

ISSN 1870-4689

mirada
antropológica

REVISTA DEL CUERPO ACADÉMICO DE ANTROPOLOGÍA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA BUAP
Año 14, número 16, Enero-Junio 2019



DIRECTORIO
 BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
 José Alfonso Esparza Ortiz
Rector
 Guadalupe Grajales Porras
Secretaria General
 José Carlos Bernal Suárez
Encargado de Despacho de la Vicerrector de Extensión y Difusión de la Cultura
 Hugo Vargas Comsille
Director de Fomento Editorial

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
 Ángel Xolocotzi Yáñez
Director
 María del Carmen García Aguilar
Secretaria de Investigación y Estudios de Posgrado
 Francisco Javier Romero Luna
Secretario Académico
 Mónica Fernández Álvarez
Secretaria Administrativa
 Arturo Aguirre Moreno
Coordinador de Publicaciones

CINTILLO LEGAL
 MIRADA ANTROPOLÓGICA, Año 14 No. 16, Enero-Junio de 2019, es una difusión periódica semestral editada por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Con domicilio en 4 Sur No. 104 Colonia Centro, Puebla Pue., C.P. 72000, teléfono (222) 2 295500, Ext. 5490 http://cmas.siu.buap.mx/portal_pprd/wb/filosofia, Editor Responsable: Alejandra Gámez Espinosa; mirada.antropologica.ffyl@correo.buap.mx. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2017-090413431300-203, ISSN: (En trámite). Ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor de la Secretaría de Cultura. Responsable de la última actualización de este número Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Dra. Alejandra Gámez Espinosa, domicilio en Av. Juan de Palafox y Mendoza No. 229, Colonia Centro Histórico, Puebla Pue., C.P. 72000, fecha de última modificación, 29 de Enero de 2017.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Imagen de portada: *Apertura del tsu'ub: bolim de gran tamaño*. Fotografía de Imelda Aguirre Mendoza.

La Dirección de la Revista está a cargo de Dra. Alejandra Gámez Espinosa. El Comité editorial está conformado por Lillian Torres González (FFYL-BUAP); Humberto Morales Moreno (FFYL-BUAP); Ernesto Licona Valencia (FFYL-BUAP); Carlos Serrano Sánchez (IIA-UNAM); Abilio Vergara Figueroa (ENAH-INAH); Martí Boneta y Carrera (Universidad de Barcelona); Citlalli Reynoso Ramos (Fac. de Psicología-BUAP); Joaquín Sabaté (Universidad Politécnica de Cataluña, España); Luis Alberto Vargas (IIA-UNAM); Beatriz Nates Cruz (Universidad de Caldas, Colombia); Omar Moncada Maya (Instituto de Geografía-UNAM); Horacio Capel Sáez (Universidad de Barcelona, España); Johanna Broda (IIA-UNAM); Pablo Paramo (Universidad Pedagógica Nacional, Colombia); André Munhoz de Argollo Ferrão (Universidad de Estadual de Campinas, Brasil) y Ricardo Melgar Bao (INAH). Editores de este número: Ricardo López Ugalde e Imelda Aguirre Mendoza.

DOSSIER

Presentación

Construyendo comunidad en el centro-norte de México. Resonancias territoriales

RICARDO LÓPEZ UGALDE

IMELDA AGUIRRE MENDOZA 3

Construir comunidad desde la acción ritual. El gallo como un articulador de barrios en La Cañada, El Marqués, Querétaro

LUIS ERNESTO IBARRA DE ALBINO 6

La Asociación del Santo Entierro de Cristo como comunidad resiliente en la ciudad de San Juan Del Río, Querétaro

ANA LAURA TORRES CÓRDOVA 17

El retorno de los mecos. Cruces, ancestros y territorialidad en un poblado otomí del Semidesierto de Querétaro

RICARDO LÓPEZ UGALDE 28

El término trabajo vinculado al sistema de cargos y sus implicaciones en la organización barrial de San Ildefonso Tultepec, Amealco

JULIO CÉSAR BORJA CRUZ 44

Sembrando fuerza. Ritualidad y construcción de comunidad entre los teenek de la Huasteca potosina

IMELDA AGUIRRE MENDOZA 57

MISCELÁNEA

Etnografía de “lo cercano” en situación de inseguridad. Reflexiones metodológicas

MERCEDES GRISELDA LÓPEZ HUEZO

ERNESTO LICONA VALENCIA 74

Carnaval de Huejotzingo: Cambios y continuidades en la representación del “Rapto de la dama”

JORGE ESCAMILLA UDAVE 90

PRESENTACIÓN

*Construyendo comunidad en el centro-norte de México.
Resonancias territoriales*

Building Community In North-Central Mexico. Territorial Resonances.

Esta colección de artículos aborda los dispositivos, artefactos y recursos empleados por sociedades del centro-norte de México para construir territorios. En medio de contextos urbanos que desarticulan los tejidos sociales y de situaciones que siembran conflictos entre las poblaciones indígenas por el acceso y control de determinados recursos, la construcción del concepto de comunidad se asocia inmanentemente a nociones localizadas de lo territorial, erigiéndose como una estrategia de resiliencia y un elemento de resistencia que permite hacer frente a panoramas adversos. Mediante una serie de estudios de caso registrados en Querétaro y San Luis Potosí, en este volumen se analizará cómo la configuración de territorios comunitarios se encuentra estrechamente vinculada a cuatro factores principales que instauran sentidos de pertenencia, al tiempo que aminoran las tensiones y gestionan la protección de los bienes comunes, a saber: 1) las estructuras de sistemas de cargos, 2) el trabajo colectivo, 3) las mitologías locales reelaboradas, y 4) las acciones rituales que refuerzan las relaciones sociales.

Bajo esta lógica, las dimensiones territoriales de lo comunitario acotan espacios históricos y de pertenencia que no escapan a la confrontación, por cuanto pueden estar atravesados por situaciones que ponen en entredicho el vigor y convencionalidad de la comunidad cultural. Como se verá, la comunidad encuentra sustentos axiológicos en las ideas y formas que se despliegan en torno de lo barrial, de las herencias culturales y de la circularidad de los alimentos festivos y ofrendas, tres puntos clave para comprender la amplitud de los lazos y retículas de lo territorial comunitario.

En la mayoría de los textos presentados la comunidad se ve asida a los barrios como espacios articuladores de la misma y de sus formas de organización. En el caso analizado por Luis Ernesto Ibarra, referente a la fiesta del gallo en el pueblo de La Cañada, Querétaro, los barrios están sujetos a una tradición compartida, en la que las relaciones de parentesco y las comisiones de trabajo resultan imprescindibles para llevarla a cabo.

Algo similar ocurre en el caso de la Asociación del Santo Entierro, en San Juan del Río, donde se recalca la importancia de los barrios estructurados a partir de los sistemas de cargos y la devoción de dicha imagen. Éstos, aunque inmersos en la mancha urbana, son resignificados de manera continua mediante procesiones hechas por los integrantes de la Asociación, con las que se renuevan y remarcan límites y puntos específicos que se connotan como sagrados, tal es el caso de capillas, ermitas y cruces de cantera.

Entre los otomíes del sur de Querétaro, Julio César Borja nos muestra que las relaciones barriales e interbarriales igualmente se tejen a partir del trabajo que se realiza en torno a los cargos, definidos como *una costumbre que permite ser comunidad*. En el caso *teenek* de la Huasteca potosina, los principales barrios de la comunidad trabajan en colectivo para la disposición de un conjunto de ofrendas que tienen como propósito sembrar fuerza en sus centros y confines, y cuyos efectos cuentan con potencialidad para extenderse al resto de la humanidad. Se toma como ejemplo el llamado *costumbre general*, ritual celebrado en algún momento de mayo, con el que se pide la protección de la comunidad y del país entero, para así evitar catástrofes, inundaciones, huracanes, entre otras calamidades.

De esta manera, el trabajo se articula como uno de los ejes a partir de los que podemos comprender la construcción de comunidad y de sus prolongaciones territoriales, entendido éste como un acto colectivo que orienta a relaciones del intercambio. En el caso otomí del sur de Querétaro, el término *trabajo* se ve vinculado con nociones de esfuerzo y compromiso, lo que implica *trabajar bien* para buscar el bien común.

En ciertas situaciones, la comunidad se explica a partir de la herencia de los antepasados. Ese es el caso de la Asociación del Santo Entierro, que se autoorganiza mediante la fe y la devoción que los antepasados inculcaron hacia dicha imagen santa. Pero también es el caso de los otomíes del Semidesierto Queretano, donde la Santa Cruz y los mecos (abuelos chichimecos) se fijan como recursos de arraigo territorial frente a conflictos por la disputa de la tierra ante actores ajenos a las dinámicas comunitarias. Este último caso es producto de un peritaje antropológico realizado por Ricardo López, quien refiere la relevancia que ha tenido el encumbramiento de la Santa Cruz en una loma de San Miguel, Tolimán, con el fin de remarcar territorio y como estrategia de defensa de los bienes comunes, apelando a su vez, a la protección divina de esta entidad. Al ver su territorio en disputa, dicha comunidad se ha esforzado por recuperar la tradición oral sobre los ancestros y reactivar los rituales. Estas acciones son planteadas por el autor como actos políticos ya que conllevan el control y acceso al territorio y sus recursos.

Los casos de estudio nos muestran que los alimentos que se comparten durante rituales y celebraciones son otro punto importante para la comprensión de la comunidad, sus territorios y sus relaciones en colectivo. En el recorrido del gallo resulta imprescindible repartir *voluntades*, es decir, bebidas calientes, tamales y tortas a los asistentes de la fiesta. Durante los convivios y cambios de cargos efectuados entre los otomíes de San Ildefonso y entre los integrantes de la Asociación del Santo Entierro, es fundamental preparar mole, tortillas, arroz, frijoles y aprovisionar cervezas para la convivencia. En el caso *teenek*, los alimentos se constituyen como ofrendas que se comparten entre hombres y un conjunto de existentes productores de fuerza. Éstas, entre otros elementos, se integran por tamales de gran tamaño, tortillas miniatura elaborados con maíz

e hígados de pollo, caldo de pipián igualmente acompañado por hígados y corazones de pollo, y de forma particular, los varios corazones de pollo que son enterrados en el centro del pueblo como máximos propulsores de fuerza vital.

Los casos analizados nos llevan a plantear la comunidad como un modo vigente de organización de la vida en colectivo, tomando como anclaje el territorio y el arraigo a los antepasados a manera de límites entre lo propio y lo ajeno durante eventos disruptivos para los grupos humanos; en ello resultan fundamentales las relaciones que se reactivan constantemente a partir del trabajo en común y la parentela, máximas expresiones la vida en comunidad y referentes imprescindibles para rastrear las escalas en que se desenvuelve lo territorial.

Ricardo López Ugalde¹
Imelda Aguirre Mendoza²
(Coordinadores)

1. Maestro en Estudios Antropológicos, Centro INAH Querétaro, correo electrónico: ricardo_lopezugalde@inah.gob.mx.

2. Doctora en Antropología, Grupo de Investigación Interdisciplinaria sobre la Región Centro Noreste (CNAN-INAH), correo electrónico: pulikbuk@gmail.com

DOSSIER

CONSTRUIR COMUNIDAD DESDE LA ACCIÓN RITUAL. EL GALLO COMO UN ARTICULADOR DE BARRIOS EN LA CAÑADA, EL MARQUÉS, QUERÉTARO

BUILD COMMUNITY FROM RITUAL ACTION. THE ROOSTER AS
A NEIGHBORHOOD ARTICULATOR IN LA CAÑADA,
EL MARQUÉS, QUERÉTARO.

LUIS ERNESTO IBARRA DE ALBINO*

RESUMEN

En La Cañada se realiza la fiesta del gallo, una velada nocturna donde se dan cita personas con gallos confeccionados con papel de china y carrizo. Dicha celebración aglutina a distintos barrios de la población, en este contexto se formuló la siguiente pregunta ¿Cómo se construyen los lazos comunitarios a través de la fiesta del gallo? Para acercarnos a esta cuestión se analiza lo que ocurre en algunos espacios de socialización festiva en los que impera la música, el baile y la comunión con artefactos como gallos, santos y estrellas.

PALABRAS CLAVE: Barrio, ritual, comunidad, espacios públicos, socialización.

* Licenciado en Antropología. Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México-INAH, correo electrónico: ernesto.eibarra3@gmail.com

ABSTRACT

In La Cañada is performed la fiesta del gallo, a nocturnal celebration where people reunite, carrying roosters made with china paper and reed. That celebration agglutinates different barrios of the population, in this context the following question was stated: How are community ties built through the *fiesta del gallo*? In order to approach this question, we analyze what occurs in some spaces of festive socialization in which the music prevails, the dance and the communication with artifacts like gallos, santos and estrellas.

KEYWORDS: *Neighborhood/Barrio, Ritual, Community, Public Spaces, Socialization.*

INTRODUCCIÓN

La localidad de La Cañada está conformada por distintos sectores denominados barrios. Por barrio se entiende a aquellas unidades poblacionales que comparten elementos como un territorio definido física y simbólicamente, el culto a un santo en particular, relaciones parentales y vecinales constantes; y en el contexto de La Cañada, una identidad inter-barrial construida históricamente.

Otra característica importante en los barrios de La Cañada es que cada uno desarrolla un calendario ritual propio. Entre los eventos que conforman el calendario está la participación en pere-

grinaciones, los recibimientos de otros santos a modo de posadas, las celebraciones de santos familiares y la fiesta al santo principal del barrio. También hay momentos específicos en el año en que los barrios unen esfuerzos y participan en rituales colectivos que aglutinan a toda la localidad.

Un ejemplo de estas actividades es la fiesta del Gallo, este evento es considerado uno de los más importantes en el calendario ritual de La Cañada ya que congrega a propios y extraños a convivir en una velada que se prolonga hasta el amanecer. En esta actividad participan gallos hechos de papel de china que se confeccionan individualmente y en el ámbito colectivo como la familia, y el grupo de amigos. Sin embargo, al ser el ritual una red de relaciones complejas, decidimos reflexionar éste por medio de la pregunta ¿Cómo se construyen los lazos comunitarios a través de la fiesta del gallo?

Para encaminar la reflexión, partimos de una revisión espacial en el cual se lleva a cabo dicha festividad. Esta dimensión nos permite acercarnos al contexto social del que se desprende el gallo. Una consideración importante es que el espacio sufre una transformación simbólica (Severi, 2008) ya que el orden cotidiano cambia; esta transformación va de la mano con el calendario ritual pues la temporada de fiestas trastoca muchos de los aspectos de la vida comunitaria.

El espacio que usualmente soporta fenómenos propios de un espacio urbano durante la fiesta del gallo se ve in-

fluido por el ambiente y ritmo festivo, las calles se convierten en pistas de baile y espacios de sociabilización que toman un orden y un lenguaje propio de la acción ritual.

Algo que da pie a estas transformaciones en el ámbito espacial, refiere que los residentes de la localidad se involucran para participar en la organización de la fiesta y para intercambiar distintos alimentos y bebidas; estos dones entregados potencializarán las acciones de los agentes¹ durante la velada nocturna del gallo.

Otra de las transformaciones simbólicas que se desencadena es que los gallos elaborados cobran vida mediante la intervención de distintos agentes y su contexto específico. Estos gallos toman un papel protagónico pues a través de ellos el ritual surtirá efectos.

LA CAÑADA Y SUS BARRIOS

Para comprender el espíritu de la fiesta de El Gallo es conveniente conocer parte del contexto espacial en el que se desarrolla. La Cañada es la cabecera del municipio de El Marqués y es parte de la metrópoli del estado pues colinda directamente al oeste con la capital de Querétaro.

1. Agente lo entendemos en los términos de Alfred Gell (1998) como todo aquel artefacto o entidad que adquiere cierta intencionalidad propia en contextos específicos.



Figura 1. La Cañada y sus Barrios
Fuente: INEGI, Mapa digital de México, 2019

La localidad de La Cañada es considerada como parte esencial para hablar de la fundación del estado de Querétaro, por ello algunos pobladores caracterizan a su comunidad como un *pueblo*. Algunas referencias históricas las ofrece Jacques Soustelle (1993) quien afirma que “el primer núcleo de población sedentaria no se fijó en Querétaro mismo, sino en el lugar llamado hoy en día La Cañada” (p. 489).

En la misma localidad, algunos interlocutores mencionan *aquí nació Querétaro*, esto por la remembranza de algunos episodios históricos en la fundación del estado y por la presencia de bienes materiales que se conservan como marcas que confirman estas narrativas. Un ejemplo interesante es la iglesia chiquita, que data de 1529, una de las pioneras en el estado de Querétaro y que en su interior resguarda la pila en la que fue bautizado el indio Conín.²

2. Cacique de origen otomí que contribuyó en la conquista y pacificación de los grupos indígenas que habitaron los valles queretanos.

Este tipo de edificaciones contribuyeron a la formación de distintos barrios que crecieron con el paso del tiempo. Ricardo Jiménez Gómez nos relata según distintas revisiones históricas y cartográficas que:

En la segunda mitad del siglo XVIII, el pueblo de San Pedro de La Cañada constaba de los barrios de Nuestra Señora de los Dolores, San Juan, San Francisco, Señor San José, la Santa Cruz, Santiago del Molino y San Antonio (2008, p. 39).

Los barrios se caracterizan por rendir culto a un santo en particular que tiene su propia edificación. El tipo de construcciones puede ser muy variada, por ejemplo, nichos, capillas, e iglesias de mayor tamaño. Muchas de estas obras crecieron paulatinamente, como la capilla de San Miguel que era una capilla familiar y actualmente es la segunda iglesia más importante en La Cañada. Otros templos desaparecieron, como en el barrio de San Antonio que antes resguardaba a este santo y que fue demolida en la década de 1960.

Entre la población se dice que *La Cañada se divide por santos*, y con esto, cada uno tiene una fiesta y un comité de organización propio. Hoy en día, la organización barrial es uno de los motores que permite la pervivencia de muchos de los rituales comunitarios y de ámbito barrial.

El parentesco es otro de los pilares de los barrios, por ello, en algunas de estas

unidades de residencia aún se conservan capillas otomíes, mismas que cuando conmemoran algún santo en particular, reúnen a toda la parentela que se ha desbordado por los distintos barrios de La Cañada y localidades vecinas.

Barrios de La Cañada
El Barrio del Socavón o Barrio de San Miguel
Barrio de San Juan de Dios
Barrio Cruz Alta
Barrio El Pinito
Barrio San Felipe
La Huerta Grande o El Segundo Barrio de Dolores
Barrio Centro
Barrio del Panteón
Barrio de La Presa o San Antonio
Barrio de San Francisco o La Otra Banda

Figura 2. Barrios de La Cañada
Fuente: Elaboración propia

Cada uno de los barrios cuenta con una red de relaciones que configuran una identidad barrial, por lo que se identifica la existencia de los especializados en danzas, otros en el oficio de la cantera, barrios con mayor potencial futbolero, barrios grafiteros y otros que son identificados por ser los más problemáticos con incidencia de grupos delictivos.

Por otro lado, en el territorio que comprende La Cañada han emergido distintos fraccionamientos, estos no se consideran barrios al estar *blindados* y tener acceso solo para sus residentes. Además, porque no contienen otros de los aspectos que caracterizan a los barrios como el culto a un santo en particular, los comités y su articulación con las fiestas grandes de La Cañada.

Cada barrio cuenta con una estructura de organización particular conocida como *comité de las fiestas chicas*, éstos rotan cada dos años, son de elección popular y son conformados por gente de confianza del barrio que se propone a sí misma para tener dicha comisión. Los comités se entrelazan con una comitiva mayor que organiza las fiestas patronales de La Cañada.

Dicha organización es conocida como *la comisión grande* y se compone de otros organismos con funciones particulares como la comisión del gallo, la comisión de flor, la comisión del alba, etcétera. Estos grupos operan por dos años y organizan dos fiestas patronales a lo largo del año; la primera dedicada a San Pedro Apóstol y otra dedicada a la Virgen de Guadalupe. En estas fiestas aparece la figura del gallo, que rompe muchas de las rutinas cotidianas del pueblo de La Cañada.

LA ARTICULACIÓN BARRIAL A TRAVÉS DEL GALLO

Previo a la noche del gallo, la conmemoración al santo patrón en turno comienza el primer encuentro de cera y flor. En éste, sale una procesión del barrio del Socavón, integrada a la cabeza por los danzantes y los miembros de la comisión de las fiestas; posteriormente va el santo, luego los flachicos³ y al final el resto de la población.

3. Los flachicos son personajes rituales de ca-

Este ritual se realiza en el monumento al pan de dulce, y se encuentra con otra procesión que proviene de la población vecina de Hércules. Los pobladores de esta última llegan a la localidad a ofrendar ceras escarchadas de aproximadamente un metro de alto y también algunos arreglos florales. Durante este encuentro las imágenes se sahúman con copal y se entonan algunos discursos de agradecimiento. Finalmente, ambas procesiones regresan a la parroquia de La Cañada donde las danzas comenzarán con su actuación en la plaza de San Pedro.

Posterior al primer encuentro se realizan nueve velaciones en cada uno de los barrios, que comienzan con una procesión que sale de la parroquia con rumbo al barrio que dará posada al santo. Éste llega a su lugar de residencia que usualmente es la vía pública y ahí permanece toda la noche, en este espacio se reza y venera al santo de acuerdo con las familias que estén involucradas y con la planeación de la comisión barrial.

Al finalizar las nueve posadas, da inicio la fiesta del gallo. La fiesta a San Pedro Apóstol se realiza el 27 de junio y a la virgen de Guadalupe el 11 de diciembre. Uno de nuestros interlocutores afirma que el gallo se instauró en La Cañada por la relación que tiene con San Pedro Apóstol, y nos lo relata de la siguiente manera:

rácter bufonesco que van caracterizados como diablos, muertes y otros personajes de la cultura pop.

Me acuerdo que [el padre] nos decía que cuando anduvo Jesucristo dando la palabra, le dijo a San Pedro: ‘tú me traicionarás antes de que cante tres veces el gallo’, es por eso, ese es el significado que nos decía el padre, nos decía: ‘el gallo es para honrar a San Pedro, no nomás para la borrachera’ (Don Jaime, La Cañada 2014).



Figura 3. Gallo tradicional para las fiestas de San Pedro Apóstol
Foto: Ernesto Ibarra

Esta actividad es organizada por parte de la comisión del gallo que entre sus principales funciones está la de recolectar la cooperación voluntaria para pagar a las bandas musicales que amenizarán el evento. Para realizar esta colecta también organizan venta de gallos, rifas y gestiones ante instituciones municipales. Otra de las funciones de la comisión de gallo es organizar el recorrido y gestionar las paradas⁴ que dará el gallo,

4. Las paradas son momentos en los que la pro-

además de difundir esta información. La comisión de gallo se ha quedado como una de las comisiones permanentes en la localidad desde hace 10 años. La permanencia de esto es debido a que a la población le ha gustado la gestión de los miembros originarios del barrio de El Pinito.

Los gallos confeccionados participan en el recorrido que dura toda la noche; esta velada se realiza uno o dos días previos a las fiestas patronales y siguen un circuito contrario a las manecillas del reloj. La celebración es amenizada tradicionalmente por música de banda, aunque recientemente se han incorporado grupos de cumbia, bandas de *rock* o *ska*, que sirven para dar gusto a las distintas generaciones de personas que se congregan y participan con sus gallos en dicha acción ritual.

Uno de los primeros actos durante la fiesta del gallo consiste en bautizar a este artefacto en la parroquia de San Pedro Apóstol. Al finalizar los actos propios de los espacios religiosos, el gallo sale de la parroquia y comienza con su baile. Al permanecer aproximadamente 20 minutos en este sitio, los asistentes se encaminan por la calle principal rumbo al barrio de San Antonio. Tradicionalmente la festividad se divide en cinco paradas, mismas que se realizan en los barrios más importantes de la localidad.

cesión del gallo se detiene, se reparten alimentos calientes y la gente se reúne para bailar con su gallo.

La primera parada es en el barrio de La Presa, frente a la capilla otomí dedicada a San Andrés. Fuera de esta primera parada se entregan las voluntades, que constan de bebidas calientes como ponche, café, atole, bebidas con alcohol y algunos alimentos como tamales y tortas.

Las paradas son amenizadas por la música de banda y son espacios donde la cotidianidad toma otra forma, pues ahora los vecinos y las familias extensas se organizan para preparar y entregar las voluntades. Los espacios como las paradas del gallo sirven como ejes que articulan a los pobladores de barrios particulares con el resto de sus vecinos y con los asistentes que provienen de otras localidades.

La entrega de este tipo de dones y su organización comunitaria son también un eje para construir identidad, para diferenciarse de cómo se organizaba la festividad del gallo en otras localidades. Por ejemplo, el señor Abel del Barrio del Panteón nos relata:

Yo trabajaba en la fábrica de Hércules, y [una vez] venía con un compañero ya en la noche, entonces vimos que estaban varias mesitas con comida porque era el gallo, entonces nos acercamos a pedir y nos sentamos a comer ahí mismo. Cuando terminamos dimos las gracias y nos dijeron: ‘cual gracias, es tanto’. Ahí toda la comida se vendía no como aquí en La Cañada que la regalamos, por eso le llamamos voluntades (Don Abel, La Cañada, 2014).



Figura 4. Gallo tradicional de las fiestas de la virgen de Guadalupe
Foto: Ernesto Ibarra

La segunda parada de este gallo se realiza en la otra banda, espacio que se conoce de esta forma por estar *del otro lado del río*; este barrio es muy reconocido por conformar una de las danzas más grandes de la comunidad que se denomina Danza Chichimeca. Este elemento de identidad es resaltado con el siguiente comentario de un interlocutor: *aquí todos participan en las fiestas muy a su modo*, es decir ofreciendo, participando en el gallo, danzando o como flachicos en la celebración.

La tercera parada se realiza en el barrio El Socavón o en La Cruz Alta, la alternancia de esta parada se debe a la organización y el orden que es definido por la comisión del gallo. Con la cuarta

parada sucede algo similar, pues en ocasiones se realiza en el Barrio del Pinito o en El segundo Barrio de Dolores.

Finalmente, el gallo se da por terminado entrando las seis de la mañana en el barrio centro, justo donde comenzó toda esta celebración. Al concluir el recorrido se entonan las mañanitas a la virgen con el propósito de que el gallo anuncie el inicio de las actividades principales de la fiesta patronal, como la colocación de un arco atrial realizado con flores y también con la coronación del santo que se festeja en turno.

El día siguiente a la fiesta del gallo se realiza el segundo encuentro de cera y flor, y finalmente la coronación del santo patrón. Con estas actividades y con la fiesta del gallo, se reafirman las distintas redes que enlazan a los barrios de La Cañada, por ejemplo, su pertenencia a los grupos de danza; algunos lazos barriales se reafirman después de la convivencia y cooperación para hacer entrega de las voluntades durante el gallo o con la organización de otros convivios como en el barrio del El Pinito, donde se realiza la comida de los flachicos para agradecer la participación de estos personajes durante los encuentros y las posadas.

EL GALLO Y LA ACCIÓN RITUAL

El gallo es un artefacto elaborado con papel de china y carrizo (*arundo donax*) mismo que es decorado con los colores azul, blanco y amarillo, si se trata de las fiestas a San Pedro Apóstol, o los colo-

res de la bandera de México si se trata de un gallo que se usará en las festividades de la Virgen de Guadalupe. El carrizo es conseguido en las orillas de la comunidad y en los predios cercanos al río.

Estos gallos los hemos conceptualizado como invenciones en los términos de Roy Wagner (2010), pues son creados a partir de un ejercicio creativo relacionado con experiencias pasadas. En este contexto los conocimientos individuales son el motor de la creatividad para realizar los gallos y son puestos sobre la mesa al comenzar el proceso de creación al tiempo que dialogan con otras experiencias si el gallo se hace en el seno de lo familiar o con los amigos del barrio.

De acuerdo con Wagner, estos conocimientos se almacenan en forma de convenciones; en el caso de los gallos, en el ámbito comunitario las convenciones son de orden estético pues son pautas que se siguen para que el gallo luzca *bonito* y además sea efectivo durante la acción ritual.



Figura 5. Pollo rostizado durante la misa de gallo
Foto: Ernesto Ibarra

Algunas de estas convenciones sobre lo tradicional y lo estético son los colores usados en la decoración, los materiales con los que fue elaborado el armazón del gallo y algunos indicadores de baile en el gallo como la movilidad en las patas, la cresta y el pico.

Una apreciación local sobre un gallo tradicional nos la ofrece nuestro interlocutor Abelardo, quien menciona:

Para que sea un buen gallo prácticamente tiene que ver con la forma, la forma en cómo va el armazón. En un gallo tradicional no hay tamaños fijos, se va a la imaginación de cada quien, puede llevar los colores de San Pedro que es el amarillo, el blanco y el azul,

y ya pues características del animalito, el rojo y el amarillo por sus plumas y todo eso. Alguna gente le pone color negro, éste pierde de la tradición que va, un buen gallo tiene que estar bien formado, que tenga los colores que deba de tener y pues aparte que baile, si no baila pues no, no es gallo (La Cañada, 2015).

Esta apreciación la contrastamos con la dimensión inventiva que es inherente a toda creación estética. En esta fiesta se observan invenciones como gallos antropomorfos, pollos rostizados, piernas de pollo, zepelines, santos con capacidades para el baile, entre otros. Estas creaciones son eficaces durante la acción ritual ya que encaminan el baile entre los pobladores.

Para que este gallo surta efectos en términos rituales, se requiere que distintos elementos del entorno tomen un orden particular. En la construcción del contexto ritual devienen distintos elementos, retomemos la propuesta de Carlo Severi (2008), quien propone que en el ritual se construye un contexto de comunicación específico, mismo que solo es construido por medio de una interacción simbólica particular.

A través de la fiesta del gallo comulga una condensación ritual en los términos de Severi, ya que ésta resulta de la suma de la construcción de distintas identidades que provienen de transformaciones simbólicas particulares (p. 12). Las transformaciones que en este contexto se identificaron fueron: por un lado,

artefactos que cobran vida como agentes; el cambio de actitudes que se realiza cuando las personas toman un gallo entre sus manos; y las transformaciones espaciales que convierten sitios propios de la urbanidad en centros para la convivencia comunitaria.

Estas transformaciones son circunstanciales, sin embargo, son de gran importancia para la pervivencia de algunas de las prácticas culturales del pueblo de La Cañada. En lo individual estas transformaciones no desencadenan la acción ritual, sino que el cúmulo de estas echa a andar la totalidad de la eficacia ritual.

Uno de los actos detonantes para que esta actividad acontezca es el bautizo de la imagen del gallo. Éste se realiza en un acto denominado Misa de Gallo o Mensaje de Gallo, que comienza por la noche en la parroquia de San Pedro Apóstol. El hecho consta de la bendición de dicha figura plástica por parte del párroco, roseando agua bendita al gallo.

En esta misa, el párroco hace una invitación a desarrollar la velada en paz y se entonan distintas oraciones como el padre nuestro, quedando bendecidos los gallos. Con este bautizo el gallo cobra vida como un agente en los términos de Gell (1998), es decir adquiere la capacidad de accionar dentro del ritual.

Este acto no cobraría efecto si en el espacio no confluyeran otra serie de elementos. El primero de ellos, es que en el espacio se integran detalles que son parte de un ambiente festivo como la música, los cohetes, algunos puestos de comida y vendedores ambulantes de

gallos que irrumpen el área circundante al espacio ritual.

Cuando la música de banda entra al espacio ritual, las acciones rutinarias se transforman y se conforma un lenguaje ritual particular, en el que los símbolos que se intercambian son los movimientos y los artefactos ya que, si retomamos los planteamientos de Lévi-Strauss, “los objetos manipulados son otros tantos medios que el ritual se otorga para evitar hablar” (2000, p. 607).

Para desencadenar estas acciones, las personas entran en ambiente al interactuar con otros asistentes, sin embargo, algunos de ellos adquieren este carácter festivo al consumir algunas bebidas alcohólicas y otras sustancias como inhalantes, marihuana y bebidas calientes que vigorizan la presencia en la acción ritual que se extiende hasta la mañana siguiente.

Un punto importante que considerar es la actitud diferenciada que las personas pueden adquirir durante la acción ritual. Algunas personas acuden con su grupo de amigos, lo que da un contexto de participación y de creatividad particular durante la noche del gallo.

Al finalizar el recorrido, muchos de los gallos terminan hechos pedazos y con ello pierden su agencia. Algunos quedan despedazados en la plaza de San Pedro Apóstol, donde finaliza el recorrido. Otros son guardados durante el transcurso de la noche ya que tradicionalmente se realiza un concurso de gallos después de la coronación.

CONSIDERACIONES FINALES

Parte de esta festividad del gallo sirve como un escaparate para la celebración comunitaria. En este evento se dan cita personas de todas las generaciones, durante la noche emergen familias completas o grupos de jóvenes que hacen de los espacios públicos inusuales espacios rituales, pues las principales calles se transforman de su vida cotidiana diurna en pistas de baile y de convivencia nocturna.

Es el espacio ritual nocturno el que resulta permisivo para desarrollar actividades particulares como la convivencia entre personas con artefactos como gallos, estrellas, santos y otras invenciones. Además de la convivencia entre agentes de distintas naturalezas, en el espacio se desarrolla la convivencia efímera pero colectiva entre los habitantes de distintas latitudes de dicha comunidad.

La fiesta del gallo resulta un espacio para reinventar la tradición barrial y comunitaria. Las experiencias estéticas colectivas se reinventan para dar paso a nuevos modelos de gallos que nacen a partir de los conocimientos y procesos creativos.

La velada del gallo funge como un aglutinador en el ámbito barrial y supracomunitario que permite reforzar y dar continuidad a redes de parentesco y a las redes barriales. Estas redes abren la posibilidad de entregar en colectivo las voluntades alimentarias durante la noche, además de integrar otros grupos

de afinidad y ser partícipes de los grupos de danza o de flachicos que son originarios de los distintos barrios. Es entonces el gallo un espacio complejo, donde se relacionan distintos agentes que interactúan para efectuar un ritual, anunciando fiesta y convivencia comunitaria a través de la proximidad de una ruta que teje territorio en los términos de lo barrial, pero también bajo las premisas del espacio festivo transformado.

REFERENCIAS

- Gell, A. (1998). *Art and Agency. An anthropological theory*, Oxford: Clarendon Press.
- Jiménez Gómez, J. R. (2008). *La república de indios en Querétaro 1550-1820 Gobierno, elecciones y bienes de comunidad*, México: Universidad Autónoma de Querétaro, Miguel Ángel Porrúa.
- Lévi-Strauss, C. (2000). *El hombre desnudo*. México D.F.: Siglo XXI.
- Severi, C. (2008). El Yo-memoria. Una aproximación a los cantos chamánicos amerindios. *Cuicuilco*, 15 (42), pp. 11-28.
- Soustelle, J. (1993) [1937]. *La familia otomí-pame del centro de México*. México: Universidad Autónoma del Estado de México, Instituto Mexiquense de Cultura.
- Wagner, R. (2010). *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

LA ASOCIACIÓN DEL SANTO ENTIERRO DE CRISTO COMO COMUNIDAD RESILIENTE EN LA CIUDAD DE SAN JUAN DEL RÍO, QUERÉTARO

THE HOLY BURIAL OF CHRIST ASSOCIATION AS A RESILIENT
COMMUNITY IN SAN JUAN DEL RÍO, QUERÉTARO

ANA LAURA TORRES CÓRDOVA*

RESUMEN

La Asociación del Santo Entierro de Cristo es una organización en la que se venera a la imagen que le da nombre. En ésta hay un sistema de cargos integrado por grados y grupos, que propicia relaciones y valores que se construyen en colectivo, siendo ésta una alternativa a la “racionalidad económica capital” (Fuente, 2012). La Asociación del Santo Entierro es en ese sentido, una comunidad resiliente que da respuestas y se auto organiza para cuidar lo que consideran más valioso: la fe, devoción y herencia de sus antepasados.

PALABRAS CLAVE: *Sistema de cargos, auto organización, territorio, comunidad, resiliencia.*

* Licenciada en Antropología por la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ), cursando Maestría en Prácticas Narrativas para el Desarrollo Comunitario y la Educación en la Universidad Campesina e Indígena en Red (UCIRED). Correo electrónico: lauratorresco@gmail.com

ABSTRACT

The Santo Entierro Association is an organization that adopts its name from the religious image they revere. This organization presents a system of social religious charges formed by groups and grades, which encourage collectively constructed relationships and values as an alternative to the “capitalist economical rationality” (Fuente, 2012). This Association

is, in this sense, a resilient community that offers answers and self-organizes to look after what they consider the most valuable: faith, devotion and heritage of their ancestors.

KEYWORDS: *System of Social Religious Charges, Self-organization, Territory, Community, Resilience.*

LA RESILIENCIA

El objetivo de este texto es explicar la Asociación del Santo Entierro de Cristo como una comunidad resiliente en el espacio y tiempo donde sucede. Para exponer la manera en la que se entiende el término resiliencia, hay que hacer mención primero de un contexto más amplio debido a que el concepto nos habla de una respuesta a la crisis civilizatoria. Esta crisis se produce por la racionalidad económica que ha provocado en los últimos años el crecimiento de la desigualdad social, así como la alteración de tiempos y ritmos de los ecosistemas (Fuente, 2012). De acuerdo con lo propuesto por Fuente Carrasco, cuanta más crisis atraviesa la racionalidad económica, el capital reactiva sus estrategias con un fuerte impacto en la sociedad y el ambiente; ejemplo de esto es buscar riqueza en los recursos naturales que poseen los pueblos latinoamericanos.

La resiliencia nos ayuda a nombrar experiencias de comunidades que cuentan con una praxis colectiva, alternativa a la racionalidad económica ligada

al capital. Es un concepto que no sólo habla de resistencia ante el efecto de las perturbaciones que viven las comunidades por motivo de dicha racionalidad, sino un concepto que incluye otros componentes: la respuesta, la auto organización, el aprendizaje y la adaptación (Brenson-Lazan, 2003 en Fuente, 2012).

En este ensayo la resiliencia se entiende como una manera colectiva, comunitaria de decidir hacerse cargo de las cosas valiosas de la vida, construidas y reconfiguradas por quienes conforman dicha comunidad. En este camino de resiliencias pretendemos unirnos al ímpetu que Esteva (2009) menciona como una celebración de innumerables decisiones del buen vivir, donde se haga amplia la dignidad personal y colectiva.

La resiliencia narrada a continuación sucede en la Asociación del Santo Entierro de Cristo, al interior de San Juan del Río, un municipio al sur del estado de Querétaro. Comenzaré hablando de lo más importante para los miembros de dicha Asociación: la imagen santa del Santo Entierro de Cristo. Luego hablaré de la organización que se ha construido alrededor de dicha imagen, presentando al sistema de cargos como un potenciador de escenarios de interacción. Como tercer punto tocaré el tipo de relaciones que se tejen y construyen con la devoción. Finalmente describiré los valores fundamentales con los que llevan la vida las personas dentro de esta comunidad. El texto finaliza con el abordaje de los seis barrios tradicionales que participan

en dicha organización y el territorio que conforman.

LA IMAGEN SANTA

El Santo Entierro de Cristo es la imagen santa que le da sentido a la Asociación, y para los socios, a la vida misma.

El Santo Entierro es Cristo después de morir, cuando fue bajado de la cruz para ser llevado a su sepulcro, es su imagen al momento de ser sepultado. Para los socios es Dios mismo, lo que le hace santo es su sepultura. Para los devotos, el Santo Entierro encierra los pilares de la fe católica: la pasión, muerte y resurrección de Cristo. A quien se venera no es a Cristo muerto, sino como lo dice uno de sus dirigentes, Don Víctor Morán, “rendimos culto a Cristo resucitado, no como hombre muerto sino como resucitado”.

El Santo Entierro les recuerda a todos sus fieles que, así como Dios fue sepultado, así vamos a ser sepultados todos, es el ejemplo de cómo terminaremos todos. Doña Juana Gervacio, quien era primera capitana del barrio de San Juan, lo refiere así: “es la semejanza de la muerte de cada uno de nosotros”.

Con base en la noción de Belting (2007), una imagen se vive a través de su corporización, ahí se contienen los significados, se proporciona concepto. En este caso, el Santo Entierro de Cristo se presenta a través de tres medios: la imagen grande, la imagen peregrina y la imagen chiquita o alcancía. Cada una

de estas imágenes es traída a la vida y vivida por los socios de maneras particulares, cada una inspira diferentes fervores y sentimientos. Aunque el santo es el mismo, el medio es diferente, por ello intervienen en momentos distintos de las celebraciones, sus trayectos y la relación con los socios es muy particular.

La imagen grande inspira gran devoción, los socios se relacionan con ella principalmente durante la Semana Santa, que es un tiempo de gran significado para la doctrina cristiana. Cuando ésta se encuentra presente, es el centro de las devociones. Las otras dos imágenes no se olvidan, pero pasan a otro plano.

Por su parte, la imagen peregrina es la que tiene mayor intimidad con los socios. Ésta es la que se evoca con mayor cariño; es ligada a la tradición puesto que existe desde el tiempo de los abuelos, es la misma que los antepasados llevabas a sus casas y capillas. Los socios pueden verla, cargarla, tocarla, hablarle en múltiples momentos a lo largo del año: cambios de imagen, convivencias, visitas de despedida y visitas a otras comunidades. Es responsabilidad de los socios anfitriones cuidar su bienestar, así como su disponibilidad en el templo para cualquier persona que tenga inquietud de ir a verla.

Por último, la imagen chiquita se lleva de visita a casa de personas enfermas, quienes pueden ser socios o no. Además de esto acompaña a la imagen peregrina en todo momento.



Figura 1. Imagen peregrina, imagen chiquita y reliquias del Santo Entierro de Cristo.

Foto: Ana Laura Torres

Las imágenes del Santo Entierro son, además, *santas*. Neyra Alvarado (2008) dice que la importancia de una imagen santa radica en que se le atribuyen el poder de hacer milagros y de interceder ante Dios. La santidad del Santo Entierro la confiere su sepultura, pero esta imagen no intercede ante la divinidad, sino que es él mismo quien realiza los milagros, pues es hijo de Dios y Dios mismo, tal como menciona doña Juana: “Dios es Dios, él lo que quieras pedir, te lo concede, no es un santo. Sólo es santo como su sepultura”.

El sentido de las imágenes es el de simbolizar la experiencia del mundo y representar el mundo (Belting, 2007). Así, las imágenes del Santo Entierro comunican el modo en que los socios experimentan y viven el mundo. Esta experiencia se da además de manera colectiva, ha sido transmitida y transformada de generación en generación desde hace más de trescientos años.

EL SISTEMA DE CARGOS

Esta manera colectiva de vivir la imagen da pie para hablar de la organización que ha tomado forma en los últimos cientos de años. Esto es importante mencionarlo debido a que los socios se llenan de orgullo al decir que se tienen registros de la Asociación del Santo Entierro de Cristo desde 1689.

En este caso se entiende como sistema de cargos una “institución heterogénea que alimenta una serie de mecanismos que potencian los escenarios de interacciones que protagonizan los miembros de la comunidad a través de un conjunto de roles” (González de la Fuente, 2011, p. 82). Además, coincido con Magazine (2015) en que:

Los cargos aportan una estructura, a la manera de soporte, a partir del cual las personas se producen unas a otras como sujetos activos. Los cargos y la estructura concomitantes son los medios para un fin, más no un fin en sí mismo (p. 78).

Para comenzar a trazar el sistema de cargos hay que conocer su conformación. La organización de la Asociación del Santo Entierro de Cristo es tan antigua como la memoria de los socios. Ellos cuentan que ésta existía desde el tiempo de los abuelos, no obstante, ha tenido algunas modificaciones a través de los años.

La Asociación del Santo Entierro de Cristo contaba en 2018 con 206 socios titulares aproximadamente, repartidos en

seis barrios tradicionales de San Juan del Río. Estos barrios son: San Juan (o barrio Centro), San Isidro, del Espíritu Santo, de la Concepción (mejor conocido como Barrio de la Concha), de la Cruz y Barrio Guadalupe de las Peñas, al que se adscribe la localidad de Lomo de Toro.

Cada barrio cuenta con seis grupos: capitanes, campanitas, centuriones, sargentos, alférez y soldados. Al menos cinco de los grupos (con excepción de los *campanitas*) encuentran el origen de su nombre en el ejército romano, aquellos que martirizaron y dieron muerte a Jesús.

Los grupos se deben componer de doce personas, en representación de los apóstoles de Cristo, así se usaba en el tiempo de los abuelos. Sin embargo, actualmente la mayoría de los grupos cuenta con menos de doce elementos. Los integrantes de cada grupo son asignados con un grado, de manera que dentro de

cada grupo hay un primero, segundo, tercero, cuarto, quinto y así sucesivamente.

En cada grado se registran dos personas (con pocas excepciones) y solo una de ellas queda como titular. Las parejas que conforman a los grados están emparentadas, éstas en su mayoría son un hombre y una mujer. Generalmente estas parejas son esposos, pero hay parejas de hermanos, padres e hijos, abuelos y nietos o de tíos y sobrinos. Cuando alguno de los dos registrados ya no puede cumplir con sus compromisos ante la Asociación por motivos de salud o por su avanzada edad, cuentan con un *representante*, un hermano, hijo, nieto o sobrino que hace lo que el socio titular ya no puede. Si alguno de los dos socios anotados fallece, el otro puede decidir permanecer o no dentro de la Asociación, esto depende del apoyo que reciba de su familia y de su representante, si es que lo tiene.

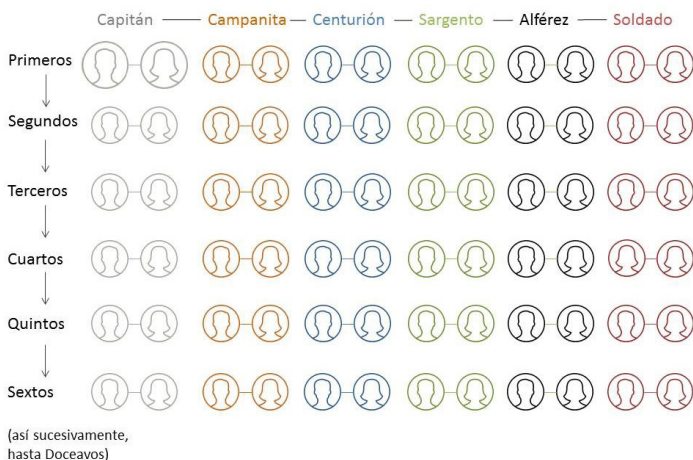


Figura 2. Esquema de sistema de cargos de la Asociación del Santo Entierro de Cristo
Elaboración propia.

Entonces cada grupo y grado cuenta con socios titulares, sin embargo, junto a ellos se extiende una red de relaciones que conforma parentescos, que permiten que el trabajo de la Asociación salga adelante.

REDES DE PARENTESCO

El parentesco se entiende como un vínculo entre individuos que moldea sus relaciones. Dentro de la Asociación se pueden identificar tres tipos de parentesco: el consanguíneo, el ritual y el devocional.

El parentesco consanguíneo es la alianza que se establece por pertenecer a la misma familia biológica, igualmente se refiere a la relación entre individuos sumados a esa familia a través del matrimonio. En este caso, para pertenecer a la Asociación es un requisito establecer matrimonio a través del sacramento católico. Parejas que han establecido un hogar en unión libre apoyan a la Asociación, aunque no puedan ser socios titulares. El parentesco consanguíneo sostiene el andar de la Asociación. Esto se debe a que los socios titulares realizan sus tareas y actividades con el apoyo de su familia.

Este parentesco cuenta con un valor único debido a que durante muchos años la pertenencia a la Asociación se daba por medio de la herencia, el grado era recibido por el representante tras el fallecimiento del socio titular. Actualmente cualquier persona que profese fe

al Santo Entierro y esté dispuesta a comprometerse con el trabajo de la Asociación, está en posibilidad de formar parte; sin embargo, aún hay un gran número de socios que han heredado su grado. Existen familias que son socias desde hace cinco generaciones y están orgullosas de tal antigüedad.

Otro tipo de parentesco que se hace presente en la Asociación es el ritual. Dicho parentesco aparece como compadrazgo entre miembros de diferentes barrios. De este modo se establece una alianza entre los barrios; alianza que conlleva a dar y recibir respeto, apoyo y compañía.

La manera en que se establece el compadrazgo es la siguiente. Primero, dicho parentesco sucede entre los dos barrios involucrados en el evento más importante de la Asociación: cuando el Santo Entierro peregrino pasa de un barrio a otro, lugar donde permanece durante todo un año para después ir al siguiente barrio.

El compadrazgo se establece entre homólogos, entre los socios titulares que cuentan con el mismo grado en los barrios que ejecutan esta entrega-recepción. Por ejemplo, si la entrega la hace el barrio de San Juan y la recepción le corresponde al barrio de San Isidro, los primeros capitanes de ambos barrios se convierten en compadres. Así sucede con el resto de los grados. Al año siguiente, el barrio de San Isidro entregará la imagen al barrio del Espíritu Santo, por lo que tendrán nuevos compadres. Sin embargo, una vez hechos compa-

dres por el Santo Entierro, el título se adquiere de manera vitalicia, aunque al siguiente ciclo (seis años después) tengan nuevos compadres. De esta manera el parentesco ritual se va acrecentando.



Figura 3. Abrazo entre comadres, ambas primeras capitanas de sus respectivos barrios, 2017.

Foto: Ana Laura Torres

El otro lazo de parentesco o de alianza que podemos identificar es el que existe por compartir una devoción que transcende al ámbito familiar. Esto se construye en colectivo, entre las personas que consideran al Santo Entierro como parte importante de sus vidas. Dicho parentesco se da por sentado entre todos los integrantes de la Asociación, pero también entre aquellos devotos que asisten a las misas, procesiones y comidas de cambio de imagen. Muchos de ellos se apoyan en nombre de una promesa hecha al santo, por la petición de algún bien o favor por parte de la divinidad.

El parentesco devocional condensa los dos tipos de parentesco anteriormente abordados, lo cual puede advertirse en eventos como las comidas de cambio de

imagen, la elaboración de sùchiles,¹ que son ofrendas que se le dan al Santo Entierro, y las convivencias.

VALORES CON LOS QUE SE VIVE LA DEVOCIÓN

Quienes forman parte de la Asociación son sujetos que participan activamente en los rituales a lo largo del año y que comulgan con una serie de valores que les motivan a cumplir con los compromisos. Para los socios, lo más importante es la fe, la devoción y amor que les profesan al santo, como lo dice don Socorro: “es la que tenemos para salir adelante, es la mera que te mueve, sin la fe no hacemos nada”.

La fe conecta con otro valor importante: la herencia de los *antepasados*. En muchas ocasiones la fe ha sido heredada por los padres, abuelos o tíos. Como ya se mencionó, el grado también es heredado. Una de las motivaciones más significativas es la de mantener y mejorar su tradición, aquello que les fue dejado por sus antecesores, así como asegurarse de que ésta se transmita a sus descendientes o sucesores.

1. Los sùchiles son ofrendas elaboradas por los socios que consisten en un atado de hojas de árboles cítricos y claveles rojos.



Figura 4. Socios del barrio de San Isidro en ritual llamado enrosamiento* en el panteón, 2016.
Foto: Ana Laura Torres

La fe se demuestra a través del trabajo, otro valor importante para los socios. El trabajo se traduce en las funciones y actividades que cada uno debe desempeñar por el grupo y el grado que posee. Esto se puede ver en las actividades que realizan los socios a lo largo del año. A pesar de que la asistencia a las juntas mensuales a veces es incompleta, durante los eventos grandes la participación es fuerte. Los primeros capitanes insisten continuamente en que los socios deben dar *testimonio* de su fe a través de su trabajo. Otros también lo conciben de ese modo al asegurar que el compromiso de ser socio debe pensarse, pues las responsabilidades deben cumplirse. El trabajo bien hecho se atribuye a la gracia del santo, pero también al esfuerzo del socio y de todo el grupo.

* El enrosamiento es un evento del ciclo ritual donde el barrio que recibirá la Imagen del Santo Entierro de Cristo le lleva ofrendas para pedirle que vaya con ellos a su barrio a quedarse durante un año.

TERRITORIO Y RESILIENCIA

La devoción al Santo Entierro de Cristo, el sistema de cargos y los parentescos dan pie a un modo de existir colectivo. Podría decirse que la Asociación del Santo Entierro de Cristo es una comunidad, siguiendo el planteamiento de González de la Fuente (2011), donde para serlo se necesita que los miembros quieran y necesiten ser comunidad, así como compartir un proyecto comunitario e interactuar. En este caso, los socios cuentan con un proyecto comunitario que construyen para garantizar la vida desde los valores propios ya descritos.

El mismo autor señala que el proyecto comunitario se mantiene porque se prioriza en lo colectivo frente a lo individual, con restricción, pero no cancelación del interés individual y cita a Bonfil Batalla para referir cómo es que cada comunidad hace frente a los cambios del mundo a partir de su cultura autónoma pues:

Resiste para conservar sus espacios en todos los órdenes de la vida, se apropia de elementos culturales ajenos que resultan útiles y compatibles, e inventan nuevas soluciones, nuevas ideas, nuevas estrategias de acomodamiento que le permiten sobrevivir como una colectividad delimitada y diferente, cuyos miembros tienen acceso a un patrimonio cultural común, propio, distintivo (p. 103).

Es en este sentido que planteamos a la Asociación del Santo Entierro como

una comunidad resiliente, que está viva y cambiante en sus propios términos, donde los miembros de la comunidad producen lo que es importante para ellos: la fe, devoción, herencia, trabajo, colaboración y apoyo.

Todo lo ya descrito sucede en los seis barrios que conforman la Asociación. Antiguamente solo las familias que habitaban en esos barrios tenían el derecho de pertenecer a la organización, en la actualidad cualquier persona puede ser parte, siempre y cuando cumpla con los requisitos establecidos por los socios. Sin embargo, los socios nuevos se adscriben a alguno de los seis barrios, donde tienen lugar las celebraciones referentes al Santo Entierro.



Figura 5. Distribución de los barrios tradicionales en San Juan del Río.

Fuente: Google Maps, 2019

Como contexto histórico cabe señalar que hay evidencia escrita de la existencia de algunos de estos barrios desde finales del siglo XVIII. Dicha evidencia aparece en un compendio elaborado por el entonces subdelegado, donde entre otros datos aparece una descripción de los barrios

de San Juan del Río. Dicho texto refiere que la cabecera contaba con una república de indios que administraba a los ocho barrios y que componían al pueblo: San Miguel, San Juan, San Marcos, el Calvario, la Concepción, Santa Cruz, San Isidro y Espíritu Santo, que recibía el nombre del Barrio de Ahidó, en otomí.

En la actualidad, más de doscientos años después, aún existen algunos de los barrios ya mencionados, con la misma ubicación. Es el caso del barrio del Espíritu Santo, El Calvario, San Juan, San Isidro y La Cruz. Otros tantos han desaparecido, ya no se reconocen como barrios sino como colonias² que reciben otro nombre, como San Marcos.

Menciono este contexto histórico para dar cuenta de la resiliencia de los barrios, que además con la veneración al Santo Entierro conforman una especie de *territorio devocional*. Este concepto se toma de Alicia Barabas (2003), quien lo usa para describir redes de peregrinación entre caminos y santuarios, un tejido entre lugares sagrados donde confluyen diferentes pueblos de distintas regiones. Si bien ella hace referencia a territorios devocionales regionales, que convocan a diferentes grupos étnicos a través de peregrinaciones, considero que

2. Una colonia es una demarcación dentro de la zona urbana, que no cuenta con un delegado como es el caso de los barrios, tampoco con un punto de reunión como las capillas de los barrios. Los barrios cuentan con una dinámica comunitaria más fuerte debido a la organización y a los eventos rituales, como el cambio de imagen de la Asociación del Santo Entierro de Cristo.

el concepto puede ser útil para nombrar lo que sucede entre los barrios que conforman la Asociación.

Considero que en el caso tratado se construye un territorio devocional pues hay un proceso de simbolización colectiva del espacio, donde se desarrollan acciones simbólicas plasmadas en mitos, danzas, rituales, santuarios y peregrinaciones (Barabas, 2003). En la Asociación del Santo Entierro de Cristo se tienen lugares sagrados, como las capillas de los barrios, algunas cruces de cantera frente a las capillas o en el camino a ellas, e incluso una ermita de reciente construcción que se encuentra a la entrada del barrio de San Isidro. Tal como lo dice la autora, estos espacios sagrados tienen gran vitalidad y permiten fortalecer las relaciones sociales en la forma de los parentescos que han sido descritos con anterioridad.

Este territorio devocional se camina mediante procesiones. El Santo Entierro peregrino es el que va de un barrio a otro, y lo hace en procesión junto a los socios. De nuevo retomamos a Barabas, quien señala que las procesiones cumplen diversas funciones y comportan distintos significados. En este caso se hacen por y para el Santo, ofreciéndole las distancias y el cansancio. Las procesiones también se realizan con el propósito de manifestar públicamente la fe. Doña Hipólita Hernández lo dice de la siguiente manera:

Eso es para que el pueblo que va pasando a las orillas de la casa, donde haya

mucha gente, donde haya poca gente, lo vean pasar y digan ‘como quisiera ser socia del Santo Entierro’; que en ese conocimiento digan ‘existe Dios, ahí está Dios, ahí va Dios’.



Figura 6. Procesión del Barrio del Espíritu Santo para ritual llamado enrosamiento, 2017.

Foto: Ana Laura Torres

De acuerdo con la misma autora, constatamos que las procesiones son parte del proceso de reconstitución comunitaria, puesto que reafirman relaciones sociales y son recursos colectivos que renuevan y remarcan los límites de los barrios así como los lugares más sagrados. Por medio de ellas los integrantes de la Asociación se apropian y adueñan de su espacio. En los barrios esto es evidente debido a que la mancha urbana ya alcanzó el espacio que antes era considerado rural. Al caminar a lo largo de las rutas marcadas entre barrios se puede apreciar el cambio de paisajes. Por ejemplo, entre La Concepción y el Espíritu Santo se recorre un trayecto que quedó entre complejos industriales, sin embargo la Asociación lo mantiene como ruta de procesión.

CONCLUSIONES

Es aquí donde cerramos la reflexión de la Asociación del Santo Entierro de Cristo como comunidad resiliente. Este es un ejemplo de una alternativa a la “racionalidad económica capital” (Fuente, 2012), es una praxis de sujetos activos, donde los socios constituyen y crean comunidad, pues cuentan con un proyecto comunitario dentro de un territorio devocional, que reafirman y recrean periódicamente, a través de las procesiones y del ciclo ritual. Se configuran relaciones sociales basadas en la fe, la devoción, el apoyo mutuo, el trabajo y la herencia.

Para los socios es evidente que el modo de vida ha cambiado en comparación con el tiempo de sus abuelos, esto se puede ver en las ceremonias que se llevan a cabo en espacios cada vez más acechados por complejos industriales. Por ejemplo, con el paso de los años, son menos los que se dedican a sembrar, entonces, en lugar de pedir por el buen temporal, se pide por mantener el trabajo que se tiene en una industria o un comercio. Aun así, el Santo Entierro de Cristo hace posible que los socios se organicen para hacer frente a las condiciones actuales y reproducir los valores que dan sentido a la vida, a su modo de existir en el mundo.

REFERENCIAS

- Alvarado Solís, N. P. (2008). *El laberinto de la fe. Peregrinaciones en el desierto mexicano*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- Barabas, A. M. (2003). Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas. En, A. M. Barabas, *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México. Tomo II* (pp. 13-35). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Belting, H. (2007). *Antropología de la imagen*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Esteva, G. (2009). Más allá del desarrollo: la buena vida. En *América Latina en movimiento*, (445), pp. 1-5.
- Fuente Carrasco, M. E. (2012). La comunalidad como base para la construcción de resiliencia social ante la crisis civilizatoria. *Polis. Revista Latinoamericana*, Centro de Investigación Sociedad y Políticas Públicas (CISPO) 33, pp. 1-19.
- González De La Fuente, I. (2011). Comunidad, sistema de cargos y proyecto social. Una propuesta analítica de sociedades locales en México. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 6 (1), Madrid, Antropólogos Iberoamericanos en Red, pp. 81-107.
- Magazine, Roger. (2015) *El pueblo es como una rueda. Hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el altiplano de México*. México: Universidad Iberoamericana.

EL RETORNO DE LOS *MECOS*. CRUCES, ANCESTROS Y TERRITORIALIDAD EN UN POBLADO OTOMÍ DEL SEMIDESIERTO DE QUERÉTARO

THE RETURN OF THE *MECOS*.
CROSSES, ANCESTORS AND TERRITORIALITY IN AN OTOMI
TOWN IN THE SEMI-DESERT OF QUERÉTARO

RICARDO LÓPEZ UGALDE*

RESUMEN

La producción del espacio refleja escenarios que pueden abordarse desde la composición histórica y dinámica de la territorialidad. Esto prevé un análisis que integre el estudio de símbolos, relaciones de poder y la agencia del espacio, para explicar cómo operan determinados recursos y dispositivos —rituales, mitología local y vestigios materiales— en la construcción de narrativas territoriales que apelan a lecturas ingeniosas de las tradiciones culturales. Este documento aborda algunas elaboraciones territoriales en el poblado otomí de San Miguel, Tolimán, Querétaro, a partir de controversias recientes por la posesión de predios comunales.

PALABRAS CLAVE: *Territorialidad, ritual, poder, comunidad.*

* Maestro en Estudios Antropológicos, Centro INAH Querétaro, correo electrónico: ricardo_lopezugalde@inah.gob.mx.

ABSTRACT

The production of space reflects scenarios that can be approached from the historical and dynamic composition of terri-

toriality. This foresees an analysis that integrates the study of symbols, power relations and the agency of space, to explain how certain resources and devices operate —rituals, local mythology and material vestiges— in the construction of territorial narratives that refer to ingenious readings of cultural traditions. This document deals with some territorial elaborations in the Otomí town of San Miguel, Tolinán, Querétaro, based on recent controversies over the possession of communal properties.

KEYWORDS: *Territoriality, Ritual, Power, Community.*

ALGUNAS CATEGORÍAS DE ANÁLISIS

San Miguel es un poblado otomí de hon-das raíces chichimecas ubicado en la parte central del municipio de Tolinán, en el Semidesierto Queretano. Como delegación municipal, es el centro político y religioso que articula otras localidades y barrios históricos a manera de subdelegaciones,¹ con una población de 4 822 personas, de las cuales 486 son hablantes de lengua indígena y 1 109 personas están integradas a hogares indígenas.

Diversos estudios han detallado los elaborados sistemas rituales que integran a buena parte de poblaciones del Semi-

desierto tolimanense durante periodos precisos del año (Chemín, 1993; Castillo, 2005; ЛМТРОСТ, 2010; López, 2014), con especial acento en la percepción y construcción simbólica de sus territorios devocionales (Piña, 2002), que en gran medida responden a modelos adaptativos y perceptuales creados en un entorno donde el agua y los terrenos agrícolas han sido bienes escasos.

Esta fracción del Semidesierto es uno de los principales baluartes culturales del estado de Querétaro, poniendo de relieve la vitalidad del pensamiento indígena otomí en la entidad. Sin embargo, esta valoración supone grandes retos derivados de la incorporación de varias poblaciones otomíes de la región a esquemas productivos que promueven el turismo cultural como vía de desarrollo, así como el manejo intensivo de los recursos naturales de la demarcación.

El interés de este trabajo es estudiar casos asociados a la producción del espacio, teniendo como contexto geográfico una zona donde históricamente han coexistido sociedades con bagajes culturales diferenciados (Crespo y Cervantes, 1990). Desde la época prehispánica y hasta la actualidad, la interacción social se ha fundamentado en la necesidad de orientar mecanismos de usufructo de los recursos naturales. Como se detallará, durante el periodo virreinal la convivencia de modelos diferenciados de apropiación de la naturaleza se asoció a la redefinición de los derechos de uso y propiedad de la tierra, lo que derivó en conflictos por la delimitación de los pre-

1. Entre las que se encuentran La Estancia, La Puerta, Gudinos, Panales, Nogales, Barrio de García, El Lindero, Tierra Volteada, Don Lucas, Diezmeros y La Cebolleta.

dios de las haciendas y de los pueblos de indios.

En contextos como el Semidesierto queretano caracterizados por un marcado perfil interétnico, la interacción social ha involucrado 1) modelos culturales de concepción y uso de la naturaleza, particularmente ligados al uso de la vegetación xerofita de los cerros y laderas, y al manejo de cuerpos de agua; 2) estructuras políticas vinculadas a intereses de grupos de poder inmersos en los entramados administrativos vigentes; y 3) elementos fisiográficos que delimitan al Semidesierto como un conjunto de ecosistemas particulares.

Si bien en años recientes ha habido un impulso de la academia y la administración pública para identificar al Semidesierto tolimanense con sus rasgos eminentemente culturales, construyendo una noción del Semidesierto predominantemente indígena y católico,² la omisión al resto de las dimensiones que complementan la realidad indígena de esta región limita la comprensión integrada de fenómenos socioespaciales desarrollados en últimas décadas. La constitución simbólica de los territorios devocionales tolimanenses nunca ha sido ajena a los procesos políticos de

control y definición de las vocaciones espaciales de los entornos habitados por estos grupos indígenas, situación por demás evidente a través de la presencia del indigenismo estatal durante el siglo xx, de la explotación de algunos nichos ecológicos con fines mercantiles, así como de los recientes emprendimientos empresariales foráneos que apuestan a terciarizar las economías de la zona.

Es importante enfatizar la premisa sobre la construcción social del espacio de autores provenientes de la Geografía crítica (Lefebvre, 1974, 1976; Santos, 1990), ya que el Semidesierto de Querétaro históricamente ha sido motivo de elaboradas representaciones a partir de las cuales distintos sectores sociales potencializan sus cualidades o funciones,³ subrayando la inmersión de símbolos y tradiciones en las competencias políticas que dirimen las posibilidades de uso y control del entorno.

Para Lefebvre (1974) el espacio es eminentemente social porque es producido por medio de trabajo, generando acciones que se articulan directamente con *propósitos, proyectos* y *ejercicios políticos*. De acuerdo con esto, el estudio del espacio busca la identificación del tipo de relaciones que lo crean y lo sostienen (Lefebvre, 1976), pero también sugiere

2. Para mayores detalles sobre este punto consultar el expediente técnico *LMTPOCT* (2010), la sección del municipio de Toluca dentro del *Catálogo digital del Patrimonio Cultural de Querétaro* (2014), así como las iniciativas de intervención de la Secretaría de Cultura del Estado de Querétaro de 2009 a la fecha.

3. Un trabajo excepcional que ejemplifica este aspecto para el Semidesierto queretano se encuentra en Meyer, F. (2001), *Querétaro árido en 1881. Una visita gubernamental a Toluca, Colón y Peñamiller*, Universidad Autónoma de Querétaro, México.

la caracterización de aquellas ideas, símbolos y valores que orientan las relaciones desde horizontes significativos.

El acento que se pone a la dimensión cultural no desconoce la implicación de los factores económicos, biofísicos y políticos para producir el espacio, pero sí destaca que en lo cultural operan códigos fundamentales para la elaboración de representaciones que enraízan en el pensamiento de las sociedades; de acuerdo con esta premisa, la principal función de dichas representaciones espaciales es conferir “coherencia” (Lefebvre, 1974) tanto a las acciones como a las instituciones que apuntalan un proyecto espacial determinado.

Al concluir que el espacio no es un dato universal ni constante, Lefebvre da un paso sólido hacia el estudio de las relaciones entre sociedades portadoras de diversos y contradictorios modelos de espacialidad, aspecto claramente influido por la perspectiva materialista del autor; esto anticipa la conformación de escenarios de confrontación donde se negocian o se imponen tales modelos. En este punto de la argumentación, es prudente dialogar con algunos postulados de los estudios territoriales para detallar la composición y dinámica de los procesos y recursos inmersos en la producción del espacio, aspectos fundamentales que no son profundizados del todo por la propuesta lefebvriana.

Habría que aclarar la distinción entre espacio y territorio, por cuanto el primero es sustrato de donde emerge el segundo (Raffestin, 2013), es decir el

espacio opera más como una totalidad donde se desenvuelve la existencia humana, mientras el territorio denota una apropiación espacial que realizan las sociedades para “asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales, que pueden ser materiales o simbólicas” (Giménez, 2007, p. 151). Desde esta perspectiva, algunos autores confieren al territorio un carácter político ligado a la gobernancia ejercida sobre el espacio (Mañano, 2011, p. 21), destacando la participación social en las decisiones para controlar y acceder al espacio físico. De dichas acciones se desprenden las consecuencias de una *fragmentación* material o expresiva del espacio, cuyas *intenciones* se enmarcan políticamente (p. 26).

Así, la *territorialidad* enfatiza la producción de territorios, encaminando acciones y relaciones intencionadas que clasifican al espacio en términos polarizados, bajo una fórmula que Raffestin (2013) define como de *inclusión-exclusión* de las partes involucradas (p. 191); de esta manera, se pueden considerar algunas interrogantes dirimidas por las territorialidades, destacando ¿quiénes pueden disponer de los recursos disputados?, ¿qué valores permean las prácticas sociales a manera de modelos éticos y deseables?, y ¿cómo se difunden o afianzan socialmente dichos valores? Como se expuso en otro documento (López *et al.*, 2018), considero que un dato fundamental que aporta el estudio de las territorialidades radica no solamente en identificar modelos organizativos que

categorizan al espacio, sino además en la posibilidad de indagar las maneras y estrategias para que dichos modelos se materialicen y aseguren sus propósitos.

Históricamente en el Semidesierto tolimanense estos ejercicios territoriales proyectan modelos de espacialidad que no sólo orientan las prácticas y conceptualizaciones de los cerros, pues además confieren legitimidad al control y a la regulación administrativa que se pretende o declara sobre dichos elementos. Para ello, es primordial atender a los artefactos y dispositivos que, en diferentes periodos históricos, han utilizado los habitantes de San Miguel para cubrir las necesidades performativas de proyectar los derechos de uso sobre el entorno, destacando los vestigios materiales, los relatos cosmogónicos vinculados a los mecos o chichimecas y los rituales para honrar a sus santos, específicamente a la Santa Cruz.

EL CONTEXTO HISTÓRICO Y CULTURAL

Los episodios que orientaron la colonización de la zona durante el siglo XVI y XVII, hoy se manifiestan en algunos poblados tolimanenses con la vigencia de elementos culturales y lingüísticos otomíes, aunado a un reconocimiento emotivo y ritual de sus antepasados chichimecas (Mendoza, *et al.*, 2016). Con el paso del tiempo en Tolimán se diluyó la presencia demográfica pame, pero su vigor se mantuvo hasta la actualidad a través de diferentes elementos

y recursos mnemotécnicos que invocan esta vena cultural indiscutible para varias poblaciones indígenas de la zona. Una parte fundamental de la idea sobre lo chichimeca se manifiesta a través de danzas de conquista, relatos, lugares sagrados, ofrendas y rituales que reiteran el vínculo metonímico de los antiguos chichimecas con los cerros y con su carácter salvaje.

Actualmente en diversas poblaciones de Tolimán perviven narrativas míticas que consignan los orígenes de los linajes culturales y consanguíneos que formaron a barrios y comunidades, así como las heredades religiosas que hoy construyen los principales episodios festivos de la región. Esto ocurre de manera ejemplar con la alusión a los cerros como antiguas residencias de los chichimecas, ya que de acuerdo con Castillo (2005), durante los primeros años de la ocupación otomí y española, éstos se replegaron hacia los montes que bordean los valles de Tolimán.

Esta idea se refuerza con relatos locales donde se resalta que los primeros chichimecas bautizados de San Miguel procedían del cerro del Cantón (Chemín, 1993), mientras en poblados vecinos como San Pablo, los chichimecas dejaron vestigios materiales esparcidos en el cerro del Tenxi, como figurillas de barro, tepalcates, así como lascas y proyectiles de diversas rocas ígneas. De esta manera, junto a los mecos, es vigente el culto a la Santa Cruz para la petición de lluvias, motivando peregrinaciones durante los meses de abril y mayo a las

cimas de los principales cerros de la comarca, además de procesiones sobre lugares acuáticos de especial relevancia.⁴

La historia de San Miguel se vincula a la conformación del presidio de San Pedro Tolimán en 1532 (Castillo, 2005). La fundación de este presidio obedeció a la expansión otomí del siglo XVI y XVII hacia el norte de la provincia de Jilotepec, emprendida por caciques indígenas acompañados de encomenderos y misioneros españoles. Esta expansión otomí consolidó el dominio de la Corona española en las Chichimecas, transformando el orden político, económico y cultural de la comarca, a partir de la necesidad de redefinir los patrones de asentamiento humano, así como el usufructo y control de los recursos circundantes de mayor valía (Somohano y Niño, 2014).

De estas oleadas, en toda la franja central del actual Querétaro se generaron interesantes, y no siempre armoniosos, procesos de integración entre los nuevos moradores otomíes y sus residentes *naturales* chichimecas, en su mayoría pames. Estos episodios de contacto cultural se desarrollaron sobre diferentes puntos de las Chichimecas (Ramos, 1582; Powell, 1977), y en varias ocasiones derivaron en la asolación chichimeca de pueblos de indios, congregaciones y villas recién fundadas, además de acciones militares

que emprendieron los caciques otomíes en campañas de pacificación de estos territorios (Beaumont, 1874). La siguiente cita ilustra la turbulencia provocada por la expansión de la Corona española en la comarca hacia el siglo XVI:

...que no hay mes, ni semana ni aun día, [en] que no hay[a] españoles y otras gentes muertas, y robado lo q[ue] llevaban [...] Han dado, de poco tiempo a esta p[ar]te, en hurtar yeguas y caballos, que es el niervo de los s[eñor] es de ganado vacuno, y hácnles tanto daño en esto, que, si no hay remedio, se perderán los ganados vacunos sin falta [...] Está con tanto temor toda la gente que hay en esta tierra, que muchos dejan perder sus haciendas y granjerías, y despueblan sus estancias, por ver el peligro patente (Ramos, 1582, p. 225).

Bajo estas situaciones, la lógica del *presidio* en San Pedro Tolimán adquirió relevancia política como modelo de colonización en la zona limítrofe con Sierra Gorda (Castillo, 2005), cuyas funciones se asociaron a la contención de las incursiones violentas de chichimecas, sirviendo además como asentamiento de chichimecas pacificados, colonos otomíes y españoles.

Para establecer una liga entre la construcción simbólica del espacio tolimanense con las predominancias políticas actuales, es necesario destacar eventos que conectan la composición de la propiedad de la tierra en la zona con el carácter étnico de sus habitantes. Esto permitirá comprender las elaboraciones

4. Algunos autores han destacado la implicación que tienen dichos rituales de petición de buenos temporales, con la veneración a los ancestros chichimecos (Prieto *et al.*, 2008).

simbólicas locales que actualmente encumbran la idea de lo chichimeca para legitimar una propiedad ancestral sobre la tierra, sustentada en una relectura cosmogónica que sitúa a los montes como moradas de los antepasados *mecos*, y que reitera a los chichimecas como uno de los linajes culturales y consanguíneos de los actuales otomíes de San Miguel.

Hacia el siglo *xvi* la *Guerra Chichimeca*, promovida por la Corona española para pacificar Sierra Gorda, dotó de mercedes y repartos de estancias ganaderas en los territorios chichimecas tolimaneses (Somohano y Gómez, 2010; García, 2011). Esta dotación y reconocimiento de la propiedad de la tierra no se dio en el vacío, ya que operó en los términos de una ocupación que desplazó gradualmente a otomíes y chichimecas de los terrenos y recursos naturales de sus poblaciones.

De acuerdo con Jiménez (2013), esto creó un escenario legal y político que colocó a las Chichimecas como una comarca donde no existían títulos primordiales, como sí ocurrió en otras zonas del Virreinato, debido a la lógica colonial de reconocimiento territorial que vinculó a los chichimecas a su condición de gentilidad y los reconoció como los habitantes originarios de dichas zonas (p. 15). Esta reconfiguración de la propiedad de la tierra trajo mecanismos institucionales que orientaron los subsiguientes litigios para delimitar las posesiones de estancieros y nativos, acotando ciertas prebendas para los nuevos colonos europeos. Es importante considerar que

en este periodo se sentaron las bases de conflictos interétnicos por la propiedad de la tierra y los montes, desarrollados en esta porción del Semidesierto en los siglos posteriores.

Con el desplazamiento de chichimecas en los tolimanes⁵ se incorporaron actividades mineras y ganaderas en la Sierra (Somohano y Niño, 2014); dicha reestructuración productiva emprendida por estancias y mercedes fue fomentada por el fortalecimiento de las haciendas durante el siglo *xvii* (Jiménez, 2013), aflorando conflictos entre indígenas y españoles por invasiones y despojos de predios. Siguiendo las propuestas de Urquiola (1989) y García (2011), en el siglo *xvii* y *xviii* la hacienda representó en Querétaro un instrumento productivo y social de grandes alcances para la geopolítica colonial, aglutinando a las unidades productivas españolas concedidas mediante mercedes, pero también permitiendo la constitución de los principales latifundios en detrimento de los terrenos indígenas (Jiménez, 2013).

Esto marcó varias pugnas por la propiedad, acceso y usufructo de grandes extensiones de terrenos en las estribaciones serranas del Semidesierto y del centro-sur queretano, como las que confrontó a poblados chichimecas y otomíes con un conjunto de haciendas de la región, entre las que se encontraban las

5. De acuerdo con Jiménez (2013), se trata del nombre dado a un área histórica que integraba varias poblaciones indígenas entre Tolimanejo (actual Colón) y Tolimán.

de Ajuchitlán, Tequisquiapan, Panales, El Chilar, San Pablo, Fuentezuelas, Zamorano, Santillán y Atongo (Somohano y Gómez, 2010).

A finales del siglo XVIII, varios poblados indígenas disgregados entre Tolimán, Tolimanejo y Tierra Blanca en Guanajuato, sumaron fuerzas para recuperar los predios cerriles que les habían despojado las haciendas vecinas; quienes habían agrupado un bloque solido de terrenos productivos cuyas extensiones se prolongaban sobre amplias porciones de los actuales municipios de El Marqués, Colón, Tequisquiapan, Tolimán, y probablemente hasta la zona serrana del estado de Guanajuato.



Figura 1. Fragmento de mapa geográfico de Querétaro, 1840.

Mapoteca Manuel Orozco y Berra

Considero que de esta movilización indígena se pueden destacar aspectos clave para comprender la relevancia del carácter étnico en la constitución política de un sentido de pertenencia chichimeca ligado al territorio. Por una parte, sobresalió la integración de poblados como San Miguelito, Tolimanejo, San Pablo

y Tierra Blanca, que se hallaban constreñidos dentro del radio de expansión de las haciendas citadas. Por otro lado, destacó la construcción de un discurso de posesión territorial relacionado con el carácter étnico que argumentó una posesión ancestral sobre los terrenos en pugna (Jiménez, 2013).

Esta posesión ancestral era entendida como ejercicio pleno de derechos sobre los terrenos y montes que les habían pertenecido antes de la colonización hispana, y para ello destacaban su parentesco chichimeca por cuanto “en la gentilidad todas eran tierras de sus ancestros” (p. 31). Esta idea de territorio ancestral se fortaleció discursivamente con la yuxtaposición de lo indígena y lo español, donde los *hacendados* fueron concebidos como intrusos que afectaban el bienestar de los poblados indios (p. 31).

Es necesario resaltar la estrategia expresiva empleada por los indígenas movilizados, quienes ocuparon los predios en pleito y demolieron los cuños limítrofes colocados por las haciendas creando “marcas con cruces en las palmas y mezquites, y con montones de piedra, en todas las tierras en que se introdujeron” (p. 31); se puede sugerir que dichas marcas delimitaron material y simbólicamente el territorio despojado, empleando el recurso cosmogónico de la cruz.

ANTECEDENTES DEL CONFLICTO

Actualmente Tolimán está articulado a diferentes procesos regionales que

buscan la consolidación de espacios mercantiles y de consumo de bienes con diversos alcances; junto al turismo cultural,⁶ la industria avícola es una actividad productiva de creciente presencia en el municipio y zonas aledañas, incorporando sitios estratégicos para su expansión, y ocasionando que las empresas del ramo busquen terrenos aptos para sufragar las demandas de producción que desbordaron a las tradicionales zonas avícolas de los Valles queretanos.⁷

En 1992 una persona ajena al poblado acudió al Registro Público de la Propiedad para realizar la *prescripción positiva* de un predio de 210 hectáreas, ubicado en la zona cerril aledaña al barrio de La Cebolleta en San Miguel, aludiendo una inexistencia de propietarios y una residencia en el sitio mayor a 5 años. De acuerdo con la tradición oral, este predio ha pertenecido a la comunidad desde épocas remotas, probablemente a partir de la constitución de San Miguel como pueblo, sin que hubiese existido la necesidad de contar con escrituras o títulos legales que avalaran tal condición.

6. Redimensionado por la declaratoria de la zona como patrimonio cultural de la humanidad de la UNESCO en 2009.

7. De acuerdo con algunas fuentes, las principales empresas en el municipio son Bachoco, Pilgrims y PolloQro, quienes para el año 2018 ya contabilizaban 36 granjas distribuidas en Tolimán, anticipando el incremento de la actividad para los siguientes años con el proyecto de construcción de otras 32 granjas. Barrero, M. (2018), "Alistan instalación de nueva planta de producción de pollos en Tolimán", *Código Qro.*, Recuperado de <http://codigoqro.mx/2018/03/04/alistan-instalacion-nueva-planta-produccion-pollos-en-toliman/>

Un aspecto que complejiza la situación es que en San Miguel y sus zonas aledañas coexisten diversos esquemas de propiedad de la tierra, destacando la pequeña propiedad hacia el caserío de San Miguel y sus barrios históricos, el ejido hacia los montes que bordean el este, sur, oeste y parte del norte del poblado, y la propiedad comunal⁸ hacia los lomeríos del suroeste y sur del caserío, sitio donde se haya el predio disputado.

Es prudente pensar que dicha prescripción haya procedido jurídicamente debido a los antecedentes históricos de la zona relacionados con los derechos de propiedad de la tierra, y que la compra se haya definido sobre un conjunto de terrenos cerriles *baldíos* colindantes con el ejido de San Miguel. De acuerdo con los habitantes de San Miguel, la extensión de sus predios comunales fueron convenidos históricamente por tradición oral, mediante usos y costumbres heredados de sus antepasados, sin necesidad de contar con documentos que lo garantizaran; esto operó en buenos términos por lo menos hasta finales del siglo xx cuando ocurre la prescripción, logrado que los colindantes fueran las haciendas vecinas de Panales y Ajuchitlán o los ejidatarios y pequeños propietarios que se instalaron posterior al reparto agrario en la zona, desde 1929.

8. Es necesario aclarar que este esquema de propiedad de la tierra no se corresponde con la figura jurídica de la comunidad agraria, por lo que los habitantes subrayan que el pueblo de San Miguel cuenta con terrenos comunales otorgados y reconocidos de manera consuetudinaria.

Durante 25 años la población no conoció esta prescripción, hasta que en 2017 arribaron al predio representantes de una empresa dedicada a la engorda de pollos, ostentándose como sus propietarios, con la intención de cercar el terreno. Ante esta situación se convocaron algunos habitantes de San Miguel para impedir la circulación del terreno, resaltando su propiedad comunal con la colocación de una cruz de herrería en la cima del cerro de La Cuesta, sitio ubicado dentro del predio disputado. El 3 de mayo de 2017, por iniciativa de algunos pobladores de San Miguel, se impulsó la celebración a la Santa Cruz de La Cuesta o *Cruz a cuesta*, como ahora la conocen coloquialmente, aspecto que se detallará en el último apartado de este documento.

Junto a estas medidas, los habitantes conformaron una comisión local para defender el predio y encauzar gestiones institucionales, destacando la solicitud de un dictamen antropológico al Instituto Nacional de Antropología e Historia de Querétaro (INAH-Qro.), así como asesoría jurídica para emprender una demanda legal. Este punto es fundamental para comprender parte de la producción territorial abordada, considerando los fines que perseguían los habitantes de San Miguel y la maniobra que definió su vinculación hacia órganos gubernamentales federales. Ante la ausencia de registros escritos, el dictamen antropológico suponía una oportunidad inmejorable para detallar la propiedad ancestral del predio, y para participar con ello de las

reglas de juego judiciales conformando dicho referente escrito antes de emprender el litigio.

LA (RE)CONSTRUCCIÓN DE UN LUGAR SAGRADO. EJERCICIOS DE TERRITORIALIDAD

Desde antaño, para los san miguelenses dicho predio ha tenido diversas utilidades y usos, algunos de los más destacados son la recolección de plantas medicinales, de ornato y rituales, frutos de cactáceas y matorrales, leña seca; además sirve como zona de pastoreo de ganado menor; asimismo, en las laderas del cerro de La Cuesta se ubica el manantial que abastece al poblado de agua para consumo humano, por lo que se vuelve un sitio estratégico de subsistencia para la población.

Al tratarse de un punto geográfico de camino real, el cerro también sobresale como lugar de paso de antiguas rutas de peregrinaje hacia santuarios regionales como la basílica de Soriano, en el municipio vecino de Colón; mientras en los meses de septiembre aún se desarrollan la Encaminada y el Encuentro de los vestidos, dos rituales asociados a la consecución de los atuendos usados para la danza de conquista con la que se venera a San Miguel Arcángel en sus festividades patronales.

Pero existe otro elemento en dicho predio de especial trascendencia para las elaboraciones territoriales locales: se trata de un conjunto arquitectónico ubicado al sur de San Miguel, confor-

mado por paredes inclinadas de piedra a manera de terrazas que coloquialmente reciben el nombre de *paderones*, y que fueron construidas sobre las laderas norte y noreste del cerro de La Cuesta; el conjunto lo completa un sistema de calzadas empedradas que se distribuyen sobre distintos puntos de la parte baja del cerro.

Para la elaboración del dictamen antropológico fueron fundamentales los habitantes de San Miguel, ya que éstos previeron la necesidad de construir los datos requeridos a partir de la búsqueda en la tradición oral, hilando con ello una narrativa que asentó los orígenes históricos de dicho lugar con la ascendencia chichimeca de San Miguel. Uno de los eventos cosmogónicos relatados incluye al cerro de La Cuesta dentro de la saga de fundaciones de pueblos chichimecas evangelizados y sedentarizados en los valles de Tolimán, integrándose a un bloque de cerros especialmente significativos para la zona por tratarse de antiguas moradas chichimecas, como el Cantón, el Zamorano, el Tenxi o el Frontón. Específicamente, sobre el cerro de La Cuesta se señala lo siguiente:

Entonces ya de allí vieron [los misioneros católicos] el cerro y esas pirámides entonces dice el fraile: pues ¿nos animamos o no? porque ya se veía que andaba la gente, puro chichimeca, entonces ya se animaron, aquí no hablaba la gente, todavía no tenía un idioma, entonces el jefe se bajó, lo recibió al sacerdote y entonces nada más se le

quedaron viendo que era gente humilde, lo recibieron bien, no hicieron nada esa vez hasta los quince días regresaron, entonces sí ya tuvieron confianza, vieron que no era bravo esa gente, entonces dice ¿qué nombre le pusimos? Nada más se bautizó un señor que le pusieron José Cruz Pérez... (Habitante de San Miguel, Tolimán, Qro., febrero 2018).

Este testimonio, sin señalar fechas precisas, puede ubicarse en el contexto de colonización y pacificación de los tolimanes del siglo XVI y XVII, destacando tanto la antigüedad del asentamiento, como su liga con los chichimecas montaraces. Recordando que la fundación de San Miguel es posterior a la de San Pedro Tolimán, y siendo un punto articulado a las labores de los franciscanos del presidio (Chemín, 1993, p. 30), los eventos consignados por el relato de La Cuesta resaltan la obra misionera de cristianización de los chichimecas, teniendo paralelismos interesantes con los relatos de otros cerros de la comarca, principalmente con el cerro del Cantón.

En este fragmento de relato se observa cómo la sacralización del lugar ocurre en dos momentos, primero, sobresale la identificación de los montes como reducto chichimeco, tratándose del motivo principal que guiaba a los frailes en su ejercicio misionero por la región; y segundo, la instauración del lugar se concreta a partir de distintos eventos como el *bautizo* de los gentiles, con lo que se podría constituir una comunidad moral

que a la larga estaría asociada con San Miguel; con la *toponimia* y *patronazgo* del lugar ligado a la Santa Cruz; y también con los planes de edificar un *templo* bajo el patrocinio de esta entidad, instituyendo con ello las tradiciones religiosas cristianas en la zona:

¿Pues qué nombre le ponemos al lugar?, vinieron en la noche, que se ocultaba esa estrella que se llama la Santa Cruz de Mayo, se ocultó en el punto sur, allí se ocultó por eso le pusieron el nombre El Cerro de la Cruz a Cuesta. El primer patrono que iban a poner ahí es la Santa Cruz, por el conocimiento de las cinco estrellas de la Santa Cruz de mayo. Ahí está todavía una cerquita de piedra sin mezcla, donde marcaron que iba a ser el templo patrono de la Santa Cruz [...] eso lo hizo el primer sacerdote (p. 30).

De acuerdo con el relato, la cruz de fierro colocada en la cima del cerro después de la intromisión de la empresa avícola muestra la continuidad o culminación de un proyecto no concluido por frailes y chichimecos bautizados en el siglo XVI, reconstruyendo un lugar sagrado con ligas ancestrales desde las condiciones del presente, para lo cual dichos vestigios fueron interpretados localmente como pirámides de hechura prehispánica. Es evidente que los orígenes del culto a esta cruz son circunstanciales y se asocian con las amenazas de despojo de los predios comunales. Ante esta situación, un habitante planteó la colocación de una cruz de herrería de 8 metros de

altura en la cima del cerro, como un acto eminentemente expresivo que marcaba la extensión del territorio comunitario y donde el pueblo se posicionaba frente al supuesto propietario.

Para ello se convocó a una misa donde un sacerdote bendijo la cruz, y posteriormente los habitantes congregados la cargaron sobre sus hombros para subir en romería hasta la cima del cerro de La Cuesta y depositar la imagen, acompañándose de música ritual de tambor y flauta, de mujeres sahumadoras que quemaron copal, así como alimentos preparados que se repartieron entre los asistentes. Un aspecto relevante de esta romería fue la participación de la Santa Cruz del Carmen y de algunas imágenes peregrinas de San Miguel Arcángel, lo que otorgó mayor importancia al acto bajo la tutela de los dos principales santos que reposan en el templo principal del pueblo. De esta manera se instauró la fiesta a la Santa Cruz a cuesta o de La Cuesta.

Un aspecto para destacar es que la población desconoce los orígenes, la antigüedad o las funciones de los vestigios arquitectónicos de La Cuesta o *paderones*, señalando que ya existían desde antes de la fundación de San Miguel, lo que no ha limitado las reflexiones y explicaciones que los habitantes han construido para dotar de significado a este importante sitio comunitario. Uno de los puntos coincidentes de dichas exégesis locales, señala que se tratan de *pirámides* construidas por los antiguos moradores de la demarcación, asociados

principalmente con los grupos chichimecas que habitaron en los cerros de la zona:

De las pirámides, de las cerquitas que hay allí, eso si no sé, me platicaron que ya desde los demás que vieron ya estaba, eso sí no tenemos ni fecha, pero eso emana de la raza chichimeca... pues eso sí como que no he encontrado la forma ahí porque las piedras que pusieron es el mismo rostro de la piedra; está, pero bien bonito así mira (Habitante de San Miguel, Tolimán, Qro., enero 2018).

Si bien el culto a la Santa Cruz es extensivo al Semidesierto y particularmente a Tolimán, sobre el cerro de La Cuesta no existían registros de celebraciones que honraran a esta entidad sagrada. Además de la creación de la festividad crucífera, destacó el papel de las narrativas cosmogónicas en la tradición oral comunitaria, donde se explican los orígenes y significados de los principales lugares naturales y devocionales de Tolimán, y específicamente del pueblo de San Miguel.

En estos relatos La Cuesta aparece como el lugar donde se ubican las *pirámides* de los chichimecas, pero también como el punto geográfico donde los antiguos pobladores observaban en el cielo nocturno, -durante las primaveras de cada año- una peculiar alineación de estrellas en forma de cruz, sugiriendo que se trataba de un cerro donde se manifestaba esta entidad de amplia devoción entre los otomíes de Querétaro.

En 2018, la segunda edición de la festividad a la Santa Cruz de La Cuesta sorprendió por la buena presencia de habitantes, integrando la participación de danzas de apaches, grupos de peregrinos montados a caballo y un concurso de vuelo de papalotes para los niños que asistieron. Dentro de los actos que institucionalizaron la festividad volvió a destacar el especial vínculo de los cargueros de San Miguel y particularmente de la Santa Cruz del Carmen, incorporando la subida al cerro de La Cuesta dentro del programa de los actos realizados durante las festividades acuáticas a esta cruz en el mes de mayo.

CONSIDERACIONES FINALES

Es destacable la preponderancia de la Santa Cruz y de los mecos como recursos territoriales tanto en el conflicto actual frente a la granja de pollos, como en el siglo XVIII frente a los latifundios de la zona. Si bien ambas narrativas retoman elementos sustantivos de tales personajes, no operan en la lógica de una continuidad histórica que pudiera conectar ambos eventos.

El encumbramiento de la Cruz de La Cuesta tuvo diferentes intenciones en la construcción territorial. Primero, resaltó la jurisdicción comunal sobre el sitio, buscando que el propietario prescriptor se apersonara para afrontar la controversia. Segundo, a partir del ritual se involucró a la Santa Cruz, bajo su advocación del Carmen o de la Cuesta,

en las necesidades del pueblo y principalmente en las tortuosas situaciones de la defensa de los bienes comunes, fortaleciendo entre los habitantes la certeza de contar con un apoyo divino. Tercero, por vía de la Santa Cruz se sacralizó un lugar que, en el imaginario local, se asocia discretamente con la celebración de rituales específicos dentro del ciclo festivo al patrono San Miguel Arcángel, pero también con la residencia mítica de los antepasados chichimecas. Sobre este último aspecto destaca el papel performativo de la ritualidad en la institucionalización de la festividad de la Santa Cruz de La Cuesta, cuyos ejercicios territoriales se sustentan en la cualidad expresiva y transformadora de este dispositivo.

La fiesta a la Santa Cruz de La Cuesta, si bien aparece articulada al sistema ritual hídrico de la demarcación encabezado por su compañera la Santa Cruz del Carmen, no opera en el campo de la propiciación del agua, sino que amplía su ámbito expresivo para participar de las labores enunciativas de las extensiones geográficas del territorio de San Miguel. De manera similar, los mecos no aparecen como entidades sacralizadas en este ejercicio territorial, como sí ocurre en otros contextos devocionales del pueblo, especialmente en los depósitos de ofrendas del cerro Zamorano y Cantón, así como en calvarios pertenecientes a antiguos difuntos chichimecas.

En esta trama territorial, los chichimecas repercuten más como recurso narrativo que fortalece la recuperación

de la historicidad del lugar ya que éste, simbolizado como vestigio prehispánico, sirve de referente ancestral inmejorable para la recreación de un imaginado centro ceremonial chichimeca antiquísimo, protagonizado por el culto a la Santa Cruz de La Cuesta y no tanto por una divinización de estos personajes.

La situación muestra la capacidad de organización local y la inventiva para generar rutas críticas con objetivos y gestiones diferenciadas; junto al diseño de una estrategia jurídica para encaminar la denuncia, sobresale el interés por recuperar repertorios de sus tradiciones orales y reconstruir un relato coherente que argumente la composición ancestral de un territorio soportado en buena parte por una parentela étnica y sanguínea. Esta recuperación cosmogónica sintetizada por medio del ritual supone un acto eminentemente político que plantea controlar el manejo y acceso al territorio, incorporando a su favor otros recursos escritos como ocurrió con el dictamen antropológico.

A través de la fiesta a la Santa Cruz de La Cuesta se produjeron ideas precisas acerca de la importancia, el contenido y la extensión de un territorio comunal, teniendo relevancia la necesidad de conocer el territorio para defenderlo, pero también de recorrer el territorio para conocerlo. De acuerdo con los impulsores de esta fiesta religiosa, hasta antes de la solemnidad la mayoría de los asistentes no conocían la existencia del predio o sólo habían escuchado de él por voz de sus abuelos y padres.

La resolución de este pleito aun parece lejana, pero motiva a reflexionar sobre la pertinencia de implementar políticas culturales que, para la definición del sujeto colectivo de derecho, consideren forzosamente tanto los componentes simbólicos, como la conformación histórica y las relaciones de poder que han fraguado los territorios indígenas en Querétaro.

REFERENCIAS

- Beaumont, P. (1874). *Crónica de la provincia de los santos apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán*. México: Imprenta de Ignacio Escalante.
- Castillo, A. (2005). Semblanza de un pueblo. En A. Castillo (Comp.), *Otopames: memorias del V coloquio internacional* (pp. 161-194). México: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Chemín, H. (1993). *Las capillas oratorio otomíes de San Miguel Tolimán*. México: Fondo Editorial de Querétaro.
- Crespo, A., Cervantes, B. (1990). Raíz colonial de la tradición otomiana en la región Guanajuato-Querétaro. En *Historias, Revista de la Dirección de Estudios Históricos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, (24) pp. 87-108.
- García, M. (2011). *Querétaro. Historia breve*. México: El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica.
- Giménez, G. (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, México: CONACULTA / ITESO.
- INEGI. (2010). Censo de Población y Vivienda.
- INEGI. (2015). Conteo Intercensal de Población y Vivienda.
- Jiménez, J. (2013). *Los pleitos por la tierra entre los indios y los hacendados del partido de Tolimán, Querétaro, 1793-1808*. México: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Lefebvre, H. (1974). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- Lefebvre, H. (1976). *Espacio y política*, Barcelona: Ediciones Península.
- LMTPOCT. (2010). *Lugares de memoria y tradiciones vivas de los pueblos otomí-chichimecas de Tolimán. La Peña de Bernal, guardián de un territorio sagrado*. Expediente técnico. México: Gobierno del Estado de Querétaro.
- López, R. et al. (2018). Cómo hacer etnografía para el análisis de procesos territoriales. En A. Vázquez y A. Terven (Coords.), *Etnografías. Tácticas y estrategias para el registro y análisis de la diversidad cultural* (pp. 225-275). México: Universidad Autónoma de Querétaro.
- López, R. (2014). San Miguel/ El Poleo/ El Zamorano. En A. Vázquez y D. Prieto (coords.), *Los pueblos indígenas del estado de Querétaro. Compendio monográfico*. México: Universidad Autónoma de Querétaro/ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

- Mançano, B. (2011). Territorios, teoría y política. En G. Calderón, Aragón y E. León Hernández (Coords.), *Descubriendo la espacialidad social desde América latina. Reflexiones desde la geografía sobre el campo, la ciudad y el medio ambiente* (pp. 1-22). México: ITACA.
- Mendoza, Mirza *et al.*, 2006, *Otomíes del Semidesierto queretano*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Meyer, F. (2001). *Querétaro árido. Una visita gubernamental a Tolimán, Colón y Peñamiller*. México: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Piña, A. (2002). *La peregrinación otomí al Zamorano*. México: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Powell, P. (1977). *La guerra chichimeca (1550-1600)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Prieto, Diego *et al.* (2008) “Ya dehe, ya xu, ya jö ne ya meco. Agua, cerros, cruces y antepasados. La ritualidad de los pueblos otomí chichimecas del Semidesierto queretano. *Patrimonio inmaterial y pueblos indígenas de América* (96-109). México: Instituto de Estudios Constitucionales del estado de Querétaro, INAH.
- Raffestin, C. (2013). *Por una geografía del poder*. México: El Colegio de Michoacán.
- Ramos, Francisco. (1582). Relación de Querétaro. En, R. Acuña (Ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI Michoacán* (pp. 212-266). México: UNAM.
- Santos, M. (1990). *Por una geografía nueva*. Madrid: Espasa Universidad.
- Somohano, Lourdes y Gómez, Ana. (2010). Una larga historia por la lucha de la tierra en Tolimán. En *Estudios históricos. Nuevas lecturas* (pp. 20-27), México: Archivo Municipal de Querétaro, No. XIII.
- Somohano, L., Niño, D. (2014). *Historia de Tolimán. Siglos XVI-XIX*. México: Universidad Autónoma de Querétaro, INAH, CONCYTEQ.
- Urquiola, J. (1989). La región centro-sur de Querétaro: colonización y desarrollo ganadero y agrícola durante la época colonial. Aspectos económicos, demográficos y territoriales. En, J. Urquiola (Coord.), *Historia de la cuestión agraria mexicana, estado de Querétaro* (pp. 149-165). México: Gobierno del estado de Querétaro, Vol. I.

EL TÉRMINO *TRABAJO* VINCULADO AL SISTEMA DE CARGOS Y SUS IMPLICACIONES EN LA ORGANIZACIÓN BARRIAL DE SAN ILDEFONSO TULTEPEC, AMEALCO

THE TERM *LABOR* LINKED TO THE SOCIAL RELIGIOUS CHARGES SYSTEM AND ITS IMPLICATIONS IN THE NEIGHBORHOOD ORGANIZATION OF SAN IDELFONSO TULTEPEC, AMEALCO

JULIO CÉSAR BORJA CRUZ*

RESUMEN

Entre la población otomí de San Ildefonso Tultepec se pueden distinguir dos acepciones de la categoría trabajo que en este texto serán exploradas en relación con la organización comunitaria. Por un lado, dicho término se vincula con las lógicas asalariadas establecidas en la sociedad nacional; a la par se distingue una categorización local asociada con una serie de quehaceres e intercambios no asalariados. En ambos casos se requiere de desempeños precisos, pero es la acepción local, denominada *hacer*, la que predomina en el ámbito ritual.

PALABRAS CLAVE: *Otomíes, trabajo, sistema de cargos, comunidad.*

ABSTRACT

Among the Otomí population of San Ildefonso Tultepec, two meanings of the job category can be distinguished, which in

* Maestro en Antropología Social. El Colegio de Michoacán, A.C., correo electrónico: borjacruz.jc@gmail.com

this text will be explored in relation to community organization. On the one hand, this term is linked to the salaried logic established in the national society; at the same time, there is a local categorization associated with a series of tasks and non-salaried exchanges. In both cases, precise performances are required, but it is the local meaning, called *doing*, that predominates in the ritual sphere.

KEYWORDS: *Otomíes, Work, Charge System, Community.*

INTRODUCCIÓN

Entre los otomíes de San Ildefonso Tultepec la categoría *trabajo* integra diversos tipos de actividades. Sin duda, se consideran como tal a las acciones que generan algún tipo de mercancía para la venta o a los distintos desempeños laborales asalariados. No obstante, algunas actividades donde no se requiere de dinero para intercambiar bienes o quehaceres, como es el caso de las actividades rituales, también se piensan en términos de trabajo. En los actos que constituyen las celebraciones para los santos, podemos elucidar una categorización local del trabajo en la que se priorizan las acciones colaborativas y el compartir. A partir de estas labores se configuran redes de parentesco, barriales e interbarriales.

En este texto me propongo analizar el sentido local del *hacer* y mostrar algunas de sus implicaciones en la vida

comunitaria más allá del contexto ritual. En un primer momento reflexiono sobre la importancia del trabajo para este grupo, así como las nociones que se vinculan con la actividad ritual. En un segundo momento, expongo un caso específico, donde se puede observar cómo a partir del ritual se concilian tensiones derivadas de antagonismos partidistas.

BREVE DESCRIPCIÓN DEL SISTEMA DE CARGOS

San Ildefonso Tultepec es una comunidad que se localiza al sur del estado de Querétaro, en el municipio de Amealco; constituida por diez barrios en los que viven mestizos y personas que se autodescriben como otomíes. Particularmente estos últimos son quienes participan de manera activa en una estructura comunitaria que localmente llaman *el cargo*. Éste es un sistema rotativo desde el cual se organizan diversas actividades estrechamente vinculadas al culto a los santos de las capillas de la comunidad.

Así que *tomar el cargo* es asumir el compromiso de realizar esas actividades durante el tiempo establecido. Puedo distinguir cuatro tipos de cargos nombrados de la siguiente forma: a) los cargos de las capillas, b) los de los altares, c) los de las danzas y d) los cargueros de Semana Santa. A estos tipos les corresponden actividades distintas pero sus tareas están estrechamente vinculadas. Por otro lado, y no menos importantes son los especialistas rituales: los rezan-

deros y/o cantores, así como los maestros músicos. Aunque a diferencia de los cargueros, éstos últimos no participan de una estructura rotativa y sin paga, resultan ser personas imprescindibles en las actividades rituales.

Las actividades del cargo que cobran mayor relevancia son, sin duda, la organización de la fiesta del santo. En San Ildefonso cada celebración se compone de varios momentos rituales que se realizan en distintos días, previos y posteriores a la *mera fiesta* calendarizada en el santoral. Los cargueros asumen el compromiso de organizarlas durante el tiempo de su desempeño, lo que supone contratar a los músicos, ir por los rezanderos, invitar a las cuadrillas de danza, comprar los cohetes, pagar la misa, realizar la comida para los convivios, etcétera. Al concluir el periodo anual de tareas rituales, se hace la entrega del compromiso o *se hace el cambio*: los cargueros que finalizan su periodo entregan tortillas, mole, güilos (guajolotes), frijol, arroz y cervezas a las personas que asumirán la responsabilidad. La entrega de alimentos formaliza la sucesión de cargo.

Algunos barrios cuentan con su capilla y su santo patrón, por ejemplo, Yospi alberga al Señor de la Humildad, con un culto que data de más de 80 años de antigüedad; la capilla de Xajay acoge al Sagrado Corazón; en Tenazada está San José; y el santo patrón del barrio Bothe es la Divina Providencia, *carguito* que no supera las tres décadas de iniciado.

Por otra parte, en el templo principal se encuentran siete altares, cada uno con

su propio grupo de cargueros: el altar del santo patrón San Ildefonso, el de la Virgen María, el Santo Entierro, Benditas Animas, San Isidro Labrador, Virgen de Guadalupe y Divina Providencia. Cabe agregar que en el Barrio Centro se localizan los cargos más antiguos, tanto de los altares como de las danzas, y en éstos participan personas de los distintos barrios que integran la comunidad.

TRABAJAR EN EL CARGO

Los quehaceres relacionados con el cargo resultan centrales en la vida de San Ildefonso, pues según algunos de mis interlocutores, son los que permiten ser *comunidad* y tener una buena relación con las divinidades, que otorgan bendiciones o castigos. Para cumplir con sus responsabilidades, los cargueros destinan una parte importante de sus recursos y de los insumos que generan en diversos trabajos, así como buena parte de su tiempo y de formas de ayuda no remuneradas.

En las distintas conversaciones con personas que han tomado el cargo, o que han participado de alguna forma con la organización de las fiestas, aparecía constantemente la noción de *trabajo* asociada con las actividades rituales y particularmente con la acción de ofrendar. Aunque algunos expresaban de manera explícita que se trataba de eso, otros me decían exactamente lo contrario al señalar que el cargo no era un trabajo porque no se recibía una paga por hacerlo. No obstante, éstos últimos también

aludían a nociones de trabajo cuando me explicaban lo que hacían durante el desempeño de sus responsabilidades.

Comprendí que esta aparente ambigüedad respondía a dos distintos tipos de relaciones, por un lado, las interacciones que se sostienen a partir de una relación mercantil, y por otro, las relaciones que buscan construirse a partir del intercambio de dones y quehaceres, en las cuales están presentes nociones como *esfuerzo*, *participación* y *buena voluntad*. A continuación, tomando algunos ejemplos, explicaré cómo se ligan estas tres últimas nociones con el sentido del término trabajo vinculado con el cargo.

EL TÉRMINO TRABAJO LIGADO CON EL ESFUERZO Y EL COMPROMISO

En una ocasión, conversando con Tomás, habitante del barrio Yospi, sobre las actividades que hace el carguero durante la celebración del Carnaval, le pregunté directamente si él consideraba el cargo como un trabajo, particularmente como un trabajo para el santo. Inmediatamente me dijo que no. A modo de ejemplo Tomás me explicó que sembrar, dedicarse a la albañilería, moldear ollas, eran actividades que podían ser consideradas como trabajo, ya que se recibía una paga por hacerlo. En ese momento miramos hacia la pileta en donde se encontraba su esposa lavando platos y agregó: “lavar trastes y hacer comida, también es un trabajo porque cuesta”, y continuó: “pero el cargo no es un trabajo, yo pienso que es

participación, participación que se hace con fe, es voluntad” (T. Flores, 19 de julio de 2018).

En la explicación de Tomás, se puede advertir que, para él, sembrar y las actividades domésticas son percibidas como trabajo pese a que la agricultura en San Ildefonso se realiza principalmente para el autoconsumo. Por otro lado, en la comunidad las mujeres no reciben un salario por las actividades domésticas que desempeñan. Al tomar esto en cuenta parece que Tomás se contradice en su explicación, pero lo que a él le interesaba era hacerme ver que dichas actividades son consideradas como trabajo porque *cuestan*, esto es, porque implica un esfuerzo físico. En otras conversaciones que sostuve con Tomás percibí que para él era necesario hacer una constante distinción entre las actividades consideradas como trabajo y las actividades del cargo, que según mi interlocutor son “más participación”. Durante el registro etnográfico varias personas me expusieron ideas similares.

Tomás me explicaba que cuando se refieren al cargo en otomí se dicen *mepute*, y enfatizaba: “eso es como una tradición que se sigue en pie, como una tradición antigua, uno dice así, voy a traer el cargo, al decir se trae el cargo es todas las formalidades que lleva” (T. Flores, 19 de junio de 2018). Con “las formalidades que lleva” se refiere, entre otras cosas, al fuerte sentido de responsabilidad que sugieren las distintas labores. La referencia a la responsabilidad asumida por cumplir con las labores del

cargo, la encontré de forma reiterada en mis interlocutores cuando hablaban del *compromiso*, como don Justino, que ha tomado cargos durante una docena de años: “[el cargo] es un compromiso que nosotros nos echamos con el santo, no es un trabajo, es compromiso que le damos gracias a Dios por todo. Es un sacrificio que hacemos nosotros para lo que Dios nos da” (J. Hilario, 25 de enero de 2019).

Por su parte, doña Macedonia, al igual que otras personas de la comunidad, me explicaba que el cargo sí es un trabajo para los santos, pero en su exposición el sentido del término se refiere al *hacer*. Doña Macedonia explica que cuando se compromete con un carguito “hay mucho por hacer” y explica: “Yo digo que sí es un trabajo, también para ellos [para los santos] también, para venerarlo. Cuando se viene la fiesta, se hace la preparación; frijoles, mole, todo hace uno. No toda la gente se preocupa por hacer el cargo” (M. Blas, 29 de julio de 2018).

Otras palabras otomíes que se vinculan con el compromiso son *nzaki* y *seki*. La primera significa *vida, salud, estar bien*. *Seki* es traducida como *permiso* y esta palabra se utiliza, por ejemplo, cuando una persona se abre paso entre un grupo de gente: *a jár seki* “con su permiso”. Tomás señalaba que *seki* es algo parecido a *nzaki*: “El dar permiso, lo utiliza mucho la gente, por ejemplo, a Dios le piden permiso o salud, que me dé permiso Dios, es como salud, si me da permiso Dios, saco mi cargo, dicen” (T. Flores, 22 de julio de 2018). Se espe-

ra que Dios dé *permiso* para poder cumplir el cargo, es decir, salud o *nzaki*.

LA PARTICIPACIÓN Y EL TRABAJO COMPARTIDO

Don Cirilo, habitante de Barrio Centro, ha participado en diversos cargos desde que era niño, y al igual que los interlocutores arriba mencionados, expone lo siguiente sobre las actividades del sistema de cargos:

El cargo nos enseña a trabajar [...] es una promesa, es una promesa para que tengas trabajo o para que te estés acostumbrándote a trabajar. Yo siento que a veces [digo] ‘al cabo que no tengo cargo, no voy a trabajar, pero como traigo cargo, tengo que trabajar, tengo que ahorrar’. A lo mejor dice uno, ‘se aproxima mi gasto, entonces tengo que trabajar’. Yo digo que es una promesa de Dios, lo que le pedimos es que nos ayude a trabajar, porque si no trabajamos, no comemos. (C. Andrés, 12 de marzo de 2016)

Debido a que las actividades del cargo se vinculan con la devoción al santo, para don Tomás y don Cirilo, así como para otros interlocutores, era necesario enfatizar que estas acciones se llevan a cabo sin el afán de obtener una ganancia monetaria, acentuando el tema de la participación.

La frase de don Cirilo “el cargo nos enseña a trabajar” me parece ilustrativa, ¿cómo es que nos enseña a hacerlo? Él

me resaltó en múltiples ocasiones la importancia de participar de manera activa en las acciones rituales, así como la relevancia de esforzarse por retribuir a sus vecinos lo que él recibió cuando asumió el cargo. La idea de *enseñar a trabajar* se relaciona estrechamente con el esfuerzo, y el ahorro es consecuencia de la energía invertida en las labores y esto permite *participar*. En este sentido podemos traer a colación el término de producción de “subjetividad activa” propuesto por Magazine (2015). Para dicho autor,

[...] los cargos aportan una estructura, a la manera de soporte, a partir del cual, las personas se producen unas a otras, como sujetos activos. Los cargos y la estructura concomitante son los medios para un fin, mas no un fin en sí mismo (p. 78).

En el caso de estudio del autor citado, el cargo es un medio por el que se busca encauzar la participación para que la fiesta “se haga entre todos”. El trabajo del mayordomo es producir una “subjetividad activa”; un estado que consiste en estar dispuestos ejecutar una acción (p. 21). En el caso de San Idefonso, con el *hacer* se incentiva a otros esforzarse y participar.

Para llevar a cabo las actividades del cargo se tienen que realizar una serie de gastos buscando obtener los insumos necesarios para la elaboración de alimentos, para comprar flores, cohetes, la indumentaria para la danza, etcétera. En

relación con esto doña Flavia explica lo siguiente:

Nosotros cuando hemos traído cargo no hemos pedido apoyo [a dependencias de gobierno], así como para que te ayuden, para que te den unos refrescos, no. Si ellos voluntariamente te lo ofrecen, sí lo agarramos, pero así que uno vaya a pedir, no. Dice mi esposo que, si se supone que quieres agarrar cargo, te tiene que costar, tienes que invertir algo de ti, algo que trabajas o has trabajado, si no en ese caso el que va a traer el cargo es el gobierno, porque ellos son los que ponen, no tú. Uno mismo hay que ahorrar, hacer ese esfuerzo, como un sacrificio pues, hacer ese esfuerzo para que tú salgas adelante. (F. García, 25 de enero de 2019)

El uso de la palabra sacrificio se vincula aquí con la noción de esfuerzo, con todo lo que implica en términos físicos y económicos llevar a cabo las actividades del cargo. Hay que subrayar que el dinero, así como los insumos obtenidos con él, es el resultado del esfuerzo de “invertir algo de ti”, como menciona doña Flavia.

Magazine explica que, en Tepetlaoxtoc, municipio del Estado de México, el mayordomo tiene la sustancial tarea de reunir *cooperaciones* en efectivo para realizar la fiesta. De esta forma los pobladores están colaborando en su realización y se tiene claro que *entre todos* se llevó a cabo. Dicho autor agrega: “[...] en Tepetlaoxtoc, el que la gente esté presente en sus cooperaciones motiva al mayordomo a trabajar. Su presencia en

las cooperaciones fundamenta su actitud de estar juntos al hacer la fiesta. Esto incluye a los que participan mediante su cooperación” (2015, p. 102).

Como se mencionó líneas arriba, entre los otomíes de San Ildefonso el dinero es visto como una expresión del *dar de sí*, pero en contraste con lo que pasa en Tepetlaoxtoc, no es del todo bien visto que una persona sólo aporte dinero o insumos. Incluso, algunos interlocutores me han explicado que ellos se distinguen de los mestizos porque *sí trabajan el cargo*. Varios mestizos, particularmente del Barrio Centro, se involucran en algunas fiestas aportando dinero, pero esto no significa que formen parte del cargo, porque lo que a los otomíes les resulta gratificante es su implicación en los quehaceres y el esfuerzo que implica la celebración.

HACER CON BUENA VOLUNTAD

Para los otomíes de San Ildefonso es importante *hacer con buena voluntad*. Cuando la gente me hablaba del cargo, me decía constantemente que hay que realizarlo con voluntad, es decir, con gusto y de buen corazón. La siguiente explicación de doña Rumualda sobre el reparto de comida ilustra el argumento anterior. Primero es necesario saber que las actividades del cargo tienen como punto central la elaboración de ofrendas y la elaboración de comida para repartir entre responsables y asistentes de las fiestas a los santos:

Hay que ofrecerlo de corazón también, si tú das comidita, aunque sea frijolito, mientras que tú le das a un familiar, a tus papás o a alguien, si tú le das de corazón, se siente el cariño que tú lo das de buen corazón, de buena mente. Pero si [dices] “¡ay! ya llegó el cargo, qué voy a hacer para darle de comer a los niños, a tanta gente”, tú estás reneando de esa tortilla y ese frijol. Sí lo estás dando, pero no de corazón. Entonces yo supongo que Dios no lo quieres así también. Por ejemplo, si yo le digo a mis hijos, si tú me das un vaso de refresco o un vaso de agua, dámelo de corazón para que a mí me apetece también. Si me lo das enojado, pues no me agrada y no siento rico la comida. Yo creo que así Dios con nosotros (R. Blas, 20 de julio de 2018).

Así como doña Rumualda, otros interlocutores asocian el compromiso del trabajo con una participación gustosa, que entre otras cosas lleve a la colaboración y al compartir. En estas actividades hay un fuerte sentido de compromiso que radica en la idea de corresponder, es decir, devolver lo dado. Los distintos momentos que integran las fiestas para los santos, se realizan para *poner contento al santo*, y como diría doña Florentina: “para que el santo sepa que nos acordamos de él” (F. Cruz, 10 de noviembre de 2016); y así agradecerle favores otorgados, como salud, buenas cosechas, empleos, protección para la comunidad, etcétera. Pero también el compromiso es con los demás habitantes de la comunidad. En este sentido el trabajo no tiene

como fin último acumular dinero, sino establecer vínculos, a la par de que se socializa *cómo* trabajar (Borja, 2017, p. 153).

Quiero destacar que la relación de la gente con el santo, implícita en las narrativas a las que he aludido, se da en términos de trabajo. El santo dio a entender que no le gustaba el lugar donde se albergaba, así que indirectamente pidió que se construyera otro templo en una loma con vegetación; es decir, requirió que se llevara a cabo un trabajo en colectivo. Posterior a la construcción del templo en la loma, el santo les enseñó a desempeñar *el carguito* para que se acordaran de él, y pudiera entonces otorgarles bendiciones. En esta narrativa sobre el origen del templo se puede observar cómo se instaura una relación que tiene como base el intercambio de dones y contradones a partir del hacer; es decir, la comunicación entre hombres y divinidad se da en esos términos: el lenguaje es el trabajo.

En la comunidad se cuentan historias que nos hablan de los riesgos actuales de no realizar el trabajo para el santo. Algunas personas de la comunidad aseguran que los *carguitos* se iniciaron desde que se fundó la comunidad o al momento en que concluyó la construcción del templo del Barrio Centro, donde se encuentra la imagen del santo patrón. Señalan que *a los abuelos anteriores* se les ocurrió esa costumbre para festejar a los santos, para que *se sepa que nos acordamos* de los santos.

Así como es significativo hacer el trabajo del cargo con *buena voluntad* o

de corazón, también es importante no renegar de él. Me explican que cuando las personas que pueden tomar la responsabilidad y no lo hacen, reciben un castigo por su apatía o por tomarlo y no hacerlo de la manera adecuada, tal como lo marca la costumbre. Con relación a lo anterior doña Rumualda explica:

Me contaban a mí una vez que a una persona le dejaban el Santo Patrón [el cargo] y pues como renegado, “es que es mucho” y la persona todavía vive, hacía carbón cerca de la peña, por aquí abajo. Dice que llegaron a dejarle el santo, así para que fuera carguero, pues la persona que lo renegó, [dijo] pues no, no. Dice que esa misma noche soñó que el santo patrón, ya ves que el santo patrón trae su bastoncito porque es un padre, es un obispo, que fue antes aquí así; entonces dice que traía su bastón, así en el horno de carbón desbaratándolo, pues, eso fue en el sueño. Fue a ver y su horno de carbón ya estaba desbaratado (R. Blas, 20 de julio de 2018).

Otras personas de la población me contaron cómo el santo patrón destruyó cocinas y hornos para la alfarería o para hacer pan. También hay quienes han sufrido accidentes como castigo, como lo refiere don Apolinar: “Uno que se reniega, uno que no quiere agarrar cargo, el día que reniegues de tomar el cargo, no falta que pase algo, te puedes caer, te puedes lastimar” (A. Santiago, 2 de septiembre de 2018).

Durante el periodo de campo encontré casos extremos de personas que rene-

garon del cargo y al poco tiempo murieron. Doña Silvia, del barrio Xajay, en el verano de 2018, me dijo que estaba muy triste porque su hijo había fallecido hacía unos meses. Ella me cuenta que no se supo bien qué tenía su hijo, solo un día se comenzó a hinchar y los médicos no pudieron sanarlo. Doña Silvia me decía que a su hijo le habían ofrecido varias veces el cargo del santo de su barrio, pero que él no había querido tomarlo, ella señala que tal vez enfermó porque no quiso hacerlo. Cuando él comenzaba a estar enfermo aceptó ser carguero del santo de la capilla, pero no concluyó el cargo debido a su muerte. Así que doña Silvia lo haría en lugar de su hijo para cumplir con el santo.

Renegar del *hacer* supone una ruptura con el circuito de reciprocidad que se sostiene con la deidad, y con ello, la privación de la salud e incluso de los medios para la subsistencia. Eso es visible en el caso que refiere doña Rumualda, cuando el santo destruye la cocina y el horno para la alfarería, es decir, destruye espacios de trabajo. Por el contrario, en esos términos, el desempeño colaborativo basado en la reciprocidad está vinculado con la vida, la salud y la capacidad para trabajar.

IMPLICACIONES DEL TRABAJO DEL CARGO. EL CASO DEL BARRIO YOSPI

Actualmente en San Ildefonso hay una serie de disputas ligadas con el antagonismo de ciertos partidos políticos. He

registrado algunas tensiones entre personas ligadas al Partido Revolucionario Institucional (PRI) -que hasta hace cuatro años era el partido que gobernaba el municipio-, y personas afines al Partido Acción Nacional (PAN). En el primer trimestre de 2019, se intensificó un conflicto entre un grupo ligado al partido político Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA) y un grupo relacionado al PAN. El delegado de la localidad, abiertamente vinculado con MORENA, denunció que el gobierno municipal panista tomaba las cuotas que le cobraban a los tianguistas sin explicitar a dónde iban a parar esos recursos. Dicho funcionario y sus allegados expresaban que la comunidad necesitaba ese dinero para *mejoras*, como la reparación del techo de la capilla adjunta al templo principal. Algunas personas expusieron en medios de comunicación locales que en el barrio Yospi se habían quedado sin agua cerca de una semana debido al mal estado del sistema de alcantarillado y culpaban al gobierno panista. Otras personas del mismo barrio, vinculadas al PAN, desmentían esta versión, y argumentaban que no había faltado el vital líquido.

Desde hace 20 años, don Joaquín, actual subdelegado del barrio, se ha involucrado con el PAN participando en diversas actividades. Ahora que gobierna dicho partido en el municipio, él ha podido gestionar apoyos, es decir, material para la construcción, para su familia y para sus vecinos, principalmente para los afiliados a ese partido, lo cual provoca cierto enojo entre los vecinos no pa-

nistas. En ocasiones, grupos del PRI y del PAN han quemado los pendones o banderas propagandísticas del grupo contrario en los caminos de la comunidad, como una forma de intimidación. Hay hostilidad entre vecinos reflejada en diversas circunstancias cotidianas. Don Joaquín me expresaba que, pese a que estaba agradecido con el partido, reconocía que la principal división entre vecinos se debía a esas organizaciones políticas.

En este contexto, llamó mi atención la organización del Carnaval de 2019 debido a la polarización por la filiación partidista. Se trata de una fiesta que se efectúa en el barrio Yospi, dedicada al Señor de la Humildad. Ésta tiene lugar un fin de semana previo al Miércoles de Ceniza. Cuando llegó la hora de organizar dicha fiesta, don Joaquín, como actual subdelegado, tuvo que llegar a acuerdos con don Ramón, que es el carguero mayor del barrio. Cabe mencionar que don Ramón es una figura reconocida en el barrio por colaborar desde hace varios años con el PRI. De ahí lo peculiar y la supuesta dificultad de esta colaboración. Ambos hombres tuvieron que trabajar en conjunto. Los cargueros determinaron que para la celebración de este año tenían que rehabilitar los espacios de la capilla barrial, particularmente, *echar el piso* al atrio y pintar la fachada. Don Joaquín me explicaba que la capilla y la imagen del Señor de la Humildad era *algo de todos* y que era necesario ocuparse en el cuidado de esos espacios. Así que trabajó en coordinación con los cargueros para la gestión de recursos

para las labores en la capilla. Don Joaquín señalaba que tuvieron que trabajar juntos por algo en común: habilitar la capilla y organizar la fiesta, y hacerlo de la mejor manera con gusto y voluntad para el santo.

Uno de los actos nodales de la celebración son los convivios, es decir, los momentos en que reparten alimentos en las fiestas. Los cargueros deben de coordinarse bien entre ellos, para cumplir con la obligación de preparar alimentos y compartirlos con los asistentes a las fiestas, y particularmente, con los cargueros de otros barrios invitados a la celebración. Para esto los cargueros desarrollan estrategias de ahorro y recaudación de insumos, pero comúnmente reciben apoyos en especie por parte de familiares y amigos cercanos. Estas colaboraciones tienen lugar días previos a los convivios y son conferidos por personas que anteriormente recibieron algún tipo de ayuda.

La ayuda en especie es muy valorada, sin embargo, es más significativo apoyar con quehaceres; se aprecia más que un vecino llegue a casa del carguero para echar tortillas o con un chiquigüite lleno de éstas, a que llegue con medio bulto de maíz. Si bien el dinero obtenido de las labores remuneradas es considerado resultado del esfuerzo, como se afirmaba líneas arriba, adquiere un valor primordial involucrarse de manera activa en las actividades, sólo así se puede considerar que se está trabajando de buena manera para el santo y la comunidad. De hecho, el cargo se efectúa gracias a una amplia

red de personas que están intercambiando trabajo más allá de los sujetos que tienen el cargo. En el caso de Yospi, las diferencias partidistas se dejaron a un lado, familiares y vecinos colaboraron en conjunto para efectuar de *manera adecuada* los convivios, así como otras actividades de la celebración.

La fiesta salió como se esperaba. Don Ramón se acercó a don Joaquín y le dijo: “Yo pensé que sería muy difícil trabajar contigo, pero ahora veo que no. Trabajas bien”; don Joaquín le contestó que tenían que dejar las diferencias a un lado para llevar de la mejor manera la fiesta del santo patrón, porque eso les convenía a todos. “Ojalá siempre nos organizáramos como para el cargo, ¿no?”, me dijo don Joaquín al tiempo que hacía surcos en la milpa. Esta última reflexión la escuché también en otros cargueros que se mostraban contentos por la unión que generó la organización del cargo.

Derivado de esto, en el marco de la organización de la fiesta, en una asamblea de la comunidad, don Joaquín junto con los cargueros y otras personas del barrio acordaron no solicitar permisos para la venta de alcohol¹ dado que consideraban que las cuotas eran abusivas. Así que acordaron unirse y correr del barrio a los inspectores municipales si se hacían presentes. Aquí las relaciones que

se establecen con el santo son un punto crucial para generar cierta empatía y colaboración entre vecinos. Esto ilustra la importancia del trabajo colaborativo y cómo puede movilizar un gran número de personas, incluso pertenecientes a grupos antagónicos.

COMENTARIOS FINALES

Aun con los embates de los discursos raciales y colonizadores, los despojos sufridos, los programas estatales de inclusión y las complejas relaciones que se desarrollan con la sociedad dominante, los otomíes de San Ildefonso Tultepec han sobrevivido como un grupo que se reconoce como otomíes significando el mundo de una forma particular y llevando a cabo prácticas de sentido (Viveiros de Castro, 2010). El *hacer* es un valor exaltado en la lógica otomí y está presente en los procesos de socialización. Las nociones asociadas con el trabajo que he señalado forman parte de un marco conceptual de un sistema de representaciones, entendido éste como “los varios conjuntos de ideas y valores propios de una sociedad, siendo sus elementos interdependientes y organizados en sistemas” (Raby, 2015, p. 316), lo cual no sugiere esquemas inmutables u homogéneos, sino flexibles y en constante relaboración.

Considero que es en el espacio ritual en donde se llevan a cabo estas reconfiguraciones, o en términos de Reygadas (2016), se articulan distintos sistemas

1. Las personas que se disponen a vender alcohol en las fiestas patronales tienen que solicitar un permiso al gobierno municipal. De no hacerlo, pueden llegar los inspectores municipales a confiscar las bebidas y multarlos.

simbólicos al mismo tiempo materiales donde se trasladan sistemas de representaciones, normas y valoraciones. Arguyo que en el contexto ritual se lleva a cabo una reflexión colectiva que va, principalmente, en dos direcciones. Por un lado, al insertarse en distintas actividades remuneradas para poder subsistir, se relacionan bajo las lógicas mercantiles capitalistas. En el ritual estas relaciones mercantiles son cuestionadas de forma constante; se enfatiza la diferencia entre las labores que tienen como fin un pago, de aquellas que se hacen por gusto bajo un sistema de prestaciones y contraprestaciones, y se exaltan estas últimas. Recordemos lo que decía don Cirilo, “el cargo nos enseña a trabajar”, así que en estos espacios rituales se orientan relaciones, o en palabras de Magazine (2012), se busca producir sujetos que se relacionen compartiendo e intercambiando trabajo. Con ello se establecen relaciones de apoyo, parentesco, amistad, arraigo como grupo, así como el cuidado de bienes comunes. Respecto al caso etnográfico, cabe decir que ambos personajes no se volvieron amigos o dejaron para siempre sus diferencias políticas, pero sí pudieron trabajar para un bien común durante un par de meses.

Don Cirilo mencionaba que el cargo es una costumbre que permite ser comunidad; explicaba que algo que los define como comunidad indígena es la costumbre, que es, precisamente, acordarse de los abuelitos y *hacer* lo que les enseñaron. Esta idea la encontré en varios de mis interlocutores. El trabajo asociado

con el *hacer* genera arraigos y comunidad. Aquí radica su importante potencial organizativo, desde el cual se articulan y movilizan un gran número de personas para obtener un bien colectivo.

REFERENCIAS

- Borja, Julio César. (2017). *Entre flores y listones. Un estudio antropológico de la Danza de Mujeres en San Ildefonso Tultepec, Amealco, México*. (Tesis de Licenciatura en Antropología). Universidad Autónoma de Querétaro, México.
- Magazine, R. (2012). El otro como sujeto, la modernidad como conducto: La producción de subjetividades en un pueblo mesoamericano. En, P. Pitarch y G. Orobitg (Eds.), *Modernidades indígenas* (pp. 115-14). Madrid: Good
- Magazine, R. (2015). *El Pueblo es como una rueda. Hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el altiplano de México*. México: Universidad Iberoamericana.
- Raby, D. (2015). Reflexiones finales. Representaciones nahuas y teoría antropológica. En, C. Good, y D. Raby (Coords.), *Múltiples formas de ser nahuas. Miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y prácticas* (pp. 315-347). México: El Colegio de Michoacán.
- Reygadas, L. (2002). Producción simbólica y producción material: metáforas y conceptos en torno a la cultura del

trabajo. *Nueva Antropología*, XVIII (60), pp. 101-119.

Viveiros De Castro, E. Good. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Madrid: Katz Editores.

SEMBRANDO FUERZA. RITUALIDAD Y CONSTRUCCIÓN DE COMUNIDAD ENTRE LOS TEENEK DE LA HUASTECA POTOSINA

SOWING STRENGTH.
RITUALITY AND COMMUNITY BUILDING AMONG THE TEENEK
OF THE HUASTECA POTOSINA

IMELDA AGUIRRE MENDOZA*

RESUMEN

En medio de las políticas extractivas, la tradición se erige como un nodo de resistencia que rearticula el territorio y la organización local de las comunidades indígenas de la Huasteca potosina. Este es el caso de Tamapatz, población ubicada al suroeste del municipio de Aquismón, San Luis Potosí, en donde cada mes de mayo se realiza un conjunto de rituales basados en el trabajo colectivo, tomando como eje la producción de fuerza que se traduce en protección para la comunidad y sus integrantes. ¿Cómo se produce esa fuerza colectiva? Con el presente texto se pretende dar respuesta a dicha interrogante.

PALABRAS CLAVE: *Territorio, riesgo, resistencia, ritualidad, comunidad.*

ABSTRACT

In the midst of extractive policies, tradition emerges as a resistance node which rearticulates the territory and the local organization the indigenous communities of the Huasteca

* Doctora en Antropología,
Grupo de Investigación
Interdisciplinaria sobre la
Región Centro Noreste
(CNAN-INAH), correo electrónico:
pulikbuk@gmail.com

potosina. This is the case of Tamapatz, town located to the southwest of the municipality of Aquismón, San Luis Potosí, where every May, a series of rituals is performed based on collective work, using collective force production as an axis that translates into protection for the community and its members. How is this collective force produced? The purpose of this text is to answer this question.

KEYWORDS: *Territory, Risk, Resistance, Rituality, Community.*

TAMAPATZ COMO COMUNIDAD Y EL COSTUMBRE GENERAL

Tamapatz es una comunidad compuesta por 26 barrios, siendo los de mayor densidad poblacional: El Zopope, 1271 habitantes; Paxaljá, 1060 habitantes; Alitzé, 750 habitantes; y Múhuatl, 722 habitantes. Por su parte el barrio de Tamapatz, como centro político y administrativo cuenta con 1004 personas (INEGI, 2010).

De acuerdo con el Padrón de Comunidades Indígenas de San Luis Potosí (2005), Tamapatz se conformó como comunidad agraria en 1687. Una comunidad agraria se caracteriza por una territorialidad basada en los bienes de comunidad, a partir de los cuales se fija la organización social y política, caracterizada, asimismo, por la colectivización en la toma de decisiones (Velásquez, 2011, p. 330).

Siguiendo los planteamientos de Bautista, al descomponer la palabra comunidad en común y unidad tenemos que lo común “es aquello en lo que todos participamos”, mientras “la unidad que se expresa, tiene el carácter de reunión siempre en proceso de realización” (2014, p. 143). Así, “la realización de la comunidad es el desarrollo de esta co-responsabilidad”, en donde las acciones no son aisladas ni individuales sino mancomunadas (p. 147). Para los *teenek* de este trabajo, una forma de construir comunidad se da mediante el llamado *costumbre general*, ritual celebrado en algún momento de mayo, el cual, como lo señala una anciana del lugar, tiene como propósito “pedir por la vida de toda la gente”. De acuerdo con don Eusebio, en dicho ritual:

Se le agradece a la Madre Naturaleza,¹ se le pide por la protección de la comunidad y del país entero, para que no haya catástrofes, inundaciones, huracanes. Se pide para que nuestras autoridades no tengan peligro, que estén libres de problemas (E. Martínez, 16/05/2014).

1. Luego don Eusebio me explicó que con este término me estaba traduciendo lo que en *teenek* es conocido como Mím Tsabál o Madre Tierra, ser en el que se genera la vida y los alimentos que dan fuerza, entre ellos el maíz. Ésta, a su vez, toma fuerza del agua que manda Mámláb (Trueno), del trabajo de los hombres, del aguardiente y los alimentos hechos a base de maíz que éstos le convidan, y de los cuerpos de quienes en ella se entierran (E. Martínez, 16/05/2014).

Don Esteban cuenta que *el costumbre general* comenzó a realizarse cerca del año 2000, cuando incentivados por un sacerdote de nombre Rosalío –quien “hablaba mucho en huasteco” y simpatizaba con varias de sus tradiciones–, decidieron organizar un ritual que reuniera a gran parte de la comunidad, esto con la intención de que “el pueblo tenga fuerzas, que el pueblo no caiga y siga para adelante” (E. Basilio, 12/05/2014).

El costumbre general dura aproximadamente ocho horas, éste se llevaba a cabo en la galera de Tamapatz unos días antes o unos días después de la fiesta para San Isidro Labrador. La fecha es fijada con el acuerdo del comisariado, los representantes de los barrios participantes, los especialistas rituales y el sacerdote, quien ese día oficia una misa en la galera del pueblo. La opinión de los especialistas rituales es la de mayor importancia entre el resto de los vecinos de la comunidad, pues ellos determinan cuál es el día propicio para efectuar la celebración. Se busca que *el costumbre general* se lleve a cabo dentro de un día fuerte² para que, de la misma forma, el ritual surta buenos efectos, traducidos en temporales agrícolas prósperos y en la protección de los integrantes de la comunidad.

La organización del *costumbre general* es responsabilidad del comisariado en turno y de su equipo de colaborado-

2. Son conceptualizados como días fuertes el martes, el miércoles, el jueves y el viernes.

res, incluidos los representantes de los barrios que suelen participar de forma activa, pues aunque el ritual se realiza para beneficio de los veintiséis barrios de Tamapatz –y más allá de estos–, generalmente acuden los más cercanos al centro y los que cuentan con mayor número de habitantes. Cada uno de éstos configura su propia ofrenda y acude con su grupo de danza de *Pulik son*.³ Igualmente hay barrios que cuentan con tríos de minuetes, que también participan. Así, mientras las ofrendas son desplegadas y repartidas, los músicos y los danzantes ejecutan sus sones y sus pasos.

Los representantes de cada barrio y sus ayudantes reúnen las cooperaciones⁴ que contribuyen a financiar el evento, pero además tienen, de forma obligatoria, que aportar *al costumbre* con al menos cinco *bolimes*, *kwitomes*,⁵ panes, una olla con caldo de pipián y varias botellas de aguardiente. El resto de los vecinos contribuyen de manera voluntaria con uno o dos *bolimes*, algunas piezas de pan, garrafas con café o aguardiente, refrescos. Conforme esto sucede, el secretario del representante anota en su

3. Traducido como son grande o danza de la Malinche.

4. El monto de la cooperación es estipulado por el comisariado y su tesorero, éste se da a conocer en una asamblea previa *al costumbre*. Por ejemplo, en los últimos años se ha fijado una cuota de “20 pesos por padre de familia”.

5. Los *bolimes* son tamales del tamaño de un pollo, rellenos con la carne de dicha ave; los *kwitomes* son bolas hechas con masa de maíz de consistencia dura y salada.

libreta el nombre de los contribuyentes y así levanta un inventario sobre lo reunido.

En todo el ritual el papel de las mujeres resulta fundamental. Para “sacar adelante el costumbre” –como dice don Esteban– cada representante y sus respectivos ayudantes tienen que trabajar en coordinación con sus esposas, pues son ellas las encargadas de cocinar los alimentos rituales que ese día se han de ofrecer a los invitados y posteriormente se han de repartir entre los asistentes (E. Basilio, 13/05/2015).

De igual manera, es imprescindible la participación de varios curanderos como administradores de las fuerzas que en el ritual se conjuntan. Cada barrio participante se presenta con el *ilalix* (curandero) que dirigirá su *costumbre* de manera particular. En el caso de El Zopope, la gente de este lugar suele acudir a un curandero procedente de Obtujub, quien recibe una compensación por su trabajo, que no suele sobrepasar los 500 pesos.

Tanto los curanderos como el comensariado y los integrantes de su equipo portan un collar de flores en el que predominan las buganvillas rosas, que en ocasiones se intercalan con algunas flores de cempasúchil o flores artificiales. Es común que el sacerdote al momento de officiar misa también reciba un collar de este tipo en manos de una mujer identificada como *la madrina*, quien igualmente está encargada de poner el collar en el resto de los mandatarios y guías del ritual. Dichos distintivos denotan la

jerarquía que tienen estas personas tanto en la comunidad como en la celebración. Dehouve (2001) describe que el *xabu* o el responsable de los rituales entre los tlapanecos, también suele llevar un collar de flores, interpretado por esta autora como “un símbolo honorífico” (p. 14) destinado a honrarlo.

Habiendo referido algunos de los aspectos operacionales para la realización del ritual, en lo que sigue examinaré las ofrendas presentadas a lo largo de éste, enfatizando en los elementos que sirven como pivotes para la producción de fuerza.

LA OFRENDA SOPORTE

Ts'akchixtaláb es la palabra nativa con que se traduce el término de ofrenda. Las ofrendas para el caso *teenek* que nos ocupa, son como condensadores y propulsores de fuerza. A través de ella conviven un conjunto de seres humanos y no humanos, por ello se articulan como dispositivos transmisores de fuerza entre unos y otros. He convenido denominar a la ofrenda como un soporte en la medida que funciona como una base para disponer un conjunto de elementos, pero más que esto, la ofrenda es soporte porque sustenta un aglomerado de relaciones, contiene una serie de elementos que a su vez son contenidos, continentes y transmisores de fuerza. Igualmente, la ofrenda y sus elementos son soporte ya que se desempeñan como marco para la ejecución de otras acciones rituales:

frente a ellos se sahúma, se derrama aguardiente y se profieren los discursos.



Figura 1. La ofrenda soporte y sus elementos
Foto: Imelda Aguirre

Las ofrendas soporte se encuentran integradas por los siguientes elementos:

- El arco miniatura

Los pequeños arcos son hechos de varas y hojas de naranjo, adornados a su vez con flores de campasúchil u otra clase de flores amarillas cuando éstas escasean. Los arcos son sintetizadores de las dimensiones del cosmos de ahí que, frente a ellos, mediante acciones como el *pajúx taláb* (sahumación), se referencien los diferentes puntos cardinales, así como el cielo, la tierra y el inframundo.

- Las hojas de papatla

Las hojas de papatla (*Heliconia schiedeana*) sirven como base para disponer el conjunto de elementos que vendrán después. La papatla no sólo es base sino también embalaje de distintos componentes, entre ellos los *bolimes*, los envoltorios de flores y la ofrenda en su totalidad.

- Los pequeños envoltorios de flores

Delante del pequeño arco y sobre las hojas de papatla el curandero acomoda un buen conjunto de envoltorios de pequeñas flores confeccionados previamente por él mismo. Aunque las flores de campasúchil son las idóneas, cuando éstas escasean, como ocurre en el mes de mayo, los envoltorios se confeccionan con otras a las que se les atribuye un color *fuerte*, tal es el caso del azul o del rojo.

Los curanderos conforman ramitos con las flores que envuelven ya sea con un trozo de papatla o con una hoja de naranjo. En alguna ocasión el curandero de El Zopope confeccionó cien de estos envoltorios, en otra ocasión fueron cincuenta. Lo importante, según lo relata don Esteban, es que se presenten en “un número grande” (E. Basilio, 12/05/2014). Don Juan define al cien como “un número mayor” que se dispone “porque se está pidiendo para la fuerza de la comunidad y para todo el mundo” (J. Martínez, 12/05/2014). De esta forma es que el cien y sus múltiplos vienen a referenciar la totalidad del universo, pero, sobre todo son indicio

de una cantidad considerable de fuerza disponible, misma que se espera sea retribuida mediante buenos temporales agrícolas que coadyuven a la preservación de la vida.

- El dinero

Sobre los envoltorios de flores se coloca alguna cantidad de dinero que al final del ritual termina siendo una especie de compensación a la labor del curandero. Para el año 2010 el representante en turno destinó ciento cincuenta pesos (un billete de cien y otro de cincuenta) para tal fin. En 2014 el representante y su consejero reunieron trescientos pesos. Cada año la cantidad varía dependiendo de la disposición económica que tenga el representante asignado, pero al igual que en los envoltorios, se busca *un número grande, un número mayor*, “que se haya conseguido con mucho esfuerzo”, dice don Esteban, y que con esto evoque las propiedades de lo que se espera: abundante fuerza regenerativa capaz de mantener con vida a la comunidad y a la humanidad entera (E. Basilio, 12/05/2014).

- Las tortillas miniatura

Además de los envoltorios florales, los curanderos elaboran pequeñas tortillas hechas con masa. Algunos *ilalix* las guarnecen en la superficie con más masa proveniente de los *bolimes*, otros lo hacen con pedazos de huevo cocido, pero lo que nunca falta son los trozos de hígado de pollo cocido. Tanto el maíz cocido en sus diversas formas, como el hígado, y en este caso los huevos, son considera-

dos como elementos y alimentos contenedores y propagadores de fuerza vital.

Al igual que los envoltorios, las tortillas miniatura también se presentan de manera *contada*. Aquí es preciso aclarar que cuando los interlocutores en turno describen esta clase de ofrendas, mencionan que se trata de ofrendas donde “se pone todo contado”, es decir, donde determinados elementos se disponen de forma cifrada, tal es el caso de los racimos y de las tortillas. Esto podrá recordar el estudio de Dehouve (2001) entre los tlapanecos, donde dicha antropóloga crea la categoría de “ofrendas contadas” para designar “la costumbre de presentar ofrendas constituidas de varios objetos en números cuidadosamente contados” (p. 3).

Así, en el caso que me ocupa, algunas veces se colocan siete tortillitas, otras catorce como un múltiplo del primer valor, y otras se disponen nueve. Don Mateo explica que cuando son siete (y sus múltiplos) “son para los muertos”, seres a los que siempre se busca tener apaciguados debido al temor que provoca su poder de quitar fuerza. Cuando son nueve tienen dedicatoria especial para Trueno (M, Villanueva, 11/12/2016). De esta forma es que las tortillitas, entre otros elementos, se configuran como claves para descifrar quiénes son los invitados de cada ofrenda, pero más allá de esto, los distintos valores son activadores de relaciones entre los hombres y diversos existentes en el universo.

- El corazón de pollo

Hay algunos curanderos que además de lo anterior, acostumbra a colocar debajo del pequeño arco un recipiente con un corazón crudo de pollo. La mayoría de las veces, dicho componente es llevado por el representante encargado *del costumbre*, éste proviene de algún gallo o gallina tierna o madura, cuya carne fue aprovechada para la elaboración de algunos *bolimes*, mientras que el corazón fue reservado para presentarse como parte de la ofrenda. En este caso los pollos y todo lo que se aprovecha de ellos son alimentos con fuerza ya que comúnmente también fueron alimentados con maíz a lo largo de su vida, gramínea referida, por sobre otros componentes, como la mayor fuente de fuerza vital.

El corazón es categorizado como un importante propulsor de fuerza vital, de ahí que sea uno de los elementos centrales del ritual. Más adelante se verá que varios corazones de pollo son enterrados en distintos puntos del centro del pueblo a fin de proveer de vigor y fortaleza a la comunidad.

- Las cartas

En algunas ofrendas se presentan unas siete *cartas* envueltas en papatla. Las cartas son una especie de cuadrados hechos con masa, que se tuestan, aunque también hay quienes las presentan a manera de *bolitas de masa cocida*. Ya sean cocidas o tostadas, cuadradas o circulares, las cartas, como lo dice don Esteban, “son letras hechas a mano” por el curandero o por la esposa del repre-

sentante. Este hombre las conceptualiza como letras porque a través de ellas se enuncian un conjunto de peticiones para los receptores de la ofrenda —entre ellos los muertos y los seres ctónicos—, siendo la más trascendental la de *fuerza para el pueblo* (E. Basilio, 12/05/2014).

Estas cartas, al igual que el corazón y otros elementos, son enterradas en distintos puntos de la comunidad.

- La botella de aguardiente

Cada una de las ofrendas cuenta con una botella de aguardiente entre sus componentes. Éste es considerado como una bebida de naturaleza caliente que ayuda a restituir la fuerza vital de quienes participan en el ritual. Por esto mismo es la principal bebida que se le convida a la Tierra, de ahí que sea derramado constantemente a lo largo *del costumbre*.

- El agua

Teniendo el aguardiente, la esposa del representante coloca un par de botellitas con agua, o bien, una jícara con este mismo líquido. La presencia del agua en las ofrendas de carácter agrícola puede ser un indicio del recurso vital que se espera sea traído por Trueno y sus asistentes con el fin de fertilizar la Tierra.

- Las velas

A la ofrenda se le agregan dos o tres velas. El curandero Juan me ha explicado que las velas encendidas son indispensables cuando se trata iluminar el camino de los seres que habitan en el *al tsemláb* (el mundo de los muertos), a quienes se

busca hacer presentes en la Tierra. Éstas se implementan en rituales donde los muertos y Trueno tienen una amplia injerencia (J. Martínez, 12/04/2014).

En Tamapatz las velas, además de ser elementos que propician la conexión entre los hombres y otros seres poderosos, son elementos ineludibles en el ritual por sus cualidades calientes y, por lo tanto, fuertes.

Una vez conformada la ofrenda soporte con cada uno de los elementos señalados, es posible llevar a cabo las

principales acciones del ritual, entre éstas se encuentran la sahumerio hacia las distintas dimensiones del cosmos mediante el *pajúx taláb* y el derrame de aguardiente sobre la Tierra.

Así, después de que el curandero ha sahumerio la ofrenda y ha derramado algo de aguardiente sobre la Tierra, pronuncia sus primeros discursos acompañado por el representante y al menos dos de sus ayudantes, los receptores y propósitos de dichos discursos se encuentran sintetizados en la siguiente tabla:

Orador	Receptores	Propósito
Curandero	Primer discurso: Pulik Pay'lom (Gran Dios) Mám (Trueno) <i>Akan k'ij</i> (oriente, origen del sol)	Agradecimiento por la vida Agradecimiento por el agua Agradecimiento por el sol
	Segundo discurso: Pulik Pay'lom <i>Tsok inik</i> (hombres rayo) Tierra (Mím Tsabál)	Petición de agua Petición de maíz
	Tercer discurso: Tierra Pay'lom Mámláb <i>Tsok inik</i>	Agradecimiento por la lluvia
	Cuarto discurso: Tierra Pay'lom Mámláb <i>Tsok inik</i>	Petición de lluvia Protección de la comunidad-humanidad
Consejero	Mámláb <i>Tsok inik</i> San Isidro	Agradecimiento de lluvia Petición de lluvia
Sacerdote	San Isidro	Petición por el bienestar de las autoridades Agradecimiento por la lluvia Petición por la lluvia
Comisariado	Pulik Pay'lom Tierra	Petición de lluvias Crecimiento del maíz Protección y bendición para la comunidad y sus mandatarios

Tabla 1. Propósitos de los discursos rituales, oradores y receptores
Elaboración propia

LA FUERZA DE LOS ALIMENTOS

Delante de la ofrenda soporte se colocan varias bolsas con pan y algunas botellas con refresco, posteriormente se extienden unas cuantas hojas de papatla —ya sea crudas o tatemadas—, las cuales servirán como base de los alimentos que a continuación se acomodarán. Así, una vez contando con esto, se pone sobre la base de papatla un *bolim* de gran tamaño, el cual es mucho más grande que el común de esta clase de tamales. Doña María explica que dichos *bolimes* reciben el nombre de *tsu'ub*, éstos son preparados con la carne de al menos cinco pollos, a los que únicamente se les quitan las vísceras. Los pollos son parcialmente partidos para después envolverlos entre una gran plancha de masa enchilada, que al final es cubierta con papatla, así todos los componentes se someten a cocción.

Cada representante de los barrios participantes presenta un *bolim* de este tipo mientras que el comisariado lleva uno un tanto más grande, hecho con hasta ocho pollos. Éste se coloca al frente de la galera, en la ofrenda central encabezada por él mismo. Aunque los *bolimes* son alimentos comunes en la ritualidad *teenek*, los *bolimes* mayores solo aparecen en *el costumbre general* pues de cierta forma es un evento que condensa la fuerza de los integrantes de la comunidad, expresada en el conocimiento de los curanderos que ahí se reúnen, en el esfuerzo de los músicos y los danzantes, en el empeño de las autoridades

locales, en la gran cantidad de alimentos que han sido preparados, entre otras cosas. De acuerdo con el *ilalix* Juan, se espera que toda esta fuerza sea recibida por la Tierra, por Mám (Trueno) y por Pay'lom (Dios supremo), para que éstos a su vez “cuiden la vida del pueblo”, y quizá del mundo, tal y como lo enfatiza en varios de sus discursos J. Martínez, 12/05/2014).

Pues bien, una vez dispuesto el gran *bolim*, doña Catarina —encargada de su preparación y esposa del representante Esteban—, coloca unos veinte *bolimes* más, éstos tienen menores dimensiones y fueron preparados por las mujeres de quienes integran el equipo de trabajo del representante. Delante de los *bolimes* comunes se ponen cuatro *kwitomes*, a decir de don Esteban, son cuatro “porque son la comida para los cuatro vientos, el que viene del oriente, el del poniente, el del sur y también el del norte”. Él mismo explica que una vez acomodados, dicha clase de tamales deben ser cubiertos con grandes manteles u hojas de papatla, “para que así suelten su vapor y eso es lo que vienen a llevarse los vientos, lo que van a comer Trueno, los *tsok inik* (hombres rayo), Pay'lom” (E. Basilio, 12/05/2014). Por último, también se pone una botella de aguardiente. Con todo esto reunido, los participantes hacen una fila y esperan su turno para sahumar sobre los alimentos.

Después de unos treinta minutos el *pajúx taláb* (sahumación) se detiene y doña Catarina, ayudada por dos mujeres más, destapa los tamales. Aquella mujer

se encarga especialmente de la apertura del *bolím* mayor, el cual va despedazando para que pueda ser repartido. Teniendo todos los *bolimes* partidos –el grande y los más pequeños–, las mujeres avientan pequeños trozos de esta masa hacia el suelo. El rezandero y el secretario del representante hacen lo mismo, aventando con especial énfasis hacia el arquito y los envoltorios de flores. Estos trozos son para la Tierra, para los muertos y para el resto de los seres que están dando fuerza, y a los que, a su vez se les da fuerza vital mediante el alimento.



Figura 2. Apertura del *tsu'ub*: bolím de gran tamaño
Foto: Imelda Aguirre

El secretario y el resto de los hombres continúan bebiendo y derramando algunas gotas de aguardiente. Mientras, Doña Catarina prosigue sus labores ahora con la formación de nueve pequeños tamales. Para ello corta nueve trozos de una hoja de papatla, en el interior de cada uno coloca un poco de masa procedente del *bolím* mayor y un poco de car-

ne, menudencias o huesos de los pollos con que fue preparado éste mismo. Posteriormente deposita los nueve tamalitos dentro de una bolsa, misma que coloca bajo el arquito. De acuerdo con doña Catarina éstos son hechos especialmente para Mám (Trueno), cuyo alimento debe enterrarse por ser un existente en gran parte telúrico.

Una vez conformados los tamalitos, doña Catalina sirve en platos de unícel varios trozos del *bolím* grande, que se van distribuyendo entre los presentes. Primeramente, es convidado el curandero, seguido del consejero y del resto de los mandatarios sentados en algunas sillas que se ubican frente a la ofrenda. Cuando el gran *bolím* se agota continúa la repartición del resto de los *bolimes* y luego se prosigue con la distribución de piezas de pan, vasos con refresco y con café.

Después de los *bolimes* viene la repartición de los cuatro *kwitomes*. Para ello la base de hojas de papatla es despojada de todo residuo que hayan dejado los *bolimes*; o bien, hay ocasiones en que éstas son remplazadas por hojas completamente limpias, de manera que la base vuelve a ser conformada. Teniendo lista dicha base, el secretario rebana con un cuchillo los *kwitomes*, mientras que su esposa y doña Catarina sirve varios platos con *dhak chil*, caldo hecho con semillas de calabaza, hígados y corazones de las aves de corral, mismas que fueron cocinadas en *bolimes*.

Para la gente de El Zopope el número de platos dispuestos en la ofrenda puede

ser variable, pudiendo colocarse más de treinta. No obstante, hay barrios que ofrendan dicho alimento de manera contada, ejemplo de esto es *Paxaljá'*, cuyas mujeres únicamente acostumbran a disponer catorce platos de *dhak chil* sobre la base de papatla. Una de ellas explica que esa comida es para los muertos, por ello debe presentarse en siete, o bien, en alguno de sus múltiplos como el catorce. Así, el resto del caldo se distribuye entre los asistentes, pero sin necesidad de ser presentado previamente frente a la ofrenda soporte. A cada plato con *dhak chil* corresponde dos o tres rebanadas de *kwitom*.

En esta clase de comida la importancia de la fuerza –mediante su circulación y consumo– vuelve a ser revalidada. Ésta es impelida por el maíz empleado

para la elaboración de los *kwitomes* pero también por los hígados y los corazones de las aves de corral, dicha fuerza vital es transferida a los hombres mediante el consumo del alimento.

Pero no solo los hombres se favorecen de esa fuerza. Quienes ofrendan intentan distribuir la fuerza contenida en los alimentos asignando comida específica para distintos receptores, los cuales se benefician a través de la conducción de vapores y de la fuerza vital que emana el maíz como contenedor de la fuerza de *Dhipák* (espíritu del maíz), los corazones e hígados de pollo, entre otros alimentos hechos con el trabajo de los mandatarios y el resto de los participantes del ritual. Así, como se sintetiza en la tabla:

Existente receptor-dador de fuerza	Tipo de comida
Vientos	<i>Kwitomes</i>
Mámláb (Trueno) <i>Tsok inik</i> (hombres rayo) Pay'lom	<i>Bolimes</i>
Tierra Muertos	Trozos de <i>bolimes</i>
Mámláb (Trueno)	Nueve pequeños tamales hechos con partes de los <i>bolimes</i>
Muertos	<i>Dhak chil</i>

Tabla 2. Existentes y tipos de comida que se les destina
Elaboración propia

SEMBRANDO FUERZA...

EL LEVANTAMIENTO DE LA OFRENDA Y EL ENTIERRO DEL PAQUETE RITUAL

Después de que los alimentos son repartidos, el curandero pronuncia un discurso. Posteriormente se procede a limpiar el espacio donde fue efectuado el ritual. Para esto se riegan algunas copas de aguardiente sobre la Tierra y también se derrama el agua que contenía la jícara como un acto conclusivo de la fertilización esperada.

Enseguida se levantan gran parte de las hojas de papatla. Don Juan indica al representante que éstas deben dejarse en una milpa, lugar donde la Tierra las consumirá poco a poco, esperando que pueda beneficiarse de la fuerza que dichas hojas adquirieron al ser base de las ofrendas presentadas (J. Martínez, 12/04/2014).

El curandero reserva una de las hojas de papatla en la que confina los envoltorios de flores y las tortillitas, pero hay quienes solo colocan la mitad del número total de dichos elementos, acompañados con el corazón de uno de los pollos matados el día anterior para la preparación del *bolim* mayor. Asimismo, hay algunos curanderos que, una vez conformado el paquete, lo ubican frente al arquito sobre otra hoja de papatla, cubriéndolo a su vez con una servilleta. Teniendo esto listo, los participantes pasan a sahumarlo.

Dicho paquete es enterrado en una de las jardineras de la plaza principal del pueblo, lugar que cuenta con varios de

estos espacios, mismos que son ocupados por el comisariado, al centro, y cada uno de los barrios participantes en las jardineras periféricas, donde entierran un paquete como el antes descrito. Para ello el representante y un par de ayudantes cavan un hoyo de al menos medio metro de profundidad, ahí el paquete será depositado. Cuando esto ocurre, el curandero esparce sobre la superficie de la Tierra un poco de agua.

En este contexto el corazón enterrado se toma como un propulsor de fuerza vital que, desde las jardineras del centro del pueblo, se espera sea expansiva hacia el resto de la comunidad. Por tal motivo don Francisco, secretario del representante durante el año 2010, considera que dicho entierro se realiza “para la defensa del pueblo”, pues en la medida de haya fuerza en el pueblo, “nada le pasará a la gente, todos estaremos bien, no va a haber enfermedad, vamos a tener comida, no va a haber hambre” (F. Martínez, 22/05/2010). Esta clase de paquetes coadyuvan a construir de manera poderosa el sentido de comunidad, basado en el trabajo de las autoridades y de los vecinos que la integran.

LA REPLICACIÓN DEL RITUAL EN EL CERRO

Al concretar el entierro del paquete, el curandero termina de recoger el resto de los elementos que integran la ofrenda. Dentro de una bolsa deposita el pequeño arco, los envoltorios de flores

y las tortillitas restantes. Con todo esto al día siguiente cada uno de los barrios organizarán *otro costumbre* en distintos puntos de su jurisdicción. La gente de El Zopope se dirige hacia el *Ok Ts'én* o Cerro de la Cabeza por su traducción literal, aunque en castellano se le denomina el Cerro de la Brujería. Dicho lugar es una pequeña elevación ubicada al sur del barrio, que funge como el principal centro ceremonial del mismo.

Así pues, al día siguiente *del costumbre general* en la galera, el curandero se dirige hacia el *Ok' Ts'én* en compañía del representante, el presidente del comité de capilla y sus equipos de trabajo. Ahí el *ilalix* volverá a colocar el pequeño arco, el sobrante de los envoltorios de flores, las tortillitas y una botella de aguardiente. El representante llevará los *bolimes* restantes del *costumbre anterior*, que serán repartidos una vez que se realicen las sahumaciones con copal por parte de los participantes, el derrame de aguardiente y el discurso del curandero en el que se dirige a Pay'lóm, a Mám, a los *tsok inik*, a la Tierra,

Les estoy llamando para que reciban este *pajúx taláb* que estamos haciendo con alegría, este aguardiente, esta comida, les estamos dando gracias por el agua, que haya más para que crezcan las milpas, que protejan a nuestras autoridades y a toda la comunidad para que se siga adelante.

Aunque de forma más discreta, las acciones llevadas a cabo en el cerro son

una suerte de replicación de lo realizado en la galera. En este *costumbre* se sintetizan las unidades rituales más significativas del ritual, se concreta la presencia de los receptores-transmisores de fuerza, a quienes se les convida del *bolim* y del aguardiente.

Una vez compartidos los alimentos, el ritual finaliza abandonando en el cerro el arquito, los envoltorios con flores y las pequeñas tortillas, así como los trozos de barro o el incensario que sirvió para practicar el conjunto de *pajúx taláb* (sahumaciones) celebrados desde el día anterior. Don Juan explica que esto se hace “para que se queden en la Tierra” ya que se espera que con el paso de los días ésta los consuma enterrándolos, beneficiándose así de la fuerza contenida en éstos mismos (J. Martínez, 12/04/2014).

EL ENTIERRO DE LAS CARTAS Y LAS MONEDAS

En algunas ocasiones el conjunto de acciones subyacentes al *costumbre general* no terminan en el Cerro de la Brujería sino en los límites de Tamapatz, donde se entierran las cartas. Para esto cada uno de los representantes comisionados se desplaza, la mayor parte del tiempo a pie, en compañía de su especialista ritual y algunos de sus ayudantes, hacia las mojoneras que marcan los límites de la comunidad. La gente de El Zopope se dirige hacia el norte, donde Tamapatz colinda con la población que-retana de Valle Verde. Los del barrio de

La Linja van hacia el nororiente, donde la comunidad se intersecta con los linderos que la separan de Tanzozob. El representante del barrio San Miguel se traslada hacia el suroriente, donde se encuentran las colindancias con el ejido de Tampate. La gente de Alitzé se encarga de enterrar las cartas en las mojoneras que separan a Tamapatz de Santa Bárbara, en dirección sur. Por último, los de Obtujub se dirigen hacia el poniente, donde la comunidad colinda con el ejido de Tampaxal.

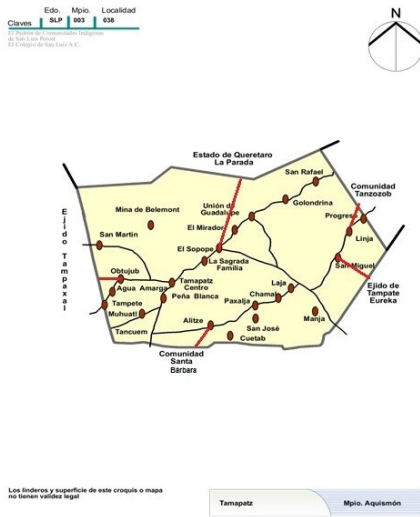


Figura 3. Croquis de Tamapatz señalando los barrios y la dirección en que se desplazan a enterrar las cartas

Fuente: Padrón de Comunidad Indígenas de San Luis Potosí, 2005

Antes del entierro de las cartas, el representante reparte entre sus acompañantes un *bolím* elaborado por su esposa para

la ocasión. Junto con las cartas también hechas por aquella mujer, se sepultan “unas monedillas viejas”, dice don Esteban (E. Basilio, 12/05/2014). Se trata de monedas de baja denominación⁶ que actualmente ya no se encuentran en circulación, pero en muchos hogares se conservaron. El curandero Juan menciona que esa clase de monedas “tienen mucho poder porque con el tiempo van agarrado fuerza” (J. Martínez, 12/05/2014). Dehouve (2001) documentó que, entre los elementos de las ofrendas rendidas por las autoridades de algunas comunidades tlanepecas de la montaña de Guerrero, se encuentra un polvo metálico extraído de una veta local, al que llaman oro. De acuerdo con esta autora, “se trata de un tributo en metálico pagado a cambio de la vida del pueblo y del uso de la tierra” (p.16). Por lo cual propone un doble significado: por un lado, de pago como una suerte de tributo o renta, y por otro, como una forma de reciprocidad ya que “se ofrece algo para recibirlo de vuelta” (p. 16), se ofrece dinero para recibir más dinero, argumenta Dehouve.

En el caso *teenek* que nos ocupa, la exégesis no resulta ser tan diferente. Como don Esteban lo explicó, el entierro de las cartas en coalición con las monedas “es para que tenga fuerza el pueblo”, “se pide por fuerza para el pueblo [insiste este hombre] para que el pueblo siga levantándose para arriba, para que

6. La mayoría de éstas son centavos de pesos mexicanos.

no se caiga”. Entendiendo con esto que el pueblo solo podrá *levantarse* y seguir prosperando si su gente tiene fuerza, es decir, si tiene vida. Por el contrario, el pueblo corre el riesgo de *caer*, si hay falta de fuerza (E. Basilio, 12/05/2014). Esta manutención de energía únicamente se logra mediante su reactivación constante a partir de acciones rituales como las aquí tratadas.

Tanto las cartas como las monedas son presentadas en conjuntos de siete, o bien, en alguno de los múltiplos de este mismo valor. Así, es común enterrar siete cartas acompañadas por siete, catorce o veintiún moneditas. Como se recordará, este es *el número de los muertos*, quienes tienen el poder de quitar fuerza vital en caso de no ser favorecidos con ésta misma. En este caso el siete también corresponde a la Tierra, existente que se ha venido conformando como el principal receptor de fuerza durante los rituales celebrados en mayo, pero también como el principal expansor de fuerza.

COMENTARIOS FINALES: CONSTRUYENDO COMUNALIDAD

El costumbre general y gran parte de los rituales practicados en Tamapatz pueden ser planteados como dispositivos que posibilitan la generación, el intercambio y la circulación de fuerza entre los hombres y un conjunto de existentes que coadyuvan a su producción y transmisión.

La fuerza toma forma en todas aquellas actividades que tienen como propó-

sito su producción y su transferencia, siendo el trabajo en sus distintas expresiones, la forma principal. De esta manera, el trabajo se aprecia como una de las características principales que constituyen el concepto de comunidad. Entre los mixes, Floriberto Díaz (2001) menciona que la comunidad se construye como categoría a partir de las palabras tierra (*näjx*) y pueblo (*käjpp*), “*näjx* hace posible la existencia de *käjpp*, pero *käjpp* le da sentido a *näjx*”. Este antropólogo *ayuujk* (mixe) puntualiza que la primera relación para entender el concepto de comunidad “es la de la Tierra con la gente, a través del trabajo”. En tanto que la comunalidad es lo que define “la inmanencia de la comunidad”, teniendo entre sus elementos el trabajo colectivo como “un acto de recreación”. De acuerdo con Mario Enrique Fuente (2012), la comunalidad se presenta como eje de estrategias campesinas alternativas frente al modelo hegemónico capitalista. En esta perspectiva, la noción y construcción de la autonomía desempeña un papel fundamental para definir la direccionalidad de este ethos comunitario y su posibilidad para enfrentar la exclusión social y la insustentabilidad (p. 11).

Para Benjamín Maldonado (2016) la comunalidad puede ser entendida como “un modo de vida que se desarrolla en un contexto organizativo específico, que es el tejido social comunitario” (p. 152-153). Este autor menciona que “la característica más frecuente de la comunalidad es la donación de trabajo: se trabaja gratuitamente siendo autoridad

en algún cargo, también dando tequios y apoyos recíprocos en obras y en fiestas” (p. 161).

Con todo esto, podemos considerar que *el costumbre general* aquí tratado se encuentran encaminado a la construcción de comunalidad ya que, como lo he mencionado, enfatiza la producción de fuerza de manera colectiva, a partir del trabajo. Es el trabajo lo que hace fuerza para obtener lluvia, asimismo, la siembra está hecha a base del trabajo dispuestos por distintos existentes. Los conceptos de comunidad-trabajo-fuerza se presentan, así como una unidad en donde cada término se implica de manera sistémica.

De acuerdo con Hocart, el ritual incluye la absorción o la aplicación de varias sustancias que se suponen capaces de dar la vida, a las que el autor llama “fuentes de vida” (en Dehouve, 2008, p. 326), y que en este caso he distinguido como elementos y alimentos-fuerza. En *el costumbre general* ésta alcanza su máxima expresión en las flores de colores fuertes, en las monedas antiguas, los *bolimes* hechos a base de maíz, en las tortillas miniatura también elaborados con maíz e hígados de pollo, en el caldo de pipián igualmente acompañado por hígados y corazones de pollo, y de forma particular, en los varios corazones de pollo que son enterrados en el centro del pueblo como máximos propulsores de fuerza vital, pero que además puede decirse que están hechos de maíz en la medida que las aves de corral siempre son alimentadas con tal gramínea.

Todos estos alimentos valorados con altos índices de fuerza vital nutren al gran conjunto de existentes convocados al ritual mediante discursos y acciones como el *pajúx taláb*. Así, tanto los hombres como el Pay’lom (Dios supremo), la Tierra, San Isidro, Trueno, los *tsok inik* (hombres rayo), entre otros seres que colaboran en la producción de fuerza, invertida en el ciclo agrícola y expresada en el trabajo de las milpas, en el abastecimiento de lluvias y en la generación de vida de forma general. Es de esta manera que hombres y existentes de distintas dimensiones del cosmos participan integralmente en *los costumbres* de mayo para sembrar la fuerza regenerativa que, una vez germinada, ha de seguir manteniéndolos con vida.

REFERENCIAS

- Aguirre Mendoza, I. (2017). *Las formas de la fuerza. El concepto de fuerza en una comunidad teenek de la Huasteca potosina, México*. (Tesis de doctorado en Antropología), Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bautista, R. (2014). *La descolonización de la política. Introducción a una política comunitaria*. La Paz: Plural editores.
- Dehouve, D. (2001). El Fuego Nuevo: interpretación de una ofrenda con-tada tlapaneca (Guerrero, México). *Journal de la Société des Américanistes*, 87, pp. 89-112. DOI: 10.400/jsa.1996

- Dehouve, D. (2008). El sacrificio del gato-jaguar entre los tlapanecos de Guerrero. En, Olivier, Guilhem (coord.). *Símbolos de Poder en Mesoamérica* (pp. 315-334). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Díaz Gómez, Floriberto, 2001, "Comunidad y comunalidad", *La Jornada Semanal*, número 314, 11 de marzo, México.
- Fuente Carrasco, M. E. (2012). La comunalidad como base para la construcción de resiliencia social ante la crisis civilizatoria. *Polis. Revista Latinoamericana*, Centro de Investigación Sociedad y Políticas Públicas (CISPO) 33, pp. 1-19.
- Maldonado Alvarado, B. (2016). Perspectivas de la comunalidad en los Pueblos indígenas de Oaxaca. *Bajo el Volcán*, año 15, (23), septiembre 2015-febrero 2016, pp. 52-169.
- Padrón de Comunidades Indígenas de San Luis Potosí. (2005) México: Colegio de San Luis A.C.
- Velásquez Cepeda, M. C. (2011). Espirales del tiempo en los municipios de Oaxaca: asambleas, votaciones e innovaciones de la costumbre. En, V. Franco Pelletier, D. Dehouve y A. Hémond (Eds.). *Formas de voto, prácticas de las asambleas y toma de decisiones. Un acercamiento comparativo* (pp. 329-341). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

MISCELÁNEA

ETNOGRAFÍA DE “LO CERCANO” EN SITUACIÓN DE INSEGURIDAD. REFLEXIONES METODOLÓGICAS

ETHNOGRAPHY OF “THE NEAR” IN A SITUATION
OF INSECURITY. METHODOLOGICAL REFLECTIONS

MERCEDES GRISELDA LÓPEZ HUEZO*
ERNESTO LICONA VALENCIA**

RESUMEN

El objetivo de este texto es reflexionar sobre la figura de *etnógrafa nativa pendular* forastera a manera de figura epistemológica novedosa, que necesariamente su implicación está condicionada por un contexto urbano de inseguridad y que exige pensar en estrategias de campo que matizan el trabajo etnográfico en su dimensión metodológica y escriturística en el estudio de “los otros” cercanos.

PALABRAS CLAVE: *Etnografía, trabajo de campo, implicación etnográfica*

* Maestra en Antropología Social. Facultad de Filosofía y Letras. BUAP, correo electrónico: mglopez91@hotmail.es

** Doctor en Antropología Social. Facultad de Filosofía y Letras. BUAP, correo electrónico: licona123@yahoo.es

ABSTRACT

The objective of this text is to analyze on the figure of the *pendular native ethnographer* outsider as a novel epistemological figure, whose involvement is necessarily conditioned by an urban context of insecurity and which requires thinking about field strategies that qualify the work ethnographic in its

methodological and scriptural dimension in the study of the “others” close.

KEYWORDS: *Ethnography, Field Work, Ethnographic Involvement.*

PRESENTACIÓN

El objetivo de este texto es reflexionar sobre la figura de *etnografía nativa pendular* con cierto aire de forastera a manera de figura epistemológica novedosa, cuya implicación está necesariamente condicionada por un contexto urbano de inseguridad y que exige pensar en estrategias de campo que matizan el trabajo etnográfico en su dimensión metodológica y escriturística en el estudio de los otros cercanos.

Para la mejor comprensión del texto, está dividido en dos partes y una reflexión final. En la primera se pone en evidencia que hoy el trabajo etnográfico realizado en las metrópolis que estudian y habitan los antropólogos ha generado una discusión epistemológica novedosa que pone en duda el canon antropológico de la observación participante y ha generado novedosas figuras etnográficas, mismas que recogemos para reflexionar nuestro trabajo. La segunda parte hace referencia al contexto social de inseguridad del centro de la ciudad de San Salvador dominado por pandillas, lo que obliga al etnógrafo a ajustar el trabajo de campo y construir relaciones epistemológicas que determinan metodológica y escriturísticamente

la etnografía. Finalmente presentamos unas reflexiones finales.

HACIA UNA ETNOGRAFÍA DE “LO CERCA-NO”

En las metrópolis contemporáneas la noción de *observación participante* sufre reflexiones significativas porque las realidades socioculturales que estudiamos están permutando y al mismo tiempo generándose nuevos fenómenos culturales que exigen adecuaciones del trabajo etnográfico porque “los llamados nativos no habitan un mundo separado del que habitan los etnógrafos” y porque el pensamiento etnográfico evoluciona y echa mano de otras disciplinas y epistemologías, “hay un cambio en el análisis social” (Rosaldo, 1989, p. 51).

Identificamos *grosso modo* dos grandes etapas de la etnografía contemporánea: la primera que va “desde el punto de vista del nativo” (Malinowski, 2000) hasta la etnografía como “descripción densa” (Geertz, 1986), es decir, es la etnografía de la modernidad temprana donde se analizaban conjuntos culturales y comunidades cerradas, en donde el etnógrafo permaneció encerrado territorialmente.

La segunda, más rica epistemológicamente, nace en la modernidad tardía a partir del posmodernismo antropológico y sobre todo a “reformulaciones intelectuales” (Rosaldo, 1989, p. 44) en las ciencias sociales y las humanidades en donde predomina el paradigma In-

terpretativista en antropología haciendo emerger severas críticas a la práctica etnográfica clásica.¹

A partir de lo anterior nacen figuras epistemológicas nuevas, entre las más significativas están la del *etnógrafo ubicado* de Rosaldo, la *etnografía multilocal* de Marcus y el *etnógrafo objetivado* de Bourdieu. Rosaldo propone a la experiencia personal como categoría analítica, la experiencia del etnógrafo como vehículo para la comprensión de los “otros” (1989, p. 23). La *etnografía multilocal* de Marcus formula como objeto de estudio el sistema mundo que supone un trabajo de campo móvil y que no necesariamente opone a la etnografía unilocal. Dice:

La investigación multilocal está diseñada alrededor de cadenas, sendas, tramas, conjunciones o yuxtaposiciones de locaciones en las cuales el etnógrafo establece alguna forma de presencia, literal o física, con una lógica explícita de asociación o conexión entre sitios que de hecho definen el argumento de la etnografía” (2001, p. 118).

El *etnógrafo objetivado* de Bourdieu, sugiere tomarlo como objeto, pero no a la manera de los primeros posmodernos

que se centraron en la reflexividad textual, reflexividad no en sentido narcisista sino como representante de una comunidad, dice que la verdadera reflexividad es: “someter la posición del observador al mismo análisis crítico al cual se ha sometido el objeto construido” (Bourdieu y Wacquant, 1995, p. 191). La sugerencia de Bourdieu es ampliar la reflexión de la *observación participante* por la *objetivación participante* definida por la objetivación sociológica del objeto, así como la del sujeto con su objeto.

Estos tres planteamientos los consideramos fundacionales sobre cómo hoy producimos conocimiento antropológico, también permiten ampliar, junto con otros autores de la filosofía de la ciencia, el discurso sobre la etnografía contemporánea en general y en particular sobre la que producimos *en y de las* metrópolis. Desde estas reflexiones inaugurales, recientemente han emergido nuevas figuras epistemológicas de etnógrafos, como la de los *forasteros*, *pendulares*, *nativos*, *anónimos*, *encarnados*, etcétera, que enriquecen el quehacer etnográfico contemporáneo y expresan epistemológicamente los variados tonos que adquiere la relación sujeto-sujeto en la investigación antropológica sobre las sociedades en la modernidad tardía; reflexiones novedosas porque ya no existe la sociedad tradicional que presentó la sociología de la modernidad temprana y porque la hermenéutica penetra cada vez más en la investigación social, poniendo a discusión el papel de la *implícación* del sujeto que investiga y con

1. El interpretativismo es un paradigma que difiere del paradigma positivista, principalmente al decir que la realidad social no debe ser explicada, sino comprendida, y para ello tiene un rol central el investigador en la comprensión de los significados que le otorgan los actores sociales a sus prácticas y fenómenos sociales. (Batthyány y Cabrera, 2011, p. 76).

ello complejiza la etnografía de los *otros próximos* sin que medie la división estructural entre el aquí y el allá, tal como la sustentó la antropología en el pasado.

Por ejemplo, hoy observamos la tendencia en las escuelas de antropología en América Latina de investigaciones realizadas en el lugar donde vive o trabaja el antropólogo, en donde éste es parte integrante del contexto que estudia y donde sus informantes son vecinos, colegas, conocidos, amigos, etc.; experiencia investigativa que se condensa en la figura denominada *etnógrafo nativo*.² Es necesario matizar que un *etnógrafo nativo* es un sujeto posicionado dentro de la estructura social que estudia. Puede establecer relaciones conflictivas, de distanciamiento o de proximidad debido a su condición social, género, historia familiar, religión, etc., por lo que su condición relacional investigativa es situacional, necesariamente variable por los acoplamientos sociales que invariablemente estarán determinando la perspectiva de su investigación, que no

2. Este tipo de etnografía presenta a sus detractores como sus partidarios. Los primeros subrayan los peligros de realizar investigación en la propia comunidad, como dice Sebastián Díaz de perderse “lo positivo de experimentar una segunda socialización, de vivir el denominado “choque cultural”, o la objetividad que asegura la mirada distante” (2005, p. 2). Los segundos, en uno de sus argumentos más simples, afirman que el *etnógrafo nativo*: “tiene mayor libertad de movimiento, pudiéndose relacionar con todas las personas de su grupo en sus propios niveles... la observación en el propio grupo ofrece, además de la mayor posibilidad de acceso, garantía de logro de mayor volumen de información” (p.2).

es nada fácil para un etnógrafo nativo y menos en un contexto de inseguridad, como es el caso del centro histórico de San Salvador.

Una modalidad de etnógrafo nativo es el denominado *pendular*, son aquellos antropólogos que viven en la misma ciudad pero que estudian un lugar distinto al que habitan; van y regresan, no requieren de estancias prolongadas y no son completamente extraños ya que utilizan su condición de urbanita para comprender a otros contemporáneos suyos que también son urbanitas. Este tipo de etnógrafo, a diferencia de lo que afirma Gaspar Mairal Buil (2000), no llegan cargando maletas para luego situarse en la ciudad, aunque existen los casos de antropólogos con estancias prolongadas en los sitios que estudia y que forman parte de la misma ciudad que habita.³

3. En una ocasión escribí: “El mito del trabajo de campo me persiguió todo el tiempo, siempre soñé con estancias largas en comunidades, pero debo confesar, no con los indígenas, sino, en ese entonces, gitanos, chicanos, migrantes, pescadores, obreros, basureros, alcohólicos, merolicos, prostitutas. El libro *La Cultura de la Pobreza* (Oscar Lewis) me orilló a “estar allí”, a experimentar lo mismo en una vecindad. Así decidí emprender una aventura, logré instalarme en una vivienda de vecindad y despojarme de aquel mito. Observé la vida de barrio y de vecindad durante 10 meses, la calle y sus marihuanos, los borrachos, las broncas, las redadas. Me sentí iniciado en la investigación urbana en 1985. Fácilmente fui aceptado porque mi condición social no es muy distante a los de los habitantes del barrio, lo único que me separaba era mi educación universitaria, que para una comunidad que está acostumbrada a que algunos de sus miembros ingresen a la universidad, no es raro. Otro elemento que me permitió ser aceptado fue que mi casa paterna no estaba lejos de la ve-

La figura de etnógrafo nativo pendular es muy socorrida en la antropología, pero que presenta innumerables figuras epistemológicas según contextos estudiados.⁴ De tal manera que el trabajo de campo del etnógrafo(a) nativo(a) pendular implicado(a) genera situaciones epistemológicas inesperadas, que nacen

ciudad, conocían mi origen y el lugar donde provenía. Así, iba y venía indistintamente, de hecho nunca me desligué del ambiente universitario y familiar, era como vivir en la vecindad momentos cortos y otros largos, en los acontecimientos significativos nunca faltaba. No sé si desde los cánones malinowskianos se trató verdaderamente de una estancia de campo, lo que si es cierto es que “estuve allí” y fue determinante para mi formación como antropólogo urbano, fue cuando dudé por primera vez, de Oscar Lewis. Allí observé atentamente la fiesta de la virgen de Guadalupe, los xv años, los cumpleaños y las festividades en las viviendas, así como las comidas y bailes en el patio de vecindad. Todo fue moldeando mi interés por la vida urbana y mi mirada se fue agudizando. Pero también me di cuenta de que, el “estar allí” no era todo, el trasladarse a una comunidad no te hace antropólogo, sólo te da prestigio” (Licona, 2003, p. 19).

4. Por ejemplo, el caso de Ivett Pérez Pérez que estudia las representaciones sociales del encierro en un asilo para adultos mayores en la ciudad de Puebla, metrópoli donde ella habita, reflexiona sobre su condición de *etnógrafa voluntaria* porque la manera de implicarse como investigadora fue ofrecerse a ayudar en las actividades cotidianas en la institución, y “poder observar participando en algo que todos los actores de la institución aceptan bastante bien, lo que me permitió cruzar barreras de desconfianza y facilitar la entrevista” (2015, p 4). Sin embargo, como ella misma apunta, “la vigilancia que es una de las principales características de los lugares de encierro, también se manifiesta durante el trabajo de campo y es sentida por el investigador...el entorno institucional al momento de las conversaciones con las residentes me hizo sentir observada y escuchada” (p. 2).

de la relación social compleja que se establece con los sujetos o instituciones de estudio y que solo es posible atender a partir de la reflexividad que el etnógrafo(a) debe realizar sobre su rol en el trabajo de investigación, con ello la figura de etnógrafo(a) nativo(a) pendular se amplía en cada lugar, sujeto o institución estudiada en la ciudad.

La etnografía hecha en casa pone a discusión lo epistemológicamente central de la etnografía urbana: la implicación, lo que nos sitúa ante el *otro*. La implicación se refiere a los elementos que determinan nuestra ubicación en un determinado campo y ante tal objeto. La implicación siempre es una situación que descubrir, porque en nuestra relación con el objeto nos vamos descubriendo al mismo tiempo. Nos parece que la teoría de la implicación da más respuestas que la idea de participación, cuando nos encontramos con los *otros* que son sujetos distantes; así cuando los *otros* son sujetos cercanos o cuando los *otros* somos nosotros mismos. Tema crucial para entender cómo se produce conocimiento antropológico *en y de* las metrópolis. Para algunos autores, lo crucial es hacerse inteligible (Mairal, 2000, p. 180), independientemente si investigas donde vives, trabajas o no, lo importante es el tipo de implicación, el lugar que construyes como etnógrafo frente a los estudiados, cuando el forastero deja de serlo.⁵

Con base en lo anterior, a continuación, exponemos situaciones epistemo-

5. Hacerse inteligible, supone construir un sitio

lógicas emergentes del trabajo de campo en una ciudad insegura, no solo para el etnógrafo, sino para la población en general por la presencia de grupos de poder delincuenciales en el centro histórico de San Salvador, El Salvador.

EL CONTEXTO DE INSEGURIDAD

En el centro de San Salvador la división territorial de las pandillas es muy conocido; es algo de lo que se habla frecuentemente en los medios de comunicación, muchas veces con exageraciones hasta el grado de creer que es una zona intransitable. El centro de San Salvador tiene prácticas delictivas que han cobrado importancia y de las que debe hablarse. En el centro, las pandillas han marcado fronteras físicas y simbólicas muy estrechas, incluso también entre sus *clicas*, por tanto, en muchos de los lugares no existe necesariamente algo físico que determine hasta dónde llega el control de una y de otra. Hay dos grupos de pandillas que lideran a la fecha, la pandilla Barrio 18 Revolucionarios y la Mara Salvatrucha. En uno de los barrios cercanos también hay presencia de la pandilla Barrio 18 sureños, pero en la mayor parte del

centro y los demás barrios son dominados por las dos primeras mencionadas o son territorios denominados como *neutros*, es decir, en donde no tienen acción ninguna de las dos.

La división más extensa y visible en el centro es la avenida España, que cruza el centro de norte a sur, sobre la marca del kilómetro cero. De la avenida España hacia el este, se encuentra la Mara Salvatrucha y de la avenida España hacia el oeste se encuentra la Barrio 18. Entre estas se encuentra una zona neutra que rodea la avenida España, la principal es la Plaza General Gerardo Barrios, sus alrededores Catedral y ahora, a partir de los cambios físicos que realiza la alcaldía, también se identifica como zona neutra las inmediaciones del Teatro Nacional.

La Mara Salvatrucha está sobre las calles Rubén Darío y Arce, donde se encuentran gran cantidad de vendedores, además de controlar un área muy grande del Mercado Central, los alrededores de la iglesia El Calvario y el Mercado Sagrado Corazón de Jesús como lugar de importancia para la pandilla. Todos estos lugares están ubicados hacia el este, aunque al oeste del centro, también hay un espacio de control de la Mara Salvatrucha a través de la *clica Zuritas Locos Salvatruchas*, ubicados en el Barrio Zurita.

Por otra parte, la pandilla Barrio 18 Revolucionarios controla principalmente el parque Libertad y sus alrededores, los portales, en la calle Delgado, predio Ex Biblioteca y contornos del mercado

propio en el lugar que investigas porque este no tiene un lugar para el antropólogo. “El gran reto que tiene ante sí el antropólogo al iniciar su trabajo de campo no es otro que el de hacerse un sitio inteligible para la comunidad en la que se desenvuelve” (Mairal, 2000: 180).

Ex-Cuartel. Desde el parque hacia un amplio sector de la zona oeste y sur del centro es controlada por la misma pandilla.

El control territorial que establece una pandilla se manifiesta, entre otras cosas, por la extorsión al grupo de comerciantes que se encuentre en ese espacio. El cobro se hace a través de los líderes de vendedores de cada lugar, esta es una importante fuente de ingreso y, por lo tanto, la eficacia y la eficiencia de estos es lo que permite que extiendan su zona de control y liderazgo.

En ese contexto, ha sido necesario reflexionar epistemológicamente la relación adecuada para poder realizar el trabajo de campo, a manera de etnografía nativa pendular. Reconociendo el control territorial de las pandillas y sus constantes conflictos, la presencia económica y política de los vendedores ambulantes, el centro como lugar de paso de los habitantes de barrios cercanos o bien lugar de paseo turístico, ya sea para extranjeros o turistas nacionales; además de la municipalidad y gobierno nacional que ejecutan acciones en el lugar. La multiplicidad de actores y la necesidad etnográfica de recoger los puntos de vista de todos ellos, dificulta el trabajo de campo en la medida que cada uno de ellos ocupa una posición dentro de la estructura de poder del centro de la ciudad y cualquier acto, así sea entrevistarse, abierta o cerradamente, con el investigador(a) supone consecuencias a sus vidas diarias, por lo que requiere que el etnógrafo(a) diversifique

sus estrategias metodológicas y figuras epistemológicas,⁶ como:

TRANSITAR, PERO NO HABLAR

El trabajo de campo inició sin tener un conocimiento claro de las divisiones territoriales entre los grupos de poder. Se conocen las divisiones por los medios de comunicación, pero desde una visión muy general en donde se habla del control de las dos pandillas. Al estar en el campo no era suficiente esa idea vaga de quienes controlaban, pues, una primera recomendación obtenida fue trabajar en el territorio de una pandilla o trabajar en el otro. Se hizo cada vez más importante

6. Por ejemplo, se consideró que, tanto con el gobierno local y nacional, como con los sujetos pertenecientes a grupos delictivos, los vendedores y los habitantes, lo más adecuado es mantener la figura de “estudiante”, una etnografía estudiante. Con la institución porque permite una mayor apertura, alguien que no afecta un proceso, o sus objetivos políticos partidistas; con los grupos delictivos, el trabajo de campo se vuelve un tema de seguridad personal, por eso la figura de estudiante supone a alguien que no está implicado con ninguno de los dos grupos de pandillas, ninguna banda o cualquier otro grupo delictivo o incluso con instituciones del Estado, que para ellos representen un peligro. Es decir, que la figura de estudiante representa un sujeto intermedio que no implica un vínculo directo con un grupo definido. Además, el respaldo de una institución académica brinda seguridad tanto para los entrevistados como para la investigadora. Es importante establecer acciones que, conociendo el contexto, permitan desenvolverse en el campo con menores dificultades con los sujetos, pero también para que el propio investigador se sienta seguro y tenga la confianza para poder trabajar.

comenzar a definir, a partir de las conversaciones con vendedores y habitantes, cuáles eran los lugares controlados por una o por otra e incluso comenzar a delimitar físicamente en un plano, las divisiones aproximadas.

La investigación fue planteada para el centro de San Salvador, no para el territorio controlado por un grupo en específico, pues se propuso que la centralidad en este caso es una delimitación del espacio urbano que los sujetos hacen mediante la construcción de elementos simbólicos. Éstos se construyen de forma heterogénea, como característica principal de lo urbano: según sus experiencias de vida que han sido entendidas a través de las diferentes prácticas (sociales, económicas, políticas, delictivas y habitacionales), a partir de la memoria y a partir de la percepción de dicho espacio. Es decir, que al tomar en cuenta esa heterogeneidad no se puede hablar de un espacio en específico, o de un solo fragmento del centro de San Salvador. Por tanto, el llegar a los dos espacios controlados por una u otra pandilla no era algo negociable, o algo que quisiera cambiarse. La solución, tanto para establecer confianza con los sujetos como para mantenerse seguro fue transitar, pero no hablar.

A diario se pensaba a qué lugar llegar. Unos días a la calle Arce, ese mismo día se podía conversar con otra persona del Mercado, de El Calvario o de las zonas aledañas, pero la recomendación fue hablar en un solo día con personas ubicadas en un determinado territorio

y no se podía avanzar hacia el territorio de la pandilla Barrio 18. Otro día se podía conversar con gente de la 4° Calle o del Parque Libertad, pero sería un día dedicado a esa zona y al contrario no se podía platicar con nadie de la otra zona. Las divisiones territoriales son muy claras y el traslado a una zona, en algunas ocasiones implicaba pasar por el territorio de otra pandilla, por tanto, en muchas ocasiones fue necesario hacer ese recorrido, pero sin hablar; sin conversar con más personas después de hablar con las de otro territorio.

EL LUGAR IMPORTA

El trabajo de campo avanza y si bien es importante la permanencia en el lugar y la convivencia con los sujetos en momentos de su vida cotidiana, también es importante un tiempo de entrevistas formales con algunos de los sujetos, eso implica un espacio definido en donde realizar la entrevista. El lugar importa en dos sentidos, uno donde los sujetos puedan hablar, pero también uno donde el investigador pueda permanecer.

Por ejemplo, al iniciar el trabajo de campo se hicieron dos entrevistas a larga distancia por medio de videollamadas desde Puebla a San Salvador. La primera de estas entrevistas se hizo a dos habitantes de uno de los barrios cercanos al centro de la ciudad. Una mujer con su hijo. Durante la entrevista ambas personas se encontraban en su casa, un apartamento cercano al centro, y en un

momento la mujer dijo a su hijo “Andá vigiá que no haya nadie ahí en la entrada”. Es decir que, a pesar de querer hablar de la inseguridad, había un fuerte temor a que alguien los escuchara, siendo necesario observar constantemente si alguien se acercaba al apartamento. Las siguientes entrevistas fueron realizadas en el café Bella Nápoles, cerca del Parque Libertad, un lugar en donde podía hablar con un poco más de libertad, aunque siempre cuidando de bajar la voz cuando hablaba de algún tema relacionado a las pandillas.

Posteriormente, en abril de 2017 se decidió hacer el primer grupo de discusión. Fue pensado para realizarse con un grupo de habitantes del Barrio Lourdes, debido a que uno de los primeros contactos establecidos fue con una mujer que nació y creció en este lugar. Luego de entrevistas formales con esta persona se preguntó si podría hablar con sus vecinas, de quienes había hablado. La primera persona lo recibió como una buena propuesta de hecho, con cierta alegría, aunque cabe mencionar que sus hijos son estudiantes en la universidad y no pertenecen a ninguna pandilla u otro grupo delictivo.

Lo comentó con sus vecinas, dijeron que sí en un primer momento, pero luego cada una expresó sus miedos de reunirse en grupo dentro de su zona de habitación en el Barrio Lourdes. La primera dificultad era el miedo a los registros de la Policía Nacional Civil, los cateos, en primer lugar, porque implicaba poner en riesgo a sus hijos, para quienes

sí son pandilleros e incluso para quienes no lo son. En segundo lugar, también era un riesgo para nosotras mismas, pues las mujeres expresaron que tienen conocimiento que según la ley si tres personas están reunidas pueden ser sospechosas de agrupaciones ilícitas y pueden ser detenidas mientras se investiga. Conociendo que en este lugar los cateos son realizados con gran frecuencia, les generaba temor poder reunirse, ser detenidas y tener que ser investigadas, sobre todo porque podrían encontrar culpables a sus hijos quienes sí pertenecen a agrupaciones ilícitas.⁷

Las madres tenían razón en expresar su miedo a partir de las experiencias de vida que tienen en el lugar, y del conocimiento sobre algunas leyes que deben tener en cuenta a partir de sus experiencias de vida y de prácticas específicas que realizan ellas y sus familias en general. Por tanto, el lugar en donde se pueden reunir sí importa.

7. Exactamente en los párrafos 2 y 4 del artículo 345 sobre Agrupaciones Ilícitas, del capítulo II “De los delitos relativos a la paz pública” del Código Penal de El Salvador, se lee lo siguiente: “Serán consideradas ilícitas las agrupaciones, asociaciones u organizaciones temporales o permanentes, de dos o más personas que posean algún grado de organización, cuyo objetivo o uno de ellos sea la comisión de delitos, así como aquellas que realicen actos o utilicen medios violentos para el ingreso de sus miembros, permanencia o salida de los mismos. Los que promovieren, cooperaren, facilitaren o favorecieren la conformación o permanencia de la agrupación, asociación u organización ilícita, serán sancionados con una pena de uno a tres años de prisión”.

Surgió una segunda propuesta a partir de ese miedo en las mujeres de ese sector del Barrio Lourdes: reunir las en las primeras cuerdas del centro de San Salvador, sugiriendo la Biblioteca Nacional o el Palacio Nacional. Les pareció un lugar adecuado, pero tuvieron un nuevo temor, expresado por una de ellas; sus hijos las acompañan cuando saben que van a reunirse con otras personas, por temor a qué pueden comentar ellas que pueda afectarles. Por tanto, si sus hijos las acompañaban a la reunión ellas no podrían hablar libremente. De igual forma podrían exponer a sus hijos.

Finalmente, la respuesta de las mujeres fue que podían ser entrevistadas todas sin problemas, pero de forma individual, cada una en su casa de habitación o fuera del Barrio Lourdes, pero nunca juntas.

A partir de esto fue necesario establecer en qué lugares podían sentir una mayor percepción de seguridad y a la vez marcar una diferencia entre qué tipo de entrevistas se realizarían en unos lugares y en otros. De esta forma cuando el tema a tratar fuera sobre su percepción del centro de San Salvador o sobre las prácticas delictivas que conocen en este, era preferible buscar un lugar neutro del centro de San Salvador, un café, un restaurante o algo similar y de esta forma se continuaron realizando las entrevistas.

Un ejemplo más fue cuando se realizaron jornadas de entrevistas a un joven antiguo vendedor de productos robados del pasaje José Simeón Cañas cercano a

la iglesia El Calvario, quien se identifica como un coyote⁸ y trabajaba para uno de los líderes de la zona. La entrevista tenía como objetivo conocer las prácticas delictivas de la zona de El Calvario y Mercado Sagrado Corazón antes de la llegada de las pandillas a la zona y durante el cambio de líderes de las bandas a las pandillas. La última entrevista fue realizada en el restaurante Mía Pizza. El lugar fue elegido porque se pensó que podía estar más aislado del tránsito de personas. Al iniciar la entrevista había dos personas atrás de nosotros, al poco tiempo el joven entrevistado hablaba cada vez más fuerte de la emoción de querer contar sus experiencias en el lugar, y las personas observaban cada vez con mayor atención. La tensión aumentó y la percepción de seguridad cambió de un momento a otro a partir de todo lo que captaban nuestros sentidos, combinado con la historia que el joven narraba. Cada vez llegaban más personas y la fuerte voz del entrevistado sin duda hacía que quien llegara volteara a ver. Llegaba gente que sin duda trabaja en el centro o vive en este, por lo tanto, era más inseguro que escucharan la conversación y aunque quienes llegaran no tuvieran un interés real por el tema que

8. En este caso, son los vendedores de productos robados. El joven con el que se conversó explica: un coyote es la misma figura del animal. Es decir, un mamífero que se alimenta de carroña (los productos robados que revende) pero también de la caza de pequeños animales (los productos que roba como furgones de mercadería).

hablábamos, había un temor muy fuerte de que sí fueran para escuchar, incluso cierta paranoia de que llegaran justo por nuestra conversación.

Llegó el momento de hablar de la llegada, apropiación y control de las pandillas en el lugar y aunque el tono del entrevistado cambiara drásticamente al mencionar la palabra *pandillas*, siempre era entendible y suficientemente fuerte para que otros escucharan. En esta etapa de la narración llegó una persona más al restaurante. Un hombre de aproximadamente 40 años, muy delgado, vestido de negro y con una cadena gruesa que resaltaba por su color amarillo oro. Se sentó en una mesa a nuestro lado izquierdo, pero no en el orden que todas las personas seguían, sino justamente de frente a nosotros, en una posición desde donde podía observarnos completamente y escuchar la conversación. Sin decir nada, ni una palabra hacia nosotros o hacia los empleados del restaurante, sin ordenar comida o siquiera revisar el menú, el hombre continuó en esa posición hasta que decidimos cortar la entrevista y despedirnos al ver que no paraba de observarnos.

Salimos del lugar, acompañada por otro antropólogo en la entrevista, quien amablemente estableció el contacto. Pagamos la cuenta y salimos lo más pronto posible del establecimiento. Fuera del restaurante estaba oscuro, los vendedores se habían ido por lo menos una hora antes, no había nadie, era un silencio total que era inevitable compararlo con el bullicio diurno que continuamente

tienen los vendedores. La solitaria calle mostraba con su suciedad el ajetreo del día, todos los puestos de ventas informales estaban cerrados, las carretas de los vendedores ambulantes que obstruyen el paso de los vehículos ya habían sido guardadas y frente al restaurante, junto a los puestos de lámina y madera de los vendedores, sobresalía un *Mustang* anaranjado con franjas negras en los costados. Escribimos en nuestro diario de campo:

El silencio fue la forma más adecuada de expresar nuestro miedo. Caminamos marcando con el silencio la zona que con nuestra experiencia definíamos como insegura en ese momento, hablamos hasta llegar a una zona “segura”, que simplemente tenía como referencia estar alejados del restaurante, desde donde ya no se podía ver el lugar.

La necesidad de sentirse en un espacio seguro como investigador también es importante. En la búsqueda de los habitantes, la primera referencia fue llamar a la asociación FESPOVAN, conformada por habitantes de los barrios cercanos del centro de San Salvador, quienes están luchando porque se les reconstruya sus viviendas siempre dentro de el centro de San Salvador. Amablemente desde esta organización se dio la opción de poder contactarse con cada cooperativa de forma independiente, pues FESPOVAN está conformada por cooperativas de habitantes de cada zona, y en estas sí podían recibirnos porque es justamente en

donde viven. Fue así como se estableció contacto con las cooperativas de Barrio San Esteban y Av. Independencia.

Primero se estableció contacto con los habitantes de avenida Independencia, y acordamos buscarlos esa misma noche porque, ya que todos trabajan en el sector informal, lo más común es que lleguen luego de las 18 horas, cuando comienza a oscurecer, o ya en la noche. Esta cooperativa se encuentra entre la avenida Independencia y la avenida 20, a la vuelta de La Constancia (donde se produce la cerveza). Por su referencia no era un lugar al que se podía llegar en autobús considerando que ya eran casi las 19 horas. Esta zona es reconocida como lugar de prostitución y además identificada como *zona roja* por sus índices delictivos. En el diario de campo de este día se lee lo siguiente:

Entonces tomé un taxi conocido. Cuando estaba en camino, el encargado llamó para preguntar si iba bien y para decirme que esperaría en el Ex- Cine Avenida, acepté, pues siempre la mejor forma de llegar es junto con uno de los habitantes.

En el lugar esperado ex- cine Avenida, las calles ya estaban completamente oscuras, pero aún se veían vendedores cerrando sus negocios en las aceras. Tras el encargado venía un joven, como siguiéndolo. En eso momento pensé en lo que había dicho sobre el Barrio Lourdes, “las mamás van acompañadas de sus hijos que son pandilleros para escuchar lo que les dicen y evitar que sus madres digan algo que no les bene-

ficie a ellos y a su pandilla”. Había preocupación, pero a la vez no quería estereotipar al joven, me sentía preocupada de por qué quería estar con nosotros. Avanzamos en el taxi y nos metimos en una calle relativamente angosta, en donde caben dos carros, y en donde entendí que no era el lugar más seguro al que había llegado. La calle tiene un asfalto muy dañado, las paredes de las casas muestran mucha suciedad, y había mucha gente afuera, de las casas y negocios vecinos que me miraban fijamente como queriendo entender quién era esta desconocida que llegaba.

Llegamos frente a un portón de lámina vieja color azul en donde se leían unas letras pequeñas de color amarillo con el nombre de la cooperativa. Parecía una casa como cualquier otra de la zona. El encargado bajó del taxi y me invitaron a pasar, justo cuando otro señor abrió el portón, mostrando que ya estaban esperando a que llegara. Hasta este momento ya tenía muchísimo miedo de entrar en el portón, sabía que adentro de una casa ya no tenía quien me ayudara o cómo correr. El señor del taxi me miró como esperando alguna indicación y con toda la preocupación le dije: “por favor espereme”, muy seguro como leyendo mi preocupación me dijo “yo la voy a esperar”. Entré al portón acompañada del encargado, su hijo y otro señor más que me estaban presentando, la entrada al portón parecía ser ancha, pero cada vez se hacía más angosta, formando un pequeño pasajito que el miedo me hacía ver cada vez más delgado e interminable, sentí que caminamos y caminamos y nunca

salíamos, y pensé que si pasaba algo, definitivamente no iba a poder salir de ahí “aquí quedé” pensé, aunque en realidad, era un pasaje muy corto. Y, aquí estaba también mi prejuicio, primero frente al joven. A pesar de que he trabajado con jóvenes en zonas de riesgo que no son pandilleros y que justamente yo trato de demostrar que no todos los son, pero en esta vez, luego de estar hablando con gente del Barrio Lourdes y decirme cómo acompañan siempre a sus padres cuando estos se reúnen, también lo pensé del joven, además, el lugar, en donde además yo sé que los índices de homicidios han sido elevados en los últimos años, también me hizo pensar que estaba en una zona de la que no iba a salir.

Al salir de ese pasaje comencé a ver muchas casas construidas con láminas, madera y plástico, “ordenas” de tal forma que al centro dejan un patio de tierra y frente al patio, hacia el norte, hay un galerón siempre de láminas que utilizan como casa comunal para las reuniones, justo ahí nos reunimos.

FORASTERÍA COMO EJERCICIO DE MEMORIA

Por último, es importante hablar de la necesidad de reconocerse desde el inicio de cada investigación como sujetos iguales o no tan distantes *del otro*, por tanto, somos sujetos a quienes también nos afectan las experiencias de vida que otros nos narran. En este sentido también surge la necesidad de reflexionar acerca de las emociones, ¿qué tanto como in-

vestigadores queremos escuchar? y ¿qué tanto podemos escuchar sin que eso nos afecte?

No ser parte del espacio en el que se investiga te convierte en una visita, un forastero. Estudiar fuera del país y no vivir en el centro de San Salvador permitió cercanía con los sujetos para conversar sobre temas: la Guerra Civil Salvadoreña y la violencia actual. El centro es un espacio de tensión y conflicto configurado por la guerra civil y sus experiencias de vida permiten generar una percepción de inseguridad entre los sujetos entrevistados.

Para ambos temas se puede decir que hay una gran necesidad por parte de la población de hablarlos, su inseguridad, su miedo, también se expresa en la necesidad de contarlos. Pero esa necesidad también implica que el investigador reconozca los temas y los contextos para poder crear empatía con los sujetos. En el caso de esta investigación, no pertenecer al lugar permitió que los sujetos quisieran contar más sobre la guerra, funcionó como un ejercicio de memoria. Es una situación donde el forastero se convierte receptáculo de sentires, de comprenderlos, cada vez contaban más sucesos de la guerra, en ocasiones incluso ya no solo sobre cómo se vivió en el centro de San Salvador, sino en sus lugares de origen, y desde dónde se trasladaron a causa de la guerra.

Las conversaciones sobre la guerra fueron cada vez más intensas, incluso se ofrecieron documentales que podríamos comprar en el centro, y en una ocasión

uno de los habitantes compró el libro *El mozote: vidas y memorias y memorias* de Leigh Binford para regalármelo. En otra ocasión, una vendedora pidió la opinión sobre si poner las fotografías de sus hermanos en un homenaje a quienes murieron durante la guerra. Estaba feliz de poner sus fotografías, lo sentía necesario, pero a la vez quería confirmar con alguien externo *cómo se vería* si ella ponía las fotografías.

Hablar de la guerra se convirtió en un tiempo de catarsis, un espacio que definitivamente no se propició de forma ordenada durante la posguerra y que al tenerlo aun en pequeña escala la población lo aprovecha. Las historias sobre la guerra fueron calladas por muchos años y ahora hay una necesidad fuerte de contarlas.

El tema de la violencia actual también es algo de lo que se habla con mucha necesidad de ser escuchados. Los vendedores son extorsionados y si bien algunos son parte de grupos delictivos, no todos, por lo tanto, hay un buen porcentaje que se ve afectado por la inseguridad y la extorsión. Los habitantes tienen que delimitar sus lugares de tránsito dependiendo de la pandilla que domine el barrio, por lo que también se ven perjudicados. Para estos sujetos el centro de San Salvador tiene fuertes problemas de inseguridad, pero no son escuchados, porque no son considerados como víctimas, sino también como un problema. Por lo tanto, al llegar alguien externo, un forastero es una oportunidad para desahogar problemas y sentirse es-

cuchados; un forastero no tiene ningún tipo de vínculos con uno u otro grupo pandilleril o institucional, por eso funcionó la figura etnográfica de forastería con sus limitaciones, como ya se explicó líneas arriba.

REFLEXIONES FINALES

Evidentemente la sociedad, la ciudad ya no existe como la presentó la teoría sociológica en la modernidad temprana porque las sociedades de la modernidad tardía son producto de una mixtura entre tradiciones y conexiones culturales, tal como lo señalamos anteriormente. Quizá algunos de los conceptos, que hoy mejor comprenden las recientes modulaciones del espacio, el tiempo y los procesos socioculturales sean los de *Desanclaje* (Giddens, 1997), *Desterritorialización/Reterritorialización* (Ortiz, 2000), *glocalización* (Roberson) y *vida líquida* (Bauman, 2007). Entonces, si las sociedades contemporáneas y sus metrópolis han cambiado, las preguntas que hacemos junto con otros antropólogos son:

¿Sirven los procedimientos teórico metodológicos que la antropología diseñó y legitimó en la modernidad temprana para estudiar sociedades de la modernidad tardía?, ¿sirven los procedimientos de la antropología que fueron diseñados para el estudio de comunidades cerradas, *primitivas*, autocontenidas, para estudiar las postmetrópolis que presentan múltiples escalas de hibridación en todas las

dimensiones de la vida social?, ¿cómo esclarecer los nuevos mundos urbanos desde la etnografía? ¿Cómo narrar la ciudad contemporánea? se pregunta Néstor García Canclini. Para Marc Auge (1996) los métodos utilizados para estudiar a los *arcaicos* no son diferentes para el estudio de las sociedades modernas; sirven porque la etnografía urbana es ante todo antropología. Sin embargo, hoy la práctica etnográfica urbana no es una versión fiel de la etnografía clásica (Imilan, 2007, p. 1) porque la distancia con el *otro* lejano se ha reducido y en las ciudades el *otro* es cercano o semejante (Auge, 1996). Entonces como afirma Miguel Ángel Aguilar “el problema no es tanto de inadecuación entre método y objeto, sino de cómo reformular de manera creativa el canon etnográfico para así poder ubicar entornos, prácticas y sujetos en contextos atravesados por múltiples mediaciones” (2006, p. 1). Novedades etnográficas que exploren nuevas estrategias epistemológicas y narrativas.

En este sentido, la investigación realizada en El Salvador permitió configurar la figura de *etnógrafa nativa pendular* que realiza trabajo de campo en el centro de una ciudad dominada por pandillas y demás poderes que se apropiaron del territorio en un contexto de posguerra civil, que exhibe altos índices de criminalidad; por lo que el etnógrafo implicado requiere matizar su encuentro con los *otros cercanos* a partir de *transitar pero no hablar*, de meditar el lugar de la entrevista porque el sitio tiene con-

secuencias, no solo para la vida del sujeto investigado sino para el propio etnógrafo y porque la condición de forastera intermitente sí funciona como ejercicio de memoria colectiva.

Por lo tanto, la implicación del etnógrafo en el campo de estudio posibilita múltiples figuras de etnógrafos que estudian las metrópolis. Así se ensancha la discusión epistemológica sobre el estudio de los *otros próximos*.

REFERENCIAS

- Auge, M. (1996). *El sentido de los otros*. Barcelona: Paidós.
- Aguilar Díaz, M.Á. (2006). “Presentación. Coloquio: prácticas, etnografías y geografías urbana”. México: mecanoescrito.
- Bauman, Zygmunt. (2007). *Vida Líquida*, Paidós, Barcelona
- Bourdieu, P., Wacquant, J.D.L. (1995). *Respuesta por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- Batthyány K., Cabrera M. (coordinadoras) (2011). *Metodología de la investigación en Ciencias Sociales. Apuntes para un curso inicial*. Montevideo: Universidad de la República.
- Giddens, Anthony (1997). *Consecuencias de la Modernidad*, Alianza, Barcelona.
- Geertz, Clifford (1986) *La interpretación de las culturas*, ed. Gedisa, Barcelona.
- Díaz iglesias, S. (2005). *Hacer etnografía*

- ña en la propia comunidad: problemas de expectativas, atribuciones y responsabilidades. *Antropología Experimental*, (5). Recuperado a partir de <https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/view/2065>
- Imilan, A. W. (2007). La ciudad etnografiable. El problema del objeto en Londres, Chicago y Santiago de Chile. *Serie Documentos*, (2) abril. pp. 23-55.
- Licona Valencia, E. (2003). Dibujo, etnografía y la ciudad. *Mirada Antropológica*, (1), enero-julio, pp.19-39.
- Malinowski, B. (2000). *Los argonautas del Pacífico Occidental. Comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea melanésica*. Barcelona: Península.
- Marcus, George E. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, año 11, (22), julio-diciembre, pp. 111-127.
- Mairal Buil, G. (2000). Una exploración etnográfica del espacio urbano. *Revista de Antropología Social*, (9), pp. 177-191.
- Ortiz, Renato (2000). *Otro Territorio*, Universidad Nacional de Quilmes Ediciones, Buenos Aires
- Pérez Pérez, M.I. (2015). “Dialogando con adultos mayores. Reflexión sobre la entrevista a profundidad”. México: mecanoescrito.
- Rosaldo, R. (1989). *Cultura y Verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México: CONACULTA/ Grijalbo.
- Robertson, R. (2003). “Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad”. *Cansancio del Leviatán : problemas políticos de la mundialización*. Trotta, Madrid

CARNAVAL DE HUEJOTZINGO: CAMBIOS Y CONTINUIDADES EN LA REPRESENTACIÓN DEL “RAPTO DE LA DAMA”¹

HUEJOTZINGO CARNIVAL:
CHANGES AND CONTINUITIES IN THE REPRESENTATION OF
“THE RAPTURE OF THE LADY”

JORGE ESCAMILLA UDAVE*

RESUMEN

Desde una perspectiva histórica y antropológica se propone un análisis comparativo de la representación dramatizada de la leyenda del bandido Agustín Lorenzo, que forma parte integral del el Carnaval de Huejotzingo, presumiblemente desde hace ciento cincuenta y dos años (1868-2020). Cambios, continuidades y adecuaciones experimentadas; y sobre la influencia que a partir de la etapa posrevolucionaria produjeron la investigación y el turismo, binomio forjador de una imagen estereotipada sobre la identidad local producto del carnaval, que trasciende hasta nuestros días.

PALABRAS CLAVE: *Carnaval, Huejotzingo, bandido, continuidades, turismo.*

* Doctor en Antropología por la ENAH. Posdoctorante de la Maestría en Antropología Social de la BUAP, correo electrónico: jorgeudave@hotmail.com

1. Preliminares de la investigación realizada con apoyo de la beca CONACYT de Estancias Posdoctorales Vinculadas al Fortalecimiento de la Calidad del Posgrado Convocatoria 2019 (1), en el Programa de Posgrado Maestría en Antropología Social de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), bajo la dirección de la Dra. Alejandra Gámez Espinosa.

ABSTRACT

From a historical and anthropological perspective, a comparative analysis of dramatized representation of the legend of the bandit Agustín Lorenzo is proposed, which is an integral part of the Carnival of Huejotzingo, presumably for one hundred and fifty-two years (1868-2020). Changes, continuities and adaptations experienced; and on the influence that research and tourism produced from the post-revolutionary stage, a forging combination of a stereotypical image on the local identity product of the carnival, which transcends to this day.

KEYWORDS: *Carnival, Huejotzingo, Bandit, Continuities, Tourism.*

LA REPRESENTACIÓN DE LA COMEDIA EN EL CARNAVAL DE HUEJOTZINGO

En éste análisis comparativo partimos de la descripción actual del suceso dramatizado conocido como *El rapto de la dama*, elemento de la tradición que proviene de un pasado remoto, y continúa vigente en la celebración local del carnaval, iniciando con la versión testimonial recogida de uno de sus participantes actuales, donde se expresa la manera en que es percibida desde el interior de la cultura:

El rapto de la dama es uno de los episodios dentro del carnaval de Huejotzingo más llamativo, ya que se da vida a

una leyenda que ha perdurado de generación en generación, y hasta donde yo se, no hay nada escrito o algún documento que de testimonio de ese hecho. Anteriormente se representaba el martes de carnaval, después cambió a lunes y martes y actualmente desde el domingo a martes, con el rapto de la dama y la quema del jacal, junto al casamiento indígena, mismos que se representan los tres días.

Podemos decir que con el rapto se personifica esa leyenda que trata de un bandolero que se roba a la hija del corregidor de Huejotzingo, persona muy importante; la otra característica es que no existe distinción de clases sociales y sin más ni menos se la roba este bandido con la ayuda de su gavilla de bandoleros dedicados a eso.

Se personifica con un toque muy propio de Huejotzingo. Lo más curioso de esa teatralización es que no se ensaya, pues se adquiere de generación en generación, así como se va contando; por eso cuando alguien se le ocurre interpretar a Agustín Lorenzo toma su lugar y él ya sabe lo que va a hacer, igualmente la dama y así todos los personajes que participan en el rapto, como es el caso de los enmascarados quienes tienen la función de escenografía, no interpretan un papel especial, están ahí nada más reverenciando a la dama, bailando con ella nada más. Ahí el personaje que trasciende es Agustín Lorenzo y bueno...

Es un acto muy peligroso porque la dama debe bajar del balcón del palacio municipal por una escala, y como va con zapatillas puede correr el riesgo

de que se resbale y caiga, hasta donde se encuentran los caballos de Agustín Lorenzo con su banda van montados a caballo; el riesgo está como salen huyendo en estampida mostrando el robo o rapto de su amada pueden llegar a caer, es así que corren gran peligro. En ese momento se presentan un grupo de enmascarados que empieza a detonar abruptamente sus armas y los caballos se pueden asustar, puede levantarse en relincho o puede tropezar el mismo caballo. A pesar de que existe mucho riesgo, esto no impide quien quiera formar parte de la escenificación.

El desenlace de la leyenda, viene después de que se la roba, y se la lleva a una especie de jacal, que representa la parte de la leyenda que cuenta que se la lleva a su guarida en una cueva a las faldas de los volcanes Popocatepetl e Ixtaccihuatl, pues también se le conoce como el bandolero de Río Frío quien andaba en esa región, en lo que en tiempos antiguos era colindante con el valle de Puebla y de México y se supone que es en esa región donde opera con su banda.² Ya estando en la guarida, rapta ahora a un fraile para que los case en nombre de Dios, y el desenlace de la leyenda, es cuando se junta con otra escena importante del mismo Carnaval

de Huejotzingo que es el casamiento indígena, del que sí se tiene documentado que en la región de Huejotzingo se instituye por primera vez el sacramento del matrimonio; se trata de una pareja y entre los personajes se encuentra un fraile, quien instituye el sacramento. El personaje del fraile de la boda indígena; es la gavilla de Agustín Lorenzo quien va y lo rapta llevándolo al jacal a que los case y finalmente encuentran a Agustín Lorenzo y a la dama en la guarida que como dije lo representan con un jacal de carrizo y zacate secos, y al encontrarlos comienza la acción de quemarla y eso sucede en la tarde, y con eso concluye la leyenda con la quema del jacal, representando que han encontrado al bandido... el desenlace de la leyenda no lo se con exactitud, pues no se sabe si terminan quemados o logran escapar.³

Las representaciones de teatro comunitario tienen como base la tradición oral, a través de las cuales se transmiten aspectos relevantes de la cultura, por esa razón nos preguntamos ¿cuáles serían los motivos que inclinaron a los organizadores del carnaval de Huejotzingo para considerar la viabilidad de la inclusión de dicha escena teatral? Además de preguntarnos ¿cuáles fueron las razones en que se fundamenta la tradición para nombrar a la representación como *El rapto de la dama*? y en todo caso ¿si

2. Esta versión de pertenecer a la gavilla de los famosos bandoleros de Río Frío, cobra fuerza en varias publicaciones, y a pesar de ubicar el origen de la leyenda en tiempos coloniales, lo hacen aparecer también en tiempos de existencia de los Corregimientos y según la tradición el bandolero *Tierra Adentro* era la autoridad entre bandoleros de la región antes de la llegada de Agustín Lorenzo a quien entrega el mando (Flores López, 2011; Vázquez Benítez, 1992: 15)

3. Entrevista con doña Esther Méndez Ortega, oriunda de la ciudad de Huejotzingo y participante en el carnaval (10 de marzo de 2020).

ésta es la adaptación de una historia real sobre el acto de sustraer del balcón de la casa que fuera antigua cede del Corregimiento y que hoy alberga el palacio municipal, a una dama joven y de buena familia, identificada en algunas versiones como la hija del Corregidor de Huejotzingo, y en otras como la hija de un rico hacendado?

En nuestro análisis partimos del hecho, que la comedia y su tema central nos remiten a la fuga consensuada de una pareja de enamorados; muy a pesar de que en la estampa de carnaval sea nombrada como *rapto*, de manera equivalente al desafío y desobediencia simbolizada que los enamorados presentan frente a la autoridad, encarnada por el corregidor y padre de la dama. Además, la escena pone en entredicho la brecha social que por la ley no escrita de la tradición, proscribía la unión matrimonial entre personas con específica asimetría; quizás desde su integración al carnaval, resultó muy atractivo para el público, por esa inclinación natural que el mexicano ha tenido por la tragedia, centrada aquí en su tipificación como delito, aspecto que le concede un plus a la manera en que era presentado por las novelas románticas en boga en México hacia finales del siglo XIX, y que conquistaron el gusto del gran público.

La tradición parece armonizar el conflicto social, adoptando el tono que caracteriza al género romántico, lo que suaviza los hechos sobrevalorando el sentimiento amoroso, colocándolo por encima de las reglas sociales imperan-

tes en la época en que presumiblemente se desarrollan los acontecimientos, que en la arraigada versión que ha trascendido hasta nuestros días —con pequeñas variantes dentro de la región poblana—, donde los hechos tienen verificativo en la época de la intervención francesa, marco histórico ideal para recrear a partir de las batallas fingidas el episodio de armas del ejército mexicano que se viste de gloria, dentro del territorio poblano; así como el papel de los bandidos en la lucha contra la injusticia.

Todo parece indicar que la temporalidad escogida, justifica la adecuación de la trama a personajes de alcurnia de la sociedad decimonónica, como es el hacendado y su dinastía, disfrutando de su posición social que les permite una vida sosegada y rodeados de lujos; en contraste con la difícil existencia del bandido social, cuyo origen es humilde y que por azares del destino abraza una actividad considerada fuera de la ley; un personaje que se distingue por sus sentimientos nobles y de gran corazón *enamorado de un imposible*. Los testimonios más remotos señalan que se trata de un momento coyuntural del carnaval, coincidente en la restructuración de su esquema de celebración en tiempos de la Guerra de Reforma, y se enseorea con elementos consolidados por la tradición y de novedad recogiendo pasajes de la memoria histórica de la lucha frente a la guerra de intervención francesa, con la que adquiere su dimensión de elemento de identidad.

ORIGEN, CONTINUIDAD Y ADECUACIÓN A LA TRADICIÓN CARNESTOLENDA

La estampa teatralizada de una comedia adaptada a las condiciones del carnaval, ofrece una posible respuesta del origen de la versión que actualmente conocemos, y que presumiblemente se encuentra basada en un hecho real reportado en la tradición histórica local,⁴ de esa forma la encontramos en la información testimonial más antigua registrada en el año de 1929, por la investigadora y editora norteamericana Frances Toor, al entrevistar al huejotzinca don Delfino C. Moreno, quien relata que la inclusión de los batallones y la estampa del rapto poseen una fecha común, así la autora expresa que:

La representación del legendario Agustín Lorenzo se incorporó al mismo tiempo que los batallones, aunque probablemente situando los acontecimientos durante la Intervención Francesa y no en la época colonial. Como veremos más adelante, hay muchos elementos

apuntando a esto último. De ser así, la dama no habría sido originalmente hija de un corregidor, sino de un rico hacendado; su compañero Agustín Lorenzo, sería un valiente luchador antiintervencionista... Todas las demás versiones ubican los acontecimientos durante la época independiente, antes del porfiriato.⁵

Siguiendo las líneas de la información recogida por Frances Toor, la fuga de los enamorados parece ser reflejo del imaginario popular de la época, que se asocia con la acción de escape, es decir, de forma distinta a lo que connota el rapto, es por eso que al describir la trama, señala:

El más elaborado y brillante de los carnavales del pueblo es el de Huejotzingo, Puebla. Dramatiza la captura y muerte de Agustín Lorenzo, un famoso bandido, que con sus hombres solía robar convoyes entre la Ciudad de México y Vera Cruz y luego se escondía en las cercanas gargantas o montañas. Según el plan del carnaval, *se escapó* con la hermosa hija de un rico hacendado, la llevó a uno de sus escondites y estaba celebrando una boda cuando los soldados federales cayeron sobre ellos.⁶

Para el año de 1931, Higinio Vázquez Santana, y J. Ignacio Dávila Garíbi, lo registran en el sentido que hasta la actualidad conocemos, bajo la connotación

4. En la Biblioteca Histórica *Lafragua* existe una versión a manera de guión de la comedia, con la misma trama pero con mayor número de personajes y sin duda destinado a ser representado dentro de los antiguos edificios teatrales, en el que no encontramos alusión alguna de estar inspirado en hechos reales. Se trata de un folletín de la autoría del profesor Leonides Flores Morales, (s/f), "*Agustín Lorenzo o el romance del bandido y la bella*". *Época precursora a la Guerra de Independencia. Drama en 6 actos original* del Profesor L. Flores M. oriundo de Tepexi ce Rodríguez, Puebla, (1893-1966) y quien por cierto resulta contemporáneo de Delfino C. Moreno.

5. *Ibidem*, Dávila, Serrano y Castillo, 1996: 16 y 121.

6. *Ibidem*, Frances Toor, 1947: 666.

precisa de raptos, y según la información que ofrecen, la representación está basada en un acontecimiento presuntamente real, según el cual:

Un jefe militar francés acampaba con sus tropas en un paraje en que se encontraba una dama de alto linaje, que *fue robada por un indio* llamado “Agustín Lorenzo”, que en la representación porta indumentaria de “Caballero águila”... En el tocado figura una cabeza de lechuza. (*Más adelante agrega que*) Este episodio, según reza la tradición local, acaeció precisamente en los días de las carnestolendas, y por eso es por lo que es añadido a los festejos del Carnaval” (Vázquez y Dávila, 1931: 53 y 55).

Lo anterior parece indicar que dicha versión se arraigo, confirmando la solides de sus propósitos originales que permitieron sus continuidades mantenidas por siglo y medio de vida, a pesar de las necesarias adecuaciones, la estructura general de la representación no ha sufrido transformación estructural. Por esa razón nos preguntamos, que si la versión tal como la conocemos actualmente según testimonios fue integrada en años posteriores a la Guerra de Reforma (1858-1861), ¿es la razón de que haya sido considerada en la época como un raptos, según lo atestigua la crónica de don Delfino C. Moreno? Sin duda, el carnaval en su larga vida ha demostrado que permite sin problemas, la incorporación de elementos nuevos, pero entonces ¿podremos sostener que resulta algo

natural integrar hechos reales como los batallones y el robo de la mujer como atestiguan en su trabajo Higinio Vázquez Santana, y J. Ignacio Dávila Garíbi?

En nuestra opinión el hecho de que se conciba a los dos términos con la misma acepción, obedece a consideraciones de tipo histórico —aunque en realidad se trate de cosas distintas—, ya que nos revela la forma en que el tema fue incorporado a los géneros literarios en boga, como fuera el caso para el teatro de aventuras en las que se integran personajes como el bandido social, con un tratamiento predominante romántico. Aunque existe la muy compartida opinión de que responde a la identificación que los pueblos indígenas guardan con la práctica del raptos; antes de admitirlo, es necesario identificar si se trata de un rasgo cultural o la imagen estereotipada que se acuña desde la literatura.

EL RAPTO EN LA HISTORIA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Lo corriente sería aceptar que la representación del raptos en el Carnaval de Huejotzingo, obedece simplemente a la identificación que la población indígena ha tenido con ese acto tipificado como delito, por ser práctica común entre la gente de escasos recursos, aunque también lo haya sido entre los miembros de las clases sociales acomodadas; sin embargo, no compartimos por completo que se trate únicamente de un rasgo

cultural, que se presenta desde tiempos antiguos de manera recurrente y de forma mecánica.

En la interpretación que autores como Francisco Serrano Osorio, 2001 (1998)⁷ ofrece para el caso de la trama del rapto de la dama, la distingue como rasgo cultural que presumiblemente se asocia a una práctica que en la realidad resulta común en la localidad, y de su aseveración se desprende el sentido del título de su documento que ostenta que en la representación se hace presente el *leit motiv* de los raptos, que se realizan *por la buena o por mala*, y su desenlace conduce a la inevitable unión matrimonial, es decir como “acciones concomitantes”.⁸

Serrano sostiene que su planteamiento se basa en los postulados que George M. Foster, adelantara a su tiempo sobre el galanteo y el matrimonio, y todo pareciera coincidir si revisando a Foster, no encontramos su opinión sobre personajes característicos del rapto, como es el caso del *alcahuete*, que es el tercero en discordia de la trama y su papel posee la importancia del rasgos que caracteriza al rapto, en opinión de Foster:

... las normas de rapto y el empleo de correveidiles (intermediarios, alcahuetes) que son comunes en España y en América, representan, probablemente,

7. Francisco Serrano Osorio, *Por la buena o por la mala: rapto y casamiento en el carnaval de Huejotzingo*, Puebla: BUAP-Centro de Ciencias del Lenguaje; Vicerrectoría de Investigaciones y Estudios de Posgrado (Cuadernos de trabajo: 31), 2011.

8. *Ibidem* Serrano Osorio, 2011, pp. 4 y 5.

soluciones independientes para los problemas comunes, en muchos casos reforzados por la difusión real de las costumbres del Viejo Mundo en el Nuevo. (Foster, 1960: 245).⁹

Es necesario anotar que el trasvase mecánico de los postulados de Foster, ha sido discutido ampliamente por la antropología mexicana que los considera rebasados. A la luz de nuevas consideraciones de perspectivas que así lo presentan, establecemos marcadas reservas con sus postulados, específicamente al relacionado con la fuga y el papel del alcahuete, como rasgos presentes en la teatralización de un supuesto hecho real.

9. Serrano se sirve de los postulados ofrecidos por G. M. Foster; nosotros estamos lejos de creer que el rapto como una fase preliminar del matrimonio sea un rasgo cultural análogo con muchos pueblos de España y que en este aspecto estriba la conexión que Serrano propone con *el casamiento indígena* que se realiza simultáneamente al rapto, pero en otro escenario. Pensamos que si bien los rasgos culturales de pueblos con fuerte matriz tradicional como es el caso de Huejotzingo, pueden ser visto como paralelo y de forma comparativa, pero faltaría ofrecer los elementos de peso para señalar que se trata de una práctica privativa de la gente humilde también el autor advierte que se presenta(ba) en personas de “buena familia”, de ahí que señalamiento “No es frecuente, en algunas partes de España, que se reconozca al rapto como una fase preliminar del matrimonio”. (Véase, George M. Foster, *Cultura y Conquista: la herencia española de América*, México: UV, (Colección Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras: 14), 1962, p. 242). Por el contrario, Serrano (1998: 5 y 15). lo afirma, estableciendo él mismo la diferencia. Hace tiempo quedó superada la visión fosteriana que aduce se tratan de aspectos formales e informales de la cultura de conquista.

Tenemos que considerar que la estampa del carnaval ofrece la licencia de abordarlo de manera ligera, adoptando un tono burlesco y cargado de gracejo, como el hecho de que la dama hasta cierta época fue representado por un hombre, aspecto que resulta un tratamiento común en las disímbolas escenas adoptadas en la mayoría de los carnavales indígenas en el país. Los reacomodos y cambios experimentados, pueden creerse mecanismos propios de la tradición, sin embargo, algunos se realizan motivados por interés inclusivo de género, que aumenta la afluencia turística; por todo ello, parece que existe una apertura sin dejar de mencionar que existen riesgos ya que uno:

De los principales factores que yo considero es el peligro que implica, además de que el carácter un hombre es diferente al de una mujer, sin duda estamos hablando de que era en esos años en que la mujer no se atrevía a hacer ese tipo de participación y que al paso del tiempo ese pensamiento fue cambiando; también hubo más apertura a la participación de las mujeres y de seguro no faltó una valiente que dijo “yo quiero y puedo”, posiblemente pidió la oportunidad, aunque siempre implique mucho riesgo.

Podemos estar de acuerdo que toda representación del rapto formando parte del carnaval, en el marco de la celebración carnestolenda es el trivial escarnio de un tema, dentro del tiempo y espacio permitidos, incluso de las instituciones que rigen la vida cotidiana de una socie-

dad, y no es una regla que los arreglos –en la vida real– de la pareja para aprovechar la ocasión para fugarse, sea la explicación de la supuesta simpatía que se tiene por la estampa anual del rapto; a juicio nuestro, una cosa no lleva a la otra.

Según la interpretación que realiza Serrano es la manera tradicional en que se lleva a acabo el carnaval, es decir, dentro de sus espacios y sentidos que adopta en cada momento, lo que da sentido a las innumerables escenas y “conjunto de juegos” propios de los carnavales, en los que se integra la representación de “el rapto de la hija del corregidor de Huejotzingo por el forajido Agustín Lorenzo... (misma que representa) el desafío a las leyes absurdas de la Colonia, con el rapto de la hija del corregidor de Huejotzingo”.¹⁰

Lo más relevante es la división que propone de las dos representaciones simultáneas en diferentes escenarios, uno es *el casamiento indígena* y el otro *el rapto* al que describe precisamente como una dramatización teatralizada, pero estamos en desacuerdo cuando sostiene que ambos aspectos pertenecen por así decirlo, a la misma línea cultural, mismas que se encuentra en el carnaval:

PRIMER ACTO...

ESCENARIO 1. (*En el Palacio del Corregidor –actual Presidencia Municipal– y calles aledañas*)¹¹

10. *Ibidem*, Francisco Serrano Osorio, 2001, p. 5.

11. En los desfiles se reitera la información histórica indicando que el mismo sitio se encontraba el edificio que albergó a los corregidores, que a pesar de pretender sostener que la leyenda guarda

Primera escena: El baile. Al pié del balcón principal hay una escalera de mano adornada con ramas y flores. En el Palacio Municipal, el corregidor baila con su hija, mientras su guardia imperial de zapadores, ataviados con grandes morriones, observa; en la calle, cientos de enmascarados danzan y disparan sus mosquetones retacables. A los costados, la calle está atiborrada de espectadores.

Segunda escena: La seducción. Un grupo de forajidos, disfrazados de chinelos,¹² charros o rancheros, se abre paso a todo galope entre los enmascarados y hace un alto cerca de la escalera; desmonta un indio con el dorso descubier to, trepa por la escalera y entrega un mensaje a la dama del balcón que baila con su guardia (su padre el corregidor, ha salido de escena). Tras leer el mensaje, la muchacha lo devuelve al Meco (como llaman al indio), quien baja por las escaleras y huye con su palomilla. La escena se repite tres veces.

Tercera escena: El rapto. Nuevamente arriban los forajidos, sólo que ahora desmonta quien parece comandarlos. Trepa por la escalera, somete a los guardias y baila con su enamorada. Al grito de “viva la plata” arroja dinero y desciende por la escalera acompañado de la muchacha.

Escena final: La huida. Agustín Lorenzo y su amada montan y escapan

protegidos por sus secuaces, mientras los enmascarados les disparan frenéticamente. La escena se prolonga hasta que los bandoleros dan dos vueltas a la plaza y se retiran.¹³

Existe un momento en que ambas representaciones establecen un punto de contacto permitido e institucionalizado, Serrano describe ese enlace de la siguiente forma:

SEGUNDO ACTO (Paso de una representación a la otra. En el mismo teatro al aire libre, a la misma hora, con los mismos actores).

Escena inicial: El secuestro del cura: Bien puede empezar esta escena con las siguientes palabras del locutor.

... tantos acontecimientos que se llevan a cabo dentro del marco esplendoroso de nuestro carnaval de Huejotzingo. El casamiento indígena.

Al tiempo que estas frases se escuchan por la vieja trompeta, los forajidos de la otra representación irrumpen en el escenario de la explanada y obligan al “padrecito” a que los acompañe a su guarida que se encuentra al otro lado de la plaza principal.

Escena final: La boda del bandido (cambio del escenario. En las canchas de basquetbol de la Plaza Principal). En un pequeño jacal construido de tlazol y adornado con tiras de colores y flores,

ese importante elemento de verdad.

12. Parece que tratando de decir chinacos, dice chinelos, que no tienen el mismo sentido.

13. *Ibidem*, Francisco Serrano Osorio, 2011, p. 7.

Agustín Lorenzo y su amada aguardan la llegada del cura, quien de inmediato procede a casarlos.

INTERMEDIO. (*Casi son las tres de la tarde. El público y los actores hacen un receso para comer*).

TERCER ACTO (Una sola representación. Las canchas de basquetbol. *Pasan de las cuatro de la tarde*)

Escena inicial: El sitio: Alrededor del jacal danzan los bandoleros y/o los integrantes del casamiento indígena, mientras el Estado Mayor del general en jefe resguarda el lugar. Poco a poco van arribando los enmascarados –indios, turcos, zapadores, zuavos y zacapoaxtlan- quienes, armados con mosquetones, rodean la choza al tiempo que se escabullen los danzantes.

Última escena: La quema del jacal: Ante un público atónito que observa desde el perímetro de las canchas, cientos de soldados se turnan, apenas sale de escena el Estado Mayor, para dispararle una y otra vez a la choza hasta que finalmente estalla en llamas y es reducida a cenizas. Entonces los hueses se retiran y se inician las guerras callejeras.¹⁴

El autor no podía dejar de mencionar que en Huejotzingo son varias las versiones conocidas, y reproduce la más

socorrida que es la de Manuel Mantilla; para concluir que los habitantes no consideran necesario conocer detalles y época, y tampoco el rol de los personajes para continuar la tradición. Consideramos que su aseveración presenta cierta contradicción, ya que de no ser así, ¿cuál sería entonces el motivo de recoger testimonios como el de don Francisco Lozano?

Los habitantes manejan un relato transmitido por la tradición y si bien lo comparten, no es del todo cierto que no requieren de otra información que la conocida, sobre todo en las nuevas generaciones que participan activamente en su carnaval, mismos que están incursionando en la investigación; indagando, y acopiando nuevos datos de etapas poco conocidas. Existe un movimiento de revaloración patrimonialista que parte desde el interior mismo de la cultura, con publicaciones que plantean la recuperación de una información que se encuentra dispersa.

El autor cierra su descripción señalando que ya “terminada la ceremonia, llegan los soldados del corregidor y, encolerizados porque la pareja se ha escapado, prenden fuego al jacal”.¹⁵ Para entrar a un detallada descripción y análisis de los relatos, así como sus cambios y continuidades a lo largo de los tiempos, procurando explicar el sentido que posee la estampa del rapto, sin lograr del

14. *Ibidem*, Francisco Serrano Osorio, 2011, p. 9 y 10.

15. *Ibidem*, Francisco Serrano Osorio, 2011, p. 12.

todo prefigurar. Quizás sea por un aspecto de gran impacto poco abordado por los especialistas: la investigación sobre temas de cultura popular y su influencia en el turismo la razón de su inclusión en el esquema general del Carnaval.

INVESTIGACIÓN Y TURISMO: FACTORES EXTERNOS DE DIFUSIÓN DE LOS CARNAVALES

A finales de la segunda década del siglo XX, y como parte de la labor de los gobiernos posrevolucionarios se establece un magno proyecto destinado a recoger los aspectos culturales de las regiones del país, buscando integrarlos dentro del crisol de la identidad nacional mexicana. El proyecto nacionalista dirigía su atención especial a captar los aspectos más granados de las culturas populares, a través de la emergente investigación de los grupos nativos, con sus manifestaciones con hondas raíces históricas y fuente de información sobre el pasado indígena, conservados en sus rituales, artesanías, al ser poseedores de rancias costumbres y tradiciones ancestrales.

Como resultado del interés en el estudio de los pueblos originales y a manera de complemento con la exploración de zonas arqueológicas y sus novedosos hallazgos, con el surgimiento de importantes instituciones para el estudio y protección del patrimonio cultural y artístico, surge también una forma insipiente de promoción turística dirigida a realizar visitas a comunidades y pueblos que se decía conservaban inalterables

su herencia cultural. Este aspecto poco atendido en la investigación histórica, fue motivo para que muchas de las expresiones que para la época conservaban un carácter local e incluso regional, mismas que eran promovidas hacia el interior de las poblaciones, y cuyo objetivo era la de seguir conservando los elementos culturales que les brindaban unidad e identidad étnica, cedieran terminando por abrir sus fronteras impermeables hasta ese momento.

La difusión de las expresiones culturales a través de la investigación sobre temas de cultura popular y el turismo, provocaron un cambio en lo que a la concepción de las manifestaciones heredadas se refiere, permeando la mirada hacia el interior de las tradiciones y costumbres, con el surgimiento de estereotipos locales y regionales con los que fueron retratados desde la perspectiva de los investigadores de campo, y reafirmada por la mirada turística.

Uno de los temas más socorridos de la investigación lo constituyeron los carnavales indígenas, y en la recogida de información de primera mano participaron disímbolos especialistas a quienes se les encomendaría crear una versión museográfica de pueblos y manifestaciones, por lo que la lista se sumaron una caterva de escritores, escultores pintores, dibujantes y fotógrafos, inaugurando con sus resultados, un inédito formato descriptivo, que hizo las veces de guía museográfica, arqueológica y etnográfica, además de servir de fuente informativa para el turismo de ocasión.

Los catálogos fueron gradualmente adoptados a manera de guías, sirviendo para crear una especie de itinerario con atractivas rutas que podían ser visitadas con cierta facilidad —ante la carencia de infraestructura carretera y hotelera— concretando como punto central de partida a la ciudad de México, hacia sitios a los que se podía viajar, visitar y regresar sin problemas en un solo día, en su defecto, pernoctar en ciudades más cercanas.

Huejotzingo, reunía muchas de las estimables características enlistadas, y constituía uno de los puntos de atracción más cercanos a la ciudad de México y a las de Puebla y Cholula. Era múltiple el atractivo, al contar con un amplio legado histórico, zonas arqueológicas, con profusión artesanal y atractivos naturales. Aspecto que enmarcan sus arraigadas tradiciones de carnaval. Gradualmente dejaba el espíritu de comunidad cerrada, para comenzar a abrir sus fronteras a la mirada foránea, lo que traerá consigo cambios y adecuaciones en las maneras de exponer al mundo sus más arraigadas costumbres como el carnaval, creando un creciente interés en documentarlo, describiendo los elementos que lo caracterizan.

Comienza la peculiar costumbre periodística de realizar visitas y exponer la experiencia a través de crónicas descriptivas de la celebración, entre las que se le otorga una breve descripción al estampa dramatizada del rapto de la dama. Aquí recogemos algunas de las más conocidas y citadas, además de las que han pasado inadvertidas en números de

revistas publicadas en la ciudad de México y una en la de Puebla, sintetizando la etapa de consolidación del programa turístico, y que una de sus virtudes es haber contribuido a ofrecer disímolas versiones descripciones de la representación, con la que podemos establecer con cierta precisión sus cambios y continuidades en su larga existencia.

MIRADAS FORÁNEAS SOBRE IDENTIDADES LOCALES

Ya vimos cual fue el objetivo el gobierno mexicano de la etapa postrevolucionaria: atraer visitantes, intensificando los proyectos de atracción turística, a partir de estudios y publicaciones de celebraciones de carácter local, con fuerte tradición, dando como resultado que los investigadores extranjeros relataran sus experiencias.

También vimos que los carnavales indígenas fueron de los temas más socorridos, por lo que se asignó a grupos de artistas que realizaran los primeros trabajos para su catalogación museográfica, así comenzó a realizarse visitas a los más antiguos, populares y concurridos, del que se realizaron las primeras tipologías, en las que aparecía encabezando la lista el carnaval de Huejotzingo, por esa razón contamos con información variopinta de distintas época, los que contribuyeron a su fama.

Las investigaciones y artículos turísticos sentaron las bases de un esquema descriptivo que no varía en décadas

posteriores a su origen, y son las que nos permiten conocer cuáles fueron los elementos de continuidad, sus ligeras transformaciones y hasta los elementos que desaparecieron de forma definitiva; siendo la estampa teatral que nos ocupa uno de los elementos que conserva mayor fidelidad a su origen. A pesar de contar con numerosas crónicas, centramos nuestra atención e interés al periodo de surgimiento de la investigación académica, coincidente con el de revistas de promoción turística, que podemos marcar en una temporalidad que abarca de 1929 a 1940. Adelantados los autores pioneros nos ubicamos con:

Elsie Crews Parsons, 1932

Inicia sus observaciones en 1929, casi de manera simultánea que su compatriota Frances Toor, también coinciden con en el año de publicación, y sus resultados verán la luz en una publicación hasta el año de 1932. Realiza un exhaustivo trabajo de investigación en Huejotzingo, extendiendo sus observaciones a la vecina población de Santa Ana Xalmimilulco,¹⁶ debido a que se trataba de lugares que compartían la estampa del bandido en su carnaval, versión coincidente con la actual, quizás con ligeras adecuaciones propias de los tiempos y necesi-

dades, se conoce que la representación se realizaba:

En Huejotzingo y en Santa Ana Xalmimilulco, probablemente en otra ciudades. El carnaval se celebra con una dramatización muy elaborada de las acciones de un bandido llamado Agustín Lorenzo. La celebración ocurre el domingo, lunes y martes antes del miércoles de ceniza, y se repite el domingo siguiente. Vi la celebración del martes (12 de febrero de 1929) en Huejotzingo y en Santa Ana, así como las repeticiones finales en Santa Ana...¹⁷

Resulta de gran utilidad su detallada descripción de los personajes todos que pueblan el carnaval en general y los de los bandidos y la dama en el caso particular, que permiten establecer a partir de ese momento el análisis comparativo, y sus resultados detallar los que se han conservado con ligeras variaciones. A pesar de coincidir con Frances Toor en el periodo de visita e investigación encontramos notorias diferencias descriptivas entre ambas, como se puede apreciar a continuación:

... los Bandidos montados, incluidos su jefe, Agustín Lorenzo, su novia Andhis, (la Dama)".¹⁸ Los grupos de soldados son grandes, de cincuenta a cien. (En Huejotzingo, dos o tres veces más grande de nuevo. Esta ciudad es considerablemente más grande que Santa Ana). De veinte a treinta bandidos.

16. Elsie Clews Parsons., "Folklore from Santa Ana Xalmimilulco, Puebla, Mexico". *The journal of American folklore*, vol. 45, núm. 177 (jul.-sep.): 1932, pp. 318-325.

17. *Ibidem*, Elsie Clews Parsons, 1932, p. 316.

18. *Ibidem*, Elsie Clews Parsons, 1932, p. 316.

Después de la gran procesión inicial,¹⁹ encabezados por el general y su personal a caballo, la Dama en medio de ellos, los diversos grupos que llevan el destacamento se detienen, y la Dama es escoltada al balcón de la casa municipal para que sea vigilada por dos Zapadores. Ahora los guardias están molestos, lejos, pienso por los Riris, y la Dama deja caer con una cuerda una nota para que el jefe Apache lleve al bandido Agustín Lorenzo.²⁰ Los bandidos galopan hacia la ciudad, todos disparando su arma. La Dama desciende del balcón por una cuerda, con un pie en la soga, a la parte posterior de su caballo, y se aleja galopando con los bandidos. Más disparos. Este robo de la dama es el primer acto, por así decirlo. El segundo consiste en un circuito de saqueos por los bandidos. Visitan las tiendas. “¿Qué venta hoy? ¿Qué venta hoy?” Preguntan y el encargado de la tienda les da galletas, etc. Dondequiera que vayan, los soldados disparan contra ellos, y devuelven el fuego. El tercer y último acto.

Consiste en el matrimonio de la Dama y Agustín, el casamiento, y el “incendio de la casa”. Un refugio de caña grosero es la casa, antes de la cual

se realiza la boda simulada. La pareja se arrodilla y se da la mano. Algo parecido a un escapulario se pasa alrededor del cuello de la Novia.²¹ Después de que la pareja vuelve a montar sus caballos, los soldados disparan contra la casa, prendiéndole fuego, “quemar la casa”, y fuera del tablero del grupo de Bandido. Ahora el general tiene un barril de pulque abierto para refrigerio de todos los participantes. Más disparos y disparos; el suministro de parque parece inagotable. Es dado por el General.²²

Al describir las acciones es quizás donde podemos apreciar las diferencias entre ambas, en especial al contrastarlo con lo que aparece descrito en el programa o bando del año de 1929, rubricado por la Comisión Organizadora y acertadamente transcrito por Frances Toor:

Sábado 9. A las 15 horas la plaza estará posesionada de los franceses y turcos, la cual será tomada por las fuerzas del General en Jefe, (inicia página 37) tomando prisioneros a los que se encontraban en dicha plaza. Después de adquirido el General en Jefe, se hará un recorrido por la plaza principal.

Domingo 10. Durante el día habrá en el kiosco audición musical.

Lunes 11. A las 9 horas, el General en Jefe, al frente de los cuerpos de Indios Bárbaros, Zapadores,

19. Alrededor de la plaza, anti-sol en Huehotzincó. En Santa Ana, la plaza es simplemente una calle ancha, la casa municipal y sus terrazas a un lado, la iglesia con su atrio y el mercado al otro lado. Antes de la procesión en Santa Ana había habido un servicio en la iglesia, los músicos permanecían en el atrio, la vida, el tambor pequeño y el tambor grande (huehuatl).

20. En Huejotzincó, la Dama recibe una respuesta y envía una segunda nota.

21. En Huejotzincó, la Dama recibe una respuesta y envía una segunda nota (Nota del original)

22. *Ibidem*, Elsie Clews Parsons, 1932, p. 320 y 321.

Zacapoxtlas, Zuavos, Indios Tarahumaras y Turcos, verificará su entrada, así como la cuadrilla capitaneada por el celebre bandido “Tierra Adentro”, para verificar los juegos que habrán de ejecutarse, principiando por el rapto que hacen de una noble dama el mencionado “Tierra Adentro” y sus congéneres, asaltando la conducta y robando el comercio. Por la tarde, a las 15 horas, las fuerzas carnales destacadas en persecución de “Tierra Adentro” y su cuadrilla, lo sorprenderán en su madriguera, denominada la Barranca del Zopilote, donde estarán en una gran orgía, celebrando el triunfo de sus hazañas e incendiándoles su campamento, así como persiguiéndoles hasta capturarlos.

Martes 12. Con mayor lucidez se celebrarán los juegos del día anterior, variando únicamente el bandido, que en lugar de “Tierra Adentro” será el famoso Agustín Lorenzo, terminando las fiestas con un desfile general de todas las fuerzas carnales.

Miércoles 13. Para finalizar las fiestas carnales, a las 20 horas se quemarán unos bonitos fuegos artificiales, costeados por los gremios de Comerciantes y Carniceros, y una de las principales bandas del Distrito amenizará el acto.

*Huejotzingo, febrero de 1929. La Comisión Organizadora.*²³

Otros de los aspectos que se destacan son por ejemplo, a personajes que aparecían de manera simultánea y que desaparecieron como los *Diablos y los Riris*. En la representación del rapto en uno señala que es a manos del bandido “Tierra Adentro”, mientras que en otros que es a manos del Agustín Lorenzo. Y de manera indistinta aluden al “alcahuete” llamándolo “Meco” o “Apache”, quien suele cumplir el encargo de servir como correo y entrega de las notas entre los enamorados. A lo anterior se suma que figuran diversos sobrenombres de los personajes de la camarilla de bandidos que lo acompañan, variando según la época a la que alude el relato.

Por otra parte a la dama algunas veces se le alude con nombre propio, y su condición social también se define según la época del relato, y aunque siempre coincide en provenir de una línea familiar de alcurnia: hija del corregidor, de un cacique o poderoso hacendado de la región, y hasta como hija de Maximiliano de Habsburgo.

Si en tan breve tiempo se presenta esta contrastante información, al analizar los datos del programa, podemos concluir que esas diferencias no se deben a posibles imprecisiones en que incurren las autoras desde una visión foránea. Y esto indica claramente que la tradición sufre cambios y reacomodos, que sólo pueden ser precisados a través de un puntual cotejo de la información documental con la que amablemente ofrecen los pobladores de mayor edad; ya que en la investigación histórica nada se puede

23. Citado por Raquel Tibol, “Un carnaval dentro de un amplio espectro”, en: *Carnaval en Huejotzingo*, Premio Luis Cardoza y Aragón, México: EOSA. 1986, p. 37.

dejar a la memoria, puesto que muchos aspectos se confunden y alteran con el paso del tiempo. En el orden cronológico corresponde ahora a:

*Rafael García Granados y Luis MacGregor, 1932 (1934)*²⁴

En su muy socorrido texto los autores tuvieron el acierto de recoger el valioso testimonio de don Manuel Mancilla, personaje presumiblemente nacido en 1857, quien de antiguo había fungido de mayordomo del carnaval y lógico es suponer que contaba con un registro integral y pormenorizado desde el interior de la cultura local y regional. Mancilla era portador de la visión viva en la organización y conocedor de sus más íntimos detalles, también heredero de la tradición de padres y abuelos, a quienes les tocó participar de la transformación del carnaval con los elementos actuales que se presumen surgieron en tiempos posteriores a la Guerra Reforma. No resulta

gratuito que Mancilla se refiera a un documento ya para ese entonces extraviado y del que recuerda la versión sobre Agustín Lorenzo y el rapto, tal cual lo consignan García y McGregor:

... hace muchos años existió una temible cuadrilla de siete bandidos que capitaneaba un individuo, declarado fuera de la ley, que llevaba por nombre Agustín Lorenzo. Los demás se llamaron “Tierra Adentro”, segundo del grupo, “El Tocatén”, “El Pato”, “El Gachupín”, “El Cuervo” y, por último, “El Meco”, que era el hombre de las confianzas de Agustín, y el que desempeñaba los más difíciles y atrevidos encargos. Tenían sus madrigueras entre las arrugas que forman las estribaciones de la Sierra Nevada y, con frecuencia, se escondían en unas cuevas que se encuentran en el Cerro Gordo, entre el Popocatepetl y el Iztaccihuatl. El lugar es próximamente el rancho de Huehuexotla, en la actual hacienda de Buenavista, y las cavernas se conocen con el nombre de Cuevas de Apultepto.

Agustín Lorenzo, como todo buen personaje romanesco, tenía sus amores nada menos que con la hija del Corregidor de Huejotzingo. Pero, como era perseguido por las fuerzas de la Acordada y por los soldados de los Supremos Poderes, se veía en la necesidad de comunicarse con su novia subrepticamente, para lo que le era de insustituible habilidad “El Meco”, quien, disfrazado de indio traficante, entraba y salía impunemente de la población y era el vehículo seguro para conducir la apasionada correspondencia de los enamorados.

24. Rafael García, Granados y Luis MacGregor, *Huejotzingo, la ciudad y el convento franciscano*, México: Talleres Gráficos de la Nación, 1932, 330-331. Encontramos a Rafael García Granados como colaborador en la ambivalente tarea de articulista y fotógrafo en *Mapa* revista turística publicada por Editorial *Mercurio* de la ciudad de México y en otras similares en la angelópolis. Parece que su tema eran los carnavales, haciendo amplios recorridos con un registro muy particular; quizás sea esa la razón de que sus artículos y fotos, junto a los de J. Gómez Robleda y Luis Márquez, también se incluían en las emergentes revistas de la región poblana, compartiendo su carácter turístico.

Las cosas no podían continuar así y, uno de tantos días, irrumpieron los bandidos en el pueblo, asaltaron la casa del Corregidor y raptaron a su hija, llevándola el jefe en la grupa de su corcel hasta seguro lugar en la montaña.

No lo sería tanto porque, cuando se realizaban los rumbosos festejos que había organizado el bandolero para celebrar sus bodas con la hija del Corregidor, arribaron de súbito las fuerzas del Gobierno, atacaron a los presentes, y, después de ruda pelea, apresaron al jefe y a su segundo; pero no pudieron recobrar a la novia, que fué salvada por “El Meco”, ni capturar a los otros cinco compañeros de Agustín.

No pasó mucho tiempo sin que los que quedaron libre forjaron un plan, sorprendieron a los custodios de sus jefes y rescataron a éstos en medio del general regocijo.

Para todo aquel interesado en una reconstrucción histórica tanto del carnaval mismo como el de la representación en particular, los autores hasta ahora reseñados, funcionan de manera complementaria como si se tratara de un rompecabezas informativo cuyas versiones a pesar de sus diferencias, resultan piezas de un rompecabezas. Sin demeritar el importante esfuerzo de unidad descriptiva a cargo de las mujeres cronistas, ofreciendo un fresco de época que actualmente se leen como una estampa de museo; nosotros consideramos que de manera indiscutiblemente, la versión de Mancillas es la que aporta mayores detalles a la tradición histórica, –su cono-

cimiento de la historia nacional, denota una solida formación educativa que en su época, sólo podían aspirar los miembros de familias acomodadas–, ofreciendo de manera puntual una interpretación de los cambios que hasta ese momento se habían dejado sentir en la estructura y desarrollo mismo del carnaval.²⁵

Es notoria la manera en que los acontecimientos le imprimen características especiales a cada época de que se tiene registro del carnaval, y la narración se ve permeada de manera obligada con los sucesos de acontecimientos relevantes, como claramente lo muestra Mancillas al cuestionarse los cambios y reacomodados sufridos por la tradición. Mancillas centra su atención en el argumento de la trama a la que identifica plenamente como la *comedia*, y a los actores como *farsantes*, usual denominación de la actividad y sus interpretes en los antiguos Corrales de Comedia o Coliseos , así como lo alude cuando se refiere a que:

Tal es el tema original que representan los festejos del Carnaval de Huejotzingo. Con el tiempo la comedia ha

25. Si como dicen se trata de una persona de familia prominente y de rancia educación; en ese entendido es natural que tuvieran una nutrida biblioteca. Lamentablemente resulta imposible rastrear el origen del documento al que se refiere, y queda abierto a especular su posible adquisición por su hermano sacerdote. Recordando que la tradición de la Loa, por siglos estuvo en manos religiosas, basándonos presumiblemente en las expresiones utilizadas por el mismo Mancillas, cuando se refiere al género denominándolo *comedia* y a los actores como *farsantes*.

transformado su trama entreverándola con sucesos posteriores que marcaron profundo surco en los recuerdos y en la tradición de nuestros padres y de la actual generación. ¿Qué tiene, pues, de extraordinario que en la pantomima anden mezclados farsantes cuyas estrafalarias vestimentas quieren representar tipos y personajes de muy distintas épocas? No debe de extrañar encontrarse juntos “caballeros águila”, a “caballeros tigres” y a soldados de las recientes revoluciones, con *suavos*, indios bárbaros, zacapoxtlas, turcos, zapadores, serranos; todo ello manejado por un llamado “General en Jefe”, ataviado con una híbrida indumentaria que tiene algo de los tiempos de Iturbide y algo de recientes atavíos de gala del ejército nacional.

No son para sorprender tampoco los anacronismos que el argumento de la pantomima contiene: van mezclados Corregidores, soldados franceses, fuerza de la Acordada, de los regimientos de Supremos Poderes, del Ejército Trigarante, en fin, todo aquello que, como causa visible del transcurso de nuestra historia, ha hecho gozar, ha hecho sufrir, ha hecho vivir a los mexicanos.²⁶

Por su mirada crítica y su análisis puntual del sentido alcanzado por la representación, el testimonio de Mancillas, es la radiografía de un tiempo de bonanza para el carnaval de Huejotzingo, sin embargo es necesario integrar sus comentarios con una visión turística que

comienza a crear una especie de *ritual de paso* para todo aquel interesado en estudiarlo y describirlo, puesto que comienza a desacralizar la información, aunque repitiendo literalmente sus palabras, sin mediar el análisis de otras miradas y posteriores descripciones. Nace la nota periodística de promoción turística sobre los carnavales en general, es el caso de:

La Revista de Oriente, 1934

Los primeros atisbos de promoción turística en la angelópolis nos lo ofrece la Revista de Oriente cuando en 1934 contaba con un año de haber surgido.²⁷ Se distingue el tono en que es redactado la breve nota, la que inicia consignando la atracción que año con año cobra el Carnaval de Huejotzingo, destacando los escarceos bélicos, antes de entrar a describir su argumento:

El argumento inicia con el asalto y toma de la plaza por el cuerpo de Apostaderos y finaliza con el fusilamiento del bandolero legendario Agustín Lorenzo.

Fue verdaderamente espectacular la presencia de “El Tierra Adentro”, o sea, el indio bárbaro cuando salió de la madriguera montado en brioso corcel, para anunciar el rapto de la dama, acto al que siguió la organización de los

26. *Ibidem*, García y McGregor, 1932, pp. 331-333.

27. Revista de Oriente, “El carnaval de Huejotzingo”, en: *Revista de Oriente, Publicación Gráfica Mensual Pro-Cultural*, Puebla: Esc. Lino-Tipográfica Sale, Puebla, 1934, No. 10, pp. 10, 11.

cuerpos formados por indios bárbaros, zapadores, zacapoxtlas, zuavos, turcos e indios zacapoaxtecos. Todos estos cuerpos se componen de cien hombres cada uno, al mando inmediato de un general, siendo general en jefe de todas las fuerzas carnalescas el señor Miguel Saloma. Estos contingentes actuaron en brillante y pintoresco desfile, habido en las calles de la población, tomando parte también el célebre bandido Agustín Lorenzo, con una escolta de 25 hombres seleccionados entre sus secuaces más leales.

Plena de sensaciones es la escena en que Agustín Lorenzo consuma el rapto de noble dama, y en tanto, que huye para ocultarla en su madriguera denominada “La Barranca del Zopilote” sus hombres se dedican al más desenfrenado saqueo de casas comerciales. Avisado el general en jefe de la temeraria hazaña del bandolero y sus secuaces, ordena a sus fuerzas la persecución de Agustín Lorenzo, mismo que es sorprendido en su madriguera, cuando celebrando con una orgía, el triunfo de sus hazañas, lo cual no le permite la defensa de su campamento, siendo hecho prisionero.

A las ocho horas del martes 13, tuvo lugar reñido simulacro en el que se observa la locura armoniosa de los combatientes con el concurso de varias piezas de artillería, rifles antiguos, escopetas de percusión, etc., calculándose que en esta acción se quemaron no menos de tres toneladas de pólvora dado el número de los elementos que tomaron parte, ya que cada uno de ellos tiene la obligación de quemar tres ki-

los. El auxilio estuvo a cargo de la Cruz Roja Carnavalesca.

El Consejo de Guerra formado para juzgar al bandido Agustín Lorenzo, acabó por ponerlo en libertad, ante la habilidad con que supo defenderse de los tremendos cargos que se le hicieron y la falta de pruebas. Esto disgusta grandemente a las fuerzas carnalescas, al extremo de que se registran choques entre ellas, siendo entonces cuando el general en jefe, seguido de un fuerte contingente de sus hombres, pone sitio al campamento del bandolero, el cual se defiende bizarramente hasta que los atacantes prenden fuego a su madriguera. Agustín Lorenzo, seguido de sus leales, intenta huir, rompiendo el cerco formado por los sitiadores, siendo entonces cuando nuevamente se le hace prisionero y se le recogen los fabulosos tesoros que tiene almacenados, los cuales son trasladados con el concurso de varias bestias de carga. La noble dama se salva de morir en el incendio huyendo con uno de los pocos bandidos que logran escapar.

Agustín Lorenzo, muere ahorcado a poca distancia de su campamento, reducido a cenizas.

Tales son más o menos, las escenas que se desarrollan, en el carnaval de Huejotzingo, famoso por su tradición y por la forma bien distinta en que actúan los numerosas comparsas, formadas por indígenas de la región.

Comienza a ser notoria la manera en que se pretende crear el interés por conocer una expresión vernácula, y la manera en que se van abriendo las fronteras cul-

turales de una manifestación que había permanecido como expresión de una sociedad cerrada, es decir de participación de los habitantes y visitantes de pueblos cercanos, a un producto destinado a promover los lugares como *atracción turística*. Como *avis raras* en medio de los artículos de promoción, surgen voces femeninas contribuyendo con relevantes datos para el registros testimonial de las versiones y desarrollo histórico del carnaval, así como nuevas rutas para el análisis de las versiones de *el rapto*.

René D'Harnoncourt, 1935

La versión que recoge René D'Harnoncourt,²⁸ puede ser considerada única en su género al contar una historia paralela que rompe los derroteros de las otras versiones del rapto de la dama, quizás más cercanas a las crónicas de aventuras de tradición europea, por lo que hace a la prefiguración de los personajes cuyo destino manifiesto y cambio de fortuna son eje de la trama que se inclina por la trágico destino al momento de deshacer el nudo gordiano, como se puede apreciar en la romántico testimonio de la nativa de Huejotzingo, quien únicamente como doña María:

Hace muchos años, hubo un general español que era muy importante en el

país. Vino a México y se casó con una muchacha india. Tuvieron dos hijos: un niño y una niña y fueron muy felices hasta que las autoridades españolas emitieron una ley que prohibía los matrimonios entre españoles e indias, debiendo los españoles dejar a sus esposas indias y especificando que los hijos de tales matrimonios deberían permanecer con el padre y las hijas con la madre. El general... dejó a su esposa... y regresó a España con su hijo. En México, los años pasaron y la pequeña niña fue educada por las monjas. En España, el general descuidó la educación de su hijo, quien se convirtió en un bandido. Un día, el bandido cabalgaba cerca del convento (doña María no acierta a explicar cómo regresó a México) y mirando al balcón, vio a la muchacha, quien era muy bella. Se enamoró inmediatamente y le lanzó una carta. Como ella nunca antes había visto una carta de amor, de desbordó su pasión y, sin pensarlo dos veces, saltó desde el balcón y cabalgó con él. Mientras tanto, el general (quien también parece haber regresado de España de una manera misteriosa) había sido enviado por el gobierno para capturar al bandido... El general llegó después de la fuga y, por supuesto, persiguió a la joven pareja que había ido a las montañas a buscar un sacerdote que les casara.

Habiendo encontrado al cura y a punto de casarse, llegó el general y atacó al bandido. La joven se arrojó a salvar a su amante y, en la confusión, tiró un relicario de su vestido. Era el retrato de su madre y de esta forma el general concluyó que ella era su hija. Entonces,

28. René D'Harnoncourt, "The fiesta as a work of art" en *Mexican Life*. México, junio de 1966. Pp. 9-10, 70-74, en Nieto, 1985, p. 114 // Véase, Luis Leal, 1965, 179-180.

de alguna manera inexplicable, también se percató de que el bandido era su hijo.²⁹

Finalmente aterrizamos en el producto del periodismo enfocado a la difusión de temas de interés turística con el nacimiento de las revistas como instrumento clave de la promoción; se trata de un aspecto que merece un amplio estudio por tratarse de un tema en sí mismo, que tiene su origen en la ciudad de México y muy rápido surgen en las ciudades más importantes de provincia, para luego establecer una especie de colaboración informativa de articulistas que cumplían las veces de redactor de notas, fotógrafo, a manera de actividad complementaria de su trabajo en oficinas gubernamentales, como botón de muestra tenemos la:

Revista Mapa, 1936 y 1938

En la segunda mitad de la década de los años treinta del siglo XX, crece el interés en la información periodística a través de revistas de publicación nacional y contenido turístico como es el caso de *Mapa*,³⁰ debido a su abanico informativo aborda de manera muy ligera algunas de los temas de interés cultural, en sus páginas se destacan imágenes fotográficas

en blanco y negro cuya falta de nitidez no riñe con el valor testimonial de instantáneas de los personajes del carnaval de Huejotzingo, que para la época ya era un importante referente de la celebración popular:

Su carnaval inspirado en la vida de un bandolero regional, Agustín Lorenzo (que al irse a raptar a la hija del cacique, fue sorprendido por las fuerzas del Gobierno), es un simpático hibridismo de “Santiagos”, “apaches” y hasta “zuavos” y franceses, que da especial colorido a la fiesta, famosa en muchas leguas a la redonda.³¹

Como podemos apreciar, se trata de notas muy breves donde se alude al carnaval indígena de la época y la manera de viajar sin complicaciones, sus atractivos arquitectónicos y sobre todo trata, por así decirlo, de picar la curiosidad del viajero. Se hace notoria la continuidad del objetivo central de los reportajes, que van incrementando su descripción, sin duda por el interés generado.

REFLEXIONES FINALES

La estampa dramatizada del rapto de la dama dentro del carnaval huejotzinca

29. D'Harnoncourt en Leal, 1965, 179-180. (traducción de Dávila, Serrano y Castillo, 1996, p. 120)

30. Mapa, Revista de Turismo, “Danzas mexicanas”, México: Editorial “Mercurio” Tomo III, Septiembre de 1936, Núm. 30, pp. 32, 33, 36

31. Sin autor. “ciudades históricas. Febrero 27 Huejotzingo”, en Mapa, Revista de Turismo, “Danzas mexicanas”, México: Editorial “Mercurio” Tomo V, enero 6 de 1938, Núm. 46, p. 33. La batalla fingida es también uno de los atractivos del carnaval.

conserva su estructura original con el que fuera incluido dentro del esquema general, contando con un siglo y medio de vida, a través del cual ha confirma su permanencia como elemento constitutivo de la tradición, transformando en elemento de identidad la versión de la extendida leyenda sobre el bandido Agustín Lorenzo. Según los testimonios más antiguos con los que se cuenta, las situaciones de la estampa teatral, ubicarían sus acciones en la etapa posterior a la Guerra de Reforma, y parece haberse integrado al mismo tiempo que lo hacen las batallas fingidas con los batallones participantes en la Batalla de Puebla de 1862.

De los aspectos poco estudiados al abordar los carnavales de origen indígena que han sobrevivido a los tiempos y a los cambios sociales, es la influencia tan determinante del binomio: investigación y turismo, contribuyendo a mantener viva la tradición pero también al haber acuñado imágenes estereotipadas de concebir la manifestación carnestolenda como elemento de identidad.

Es precisamente a través de estudios de cultura popular orientados a recoger los aspectos más significativos por región en el país con el que se busca integrar las diferentes realidades regionales dentro del plan del mosaico nacionalista. Es en la etapa posterior a la consumación de la Revolución Mexicana el momento en que la investigación sobre el tema comienza a realizarse, siendo y específicamente a finales de la segunda década del siglo XX, cuando surge el in-

terés del nuevo gobierno que implementa programas de recuperación cultural, con el objetivo de consolidar una imagen integral de nación.

Uno de los temas más socorridos en la investigación fueron los carnavales indígenas, y con la difusión de la información trajo como resultado la emergencia de un fenómeno de atracción turística, trascendiendo las fronteras locales, regionales y nacionales. Con el paso del tiempo, su impacto contribuiría a la creación de imágenes estereotipadas de la identidad local, las que más tarde fueron integradas al imaginario de los habitantes que al hacerlo suyo, pasaron a formar parte de su identidad patrimonial.

Ante el acierto de haber reaccionado de manera efectiva a las necesidades de adecuación del carnaval en el momento coyuntural de reorganización de la celebración; la estampa teatral del rapto de la dama en el carnaval de Huejotzingo, se volvió, por así decirlo, el claro ejemplo de la influencia del binomio, al mismo tiempo, en reflejo de la fuerza que tiene la tradición para lograr la permanencia de esta manifestación de carácter popular.

La estampa teatral posee profundas raíces histórico-culturales como resultado de la rica herencia que tiene Huejotzingo como uno de los primeros corregimientos de la Nueva España, ejes de regulación cultural y de las normas religiosas que sentaron las bases de instituciones de largo alcance, como los circuitos religiosos, hermandades y fe-

rias populares a través de ellas se difundieron las representaciones teatralizadas mismas que seguirán vigentes en la medida en que el carnaval siga siendo la mayor identificación del espíritu comunitario de los habitantes de Huejotzingo.

REFERENCIAS

- Clews Parsons, Elsie. 1932. "Folklore from Santa Ana Xalmimilulco, Puebla, Mexico". *The journal of American folklore*, vol. 45, núm. 177 (jul.-sep.): 318-362.
- D'Hannoncourt, René "The fiesta as a work of art" en *Mexican Life*. México, junio de 1966. Pp. 9-10, 70-74, en Nieto, 1985, p. 114) Véase, Luis Leal, 1965, 179-180.
- Dávila Gutiérrez, Joel Francisco Serrano Osorio y Alma Yolanda Castillo Rojas, *Guerra al pie de los volcanes. El carnaval de Huejotzingo*, Puebla: BUAP-Dirección General de Fomento Editorial, Centro de Ciencias del Lenguaje e Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 1996.
- Fernández Ledesma (1986), Gabriel *Carnaval en Huejotzingo*, Proemio Luis Cardoza y Aragón, México: EOSA..
- Flores Morales, Leonides (Prof.) (s/f), "Agustín Lorenzo o el romance del bandido y la bella". *Época precursora a la Guerra de Independencia. Drama en 6 actos original* del Profesor (Folleto sin referencia de lugar y de editorial).
- Foster George, M. *Cultura y Conquista: la herencia española de América*, México: UV, (Colección Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras: 14), 1962.
- Leal, Luis, "The legend of Agustín Lorenzo", *Western Folklore*, Berkeley, California, 1965, University of California Press, 24: 3, pp. 177-183.
- Revista de Oriente, "El carnaval de Huejotzingo", en: *Revista de Oriente, Publicación Gráfica Mensual Pro-Cultural*, Puebla: Esc. Lino-Tipográfica Sale, Puebla, No. 10, pp. 10, 11 y 30.
- Tibol Raquel (1986), "Un carnaval dentro de un amplio espectro", en: Gabriel Fernández Ledesma, *Carnaval en Huejotzingo*, Proemio Luis Cardoza y Aragón, México: EOSA., pp. 15-40.
- Toor Frances (1947) *A treasury Of Mexican Folkways, the customs, myths, folklore, traditions, beliefs, fiestas, dances and songs of the mexican people*, (illustrated with 10 color plates, 100 drawing by Carlos Merida and 170 photographs, New York: Crown Publishers
- Serrano Osorio, Francisco *Por la buena o por la mala: rapto y casamiento en el carnaval de Huejotzingo*, Puebla: BUAP-Centro de Ciencias del Lenguaje, ; Vicerrectoría de Investigaciones y Estudios de Posgrado (Cuadernos de trabajo: 31), 2011.
- Vázquez Benítez, José Alberto, *El carnaval de Huejotzingo*, Puebla: Gobierno del Estado de Puebla; Secre-

taría de Cultura; Comisión Puebla V Centenario, 1992.

Vázquez Santana, Higinio y J. Ignacio Dávila Garíbi (1931), *El carnaval*, México Talleres Gráficos de la Nación, (Portada de Roberto Montenegro, fotografías de Luis Márquez) (Colección Monografías Históricas y Folklóricas Mexicanas), pp. 53-63.

Internet

Flores López Sergio, Agustín Lorenzo “El bandido enamorado”, en: *Yo soy Puebla.com* (31 de agosto de 2011). (<https://www.yosoypuebla.com/2011/08/la-leyenda-del-bandolero-enamorado-agustin-lorenzo/>).