que hiva hacer a lo que esta le expuso el quien sabe si sería bueno o malo porque ella nunca lo havia echo: que como el declarante desde la peste pasada vivía en Mexico, se fue a parar en derechura a la casa de una tía suya nombrada Tomasa Angelina la que ya es muerta y a los dos días d llegado puso en ejecución la fiesta que se noto en su casa abisando de ello por lo que hubo hacer a Juan Domingo y Lorenzo Nicolás pidiéndole al primero un tercio de leña el que en efecto traxo que también a su hermano Antonio se lo comunico, y aunque este no le hablaba sobre el particular tampoco le resolvió por lo negativo diciéndole únicamente quien sabe si quedaremos bien o mal que tambien por el declarante se convidaron algunos y acaso por el aviso de estos concurrió bastante gente que no sabe si por

Foja 12v

su hermano se comunicaría a los demas lo oculto y supersticioso del acto: y quando ya estaban en el y como una hora antes, le sorprendio el padre de aquella Yglesia.

2° Preguntando quienes se hallavan allí a mas los apuntados en la consulta de la 1ra la que hoida que fue por el Dixo que en efecto los que se le lea estaban en la casa y a mas de

estos habia mucha mas jente pues se hizo publico el festejo si bien puede decir que no lo serian todos los concurrentes la citada superstición.

3° preguntado si por lo que tiene dicho, aquel Baile o junta con mas los cantos, votos y ofrendas que se palparon y percibieron en su casa principalmente por el padre vicario y sus dos asonados fueron efectivamente un verdadero sacrificio Ydolatrigo dixo que como tiene expuesto solo creyo que podía ser sierto lo que le instruyeron en Mexico y que habiéndolo, y aquella ofrenda a los muñecos podría sanar engañado igualmente de que en sus antepasados pudo haver habido alguna protección por parte de los simulacros en quienes adoran lo que ahora no cree sino en el Dios verdadero explicandose ser este la santisima trinidad especificando en la declaración que hizo de este articulo la ciencia necesaria que pueda tener cuales quiera hombre

Foja 13

en su clase.

4° Preguntando quien es o que significa la palabra Yemixintt a quein invocaban los Bailadores y dirijian sus ruegos dixo que esta voz Yemixintt. Su equivalente Yemixantt significa Muñeco del Monte a diferencia de la voz Buexantt que manifiesta Caballero del Monte: que no oyó ni percibió que en el baile que hacían varias personas de su clase usasen del termino Yemixintt que acaso la boruca de uno u otro borracho que allí avia y con repeticion decían en su idioma nativo oguigexhqui esto es no se carguen o arrempujen: haría comprender al vicario de su pueblo otra cosa de lo que suena esta voz con la primera: que el que declara jamas les aconsejo o impetro de los que bailaban que con relacion a alguna Deidad falsa, usasen de deprecaciones en favor suyo ni menos ruegos algunos con invocación a la propia deidad que se supone pues aun para invocar a dar a entender una deidad suprema en su idioma otomi se explican diciendo *Macquetta Xhantt* que equivale a lo mismo que Jesuchristo o su Divino Rostro, que en una casita bajo la última advocación y también del de la Veronica adoran los de su pueblo en el Monte: que por lo que ya ha expuesto el que declara engañado del poblano que ha dicho, llevado este de algún mal fin o de otro particular, se facilitó al cortejo que hizo con relación a los muñecos.

5° Preguntando para que tenian colocados en el oratorio las ymagenes de Jesuchristo Nuestro Señor de su Santisima madre y varias cruces dixo que por este ajuar o mensaje de casa fue de su tía Pascuala Angelina que por muerte suya quedaron en dicha casa.

Foja 13v

6° Preguntando que significaban en el chiquiguite los muñecos y figuras con que Bailavan y si los comestibles que se hallaban en la meza tenian objeto determinado creyendo las

ofrendas agradables a Dios u objeto a quien dirigan sus cultos exponiendo quien sea este Dixo que por parte del no hubo influjo alguno para que los bailadores lo portaran: que la ofrenda que en la meza se veia puesta la determino con relacion a los muñecos guiado de la superstición a que lo facilito la aserción del individuo de quien ya hablado repetidas veces: que nunca ha creido que los muñecos fuesen Dioses: y si en el caso esperaba que aquella ofrenda determinandola a el uso de sus antepasados. Y con relación a aquellas figuras como le persuadio su aconsejador, podrían facilitarle la vista de que carece: que ha estos mismos monos en su idioma se llaman con la voz Yemixintt sin que signifiquen mas que lo expuesto y no Deidad alguna suprema.

7° Preguntando si amas de esta junta ha tenido el declarante otras, Diciendo en que lugares y con que personas, Expuso que por su parte es la primera ocasion que se ha inodado en la que ha dicho, y no sabe que en su pueblo haya havido alguna otra.

8° Preguntando el declarante si con relacion a lo que ya tiene expuesto juzgo aquella ofrenda agradable a Dios uno y trino: si la conceptuo arreglada a los Dogmas de nuestra fe catolica: o si por el contrario aunque lo persuadio aquel poblano a el sacrificio ya expuesto, lo juzgo estraño: superfluo e Yndesente a Dios nuestro señor: dicho sacrificio solo podria ser aceptable por los demo-

Foja14

Nios o por los Ydolos que tenga espresando quienes son estos y en que lugar en donde adoran Dixo que dando por asentado el motivo que tuvo para aquella ofrenda si puede decir que cuando el poblano lo invito a que la pusiera por otra, si se acordo de Dios y en su interior dixo quien sabe si se enojara Nuestro Señor Jesucristo dudando si después del echo ejecutado podría este surtir buen efecto: que el que expone nunca a adorado al demonio ni a ydolo alguno ni tiene relación de algun adoratorio falso pues la superstición en que ahora ha incidido y en la que anteriormente jamás pensó pues sus trabajos y enfermedades las atribuye como dicen vulgarmente a una sal que habia caido sobre el. Denominandose por tal motivo los hombres salados: que el declarante siempre se le ha visto poseido de una regular fe, y si prevarico fue siempre dudando del buen exito en la consecución del fin: que a no haber oido del poblano la relación que le hizo en memoria de sus antepasados ni hubiera echo cosa alguna ni motivándose de su voluntad a ejecutar lo que se le noto e hizo en su pueblo: y que esta es la verdad vajo el juramento que tiene que echo en el que se afirmo y ratifico leido que le fue esta su declaracion la que firme

Br. Viana

Jose Sarmiento

En la ciudad de Lerma a diez y seis dias del mes de Enero de mil ochocientos diez y ocho yo cura y juez eclesiastico en esta Yglesia hize

Foja 14v

Comparecer ante mi a Juan Francisco Yndio que dixo ser del Pueblo de San Lorenzo a quien para que declare se le recibió juramento que puesta la señal de la Santa Cruz ofrecio en su virtud de decir verdad en lo que supiere y fuese preguntado: y siendo por su calidad oficio y vecinidad dixo ser yndio legitimo su edad al parecer por no saberla de veinte años arriva de ejercicio carbonero de estado soltero y su vecindad la ya apuntada arriva

Preguntado si conoce a Domingo Francisco: y sea este individuo qual es su residencia ocupacion dixo ser aquel su hermano legitimo quien siempre a vivido en el pueblo de San Lorenzo y su oficio el de vender carbón en la ciudad de México y preguntado que fue que tiempo haze que vino de esta propia ciudad por el lugar de su residencia diciendo el declarante si en esta ultima ocasion lo acompañó o vio quienes con el andavan dixo que abra como un mes que vino de México y el declarante con el motivo de haber llevado una carga de carbon y vistolo alli mismo le insinuo que se aguardase que dentro de segundo día se regresarian juntos lo que así executaron acompañado igualmente la mujer del citado su hermano el ciego y tambien Antonio Francisco hermano carnal de uno y otro.

Preguntado que fue que conversacion traxeron por el camino y si percibio o supo de su mismo hermano si traia alguna encomienda juguetes banderitas u otras cosas para los muchachos dixo que ya llegando al Monte

Foja 15

una legua distante de su pueblo le insinuo el expresado Domingo Francisco que traía unos muñecos y con bastante pausa asta llegar a el le siguió insinuando que aquellos los traia a efecto de presentarles una ofrenda con el fin de restaurar la vista por haverse asi dicho un poblano sobre cuyo particular el exponente le dixo no hiciera tal cosa que esos serian algunos chismes y repreguntando por que motivo no dio aviso de esta al padre vicario del vicario del pueblo para estorvar semejante cosa dixo por haverse olvidado y no haber creido de dicho su hermano la ejecución habiendo notado el que en su efecto a los dos dias puso por obra su concepto y con el motivo de vivir con el y haber visto que se preparaban los comestibles volvió a insinuarle que no hiciera tal cosa y ultimamente como en un tono de desprecio, le repitió el exponente que lo hiciera, haver si sanaba de sus ojos.

Preguntando por el tenor del interrogatorio se por el efecto hubo algun convite, expuso que, por parte del exponente ninguno, y aunque se junto mucha gente fue al ruido de la guitarra

jugando las mas que fuese algún casamiento siendo de estos los listados y cuyos nombres se le han leído.

Preguntando por el tenor de la 3^{ra}, diciendo el objeto del Baile cuales fueron los cantos y botos que ayi se isieron dixo que Baile no huvo ninguno que en la casa del exponente y anteriormente de una tía suya nombrada Pascuala Angelina había una guitarra, lo que tomo el fiscal Pascual Manuel, quien como a las diez de la noche llego a la citada casa

Foja 15v

y comenzó a tocar la media danza y el declarante porque quiso comenzó a bailar sin cantar ni proferir cosa alguna llevando en lo primero el fin de travesear a cuyo tiempo llego el padre vicario de aquella iglesia y procedió a el arresto de todo con lo que se concluye la fiesta: y vuelto a preguntar quienes otros bailaron anteriormente declaro que ningun otro pues como a dicho solo Bailo.

Preguntando quien es Yemixintt a quien invocaban dixo no saber qué significaba esa voz.

Preguntando para que tenia colocadas en el Altar las ymagenes de Jesuchristo y su Santisima Madre con varias cruces Dixo ser este un antiguo ajuar que está en la casa o es de la misma.

Preguntando que significación se daba al chiquiguite con los muñecos y si estos son los mismos que se le presentan al esponente. diciendo si son los mismos que alli se vieron: si la ofrenda que en la mesa estaba puesta se determinava a aquellas figuras, creyendo ser aquel presente agradable a Dios a quien dirigian sus cultos quien es este y como se llama Dixo que el chiquigüite que se le presenta es el mismo que se veia en el oratorio de su casa y los muñecos como los papeles pintados los propios que trajo su hermano de Mexico: que la ofrenda que este le insinuó que iba a ser, y en efecto puso, puede ser que hubiera sido con el fin que le insinuó y ya tiene apuntado: que

Foja 16

el que habla nunca puede ser fácil de creer que fuera de Dios haya otra deidad a quien pueda tributarse algun obsequio y si su hermano pudo haber vacilado, seria acaso por las persuasiones de aquel hombre que le dixo de los muñecos.

Preguntado si en otras ocasiones a havido juntas iguales a la presente Dixo no saber cosa alguna ni haberla oído decir.

preguntado por el tenor de la 8^o eh la que paulatinamente fue instrido Dixo que hace dos años que reside con más frecuencia en su pueblo pues anteriormente lo ha hecho en México en donde aprendio a leer y escribir: que no ha notado en su pueblo especie alguna de ydolatría y que ablando por la ofrenda de su ermano no la creyo aceptable a Dios.

Preguntado por el tenor de la 9ª y ultima pregunta en la que igualmente se le instruyo Dixo que el exponente jamás ha creído en ydolos y que aquello siempre lo a reducido a la adoración a Dios Verdadero a quien examinado sobre las preguntas necesarias supo dar razón en cada una de ellas: y leida que le fue su esta su declaracion le ratifico en ella vajo el juramento que tiene echo la que firmo

Juan Francisco

Br. Viana

Jose Sarmiento

En la Ciudad de Lerma a diez y nueve

Foja 16 v

Dias del mes de Enero de mil ochocientos diez ocho yo el cura juez eclesiastico ise comparecer ante mi a a Antonio Francisco indio del Pueblo de San Lorenzo y preso como los antecedentes en el quartel de Dragones de quere taro quien para que declarase se le recibió juramento que puesta la señal de la Santa Cruz ofrecio decir verdad en lo que fuere preguntado y siéndolo por su nombre calidad, oficio y vecindad dixo ser su nombre el apuntado arriba su edad de veinte años pues mas y su vecindad el Pueblo de San Lorenzo sujeto a esta parroquia

Preguntado con que motivo se juntaron la noche del catorce pasado Diciembre en el lugar donde los aprendio su vicario dixo que el declarante como a las cinco y media de la tarde del dia que se cita se fue para la casa de su ermano y suya en la que ya la muger de aquel como la madre del respondente habiendo hecho una porción de tamales, le suplicaron como a las siete de la noche que los pusiera sobre la meza del oratorio lo que hizo poniendo en efecto así estos como chocolate pan y huevos cada una de estas cosas por separadas que diciendole su hermano que cogiese con cuidado el chiquiguite de los muñecos lo hizo asi y por su orden lo puso abajo de la meza y también algunos tamales y un pato co

Foja 17

sido: que el motivo de todo esto fue el de que viniendo de Mexico el respondante su ermano Juan, el ciego Domingo y con este su muger nombrada Josefa, el citado Domingo empezó a decirles que haremos con este chisme: que el declarante le dixo que chisme y entonces mi erman empezo a contarles que en la ciudad de Mexico un hombre que dijo era poblano le havia dicho que si queria sanar de los ojos pusiera tamales a los muñecos, que asi lo hacían los antiguos sus bisabuelos: que entonces el respondente como su otro hermano le respondieron que para que habia echo esto, a lo que le respondió el ciego, dejame

hermano, haber si quiere Dios y María Santísima que sane con este chisme: que el declarante a suplica del mismo ciego su hermano cargo el chiquigüite de los muñecos desde el pueblo de Huixquilica hasta el de su vecindad a el que llegaron el sabado como a las once del día: que el declarante dejando en poder de Domingo la carga se fue y ya no volvió hasta las 5 de la tarde, trayendo por encargo de su hermano una fanega de maíz habiéndole insinuado a este que para que eran aquellos gustos a lo que volvió a replicarle déjame hermano que sane con este chisme: que como el día que se cita hera Domingo

foja 17 v

y la ciudad está en camino real empezó acudir alguna gente pues el declarante puede decir con verdad que ni de orden de su hermano ni por la suya hubo algun convite: que como a las nueve o diez de la noche habiendo ya alguna gente el fiscal cogio una guitarra que esta colgada en el oratorio. Empezo a tocar en son de la media danza y su hermano Juan cogiendo el chiquigüite de los muñecos bajo el brazo izquierdo y en la derecha una bandera de papel pintada de monos diciendo ser la misma que se le manifesto, y corre agregada por principio de estos autos comenzó a bailar: que las más de los asistentes empezaron a decir que no habían visto aquello jamás y que estando en esto llego el padre vicario y los aprendió.

Preguntado quienes eran los que estaban allí, quienes los que se fugaron o si havia otros que siendo de aquella junta o compañeros no havian concurrido. Dixo que los que se hallaban dentro de la pieza son los mismo que estan presos que no havia otros y a estos se les aprendio por el padre vicario y que su junta no fue motivada de algun convite.

Preguntado a que objeto se dirijio el Baile cantos botos que allí avia di

Foja 18

xo que el baile solo se redujo al que hizo su hermano como ya tiene declarado, que cantos no hubo algunos que, tampoco votos explicado que le fue el concepto de esta voz y que la ofrenda o comestibles ya tiene expuesto cuales fueron y por el fin con que pusieron.

Preguntado quien es Yemixintt a quien invocaban y dirijian sus ruegos. Dixo que aquella voz no es conocida en su idioma y que no oyó invocación que incline ruegos a alguna cosa divina: que dividido el vocablo su primera edición yemi= Xhemi= Y, mi significan decir alguno que se sienten y la segunda dicción Xintt significa callarse la voca.

Preguntado por el tenor de la 5^{ta} y echole entender su contenido dixo que el ajuar que en ella apunte es antiguo en la casa y propio que fue de una tía suya.

Preguntado por el tenor de la 6^{ta} de la que fue instruido paulatinamente Dixo que los muñecos contenidos en el chiquiguite ya á expuesto el fin con que los trajo su hermano el

ciego: que la ofrenda se puso a estos porque así vino instruido su hermano de México y aunque el declarante como tiene dicho le reprendió a su hermano aquel abuso, este siempre le respondió a ver si quería Dios y María Santísima que sanara.

Preguntado el tenor de la 7ª sobre si en otra ocasión han tenido juntas iguales a la Foja 18v

Pregunta dixo no haber llegado a su noticia lo que aora ha visto.

Preguntado al tenor de la 8ª y sobre cada uno de sus puntos Dixo que con relación a el caso presente las dicto a su hermano con relacion a lo que le instruyo en Mexico el poblano: que en concepto al declarante nunca creyó que fuere conforme a la religión christiana y que siempre conocio era malo.

Preguntado por el tenor de la 9ª y ultima pregunta con amplificación respecto a lo antecedente Dixo que en su pueblo no ha notado adoratorios falsos y el declarante jamás a creído en ydolos y solo en el verdadero Dios sobre cuyos misterios con relación a la fe manifiesta tenerlos vastantes, en cuya declaracion se afirmo y ratifico leida que le fue y no firmo por no saver

Br. Viana

Jose Sarmiento

Jose Mariano Araujo

En el mismo dia yo el cura comisionado siendo precente ante mi el fiscal Pasqual Manuel a quien para que declarase se le recibió juramento y puesta la señal de la santa Cruz ofrecio decir

Foja 19

verdad en lo que supiese y fuese preguntado y siendo por su citado oficio y vecindad dixo ser casado con ysabel, yndio de nación de exercicio carbonero y vecino del pueblo de San Lorenzo y su edad como de treinta años

preguntado por el tenor de interrogatorio con que motivo se juntaron la noche del catorce del pasado diciembre en el lugar donde los aprendio su vicario Dixo que por ser el respondente fiscal de aquella yglesia y citar a su cargo la cobranza de las misas de mes que se pagan en aquella parroquia a la casa del ciego Domingo con el fin de sacar de ellas a su escribano que lo es Juan Francisco hermano del antecedente de suerte que al no ser el citado Juan del cargo que apunta no hubiera tenido motivo de llegar a la casa e igualmente de haber experimentado la prision que sufre: que sobre el particular puede decir supuesto lo de arriba que estando ya dentro de ella dijo el citado Juan que aquel era un fandango:

que por tal causa el declarante cojio de oficio una guitarra y empezó a tocar: que su escribiente Juan como muchacho empezó a Bailar y lo ejecutaba como lo percibia el padre vicario portando en una mano el chiquiguite y en la otra una bandera de papel: que instandole a dicho escribiente saliese con él para aligerar su cobranza por ser costumbre aser

Foja 19 v

esta de noche acaeció que el padre vicario cayese alli y sorprendiendo a todos los mando aprender.

Preguntado si a mas de los que resultaron presos avia otros que se fueren de aquella junta aun quando no huviesen concurrido a ella Dixo que como tiene declarado su llegada fue casual y no sabe si aquella junta seria por diversos fines de los que ya tiene dichos y le insinuo su escribano Juan.

Preguntado supuesto lo que tiene declarado que especie de cantos, Baile Botos y ofrendas persibio Dixo que en el corto rato que alli estabo pues entro a la casa como entre nueve y diez de la noche no percibió canto alguno ni votos: que sobre una mesa vio diversidad de comestibles preguntándole a Juan que contenía aquella le dijo quién sabe mi ermano lo mando aser

Preguntado quien es Yemixintt a quien invocaban Dixo que no percibió sobre este particular nada.

Preguntado para que estaban colocadas las ymagenes de Christo y su santísima Madre Dixo que este ajuar es antiguo en la casa y que esto es lo que sabe.

Preguntado por el tenor de la 6ª pregunta en la que se le instruyo menudamente Dixo que no percibió existencia alguna

Foja 20

más que la que comprendía el chiquigüite con que bailaban refiriendose por lo perteneciente a la ofrenda a lo que le instruyo su escribiente Juan.

Preguntado por el tenor de la 7ª Dixo ignorar el tenor de toda ella.

Preguntado por el tenor de la 8ª Dixo que con relación a la intensión que podrían llevarlas del festín ignora que seria la suya.

Preguntado por el tenor de la 9ª y ultima Dixo que la fe que le asiste no le ha permitido creer en ydolos y examinada por mi por la ciencia que tiene en lo primero manifestó la necesaria en su clave esponiendo que en lo que a espuesto procedido con verdad vajo el juramento que tiene echo en la que se ratifico leida que le fue esta su declaracion y no firmo por no saber

Br. Viana

Jose Sarmiento

Jose Mariano Araujo

En la Ciudad de Lerma a veinte un dia del mes de enero de mil ochocientos diez y ocho yo el cura juez eclesiastico siendo presente ante mi Nicolas Miguel

Foja 20 v

A quien por que declare se le recibió juramento y puesta la señal de la Santa Cruz ofrecio decir verdad en lo que supiere y fuese preguntado siéndolo por su estado calidad y oficio y vecindad dixo ser de estado viudo, de exercicio sapatero, yndio de nación y vecino del pueblo de San Lorenzo, su edad 32 años y primo hermano de Domingo Francisco.

Preguntado por el tenor del ynterogatorio con que motivo se juntaron la noche del catorce del pasado diciembre en el lugar donde los aprendieron dixo que el domingo en la tarde del día que se cita como a las cuatro del. Llego a presencia del respondente Antonio Melchor primo hermano tambien del que declara y es vecino de dicho pueblo y le dijo no te han pedido algo para el fandango, y respondiendole que no, le pregunto que quien y diciendole que Antonio Francisco hermano de Domingo Francisco el ciego solicitaba aquella frasca con relación hacia el monte mande esta voz Mixhantt penetro el respondente que fuese alguna especie de supersticion por lo que interrumpiendole su secuela se separo del sin inquirir de otra persona lo cierto que podría haber el caso: y aunque repreguntado porque

Foja 21

no dio cuenta de este caso al Padre Vicario respondio que por qué no lo tuvieran por chismoso: que como a mas de las nueve de la noche retirandose para el cuarto a donde duerme el testigo después de haber estado en casa de Francisco Pascual oyo voces a lo lejos y conociendo que eran del padre vicario se fue inclinando hacia el eco de ellas: y que habiendo llegado a casa de Domingo Francisco en donde era la estacion de dicho vicario oyo a este que les decía a los allí estaban que si no eran cristianos que aquello no era de Dios: que como la puerta de la casa estaba cerrada toco por tres ocasiones a las mismas que se le respondió por el padre con la voz de quien, a lo que él le respondió diciendo su nombre se le mando abrir que luego que entro dicho padre vicario le regaño bastante suponiendo estaba allí idolatrando: que le enseñó un chiquigüite de muñecos que allí estaba y bastantes comestibles y una meza que servia de recipiente de todas estas cosas: que tomando la voz el que habla y reprendiendoles por lo que había oído del padre le respondió el ciego Domingo ser esta costumbre de sus antepasados lo que también respondió

Matiana Madre de este que no percibio cantos algunos supersticiosos ni tampoco adoraciones idolatricas que tampoco oyo voz en

Foja 21v

su idioma que dijere relación a alguna deidad suprema.

Preguntado quienes eran los yndividuos que allí se hallavan o si sabe el testigo que a más de los que resultaron presos abia otros que fuesen compañeros de aquella junta Dixo que como tiene expuesto cuando llevo a la casa solo vio a la jente que dentro se hallava toda la que por orden de padre quedo presa siendo con arreglo a la lista que se le ha leido los mismos concurrentes no habiendo otros.

Preguntado por el tenor de la tercera de que fue instruido espuso tener hablado sobre el particular lo que percibio y anteriormente supo del testigo que cito nombrado Antonio.

Preguntado por el tenor de la 4ª para que diga supuesto lo que a declarado quien es yemixintt que fuerza o significación pueda tener en su ydioma Expuso que esta voz por sí sola no significa nada que desmenuzada la misma en su idioma otomí y si esto significa cosa de Dios: expuso que esta voz por si sola no significa nada que desmenuzandola la misma en su ydioma la primera dicción Yemi quiere decir señor o dueño a la que añadiéndole esta palabra Xhantt o Xinte y unidas juntas quiere decir dueño de Monte o cosa fuerte situada arguyendo relación la misma voz Yemixantt a cierto dominio temporal y a favor de tercero que para significarse

Foja 22

cosa Divina y que esta diga relación hacia los montes es voz común y unamente recibida en el idioma otomí la de Occaxhontt que quiere decir Dios del Monte con dominio supremo.

Preguntado por el tenor de la 5ª Dixo que aquellas imágenes y demás cosas que en ellas se contiene son antiguas en la casa.

Preguntado sobre que diga lo que le conste por el tenor de la 6ª en la que se le instruyo Dixo que en la misma casa oyo decir al mismo padre vicario que con aquel chiquigüite de muñecos y una bandera en las manos habían bailado aquellos asistentes allí: siendo esta la que se le manifiesta adornada de varias pinturas sobre papel: que en quanto a la ofrenda que allí se vio se refiere a la voz del ciego Domingo que como tiene dicho expuso que esto era una costumbre de sus antepasados: y por lo que trataba de explicarle al testigo Antonio y no quiso ir, puede ser que hubiera sido ofrecida aquellos muñecos acaso por el abuso con que dicen vino impregnado el citado ciego.

Que por lo que se instruye sobre el tenor de la 8° pregunta, 9° y ultima teniendo presente la 1° según orden de relación que queda dicho interrogatorio puede decir con verdad que hasta la presente no ha llegado a su noticia que en el pueblo de su residencia

Foja 22 v

halla havido juntas de esta naturaleza: que por consiguiente y en su concepto de que declara solo una infatuación en el principal agresor o motor que fue de este convite el nominado Domingo, o tal vez preocupado a causa de sus enfermedades pudo haberle facilitado a creer lo que del se dice y le influyo un mal cristiano concluyendo en que de la voz o expresiones de este por lo que le pregunto por qué causa hacia aquello como ya tiene expuesto al principio de su declaración: no se oyo otra cosa que la de que aquello había sido costumbre en los antiguos indios sin habersele percibido con relación a los muñecos que a estos los reconociese por dioses, y si cree que solo servían de adorno a la ofrenda aunque el interesado tuviere la idea o memoria suya hacia alguna antigua deidad del yndiano gentilismo: que en su pueblo no a notado Adoratorios algunos falsos siendo lo que a expuesto la verdad sobre el juramento que a echo tiene en la que se afirmo léida que le fue esta su declaracion y no firmo por no saber

Br. Viana

Jose Sarmiento

Jose Mariano Araujo

en

Foja 23

El mismo dia yo el cura y juez eclesiastico siendo presente ante mí Miguel Pedro Perez que declaro se le recibió juramento que puesta la señal de la cruz ofrecio decir verdad en lo que supiere y fuere preguntado y siendo por su estado calidad oficio y vecindad dixo ser de estado casado con Ana María, de ejercicio carbonero, yndio de nación y vecino del pueblo de San Lorenzo y su edad como de 30 años.

Preguntado por el tenor del interrogatorio con que motivo se juntaron la noche del catorce del pasado Diciembre en el lugar donde les aprendio su vicario Dixo que por haver ido a la casa de Domingo francisco no tuvo mas motivo que el haberlo solicitado el fiscal de aquella iglesia para que lo acompañase a cobrar obvenciones por ser costumbre hacerlo de noche y como el citado fiscal se fue a la casa de su escribano que lo es Juan hermano de Domingo, el declarante ya noche se fue para alla en la que hallo que dentro de la misma habia algunos otros yndios del pueblo: que estando parado a la puerta llego el padre vicario y lo aprendio y a todos, que este empezó a decirles que eran unos yndios, mas como el declarante estaba

un poco ebrio por haber tomado en la tarde mucho pulque no reflejo ni investigo el motivo de aquella concurrencia: que no sabe diciendo por el tenor de la segunda pregunta foja 23 v

si havia conocido algunos y no asistieron que no sabe la causa que hubo para aquel Baile y absolviendo la 3^{ra} pregunta dixo que solo vio que Bailaba Juan hermano del ciego Domingo portando en una mano un chiquigüite de muñecos y en la otra una bandera de papel: que el testigo vio una cosa de ofrenda en una meza por los diversos comestibles que noto en ella: que no percibio canto alguno en el corto rato que ahí estuvo ni tampoco alguna relación invocando a Dios.

4 preguntado por el tenor de la 4^{ta} despues de bien instruido de los fines a que se dirixe su estencion dixo ignorar lo que queria decir esta voz yemixantt y repreguntando con cual puede significar cosa de señorío de los montes dijo ser mas propia la voz Huxontt significa español del monte pero que ni una ni otra voz hallo en la casa del dicho Domingo en la que absolviendo la 5^o pregunta sabe ser antiguo el ajuar que se apunta.

Preguntando el fin con que havia en un chiquiguite variedad de muñecos y si aquella ofrenda tenia algun objeto diciendo en su concepto qual seria en aquel caso, expuso ignorar la primer parte de esta pregunta, y que las ofrendas es costumbre

Foja 24

ponérselas a los santos y a sus muertos y no sabe la causa por que la puso Domingo.

7^o, 8^o, 9^o no supo dar razón que dijere relación a otras juntas iguales a la presente ni tampoco haber notado en su pueblo alguna especie de adoración gentílica diciendo que cree en Dios y en la Santisima trinidad lo mismo que su pueblo. Que lo que a expuesto es la Verdad vajo el juramento que echo tiene en la que se firmo y ratifico leida que le fue esta su declaracion y no firmo por no saber

Br. Viana

Jose Sarmiento

Jose Mariano Araujo

En la ciudad de Lerma a veinte y tres del mes de Enero de mil ochocientos diez y ocho Yo el cura y Juez eclesiastico siendo presente ante mi Juan Bernabe a quien para que declare se le recibio juramento y puesta la señal de la Santa Cruz ofrecio decir verdad en lo que supiere y fuere preguntado y siendo por su estado calidad y oficio y vecindad

Dixo estar Casado con Nicolasa María de exercicio carbonero, yndio de nación y vecino de San Lorenzo, su edad diez y ocho años

Foja 24 v

Preguntado por el tenor del Ynterrogatorio con motivo que se juntaron la noche catorce del pasado Diciembre en el lugar donde los aprendio su vicario Dixo que como topil del fiscal actual Pascual Manuel se fue a poco rato que este a la casa de Domingo Francisco para juntar las obvenciones por ser costumbre hacerlo asi a causa de que los mas estan de dia en el campo trabajando: que el declarante ninguno lo convido ni sabia de tal fandango: que respondiendole por el tenor de la 2º pregunta no sabe si para lo mismo se convidarian algunos otros o faltarian si hubo algun convite: que estando dentro de la pieza llevo a poco rato el padre vicario y los mando arrestar a todos y el respondiente sorprendido ignora el motivo y solo sabe hallarse hasta ahora preso.

Preguntado si llevo a su noticia el motivo de aquel Baile que cantos hubo y que ofrendas diciendo por el uso que se asia a estos Dixo que antecedentemente ignora si habia Baile en la casa de Domingo que ya estando en ella vio Bailar al escribano Juan hermano de Domingo portando en una mano un chiquigüite y en la otra una bandera de papel siendo la misma que se le ha manifestado y una y otra las vio debajo de la meza que servia de

Foja 25

Altar que no oyo cantar en el rato que estuvo alla a persona alguna y aunque vio diversidad de comestibles en aquella meza ni supo el motivo u origen por ser la primera vez que se ha presentado a concurrencia publica que cuando esto veía el padre vicario alabando a la Beatissima trinidad dio de mano a la puerta que estaba abierta diciendoles a todos que aquello era una brujeria: que ninguno de los asistentes nada al padre siendo este el que los condujo presos a la casa del gobernador.

Preguntado quien es Yemizintte a quien invocaban y dirijian sus ruegos aquellos asistentes diciendo que para que tenian aquella pieza las ymagenes de Christo y su Santissima madre expuso que allí no oyo invocar bajo el nombre que se le apunta a ninguna advocación falsa que la voz yemixintt no significa deidad alguna y para denominarse alguna estatua o muñeco en lo general se explica en su idioma bajo los términos de mixintt pero sin relación a culto alguno que sea Deifia siendo para esto la voz propia de decaxontt / dccaxontt que aquellas imágenes son antiguas en la casa de Domingo.

Y que ignorándose por el tenor de la 6º pregunta no puede dar razón de los particulares

Foja 25 v

que en ella se comprenden

7º que lo propio le sucede por lo que se explica en la primera pregunta. Y explicando lo conducente a la 8ª dixo ignorar el fin por que se pondria Domingo aquella ofrenda: que el testigo solo tiene la creencia en la fe catolica que se le ha enseñado y que ignora si en su

pueblo hay algunos ydolos. Con lo mas que comprende la ultima pregunta siendo lo que a expuesto la verdad vajo el juramento que fecho tiene en el que se afirmo leida su declaracion habiendo servido de ynterprete Antonio Melchor por ignorar el ydioma castellano y lo firme

Br. Viana

Jose Sarmiento

Jose Mariano Araujo

En la Ciudad de Lerma a veinte y quatro dias del mes de Enero de mil ochocientos diez y ocho yo el cura comisionado siendo presente ante mi Antonio Melchor le recibí juramento que puesta la Señal de la Santa Cruz ofrecio decir verdad en lo que fuese preguntado: y siendo por su Estado, calidad, oficio y vecindad, y Nombre

Foja 26

Dixo llamarse como esta apuntado de edad de Treinta años, casado con Micaela Ysabel, de oficio pitero. Su vecindad el pueblo de Santa María sujeto al de San Lorenzo

Preguntado por el tenor de la cita que quedo su persona haze de testigo Nicolas Miguel esponiendo lo que sepa y portaron con relacion al presente asunto de que se le instruyó con arreglo al interrogatorio dixo que unicamente sabe y puede declarar es que como dos días antes de la funcion que hizo el ciego Domingo primo hermano del deponente, le insinuo Antonio Francisco hermano del ya citado Domingo, que si no concurría con alguna cosa para un fandango que iba hacer este, añadiendole que si no lo hacia le quitarían las tierras y magueyes que poseia. Que no hizo aprecio de esto ni tampoco pregunto a que se reducía aquella fiesta: que sin embargo de esto el domingo en la tarde del día que se cita en dicho interrogatorio les llevo como cuatro reales de pulque y sin preguntarles nada que dijese relación a aquella fiesta se salio de la casa de sus parientes y encontrándose con Nicolas Miguel este le pregunto que si lo habian convidado para aquel festin: que habiendole dicho a este

foja 26 v

todo lo acaecido y refiriéndole el que lo cita algo de brujeria en aquella concurrencia sin explicarle la causa o motivo que para ello habia no quiso asistir el deponente, no investigo tampoco la causa ni menos la comunico a persona alguna: que no supo lo que en la casa de Domingo se vio con relacion a los particulares que se trataron de inculcar y si que por

resultar de esta junta fueron aprendidos los concurrentes por el padre vicario de aquel lugar que esto es lo que sabe, no firmo por no saber.

Br. Viana

Jose Sarmiento

Jose Mariano Araujo

En la Ciudad de Lerma a 4 de febrero del año apuntado yo el cura juez eclesiastico en procecusion de esta sumaria sendo presente ante mí Lorenzo Nicolas le recibi juramento y puesta la señal de la Santa Cruz ofrecio decir verdad de lo que fuese preguntado y

Foja 27

siéndolo por su nombre y demás dixo llamarse como esta apuntado de calidad yndio su oficio carbonero su vecindad la de San Lorenzo casado con Agustina ygnacia de edad treinta años

preguntado por el tenor de la 1^{ra} pregunta y sucesivamente por el tenor de las demás por haver ignorado la causa de aquel convite como los motivos que pudo haber antecedentes para el y si a mas de los que se trajeron presos debieron haber asistido otros a la casa del ciego Domingo Francisco. Solo expuso despues de examinado por todo el interrogatorio que pasando por la casa del festin por ser paso para la suya le dio gana de entrar a ella como lo ejecuto que a poco rato habiendo llegado el padre vicario los apreso a todos: que ignora el verdadero significado de la voz Yemixintt: que si vio bailar al hermano del ciego: también los comestibles y muñecos pero no supo el fin para que se pusieron por la pronta llegada del padre. Exponiendo últimamente no saber si en su pueblo sobre los puntos que se le men

Foja 27 v

menciona de ydolatria hay algunos inodados en este crimen, y que esta es la verdad. No firmo por no saber.

Br. Viana

Jose Sarmiento

Jose Mariano Araujo

En la Ciudad de Lerma a siete dias del mes de febrero de mil ochocientos diez y ocho yo el cura y juez eclesiastico en prosecucion de esta sumaria siendo presente ante mi Lucas Mariano le recibi juramento como a los antecedentes el que otorgo de decir verdad en lo

que fuese preguntado diciendo ser de estado casado con Magdalena María de oficio carbonero de San Lorenzo y según su aspecto como de veinte años.

Preguntado sobre los particulares del Ynterrogatorio y por mi el cura fue examinado al tenor de cada una de sus preguntas unicamente se saco de sus contestaciones que viniendo de buscar una mula que se le havia perdido y por ser paso la casa porque

Foja 28

Se le pregunto y sirvió al festín al festín del ciego Francisco entro en ella por que vio gente y sin haber reflexionado en nada de lo que allí había pues inmediatamente entro el vicario de aquel pueblo regañándolos a todos, no penetro tampoco los antecedentes de su incomodidad. Que ignorando todo lo demás del Baile como las causas de este y si havia o no comestibles nada puede decir si era o no criminal aquella junta. No firmo por no saber.

Br. Viana

Jose Sarmiento

Jose Mariano Araujo

En el propio dia yo el cura juez eclesiastico siendo presente ante mi Juan Lorenzo el que expreso ser casado con Mariana Juana, su vecindad San Lorenzo de oficio carbonero, y como de 24 años de edad le recibi juramento como á los otros cuya religion habiendo sido preguntado menudamente por cada una de las preguntas del ynterrogatorio solo se sacó de el que desde la tar

Foja 28 v

de antecedente a la noche del fandango porque se le pregunta esta ya borracho y así nada sabe ni puede decir cosa alguna. Que esta es la verdad vajo juramento que se le tomo y no firmo por no saver.

Br. Viana

Jose Sarmiento

Jose Mariano Araujo

En la ciudad de Lerma a diez y siete dias del mes y año yo el Cura y juez eclesiastico de esta Yglecia siendo presente Domingo Pasqual quien dixo ser casado con Paula, de veinte y dos años, de oficio carbonero, y su vecindad San Lorenzo le recibi juramento el que habiendo otorgado como los demas en toda forma unicamente declaro que no acuerda de nada de cuanto pudo haber pasado en la casa de Francisco y repitiendo lo mismo por el tenor de cada pregunta que se le hacía diciendo no entender la voz Yemixintt suspendi esta declaración. No firmo por no saber hise

Foja 29.

Lo yo doy fe

Br. Viana

Jose Sarmiento

Jose Mariano Araujo

En la Ciudad de Lerma a veinte y cinco días del mes del mismo año yo el cura y juez eclesiastico de presente ante mi a Geronimo Nicolas espresando ser de estado casado con Antonia Bernabela de veinte y quatro años de edad de oficio carbonero y su vecindad San Lorenzo le recibi juramento el mismo que presto decir verdad en lo que fuere preguntado y siéndolo como los antecedentes por el tenor del ynterrogatorio Solo pudo conseguirse la relacion que sigue, que al indio del fandango oyo decir havia en casa de Domingo ocurrio a ella y apenas había entrado los sorprendió el padre Vicario de aquel pueblo regañandolos por aquella junta de gente que ni entendio ni penetro sus antecedentes ni cosa alguna de las que cada pregunta comprende, ignorando que pueda significar la voz yemixintt ni tampoco si esto encerraba alguna especie de ydolatria que esta es la verdad bajo el juramento.

Foja 29 v

Que tiene leida le fue su declaración y no firmo por no saber

Br. Viana

Jose Sarmiento

Jose Mariano Araujo

En el propio dia yo el cura y juez eclesiastico hize comparecer ante mi a los dos muchachos que cita la representcion que por el vicario de San Lorenzo corre fecha la que siendo presentes espreso el uno llamarse Pasqual Manuel de estado soltero vecino de aquel pueblo carbonero de oficio y su edad como de diez y ocho años expresando el otro ser Pasqual Baltasar tambien carbonero soltero y su edad como de diez y seis años y para que declarasen habiendo persivido de ellos por el juramento tenian obligacion de decir verdad poniendo cada cosa que decían la cruz con los dedos, se le instruyo por mi de su fuerza y vigor y formalizado este acto ofrecieron decir verdad por lo que supieren y fuesen preguntados y siendo separadamente cada uno de ellos y despues en juntos por si

Foja 30

naban o podían discordar en razón de algunos repreguntar que se les hicieron solo resulto la relación siguiente: que habiendo encontrado Pascual Manuel con su primo Pascual

Baltasar que andaba en solicitud de un buey que se le havia perdido se unieron los dos para su solicitud: que esto servia como a las tres de las tarde y andando de aqui para alli se alejaron hasta la hacienda de Santa Catarina de la que se retiraron ya tarde trayendo su buey: que pasando por la casa de Domingo Francisco oyeron ruido de guitarra y se entraron a ella en la que havia gente que esta presa juzgando uno y otro que aquella concurrencia seria una especie de fandango y por la celebracion de algun bautismo pues como un mes antes el mismo Domingo había sido padrino de un tal Felix de su mismo Pueblo y que en el vieron bailar a Juan Francisco con una bandera en la mano y un chiquihuite en la otra, que no oyo cantar a ninguno y que en la pieza había una especie de altar con varios santos que son de la misma casa. Y habiéndoseles manifestado por mí

Foja30v

Si el papel y chiquihuite era el mismo que ahí vieron dijeron ser las dos cosas las propias que ahí estaban aunque no persibieron las figuras ni tampoco cosa de idolatría por haberseles repreguntado si se incaban o resaban la bandera o chiquihuite: y siendo preguntados

por lo que podia significar esta voz Yemixantt y quien producía estas palabras expresaron no haber notado nada de esto diciendo que la voz yemixintt no la entienden pues para dar a conocer o entender que sea muñeco del monte y hombre que en el habita han oído decir que se explican con la de mixantt e ignorando el tener de las preguntas 5 hasta la nona inclusive dijeron que en lo que han declarado han procedido con verdad. No firmaron por no saber.

Br. Viana

Jose Sarmiento

Jose Mariano Araujo

En la Ciudad de Lerma a veinte y ocho dias del mes de y año yo el cura y juez eclesiastico de esta parroquia hize llamar ante mi a las dos muchachas

Foja 31

que sita la propia representación del Br. Manjarrez las que siendo presentes habiendo observado con las mismas el propio estilo que los dos antecedentes por su corta edad, espreso la una por medio de ynterprete que tambien fue necesario por ignorar la lengua castellana, e hizo este oficio José Pérez indio legítimo y bastantemente ladino del pueblo de Ocoyoacac llamarse María Guadalupe como de 18 años de edad y la otra Rosa de 12 años y las dos de estado doncellas a quienes exigi el juramento resulto únicamente el que juzgando era algún fandango que havia en la casa del ciego Domingo se convidaron la una

a la otra a llevar agua por ser estilo entre los indios para introducirse presentar alguna cosa: que estando ya en la casa vieron la gente que esta presa y hasta lo ultimo tuvieron aquello por una diversión común en su pueblo y por la venida del padre a la misma casa resul

Foja 31 v

aron presas como las asistentes no percibiendo del espiritu del padre el motivo de su incomodidad y entendiendo si había pecado: y preguntadas por la significacion de esta palabra yemixintt y a quien se la oyeron decir nada supieron decir y explicandose el intérprete que analizada esta voz quiere decir por la de yemi en el idioma de su vecindad que algun oiga lo que le dicen y xintte lo que significa es ajolote de agua y no produciendo por el tenor de las demás preguntas nada di por concluida. Ninguno firmo por no saber.

Br. Viana

Jose Sarmiento

Jose Mariano Araujo

Nota: la estación de una misión en esta ciudad celebrada la misma por los padres misioneros del Apostólico Colegio de San Fernando de México y concluyo hasta el 3 de marzo antepasado ha dado motivo a la retardación de esta causa bajo los términos que en ella se leen y

Foja 32

también para que los diversamente procesados en ella pudiesen aprovecharse de sus pláticas doctrinales dije que hallándose muy próxima la celebración de la semana santa en la que es preciso ocuparse al cumplimiento de iglesia y demás funciones necesarias dije que se suspendan estas diligencias hasta la conclusión suya y demás días feriados que le subsiguen dándose orden al vicario de San Lorenzo remitan a Josefa María y a Matiana María por las citas que se hacen de estas en las mismas y lo firme.

En la Ciudad de Lerma a veinte y siete dias del mes de mayo del año de mil ochocientos en prosecucion de esta sumaria siendo presente ante mi Josefa María muger lexitima que dixo ser de Domingo y para que declare por los particulares que este expone en la que se le tomo recibi juramento que puesta la señal de la cruz otorgo en forma de derecho decir verdad en lo que fuere preguntado y siéndolo sobre que diga

Foja 32 v

Por lo De México para su pueblo le trato su marido sobre aser sus sacrificios al uso antiguo y jentilico a los Dioses falsos pues esto podria coperar para recobrar el su vista segun le

havian instruido en México expuso la deponente ser sierto lo que el citado su marido le vino diciendo pero que tambien le dixo quien save si será bueno pues solo Dios lo sabe: que luego llegaron al pueblo de su vecindad le mando aquel isiese varias cosas de comer lo que executo sin replicarle y lo mismo su madre politica Matiana María y siendo preguntada paulatinamente por el tenor del Ynterrogatorio de nada dio razon y no haver presenciado el Baile cosa alguna ni aver estado en la pieza cuando entró el padre a sorprenderlos que esta es la verdad vajo juramento que tiene echo en el que se afirma y ratifico leida que le fue su declaracion y no firmo por no saver Doy fe

Br. Viana

Jose Sarmiento

Jose Mariano Araujo

En la Ciudad de Lerma a primero de junio de mil ochocientos diez y ocho

Foja 33 v

Yo el cura y juez eclesiastico por lo que siguiendo la declaracion de F. 20 hize comparecer hante mi a Mateana Maria yndia del pueblo de San Lorenzo, y para que declare le recibi juaramento que por no tener la instrucción necesaria en el idioma castellano lo hizo por medio de interprete que lo fue Francisco diciendo en su virtud y fuerza decir verdad en lo que fuere preguntada y siéndolo sobre que dijese con que antecedentes se determinó hacer los diversos comestibles que se vieron juntos y ofrecidos la noche del día 14 del pasado diciembre en una junta que hubo en la casa de su hijo Domingo Francisco dijo que habiendo llegado este de México le insinuó las diversas contestaciones que había tenido con el individuo de aquella ciudad como los medios que este le dio para facilitarse a sanar de los ojos si en costumbre de sus antepasados hacia alguna ofrenda: que oído esto por la declarante le respondió que quien sabe si será bueno pero que últimamente por el mandato de su hijo trabajo con la mujer de este para preparar aquellas comidas dejando: por el tenor del interrogatorio no saber si su hijo

Foja 33 v

hizo algún convite si bien a el acudieron varios: que por lo que ya ha expuesto solo puede decir que aquella concurrencia sin justa se fue aumentando paulatinamente no habiendo oído cosas contra Dios y que como muchacho divertía aquellos el hermano de Domingo con sus bailes al son de una guitarra que tocaba el fiscal de aquel pueblo: preguntada que expresiones fueron las que dijo cuándo tomo la voz Nicolás Miguel a presencia del padre vicario de aquel pueblo a tiempo que este llegaba a sorprenderlos expreso no haber dicho

cosa alguna y vuelta a preguntar sobre ser ciertos que aquellos convites eran una costumbre entre ellos aunque con relación a un culto idolátrico: expuso que no se expresó así: que el testigo no podría decir esto y si tal vez lo dijo seria en relación a la que tienen a usar de comestibles en su concurrencia y fiestas: que no comprende la significación de la voz yemixintt respondió por el tenor de la 5° y 6° pregunta dijo que aquellas estampas son de la casa y siempre han estado ahí y refiriéndose a lo que ya tiene expuesto por principio de su de

Foja 34

claración por absuelto bajo los propios términos la 6° pregunta ignorando todas las demás y expresándose a cada paso con levantar los ojos al cielo que allí estaba Dios: y por no saber unas concluyo esta declaración asentando ser de esta viuda de Francisco Domingo y su edad por no saverla de sesenta años en la que se afirmo vajo juramento interpuesto doy fe

Br. Viana

Jose Sarmiento

Jose Mariano Araujo

Foja 34 V

Don Juan Ygnacio Viana Cura juez eclesiástico en la Yglesia de la ciudad de Santa Clara de Lerma

Sertifico en toda forma de derecho que en un chiquigüite de otate de mediano tamaño presentado a mi por el Br. Don José María Manjarrez vicario de pietisco en la Yglesia auxiliar de San Lorenzo se hallaron sobre un poco de

Foja 35

algodón trece piezas de barro de quatro a seis dedos de altas significativas todas ellas de un uso corriente y comun y propio de criaturas por ser unas figuras de músicos mujeres collotes un gallo un cascabel un metate y un caballo con mas tres ramilletes de algodones mal formados dos cruces de palma muy medianas onze envoltorios cortos con uno sigarro en cada uno de ello y estos ligados con unas lanas de colores iladas un pedazo de estoraque chico: Y para que conste y obre de fe que haya lugar pongo la presente que firme en la Ciudad de Lerma a primero de junio del año de mil ochocientos diez y ocho.

Br. Viana

Jose Sarmiento

Jose Mariano Araujo

Archivos

AGN, *Ramo Bienes Nacionales*, legajo 663, exp. 19, fs. 42, "Diligencias sobre idolatrías y supersticiones de los naturales del pueblo de San Lorenzo, del curato de Lerma, 1817".

Pintura sobre supersticiones en San Lorenzo del curato de Lerma. Edo. De Méx. AGN/ Instituciones coloniales/ Colecciones/ Mapas, Planos e Ilustraciones.

APSC, Serie Matrimonios, caja 42, Vol. 5, 3 "libros" de todas las calidades de la vicaría de San Lorenzo Huitzilapan, 1813-1861.

Vocabularios

Buelna Eustaquio (1893), *Luces del otomí, gramática del idioma que hablan los indios otomíes en la República Mexicana compuesta por un padre de la compañía de Jesús*, México, Imprenta del Gobierno Federal, en el ex Arzobispado.

De Nevé y Molina, Luis (1767), *Diccionario y arte del idioma othomi breve instrucción para los principiantes*, México, Imprenta de la Bibliotheca mexicana.

Urbano, Alonso (1990), [1605]. *Arte Breve de la Lengua Otomí y Vocabulario Trilingüe: Español-Náhuatl-Otomí*, México, UNAM.

López Yepes, Joaquín (1826), *Catecismo y declaración de la doctrina cristiana en lengua otomí con un vocabulario del mismo idioma*, México, Impreso en la oficina del ciudadano Alejandro Valdés, calle de Santo Domingo y esquina de Tacuba.

Bibliografía

AGN (2024), *I Documentación de las instituciones coloniales*, Guía General, documento html, en < <https://archivos.gob.mx/GuiaGeneral/001-Documentacion-de-las-instituciones-coloniales.html>> (Consulta: 05/2024).

AGN, Ramo Tierras, volumen 3584, expediente 9, "Copia de una merced otorgada por don Luis de Velasco en 1560 para la fundación de los pueblos. Tenango del Valle. San Lorenzo Huitzilapa y Santa María Tlalmimilolpa.", en <<https://repositorio.agn.gob.mx/busqueda?fa=2023&ifi=47&fi=26041&ti=te>> (Consulta: 10/01/2024).

Aguirre Mendoza, Imelda (2022), "Terapéutica de la defensa. El hacer de los curanderos teenek en la Huasteca potosina", en Imelda Aguirre Mendoza (coord.), *A vuelo de gavilanes. Etnografías entre los teneek de San Luis Potosí*, México, Secretaría de Cultura-Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp.23-43.

Aguirre Salvador, Rodolfo (2008), "El establecimiento de los jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios. El Arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVIII", *Historia Crítica*, documento pdf, núm. 36, julio-diciembre, pp. 14-35, en <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81111930003>> (Consulta 27/11/2021).

Aguirre Salvador, Rodolfo (2017), "Problemáticas parroquiales y escasez de ayudantes de cura en el arzobispado de México a fines del siglo XVIII", *Fronteras de la Historia*, vol.22, núm.1, enero-junio, pp.110-134.

Álvarez Icaza Longoria, María Teresa (2020), "La geografía eclesiástica del arzobispado de México, 1749-1765" en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *La iglesia y sus territorios, siglos XVI-XVIII*, documento pdf, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 279-315, en <<https://ru.historicas.unam.mx/handle/20.500.12525/985>> (consulta 04/2024).

Arqueología Mexicana (2019), "La danza del volador", *Arqueología Mexicana*, edición especial, núm. 88, octubre.

Asociación de Academias de la Lengua Española (2010), *Diccionario de americanismos*, en <<https://www.asale.org/damer/pitero>> (Consulta 20/03/2021).

Avilés Flores, Margarita y Macrina Fuentes Mata (2008), "El yauhtli, Benjuí *Styrax benzoe* L. Familia: *styracaceae*", *Suplemento cultural el tlacuache*, documento pdf, núm. 312, domingo 18 de mayo, Centro INAH Morelos – La Jornada Morelos, pp. 4, en <<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/eltlacuache/issue/view/issue%201769>> (Consulta: 03/08/2023).

Báez Cubero, Lourdes (2016), Ofrenda Ar Zithu, El "Venerable Ancestro", en Johanna Broda (coord.), *Convocar a los dioses ofrendas mesoamericanas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto Veracruzano de la Cultura, pp. 349-385.

Barrientos López, Guadalupe (2004), *Otomíes del Estado de México*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

Biombo con desposorio indígena, mitote y palo volador (1660 1690), Los Angeles County Museum of Art en <<https://collections.lacma.org/node/209529>> (Consulta: 10/10/2024).

Brambila Paz, Rosa (2000), *La actualidad xhita. Estratigrafía de una fiesta*, México, CONACULTA FONCA-Instituto mexiquense de cultura.

Bravo Rubio, Berenice y Marco Antonio, Pérez Iturbide (2009), "El tejido eclesiástico. Parroquias y curas del arzobispado de México en 1773" en Leticia Pérez y Rodolfo Aguirre (Coords.), *Voces de la clerecía novohispana. Documentos históricos y reflexiones sobre el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de investigaciones sobre la Universidad y la Educación, pp.169-202.

Broda Johanna, Stanislaw Iwaniszewski (coords.) (2007), *La Montaña en el paisaje ritual*, primera reimpresión, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Instituto de Investigaciones históricas/Universidad Nacional Autónoma de México.

Broda, Johanna (coord.) (2016), *Convocar a los dioses ofrendas mesoamericanas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto Veracruzano de la Cultura.

Carrasco Pizana, Pedro (1979), "Distribución de los idiomas otomianos en Mesoamérica en el siglo XVI", *Los otomíes: cultura e historia de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, publicación pdf, Estado de México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 27-44, en <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/015/otomies_cultura.html> (Consulta 12/09/2021).

Castillo Romero, Guizzela (2007), "La montaña terraceda de Tepopolla, Estado de México", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski (coords.) *La Montaña en el paisaje ritual*, primera reimpresión, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Instituto de Investigaciones históricas/Universidad Nacional Autónoma de México, pp.256-293.

Castro Gutiérrez, Felipe (2022), "Los indios leñadores, madereros y carboneros en la sociedad novohispana", *Cuadernos de Historia*, Núm. 57, diciembre, pp. 27-49.

Claudio-Cronistas mexiquenses (2023), *Grupos de huehuenches del carnaval de Huitzilapan*, [YouTube] 4 de marzo, en <<https://www.youtube.com/watch?v=owIMLHWWhMsA>> (Consulta: 08/10/2023).

Codex Fernandez Leal (siglo XVI), *Codex Fernandez Leal*, Owing Institution: UC Berkeley, Bancroft Library, en <<https://calisphere.org/item/4a708334-7844-4628-91ef-46a3ccdf51ef/>> (Consultado 28/11/2023).

Códice Mendoza (2015), "Códice Mendoza" [1542], Instituto Nacional de Antropología e Historia, en <https://www.codicemendoza.inah.gob.mx/index.php?lang=spanish> (Consulta:10/09/2022).

Commons de la Rosa, Aurea (1981), "Las intendencias de Nueva España", México, Facultad de Filosofía y letras/Universidad Nacional Autónoma de México (tesis de doctorado en historia)

Córdova Ugalde, María Cristina (2012), "La Asociación del Divino Rostro: Religiosidad popular otomí en el Alto Lerma", México, Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Filosofía y Letras (Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos).

De la Vega, Lázaro, Margarita y Lourdes de la Cruz Miranda (2011), *Crónica otomí del Estado de México*, segunda edición, México, Instituto Mexiquense de Cultura

Dehouve, Danièle (2008), "Cuadernos de etnología 4. El venado, el maíz y el sacrificio", *Diario de Campo*, documento pdf, núm. 98, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 1-39, en <<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/article/view/12302>>

Dehouve, Daniele (2016), “El deposito ritual: un ritual figurativo” en Johanna Broda (coord.), *Convocar a los dioses ofrendas mesoamericanas estudios antropológicos, históricos y comparativos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto Veracruzano de la Cultura, pp. 503-529.

Diaz de Leon, Francisco (1886), *Plano general de indicacion de la Ciudad de Mexico: con la nueva division de los cuarteles y nomenclatura de los calles aprobado por el H. Ayuntamiento de 1885 y por el gobierno del distrito*, México, Debray Sucs., en <https://archive.org/details/dr_plano-general-de-indicacion-de-la-ciudad-de-mexico--con-la-nueva-division-11439007> (Consulta: 9/02/2024).

Dirección de Cultura de Lerma (2021), *La fiesta de Corpus Christi en el municipio de Lerma* [Facebook], 3 de junio, en <https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=pfbid02ucNKP649M7P4gg7JPqavwpkAXsFxLeDKcYNaVLoZiS8NvWrz33qqHfvi3xn6NQfbl&id=185151661881644&sfnsn=scwspwa&mibextid=6aamW6> (Consulta: 04/05/2023).

Dupey García, Élodie (2017), “Mostrar lo invisible. Representaciones del olor en códices prehispánicos del centro de México” en Guilhem Olivier y Johannes Neurath (coord.), *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto de Investigaciones Estéticas, pp. 117-165.

El palo volador (1651–1700), España, Mueso de América en <<https://artsandculture.google.com/asset/el-palo-volador-the-flying-pole/9QGGrTAt-UlfkmQ?hl=es>> (Consulta 09/10/2024).

Estévez Alvarado, Iván Joe (2018), “El Carnaval de Huitzililapan: Memoria, Identidad y Tradición oral”, México, El Colegio Mexiquense, A.C., (Tesis de maestría en Historia).

Galeana De Valadés, Patricia (1998), “El Archivo de México, fuente fundamental de la cultura iberoamericana”. *Boletín de la ANABAD*, vol. 48, no 3, pp. 41-48 en <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=51123>> (Consulta: 25/02/2024).

Galinier, Jacques (2014) [en línea], *La Mitad del mundo: Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes (1990)*, México, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, en <<https://doi.org/10.4000/books.cemca.2798> > (Consulta: 07/06/2022).

Galinier, Jacques (2016), *Una noche de espanto, los otomíes en la obscuridad*, México, Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo-Société d´ ethnologie-Centro de Estudios Mexicanos y Centro Americanos.

Gallardo Arias, Patricia (2012), *Ritual, palabra y cosmos otomí: yo soy costumbre, yo soy de antigua*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Históricas.

Gallardo Arias, Patricia y François Lartigue (2015), *El poder del saber, especialistas rituales de México y Guatemala*, México, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México.

García Castro, René y García Hernández, Susana (2016), “La conquista y la colonización españolas en la Cuenca Alta del Lerma”, en Yoko Sugiura (coord.), *La cuenca del Alto Lerma: ayer y hoy, su historia y su etnografía*, México, Fondo editorial Estado de México – El Colegio Mexiquense, A. C. pp. 75-134

García Cubas, Antonio (1904), “cuadros de costumbres”, *El libro de mis Recuerdos*, México, Imprenta de Arturo García Cubas, Hermanos Sucesores, pp. 137-291.

Garibay, Ángel María (2006), “Supervivencias de cultura intelectual precolombina entre los otomíes de Huixquilucan” en Rosa Brambila (coord.), *Los otomíes en la mirada de. Garibay*, México, Instituto Mexiquense de Cultura, pp. 157-200.

Gerhard, Peter (1986), *Geografía histórica de la Nueva España: 1519-1821*, México, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México.

Ginzburg, Carlo (2010), “El inquisidor como antropólogo”, *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 395-411

Gómez-Llano, Sebastián (2017), “Huixquilucan entre la tradición y la urbanización. Discusión sobre la religiosidad popular mesoamericana”, *Ra Ximhai*, documento pdf, núm. 13, pp. 67-87, en < <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=46153646005>> (Consulta: 25/05/2022).

González Álvarez, Aldegundo (2018), “Koujapataninij. La Danza de los Voladores, el tiempo y el territorio maseual”, *Anales de Antropología*, documento pdf, núm. 52-1, pp. 85-88, en <<https://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/62641><https://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/62641>> (Consulta 09/10/2024).

González Montes, (1997), “Pensamiento y ritual de los ahuizotes en Xalatlaco, en el Valle de Toluca” en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, A.C.-Instituto de Investigaciones históricas/Universidad Nacional Autónoma de México.

González Ortiz, Felipe (2009), “Los pueblos rurales de tradición otomí en la zona metropolitana del Valle de México” en *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, documento pdf, vol. 23, núm.40, pp 79-101, en <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55715428005>> (Consulta: 06/10/2020).

González Ortiz, Felipe (2014), “La región del colibrí y su carnaval metropolitano Indiana”, *Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz*, documento pdf, Berlin, Alemania,

vol. 31, pp. 111-142, en <<https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/indiana/article/view/2041/1679>> (Consulta: 17/08/2022).

González Reyes, Gerardo y Edwin Saúl, Reza Díaz (2019), "Vivir la religión entre las montañas. Un caso de heterodoxia devocional en el Arzobispado de México: Huitzililapa a principios del siglo XIX", en Gerardo González y Magdalena Pacheco (coords.), *Religiosidad popular en México: una visión desde la historia*, México, Universidad Intercontinental, serie Religiosidad popular desde sí misma, pp. 131- 149

Graulich, Michel, Olivier Guilhem (2004), "¿Dioses insaciables? Comida de los dioses en el México Antiguo", *Estudios de Cultura Náhuatl*, documento pdf, vol. 35, pp. 121-155, en <<https://ru.historicas.unam.mx/handle/20.500.12525/1216>> (Consulta: 04/04/2024).

Gruzinski, Serge (1995), *La Colonización de lo imaginario. Sociedades y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, 2ª reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica.

Gutiérrez del Arroyo, Isabel (1989), "El Nuevo régimen Institucional Bajo La Real Ordenanza De Intendentes De La Nueva España (1786)", *Historia Mexicana*, documento pdf, núm.39, pp. 89-122, en <<https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/2061>>. (Consulta: mayo 2024).

Harvey, H.R. (1991), "Pilgrimage and Shrine: Religious Practices among the otomi of Huixquiucan, México", en N. Ross Crumrine, Alan Morinis (edits.), *Pilgrimage in Latin America*, United States of America, Greenwood Publishing Group, pp.91-107.

Henning, Paul (1911), "Apuntes etnográficos sobre los otomíes del distrito de Lerma, Estado de México", *Anales del Museo Nacional de México*, documento pdf, Núm. 3, Museo Nacional de México. pp. 57-85, en <<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/anales/article/view/6646>> (Consultado: 08/03/2020).

Hernández Dávila, Carlos (2021), *Nteni: el juego: el Carnaval otomí de San Lorenzo Huitzililapan, Estado de México*, [You Tube], 26 de noviembre, en <<https://www.youtube.com/watch?v=g0S8Vsx2BjE>> (Consulta 26/10/2023).

Hernández Dávila, Carlos Arturo (2016), "Cuerpos de Cristo: cristianismo, conversión y predación en la Sierra de las Cruces y Montealto, Estado de México", México, Escuela Nacional de Antropología e Historia/ Instituto Nacional de Antropología e Historia (Tesis de doctorado en antropología social).

Hernández Dávila, Carlos Arturo (2018), "Multinaturalismo y corporalidad en la Sierra de Las Cruces y Montealto, Estado de México.", *Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas*, documento pdf, Núm. 25, pp. 171-196, en <<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/13179>> (Consulta:20/02/2023).

Hernández-Green, Nestor (2017), "Misteriosas figurillas de barro de San Jerónimo Acapulco", *Tlalocan*, documento pdf, Núm. 21, pp. 19-48, en <<https://doi.org/10.19130/iifl.tlalocan.2016.442>> (Consulta: 21/08/2019).

Hill, Matthew J.K. (2016), "El "juego" de los Voladores: Adaptación indígena y vida festiva en la Nueva España", *Faculty Publications. Brigham Young University*, documento pdf, Scholar Archive, pp.1-29, en < <https://scholarsarchive.byu.edu/facpub/1752/>> (Consulta: 08/10/2023).

Ibarra, Ana Carolina (2010), *El clero de la Nueva España durante el proceso de independencia, 1808-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas.

INEGI (2020), *Censo de Población y Vivienda 2020 Espacios y datos de México sistemas de consulta*, en <<https://www.inegi.org.mx/app/mapa/espacioydatos/default.aspx?ag=150510019>> (Consulta: 07/03/2021).

Jáuregui, Jesús (2013), "Una comparación Estructural Del Ritual Del Volador", *Antropología. Revista Interdisciplinaria Del INAH*, documento pdf, núm.95, agosto, pp.18-51, en <<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologia/article/view/3717>> (Consulta: 10/09/2023).

Jáuregui, Jesús, y Laura Magriñá (2003), "El Ritual Del Volador En Las Doctrinas De Xochimilco Durante El Siglo XVIII", *Antropología. Revista Interdisciplinaria Del INAH*, documento pdf, núm. 70, junio, pp.38-47, en <<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologia/article/view/3034>> (Consulta 23/09/2023).

Juárez Becerril, Alicia (2023), "La fiesta del Divino Rostro, devoción e identidad en San Felipe Teotitlán, Estado de México", en María Teresa Jarquín Ortega y Gerardo González Reyes (coords.), *Religiosidades, devociones y corporativismo en México*, México, El Colegio Mexiquense, A. C., pp. 73-91

Kugel, Verónica (2002), "¿Sincretismo o idolatría? Dos percepciones y una relación de fuerzas desigual en un documento del Archivo Parroquial del Cardonal (S. XVIII)", *Estudios de Cultura Otopame*, documento pdf, México, Instituto de Investigaciones antropológicas/Universidad Nacional Autónoma de México, pp.77-104, en <<https://www.revistas.unam.mx/index.php/eco/article/view/24045>> (Consulta: 24/05/2021).

Labrador González, Isabel Ma. y José María Medianero Hernández (2004), "Iconología del sol y la luna en las representaciones de Cristo en la Cruz", *Laboratorio de Arte*, documento pdf, núm.17, pp. 73-92, en: <<https://revistascientificas.us.es/index.php/LAB-ARTE/article/view/19579>> (Consulta: 03/04/2023).

Lara Cisneros, Gerardo (2010), "La justicia eclesiástica ordinaria y los indios en la Nueva España borbónica: balance historiográfico y prospección", en Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa (coords.), *Los indios de la justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas, pp.127-156.

Lara Cisneros, Gerardo (2011), "Superstición e idolatría en el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México, siglo XVIII", México, Instituto de Investigaciones Históricas/ Facultad de Filosofía y Letras/ Universidad Nacional Autónoma de México (Tesis de doctorado en historia).

Lara Cisneros, Gerardo (2018), "Tras las huellas de un fantasma: Apuntes para la historia del Archivo del Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México". *Revista de fontes*, documento pdf, Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, v. 5 Vol. 5, pp. 133-149 en <<https://ru.historicas.unam.mx/handle/20.500.12525/617>> (Consulta: 14/09/2023)

Lara Cisneros, Gerardo (2019), "El Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el ocaso del mundo barroco", *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 143-232.

Lara Gonzáles, José Joel (2022), "Tsakam ts'een. Fiesta a la vida", en Imelda Aguirre Mendoza (coord.), *A vuelo de gavilanes Etnografías entre los teenek de San Luis Potosí*. México, Secretaría de Cultura-Instituto-Nacional de Antropología e Historia, pp. 125- 156.

León Portilla, Miguel (2007), "La Música en el universo de La Cultura náhuatl", *Estudios De Cultura Náhuatl*, documento pdf, núm. 38, diciembre, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 129-163, en <<https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/9335>> (Consulta: 26/10/2023).

Lizcano Carmona, Alfa Viridiana (2014), "Religiosidad otomí colonial en Huixquilucan, 1693", México, Facultad de Estudios Superiores Acatlán/UNAM (Tesis de licenciatura en historia).

Lizcano Carmona, Alfa Viridiana (2018), "De ancestros a ídolos la ritualidad otomí y los tribunales novohispanos. Tlalnepantla-Huixquilucan, siglo XVII", México, Facultad de Filosofía y Letras/UNAM (tesis de maestría en estudios mesoamericanos).

López Austin, Alfredo (2013), "Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana", Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *De Hombres y Dioses*, segunda edición, Colección Identidad, México, Fondo Editorial Estado de México- El Colegio Mexiquense, A.C.-El Colegio de Michoacán.

López Austin, Alfredo, Alfredo y Leonardo López Luján (2009), *Monte Sagrado Templo Mayor*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto Nacional de Antropología e Historia.

López Benítez, Armando Josué (2021), “La figura del huehuenche en los carnavales del centro de México, (1750-1930)”, *Revista Científica de Investigaciones Regionales*, volumen 43, número 2 abril-septiembre 2021, Universidad Autónoma de Yucatán, pp. 19-41.

Lupo, Alessandro (1995), *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Macazaga y Ordoño, César (1999), “significado de Tochomite” en *Vocabulario esencial mexicano*, en línea, México, Editorial Cosmos, en <<https://editorialcosmos.com/vocabulario-esencial-mexicano/6468/tochomite/>> (Consulta: 10/07/2024).

Márquez Morfín, Lourdes (2016), “La esperanza de vida en la ciudad de México (siglos XVI al XIX)”, *Secuencia*, Núm. 96, septiembre-diciembre, pp. 6-44.

Martín Hiedra, Dania Iveth (2014), “Don Casimiro Maciel Rivera”, *Zamnik juvenil, Historia Oral de un Carnaval, San Lorenzo Huitzilapan*, edición especial, núm. 1, junio, Programa Jóvenes hacia la investigación en Humanidades y Ciencias sociales Naucalpan, pp. 40-42.

Martínez, Roberto y Rocío de la Maza (2011), “Cuatro documentos coloniales sobre meteorología indígena y prácticas rituales” *Estudios de Historia Novohispana*, documento pdf, núm. 45, octubre, pp. 163–184, en <<https://novohispana.historicas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/28088>> (Consulta: 12/08/2024).

Mazzetto, Elena (2015), “El simbolismo de la *Yotextli* en las fiestas del año solar mexicana”, *Itinerarios*, documento pdf, núm. 21, 12 de febrero, pp. 147-170, en <<https://itinerarios.uw.edu.pl/resources/html/article/details?id=223810>> (Consulta: 22/08/2024).

Mena Gutiérrez, María del Rayo (2018), “Patrimonio arqueológico e histórico: El Caso Del Palacio Del Ex-Arzobispado”, *Diario De Campo*, documento pdf, núm. 79, julio, pp. 58-64, en <<https://www.revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/article/view/9329>> (Consulta 04/04/2024).

Merlín, Socorro (2012), “De payasos, locos, mimos y saltimbanquis”, *Fronteras Circenses antecedentes, desarrollo y arte del circo*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes -Instituto Nacional de Bellas Artes, pp.15-32.

Mexicanos Unidos por el Cambio (2022), *La Verónica, La Cuna de la Serpiente MX Una producción independiente para rescatar el mito del cerro, ¡Hecho por el pueblo para el pueblo!* [video de Facebook] 6 de mayo, en <<https://web.facebook.com/share/v/RLfna2Wp4HeHdLpW/>>(Consulta: 02/10/2023).

Miranda Ramírez, Erik (2011), "El "levantamiento de la lata" en la fiesta de San Miguel Ameyalco, Lerma, México: Estudio de sus raíces históricas", México, Facultad de Humanidades/UAEMEX (Tesis de licenciatura en Historia).

Ordoñez de Yta, Aldair Donaldo (2020), "Descubre Huitzizilapan", México, Universidad Autónoma Metropolitana (Trabajo de grado para Licenciatura en Diseño de la Comunicación).

Oudijk, Michel R. y María de los Ángeles Romero Frizzi (2003), "Los Títulos Primordiales: un género de tradición mesoamericana. Del mundo prehispánico al siglo XXI.", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, núm.95, pp. 19-48.

Peña Salinas, Daniela (2014), "Negrura de lluvia entre los dioses: el arte rupestre de El Boyé", México, Facultad de Filosofía y Letras/UNAM (Tesis de licenciatura en historia).

Pérez Ramírez, Liliana (2014) "Los Barrenderos: Rescate de la tradición", *Zamnik juvenil, Historia Oral de un Carnaval, San Lorenzo Huitzizilapan*, edición especial, núm. 1, junio, Programa Jóvenes hacia la investigación en Humanidades y Ciencias sociales Naucalpan, pp. 52-54.

Perez, Francisco (1934), *Manualito otomitica para los principiantes*, México, imprenta de la testamentaría de valdés, á cargo de José María Gallegos, en <<https://archive.org/details/catecismodeladoc02cath/page/n3/mode/2up?view=theater>> (Consulta: 11/11/2023).

PJIHCSN (Programa Jóvenes hacia la investigación en Humanidades y Ciencias sociales Naucalpan) (2014), *Zamnik juvenil Historia Oral de un Carnaval, San Lorenzo Huitzizilapan*, Edición especial, núm. 1 junio.

Quezada Ramírez, María Noemí (1995), "Las congregaciones de indios y grupos étnicos: el caso del valle de Toluca y zonas aledañas", *Revista Complutense de Historia de América*, Madrid, Universidad Complutense, pp. 141-165.

Real Academia Española (2018), *Diccionario Histórico de la Lengua Española*, en <<https://www.rae.es/dhle/chirim%C3%ADa>> (Consulta: 10/10/2024).

Real Academia Española (2023), *Diccionario de la Lengua Española*, en <<https://dle.rae.es/frasca>> (Consulta: 15/11/2023).

Real Academia Española (2023), *Diccionario de la Lengua Española*, en <<https://dle.rae.es/visaje>> (Consulta: 02/08/2023).

Real Academia Española (2023), *Diccionario de la lengua española*, en <<https://dle.rae.es/fanega>> (consulta: 09/07/2024).

Rivas Castro, Francisco (2007), "El Culto de las Deidades del Agua en el Cerro y Cañada de San Mateo Nopala, Naucalpan Estado de México" en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski (coords.) *La Montaña en el paisaje ritual*, primera reimpresión, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia- Instituto de Investigaciones históricas/ Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 269-293.

Romero Frizzi, María de los Ángeles (2001), "La historia es una", *Desacatos*, documento pdf, núm. 7, noviembre, pp. 49-64, en <<https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/1397>> (Consulta: 06/06/2022).

Ruiz Medrano, Ethelia (2010), "Indigenous Negotiation to preserve Land, History, Titles, and Maps. Nineteenth and twentieth centuries" *Mexico's Indigenous Communities. Their Lands and Histories, 1500-2010*, document pdf, Colorado, University Press Colorado, pp.150-209, en <https://www.researchgate.net/publication/323883634_Mexico's_Indigenous_Communities_Their_Lands_and_Histories_1500-2010> (Consulta: 11/11/2023).

Sahagún Fray Bernardino de (1577), *General History of the Things of New Spain by: The Florentine Codex*, libro X, volumen III, en <https://www.loc.gov/resource/gdcwdl.wdl_10096_003/?st=gallery> (Consulta: 10/09/2023).

Sahagún Fray Bernardino de (1577), *General History of the Things of New Spain by: The Florentine Codex*, libro VII volume II, en <https://www.loc.gov/resource/gdcwdl.wdl_10096_002/?st=gallery>

Sahagún, Fray Bernardino (2006), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Edición anotaciones y apéndices Ángel María Garibay k., 11 edición México, Editorial Porrúa.

Salas Cassy, Erika (2020), "Testimonios iconográficos del ritual del Palo Volador en Nueva España: los grafitis del siglo XVI de Tepeapulco (Estado de Hidalgo)", en Javier Marín-López (Edit.), *De Nueva España a México el universo musical mexicano entre centenarios (1517-1917)*, España, Universidad Internacional de Andalucía, pp. 483-494.

Sánchez García, Rosa Virginia (2005), "Hacia una tipología del son en México" *Acta poética*, documento pdf, Ciudad de México, noviembre, núm. 1-2, pp. 399-424, en <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-30822005000100018&lng=es&nrm=iso> (Consulta: 08/08/2023).

Sánchez Ocampo, Sergio Alonso (2020), *Inventario del Archivo Parroquial de Santa Clara de Asís Lerma de Villada, Estado de México Arquidiócesis de Toluca*, México, ADABI.

Sánchez Plata, Fabiana y Cristina Chávez Mejía (2012), "Idioma y saberes otomíes. rescate y práctica en la vida cotidiana" *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, documento pdf, núm.

14, diciembre-mayo, pp. 151-175, en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90624500007> (Consulta: 23/09/2023).

Sánchez Ulloa, Cristóbal Alfonso (2018), "La confusa algarabía espectáculos públicos en la Ciudad de México, 1821-1846", Mérida Yucatán, Centro De Investigaciones Y Estudios Superiores En Antropología Social (Tesis de Doctor en Historia).

Sandoval, Villegas Martha Inés (2017), "El biombo del Volador. Una boda de indios, escenario para dos categorías de naturales y dos posturas encontradas", México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Facultad de filosofía y letras (Tesis de Maestra en Historia del Arte).

Santillán García, Silvia. (2011), "El conflicto por la tierra y su influencia en los procesos de apropiación territorial: el caso de la comunidad agraria de San Lorenzo Huitzilapan, Municipio de Lerma, Estado de México, (1947-2009)", México, El Colegio de Michoacán/Centro de Estudios de Geografía Humana (Tesis de maestría en Geografía Humana).

Sitio de consulta: los mapas del Atlas ilustrado de los pueblos de indios Nueva España, 1800, *Intendencia de México*, El Colegio Mexiquense, A.C., en <https://www2.cmq.edu.mx/pinues/index.php/galeria-demapas/intendencias/zacatecas/intendencia-de-mexico?page=2>(Consulta: 05/04/2024).

Soustelle, Jacques (1993), *La familia Otomí-Pame del México central*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Fondo de Cultura Económica.

Sugiura Yoko y Nieto Hernández Rubén (2016), "Desarrollo histórico de las sociedades prehispánicas de la cuenca del Alto Lerma, a partir de los hallazgos arqueológicos", en Yoko Sugiura (coord.), *La cuenca del Alto Lerma: ayer y hoy, su historia y su etnografía*, México, Fondo editorial Estado de México–El Colegio Mexiquense, A.C., pp. 21-72.

Sugiura, Yoko, Patricia Gallardo Arias, Elizabeth Zepeda e Iván Téllez Pérez (2016), "Vida cotidiana de los grupos indígenas de la cuenca del Alto Lerma", en Yoko Sugiura (coord.), *La cuenca del Alto Lerma: ayer y hoy, su historia y su etnografía*, México, Fondo editorial Estado de México–El Colegio Mexiquense, A.C., pp. 321-348

Tanck de Estrada, Dorothy (2005), *Atlas ilustrado de los pueblos de indios: Nueva España, 1800*, El Colegio de México-El Colegio Mexiquense, A.C.-Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fomento Cultural Banamex.

Terán-Bonilla, José Antonio (2011), "La ciudad novohispana y la fiesta barroca" en *Memoria del IV Encuentro Internacional sobre Barroco*, Pamplona, Fundación Visión Cultura/Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, documento pdf, pp. 315-322 en <https://dadun.unav.edu/handle/10171/18394> (Consulta: 10/10/2024).

Terráneo, Sebastián (2015), "El oficio de juez en la Iglesia indiana", *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, documento pdf, Vol. XXI. Biblioteca digital de la Universidad de Argentina, pp. 357-374, en <<https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/5536>> (Consulta: 02/2024).

Torres Medina, Raúl Heliodoro (2019), "Las danzas en el pensamiento de los eclesiásticos a finales del periodo novohispano", *Letras Históricas*, documento pdf, núm. 20, pp. 11-36 en <<https://www.scielo.org.mx/pdf/lh/n20/2448-8372-lh-20-11.pdf>> (Consulta: 12/10/2024).

Trejo Sandoval Karla Maren (2014a), "Entrevista a Don Fortino Camarena Ramírez", *Zamnik juvenil, Historia Oral de un Carnaval, San Lorenzo Huitzilapan*, edición especial, núm. 1, junio, Programa Jóvenes hacia la investigación en Humanidades y Ciencias sociales Naucalpan, pp. 19-21.

Trejo Sandoval Karla Maren (2014b), "Entrevista a Don Juan Salazar Pascual", *Zamnik juvenil, Historia Oral de un Carnaval, San Lorenzo Huitzilapan*, edición especial, núm. 1, junio, Programa Jóvenes hacia la investigación en Humanidades y Ciencias sociales Naucalpan, pp.33-35.

Umberger, Emily (1996), "The monarchía Indiana in seventeenth century New Spain", *Convergin Cultures, Art and Identity in Spanish America*, document pdf, Nueva York, The Brooklyn museum in association harry n. Abrams, INC., Publisher, pp. 46-58, en <https://www.academia.edu/12232120/Umberger_1996_The_Monarch%C3%ADa_Indiana_in_Seventeenth-Century_New_Spain_in_Converging_Cultures_Art_and_Identity_in_Spanish_America_edited_by_Diana_Fane_Brooklyn_Museum_Abrams> (Consulta: 03/10/2023).

Vásquez Meléndez, Miguel Ángel (2012), "Antecedentes de los cirqueros en México: Chocarreros, titiriteras, maromeros, prestidigitadores y otros prodigios", *Fronteras Circenses antecedentes, desarrollo y arte del circo*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Bellas Artes, pp. 33-50.

Velasco Production (2022), *Impresionante exhibición de maromeros de la Sierra Juárez Oaxaca* [You Tube], 8 de febrero, en <<https://www.youtube.com/watch?v=h-bE0dLt9pA>> (Consulta: 22/11/2023).

Zárate Ugalde Ana Karen, (2014a), "Don Maximino Rubio Aristas. La elaboración, uso y tradición de los Ayates", *Zamnik juvenil, Historia Oral de un Carnaval, San Lorenzo Huitzilapan*, México, núm. 1, edición especial, junio. Programa Jóvenes hacia la investigación en Humanidades y Ciencias sociales Naucalpan Pp. 30-32.

Zárate Ugalde Ana Karen, (2014b), "Don Lorenzo Maya Corona", *Zamnik juvenil, Historia Oral de un Carnaval, San Lorenzo Huitzilapan*, edición especial, núm. 1, junio, Programa Jóvenes hacia la investigación en Humanidades y Ciencias sociales Naucalpan, pp.36-39.

Zugasti, Miguel (2019), "La danza, mitote, tocotín o máscara de la prisión de Moctezuma: resumen estilizado de la conquista de México (siglos XVI-XVIII)", *XXIX Coloquio Cervantino Internacional. Los relatos del Encuentro. México, siglo XVI*, Guanajuato, Gobierno del Estado de Guanajuato-Universidad de Guanajuato-Centro de Estudios Cervantinos, pp. 295-356.