

mirada antropológica

REVISTA DEL CUERPO ACADÉMICO DE ANTROPOLOGÍA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA BUAP
Año 15, número 18, Enero–Junio 2020



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 15 No. 18, Enero–Junio de 2020, 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://mirant.buap.mx>, Editor Responsable : Alejandra Gámez Espinosa ; mirada . antropologica .ffyl@correo.buap.mx . Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2020-031712373600-203, 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: 17 de Marzo de 2020

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

Imagen de portada: *Rezo de los especialistas en la iglesia de Santo Tomás Oxchuc, Chiapas*. Fotografía de Alan Antonio Castellanos Mora

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). Editora de este número: Johanna Broda.

DOSSIER

Presentación

Los paisajes rituales de las cosmovisiones indígenas y el culto a los santos

JOHANNA BRODA 3

Los paisajes rituales de las comunidades mesoamericanas y sus procesos históricos de transformación

JOHANNA BRODA 9

Los caminos de la sierra: Rutas de peregrinaje y paisaje ritual en Quiechapa, Sierra Sur de Oaxaca

CÉSAR VICTORIA-MARTÍNEZ 27

“La promesa” y el paisaje ritual otomí en Ixhuatlán de Madero

SANTIAGO BAUTISTA CABRERA 56

El paisaje ritual en los sueños de los especialistas de la Huasteca Meridional

YUYULTZIN PÉREZ APANGO 75

Flores, ofrenda para los dioses y símbolo de renovación de la naturaleza

AURORA MONTÚFAR LÓPEZ 92

El culto a Santo Tomás en Oxchuc, Chiapas

ALAN ANTONIO CASTELLANOS MORA 116

Los pedimentos en Oaxaca: El culto a los santos, uso del paisaje y rutas de peregrinaje

ANA LAURA VÁZQUEZ MARTÍNEZ 132

Entre nopales y tunas: El recorrido nocturno de María de la Asunción

ALICIA MARÍA JUÁREZ BECERRIL 162

Los santos que conglomeran y los santos que delimitan. Fiesta religiosa y territorio en San Pedro Cholula, Puebla

ALEJANDRA GÁMEZ ESPINOSA 176

RESEÑA

Imágenes del Campo: La interpretación antropológica del México Rural

SEBASTIÁN LICONA GÁMEZ 203

PRESENTACIÓN

Los paisajes rituales de las cosmovisiones indígenas y el culto a los santos

The ritual landscapes of indigenous cosmovisions and the cult of saints

En los paisajes ancestrales de las comunidades campesinas indígenas de México se ha producido, a raíz de la Conquista y a partir del periodo Colonial, una reelaboración simbólica de creencias y prácticas. Por medio de los ritos los grupos sociales toman posesión simbólica del paisaje creando así una *paisaje ritual* que constituye una expresión fundamental de la cosmovisión. La evangelización impuso el culto católico que giraba alrededor de la veneración de Cristos, Vírgenes y Santos, y en el medio rural de los pueblos indígenas de Mesoamérica se produjo así una infinidad de reinterpretaciones de ambas tradiciones que se han fusionado en la religiosidad popular a lo largo de los siglos. En los nueve artículos que se presentan en este Dossier se estudian casos concretos de estos procesos históricos en diferentes regiones de México, y se plantean algunas reflexiones teóricas al respecto. En todos los casos se trata de investigaciones monográficas recientes.

En el artículo introductorio intitulado *Los paisajes rituales de las comunidades mesoamericanas y sus procesos históricos de transformación* y en mi función de coordinadora del Dossier, presento un recuento de las principales características de los paisajes rituales de *las comunidades indígenas de tradición mesoamericana* retomando la discusión acerca de sus orígenes prehispánicos. Propongo una serie de planteamientos hechos con anterioridad; sin embargo, planteo de esta manera una serie de hilos conductores que pueden conducir a algunas nuevas reflexiones de acuerdo con el momento actual.

Insisto en que este enfoque interdisciplinario que combina la etnohistoria y la antropología con la arqueología debe combinarse con la indagación acerca de los procesos históricos de transformación que desencadenó la Conquista española y que generaron una nueva cultura popular, en ella la influencia de la Iglesia y del Estado español fueron determinantes, pero también lo fue la cultura popular española de las respectivas épocas. Muchas de estas creencias y prácticas se trasladan a la Nueva España; quizás su aspecto más espectacular consiste en el culto al agua y los elementos del culto agrícola ligados al vital líquido y sus manifestaciones en el paisaje mismo. Por otra parte, insisto particularmente en que esta reelaboración simbólica de creencias y prácticas debe analizarse como parte de los procesos de dominio político y de transformación impuestos por la fuerza, sin embargo, reconozco también, siguiendo lo planteado por

Félix Báez-Jorge (1998, 1999)¹ a lo largo de los años, que así la religiosidad popular se convirtió también en expresión de resistencia de las comunidades mesoamericanas.

En el presente Dossier hemos reunido una serie de trabajos recientes de investigación realizados por colegas y por alumnos de Doctorado en Antropología y Etnohistoria acerca de diferentes regiones de México. Concretamente veremos reflejados estudios sobre la Huasteca Veracruzana (caps. 3 y 4), los Valles Centrales de Oaxaca (cap. 7) y la Sierra Sur de Oaxaca (cap. 2), los Altos de Chiapas (cap. 6), y finalmente, también sobre el Altiplano Central y algunas regiones de Guerrero (caps. 5, 8 y 9). De esta manera, el Dossier presenta materiales etnográficos e históricos originales que, si bien se refieren a contextos geográficos y culturales diferentes, muestran muchos hilos conductores comunes y de esta manera se prestan para impulsar la discusión teórica acerca de los procesos históricos y culturales que hemos planteado líneas arriba.

En el artículo 2, intitulado *Los caminos de la sierra: rutas de peregrinaje y paisaje ritual en Quiéchapa, Sierra Sur de Oaxaca*, César Victoria Martínez expone información etnográfica novedosa sobre algunas prácticas culturales que distintas comunidades zapotecas ubicadas en las sierras altas y bajas de los distritos de Yautepec, Miahuatlán y Pochutla realizan en el ojo de agua e iglesia católica de la comunidad de San Pedro Mártir Quiéchapa (Yautepec, Oaxaca). En estas prácticas resalta la importancia de las fechas en que se emprenden estas peregrinaciones. El territorio de Quiéchapa tiene relevancia para estos pueblos en lo que se refiere a la construcción cultural de los espacios rituales *Ojo de Agua-Iglesia Católica* configurados a través de procesos históricos dinámicos y dialécticos de reinterpretación simbólica del catolicismo. Dicha acción social ha permitido la reproducción cultural creativa de ciertas prácticas y creencias de tradición cultural mesoamericana en torno al agua, la tierra, los cerros y las deidades atmosféricas del rayo y la culebra dentro del marco institucional del catolicismo a través de los contextos coloniales.

En el artículo 3, *La promesa y el paisaje ritual otomí en Ixhuatlán de Madero, Veracruz*, Santiago Bautista Cabrera elabora una propuesta interpretativa que gira en torno a la praxis ritual de los grupos otomíes que habitan el municipio de Ixhuatlán de Madero, en la región de la Huasteca Baja o Meridional, Veracruz. Mediante una minuciosa descripción etnográfica, el autor analiza el uso del concepto promesa y su función dentro del culto a los sitios sagrados que estructuran el paisaje ritual otomí. Cabe señalar que las *promesas* se llevan a cabo como parte de “el Costumbre” e implican el desarrollo y cuidado de distintas fases durante un periodo determinado. Se trata de peregrinaciones que se realizan en el accidentado paisaje de la región y se dirigen a

1. Báez-Jorge, Félix (1998), *Entre los naguales y los santos*. 1a. ed. Xalapa, Universidad Veracruzana. (1999), *La parentela de María*. 2ª ed. Xalapa, Universidad Veracruzana.

ciertos cerros, cuevas o a ojos de agua para ofrendar a las entidades que ahí residen y obtener su tutela y *favores*. Implican una serie de rituales que expresan una gran complejidad cosmogónica y de prácticas religiosas de antigua raigambre en Mesoamérica; en este sentido, al igual que las peregrinaciones registradas en Oaxaca (cap. 2 y 7), estas prácticas trascienden la cultura de los diferentes pueblos indígenas sugiriendo una antigua herencia mesoamericana.

En el artículo 4 intitulado *El paisaje ritual en los sueños de los especialistas de la Huasteca Meridional*, Yuyultzin Pérez Apango estudia, a través de los sueños de los especialistas rituales, la importancia que, en las comunidades nahuas de la Huasteca Meridional, en el norte de Veracruz, se asigna al paisaje natural dentro del contexto ritual. En este sentido, se propone que estos relatos forman parte de una memoria oral y biocultural que expone el sistema de pensamiento religioso y de creencias de las poblaciones nahuas que conforman esta micro-región. La autora destaca cómo a través de estos relatos se pone en evidencia un saber en torno a la naturaleza creado a partir de la observación de los procesos naturales y en relación constante con esta, así como un pensamiento religioso que gira en torno a las deidades nahuas de origen mesoamericano, entendiendo que estas narrativas orales expresan parte del complejo proceso de reinterpretación simbólica que han vivido los pueblos originarios de Mesoamérica. La autora analiza relatos orales que refieren el proceso de iniciación del *tlamatketl*, nombre con el cual se conoce al especialista ritual con funciones terapéuticas y meteorológicas. Estos aluden a los sueños que les revelan elementos para la adquisición del conocimiento especializado que, en conjunto con la práctica, les permite desarrollar el cúmulo de saberes en torno su trabajo. Para este análisis el concepto de *paisaje ritual* resulta fundamental para analizar los espacios naturales intervenidos por el ser humano para la realización de ritos, así como los conceptos de la *memoria biocultural* que proponen Toledo y Bassols (2008) y Boege (2010)² para el análisis de los conocimientos y saberes que en torno a la naturaleza ha desarrollado la cultura nahua.

En el artículo 5, intitulado *Flores, ofrenda para los dioses y símbolo de renovación de la naturaleza*, la bióloga y antropóloga Aurora Montúfar López describe una serie de observaciones etnográficas que ha realizado en comunidades del Altiplano Central y en algunos lugares del estado de Guerrero. Describe sus observaciones acerca de la diversidad de flores que evocan el paisaje natural, así como adornos dentro de numerosas iglesias y adoratorios a la Santa Cruz en los cerros; lugares en que comunidades y mayordomos recrean biomas para festejar a los santos patronos con la belleza de

2. Boege, Eckart. (2010). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. México: INAH. Toledo, Víctor M. y Narciso Barrera-Bassols. (2008). *La memoria biocultural: La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. España: Icaria.

las plantas, símbolo de la renovación de la naturaleza. Estos vistosos ornamentos son ofrendados y engalanan los sitios ceremoniales de las divinidades, expresando así el agradecimiento por del buen desenlace de la estación de lluvias y la cosecha del maíz. Esta expresión ritual contemporánea es completada con datos históricos acerca del profuso uso de flores y plantas durante del ciclo anual de fiestas mexicas registradas en el siglo XVI por fray Bernardino de Sahagún y fray Diego Durán, además de datos arqueológicos provenientes de la excavación del Templo Mayor de Tenochtitlan. Estos datos etnohistóricos y arqueológicos apoyan la noción de que este gran aprecio por las flores y plantas en la época actual, y su función ritual, tiene una remota raigambre prehispánica y apunta hacia la condición de una cierta continuidad cultural, dentro de la cosmovisión y las prácticas rituales mesoamericanas.

En el artículo 6 *El culto a Santo Tomás en Oxchuc, Chiapas*, Alan Castellanos investiga las leyendas locales acerca de Santo Tomás y de qué manera este importante Santo católico es vinculado por los habitantes de Oxchuc con el paisaje y territorio de esta comunidad tzeltal de los Altos de Chiapas. Entre los actuales mayas de Chiapas, las fiestas patronales son de vital importancia para la vida comunal, pues implican rituales y mitologías y recrean su historia a través de una significación del paisaje. La fiesta patronal de Santo Tomás en Oxchuc, que se celebra del 19 al 21 de diciembre atrae además peregrinos de una amplia región de los Altos de Chiapa definiendo de esta manera un territorio devocional de antiguas raíces históricas. Las tierras de Oxchuc abarcan además un gran número de cerros y cuevas, territorio ancestral donde se le rinde culto a dos serpientes dueñas de este paisaje. Yakul Witz es una serpiente que habita dos cuevas que están conectadas entre sí, y se encuentran a la entrada de la cabecera municipal. Existen muchas formaciones naturales donde habitan seres sobrehumanos en distintos parajes de Oxchuc. Por otra parte, en *Mukul Witz*, la montaña más alta del municipio reside otra serpiente, *Ikal Ajaw*, también conocida como el *Señor de los Vientos*. Hay que llegar a la montaña y a las cuevas donde se encuentra este ser para hacer las peticiones y dejar sus ofrendas. Este paisaje agreste de los entornos de Oxchuc contiene los lugares de culto que remiten al pasado prehispánico y que hoy día se encuentran articulados de manera subordinada al dominio del santo Patrón de Oxchuc, Santo Tomas.

El artículo 7, *Los pedimentos en Oaxaca: el culto a los santos, uso del paisaje y rutas de peregrinaje*, Ana Laura Vázquez Martínez investiga diversas prácticas rituales que forman parte de las peregrinaciones que caracterizan a los santuarios en el estado de Oaxaca. Comenta estudios anteriores y discusiones teóricas acerca del significado de la religiosidad popular. Un rasgo sobresaliente de las peregrinaciones son *los pedimentos*. Los peregrinos se dirigen a determinados santuarios locales y regionales para venerar la aparición de Vírgenes, Cristos y Santos conformando de esta manera rutas de peregrinaje. Estos y otros elementos en su conjunto determinan la colocación de

este tipo de ofrendas con el objeto de pedir por un buen temporal, pero también para el equilibrio de los mantenimientos. En este artículo se describe el marco etnográfico de dos rutas de peregrinación en los Valles Centrales de Oaxaca y se efectúa un análisis minucioso de algunas características de los pedimentos (materiales, ubicación, tipologías, etc.). De esta manera se logran definir características generales y específicas de este tipo de ofrendas en el marco de las actuales peregrinaciones católicas que, sin embargo, retoman numerosos elementos que formaron parte de la exuberante ritualidad prehispánica.

En el artículo 8, intitulado *Entre nopales y tunas: El recorrido nocturno de María de la Asunción*, Alicia María Juárez Becerril, a partir de algunas reflexiones generales acerca de las prácticas de la Religiosidad Popular en el Centro de México, enuncia que la presencia de los Santos y las Vírgenes en los campos y entornos naturales es una de las tantas manifestaciones de la religiosidad de las comunidades campesinas, dándole al paisaje una connotación de sagrado. El 15 de agosto, fecha fundamental para el ciclo agrícola, se vincula con la celebración de la Virgen de la Asunción, es por ello por lo que, en el Municipio de Nopaltepec, Estado de México, dicha divinidad es festejada con muchas actividades en su honor. Una de las celebraciones más importantes es el recorrido que hace su imagen a las tres de la mañana por todo el poblado, especialmente por los campos llenos de nopaleras y tunas. El recorrido no solo tiene como objetivo que la Virgen haga presencia en las calles del pueblo y se le pida por las necesidades básicas, sino que proteja los campos para que la tierra sea fértil y lleguen las aguas adecuadas. En este sentido, se describen los términos de dicho recorrido y se evoca la complejidad de una celebración no solo católica, sino que se relaciona históricamente con el fomento de la agricultura de temporal, y los conceptos de la cosmovisión de raigambre prehispánica que implican estas prácticas.

En el artículo 9, *Los santos que conglomeran y los santos que delimitan. Fiesta religiosa y territorio en San Pedro Cholula, Puebla*, Alejandra Gámez Espinosa expone algunos resultados de su amplio proyecto sobre la religiosidad y las prácticas religiosas que se llevan a cabo hoy en día en el territorio de la antigua ciudad de San Pedro Cholula. Mediante una minuciosa descripción etnográfica basada en un prolongado trabajo de campo del grupo de investigación que ella dirige, se adentra en la actual situación de una ritualidad exuberante documentando de esta manera las actividades de multitudes de habitantes de la actual Cholula. Estas prácticas rituales en la actualidad, sin duda, tienen sus raíces remotas pero directas en el papel fundamental que tenía la ciudad sagrada de Cholula en el Altiplano Central y en toda la Mesoamérica prehispánica. Por lo tanto, Cholula es un caso paradigmático para estudiar la importancia de la cosmovisión y la ritualidad en la conformación de las prácticas religiosas que se configuraron en la Colonia bajo el dominio de la Iglesia y el Estado español, que, sin embargo, no lograron establecer una *tabla rasa* y destruir el legado cultural de la civi-

lización mesoamericana. Actualmente los complejos festivos religiosos son una de las prácticas simbólicas más importantes para la apropiación y legitimación del territorio y este es el énfasis del análisis presentado en este apartado.

Los artículos que conforman este Dossier documentan empíricamente, en recientes investigaciones, las variadas prácticas religiosas de comunidades indígenas y mestizas procedentes de diferentes regiones de México y de esta manera contribuyen a la discusión acerca de las identidades culturales del país multi-étnico y multi-cultural que es el México de hoy. Muchas creencias y prácticas religiosas de raigambre mesoamericana siguen vigentes en el marco de la religión católica que fue impuesta de manera violenta como consecuencia de la Conquista. La evangelización, aunque muchos de los religiosos mostraron una auténtica vocación de su oficio, fue un proceso dominical que transformó a las comunidades en el contexto de la mortandad y las epidemias, y la imposición por la fuerza de la religión Católica, sin embargo, también operó el proceso de la creación de una Religiosidad Popular que generó el marco para el ejercicio de una religiosidad de la gente del pueblo, en gran parte población indígena, en oposición frente a las instituciones hegemónicas del Estado y la Iglesia. En esta Religiosidad Popular se gestaron los procesos que han llegado hasta el presente, y que deben ser estudiados y documentados con conocimiento de estos desarrollos históricos para crear una visión bien fundamentada y verídica de la cultura multi-étnica y multicultural que caracteriza al México actual.

Johanna Broda^{3 4}
(Coordinadora)

3. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, Circuito Mario de la Cueva, Ciudad Universitaria, Del. Coyoacan, 04510 CDMX.

4. Johanna Broda es doctora en Etnología por la Universidad de Viena. Entre 1973 y 1979 fue Investigadora del CIESAS, y desde 1980 es Investigadora del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM; pertenece al Sistema Nacional de Investigadores Nivel III. En 2008 obtuvo el Premio Universidad Nacional, en Investigación en Ciencias Sociales. Es autora y co-coordinadora de numerosas publicaciones entre ellas de los libros *Economía política e ideología en el México prehispánico* (1978); *La montaña en el paisaje ritual* (2001); *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (2004); *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México* (2009); *Convocar a los dioses: Ofrendas mesoamericanas* (2013, 2016, 2019).

DOSSIER

LOS PAISAJES RITUALES DE LAS COMUNIDADES MESOAMERICANAS Y SUS PROCESOS HISTÓRICOS DE TRANSFORMACIÓN

RITUAL LANDSCAPES OF MESOAMERICAN COMMUNITIES AND
THEIR HISTORICAL PROCESSES OF TRANSFORMATION

JOHANNA BRODA*

* Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, Circuito Mario de la Cueva, Ciudad Universitaria, Del. Coyoacan, 04510 CDMX.

Johanna Broda es doctora en Etnología por la Universidad de Viena. Entre 1973 y 1979 fue Investigadora del CIESAS, y desde 1980 es Investigadora del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM; pertenece al Sistema Nacional de Investigadores Nivel III. En 2008 obtuvo el Premio Universidad Nacional, en Investigación en Ciencias Sociales. Es autora y co-coordinadora de numerosas publicaciones entre ellas de los libros *Economía política e ideología en el México prehispánico* (1978); *La montaña en el paisaje ritual* (2001); *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (2004); *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México* (2009); *Convocar a los dioses: Ofrendas mesoamericanas* (2013, 2016, 2019).

Fecha de entrega: 7 de octubre 2019

Fecha de aceptación: 28 de noviembre 2019

RESUMEN

En este artículo se hace un recuento de las principales características de los paisajes rituales de las comunidades indígenas mesoamericanas retomando la discusión acerca de sus orígenes prehispánicos. Este enfoque interdisciplinario que combina la etnohistoria y la antropología con la arqueología debe complementarse con la indagación acerca de los procesos históricos de transformación que desencadenó la Conquista y generaron una nueva cultura popular; en ella, la influencia de la Iglesia y del Estado español fueron determinantes. La reelaboración simbólica de creencias y prácticas debe analizarse como parte de los procesos de dominio político y de transformación impuesta por la fuerza; sin embargo, así la religiosidad popular se convirtió también en expresión de resistencia de las comunidades.

PALABRAS CLAVE: *Mesoamérica, comunidades indígenas,*

*cosmovisión y paisajes rituales prehis-
pánicos, procesos de transformación
después de la Conquista.*

ABSTRACT

This article discusses the characteristics of the ritual landscapes of indigenous Mesoamerican communities taking up the discussion about their Prehispanic origins. This interdisciplinary approach combining Ethnohistory with Anthropology and Archaeology, needs to be complemented with the study of the historical processes of transformation that resulted from the Spanish Conquest creating a new popular culture that was violently imposed by the Catholic Church and the State. The symbolic reinterpretation of beliefs and practices must be analyzed as part of the processes of the imposition of political dominance and forced cultural transformation, however, popular Catholic religion also became an expression of the resistance and cultural syncretism developed by indigenous Mesoamerican communities.

KEYWORDS: *Mesoamerica, Indigenous Communities, Cosmovision and Prehispanic Ritual Landscapes, Processes of Transformation after the Conquest.*

INTRODUCCIÓN

En este Dossier dedicado al tema de “Los paisajes rituales de las cosmovi-

siones indígenas y el culto a los santos” se reúne una serie de estudios monográficos acerca de la vigencia actual de conceptos de cosmovisiones de tradición indígena que se manifiestan en rituales vinculados con el paisaje.¹ En mi propia ponencia introductoria al número quiero presentar algunas reflexiones acerca de la conceptualización de estos paisajes rituales y plantear, en líneas generales, aspectos de sus procesos históricos de transformación.

En esa exposición retomaré una serie de planteamientos y exposición de datos que he hecho con anterioridad presentando una síntesis que, sin embargo, incorpora algunas nuevas perspectivas e interpretaciones.² De hecho, la situación cultural y socio-económica actual (agosto de 2020) de México y del mundo nos obliga a evaluar los procesos culturales que se están gestando como consecuencia de la pandemia causada por el SARS-COV-2 en la sociedad multiétnica y multicultural de México, así como reflexionar acerca de las aportaciones que pueden hacer la antropología y la etnohistoria en la situación convulsionada del mundo actual.

1. Los artículos de este Dossier —con excepción del de Aurora Montúfar— fueron originalmente presentados en el VII Coloquio de Cosmovisiones Indígenas, BUAP, Colegio de Antropología Social, FFYL, Puebla, 20-22 de mayo 2019.

2. En la apretada síntesis de este ensayo me remito a mis numerosas publicaciones anteriores, en estas citas se pueden encontrar referencias bibliográficas más amplias que por cuestión del espacio, no se pudieron incluir en la presente publicación.

En los paisajes ancestrales de las comunidades campesinas indígenas de México se ha producido, a raíz de la Conquista y a partir del periodo colonial, una reelaboración simbólica de creencias y prácticas. Por medio de los ritos los grupos sociales toman posesión simbólica del paisaje creando así un *paisaje ritual*; este último constituye una expresión fundamental de la cosmovisión. La evangelización impuso el culto católico que giraba alrededor de la veneración de Cristos, Vírgenes y Santos, y en el medio rural de los pueblos indígenas de Mesoamérica se produjo así una infinidad de reinterpretaciones de ambas tradiciones que se han fusionado en la religiosidad popular a lo largo de los siglos.

En términos generales partimos de un enfoque interdisciplinario y holístico que combina la etnohistoria y la antropología con la arqueología, geografía, arquitectura, arqueoastronomía, y otras disciplinas especializadas; además, debe combinarse con la indagación acerca de los procesos históricos de transformación que desencadenó la Conquista y generaron una nueva cultura popular, en ella la influencia de la Iglesia y del Estado español fueron determinantes, pero también lo fue la cultura popular española de las respectivas épocas. Propongo asimismo que la reelaboración simbólica de creencias y prácticas debe analizarse como parte de los procesos de dominio político y de transformación impuesta por la fuerza, sin embargo, así la religiosidad popular se convirtió tam-

bién en expresión de resistencia de las comunidades.

LOS CONCEPTOS

Cosmovisión y observación de la naturaleza

Para el enfoque que estamos proponiendo, partimos de una serie de conceptos clave mediante los cuales he definido el concepto de cosmovisión que he aplicado en mis investigaciones desde hace muchos años. Con anterioridad he propuesto entender por cosmovisión:

La visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre (Broda, 1991, p. 462).

De manera más resumida podríamos decir que esta definición enfatiza *una visión estructurada de la naturaleza y del cosmos en relación con la vida del hombre*. Es decir, se trata de una definición restringida del concepto de la cosmovisión, y estoy consciente de que no se trata de la única definición del concepto que se ha dado; por ejemplo coincide en algunos aspectos con la definición que propone Alfredo López Austin pero también difiere en algunos otros aspectos.³ Numerosos autores también han

3. Algunas de estas definiciones, entre ellas las propuestas por A. López Austin y A. Medina (cfr. A.

expresado sus definiciones del concepto.⁴ En mi caso la defino en relación con la observación de la naturaleza;⁵ concretamente, en relación con la percepción del medio natural, la geografía y las condiciones ambientales donde se situaba la vida de las sociedades mesoamericanas, su vida material y su organización social y política. A partir de dichas relaciones estas sociedades han construido sus prácticas religiosas y su cosmovisión. En esta perspectiva, manejamos también el concepto de *ideología* que se refiere al sistema de representación simbólica que es la cosmovisión desde el punto de vista de su nexo con las estructuras sociales y políticas; o sea, enfatizo que estos conceptos no son sinónimos (Cfr. Broda, 1991, 2012, pp. 107, 108).

El manejo de estos conceptos nos permite ver que la imagen que una sociedad se forma de la naturaleza, la actitud hacia ella y su conceptualización, son una reelaboración en la conciencia

social –a través del “prisma” que esta conciencia constituye– de las condiciones naturales (Broda, 1991, p. 462). En este sentido, resulta muy importante mantener la distinción analítica entre el mundo natural, –la naturaleza–, y las conceptualizaciones e interpretaciones, es decir, las representaciones que forman parte de la cosmovisión, que a su vez sustentan la formulación de los mitos y de los rituales.

Conceptos de espacio, territorio y paisaje (Gilberto Giménez)

En cuanto a los conceptos de territorio *espacio* y *paisaje*, que pertenecen propiamente al campo de la geografía, partimos de una serie de definiciones que propone el sociólogo Gilberto Giménez (2004); sus propuestas me parecen particularmente precisas y lúcidas; sin embargo, estoy consciente de que otros especialistas han escrito libros enteros acerca del tema y la discusión de Giménez debe ser completada con otras referencias pertinentes.⁶

6. Conforme he emprendido estos estudios en años recientes con una perspectiva interdisciplinaria acerca de *los conceptos de territorio y paisaje cultural y ritual*, me he dado cuenta de que desde que se puso de moda *el estudio del paisaje* en disciplinas como *la geografía, la arqueología, la arquitectura, la antropología y la etnohistoria* esta discusión teórica se ha desarrollado más bien *de forma paralela*, en algunos aspectos *se duplican* los enfoques y conceptos en cada disciplina, *coinciden*, pero también surgen *contradicciones* y sobre todo, existe una gran falta de comunicación e integración entre las disciplinas al respecto. Esta situación complica el trabajo interdisciplinario con-

Gómez y A. López Austin coord. 2015) abarcan un amplio espectro de dimensiones de la vida social y equivalen prácticamente al concepto antropológico de la religión.

4. Cfr. el volumen colectivo coordinado por A. Gómez y A. López Austin (2015) con las significativas contribuciones acerca del concepto de cosmovisión de los mismos coordinadores, de A. Medina, G. Espinosa, C. Good, A. Barabás, M. Bartolomé y F. Báez-Jorge.

5. Me refiero a esta última como “la observación sistemática y repetida a través del tiempo de los fenómenos naturales del medio ambiente que permite hacer predicciones y orientar el comportamiento social de acuerdo a estos conocimientos” (Broda 1991, p. 462).

Según este autor:

Se entiende por *territorio* el *espacio apropiado* por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales que pueden ser materiales o simbólicas. En esta definición, el espacio se considera como la materia prima a partir de la cual se construye el territorio, y, por lo mismo, tendría una posición de anterioridad con respecto a este último. [En esta perspectiva], ...el espacio sería una porción cualquiera de la superficie terrestre considerada como antecedente a toda representación y a toda práctica.

El proceso de apropiación sería entonces consubstancial al territorio. Este proceso, marcado por conflictos, permite explicar de qué manera el territorio es producido, regulado y protegido por los grupos de poder. Es decir, la territorialidad resulta indisociable de las relaciones de poder” (p. 34). [Además] Entendido como espacio apropiado, el territorio es de naturaleza multiescalar. Es decir, puede ser aprehendido en diferentes niveles de la escala geográfica: local, regional, nacional, plurinacional, etc.” (p. 36). En esta perspectiva, *la región* constituye un “territorio intermediario”, es decir, “una forma de apropiación del espacio a escala intermedia” (p. 37).

Al igual que Gilberto Giménez, el antropólogo Eric Wolf (2001) defendía la posición teórica de que la ocupación del territorio siempre implica relaciones de poder. Las entidades políticas que surgen

siderablemente.

a lo largo de la historia reclaman espacios territoriales. Una expresión importante de estos reclamos se manifiesta a través de la arquitectura ceremonial y de los ritos que se celebran en el paisaje.

La Geografía Cultural Alemana (Franz Tichy)

Por otra parte, en la geografía cultural o histórica –sobre todo de la tradición alemana– se utiliza el concepto de *paisaje cultural* que se refiere al “paisaje culturalmente transformado a través de la historia.” Uno de los exponentes de esta escuela fue el geógrafo alemán Franz Tichy quien, desde la década de 1960 hasta la de 1990, a partir de sus estudios sobre la geografía cultural del Altiplano Central de México se adentró en la perspectiva histórica de esta región y a partir de su colaboración con Paul Kirchhoff, exploró aspectos del calendario mesoamericano prehispánico en relación con la observación del sol y el culto a los cerros, aspectos que quedaron plasmados en los paisajes culturales e históricos del Centro de México, sobre todo referentes a la Cuenca de México y la región de Puebla Tlaxcala (Tichy 1991).⁷

7. En mi caso, tuve en la década de 1980 y 1990 una estrecha colaboración con Franz Tichy acerca de los temas del calendario mesoamericano, la arqueoastronomía y los paisajes culturales de Mesoamérica (Broda, 1991). Sin duda, la obra de Franz Tichy (1991) constituye una aportación fundamental al conocimiento de estos temas y debido a que ha sido publicada en alemán, no es tan conocida en México. Sin embargo, en el contexto del establecimiento del campo de investigación

El concepto de paisaje según G. Giménez

En el enfoque que desarrolló Franz Tichy existen coincidencias con las propuestas teóricas de Gilberto Giménez. Siguiendo nuevamente a Giménez, nos referimos al concepto de *paisaje*. Este concepto, de acuerdo con el autor, “pertenece al orden de la representación y de la vivencia... No debe olvidarse que, como todo territorio, también el paisaje es construido, es decir, es resultado de una práctica ejercida sobre el mundo físico...” (2004, p. 39). En esta perspectiva, la interpretación simbólica que hace una comunidad o entidad política de estos espacios naturales es el paisaje. De esta manera, el concepto de paisaje pertenece a la dimensión simbólica o cultural del territorio; lo cual implica también su *dimensión histórica*.

Paisajes rituales prehispánicos

Desde la perspectiva de mis propias investigaciones a partir de la sociedad mexica, acerca de su ciclo anual de fiestas y el calendario prehispánico, he argumentado que “el estudio del ritual establece el nexo entre religión y sociedad. Por medio de los ritos los grupos sociales y las comunidades en su conjunto, toman posesión simbólica del paisaje creando

de la arqueoastronomía de Mesoamérica, constituye una aportación fundamental al lado de los trabajos pioneros de Anthony Aveni (1980), Horst Hartung y varios otros investigadores (cfr. Broda, Iwaniszewski y Mauponné coord. 1991).

así un paisaje ritual” (Broda, 2001, p. 67).

El culto tiene una función fundamental en la sociedad:

Los ritos llenan el paisaje de vida y definen los límites de los espacios culturales y comunitarios; ellos constituyen el paisaje ritual. También determinan el calendario de fiestas, que se encuentra en íntima relación con los ciclos estacionales y agrícolas... [En este sentido] se puede reconstruir el ciclo anual de fiestas mexicas y señalar algunas fechas clave desde el punto de vista del calendario prehispánico (Broda, 2001, p. 322).

El culto prehispánico a los cerros, las cuevas y al agua —el culto a las rocas y la arquitectura mexica— los ritos del ciclo agrícola.

De hecho, las fuentes etnohistóricas sobre la sociedad mexica constituyen el caso mejor documentado, a partir de ellas se puede conocer detalladamente que el culto a la lluvia y a los elementos atmosféricos jugaba un papel central en la religión prehispánica (cfr. Broda, 1971). Estos rasgos generales del ritual y la cosmovisión mexica eran compartidos por los demás pueblos que conformaban Mesoamérica a lo largo del tiempo; pero en este último punto no entraremos en mayor detalle por el momento.

Los Tlaloques mexicas eran los dioses de la lluvia y las tempestades, fenómenos que se originan en las altas

montañas, en cuyas cumbres se engendran las nubes; no vivían simplemente en los cerros, sino que eran los mismos cerros personificados. Se trataba de un grupo grande de dioses que representaban fenómenos causalmente vinculados. A este grupo pertenecían: (1) el principal de ellos, Tlaloc, y la hueste de seres pequeños (los *tlaloques*) que le ayudaban a producir la lluvia; (2) la diosa del agua dulce (de los ríos, las fuentes y la laguna), Chalchiuhtlicue; (3) la diosa de la sal y del agua salada del mar, Huixtocihuatl; (4) el dios del viento, Ehecatl acompañado de sus ayudantes pequeños, los *ehecatontin* o vientecillos; (5) a este grupo pertenecían también los grandes volcanes del Altiplano Central, Matlalcueye, Iztac Cihuatl, Popocatepetl y otros cerros deificados (Broda 1971; cfr. Brotherston, 1999).

De esta manera existía un estrecho vínculo del Tlaloc mexica con la geografía del Altiplano Central, las altas montañas que controlaban los procesos meteorológicos de los vientos portadores de la lluvia, las tormentas y la formación de las nubes. El culto a Tlaloc reflejaba el proceso de una milenaria tradición de la observación del medio ambiente y de los procesos naturales. Estas observaciones también eran necesarias para las prácticas agrícolas y el exitoso cumplimiento del ciclo del cultivo del maíz.

Los paisajes rituales prehispánicos eran agrícolas, pero además de ubicarse en las milpas, giraban alrededor de las montañas sagradas, los peñascos, las

rocas talladas y los petrograbados. En este contexto existía un culto a la piedra que se manifestaba en el tallado de rocas con relieves y petrograbados, y en el uso ritual de grandes piedras esculpidas con escaleras, terrazas y pocitas que se ubicaban en el paisaje —y que, a veces, aún permanecen ahí—. Estos *modelos en miniatura* simbolizaban elementos de la cosmovisión y se usaban para fines rituales (Broda, 1996a 1997; Zimbrón, 2020).

Además, los mexicas diseñaron proyectos arquitectónicos de conjuntos de templos integrados a las paredes rocosas de cerros, como por ejemplo en Tepoztlán y Malinalco (cfr. Broda, 2015). Era un *lenguaje visual* que los mexicas imprimían sobre el territorio. El culto era el principal mecanismo de esta apropiación del espacio basada en los conceptos de la cosmovisión que se proyectaban en el paisaje real. En muchos casos, estos lugares de culto se vinculaban también con la astronomía y la observación solar.

Así, la vida religiosa de Tenochtitlan no se limitaba al culto estatal del Templo Mayor, sino que su amplio escenario abarcó el paisaje ritual del Altiplano, territorio político del cual los mexicas tomaron posesión imprimiéndole sus propios símbolos visuales. (Broda, 1996, p. 49; 2015). Según hemos mencionado, estos símbolos visuales estaban marcadas por tallados en rocas con relieves y petrograbados, y por el uso ritual de grandes piedras esculpidas.

PROCESOS HISTÓRICOS A PARTIR DE LA CONQUISTA

El proceso violento de la Conquista

Los procesos históricos que desencadenó la Conquista española condujeron a la destrucción de la sociedad prehispánica y de la cosmovisión indígena como una totalidad integrada. Se destruyeron violentamente la religión estatal prehispánica y el culto público.

Una diferencia fundamental entre el periodo prehispánico y el colonial era la articulación con la sociedad mayor que se produjo a partir de la Conquista. Las expresiones religiosas indígenas dejaron de formar parte del culto estatal impulsado por la clase dominante prehispánica y se convirtieron en cultos campesinos locales. La nueva religión del estado fue impuesta por la Iglesia Católica, mientras que los ritos indígenas se desarrollaban al margen de ella (Broda 2009, p. 12).

En algunas regiones indígenas de la Nueva España la nobleza nativa logró mantener su posición durante las primeras décadas de la Colonia. Sin embargo, en la religión desempeñaban más bien el papel de intermediarios entre el mundo prehispánico y el sincretismo de la Colonia. El complejo ámbito de los calendarios, la astronomía, las matemáticas, la arquitectura, el arte y los códices prehispánicos se perdieron o más bien fueron destruidos con gran rapidez bajo del dominio colonial. El exuberante politeísmo de la religión prehispánica fue uno de los

objetivos más perseguidos en la evangelización (p. 12).

Por otra parte, el culto a los santos y a las vírgenes –la “Parentela de María” en palabras de Félix Báez (1994) – que se introduce a partir del siglo XVI a lo largo de la Colonia, se convierte en el rasgo dominante de la nueva religiosidad popular del pueblo indígena y mestizo. El exuberante ceremonialismo de las fiestas católicas en las que participaban obligatoriamente los indios conquistados recibió un gran impulso de parte del Estado virreinal, sobre todo a partir del Concilio de Trento (Cfr. Gruzinski, 1991; 1994, Methol Ferré, 1973)

La religión católica de España en el siglo XVI

Sin embargo, hay que insistir en las enormes diferencias políticas y culturales que existían entre la España del siglo XVI y el mundo mesoamericano, así como en el proceso violento de la Conquista.

Clima y geografía de España y de México

Empezaremos por el clima y la geografía de España: en Europa existen cuatro estaciones muy marcadas, mientras que el clima de México está determinado por el contraste entre la estación seca y la estación de lluvia. Estos periodos climáticos determinan los ciclos del cultivo del maíz.

El papel de la Iglesia Católica en España

El culto oficial de la Iglesia Católica, aunque se dirigía también en España a poblaciones campesinas, era básicamente un culto urbano donde la adoración de la naturaleza se consideraba como idolatría. En Europa, la Iglesia Católica tenía una larga historia de persecución de los cultos paganos; estos últimos habían contenido elementos de la adoración de la naturaleza.

Existen relativamente pocos estudios que se enfoquen particularmente en la religiosidad popular en España en el siglo XVI combinando la investigación histórica con un enfoque antropológico, a pesar de que estos temas revisten de un particular interés.⁸ Citaremos a William Christian (1981) quien en su estudio acerca de *La religión local en España en el siglo XVI*, analiza peregrinaciones, santuarios, votos, imágenes y reliquias como parte del culto de Cristo, la Virgen y los santos. Este autor destaca la organización social corporada que era el

sustento de la celebración de las fiestas y articulaba los niveles locales, regionales y del Estado en el ejercicio de la religión (Broda, 2018b, pp. 6-11).

Por otra parte, es de notar que, en la Edad Media y a inicios del siglo XVI existía en España un limitado número de santos, muchos de ellos solo tenían una relevancia local (Christian, 1976, 1981). En los santuarios que atraían a un gran número de peregrinos se veneraban las tumbas o reliquias de santos mártires, de ermitaños y obispos. En estos cultos influyó también el proceso de la Reconquista. Christian (1976, p. 65) señala que la veneración de la Virgen María cobró cada vez más importancia en España a partir del siglo XII. Es de notar que los santuarios de la Virgen María dieron un énfasis al culto de sus imágenes en el medio rural, en lugares del campo que tenían una significación simbólica para la comunidad agrícola o pastoril, por ejemplo, las fuentes, las cimas de las montañas, los altos de caminos, las grutas y las cuevas; lugares que eran considerados a partir de creencias precristianas como puntos críticos de contacto con las fuerzas de la naturaleza (op. cit. pp. 65-66).

La Nueva España

La reinterpretación de cultos paganos

La Conquista de México y el establecimiento del régimen colonial, introdujeron cambios fundamentales en la articulación que existía entre las comunidades

8. Los tres tomos sobre *Religiosidad Popular*, publicados por la Editorial Anthropos en España en 1989 son de gran importancia (Álvarez, Buxó y Rodríguez B. coords. 1989); sin embargo, enfatizan sobre todo el estudio histórico y literario, no tanto el enfoque antropológico. Encontramos numerosos elementos comunes entre España y el México prehispánico, precisamente a nivel de la religiosidad popular. James Lockhart (1999) afirma que en España ésta última se centraba también en las actividades rituales, de propiciación y estaba basada en la organización social corporada. Cfr. también la obra importante de Luis Maldonado 1985, 1989.

campesinas indígenas con la sociedad mayor (Broda, 1979b, 1980). Las expresiones religiosas indígenas dejaron de formar parte del culto estatal impulsado por la clase dominante prehispánica y *se convirtieron en cultos campesinos locales* (Broda, 2005). La nueva religión de Estado fue impuesta por la Iglesia Católica, mientras que los ritos indígenas se desarrollaban al margen de ella.

Al hablar de la historia colonial, resulta sumamente interesante estudiar los procesos de la introducción de las instituciones del imperio español en las diferentes regiones de América y analizar cómo estos incidieron en la reorganización de las poblaciones conquistadas. Se creó una estructura política que incidió de manera importante en la forma de organización de las comunidades campesinas; surgieron nuevos circuitos económicos que vincularon a los indios con la economía española y se implantó la política de la evangelización (cfr. Broda, 1979b, 1980). En el siglo XVI las órdenes mendicantes jugaron un papel fundamental en este proceso. Se introdujo el culto católico con sus principales fiestas.

Iglesias y procesiones: un culto urbano que reinterpreta los cultos paganos en el paisaje

De acuerdo con la política que la Iglesia propagó después del Concilio de Trento se fomentaron ceremonias cristianas que pusieran énfasis en sus aspectos visuales

con fines evangelización. Las órdenes mendicantes impulsaron un culto a los santos patronos y a varios apóstoles mediante el profuso uso de imágenes y devociones. Antonio Rubial observa que, todas las ordenes hacían un uso político de sus santos estableciendo una competencia entre ellos en la que involucraban a sus feligreses (1999, pp. 9,10,16).

Los santos asumieron un papel fundamental como protectores y patronos de gremios y oficios, de cofradías y congregaciones novohispanas; así se convirtieron en símbolo corporativo y factor de cohesión. Las ciudades y municipios también obtuvieron sus santos patronos. Los cabildos de las ciudades realizaban las ceremonias en honor a sus santos; los fieles ofrecían exvotos, cirios, limosnas y peregrinaciones. En las celebraciones oficiales se organizaban procesiones con arcos, pendones, tapetes de flores, incienso, danzas, cantos, música, con juegos y representaciones teatrales. A nivel privado nacieron los altares familiares que albergaban numerosas estampas y atributos de los santos (Rubial, 1999, pp. 13, 16, 17). Todas estas manifestaciones recibieron un decidido impulso por las reformas que implantó la Iglesia Católica en la segunda mitad del siglo XVI, después del Concilio de Trento y en plena Contrarreforma en Europa. Trento adoptó una posición abierta alrededor de lo milagroso.⁹

9. Gonzalbo 1985; Ruiz Gomar 1993; citados por Rubial 1999, p. 16; cfr. también Methol Ferré 1973

El fortalecimiento que se dio a la veneración de la Virgen María y al culto de los santos patronos produjo efectos profundos en América que permitieron la gestación de un sincretismo en la religión popular que incorporó muchos elementos de las culturas indígenas. La religiosidad barroca, a partir de la política de la misma Iglesia Católica, permitió la elaboración de estos cultos en las fiestas católicas con una amplia participación popular.

De acuerdo con Gruzinski,¹⁰ el *Primer Concilio Mexicano* de 1555 anticipándose al *Concilio de Trento* sobre el empleo legítimo de las imágenes:

Favoreció el culto de los santos, de los patronos de las iglesias y de los pueblos, así como el de la Virgen en sus diversas advocaciones, con lo cual *al espacio saturado de idolos sucedía ... un nuevo espacio poblado de santos* (Gruzinski, 1994, pp. 108-110; cursivas J.B.).

De esta manera, observa Félix Báez-Jorge, la Iglesia barroca precipitó entre la población indígena,

La misma idolatría que antes había combatido.... Este complejo proceso remite a la dialéctica de la imagen y la devoción, en cuya más acabada configuración la imagen produce la devoción y ésta consagra la imagen (Báez-Jorge 1998, pp. 49-50).¹¹

10. Gruzinski 1991, 1994; citado en Báez-Jorge 1998, p. 49.

11. Cfr. también Báez-Jorge 1994, 2011, 2013, 2015.

Religión cristiana y cosmovisiones indígenas

Hay que considerar que se trata de dos grandes tradiciones religiosas que se fusionaron en la Nueva España durante la Colonia. Ambas eran en el siglo XVI, producto de una larga historia de interacción entre pueblos e ideologías y habían desarrollado una cosmovisión y un discurso filosófico definidos. A continuación, quiero destacar estas diferencias.

La religión mesoamericana

La religión mesoamericana fue politeísta donde los dioses representaban fuerzas de la naturaleza y de las actividades humanas. Estas deidades no estaban encima del cosmos, sino que eran *inmanentes*. Las figuras individuales de ellas se desdoblaban en dualidades, en formas cuádruples, o se asociaban a los cinco o los seis rumbos del universo. La numerología y la calendárica, al igual que la geometría, eran elementos constitutivos de la religión prehispánica. El ritual ocupaba un lugar central en la religión y encontró formas exuberantes de expresión ligadas a la arquitectura ceremonial y la sacralización del paisaje. Mediante el ritual se garantizaba la circulación de las fuerzas del cosmos, circulación armoniosa que era necesaria para la continuidad del mundo natural y de la vida humana. A través de su participación en la vida ritual se afianzaba el

papel dirigente de los gobernantes y de las estructuras de poder en Mesoamérica (cfr. Broda, 1976, 1979).

El Cristianismo

Por otra parte, el cristianismo junto con el judaísmo y el islam pertenece a las religiones monoteístas. La Virgen María y los santos solo son intermediarios entre los hombres y Dios, ellos mismos *no son deidades*. Para la Iglesia, los santos son modelo de virtudes que los fieles deben imitar. De acuerdo con la teología cristiana, el culto es un acto de sumisión y de veneración, la ofrenda y la oración *no establecen actos de reciprocidad*. Dios es una deidad encima del cosmos de su propia creación; por lo tanto, el ritual no tiene la función de regular el flujo de las fuerzas del cosmos. La liturgia pone mayor énfasis en la oración, la misa y la contemplación solitaria que en las grandes dramatizaciones del ritual público. Se trata de una religión muy diferente a la del México antiguo o de las grandes religiones asiáticas.

La religiosidad popular

Sin embargo, lejos de la teología oficial, en la religiosidad popular el culto a los santos se aproxima al politeísmo y los ritos que involucran a los santos; son actos en los cuales se espera una reciprocidad de parte del protector o patrono. Los lugares de culto de la Virgen, de los santos

y las cruces se ubican en el paisaje donde están asociados al agua, a los cerros y las cuevas. Por lo tanto, en el nivel de la religiosidad popular ambas religiones se asemejan mucho más que a nivel de la doctrina oficial. La expresión fundamental de la Religiosidad popular la constituye el ritual: fiestas, intercambio de bienes y comidas, convites, ofrendas, procesiones y peregrinaciones. Ahí es donde se pudo producir el sincretismo, el intercambio cultural y religioso y la reelaboración simbólica de creencias y prácticas. La base institucional de estas expresiones de la religión popular son las mayordomías y las cofradías donde existen todavía, y la organización comunitaria corporada.

LOS PROCESOS DE REELABORACIÓN SIMBÓLICA EN MÉXICO (SIGLOS XVI AL XXI)

Procesos sociales y políticos: el sincretismo religioso

La interacción en la Nueva España entre estas dos tradiciones religiosas creó el culto público cristiano mediante la imposición del poder hegemónico de la Iglesia Católica y del Estado español. Por otra parte, la nueva religión popular que surge a partir del siglo XVI retoma ciertas formas del culto prehispánico que antes habían formado parte de la religión estatal; ahora se convierten en expresiones de sociedades campesinas. Entre ellas el principal elemento es el culto agrícola que se encuentra en ínti-

ma relación con las manifestaciones de la naturaleza (manifestaciones en torno a los ciclos de cultivo del maíz y otras plantas cultivadas, el clima, las estaciones, la lluvia, el viento, las fuentes, las cuevas, los cerros, las piedras, etc.). Estos son los aspectos donde encontramos las mayores continuidades en los rituales y la cosmovisión.¹²

Los cerros siguen siendo los contenedores del agua, de las riquezas y del maíz; en ellos se hacen las espectaculares peticiones de lluvias, rituales públicos que se siguen practicando en muchas regiones indígenas de México. Hoy en día los ritos se dirigen a la Santa Cruz que, sin embargo, reúne características de las deidades prehispánicas de la tierra y del maíz, y muchos elementos estructurales de estos rituales reproducen de forma sincrética estas tradiciones ancestrales (Broda, 2001, 2005; 2018).

Además, podemos afirmar que, a nivel filosófico, la cosmovisión mesoamericana con su visión dinámica y dialéctica del cosmos y la fuerza dramática de sus rituales públicos, también dejaron profundas huellas en el culto católico novohispano. Así, por ejemplo, en el papel de los santos que asumieron funciones relacionadas con las fuerzas vitales de la naturaleza. En estos aspectos que asumió el sincretismo quedan aún muchas facetas por explorar.¹³

12. Cfr. Albores y Broda coords. 1997; Broda y Good coords. 2004; Báez-Jorge 1994, 1997; Gómez Martínez 2002; Gómez Arzapalo 2009, comp. 2013; Juárez Becerril 2010, 2015.

13. Cfr. la notable obra de investigación, do-

Los cultos indígenas se refugian en el paisaje (Nancy Fariss)

Los procesos históricos que desencadenó la Conquista española condujeron a la destrucción de la religión prehispánica y de la cosmovisión indígena como una totalidad integrada. Se destruyó la religión estatal, el exuberante politeísmo y el pensamiento filosófico de una compleja civilización antigua. Lo que sobrevivió fueron los cultos campesinos relacionados con el entorno geográfico, los cerros, cuevas, manantiales y lagos, así como del cultivo del maíz. Hemos argumentado en este trabajo que, en estos procesos de violencia política y cultural, de genocidio y de la integración cultural forzada, que en este contexto, los ritos en relación al paisaje y al entorno físico de las comunidades campesinas llegaron a adquirir nuevos significados y se convirtieron en símbolos de la identidad étnica y de su reproducción, así como de resistencia. Según argumentó la historiadora Nancy Fariss en su brillante libro acerca de los mayas de Yucatán (1983) que, como consecuencia del violento proceso de conquista, *los cultos indígenas se refugiaron en el paisaje*.

cencia y difusión que ha emprendido Ramiro Gómez Arzapalo en los últimos años, junto con varios colegas. Cfr. Gómez Arzapalo 2009, comp. 2013; Gómez Arzapalo y Juárez Becerril comps. 2014; Juárez Becerril y Gómez Arzapalo coords. 2015; Padrón y Gómez Arzapalo coords. 2016.

REFLEXIÓN FINAL

Los paisajes rituales prehispánicos se convierten en símbolos de la identidad étnica y su reproducción, y de resistencia

Añadiremos como reflexión final que el culto a los cerros y los ritos agrícolas representan hoy en día aspectos de la vida ceremonial de los pueblos en los que se ha conservado un cúmulo de creencias y prácticas de origen prehispánico. No se trata de remanentes congelados en el pasado sino de elementos que se encuentran en un continuo proceso de reelaboración simbólica y que hoy en día forman parte orgánica de la religiosidad popular indígena en el ámbito de la Iglesia Católica en México. El vínculo entre la cosmovisión, el ritual, la observación de la naturaleza y las condiciones del medio ambiente hasta cierto punto continúa vigente en la actualidad dentro de un accidentado territorio marcado por infinidad de montañas y por condiciones climáticas contrastantes, en el *hábitat* agreste de “*as regiones de refugio* de las que nos habló Aguirre Beltrán (1982).

Estos ritos mantienen su funcionalidad mientras se conserva el ambiente natural en el cual se desarrolla la vida comunitaria y se siguen aplicando las técnicas ancestrales en la agricultura. Sin embargo, también se entiende que todos ellos *siempre* han estado sujetos a procesos de transformación y reinterpretación conforme cambiaban las condiciones materiales de existencia y la

inserción de las poblaciones indígenas campesinas en la sociedad mayor.

Por otra parte, podemos afirmar que los santos, cristos y vírgenes en España y el resto de Europa tenían una relación muy diferente con el paisaje, así como con el simbolismo de la cosmovisión y doctrina cristianas; al integrarse en México con los paisajes ancestrales de Mesoamérica se convirtieron en *santos naturalizados*, como diría Félix Báez-Jorge (1998). De esta manera, los santos han asumido funciones en el ancestral culto a los cerros, las cuevas y el agua de las comunidades indígenas de México.

Si bien estos ancestrales cultos han encontrado una infinidad de reelaboraciones y reformulaciones a partir de la Conquista, la Colonia, el siglo XIX y el XX, y constituyen hoy en día una parte muy importante del legado cultural mesoamericano, por otra parte se puede decir que la continuidad de estas creencias y prácticas se encuentra más amenazada que nunca de desaparecer debido a las profundas transformaciones que están afectando al campo mexicano y a las prácticas agrícolas de los campesinos indígenas. El avance brutal del neoliberalismo ha obligado a miles y millones de campesinos indígenas a emigrar a las empresas agrícolas del Norte del país o aún más lejos, a los Estados Unidos. La falta de apoyos al campo desde hace décadas, el incremento del narcotráfico y de la violencia en las regiones habitadas por los pueblos indígenas se ve además severamente afectada por el deterioro ecológico y la introducción de agroquí-

micos y de cultivos transgénicos. Todo esto nos hace concluir que lo que no se logró en siglos –destruir las expresiones ancestrales de unas culturas agrícolas milenarias– actualmente está seriamente amenazando la paulatina desaparición de ellas.

REFERENCIAS

- Aguirre Beltrán, G. (1982). *El proceso de aculturación*. México: Ediciones de la Casa Chata. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Albores, B. y Broda, J. (Coords.). (1997). *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*. México: El Colegio Mexiquense, A.C.-IIIH, UNAM (Reimpresión 2005).
- Álvarez y Sántalo, C., Buxó Rey, M.J., Rodríguez Becerra, S. (Coords.). (1989). *La religiosidad popular*. Barcelona: Anthropos, 3 vols.
- Báez-Jorge, F. (1994). *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Báez-Jorge, F. (1998). *Entre los nagueles y los santos*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Báez-Jorge, F. (2011). *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Báez-Jorge, F. (2013). *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Báez-Jorge, F. (2015). Las hagiografías populares y la religiosidad en el México indígena. En A. Gámez Espinosa y A. López Austin (Coords.). *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. (pp. 304-325). México: Fideicomiso Historia de las Américas. COLMEX/FCE/BUAP.
- Barabás, A. M. (2015). Cosmovisiones, mitologías y rituales de los pueblos indígenas de Oaxaca. En A. Gámez Espinosa y A. López Austin (Coords.). *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías* (pp. 247-272). México: Fideicomiso Historia de las Américas. El Colegio de México/FCE/BUAP.
- Broda, J. (1979a). Estratificación social y ritual mexicana: Un ensayo de Antropología Social de los mexicanos. *India*, vol. (5) pp. 45-82.
- Broda, J. (1979b) Las comunidades indígenas de México y las formas de extracción del excedente: Época prehispánica y colonial. En E. Florescano (ed.) *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina* (pp.54-92), México: FCE (2a. edición 1987).
- Broda, J. (1980). Corona española, comunidades indígenas y tributo en el centro de México en el siglo XVI. *Cuicuilco*, (Año I, no. 2): pp-29-36.

- Broda, J. (1991). Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros. En J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé (Eds.) *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica* (pp. 461-500), México: IIH, UNAM.
- Broda, J. (1996). Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza. En S. Lombardo y E. Nalda (Eds.) *Temas mesoamericanos* (pp.427-469) México. INAH-Conaculta
- Broda, J. (2005). La fiesta de la Santa Cruz entre los Nahuas de México: préstamo intercultural y tradición mesoamericana. En A. Garrido Aranda (Comp.) *El mundo festivo en España y América* (pp. 219-248). Córdoba: Universidad de Córdoba-Ayuntamiento de Montilla.
- Broda, J. (2009). Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México. En J. Broda (Coord.) *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*: (pp. 7-19). México, ENAH/INAH.
- Broda, J. (2012). Observación de la naturaleza y ciencia en el México prehispánico: algunas reflexiones generales y temáticas. En B. Von Mentz (Coord.) *La relación hombre-naturaleza. Reflexiones desde distintas perspectivas disciplinarias* (pp. 102-135). México: CIESAS, SIGLO XXI.
- Broda, J. (2015). Cosmovisión como proceso histórico. El estudio comparativo del calendario anual de fiestas indígenas en Mesoamérica y los Andes. A. Gámez Espinosa y A. López Austin (Coords.) *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías* (pp. 161-212). México: Fideicomiso Historia de las Américas. COLMEX/FCE/BUAP.
- Broda, J. y Báez-Jorge, F. (Coords.). (2001). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: FCE/Conaculta.
- Broda, J. y Good Eshelman, C. (coords.) (2006). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México: INAH-IIH/UNAM.
- Christian William A. Jr. (1976). De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días. En C. Lisón Tolosana (Ed.) *Temas de antropología española* (pp. 49-105) Madrid: Akal Editor.
- Christian William A. Jr. (1981) *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*. Princeton: Princeton University Press.
- Farriss, N. M. (1984). *Maya Society Under Colonial Rule: A Collective Enterprise of Survival*. Princeton: Princeton University Press.
- Gámez Espinosa, A. (2015). El maíz en la cosmovisión de los popolocas. Las nuevas configuraciones de una tradición cultural. A. Gámez Espinosa y A. López Austin (Coords.) *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías* (pp. 273-303) México: Fideicomiso Historia de las Américas. COLMEX/BUAP/FCE.

- Gámez Espinosa, A. y López Austin, A. (Coords.). (2015). *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. México: Fideicomiso Historia de las Américas. COLMEX/FCE/BUAP. México.
- Giménez, G. (1978). *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, México: Centro de Estudios Ecuménicos, A.C.
- Giménez, G. (1996). El debate actual sobre modernidad y religión. En G. Giménez (coord.) *Identidades religiosas y sociales en México* (pp. 1-22), México; CEMCA-UNAM.
- Gómez Arzapalo D., Ramiro A. (2009). *Los santos, mudos predicadores de otra historia*. Xalapa: Editora del Gobierno del Estado de Veracruz.
- Gómez Arzapalo D., Ramiro A. (Comp.). (2013). *Los divinos entre los humanos*. México: Artificio Editores.
- Gómez Arzapalo D., Ramiro A. y Juárez Becerril, A. M. (Comps.). (2014), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica*. México: Artificio Editores.
- Gómez Martínez, A. (2002). *Tlanetokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*. México: Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca. Conaculta.
- Gonzalbo, P. (1985). Del tercero al cuarto concilio provincial mexicano (1585-1771). *Historia Mexicana*, vol. xxxv (1) pp. 5-32.
- Gruzinski, S. (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: FCE.
- Gruzinski, S. (1994). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner. (1492-2019)*. México: FCE.
- Juárez Becerril, Alicia M. (2010). *Los aires y la lluvia. Ofendas en San Andrés de la Cal, Morelos*. Xalapa: Editora del Gobierno del Estado de Veracruz.
- Juárez Becerril, Alicia M. (2015). *Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central*. México: IIH, UNAM.
- Juárez Becerril, A. M. y Gómez Arzapalo, D., R. (2015). *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*. México: Artificio Editores.
- Lockhart, J. (1999). *Los nahuas después de la Conquista*. México: FCE.
- Maldonado, Luis. (1985). *Introducción a la religiosidad popular*. Santander: Sal Térrea.
- Maldonado, Luis. (1989). La religiosidad popular. En S. Álvarez, C. M. J. Buxó y S. Rodríguez Becerra. (Coords.) *La religiosidad popular* (pp. 30-43), vol. I (Antropología e Historia) Barcelona: Anthropos.
- Medina, A. (2015). La cosmovisión mesoamericana. La configuración de un paradigma. En A. Gámez y A. López Austin (Coords.) *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías* (pp. 52-120). México: COLMEX/BUAP/FCE.
- Methol Ferré, A. (1973). *Pueblo e Iglesia en América Latina*. Bogotá: Edi-

- ciones Paulinas.
- Padrón Herrera, M. E. y Gómez Arzapalo D., Ramiro. (2016). *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*. México: Artificio Editores.
- Rubial García, A. (1993). Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España. En C. García A., y M. Ramos Medina (Coords.) *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano. Vol.II. Espiritualidad barroca colonial: santos y demonios en América*. México: UIA/INAH/CON-DUMEX.
- Rubial García, A. (1999). *Taumaturos, dioses y héroes. La función de los santos en los ámbitos religiosos novohispanos*. Monterrey: Investigaciones Religiosas, no.1.
- Ruiz Gomar, R. (1993). Los santos y su devoción en la Nueva España. *Revista de la Universidad de México*, núm. 541 (4) pp. 4-9.
- Wolf, E. (2001). *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*. México: CIESAS.

LOS CAMINOS DE LA SIERRA: RUTAS DE PEREGRINAJE Y PAISAJE RITUAL EN QUIECHAPA, SIERRA SUR DE OAXACA¹

THE PATHS OF THE MOUNTAINS: PILGRIMAGE ROUTES AND RITUAL LANDSCAPE AT QUIECHAPA (OAXACA)

CÉSAR VICTORIA-MARTÍNEZ*

Fecha de entrega: 7 de octubre 2019

Fecha de aceptación: 29 de noviembre 2019

RESUMEN

En el presente artículo mostraré información etnográfica sobre algunas prácticas culturales que personas de distintas comunidades zapotecas ubicadas en las sierras altas y bajas de los distritos de Yautepec, Miahuatlán y Pochutla realizan en el ojo de agua e iglesia católica de la comunidad de San Pedro Mártir Quiechapa Yautepec, Oaxaca. Enfatizaré en la importancia de

1. Agradezco a todas las personas que amablemente me proporcionaron información para este trabajo cuyos nombres se especifican al final del texto. Agradezco a las familias que amablemente me abrieron las puertas de su casa tanto en Quiechapa como en San Miguel Suchixtepec y San Pedro el Alto, compartiendo su tiempo, comida, conocimientos y experiencias. Especialmente a mi amigo Antonino Aguilar Valdivia y su familia, de San Pedro Mártir Quiechapa y a los señores Nabor Hernández, Lauro Hernández y Tomás Hernández, y sus respectivas familias, de San Miguel Suchixtepec. Así también, agradezco al doctor Alex Elvis Badillo por su atenta lectura de este texto y por las imágenes que amablemente me compartió. Espero que el presente texto permita comprender la importancia que diversos pueblos zapotecos de las montañas de la Sierra Sur otorgan al espacio natural del ojo de agua de Quiechapa, al que posiblemente han peregrinado desde hace siglos, y esto permita generar una cultura de tolerancia y respeto hacia prácticas culturales que son milenarias. Cualquier interpretación errónea de los datos que en este artículo presento es solo responsabilidad mía.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, Calle Zapote s/n, Col. Isidro Fabela, C.P. 14070, Alcaldía Tlalpan. Correo: viccesar87@gmail.com / cesarvictoria-martinez@yahoo.com.mx

Doctorante del posgrado en Historia y Etnohistoria de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, maestro en Etnomusicología por la UNAM y licenciado en Educación por la Universidad Veracruzana.

las fechas en que peregrinan y la construcción cultural del paisaje ritual ojo de agua-iglesia católica. En ambos espacios se evidencian procesos de reproducción cultural creativa de algunas prácticas y creencias de tradición cultural mesoamericana dentro del marco institucional del catolicismo y contextos coloniales.

PALABRAS CLAVE: *Cosmovisión y observación de la naturaleza, paisaje ritual, procesos de reinterpretación simbólica, Quiechapa, comunidades zapotecas.*

ABSTRACT

In this article, I will present ethnographic information on certain cultural practices that inhabitants from different Zapotec communities located in the high and low mountains of the districts of Yautepec, Miahuatlán and Pochutla perform at their main natural spring (*Ojo de Agua*) as well as the Catholic church of San Pedro Mártir Quiechapa, Yautepec, Oaxaca. I will emphasize the importance of the dates on which these pilgrimages take place and of the cultural construction of the ritual landscape including both the water source (ojo de agua) as well as the Catholic church. In both places, the processes of creative cultural reproduction of certain practices and beliefs of the Mesoamerican cultural tradition are evident within the institutional framework of Catholicism and its colonial contexts.

KEYWORDS: *World View (or Cosmovi-*

sion) and Observation of Nature, Ritual Landscape, Processes of Symbolic Reinterpretation, Quiechapa (Oaxaca), Zapotec Communities.

INTRODUCCIÓN

San Pedro Mártir Quiechapa es una pequeña comunidad rural que se localiza en las montañas de la Sierra Madre del Sur en Oaxaca (Fig. 1). Tiene categoría política de cabecera municipal y se ubica en la parte sur central del municipio, al pie de las altas serranías de las Sierras Orientales.² Su territorio mide 121 km² con los terrenos bajos orientados hacia el norte y los terrenos altos orientados hacia el sur. Exuberantes montañas cubiertas de bosque de pino y encino definen la parte alta del municipio que alcanza los 2 781 msnm donde el clima es templado, mientras que los terrenos bajos descenden a 1 100 msnm presentando un paisaje árido de climas secos, vegetación de selva y cactus resistentes (Badillo, 2019). En realidad, estos ecosistemas no son únicos de Quiechapa, sino que se prolongan en los territorios de los municipios colindantes y más allá.

En la parte sur del municipio, al pie del cerro Guilosh, se encuentra un manantial natural u *ojo de agua*, que brota

2. Considero pertinente indicar que Quiechapa es la única localidad que constituye el municipio 316 de San Pedro Mártir Quiechapa, que pertenece al distrito político administrativo 27 de Yautepec.

de una oquedad rocosa fluyendo hacia el norte por canales que la distribuyen dentro de la comunidad, ubicada a dos kilómetros aproximadamente. Este manantial suministra agua potable al pueblo de Quiechapa y también la que los lugareños utilizan para cultivar maíz, frijol, trigo, flores, frutas y hortalizas en sus terrenos de regadío.

Además de representar un recurso vital para los habitantes de Quiechapa, el ojo de agua es percibido culturalmente como un espacio sacralizado por diversas personas de algunos pueblos zapotecos asentados en las sierras altas y bajas de los distritos de Yautepec, Miahuatlán y Pochutla, quienes peregrinan largas

distancias atravesando imponentes serranías para invocar y ofrendar a las entidades sagradas que rigen este paisaje ritual.

Es justamente esta acción social de percepción y apropiación cultural del territorio la que me interesa discutir; para esto planteo las siguientes preguntas que trataré de responder en el desarrollo de este texto: ¿cómo perciben el espacio ojo de agua-iglesia católica los peregrinos zapotecos que acuden a Quiechapa?, ¿por qué acuden a estos dos lugares?, ¿en qué fechas acuden?, ¿desde qué lugares?, ¿a qué entidades sagradas invocan y ofrendan?, ¿qué piden?, ¿qué acciones rituales realizan?

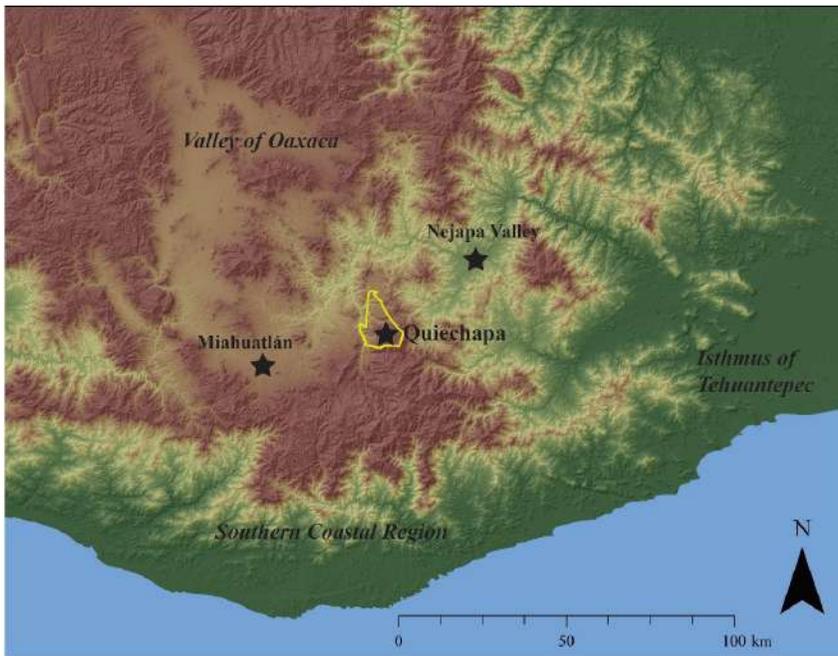


Figura 1. Ubicación geográfica del municipio y pueblo de Quiechapa en la región Sierra Sur de Oaxaca (Fuente: Badillo, 2019, p. 65).

DEFINICIÓN DE CONCEPTOS

Cosmovisión y observación de la naturaleza

Johanna Broda (1991, p. 2012) ha enfatizado la importancia que tiene el medio geográfico y la observación sistemática de la naturaleza que por milenios han realizado las comunidades indígenas campesinas de México en la configuración de su cosmovisión. Para ella, la cosmovisión se define en relación con la percepción y conocimiento del medio natural, la geografía y las condiciones ambientales donde se sitúa la vida de las sociedades de tradición mesoamericana, dentro de sus marcos institucionales y políticos.³ Por tal razón “no existe una percepción ‘pura’ [de la naturaleza], desligada de las condiciones e instituciones sociales en las cuales nace” (Broda, 1991, p. 462). Este planteamiento es relevante puesto que permite comprender este concepto, al parecer difuso, como una creación cultural humana derivada de su percepción e interpretación del espacio natural; es decir, parte de una base material en la construcción de estas creencias que de ninguna manera son estructuras de pensamiento inmanentes.

En este sentido, *la observación de la naturaleza* es fundamental para configurar las cosmovisiones o interpretaciones culturales respecto al espacio natural en que vive el hombre y el lugar de este “en relación con el cosmos” (Broda, 2012,

p. 102). Este concepto es definido por la citada autora como:

... la observación sistemática y repetida a través del tiempo de los fenómenos naturales del medio ambiente que permiten hacer predicciones y orientar el comportamiento social de acuerdo con estos conocimientos. Es decir, esta actividad contiene una serie de elementos científicos. La observación de la naturaleza influye en la construcción de la cosmovisión mezclándose con elementos míticos, es decir, religiosos (Broda, 1991, p. 462).

De esta manera, la actitud de las sociedades indígenas hacia la naturaleza y la forma de concebirla “son una reelaboración en la conciencia social de las condiciones naturales” (Broda, 2018, p. 4). Por esta razón, enfatiza en la importancia de mantener una distinción analítica entre el mundo natural y las representaciones o interpretaciones culturales que de él se hacen.⁴

Justamente esta conceptualización —o *visión estructurada*— de la naturaleza es lo que configura la cosmovisión y “su estudio plantea explorar las múltiples dimensiones de cómo se percibe culturalmente la naturaleza” (Broda, 2018, p. 4). Por cosmovisión la autora comprende:

...la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos [y los actuales miembros de comunidades de

3. Broda en este Dossier.

4. Broda en este Dossier.

tradición cultural mesoamericana] combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre (Broda, 1991, p. 462; 2001, p. 16).

En este tenor, la cosmovisión es una construcción social, un “sistema de representación simbólica”, donde “en la explicación del universo” convergen de manera dialéctica conocimientos exactos del medio natural en que se vive, los cuales han sido transformados, a partir de cierto momento, en mito y religión (Broda, 2012). Ejemplo de ello es la divinización de fenómenos atmosféricos como el rayo, la lluvia, los vientos; y elementos naturales como la tierra, el mar, los cerros, oquedades, fuentes de agua, que personifican poderosas deidades a las que hay que invocar y ofrendar para propiciar una serie de bienes.

De este modo, Johanna Broda explica que los cerros, —que junto con la geografía tienen una función determinante en la generación del clima y las condiciones atmosféricas y meteorológicas en gran parte de Mesoamérica— fueron reinterpretados en la cosmovisión mesoamericana como deidades de la lluvia. Se pensaba (y aún se piensa) que en sus cumbres se producían las nubes y ellos mandaban la lluvia, los vientos y las tormentas. También que en su interior estaban llenos de agua que regarían en la temporada de lluvias; que el maíz, diversas plantas comestibles y riquezas en general se guardaban en cuevas en su

interior, las cuales a su vez se concebían como “entradas al interior de la tierra, lugares de agua, símbolos de fertilidad y verdor”. En la cosmovisión prehispánica “...el espacio bajo de la tierra se concebía como lleno de agua y existía una comunicación subterránea entre los cerros, las cuevas y el mar” (Broda, 2018, p. 8 y 9; 1991, p. 466-479; 1971, p. 259).

De acuerdo con Broda, la cosmovisión mesoamericana “contenía toda una teoría acerca de la meteorología, la generación de los vientos y de los fenómenos atmosféricos, acerca de los procesos hidrológicos y el papel determinante de los cerros y de la geografía en la generación del clima”. Así, los cerros, el rayo, la lluvia y el viento fueron personificados y representados como poderosas deidades. Nociones que revelan “una muy detallada observación de los procesos que ocurren en la naturaleza. Muchos rasgos característicos de estas deidades tratan de la observación de hechos empíricos y de experiencias colectivas” (Broda, 2018, pp. 8-9).

Paisaje ritual

En este tránsito del conocimiento detallado de las propiedades naturales del medio ambiente en que se vive a la construcción cultural de la cosmovisión, los pueblos originarios crean “paisajes culturalmente transformados” donde destacan lugares de culto que manifiestan la apropiación social del espacio con base en los preceptos de la cosmovisión que

se proyectan en el paisaje natural. Es decir, se crean “paisajes rituales” donde sociedades de tradición cultural mesoamericana, pasadas y actuales, ejecutan ritos invocando antiguas deidades atmosféricas del rayo y la lluvia, que a raíz de la Conquista y consecuente evangelización fueron sincretizadas y reinterpretadas con figuras de la religión católica (Broda, 2018, p. 9; Broda, 2001).

Para Gilberto Giménez, el paisaje es la percepción vivencial y cultural del territorio. Se apropia, transforma y construye culturalmente al ejercerse una acción social sobre el entorno físico. Al ser “una realidad sensorialmente perceptible”, es decir, que es observable (no abstracta), representa un “espacio concreto cargado de símbolos” y constituye un “referente privilegiado de la identidad socioterritorial”. Su función principal “es servir como símbolo metonímico del territorio no visible en su totalidad” (2004, pp. 39-40). El paisaje ritual, de acuerdo con Alicia Barabas, “...puede abarcar desde el propio de cada comunidad hasta el de una región devocional surcada por caminos de peregrinación...” (2003, p. 21) que conducen a lugares sacralizados del territorio o región sociocultural.

Los procesos de reinterpretación simbólica

Actualmente, la tradición cultural mesoamericana, que gira en torno al ciclo agrícola del maíz y el culto a los cerros, la lluvia, el rayo, los vientos, la tierra, el

mar y otros elementos de la naturaleza, ha sido reinterpretada simbólicamente a raíz de la conquista y evangelización española, configurando nuevas formas culturales donde puede percibirse una relativa continuidad. En ciertas acciones y creencias se evidencian elementos fundamentales de la cosmovisión indígena, donde la percepción cultural del paisaje y el conocimiento de la geografía siguen siendo trascendentales.

No obstante, Johanna Broda enfatiza que esta tradición cultural actualmente solo se ha conservado en ciertos aspectos parciales de la vida social de estas comunidades, ya que existen múltiples contradicciones en este proceso. Por lo tanto, es necesario concebir las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas actuales no como arcaísmos ni continuidades directas e ininterrumpidas de su pasado prehispánico, “... sino visualizarlas en un proceso creativo de reelaboración constante, que a la vez se sustenta en raíces muy remotas” (Broda, 2001, p. 167).

En este proceso de transformación y relativa continuidad cultural tuvo gran impacto la empresa de conquista y evangelización española que marcó profundamente a las sociedades indígenas desde la Colonia con sus efectos de genocidio, etnocidio, asimetría social e integración forzada. En este contexto marcado por relaciones de poder e imposición ideológica las comunidades indígenas de México han encontrado los mecanismos para reproducirse culturalmente dentro de los marcos institucionales de la Igle-

sia católica, la Corona española y el actual Estado-nación mexicano.

En este sentido, el concepto de reinterpretación simbólica desarrollado por Félix Báez-Jorge adquiere gran relevancia, puesto que refiere a la capacidad de acción, es decir, a la estrategia social empleada en los procesos de reproducción cultural creativa y a la creación de nuevos significados culturales en contextos hegemónicos y de imposición forzada (en Broda, 2017). Ejemplo de lo anterior es el sincretismo religioso que surgió en diversos contextos indígenas a partir de la invasión española, donde elementos antiguos fueron articulados “con la nueva religión impuesta por los conquistadores” (p. 307).

Los complejos procesos de reinterpretación simbólica de creencias y prácticas culturales propias y ajenas que diversos pueblos indígenas de México han realizado para reproducirse social y culturalmente en contextos sociales y políticos desiguales y hegemónicos, han sido fundamentales para la configuración de la *religiosidad popular*, que de acuerdo con Félix Báez-Jorge “implica prácticas y creencias ceremoniales distantes de la ortodoxia” de la iglesia católica oficial (1998, p. 56). Básicamente refiere a la manera en que las comunidades indígenas campesinas se apropian, entienden y practican la religión oficial católica (p. 56), donde se pueden percibir elementos de la tradición cultural mesoamericana al lado de elementos del catolicismo. Así es común que algunos santos católicos hayan personificado a

los ojos de los devotos indígenas funciones relacionadas con las fuerzas vitales de la naturaleza, asumiendo “funciones en el ancestral culto a los cerros, las cuevas y el agua de las comunidades indígenas de México”.⁵

LAS RUTAS DE PEREGRINAJE HACIA SAN PEDRO MÁRTIR QUIECHAPA

En la actualidad, indígenas zapotecos de diversas localidades asentadas en las sierras altas y bajas de los distritos de Yautepec, Miahuatlán y Pochutla mantienen un constante peregrinaje al territorio de Quiechapa (Fig. 2). Algunos provienen de San José Quianitas y Santiago Quiavijolo, que se localizan al sureste de Quiechapa en las altas sierras orientales y pertenecen al municipio de Santa María Quiegolani, distrito de Yautepec. Otros provienen de Santa María Lachivigoza y San Antonio Nizagoche, localizadas a unos kilómetros al oeste de Quiechapa en sierras bajas de paisaje árido y clima seco donde las lluvias son escasas (500-700 mm), comunidades que pertenecen al municipio de San José Lachiguiri distrito de Miahuatlán. En esta zona ecológica están integradas algunas localidades del municipio de San Francisco Logueche, Miahuatlán, que también peregrinan a Quiechapa.

Un numeroso afluente de peregrinos proviene de las altas estribaciones de la Sierra de Miahuatlán⁶ de distintas

5. Broda en este Dossier.

6. De acuerdo con Oscar Méndez, la Sierra Ma-

localidades que pertenecen a los municipios de San Andrés Paxtlán, Santa Lucía Miahuatlán, San Mateo Río Hondo, San Sebastián Río Hondo, San Marcial Ozolotepec, Santo Domingo Ozolotepec, San Juan Ozolotepec y San Miguel Suchixtepec, que pertenecen al distrito de Miahuatlán.⁷ Estas comunidades se ubican al sur y suroeste de Quiechapa, en la cadena montañosa donde se localizan las mayores elevaciones de Oaxaca y de la Sierra Madre del Sur, estas son los cerros Nube Flan o *Quie yelaag* y el *Quiexobee* que alcanzan los 3 720 msnm y los 3 640 msnm respectivamente (INEGI, 2017).⁸ En estas prominentes montañas cubiertas de bosque de pino y encino se registra una temperatura fría en sus picos más altos y templada en elevaciones un poco menores. Generalmente están cubiertas de niebla y las lluvias son abundantes alcanzando los 3 500 mm en algunas zonas. Dos grandes temporadas dividen el año en estas frías y altas serranías: el tiempo de lluvias, de mayo a octubre; el tiempo

de secas, de noviembre a abril, cuando soplan los vientos del sur que traen las lluvias del Pacífico. Ambas temporadas duran alrededor de seis meses.

Por la ladera sur de esta exuberante cadena montañosa sus altas serranías comienzan a descender entre barrancas, sierras bajas, lomeríos y llanuras hasta llegar al litoral del Pacífico. En esta zona se encuentra el territorio del distrito administrativo de Pochutla de donde también se registra un considerable afluente de peregrinos que acuden a Quiechapa. Principalmente de localidades ubicadas en los municipios de San Pedro el Alto, San Pedro Pochutla, Candelaria Loxicha, San Agustín Loxicha, Santa Catarina Loxicha y San Miguel del Puerto.⁹ La temperatura, clima y vegetación de este distrito es variable, pues comprende alturas del terreno que van desde el nivel del mar hasta los 2 600 msnm.¹⁰ Las comunidades zapotecas se ubican en la zona media y alta de este distrito, en lomeríos, sierras bajas y altas que se conectan hacia el norte con las prominentes estribaciones ya descritas. Por tal razón, algunas localidades y municipios comparten características ecológicas y atmosféricas con los pueblos asentados en las altas montañas de la Sierra de

dre del Sur es conocida en el distrito de Miahuatlán como "Sierra de Miahuatlán" y abarca la región de los Coatlanes, Loxichas, Ozolotepec y Mixtepec (2004, p. 10).

7. También acuden peregrinos de algunos pueblos de los coatlanes y los amatlanes (v.g. San Vicente Coatlán y San Cristóbal Amatlán), pertenecientes al distrito de Miahuatlán.

8. El Cerro Nube Flan se localiza en el territorio de San Pedro Mixtepec, San Juan y San Francisco Ozolotepec, y se conoce localmente como *Gui wza* 'cerro encantado'. El cerro *Quiexobee* se ubica en el municipio de San Juan Mixtepec (Méndez, 2004, p. 10).

9. Además de los municipios mencionados he registrado peregrinaciones de El Samaritán, Santa María Tonameca Pochutla; de Santa María las Cuevas, Santo Domingo de Morelos Pochutla; y de Santa María Xonene, San Pedro Pochutla. Al parecer, hace tiempo también peregrinaban del municipio de Pluma Hidalgo, Pochutla.

10. Como es el caso del municipio de San Miguel del Puerto.

Miahuatlán.¹¹ En la mayoría de los municipios mencionados se registran lluvias abundantes que alcanzan entre los 3 000 y 3 500 mm. Por lo general, a raíz que la precipitación pluvial se concentra en un solo periodo, el año se divide en

11. Por ejemplo, en la parte norte del municipio de San Pedro el Alto (que alcanza los 2 600 msnm y colinda con San Miguel Suchixtepec) se registran abundantes lluvias que alcanzan los 3 500 mm y el año también se divide en dos grandes temporadas: lluvias y secas que abarcan seis meses cada una (de mayo a octubre y de noviembre a abril).

temporada de lluvias, que inicia entre mayo y junio para concluir en octubre, y temporada de secas, que inicia en noviembre y termina entre abril y mayo (Traffano, 2012).

Particularmente, el mayor afluente de peregrinos que acuden a Quiechapa provienen de los municipios de San Miguel Suchixtepec, Miahuatlán y San Pedro el Alto Pochutla. De donde peregrinan prácticamente de todas las pequeñas localidades dispersas que integran ambos municipios.

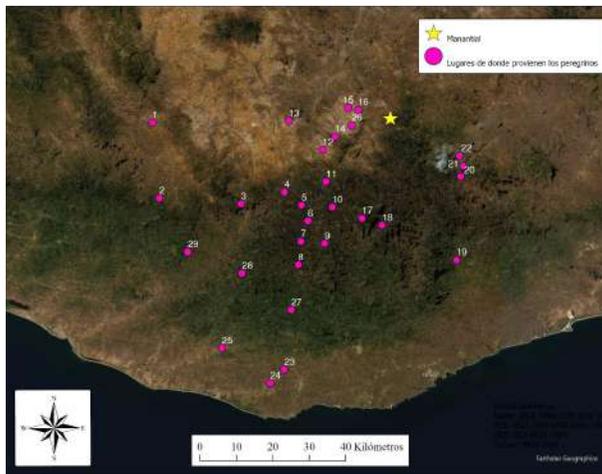


Figura 2. Ubicación espacial de algunas localidades o municipios desde donde provienen los peregrinos que acuden a Quiechapa. En la imagen se aprecia la orografía donde se ubican las siguientes comunidades zapotecas. 1-San Vicente Coatlán; 2-San Sebastián Coatlán; 3-Santa Lucía Miahuatlán; 4-San Andrés Paxtlán; 5-San Sebastián Río Hondo; 6-San Mateo Río Hondo; 7-San Miguel Suchixtepec; 8-San Pedro el Alto Pochutla; 9-San Marcial Ozolotepec; 10-San José Cieneguilla; 11-San Ildefonso Ozolotepec; 12-San Cristóbal Amatlán; 13-San Luis Amatlán; 14-San Francisco Logueche (El Costoche); 15-San Antonio Nizagoche; 16-Santa María Lachivigoza; 17-Santo Domingo Ozolotepec; 18-San Juan Ozolotepec; 19-La Merced del Potrero (San Miguel del Puerto); 20-San José Quianitas; 21-Santa María Quiegolani; 22-Santiago Quiavijolo; 23-Santa María Xonene (San Pedro Pochutla); 24-El Samaritán (Santa María Tonameca); 25-Santa María las Cuevas (Santo Domingo de Morelos); 26-San José Lachiguirí; 27-Candelaria Loxicha; 28-San Agustín Loxicha; 29-Santa Catarina Loxicha.

Mapa elaborado por Alex Elvis Badillo. Proyecto Antropológico de Quiechapa (PAQuie).

EL PAISAJE RITUAL OJO DE AGUA-IGLESIA CATÓLICA

Las fechas en que peregrinan

En lo general, hay fechas precisas del año en que los zapotecos de la amplia región descrita peregrinan a Quiechapa *para llevar o pagar su promesa*, estas son: durante las festividades de San Pedro Mártir el 27, 28 y 29 de abril; en la fiesta de Corpus Christi; en Noche Buena y el 25 de diciembre; y el primero de enero. En estas fechas el paisaje ritual ojo de agua-iglesia católica resuenan con una polifonía de lenguas zapotecas que invocan y ofrendan a las entidades sagradas en *dí'tséh* o zapoteco cisyautepequeño, *dí'zhzéh* o zapoteco amateco, *dí'zdéh* o zapoteco miahuateco y *dí'zhke'* o zapoteco coatecano (Beam de Azcona, 2018).

En lo particular, hay otras fechas en el año en que principalmente los zapotecos de San Miguel Suchixtepec peregrinan a Quiechapa, específicamente en los meses de mayo, septiembre y diciembre, que son considerados *mbeh nayón* 'meses sagrados, meses delicados o meses de las creencias' y que están estrechamente relacionados con las temporadas de lluvias y secas y con el ciclo vegetativo de la milpa. Peregrinan en días que consideran propicios (*wis nayón* 'días sagrados, días delicados, días de las creencias') para realizar rituales propiciatorios, estos son el 1, 5, 7, 10, 12, 14, 15, 17, 20, 21, 25 y 27. En realidad, acuden todos los meses del año en las fechas mencionadas, particularmente los especialistas rituales lla-

mados en zapoteco miahuateco *xa' nyac* 'el que sabe, el que puede', *xa' wes* 'el que cura, el que adivina, el que intercede', o el *xa' ndacuent* 'el que da cuenta o razón', que llevan a grupos de personas tanto de San Miguel como de otros municipios para realizar rituales de curación y de pedimento.¹²

La promesa

Hay dos clases de peregrinos que acuden a Quiechapa: los que acuden por primera vez y los que llevan varios años peregrinando. Cuando acuden por primera vez refieren que van *para llevar o dejar promesa*, cuando llevan varios años peregrinando explican que van *a pagar su promesa*.

Este concepto refiere a una especie de contrato recíproco que las personas adquieren con las divinidades a quienes piden la lluvia, sus labranzas, su salud y la de sus familiares, además de otras necesidades inmediatas que enfrentan en sus contextos de vida. A cambio de los favores de la divinidad, se comprometen a ofrendarles cierto número de años. Por ejemplo, el abuelo Rufino Hernández de San Miguel Suchixtepec comenta que él hizo dos promesas de siete años, en total

12. Hago referencia a los datos recabados en San Miguel Suchixtepec porque es el municipio donde pude hacer una amplia y sistemática etnografía aparte de Quiechapa. No obstante, hay muchas características que se comparten con otras comunidades, pero también otras en las que se difiere.

fue catorce veces a Quiechapa para pedir a las entidades sagradas que lo asistieran en sus necesidades. La primera vez que *llevó promesa* se comprometió a que durante siete años consecutivos peregrinaría a Quiechapa para ofrendar a las divinidades y así *pagar su promesa*. Al concluir, volvió a hacer otra promesa de siete años.

Otros peregrinos refieren que año con año llevan y pagan promesa, es decir, un año les solicitan cierto bien a las divinidades y el siguiente regresan para ofrendarles por el don recibido, pagando así su promesa. En el caso de los especialistas rituales que acuden a pedir su oficio es común que hagan una promesa de cinco, siete o doce años.

La percepción cultural del espacio del ojo de agua

Los peregrinos zapotecos que acuden a Quiechapa tienen una percepción cultural del espacio al que se dirigen. En el caso del ojo de agua,¹³ consideran que es

13. Ubicado aproximadamente a dos kilómetros al sur de la comunidad, al pie de las altas montañas donde el agua brota de una oquedad rocosa. Sobre esta cavidad estaban construidas dos antiguas capillas que fueron destruidas en el temporal de 2017 por la gran presión del agua, la cual al saturar su salida natural salió por debajo de las capillas reventándolas. En su lugar los habitantes de Quiechapa construyeron una nueva capilla más grande que las dos anteriores. Cabe mencionar que dentro de las capillas se resguardan imágenes de la Virgen de Guadalupe y de la Santísima Trinidad, las cuales tienen gran significado cultural para muchos peregrinos.

nayón na' ka' 'lugar sagrado, delicado, de mucho respeto' o *nayónna ka' ba' dob xa' kó' nlobei* 'lugar sagrado donde está sentada la persona que manda' (en el zapoteco miahuateco de Suchixtepec), un espacio donde ofrendan e invocan al Santísimo Rey Encantado, la principal divinidad que lo habita.

Son dos lugares del espacio del ojo de agua los que adquieren gran significado, uno es la oquedad donde nace el agua, otro es el *pedimento* que se ubica a unos metros hacia el sur sobre la ladera del cerro Gilosh, junto a dos grandes cruces en cuya base se halla colocada una imagen de la Santísima Trinidad. No obstante, para el *xá nyac* Rogelio Salinas de San Miguel Suchixtepec hay un tercer lugar, que se encuentra a unos metros del pedimento sobre la ladera del cerro. Para él, en la oquedad donde nace el agua se encuentra el Santísimo Rey Encantado, en el pedimento se encuentra el Rey Otlozomo y más arriba se encuentra el Rey Gaspar. En estas tres partes se debe *pedir permiso* a estos tres reyes para pedir por *las necesidades*. Por otra parte, el *xá nyac* Arnulfo López Pérez de San Pedro el Alto tiene la creencia que dentro del cerro están juntos tres reyes quienes proporcionan el agua: el Rey Centella da el agua, el Rey Moctezuma da las cosechas y el Rey Santa Marta de Abogado *es el rayo que cae*. A estos reyes se les debe invocar y "dar un regalo porque sin ellos no va a llover y no se dará la cosecha". Para los abuelos Nicolás Ortiz y Lucina López de Santa María Xonene Pochutla, el interior

del cerro donde brota el agua es la casa del Santísimo Rey Encantado, que es el Trueno Viejo, y de la Santísima Reina Encantada, la Sirena, a quienes invocan y ofrendan. El señor Santiago Cruz García de San Marcial Ozolotepec comenta que en el ojo de agua se ofrenda y pide al Rey *Mdan*, el rey ancestro o antepasado, el que riega la lluvia, proporciona las cosechas, la salud, el dinero y asiste en las necesidades, él es el Santísimo Cantado.

Otro espacio que forma parte del complejo ojo de agua es una gran roca natural que tiene forma de felino con las fauces abiertas conocida como *la boca de león*. Este monumento se localiza a unos siete metros al este de la oquedad donde brota el agua y es común que los peregrinos dejen ofrendas dentro de sus fauces. Se cree que los colmillos de la

boca de león (protuberancias de roca en forma de colmillos) están cargados de potencia, razón por la que son objetos apreciados.

La mayoría de los peregrinos y, sobre todo los especialistas rituales, coinciden en que la oquedad donde nace el agua es una *puerta* que se abre en fechas específicas en las que es posible invocar y ofrendar al Santísimo Cantado, estas son las fechas mencionadas en apartados anteriores. De acuerdo con el especialista Jesús Ramírez Pacheco de San Miguel Suchixtepec en cada una de estas fechas la Santísima Trinidad ordena a San Pedro que abra la puerta y así salga el Santísimo Cantado para poder hablar con él. Particularmente, el primero de mayo San Pedro abre la puerta para que el Santísimo Rey Cantado *salga a regar el mundo* (Fig. 3).



Figura 3. El espacio del ojo de agua. Bajo la capilla hay una amplia oquedad donde brota el agua.

Fotografía: César Victoria Martínez, abril de 2019.

Las acciones rituales en el ojo de agua

Muchos de los peregrinos que visitan Quiechapa en las fechas mencionadas van acompañados por un especialista ritual que *aboga* por ellos ante las entidades sagradas para pedir por las lluvias, las labranzas, la salud y por las necesidades que enfrentan. *Abogado* es justamente otro de los nombres que recibe el especialista, pues es el encargado de intermediar ante divinidades y fuerzas de la naturaleza por las necesidades de las personas; solo ellos saben cómo invocarlas y cómo ofrendarles utilizando un florido discurso ritual y disponiendo complejas ofrendas contadas con las que representa cosmogramas que miniaturizan el universo. A menudo las personas explican que los especialistas son abogados porque ellos saben cómo hablar con el Santísimo Cantado, dicen que es como cuando van ante el gobierno a hacer alguna solicitud o tienen un problema y van a un ministerio público, necesariamente se necesita de un abogado para que intervenga y hable. Con esta metáfora es común que expliquen la importancia de los *xa' nyac*, *xa' wes*, o *xa' nda cuent*, los múltiples nombres con que son llamados estos especialistas rituales en San Miguel Suchixtepec, pero con los que también se conocen en muchos pueblos que hablan la lengua *dí'zdéh* o zapoteco miahuateco, como San Pedro el Alto y Santo Domingo de Morelos, distrito de Pochutla, ubicado muy cerca del litoral del pacífico.¹⁴

14. Véase Reyes, 2016.

Familias enteras son las que peregrinan a Quiechapa, desde bebés, niños, adolescentes, jóvenes, adultos y adultos mayores. Una vez que arriban al ojo de agua el *xa' nyac* que los guía junta leña para prender una fogata o pide lumbre a otros peregrinos que ya se hallan ahí. Luego se dirige a la corriente de agua que emana del manantial donde enuncia un florido discurso ritual en zapoteco invocando a Dios, a la Madre Tierra y al Santísimo Rey Encantado, coloca flores sobre la corriente, reza y vierte cinco y siete pedazos de copal en un recipiente que contiene brazas para ofrendar su esencia. Después comienza a realizar el baño ritual vertiéndose cinco jícaras de agua sobre la cabeza *para Dios*, luego siete jícaras de agua sobre el hombro derecho *para la Madre Tierra o nuestra Madre Creador* y por último siete jícaras de agua sobre el hombro izquierdo *para el Santísimo Rey Encantado*. Esta serie de baños ritualizados es lo que comúnmente practican las personas de San Miguel Suchixtepec que tienen la creencia en manantiales y pozos de agua. No obstante, en lugares donde abunda el agua suelen verterse una mayor cantidad de jícaras tomando como base el significado de los números cinco y siete: “el cinco es para Dios, el siete es para la Madre Tierra y el Santísimo Cantado”. De esta manera, el señor Nabor Hernández de Suchixtepec comenta que también se pueden verter quince jícaras de agua sobre la cabeza para Dios, veintiún jícaras de agua en el hombro derecho para la Madre Creador y veintiún jícaras

de agua en el hombro izquierdo para el Santísimo Cantado.¹⁵

Por su parte, el *xa'nyac* Arnulfo López de San Pedro el Alto explica que antes de salir de su pueblo para peregrinar a Quiechapa debe bañarse ritualmente durante cuatro mañanas previas al día de su peregrinación. Para esto acude a un pozo de agua donde realiza una serie de baños rituales “para pedir a Dios, para borrar todos los pecados que uno tiene”. Es decir, constituyen una especie de penitencia para purificarse y a su vez son una ofrenda. En el pozo de agua se vierte doce júcaras de agua sobre su cabeza, doce júcaras sobre su hombro derecho, doce júcaras sobre su hombro izquierdo, doce júcaras sobre su pecho y doce júcaras sobre su espalda. Esta primera secuencia de baños rituales es *para pedirle a Dios*. Luego comienza otra *para pedirle al Santísimo Sacramento*, con esta intención se vierte cinco júcaras de agua sobre la cabeza, cinco júcaras sobre el hombro derecho, cinco sobre el hombro izquierdo, cinco sobre el pecho y cinco sobre la espalda. Realiza una última secuencia “para pedirle a Nuestro Madre Creador del Mundo” vertiéndose siete júcaras de agua sobre la cabeza, siete júcaras sobre el hombro derecho, siete sobre el hombro izquierdo, siete sobre el pecho y siete sobre la espalda.

15. Veintiuno es el resultado de sumar tres veces siete. En esta lógica pueden verterse 5, 10, 15, 25, 50 o más júcaras de agua en la cabeza para Dios y 7, 14, 17, 21, 27 o más júcaras de agua en el hombro derecho e izquierdo, para la Madre Tierra y el Santísimo Cantado respectivamente.

Esta secuencia de baños rituales contados en series de 12, 5 y 7 júcaras la realiza los cuatro días previos a su peregrinación a Quiechapa. Llegado el quinto día sale de San Pedro el Alto por la madrugada para llegar a Quiechapa en la mañana, o bien peregrina desde la tarde del cuarto día. Una vez en Quiechapa realiza un quinto baño en el ojo de agua. Ahí cumple los cinco baños rituales que son su promesa para pedirle a Dios, es decir, hace una *novena* de cinco días. Al estar en la corriente de agua que emana del manantial *pide* la mano de Dios y se vierte cien júcaras de agua sobre la cabeza, cien júcaras de agua sobre el hombro derecho, cien júcaras sobre el hombro izquierdo, cien júcaras sobre el pecho y cien en la espalda como ofrenda para el Santísimo Sacramento. Luego repite la secuencia de baños contados, pero en esta ocasión para ofrendar y pedir a “Nuestro Padre Jesucristo, porque él nos da todo, él nos escucha en cualquier momento donde estamos, él está presente con nosotros”. Al terminar inicia una nueva serie de baños contados para ofrendar a “nuestro Madre Creador del Mundo”, la tierra, “ahí donde estamos pisando, donde encontramos de comer, donde encontramos dinero”.

Luego que el *xa'nyac* ha realizado su baño ritual pide a cada miembro de la familia por la que aboga que vayan a la corriente de agua para que se bañen, pero antes los sahúma con la esencia de cinco y siete pedacitos de copal, los limpia con flores, reza, pronuncia un discurso ritual y vierte sobre su cabeza

cinco jícaras de agua y siete en cada hombro.

Una vez que han terminado los baños rituales se dirigen frente a la oquedad donde nace el agua, al pie de las capillas, pero si hay reunidos demasiados peregrinos en ese espacio se dirigen a las rocas de donde brota el agua al exterior. En estos espacios el especialista ritual comienza a *pagar* u ofrendar a tres entidades sagradas principales: Dios, la Madre Tierra y el Santísimo Rey Encantado (Fig. 4 y 5). Es preciso mencionar que los elementos que se ofrendan, sus significados y la forma de disponerlos pueden variar entre especialistas, incluso de un mismo pueblo, en especial las ofrendas contadas que representan una miniatura del cosmos,¹⁶ sin embargo, hay elementos que se comparten. Por otra parte, es preciso recalcar que en el ojo de agua de Quiechapa se hacen tanto rituales terapéuticos como rituales de pedimento para propiciar la lluvia, las buenas labranzas o la salud. Por lo tanto, esta clase de rituales presentan similitudes y diferencias en los elementos que se ofrendan y en sus procedimientos (son ofrendas contadas). Por tal razón, en este texto solo haré referencia a los rituales de petición de lluvia.



Figura 4. Petición en la base de la oquedad donde brota el agua.

Fotografía: César Victoria Martínez, abril de 2019.



Figura 5. Ofrenda de flores y velas dispuestos en la oquedad donde brota el agua.

Fotografía: César Victoria Martínez, abril de 2019.

Para *pagar el agua* a Dios, a la Madre Tierra y al Santísimo Cantado el *xá'nyac* Rogelio Salinas dispone un regalo para pedir una puerta y así propiciar este don. En sus palabras: “para pedir una puerta, para pedir el favor, se tiene que llevar un pan, llevar un pollo. Voy a dar para que me va a dar”. Utiliza esta metáfora para ejemplificar el sentido

16. Por su complejidad, la disposición de la *mes yie* ‘mesa de flores’ que representa “una salvación para pedir la lluvia” es un tópico que no puedo describir a detalle en el presente texto.

de reciprocidad que implica el acto de ofrendar a las entidades sagradas para recibir el bien solicitado.

Primero coloca sobre el suelo, frente a las capillas, de manera horizontal, tres jarras que contienen doce flores de margarita cada una, enseguida coloca tres velas blancas (el florero y vela de en medio son para Dios, los de la derecha para la Madre Tierra y los de la izquierda para el Santísimo Cantado). Luego *pide permiso* disponiendo sobre el suelo, en posición vertical, siete ramas de azucena distribuidas horizontalmente, sobre las que coloca siete barras de *copal de memela*. En seguida ofrenda una *mes yie* ‘mesa de flores’ que constituye el pago o regalo a los tres Reyes (Fig. 6). Para esto coloca sobre la tierra una capa circular de cien hojas de lima, encima coloca otra capa circular de cien ho-

jas de azucena, y por último una tercera capa de cien flores de margarita. Sobre las hojas y flores dispone cuatro barras rectangulares de copal de memela que marcan “las cuatro puertas de los ministros de los cuatro vientos”. Por último, en el centro de la “mesa de flores” coloca un kilo de cera marqueta amarilla.

Es importante mencionar que al momento que comienza a disponer esta ofrenda el especialista ritual enuncia la frase “primeramente Dios, Madre Creador, Santísimo Rey Encantado, tres personas distintas un solo Dios verdadero...” luego continúa rezando y enunciando un constante discurso ritual en zapoteco. Al terminar de abogar por lo que se pide reza un *rosario siete* que es especial para pedir a la Madre Tierra y al Santísimo Cantado.



Figura 6. Ejemplo de una *mes yie* ‘mesa de flores’. Fotografía: Alex Elvis Badillo. Proyecto Antropológico de Quiechapa (PAQuie).

Por su parte, el *xa'nyac* Francisco Salinas de San Miguel Suchixtepec enuncia el siguiente discurso ritual al momento de ofrendar o pagar:

Aquí vengo donde está el agua, donde está el agua viva, que nos dejó nuestro Santísimo Padre Eterno, donde está el agua verde y viva que nos dejó nuestra Madre María Santísima, vengo donde está el agua verde y viva que nos dejó nuestro señor Padre Jesucristo aquí en la tierra. Vengo aquí donde está el agua verde y viva que cuida el Rey Santuario, que cuida el Santísimo Cantado, que cuida *Mbáz*, que cuida *Msia'n*,¹⁷ Donde está el Rey Santísimo.

Daremos un regalo al agua, daremos un presente al agua para pedir

nuestras cosas. Aquí está el Santísimo Cantado, aquí está sentado *Mbáz*, aquí está sentado *Msia'n*. Donde están las culebras de agua, donde está el encanto de agua, donde están las culebras que dan el agua, el encanto que da el agua. Donde está sentado el Rey Cantado, donde está sentado Padre Eterno. Donde está el Rey Cantado vamos a pedir nuestras cosas. Es la persona que está aquí.

Voy a preparar mi flor, traigo mi flor, traigo una vela. Verde vida. La pongo en este lugar. Dios me va a dar de beber y comer, Dios me dará vida, le dará la vida a mi esposa y mis hijos. Que encuentre trabajo, que Dios me acompañe para encontrar dinero. Dios me dará de comer y beber.

Aquí vengo, vengo a sembrar, Dios me dará lluvia, Dios hará que crezca mi cosecha. A veces viene el viento, castiga la milpa, la tumba. Pero Dios la va a cuidar para que no le pase nada a mi cosecha. Para que se haga lo que voy a tomar y comer...¹⁸

Para pedir la lluvia el *xa'nyac* Francisco Salinas ofrenda “a los pies y a las manos del Santísimo Cantado” tres docenas de flores de azucena que coloca en tres floreros dispuestos horizontalmente, también coloca de manera horizontal siete barras de copal de memela y tres kilos de cera marqueta. En sus palabras:

17. Tanto especialistas rituales como no especialistas de San Miguel Suchixtepec me explicaron que *Mbáz* y *Msia'n*, son divinidades del agua. Particularmente describieron a *mbáz* como una pequeña y robusta culebra encantada que vive en los pozos de agua y manantiales. Por su parte, Juan Reyes documenta que en el municipio de Santo Domingo de Morelos Pochutla *Mzya'n* es “el Dios de la tierra y el agua”. Algunos especialistas rituales con los que trabajó le proporcionaron los siguientes nombres de esta divinidad: *Mzya'n do'* ‘Reina Sagrada’, *Mzya'n gol'* ‘Reina Antigua’, *Mzya'n tan'* ‘Reina Madre de la Tierra y el Agua’. De acuerdo con sus informantes *Mzya'n* es una inmensa serpiente que vive en las ciénagas y en el lodo, es la “reina del agua” (2016, pp. 58 y 83). Por su parte Emiliano Cruz y Rosemary Beam de Azcona documentan que en San Bartolomé Loxicha *Mbáz* “es la deidad que ordena en la tierra (de las cosas buenas y malas que pueden pasar) y su ubicación es la misma tierra también... se representa con el sexo masculino.” (2017, p. 23) Es una divinidad ambivalente pues se le piden bienes como la cosecha, pero también se le puede pedir algún perjuicio para otra persona.

18. Traducción de los jóvenes Juan y Octavio Hernández Salinas, hablantes del zapoteco miahuateco de San Miguel Suchixtepec, marzo de 2020.

Luego que se ponen las flores se reza, y cuando uno termina de ‘declarar’ qué es lo que quiere uno, qué es lo que piensa, qué es lo que tiene la cabeza de uno, entonces se agarra el rosario de un misterio. Ahí se hace el ‘rosario siete’ para pedir sus cosas de uno: un padre nuestro y diez avemarías. Son siete padres nuestros, siete veces diez aves marías.¹⁹

Luego que los *xa’ nyac* terminan de ofrendar y rezar, las personas que lo acompañan (y él mismo si es su promesa) se dirigen a la fuente de agua *para ver su suerte*. Aseguran que dentro del agua ven los dones solicitados: sembradíos de milpa, dinero, carros, ganado, casas, ven su trabajo, los que van a pedir familia ven a su esposa y a sus hijos, entre otros bienes (Fig. 7). Luego se dirigen al *pedimento* para *jugar*, es decir representan en miniatura los bienes pedidos (Fig. 8). De esta forma, con piedras, barro, ramas y hojas modelan pequeñas casas en miniatura, representan carros, dinero, pozos de agua, construyen pequeños corrales con hilo y ramas, y el ganado lo representan con piñas de ocote. Simulan que rozan, labran la tierra y siembran o, que tienen una tienda y venden. Los niños que piden aprender a leer y escribir figuran que lo hacen con una hoja de papel y un lápiz. En fin, deben *jugar* modelando o representando los bienes pedidos.

Una vez que han invocado y ofrendado a las deidades del ojo de agua se dirigen a la iglesia católica que se localiza en el centro del pueblo para solicitar los mismos bienes a las divinidades católicas.



Figura 7. Los peregrinos “ven su suerte” reflejada en el agua.
Fotografía: César Victoria Martínez, abril de 2019.



Figura 8. “El pedimento”, espacio donde los peregrinos “juegan” moldeando en miniatura los bienes solicitados a las divinidades.
Fotografía: César Victoria Martínez, enero de 2017.

19. De acuerdo con varios especialistas rituales el “rosario siete” es especial para rezarle al Santísimo Cantado y a la Madre Tierra.

Los rituales en la Iglesia Católica

De acuerdo con el *xa' nyac* Francisco Salinas en el espacio de la iglesia ofrendan e invocan a tres divinidades principales: el Padre Eterno, la Santísima Trinidad y el Rey del Santuario, San Pedro Mártir. Pero también se *paga* a las Ánimas Principales, *mdan*, ‘los ancestros, los fundadores de un pueblo o linaje’. Como todos los *xa' nyac* explica que la *declaración* que se hizo en el ojo de agua se debe repetir *a los pies del patrón* en la iglesia, pero con una lógica que difiere en algunos puntos.

Por ejemplo, cuando el *xa' nyac* Rogelio Salinas pide la lluvia y las labranzas coloca frente al altar mayor tres jarras con doce flores de margarita cada una, distribuidas horizontalmente. Al frente de cada florero coloca tres velas blancas, luego dispone sobre el piso, en posición vertical, cinco ramas de azucena distribuidas horizontalmente para *pedir permiso*, sobre estas coloca cinco barras de copal de memela (recordemos que el número cinco es “especial para pedir a Dios”). En seguida ofrece el regalo, una *mes yie* ‘mesa de flores’, para lo cual dispone sobre el suelo una capa circular de cincuenta hojas de lima, sobre esta una capa circular de cincuenta hojas de azucena y por último una tercera capa de cincuenta flores de margarita. Sobre las hojas y flores coloca cuatro barras de copal de memela que marcan “las cuatro puertas de los cuatro ministros o vientos” y en el centro dispone un kilo de cera marqueta blanca. Este

obsequio, de acuerdo con el *xa' nyac* Rogelio, se ofrenda a los tres Reyes: “tres personas aquí, tres personas allá” explica para referirse a los espacios iglesia-ojo de agua. Luego reza un *rosario cinco* que es propicio para ofrendar a Dios: cinco padres nuestros y cinco veces diez avemarías.

Por su parte el *xa' nyac* Francisco Salinas, sin dejar de enunciar un florido discurso ritual, dispone frente al altar mayor tres floreros que contienen doce flores de margarita cada uno, frente a cada florero coloca tres velas blancas. Luego, comienza a *poner tres mesas de flores* que son una *salvación* para pedir a Dios, Santísimo Padre Eterno, a la Santísima Trinidad y a San Pedro Mártir, “el Rey del Santuario”. Cada mesa de flores la construye frente a cada vela y florero. De izquierda a derecha, la primera es *una puerta cinco* para el Santísimo Padre Eterno, que construye disponiendo sobre el suelo una cama circular de 25 hojas de lima sobre la que coloca otra capa de 25 hojas de azucena y por último una tercera capa de 25 flores de margarita. Al concluir reza “un rosario cinco a la mano del Santísimo Padre Eterno”. La segunda mesa de flores es “una puerta siete” para la Santísima Trinidad, la construye disponiendo sobre el suelo una capa circular de 27 hojas de lima sobre la que coloca otra capa de 27 hojas de azucena y sobre esta otra capa de 27 flores de margarita. Al concluir reza “un rosario siete a la mano de la Santísima Trinidad”. La tercera mesa de flores es “una puerta siete” para “el Rey

Santuario”, San Pedro Mártir, y las Ánimas Principales, que dispone colocando sobre el suelo una cama circular de 27 hojas de lima, sobre las que pone otra cama de 27 hojas de azucena y por último una capa de 27 flores de margarita (Fig. 9). Al concluir reza “un rosario siete a la mano del Rey del Santuario y de las Ánimas Principales. En el momento en que comienza a disponer la ofrenda enuncia el siguiente discurso ritual:

Aquí traigo para hacer una mesa de flores. Es una mesa para pedir la lluvia...

Aquí pongo una mesa de flores para el Santísimo Padre Eterno, Mesa de flores para la Santísima Trinidad, Aquí voy a poner una mesa de flores para el Rey Santuario. Aquí voy a pedir lluvia. Me va a mandar Dios lluvia, para que crezca mi cosecha, para que nada le pase...²⁰

20. Traducción de los jóvenes Juan y Octavio Hernández Salinas, hablantes del zapoteco miahuateco de San Miguel Suchixtepec, marzo de 2020.



Figura 9. Ofrenda en la iglesia católica. Fotografía: César Victoria Martínez, 25 de diciembre de 2018.

Una vez que los especialistas rituales y las personas por quienes abogan terminan de ofrendar, rezar y *declarar* lo que piden, se dirigen a la secretaría de la parroquia para *pagar* misas de *salvación de labranza*. De acuerdo con el *xa' nyac* Rogelio Salinas para pedir la lluvia es necesario *pagar* al sacerdote católico tres misas: una misa de salvación para María Santísima, una misa de salvación a nuestra Madre Creador, una misa de salvación al Santísimo Rey Encantado.

Por su parte el *xa' nyac* Maximino Cruz de Suchixtepec comenta que se debe pagar una misa para el Santísimo Padre Eterno, otra misa a la Santísima Trinidad, y una más para San Pedro Mártir. Además de las divinidades mencionadas es común que los peregrinos paguen misas al Señor de las Siete Velas (un Cristo que se encuentra en la iglesia de San Mateo Río Hondo a la que también peregrinan en marzo), al Señor de Cuixtla (un Cristo que se encuentra en la iglesia de Santa Catarina Cuixtla, otro de los lugares de peregrinación), y a la Virgen de Guadalupe. En el caso de los abuelos Nicolás Ortiz y Lucina López de Santa María Xonene, San Pedro Pochutla, pagaron al sacerdote una misa de salvación a la Santísima Trinidad, otra a nuestra Madre Creador, otra al Santísimo Rey Encantado y una última a la Santísima Reyna Encantada.

En realidad, los peregrinos pagan misas para diversas situaciones, esto depende de sus necesidades y del bien que pidieron. Las misas la pagan a la secretaria parroquial y el costo es voluntario. Por

lo general, los sacerdotes de la parroquia tratan de leer en sus misas las peticiones de los peregrinos tal cual las enunciaron. Una vez que cumplen con sus promesas los peregrinos retornan a sus comunidades de origen.

DISCUSIÓN

Las divinidades y los procesos de reinterpretación simbólica

Con base en los datos etnográficos presentados en los apartados anteriores se pueden advertir las dinámicas de reinterpretación simbólica tanto de la tradición cultural mesoamericana como del catolicismo resultando en la configuración de nuevas prácticas culturales. Solo así se explica que en los espacios rituales ojo de agua-iglesia católica se invoquen a específicas divinidades que personifican fuerzas de la naturaleza y que culturalmente están emparentadas: Dios, la Madre Tierra y el Santísimo Rey Encantado en el ojo de agua, y El santísimo Padre Eterno, La Santísima Trinidad y San Pedro Mártir “el Rey del Santuario”, en la iglesia católica.

Por regla cultural en el ojo de agua se invoca a las tres entidades sagradas que rigen este espacio en un estricto orden: Dios, la Madre Tierra y el Santísimo Rey Encantado, juntos conforman una especie de Trinidad indisociable y comúnmente se les invoca enunciando la siguiente frase: “primeramente Dios, María Santísima, Madre Creador, San-

tísimo Rey Encantado, tres personas distintas, un solo dios verdadero”. Estas divinidades son consideradas ancestros y se les nombra *Mdan Xudna* Dios ‘Ancestro Padre Dios’, *Mdan Xna’n Isliu* ‘Ancestral Madre Tierra’, *Mdan Santísimo Cantado* ‘Ancestro Santísimo Cantado’. Es común que a la Madre Tierra también la invoquen como *Madre Creador*, el ancestro sagrado “donde nace el maíz y frijol, donde nace el agua, donde nace el Divino,²¹ donde está el Encanto Anciano, el Encanto Antiguo, el que riega la tierra”.²² Este Encanto que dispersa la lluvia es el Santísimo Rey Encantado, que también se denomina en los contextos rituales como El Cantado, Rey Santísimo Cantado, Santísimo Cantado, Rey Centella, El Rayo Viejo. Es una divinidad múltiple, dual y ambivalente que está en los pozos de agua, en las ciénagas, manantiales, las cimas de los cerros y en el mar. Todos estos lugares son considerados *nayón* ‘sagrado, delicado, de mucho respeto’ o *nayónna ka’ ba’ dob xa’ kó’ nlobei* ‘lugar sagrado donde está sentada la persona que manda’. Esta metáfora es muy interesante pues se considera una autoridad a la que hay que visitar con muchas reverencias y respeto como cuando se va al municipio o a la iglesia.

21. Hongo alucinógeno que los especialistas ingieren ritualmente. También se le llama El Santito, El Compadrito, El Maestro, El Doctor, El Remedio.

22. Fragmento de un discurso ritual enunciado por el *Xa’ nyac* Tomás Hernández en la cima del *yi xbei* la madrugada del primero de mayo en San Miguel Suchixtepec.

Numerosos peregrinos que acuden a Quiechapa consideran que la imagen en bulto de la Santísima Trinidad que se encuentra en la iglesia católica se apareció dentro de la oquedad donde nace el agua. A decir de los especialistas rituales San Pedro y el Santísimo Cantado son ministros de la Santísima Trinidad, quien manda a San Pedro que con su llave abra la puerta para que el Santísimo Cantado *salga a regar el mundo*. Además de las tres divinidades principales que se ofrendan e invocan en el espacio del ojo de agua también se ofrenda a la Virgen de Guadalupe a quien se considera “la reina de los cerros y la reina del Santísimo Cantado”, a San Miguel Arcángel, que se vincula con la tierra y el agua, a Santa Marta, considerada “la devoción del rayo”,²³ al Señor de las Siete Velas y al Señor de Cuixtla, Cristos que se cree “fueron convertidos en rayos o son brazo de rayo”.

Estos procesos de reinterpretación también se observan en el espacio de la

23. De acuerdo con el *xa’ nyac* Maximino Cruz de San Miguel Suchixtepec “Dios es uno solo con el Cantado, Dios es el que manda al Cantado. De Dios es el Cantado y el Cantado es Dios, no es cualquiera, cuando uno dice Santísimo Rey Cantado es Dios”, hace esta reflexión mediante la cual reinterpreta la imagen de Santa Marta en cuyos pies está un gran dragón que saca su lengua roja, la cual se cree es el relámpago. Por esta razón considera a Santa Marta como “el dios del Rayo y de la lluvia”. Por su parte el *xa’ nyac* Tomás Hernández, también de Suchixtepec, considera a Santa Marta como “el abogado del rayo” pues fue quien lo defendió cuando San Jorge iba a matarlo. Por esta razón invocan a Santa Marta cuando enfrentan una tribulación.

iglesia católica a través de las ofrendas que realizan y las divinidades que invocan: Santísimo Padre Eterno, la Santísima Trinidad y el Rey del Santuario, San Pedro Mártir. Acá como en el ojo de agua también son tres divinidades principales. De particular importancia es que a la Santísima Trinidad y a San Pedro Mártir se les ofrenda y reza en *siete*, un número que se considera especial para invocar a la Santísima Madre Tierra y al Santísimo Rey Encantado. Solo a Dios se le ofrenda y reza en *cinco*, número especial para invocarlo.

La manera en que se ha reinterpretado la Santísima Trinidad merece especial atención, pues su figura representa un misterio incluso dentro de la misma Iglesia Católica. De acuerdo con el *xayac* Maximino Cruz de San Miguel Suchixtepec:

La Santísima Trinidad es la Divina Providencia, ese dios tiene el mundo en sus manos. Dios formó el cielo, Dios formó la tierra y Dios formó el mar. Son *las tres personas distintas un solo dios verdadero*. Un dios es dueño del cielo, otro es dueño de la tierra y otro es dueño del mar, pero son uno solo. *Son las tres personas distintas un solo dios verdadero. Es uno solo con el cielo, la tierra y el mar.*

De ahí adquiere gran importancia cultural que en los espacios rituales ojo de agua-iglesia católica se invoque a tres divinidades principales, “las tres personas distintas, un solo dios verdadero”: Dios, la Madre Tierra y el Santísimo Canta-

do (vinculado con el agua, la lluvia y el mar) en el ojo de agua; y Dios, la Santísima Trinidad (que también llaman María Santísima) y el “Rey del Santuario”, San Pedro Mártir (quien con su llave abre la puerta para que salga el Santísimo Cantado a *regar el mundo*), en la iglesia. Esta noción de representar a tres divinidades principales se figura en la disposición de las ofrendas: tres floreros, tres velas blancas, tres manojos de flores, tres mesas de flores y los tres elementos con que se construyen: hojas de lima, hojas de azucena (para la Madre Tierra y el Santísimo Cantado) y flores de margarita (para Dios).

Las ofrendas contadas

Las ofrendas contadas que se disponen tanto en el ojo de agua como en la iglesia católica son de sumo interés y complejidad, razón por la que solo señalaré algunos puntos relevantes: Toda ofrenda que se dispone a las divinidades reproduce el simbolismo cultural de los números 5, 7 y 12: el número cinco se considera *especial* para Dios, el siete es *especial* para la Madre Tierra y el Santísimo Cantado, y el doce es una especie de totalidad que integra el significado de ambos números, sus cualidades y las divinidades que representan. Esta lógica de los números se entrevé en las promesas de cinco, siete y doce años que realizan peregrinos y especialistas rituales. En los baños rituales donde se cuentan series de cinco, siete y siete jícaras para las tres divinidades

principales; en los cinco y siete pedacitos de copal con que se sahúma. En las doce flores que se colocan en los tres floreros tanto en el ojo de agua como en la iglesia; en las siete ramas de azucena y los siete copales con que se pide *permiso* en el ojo de agua; en las cinco ramas de azucena y los cinco copales con que se pide *permiso* en la iglesia. En la mesa de flores *cinco* y las dos mesas *siete* que construyó el *xa' nyac* Francisco Salinas en el templo católico; en el rosario siete o *escalera siete* que se reza en el ojo de agua y en el rosario cinco o *escalera cinco* que se reza en el templo católico.

En lo particular, esta forma de rezar en cinco y siete es un claro ejemplo de los procesos de reinterpretación simbólica, se apropian oraciones católicas para reproducir elementos culturales propios. La disposición, orientación, materiales y cantidades con que se construyen las mesas de flores son un tema de especial interés que en este artículo no he podido profundizar. Son ofrendas contadas que representan una miniaturización del universo.

La importancia de las fechas y su relación con los ciclos de la naturaleza

Las fechas en que se movilizan las peregrinaciones a Quiechapa no son fortuitas, coinciden con eventos fundamentales del año como son las estaciones de lluvias y secas y el ciclo vegetativo de la planta de maíz. Particularmente cuando se celebra la festividad de San Pedro Mártir, santo

patrono de Quiechapa, el 27, 28 y 29 de abril, se vive la época más seca del año y gran parte de las peticiones y ritos que se realizan tanto en el ojo de agua como en la iglesia católica están orientados a propiciar la lluvia.²⁴

Tanto las divinidades católicas como las deidades culturales personifican fuerzas de la naturaleza como la lluvia, la tormenta, el viento o el rayo y están en estrecha relación con los ciclos de la naturaleza y las actividades agrícolas. Por ejemplo, San Pedro Mártir o “San Pedro Quichapa”, como lo nombran personas de diversos pueblos de la sierra, es concebido en algunos casos como el *dios de la siembra y de las labranzas*.²⁵ Justamente en las fechas de su celebración inicia la siembra de temporal en diversos pueblos asentados en las altas montañas de la Sierra de Miahuatlán y en las altas sierras orientales del distrito de Yautepec. Concretamente en San Miguel Suchixtepec la siembra de temporal (*bin gob tib*) inicia el 27 o 29 de abril, en el día de “San Pedro Quichapa”, y puede prolongarse hasta el 15 de mayo como fechan límite. La siembra se realiza *en seco*, es decir, cuando aún no ha

24. Aunque esta no es la única finalidad. Como mencioné en apartados anteriores tanto en el espacio del ojo de agua como en la iglesia católica también se realizan rituales terapéuticos y se pide por las necesidades que los peregrinos enfrentan en sus contextos inmediatos de vida (salud, trabajo, éxito escolar, dinero, familia, hijos, esposa, ganado y demás bienes materiales).

25. Comentario del *xa' nyac* Maximino Cruz en San Miguel Suchixtepec, Miahuatlán Oaxaca, febrero de 2020.

llovido y se nombra *ner ats* ‘la primera siembra o el primer golpe que se da a la tierra’. De acuerdo con la señora Micaela Hernández “la primera puesta de siembra” se debe realizar el 29 de abril, día de “San Pedro Quichapa”. En esa fecha deben sembrar ritualmente “cinco y siete maíces” aunque la siembra total del terreno la efectúen en días posteriores. En sus palabras “el 29 de abril es el mero día que se siembra para que la cosecha se de bien”. Esta práctica de sembrar *en seco* a partir de los últimos días de abril también se realiza en los pueblos de la sierra de Yautepec y está en estrecha relación con los ciclos atmosféricos. De ahí se comprende que las fechas en que se celebra a San Pedro Mártir adquieran gran importancia cultural y se movilicen grandes peregrinaciones a Quiechapa.²⁶

El Santísimo Rey Encantado es una divinidad cultural de raíz mesoamericana vinculado con el agua, la lluvia, el viento, el trueno, la tormenta y el mar. Se cree que vive en el interior de los cerros *navón* ‘sagrado, delicado, encantado’, un espacio “lleno de agua” donde

se contienen múltiples riquezas. Diversas personas y especialistas rituales de San Miguel Suchixtepec consideran que vive en la cumbre de los cerros y en el mar. La cumbre de los cerros, pozos de agua y manantiales se consideran *puertas* que conectan al interior de los cerros sagrados que son “la casa del Santísimo Cantado”. De estas puertas es de donde sale el Santísimo Cantado “cuando va a trabajar, cuando va a regar el mundo, y cuando acaba de regar se vuelve a meter a su casa”, explica el *xa’ nyac* Francisco Salinas.

Este concepto cultural de *salir a regar* es de sumo interés puesto que está estrechamente vinculado con las estaciones de lluvias y secas, propias de las comunidades zapotecas que se ubican en las altas estribaciones de la Sierra de Miahuatlán, como San Miguel Suchixtepec, y en las altas sierras orientales del distrito de Yautepec. En esta zona el mes de mayo marca el tiempo de transición entre la temporada de secas (noviembre-abril) y la temporada de lluvias (mayo-octubre), y en consecuencia adquiere gran importancia simbólica pues se tiene la creencia de que el primero de mayo es la fecha en que el Santísimo Cantado *sale a regar el mundo*.²⁷ Por esta razón, en San Miguel Suchixtepec el mes de mayo se conoce

26. En el espacio geográfico en que se localizan los municipios de San José Lachiguiri, San Francisco Logueche, San Luis Amatlán y parte de San Cristóbal Amatlán el tiempo de lluvias inicia en junio y termina en octubre con lluvias esporádicas, mientras que el periodo de secas dura a rededor de siete meses. A raíz que en esta zona se vive un periodo muy corto de lluvias, cuya precipitación es muy poca (500-700 mm), para abril y mayo el calor y sequedad son intensos y el agua de las fuentes naturales escasea, por esta razón los peregrinos de estos municipios comentan que acuden a Quiechapa a pedir las lluvias y por sus cosechas.

27. Esta creencia es compartida en diversos pueblos de la Sierra Sur, en lo particular la registré detalladamente en San Miguel Suchixtepec, pero también se comparte en San Pedro el Alto y pueblos zapotecos del distrito de San Carlos Yautepec como San Pedro Leapi y San Baltazar Chivaguela.

como *mbeeh' naya* 'el mes fresco', y el tiempo de secas y lluvias se nombra *mbeeh' bee* 'meses de calor del sol' y *mbeeh' beyi* 'meses de lluvia'.

En este municipio los meses de mayo, septiembre y diciembre son denominados *mbeeh' nayón* 'meses sagrados, delicados, de las creencias' y corresponden con fechas cruciales de los ciclos de la naturaleza y del ciclo vegetativo de la planta de maíz. En estos meses hay días propicios para "realizar las creencias", estos se denominan *wis nayón* 'días sagrados, delicados, de las creencias' y son el 1, 5, 7, 10, 12, 14, 15, 17, 20, 21, 25 y 27.²⁸ Durante estos meses y días sagrados las personas que tienen la creencia se dirigen a las cumbres de los cerros *nayón* o peregrinan a lugares sacralizados como Quiechapa para pedir por las lluvias y por sus labranzas, acción que realizan específicamente durante el mes de mayo cuando han comenzado a sembrar (entre el 27 y 29 de abril hasta el 15 de mayo).

En septiembre es común que pidan que el viento no tumbe sus milpas que ya están espigando, pues durante este mes suele afectar la temporada de tormentas y huracanes, es cuando rige "el Rey Moctezuma, quien está en la inmensa laguna, en la inmensa nube, en la inmensa lluvia, en el inmenso viento".²⁹

28. Basados en el simbolismo del número 5, 7 y 12 mencionados en apartados anteriores.

29. Fragmento de un discurso ritual enunciado por el *xá' nyac* Tomás Hernández en la cima del *yí xbeí* en San Miguel Suchixtepec la madrugada del primero de mayo de 2019.

Se refieren al mar, *mdan nit doo* 'la inmensa agua ancestral', de donde corren estos vientos huracanados del Pacífico. Se considera que del mar provienen las lluvias, las nubes y la fertilidad, pero también "el inmenso viento y la inmensa lluvia" que puede afectar sus milpas. Durante el mes de diciembre la planta de maíz ya ha comenzado a secarse y se está viviendo la estación seca, es el tiempo en que escalan a la cima de los cerros sagrados o peregrinan a santuarios como Quiechapa para agradecer por sus cosechas y para pedir un buen temporal para la próxima temporada.

La razón por la que hago esta referencia al ciclo ritual agrícola de San Miguel Suchixtepec es porque de este municipio es de donde se registra una marcada afluencia de peregrinos que acuden a Quiechapa en los meses y días señalados, además de las fiestas de San Pedro Mártir, Corpus Christi, Noche Buena, Navidad y Año Nuevo. Por lo tanto, permite comprender el por qué acuden a Quiechapa y la importancia de las fechas en que lo hacen. Además, las condiciones geográficas, climáticas y atmosféricas de Suchixtepec se comparan con numerosas localidades zapotecas asentadas en las altas montañas de la región descrita, influyendo en los ciclos de la naturaleza y el ciclo vegetativo de la planta de maíz que son comunes, de ahí que se registren similitudes culturales respecto a la percepción del espacio y tiempo.

CONCLUSIONES

Los datos etnográficos presentados en este artículo permiten advertir la importancia de la geografía, las condiciones climáticas, atmosféricas y los ciclos de la naturaleza en la configuración de la cosmovisión y ritualidad de diversos pueblos zapotecos asentados en las altas montañas de la Sierra Sur. Como traté de mostrar, las peregrinaciones que se realizan a Quiechapa están relacionadas con los ciclos estacionales de lluvias y secas, además del ciclo vegetativo de la planta de maíz, que se empalman con algunas festividades católicas como la que se celebra en honor a San Pedro Mártir a finales de abril. Los espacios ojo de agua-iglesia católica son habitados por divinidades específicas a quienes los peregrinos invocan y ofrendan. En ambos espacios se evidencian las dinámicas de reinterpretación simbólica y reproducción cultural gestadas desde la Colonia. Es importante notar que los cerros siguen siendo los contenedores del agua y riquezas, espacios donde se invoca y ofrenda a antiguas deidades de la lluvia, el agua, el viento y la tierra sincretizadas con divinidades católicas.

TESTIMONIOS ORALES

Arnulfo López Pérez, 43 años, originario de San Pedro el Alto Pochutla. Entrevista realizada el 20 de junio de 2019 en San Pedro Mártir Quiechapa, Yautepec, Oaxaca.

Francisco Salinas, originario de San Miguel Suchixtepec Miahuatlán Oaxaca. Entrevista realizada en enero de 2019 en San Miguel Suchixtepec.

Jesús Ramírez Pacheco, 45 años, originario de San Miguel Suchixtepec Miahuatlán, Oaxaca. Entrevista realizada en enero de 2019 en San Miguel Suchixtepec.

Lucina López López, 82 años, originaria de Santa María Xonene Pochutla. Entrevista realizada el 27 de abril de 2019 en San Pedro Mártir Quiechapa, Yautepec, Oaxaca.

Maximino Cruz Hernández, 78 años, originario de San Miguel Suchixtepec Miahuatlán, Oaxaca. Entrevista realizada en septiembre de 2019.

Micaela Hernández Hernández, 65 años, originaria de San Miguel Suchixtepec Miahuatlán, Oaxaca. Entrevista realizada en enero de 2020 en San Miguel Suchixtepec.

Nabor Hernández García, 63 años, originario de San Miguel Suchixtepec Miahuatlán Oaxaca. Entrevista realizada en septiembre de 2019 en San Miguel Suchixtepec.

Nicolás Ortiz Santos, 88 años, originario de Santa María Xonene Pochutla. Entrevista realizada el 27 de abril de 2019 en San Pedro Mártir Quiechapa, Yautepec, Oaxaca.

Rogelio Salinas, 79 años, originario de San Miguel Suchixtepec, Miahuatlán, Oaxaca. Entrevista realizada el 29 de abril de 2019 en San Pedro Mártir Quiechapa, Yautepec, Oaxaca.

Rufino Hernández Sánchez, 93 años, originario de San Miguel Suchixtepec, Miahuatlán Oaxaca. Entrevista realizada el 23 de septiembre de 2019 en San Miguel Suchixtepec.

Santiago Cruz García, originario de San Marcial Ozolotepec Miahuatlán, Oaxaca. Entrevista realizada el 25 de diciembre de 2017 en San Pedro Mártir Quiachapa, Yautepec, Oaxaca.

Tomás Hernández Salinas, 81 años, originario de San Miguel Suchixtepec Miahuatlán, Oaxaca. Entrevista realizada en mayo de 2019.

REFERENCIAS

- Badillo, Alex E. (2019), *Ancient settlement patterns and land-use dynamics in rural Quiachapa, Oaxaca, Mexico*. (tesis doctoral), Indiana University, EUA.
- Báez-Jorge, F. (1998). *Entre los naguales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Barabas, A. M. (2003). Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas. En A. Barabas (Coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (pp. 13-36) México: INAH, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos.
- Beam de Azcona, R. (2018, diciembre). *La inteligibilidad y la autodeno-*
- minación en la clasificación de las lenguas zapotecas de la Sierra Sur y más allá*. Ponencia presentada en el Coloquio Actualización del catálogo de lenguas nacionales 2018, México: INALI, diciembre 2018.
- Broda, J. (1971). Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia. *Revista Española de Antropología Americana*, vol.6 (245-327), pp. 245-327.
- Broda, J. (1991). Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros. En J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica* (pp. 461-500), México: IIH-UNAM.
- Broda, J. (2001). La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica. En J. Broda y F. Báez-Jorge (Coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 165-238), México: CONACULTA/FCE.
- Broda, J. (2012). Observación de la naturaleza y ciencia en el México prehispánico: algunas reflexiones generales y temáticas. En B. Von Mentz (coord.) *La relación hombre-naturaleza* (pp. 102-135), México: CIESAS/ Siglo XXI.
- Broda, J. (2017). Aporte teórico de Félix Báez-Jorge al estudio histórico y antropológico de las religiones indígenas de México. En G. Vargas Montero (Coord.), *Pensamiento antropológico y obra académica de Félix Báez-Jorge* (pp. 305-335), Xalapa: Universidad Veracruzana.

- Broda, J. (2018). Cosmovisión y percepción del espacio en Mesoamérica y los Andes: arqueología e interdisciplina. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano-Series Especiales*, vol. 6, (1), año 2018, pp. 1-20.
- Cruz Santiago, E. y Beam de Azcona R. G. (2017). El calendario ritual de San Bartolomé Loxicha. *Cuadernos del Sur. Revista de Ciencias Sociales*, julio-diciembre 2017, año 22, pp. 6-43.
- Giménez, G. (2004). Cultura, territorio y migraciones: aproximaciones teóricas. (Migración, población, territorio y cultura). En J. Aréchiga Viramontes (Ed.). *Homenaje a Román Piña Chan*. (pp. 33-48) México: Sociedad Mexicana de Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2017). *Anuario estadístico y geográfico de Oaxaca 2017*. Aguascalientes, México, INEGI.
- Méndez, O. (2004). *El cisyautepequeño, un estudio dialectológico de la lengua ditsë (zapoteca) en la región suroriental del estado de Oaxaca*, (tesis de maestría en lingüística indoamericana). CIESAS, Ciudad de México.
- Reyes Ruíz, J. (2016). *El sistema de salud propio de la men tè de la sierra Sur y Costa de Oaxaca* (tesis de maestría), Cochabamba, Bolivia.
- Traffano, D. (2012). *Imágenes de una identidad. Costa, Oaxaca*. México: CIESAS-UABJO-INAH.

“LA PROMESA” Y EL PAISAJE RITUAL OTOMÍ EN IXHUATLÁN DE MADERO¹

THE PROMISE OF OFFERINGS AND OTOMI RITUAL LANDSCAPES OF IXHUATLAN DE MADERO, VERACRUZ.

SANTIAGO BAUTISTA CABRERA*

Fecha de entrega: 7 de octubre 2019

Fecha de aceptación: 30 de noviembre 2019

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, doctorado en Historia y Etnohistoria. Periférico Sur y, Calle Zapote S/N, Isidro Fabela, Tlalpan, 14030 Ciudad de México, CDMX. bautista.santy@gmail.com

Estudiante de Doctorado en Historia y Etnohistoria, en la ENAH. Maestro en Estudios Mesoamericanos por la UNAM. Licenciado en Gestión Intercultural para el Desarrollo por la UV-DUVI. Primer lugar en el concurso a la Crónica Entrevista Testimonial: Miguel Barnet, Festival de la Palabra 2016, en la UV-Facultad de Letras Españolas, DUVI y el IVEC. Mención Especial en el premio “Nohemí Quezada” a las mejores tesis de maestría sobre pueblos Otopames 2018 del comité académico de los Coloquios Internacionales sobre Otopames. Su investigación actual está enfocada a la praxis ritual otomí y el culto a los sitios sagrados en Ixhuatlán de Madero, Veracruz.

RESUMEN

Esta propuesta gira en torno a la praxis ritual de los grupos otomíes que habitan el municipio de Ixhuatlán de Madero, Veracruz, en la región huasteca baja o meridional. Mediante datos etnográficos, propongo analizar el uso del concepto *promesa* y su función dentro del culto a los sitios sagrados que estructuran el paisaje ritual otomí. Cabe señalar que *las promesas* se llevan a cabo dentro de “el Costumbre” e implican el desarrollo y cuidado de distintas fases durante un periodo de tiempo determinado. Se trata de peregrinaciones al cerro, a la cueva o al ojo de agua para ofrendar a las entidades que ahí residen y obtener su tutela y *favores*.

PALABRAS CLAVE: “*El Costumbre*”, *promesa*, *cosmovisión*, *paisaje ritual*, *Ixhuatlán de Madero*.

1. Desarrollado a partir de la ponencia presentada en el VII Coloquio de Cosmovisiones Indígenas. Coordinación Colegio de Antropología Social y Facultad de Filosofía y Letras, BUAP, mayo de 2019, ponencia titulada: La función de “la promesa” y el paisaje ritual otomí en Ixhuatlán de Madero, en la mesa intitulada “Los paisajes rituales en las cosmovisiones indígenas y el culto a los santos”. Los datos presentados fueron recogidos en la comunidad de Cruz Blanca, entre los meses de diciembre 2018 al mes de abril de 2019.

ABSTRACT

This article describes certain rituals performed by Otomí groups that inhabit the municipality of Ixhuatlán de Madero, Veracruz, in the Southern or Huasteca Baja region. By using ethnographic data, I propose to analyze the use of the concept of “promesa” (vow) and its function within the cult of sacred sites that structure the Otomí ritual landscape. It should be noted that “las promesas” are carried out within “el Costumbre” and involve the development and display of different phases during certain periods of time. These include pilgrimages to sacred mountains, caves or water sources in order to make offerings to the entities that reside there and obtain their protection and “favours”.

KEYWORDS: “El Costumbre”, Vows, Cosmovisión, Ritual Landscape, Ixhuatlán de Madero.

INTRODUCCIÓN

En el México actual siguen conservándose prácticas a través de las cuales los grupos humanos se apropian simbólicamente de distintos espacios del paisaje para llevar a cabo rituales que son encaminados a la petición de lluvias, la producción agrícola, el pago de dones y en el mayor de los casos para estrechar vínculos con los regentes de los lugares sagrados, dando vida así al paisaje ritual. En este caso se trata de *las promesas* en

la cosmovisión otomí, en la región de la huasteca baja o meridional.

Los datos que se presentarán a continuación fueron recabados entre los meses de abril-mayo de 2018 y marzo-abril 2019, y harán referencia a *las promesas*; ceremonias que forman parte del ejercicio ritual de los otomíes que habitan en el municipio de Ixhuatlán de Madero,² en este caso se trata de la comunidad Cruz Blanca. Para esta celebración, la organización de los preparativos y el trabajo se concentraron en la casa de uno de los especialistas rituales de la comunidad, ahí se recibió y atendió también a las personas procedentes de otras

2. Ixhuatlán proviene de las voces del náhuatl: Ixhuatl que significa papatla y Tlan que significa lugar. Ixhuatlán significa “Lugar de papatlas” planta que se da en lugares húmedos y que se utiliza para envolver tamales. Se ubica en la zona norte del estado, en las coordenadas 20°41’ de latitud norte y 98°01’ de longitud oeste, a una altura de 260 msnm. Limita al norte con Chicontepec; al este con Temapache; al sur con los estados de Hidalgo y Puebla; al oeste con Tlachichilco y Benito Juárez. Se encuentra regado por el río Vinazco. Su clima es cálido-extremoso con una temperatura promedio de 18 °C; su precipitación pluvial media anual es de 435.9 milímetros. Los ecosistemas que coexisten en el municipio son el bosque templado con especies de ojite, caoba, cedro y chicozapote. En el municipio se desarrolla una fauna compuesta por poblaciones de armadillos, tejones, ardillas, conejos, aves y reptiles. Asimismo, es sumamente rica la fauna, ya que se cuenta con animales salvajes como lo son el venado, conejo, mapache, tejón, armadillo, zopilote, gavián, pavorreal, tucán, paloma, cotorra, iguana, y otras más. (Enciclopedia de Municipios y Delegaciones de México, <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM30veracruz/municipios/30083a.html>).

comunidades otomíes y también de la etnia náhuatl.

Las promesas se llevan a cabo principalmente hacia los cerros, cuerpos de agua y cuevas para efectuar la petición de lluvias, solicitar dones para diversos trabajos y también para el pago de dones por parte de los especialistas rituales. En estos espacios se lleva a cabo la entrega de ofrendas, música, plegarias, baile de sones rituales, esfuerzo físico y mental, en suma, trabajo colectivo; de este modo se establecen las condiciones para incursionar en el paisaje ritual creado por estos grupos otomíes. En este sentido Johanna Broda señala que “por medio de los ritos los grupos sociales toman posesión simbólica del *paisaje ritual*. La cosmovisión se construye a partir de la observación de la naturaleza; al mismo tiempo constituye el prisma a través del cual se contempla el mundo” (2001, p. 167).

La ejecución de las promesas varía en cuanto a su duración; se podría decir que inicia cuando el especialista anuncia que se va a llevar a cabo, sin embargo, su duración estará determinada por la distancia del lugar que será visitado y también por la forma en la que el grupo se va a desplazar.³ A este tiempo del viaje se agregará un periodo de dieciséis días donde lo central será *guardar*

3. En tiempos pasados estas salidas de los grupos otomíes se realizaban a pie y duraban más de una semana en el viaje, sin embargo, en los tiempos actuales he observado que regularmente combinan los tramos desplazándose a pie y en algún medio de transporte como camionetas.

*dieta*⁴ y hasta que este periodo concluya se llevará a cabo una réplica miniaturizada de “El Costumbre”, donde se expresarán los agradecimientos hacia las entidades sagradas y hacia los que participaron en la *promesa*.

Para el caso de este trabajo, se trata de la visita a lugares sagrados, que se encuentran al sur del estado de Hidalgo con dirección a San Bartolo Tutotepec⁵

4. En este lapso de quince días la gente retoma sus actividades cotidianas, ni hay la obligación ni necesidad de acudir a la casa del especialista ritual, de lo que se trata es de mantener un comportamiento social ejemplar que incluye no entrar en conflicto con otras personas, ser recatado y sobre todo no tener relaciones sexuales.

5. El Municipio deriva su nombre de las raíces nahuas: tototl, “pájaro” y tepec, “lugar”, que significa, “lugar de pájaros o aves”. El Municipio se localiza entre los paralelos 20° 24’ de latitud norte, 98° 12’ de longitud oeste, a una altura de 1,000 metros sobre el nivel del mar. Limita al norte con el Estado de Veracruz; al sur con Tenango de Doria; al este con Huehuetla y al oeste con Agua Blanca y el Estado de Veracruz. Entre sus principales localidades se cuentan: San Miguel, san Mateo, San Andrés, San Sebastián, San Jerónimo, San Juan, Tutotepec y la cumbre. Los ríos que cruzan el Municipio son: Beltrán, Borbollón, río Xuchitlán, Pactepec y Tenango. En la flora se encuentra el eucalipto, pino, encino, ocote, manzanilla, encino negro, uña de gato, oyamel, cedro rojo, además de especies no maderables como: Hongos, palma camedor, musgo, también podemos encontrar arboles exóticos de manzana, durazno, capulín, pera y una gran variedad de plantas medicinales usadas en remedios caseros. La fauna la componen: venado, jabalí, tigrillo, gato montés, liebre, conejo, topo, tlacuache, armadillo, comadreja, codorniz, halcón, ardilla y una gran variedad de reptiles, aves cantoras, arácnidos, etc. El clima es templado-cálido, con una temperatura media anual de 19 °C, una precipitación pluvial de 2 600 milímetros por año y el periodo de lluvias es de junio a octubre. (Enciclopedia de los Municipios de México Estado de Hidalgo San Bartolo Tutote-

Se observa que algunos espacios físicos donde a simple vista pareciera no existir nada, son transformados con la llegada de los que asisten a *la promesa*, en esos momentos especiales el paisaje se transforma, se llena de vida ritual y es a partir de esto que adquieren un estatus de *lugares sagrados*. A través de la Historia podemos plantear que estas prácticas tienen su origen en la época prehispánica. Al respecto, Johanna Broda precisa que:

Las fuentes del siglo XVI –principalmente de Sahagún y Durán– proporcionan información acerca de las procesiones y peregrinaciones que se efectuaban en la Cuenca de México a partir de Tenochtitlan. Los ejemplos que se abordan demuestran cómo los mexicas, mediante estas procesiones, se posesionaron simbólicamente de territorios de entidades políticas que conquistaron en la cuenca, y cómo adoptaron los antiguos lugares de culto de estos señoríos y los transformaron en santuarios propios, al reinterpretar su significado y advocación tutelar (2015, p. 72).

En este sentido en el presente texto, a partir de datos etnográficos se busca dar cuenta de elementos que llevan a pensar que puede existir una continuidad dinámica en torno a estas prácticas, de tal manera que los sitios sagrados continúan siendo reinterpretados y apropiados simbólicamente a través de un despliegue ritual y la entrega de ofrendas.

APROXIMACIONES AL TÉRMINO “PROMESA” Y SU IMPORTANCIA EN EL PAISAJE RITUAL OTOMÍ

En el presente trabajo propongo analizar el uso del concepto promesa y su función dentro del culto a los sitios sagrados que forman parte y dan vida al paisaje ritual de los grupos otomíes. Plantearé estas reflexiones desde lo *emic* mediante el uso de datos etnográficos obtenidos en la región de estudio y de manera menos profunda desde lo *etic*.

Bajo esta línea de ideas, encuentro que el concepto promesa, desde el español, está impregnado de ambigüedad en su significación; tal es así que la Real Academia Española señala que proviene del latín *promissa*, plural de *promissum*, propone su uso en siete formas distintas, de las que retomaré tres que contienen algo en común en su formulación y las plantearé en relación con su uso entre los otomíes de Ixhuatlán de Madero:

1. f. Expresión de la voluntad de dar a alguien o hacer por él algo.
3. f. Augurio, indicio o señal que hace esperar algún bien.
4. f. Ofrecimiento hecho a Dios o a sus santos de ejecutar una obra piadosa.

Si bien estas tres formulaciones están encaminadas a la cuestión de los dones y su flujo, dejan de lado elementos que incluyen lo colectivo, por ejemplo, el culto a los espacios sagrados existentes en las regiones donde aún resiste y per-

vive el culto indígena como es el caso de la huasteca baja.

Para los otomíes de esta región y muy probablemente también para los grupos que comparten este territorio multiétnico, el término hace alusión a la puesta en marcha de la visita a lugares específicos en la geografía de este territorio. Se trata de una ceremonia de entrega de ofrendas, música, baile, sacrificio de aves, etcétera, en lugares que son considerados sagrados. En relación con la importancia de las procesiones Susan T. Evans, apunta que:

Se ha dicho que andar en procesión es implorar con los pies. Las procesiones son plegarias hechas paso a paso que trazan un sendero sagrado a través de un ambiente edificado y que hacen eco en las montañas, cuevas y manantiales circundantes. [...] Son manifestaciones públicas de fervor y solidaridad, demostraciones de creencias individuales y colectivas, así como de obediencia a la autoridad, sea esta humana o sobrenatural (2015, p. 35).

En lengua otomí, desde el *ñuhu*, *ndän're* hace referencia a la promesa y se traduce como “ir a responder la palabra” o a “ir a empeñar” / “dejar la palabra”.⁶ En la

6. La traducción e interpretación de palabras y frases del otomí-*ñuhu* al español para este texto, se llevaron a cabo con el apoyo de Eduardo Méndez Salas, originario de la comunidad otomí de Felipe Ángeles en Ixhuatlán de Madero, traductor e intérprete de esta lengua certificado por la Academia Veracruzana de Lenguas Indígenas.

praxis ritual se relaciona con hacer una petición o entregar un agradecimiento, en suma, “ir a comprometerse”.

Es con la celebración de “El Costumbre”,⁷ *mathe*⁸ en otomí y que se traduce como *pedir favor*, que los grupos otomíes trabajan y se organizan con la finalidad de instaurar las condiciones necesarias para rendir culto a los regentes que custodian sus distintos espacios sagrados; la observación de la naturaleza, el conocimiento de su medio ambiente, el manejo de las rutas de acceso y la percepción del estado del tiempo, son factores que sin lugar a dudas intervienen en la preparación de la visita a estos lugares para la obtención de los *favores* particulares o colectivos.

La celebración de *la promesa* se lleva a cabo dentro de “el Costumbre” e implica el desarrollo y cuidado de distintas fases del ritual durante un periodo acordado. Se trata de una especie de *contrato programado* mediante el cual el

7. La gente de la comunidad y comunidades otomíes vecinas, nombran de esta manera a las celebraciones rituales que permiten ofrendar a las antiguas, los aires, imágenes de Santos católicos, los cuatro elementos de la vida, etc. Es así como las promesas forman parte de “El Costumbre” y tienen lugar en diferentes fechas del año, sin embargo, no se tiene un plazo determinado en cuanto al tiempo en que deben de celebrarse y tampoco del lugar que será visitado. Al no estar determinados estos dos factores, “las promesas” se celebran en función de predicciones que pudieran hacer los especialistas rituales o en el cumplimiento de “la palabra” que dio alguna persona o el especialista.

8. Consultar Bautista Cabrera, 2017, pp. 183-194.

especialista ritual y las comunidades o representantes de estas se preparan para llevar a cabo la puesta en marcha de una peregrinación para *saludar* y entregar ofrendas a las entidades residentes en lugares sagrados; esto con el fin de obtener su tutela y *favores* que son encaminados a la salud, prosperidad económica, abundancia agrícola o en lo laboral, acciones que en suma se traducen en bienestar en un futuro inmediato.

Para llevar a cabo *la promesa* se requiere del despliegue de un sistema de organización ordenado, se trata de un ritual de carácter público en donde toman parte varios especialistas de “el Costumbre”, aunque solo uno sea el que va a encabezar la salida. Es necesaria la participación de las madrinas y padrinos del Costumbre, músicos de instrumentos de cuerda o banda de viento, la gente que apoya al especialista, los regentes del sitio o sitios a visitar y los Santos Católicos.

Los recortes de papel antropomorfiados, que en este contexto se conocen como muñecos, los distintos elementos que conforman la ofrenda, la música, el baile de sones de costumbre forman parte de la parafernalia ritual de estas ocasiones especiales. La comunicación onírica entre humanos, sus regentes o los santos les permiten visualizar situaciones que pudieran intervenir positiva o negativamente en el desarrollo de *la promesa*.

De manera frecuente la *promesa* se asocia con la petición de lluvias y con la iniciación en el curanderismo, desde la lengua podría decirse como:

Dä 'yot'ro mënxa que quiere decir que “Va a hacer su mesa” y está refiriendo a que una persona se va a comprometer e iniciarse en el curanderismo, y con ello, tener su altar en casa, en donde tendrá su plato, su bastón de mando. Sin embargo, también hace referencia a “hacer o poner una mesa”, es el ritual de iniciación, para que aun sin ejercer el curanderismo se establezca un compromiso para ofrendar como si fuera un curandero. Por otro lado, también *Dä den'ro b'ohi* o *dä b'oxro b'ohi* se traduce como “recibir su plato o poner su plato”. Este les es entregado por los que encabezan la ceremonia o ritual de iniciación, se trata de curanderos que gozan de prestigio, de categoría de maestros o *bädi*, ellos son curanderos experimentados en la sanación espiritual a través de su trabajo. Y son ellos quienes inducen o configuran la iniciación de quien hace su promesa o recibe su plato (Méndez Salas, comunicación personal, 20 de mayo 2019).

La promesa da inicio cuando alguna entidad o entidades regentes de los sitios sagrados anuncian en sueños algún especialista ritual la necesidad de llevar a cabo este ritual y este decide efectuarlo. Normalmente es durante el Costumbre de entrega del Año Viejo y recibimiento del Año Nuevo (31 de diciembre-01 enero) cuando el especialista ritual anuncia que ha tomado la decisión de llevar a cabo una promesa y menciona el lugar al que está siendo llamado y ha decidido acudir. En ese momento hace pública la invitación a los asistentes, que a su vez

la harán extensiva a familiares y amigos que pudieran interesarse en apoyar.

A partir de esta fecha comienza el trabajo para reunir todo lo que va a ocuparse en esta importante celebración: algunos aportarán su apoyo económico y la cantidad dependerá del interés y posibilidades que tiene la persona para contribuir; otros aportarán en especie, maíz, frijol, chiles, arroz, azúcar, café, sal, manteca, aves, aguardiente, vinos o tequilas (presidente), pliegos de papel china o revolución (de brujo), cigarros, ropa y calzado para las semillas, entre otras cosas. Pero sobre todo se aporta la mano de obra para el trabajo en la búsqueda de la palma de coyol y las flores de cempoalxóchitl que se van a ocupar para el día en que se van a *hacer los atados de flores*, fase que desde la exegesis local representa la antesala de “El Costumbre”.

Ndän're “ir a responder la palabra” y celebrar “la promesa”

En este caso la salida al sitio sagrado para cumplir con *la promesa* se llevó a cabo del 21 al 23 de abril del 2019 y tuvo como destino “el Cupil”, donde se entregaron las ofrendas, se solicitó la semilla y se realizó el pago de dones por parte de los especialistas que encabezaron la salida.

El cierre de la promesa se efectuó dieciséis días después de haber regresado del sitio sagrado. Se hicieron ofrendas, hubo música y cantos por parte de

las madrinan en la mesa del especialista ritual que encabezó *la promesa*. Se agradeció a los asistentes por el apoyo brindado y a las entidades por la protección en este recorrido que permitió cumplirla. A continuación presentaremos una descripción detallada de las diferentes etapas de *la promesa*.

Fase inicial; “El Costumbre” en la casa del especialista que encabezará la promesa

La fase inicial para *la promesa* se lleva a cabo ocho días previos a iniciar el camino al sitio sagrado, esta fase tiene lugar en la mesa que se encuentra al interior de la casa del especialista que será el encabezado de esta salida, esto es con la finalidad de “mandar mensajes a los regentes de los espacios sagrados” que serán visitados e informarles sobre el avance del trabajo hasta este momento, como una especie de evaluación parcial para medir lo que se tiene y lo que aun hace falta.

Alrededor de las siete de la mañana comienza a llegar la gente para iniciar el trabajo de los atados de flores; mientras tanto, en la cocina también hay movimiento, las señoras de la comunidad comienzan a llegar para llevarse un poco de nixtamal a sus casas y devolverlo transformado en tortillas aproximadamente a las once de la mañana.

Las personas que se encargan de elaborar los atados de flores hacen una pausa al medio día para ingerir los alimen-

tos que han sido preparados para este momento. Después un grupo de asistentes comienza a adornar el altar o mesa del especialista y concluyen todo este trabajo aproximadamente a las tres de la tarde. Aunque en la casa del especialista el movimiento es constante, la mayoría de las personas que apoyan se retiran y regresarán por la noche para dar continuidad al ritual.

Aproximadamente a las ocho de la noche la gente se reúne afuera de la casa del especialista para llevar a cabo la primera ofrenda, que será destinada a las entidades que pudieran intervenir negativamente en el trabajo que se va a realizar. Se convoca a las entidades de los malos aires, los difuntos y sobre todo al Santo del carnaval, el *Zithü*. A través de esta ofrenda se solicita el permiso para comenzar a trabajar, se trata de una especie de pago para establecer el equilibrio con estas entidades ya que no pueden ser excluidas de este trabajo.

La primera ofrenda concluirá después de las limpias, será entonces que los asistentes ingresen a la casa del especialista, donde está la mesa. Ahí se llevará otra ofrenda, se realizará el baile de los pollos y después se firmarán los recortes de papel muñecos⁹ y se colocarán los atados de flores sobre la mesa. En todo momento la música de cuerda

o banda de viento se hará presente; las plegarias en lengua local serán el cántico a través del cual las madrinan del Costumbre se conecten con las entidades que están siendo convocadas: la *Xhunfhö dehe* (la Sirena), los cerros, las antiguas, la nana y el tata de la tierra. El baile de sones rituales, que normalmente se lleva a cabo de manera individual, permite dar cuenta de la vida a través del movimiento, así se rinde culto a las entidades que han sido convocadas.

A muy temprana hora del día siguiente, se visitan los sitios locales como el pozo de agua, la iglesia, las salidas de la comunidad y se retorna a la casa para depositar la ofrenda respectiva a la lumbre. Este ritual concluye aproximadamente a las ocho de la mañana.

Preparar la salida

Se abre aquí un lapso de cinco días para reunir lo que aún haga falta para dar continuidad a *la promesa*. Tres días antes de la salida, algunas personas se presentarán en la casa del especialista para entregar la palma de coyol y las flores de *cempoalxóchitl* que previamente recolectaron en el monte o en la milpa.

9. La firma hace alusión al momento del ritual mediante el cual se cierra el “trato”, con una pluma que se sustrae del ave sacrificada, se vierte la sangre de estas sobre los recortes de papel antropomorfizados, simulando la firma en tinta.



Figura 2: En el recorrido, la gente cruza ríos, arroyos, sube montañas, se interna en cafetales, atraviesa potreros y a veces otras comunidades para llegar al destino deseado.

Fotografía: Santiago Bautista Cabrera.

Dos días antes de la salida otras personas llegarán para iniciar con la elaboración de los atados de flores, trabajarán aproximadamente desde las ocho de la mañana hasta las tres de la tarde, y al día siguiente regresarán ya que la cantidad que se necesita para este ritual es grande y el número de atados dependerá de la ruta que conduce al lugar al que se desea llegar.

El especialista encargado de *la promesa* tiene conocimiento de cada uno de los puntos donde ha de depositarse alguna ofrenda durante el recorrido que implica esta salida. Aunque el número de atados de flores es variable, se estima que pueden ser desde 4 500 o más. Por ejemplo, si en la peregrinación que

se llevará a cabo se tocarán dos puntos antes de llegar al lugar, será necesario el depósito de atados de flores, petates con recortes de papel, refrescos, velas, aguardiente, acto que se acompañará de música y plegarias.

La noche previa a la salida, la gente proveniente de otras comunidades, así como los habitantes del lugar sede de *la promesa*, se reúnen en la casa del especialista ritual para finiquitar los portadores antes de partir. Cabe mencionar que en ocasiones se lleva una lista de control sobre los que van a acompañar a la peregrinación, se anotan los nombres de cada uno. Durante la noche la música y el baile será constante frente al altar del especialista, las madrinas entablarán

comunicación con las entidades convocadas y darán a conocer el mensaje que estas les hacen llegar.

Iniciar el camino hacia el sitio sagrado; la cueva del Cupil

Se trata de un lugar que reúne el culto a la cueva, a las entidades del agua, a los aires y a las antiguas, ellos son los que resguardan este lugar y que desde la cosmovisión de estos grupos otomíes también proveen de mantenimientos necesarios para la vida.

Es un lugar muy significativo que ha sido visitado desde tiempos inmemoriales y que se encuentra enclavado en la sierra hidalguense. Al llegar a este lugar el paisaje asombra a la vista, se observan cerros llenos de vegetación, un río que nace a las faldas de estos cerros, cavidades en algunas paredes de estos, que a la postre darán vida al paisaje ritual que se instaura con la llegada de distintos grupos a este lugar. El espacio en su conjunto es propicio para el desarrollo de la flora y la fauna, ya que además de lo anterior, se trata de un área protegida como reserva ecológica. El día de la salida los que asistirán se reúnen afuera de la casa del especialista y aproximadamente a las siete de la mañana dará inicio el recorrido. En el transcurso del camino se depositarán ofrendas en puntos específicos,¹⁰

10. “Puntos”, es así como los especialistas rituales refieren a cada uno de los lugares donde se va a depositar ofrenda, por ejemplo, la iglesia, algún ojo de agua, la mesa de algún cerro, etc., en el caso del recorrido que se realiza en *la promesa*,

lo que permitirá la obtención de fuerza para continuar y atravesar lugares que pudieran contener o representar algún peligro.

En este primer día de camino, la gente avanza conforme lo permiten las condiciones climáticas, en este caso, en el primer tramo de aproximadamente 15 km son transportados por algún vehículo local para después continuar el recorrido a pie. Caminan el resto del día hasta que la noche los alcanza y es ahí cuando el grupo se instala en las faldas de algún cerro o como en este caso a las orillas de un río. Se hace una pequeña ofrenda en el lugar y se convoca a las entidades rectoras de esos espacios para que brinden protección al grupo y permitan continuar el camino.

Al día siguiente se retoma el camino, entre las seis o siete de la mañana el grupo se desplaza siguiendo el cauce del río, entre música de jarana, violín o banda de viento y los rezos que en momentos ejecutan las madrinas del Costumbre. Se genera entonces un estado de gracia y no hay temor alguno, de este modo se consigue llegar al sitio sagrado.

Limpia el lugar

Al llegar al sitio sagrado, inicia de nuevo el despliegue ritual. Antes de entrar al lugar el grupo se detiene; el especialista

se trata de lugares donde residen potencias que pudieran intervenir negativamente para “echar a perder” el trabajo, es por eso por lo que se les atiende y solicita su tutela.

que guía, los demás especialistas presentes, madrinan y padrinos, así como la gente comienzan a orar en su lengua, esto es con el objetivo de *solicitar el permiso* para entrar al lugar. Una vez que se apropian simbólicamente del sitio, lo primero que hacen es limpiarlo: recogen la hojarasca, los restos de artículos de plástico que ahí se encuentran y los depositan en un lugar alejado de las mesas principales que se encuentran ahí. Se trata de espacios compartidos con otros grupos que también acuden para llevar a cabo ofrendas, por lo que cada vez se colocan más y las ya presentes solo se hacen a un lado y se sitúan junto a la mesa sin que pierdan su fuerza, sino que forman parte de un complejo mayor en cuanto al depósito ritual.

Ofrenda a los aires

Después se lleva a cabo la ofrenda a los aires que pudieran ocasionar algún daño o intervenir para que las cosas no salgan positivamente, ellos también son dueños del lugar. El especialista inicia colocando los recortes de colores en el suelo, en ellos están configuradas las potencias nefastas. Se pone entonces un aro de bejuco sobre estos recortes, se acomoda la ortiga y se les convida parte de la ofrenda: refrescos, aguardiente, café, caldo de pollo, chocolate, atados de flores y se encienden velas de cera amarilla y velas de cebo de color blanco. Los especialistas señalan que a estas entidades se les atiende para que dejen trabajar y entre-

gar bien la ofrenda mayor. Esta ofrenda a los aires nefastos concluye cuando se hacen limpias a todos los asistentes; se les barre con los atados de flores, se les unge con un huevo envuelto en tabaco y pasado por aguardiente; finalmente se barre con ortiga y se les pide que ocupen un lugar apartado de donde se llevó a cabo esta ofrenda. El especialista encargado de *la promesa*, junto con dos o tres personas, que pueden ser especialistas, se quedan al final para recoger los restos de la ofrenda y uno de ellos se encargará de transportarlos a un lugar alejado.

Ofrendar a las antiguas

La ofrenda en las mesas principales representa el momento cumbre, es ahí donde se pide el favor a las entidades, residentes en estos espacios sagrados; el diálogo entre humanos y los regentes del lugar es de ida y vuelta y las madrinan o padrinos fungen como el puente que conecta lo terrenal con lo divino. En cada una de las mesas se deposita un determinado número de petates¹¹ con recortes de papel o muñecos, atados de flores, se sacrifican aves y con su sangre se firman los recortes, se ofrendan refrescos,

11. Los petates se refieren a los recuadros de papel revolución o de brujo en términos locales, es ahí donde se acomodan un determinado número de figuras antropomorizadas que en este contexto reciben el nombre de muñecos. Son recortados por los especialistas rituales, ellos conocen los tipos de recortes que se deben utilizar para cada ocasión, limpias domésticas o rituales colectivos en el Costumbre.

café, chocolate, caldo de pollo, entre otros elementos. La música acompaña cada fase del ritual, se escuchan sones apropiados para cada momento, lo que se busca es *agradar a cada entidad* y con ello potencializar sus atributos ambivalentes hacia lo positivo.

En algunos casos el grupo puede permanecer un día y una noche en el lugar, sin embargo, hay sitios donde es necesario estar más o menos tiempo, ya que se tiene que atender cada uno de los niveles y ofrendar en las mesas que componen el lugar.



Figura 3: El especialista ritual se presenta ante la mesa principal para iniciar la ofrenda a las antiguas que habitan el sitio sagrado y firmar los muñecos de papel.

Fotografía: Santiago Bautista Cabrera.

Regresar con la semilla

Es hasta la mañana del día siguiente que se iniciará el camino de regreso a casa siguiendo la misma ruta; el grupo comenzará la travesía que en cierto modo será menos complicada, ya que por un lado *los permisos se pagaron* y con ello el

grupo podrá avanzar sin muchos contratiempos y también porque el peso de la carga disminuye notablemente después de haberla depositado en el sitio sagrado. Esto permite que el grupo pueda ser más veloz en el regreso, aunque no se puede dejar de lado que hay momentos en los que por indicaciones del especialista el grupo se detiene para realizar barridas e ir dejando los *aires nefastos* que pudieran entorpecer el tránsito del grupo.

Algunas personas de la comunidad y familiares de los que asistieron al cerro con la peregrinación los esperan con gusto, dicen que *ellos traerán la semilla* y por tanto es necesario recibirlos de buena manera, emulando una fiesta en el marco del ritual. Se instala una mesa afuera de la casa del especialista, se hace un arco de varas de madera y se adorna con flores y palma que se trae del monte. En ocasiones se sacrifica un animal para preparar una comida, pero en otros casos la gente de la comunidad aporta la comida que consiste en enchiladas, enfrijoladas, tlacoyos, tamales, bocoles, agua de tamarindo, refrescos, atoles y más para compartir y tener un rato de convivencia, desde donde se expresa la gratitud por los dones que han sido atraídos a través de su participación en *la promesa*.

Recibir la semilla; la espera en casa del especialista ritual

Al llegar a la entrada de la comunidad, alguno de los que camina con el grupo

toma un cohete¹² de arranque y lo hace estallar en el aire, como señal de que la gente de la peregrinación ya está por llegar a la casa del especialista ritual. Los que esperan terminan los preparativos para recibirlos, cuidan cada detalle de lo que se va a hacer en la entrega y recibimiento simbólico de la semilla.

Cuando el grupo se encuentra aproximadamente a cincuenta metros de la casa del especialista, de nueva cuenta se enciende un cohete para dar la señal que ya se está llegando y que el saludo a la mesa está próximo. Al llegar al lugar, en el patio de la casa donde está la mesa, los que han peregrinado entregarán la semilla y por eso se colocan enfrente de la mesa sin rebasar el arco, colocado también enfrente de esta. Los que van a recibir la semilla se sitúan detrás de la mesa con sahumerios, velas, la música de trío, una canasta con confeti y dulces, todo está dispuesto para llevar a cabo este momento del ritual.

En cuanto el grupo que ha peregrinado irrumpe en el espacio que se ha dispuesto para el encuentro, da inicio el intercambio ritual de palabras en otomí y español, rezan de ambos lados de la mesa. En el discurso ritual, el especialista, junto con los que lo acompañaron al cerro, hablan acerca del trabajo que se fue a entregar en el cerro y de su

importancia. Piden las gracias por todos los que participan, convocan a las entidades que intervinieron para que esta promesa saliera bien, de tal suerte están satisfechos por haber regresado sanos y salvos.

El grupo que se reunió para esperar en la casa del especialista hace las contestaciones acerca de lo que va diciendo el especialista ritual, agradecen a los santos, los regentes de los cerros, al tata y la nana de la tierra, por permitir que todos hayan regresado con bien. La música ritual de instrumentos de cuerda y banda de viento acompaña este momento, de ambos lados de la mesa se escuchan sonos que complementan el ritual.



Figura 4: En las afueras de la casa se recibe al grupo que ha regresado de la visita al sitio sagrado, ellos traen la semilla.

Fotografía: Santiago Bautista Cabrera.

Después de aproximadamente veinte minutos de entablar un intercambio constante de palabras relacionadas con la ida al cerro y lo que se espera obtener, el especialista que encabezó la salida, y demás especialistas junto con las ma-

12. El sonido del cohete permite dar aviso, tanto hacia los humanos como a las entidades, del rumbo que lleva la peregrinación, junto con el sonido de la campana permiten avisar donde está descansando o caminando el grupo.

drinas, se acercan al arco que junto con la mesa cumplen la función de frontera entre los que llegan y los que esperan; ahí se lleva a cabo el saludo de mano e intercambio de discurso ritual, ambas partes se dan las gracias, uno por el esfuerzo hecho al traer la semilla y el otro por resguardar, desde la casa, el camino para que el grupo regresara con bien.

El grupo que espera hace a un lado la mesa y los que llegan comienzan a cruzar el arco, es ahí cuando la frontera se rompe y se instaura la unión de los asistentes. Un grupo de señoras es el encargado de recibir la canasta con los recortes antropomorizados que en este marco humanizan y representan a la semilla, que constituye el motivo central de la visita al sitio sagrado. La persona con la canasta de confeti y dulces los lanza hacia los que atraviesan el arco como muestra de alegría, agradecimiento y bendición.

Ambos grupos se entremezclan y forman uno solo, es en ese momento que juntos ingresan a la casa del especialista ritual, se dirigen a la mesa e inicia el baile ritual. Entre varias mujeres levantan la canasta con la semilla y bailan en círculo, los varones solo acompañan este momento bailando detrás de las mujeres.

La música se hace escuchar y no se detendrá hasta que alguna de las madriñas lo indique, será entonces “cuando las entidades ya están satisfechas” con los sones ejecutados. La gente se mantendrá al interior de la casa bailando durante un largo rato y después deposi-

tarán la canasta con la semilla en la base superior de la mesa del especialista, con esto se concluye esta parte de *la promesa*. Afuera de la casa instalan una mesa de madera, comienzan a servir los platos y a acomodar la comida para que se invite a los asistentes a pasar a consumir y compartir los alimentos.

En el interior de la casa la gente continúa bailando durante una hora o quizá más tiempo. Después de este momento, la gente de la comunidad comienza a retirarse y los que vienen de otros lados deciden descansar para volver hasta el día siguiente a sus comunidades.

Para concluir esta fase de *la promesa* el especialista ritual asume el control del momento, frente a su mesa, antes de iniciar la ofrenda pide a los asistentes manifestarse verbalmente para expresar lo que piensan o sienten sobre lo que se realizó en esta promesa, sobre las enseñanzas y que aborden, en términos simples, la cuestión de la eficacia ritual. En esta ocasión el especialista encargado de *la promesa* dijo:

Ahorita ya estamos aquí en la Santa mesa, ahorita que hablen los que quieran decir algo, de lo que pasamos tanto de ida como de regreso o en el espacio de estos quince días que faltan. Que pase quien quiera, aquí nadie decide, ¡tú no! ¡el sí! ¡no!, aquí todos tenemos derecho decir quién es, que tuvo esta palabra, aquí están las puertas abiertas para todos, yo no digo que tú si y él no, y así. Ahorita, por eso quiero que bailen la flor, que hay que dar ánimo, aunque hay veces que sí hay egoísmo,

crítica, pero no, no con eso sino que estamos siguiendo, luchando, luchando, marchando como quien dice y entonces por eso yo quiero dar a entender, la flor cada quien que lo baile, no quiero para mi solito, no quiero para... yo acaparar todo, no, todos tenemos derecho, todos tenemos hambre, todos queremos comer, salud, bienestar, trabajo para todos, cada quien, quien tiene hijos, tiene hijas, quien tiene nietos, quien tiene trabajo, para todos vamos a pedir los que están presentes y por eso quiero que toque la música los sones de la ofrenda, es lo que vamos a presentar, mucho o poquito pero sí hay que darle ánimo por eso es lo que le digo ahí ustedes compadres, (...) así como sufrimos, fuimos a caminar fuimos a marchar, fuimos a buscar, pues ahora adelante, quien tiene una palabra de así como le digo, en buenas palabras, de buena manera, buena forma, que lo diga, tanto como madrina como padrino, que lo diga porque como estamos diciendo uno no lo hace nada más, o porque hay dinero, no, porque este trabajo es pesado, hay vez que hay dinero hay vez que no, y si no hay cómo le hacemos, por eso digo yo cada quien un granito de arena, eso es lo que pensamos. Ya lo expliqué en castellano, pero no importa lo que es el habla, otomí, náhuatl, tepehua, totonaco, aquí todo es válido, la nana el tata todo oye, todo sabe, no apenas le van a decir (José Cabrera, Romualdo).

Cierre de la promesa

Finalmente, la gente que participó en *la promesa* se dará cita en la casa del especialista ritual dieciséis días después de haber llevado a cabo la salida al sitio sagrado para ejecutar otra fase del ritual, una réplica de “El Costumbre”, pero a una escala menor. Esto con la finalidad de informar a las entidades sagradas sobre el trabajo que se realizó y lo que se desea obtener con la culminación de la promesa.

Es un momento propicio para agradecer a los asistentes por el apoyo brindado. Se contrata música de violín y jarana y se hacen ofrendas. Por su parte, las madrinas del Costumbre cantan y dan a conocer el mensaje de las antiguas, cuyo contenido tiene que ver con el recibimiento o no de las ofrendas y el número de cortes entregados en el sitio, es aquí donde se presenta la posibilidad de una aproximación más concreta a la eficacia ritual, de lo que se busca obtener a través de *la promesa*.

REFLEXIONES FINALES

A través de *la promesa* se hace patente la relación del hombre con la naturaleza, ya que los grupos que participan se desplazan para llegar a lugares específicos y en cada *punto de descanso* (un río, faldas del cerro, una comunidad, etcétera), que representa un momento y espacio de transición, llevan a cabo una ofrenda, que en este caso incluye mayormente las

plegarias, los sones rituales, el encendido de velas al pie del bulto en el que se transportan los recortes de papel denominados *muñecos*.¹³

Cabe resaltar el conocimiento que estos grupos tienen sobre la geografía de los distintos lugares que necesitan visitar durante el recorrido para llegar al lugar que ellos consideran más importante para tal promesa. También llevan a cabo una observación sistemática de la naturaleza y sobre todo hacia los fenómenos meteorológicos que les permite calcular el tiempo en que se presentan en ciertos periodos del año y así poder llevar a cabo una planeación para el recorrido. En este sentido es relevante señalar que existe cierta correspondencia con las prácticas que se desarrollaban en el México prehispánico, Broda señala que:

La observación de la naturaleza, sin duda, constituía una de las preocupaciones fundamentales de las culturas prehispánicas. Estaba motivada, entre otros factores, por el deseo socialmente compartido de mantener los equilibrios del cosmos y entre los seres humanos y el mundo natural. Se trata de un tema de investigación interdisciplinaria que merece ser conocido y difundido en mayor medida en la sociedad mexicana actual. (2012, p. 130)

Bajo este orden de ideas, es necesario apuntar que la información vertida en este texto nos permite entender que, entre los otomíes de Ixhuatlán de Madero, la relación entre la naturaleza y la cultura todavía está vigente. Es desde la praxis ritual, a través de acciones, ofrendas y los muñecos o recortes de papel, que los grupos de estas comunidades intentan humanizar todo el contexto del universo y su contenido para potencializarlo positivamente.

En así que los espacios de la geografía sagrada también son considerados como parte de esa humanidad, por lo tanto, a través de procesiones se les visita y saluda para llevar a cabo *la promesa*. Asimismo, la celebración de “El Costumbre” promueve la cohesión social, ya que estos grupos trabajan y se organizan con la finalidad de instaurar las condiciones necesarias para llevar a cabo *la promesa* y rendir culto a los sitios sagrados. Destaca entonces la observación de la naturaleza, el conocimiento de su medio, el manejo de las rutas de acceso y la percepción del tiempo, que en este caso son factores que intervienen en la visita a estos sitios para la obtención o no de los *favores* particulares o colectivos.

En conclusión, podemos decir que *la promesa* es fundamental para perpetuar desde la praxis ritual la relación directa del hombre con la naturaleza y sus regentes. A través de esta es posible la construcción del paisaje ritual que a su vez permite a estos grupos otomíes estrechar la relación con las entidades

13. Que en este contexto representan divinidades, lugares sagrados, la comunidad, semillas, el maíz, etcétera.

regentes de estos lugares. Es ahí donde se buscan *las semillas* que son los mantenimientos fundamentales para la vida humana y que van encaminados a la salud, la agricultura, la fertilidad, la petición de lluvias y la protección ante los fenómenos naturales. Sin embargo, con *la promesa* también se busca coadyuvar al cuidado de la flora y la fauna, dado que en los lugares visitados habitan los dueños del medio ecológico y es necesario *pagar*, a través de las ofrendas, por las plantas o animales que consumimos para subsistir.

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1: Ixhuatlán de Madero, Ver., municipios y Estados vecinos. (Fuente: INEGI 2020).

Figura 2: En el recorrido, la gente cruza ríos, arroyos, sube montañas, se interna en cafetales, atraviesa potreros y a veces otras comunidades para llegar al destino deseado. (Foto Santiago Bautista Cabrera).

Figura 3: El especialista ritual se presenta ante la mesa principal para iniciar la ofrenda a las antiguas que habitan el sitio sagrado y “firmar” los muñecos de papel. (Foto: Santiago Bautista Cabrera).

Figura 4: En las afueras de la casa se recibe al grupo que ha regresado de la visita al sitio sagrado, ellos traen la semilla. (Foto: Santiago Bautista Cabrera).

REFERENCIAS

- Bautista Cabrera, S. (2017). *Los equilibrios del universo; ritualidad y cosmovisión en el carnaval ñuhu de Cruz Blanca* (Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos), México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Broda J. (2001). El paisaje ritual en la cuenca de México, Introducción. En J. Broda, S. Iwaniszewski, A. Montero (Coords.), *La montaña en el paisaje ritual*. México: CONACULTA-INAH, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Broda J. (2012). Observación de la naturaleza y ciencia en el México Prehispánico: algunas reflexiones generales y temáticas. En B. Von Mentz (Coord), *La relación hombre-naturaleza, reflexiones desde distintas perspectivas disciplinarias*, (pp. 102-135) México: CIESAS, Siglo XXI.
- Broda J. (2015). Tenochtitlán, centro de procesiones y peregrinaciones en la Cuenca de México. *Implorar con los pies: Procesiones en Mesoamérica. Arqueología Mexicana*, enero-febrero 2015, Volumen XXII, (131) pp. 72-79.
- Evans Toby, S. (2015). Las procesiones en Mesoamérica. *Implorar con los pies; Procesiones en Mesoamérica. Arqueología Mexicana*, enero-febrero 2015, Volumen XXII, (131) pp. 34-39.
- José Cabrera, R. (2018). Especialista ritual de “El Costumbre” en Cruz

Blanca. Comunicación personal, 27 abril.

Méndez Salas, E. (2019). Licenciado en Gestión Intercultural para el Desarrollo, Universidad Veracruzana Intercultural, comunicación personal, 20 de mayo 2019.

EL PAISAJE RITUAL EN LOS SUEÑOS DE LOS ESPECIALISTAS DE LA HUASTECA MERIDIONAL¹

THE RITUAL LANDSCAPE OF THE SPECIALIST'S DREAMS IN THE SOUTHERN HUASTECA

YUYULTZIN PÉREZ APANGO*

* Posgrado en Estudios Mesoamericanos, UNAM (CDMX, México). Facultad de Historia, Universidad Veracruzana (Xalapa, Veracruz, México). Correo electrónico: perez.apango92@gmail.com

Licenciada en Historia por la Universidad Veracruzana y maestra en Estudios Mesoamericanos por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente se desempeña como docente por asignatura en la Facultad de Historia de la Universidad Veracruzana.

Ha colaborado en diversos proyectos enseñanza y preservación del patrimonio inmaterial de la Huasteca (música tradicional). Sus líneas de investigación se centran en la historia y antropología de los pueblos originarios desde un enfoque de los fenómenos contemporáneos e historia del presente. Trabaja en temas como la cosmovisión, ritualidad y la música tradicional de la Huasteca. Ha sido ponente en coloquios y eventos académicos relacionados con sus líneas de estudio.

Fecha de entrega: 10 de octubre 2019

Fecha de aceptación: 2 de diciembre 2019

RESUMEN

El objetivo de este artículo es resaltar, a través de los sueños de los especialistas, la importancia que se asigna al paisaje entre la ritualidad nahua de la Huasteca Meridional, en el norte de Veracruz. Por ello, propongo que estos relatos forman parte de una memoria biocultural que expone su sistema de pensamiento religioso.

Para este artículo considero las aportaciones de Johanna Broda (1991) en relación con el paisaje ritual para analizar los espacios naturales intervenidos ritualmente, así como memoria biocultural de Toledo y Bassols (2008) y de Eckart Boege (2008) para el estudio de los saberes locales nahuas sobre la naturaleza.

1. El siguiente artículo es producto del proyecto "Tepahtianih, mujeres especialistas en los rituales terapéuticos y agrícolas contemporáneos en la Huasteca Meridional", desarrollado entre 2017-2019 bajo el financiamiento institucional del Programa en Estudios Mesoamericanos de la UNAM y el Programa de Becas de Posgrado del CONACYT.

PALABRAS CLAVE: *Sueños, paisaje ritual, especialistas rituales, memoria, ritual, huasteca.*

ABSTRACT

The objective of this article is to highlight, through the dreams of specialists, the importance that the Nahuas assigned to the landscape within the ritual practices of the Southern Huasteca, in the north of Veracruz. In this sense, I consider these stories to be part of a biocultural memory that characterizes the nahuas's religious thought system. For this article I consider the contributions of Johanna Broda (1996) regarding the *ritual landscape* to analyze the natural spaces where rituals are performed, as well as the concept of *biocultural memory* proposed by Toledo and Bassols (2008) and Eckart Boege (2010) for the analysis of the knowledge that native nahuas express about nature.

KEYWORDS: *Dreams, Ritual Landscape, Rituals Specialists, Memory, Ritual, Southern Huasteca.*

INTRODUCCIÓN

Los sueños, elemento importante dentro del imaginario colectivo, permiten conocer la cultura más allá de lo tangible, nos acercan a la comprensión de las dimensiones paralelas de lo incognoscible. Por ello, resulta fascinante, a través de la

oralidad —como recreación misma de la memoria—, un acercamiento al universo onírico que refiere, además, al marco natural de sus pobladores: cerros, cuevas, arroyos y el vergel fecundo de una región biodiversa que se mantiene en constante cambio por las acciones humanas.

El objetivo del presente artículo es resaltar la importancia que, a través de los sueños, los especialistas rituales asignan al paisaje natural como medio que determina su corpus de saberes y conocimientos cotidianos y rituales. Este entorno resulta sumamente importante en sus ciclos vitales por la relación intrínseca que entablan con él a lo largo del tiempo y que se manifiesta a través de una memoria biocultural. Por ello, se parte del supuesto de la importancia y trascendencia del universo natural en la vida de las poblaciones nahuas pues tiene, dentro de la memoria biocultural, un lugar definido en su cosmovisión, así como en su sistema religioso y de creencias.

Así, a lo largo de las siguientes páginas, se encuentra una serie de ejemplos etnográficos que abordan distintas percepciones nahuas en torno al paisaje natural. Para ello, ha sido necesario establecer un marco teórico-metodológico dentro del cual se presentan los conceptos centrales de este trabajo. Después, se ahonda en el concepto del sueño como medio para aprehender el saber del paisaje y, por último, me remito a casos etnográficos concretos a partir de tres elementos centrales: la geografía, las deidades y el paisaje ritual.

PUNTO DE PARTIDA: NOTAS TEÓRICAS-METODOLÓGICAS

La Huasteca, que comprende la planicie costera del Golfo de México y las estribaciones de la Sierra Madre Oriental, es una región subtropical con amplia biodiversidad y gran riqueza cultural que la distinguen como un espacio excepcional. Este artículo, se centra solamente en el sur de la extensa región, es decir, en la parte meridional ubicada en el norte del estado de Veracruz, en lo correspondiente a las poblaciones de habla nahua. Esta zona se caracteriza por ser una región multiétnica donde confluyen poblaciones nahuas, otomíes, tepehuas y totonacas. Su distribución geográfica limita naturalmente por un macizo montañoso de la Sierra Madre Oriental, que aproximadamente tiene una altitud máxima de 750 msnm y está conformada por los municipios de Chicontepec, Benito Juárez, Xochiatipan, Iamatlán, Zontecomatlán, Huayacocotla, Ixhuatlán de Madero, Tlachichilco, Zacualpan y Texcatepec.

El punto de partida de este texto es el trabajo etnográfico realizado para la investigación de maestría de la cual resultó la tesis *Tepahitianih, mujeres especialistas en los rituales terapéuticos y agrícolas contemporáneos de la Huasteca Meridional* (2019). De este proceso, surgieron los datos que aquí se presentan y que corresponden al registro de testimonios orales de especialistas rituales en torno a su labor terapéutico y agrícola, así como a la observación

participante del quehacer cotidiano y ritual. En este contexto, los relatos aquí presentados fueron recopilados durante la realización de historias de vida de los especialistas, centrando la atención en los procesos de iniciación. Por lo tanto, hay referencias constantes a los testimonios de especialistas de las comunidades nahuas de Ahuacapa II y Colatlán, en Ixhuatlán de Madero, de Acatitla en Chicontepec y de Atlalco, en Benito Juárez, Veracruz.

La memoria oral referida en los testimonios que se analizarán obedece también a dos nociones centrales de la relación hombre-naturaleza: la cosmovisión y el paisaje ritual. En este sentido, es pertinente comprender que en la construcción de una visión estructurada se conjugan “las nociones sobre el medio ambiente en que [vivían] viven, y sobre el cosmos en que [situaban] sitúan la vida del hombre” (Broda, 1991, p. 462). De dicha visión se desprende una observación “sistemática y repetida a través del tiempo de los fenómenos naturales del medio ambiente que permite hacer predicciones y orientar el comportamiento social de acuerdo con estos conocimientos” (p. 462).

En relación con el concepto de paisaje ritual, Broda lo explica como “el paisaje culturalmente transformado” (2007, p. 163), intervenido a través de los rituales. La misma autora profundiza:

[...] por medio de los ritos los grupos sociales toman posesión simbólica del paisaje creando así un paisaje ritual. La

cosmovisión se construye a partir de la observación de la naturaleza; al mismo tiempo constituye el prisma a través del cual se contempla el mundo (p. 167).

Así, estas nociones en torno al medio ambiente natural se resguardan y actualizan en un marco cognitivo que entendemos aquí como *memoria*. En este tenor, es conveniente seguir el planteamiento de Víctor M. Toledo y Narciso Barrera Bassols (2008) sobre la memoria biocultural entendida como “el conjunto de la especie [que] mantiene recuerdos de experiencias pasadas en grupos selectos y específicos de seres humanos culturalmente articulados” (p. 26) y que, por lo tanto, expresa un “proceso biocultural de diversificación [que] es la expresión de la articulación o ensamblaje de la diversidad de la vida humana y no humana y representa, en sentido estricto, la memoria de la especie” (p. 26).

Ahora bien, para fines de este trabajo, y siguiendo a los autores mencionados, se entiende el concepto de *memoria* como un mecanismo que permite a las poblaciones nahuas preservar y adaptar constantemente, de acuerdo con las dinámicas regionales y nacionales, los saberes locales en torno a sus prácticas cotidianas y rituales. Estas, a su vez, están fundadas en los preceptos signados por la cosmovisión nahua cuya noción central es esta relación constante con la naturaleza.

Así, la memoria biocultural, en tanto saberes locales de la cosmovisión, se manifiesta en las representaciones ar-

tísticas como la música y la danza, en las formas agrícolas rituales, en el ciclo agrícola anual, en la veneración a ciertas entidades naturales que se conciben como entes sagrados, en la mitología y en la oralidad. En relación con esta última, abordaré más adelante las narrativas orales para analizar aquello que los especialistas locales explican como *temiktli* o *temikilistli*: el sueño o sus sueños. De este modo, el sueño se entiende como una narrativa anclada a la memoria colectiva que resguarda a su vez una serie de significados culturales, entre los que destacan elementos mitológicos y la praxis ritual.

De acuerdo con Peter Burke, además del significado de los sueños en los niveles individual y universal (propuesta de Jung y Freud), existe un tercero: el cultural o social. Este historiador agrega:

Quienes atribuyeron significados culturales o sociales a los sueños fueron los antropólogos, en particular los especializados en psicología, formados en dos disciplinas y que trabajan en dos culturas. En un estudio pionero, Jackson S. Lincoln sugirió que en las culturas primitivas se daban dos tipos de sueños, ambos con significados sociales. [...] El segundo tipo —que denominó sueño de “pauta cultural”— se ajustaba en cada tribu a un estereotipo establecido por su cultura. En ambos casos incluso el contenido latente estaba influido por la cultura. En suma, en una cultura determinada la gente tiende a tener determinados tipos de sueños (2000, p. 43).



Figura 1. Especialista descansando. Es muy común que durante el costumbre los especialistas se queden dormidos dado que explican que es cuando reciben un mensaje de alguna deidad.

Atlalco, Benito Juárez, Veracruz, 2018.

En función de ello, es importante tener en cuenta que los sueños o *temiktli* en la región de estudio, cuyo vínculo con el espacio natural es bastante estrecho, manifiestan una serie de reinterpretaciones simbólicas producto de la influencia de diversos procesos históricos que determinan, sin duda, esta memoria oral.

KOKOLISTLI WAN TEMIKLISTLI COMO FORMA DE ADQUISICIÓN DEL SABER

Cuando una persona comienza a enfermarse mucho² suele ir con algún *tlachixketl*, un adivino, un *tepahtihketl* o curandero o bien, con un *wewetlakatl*,

2. Las “enfermedades” más frecuentes entre

el sabio, para que les haga una *tlatomowia* o consulta por medio del maíz, el alumbre o el huevo. De esta forma, el especialista descifrará si la enfermedad obedece a alguna *tetetsawia* o brujería, algún tlazol *ehekatl*, mal aire (enfermedad común) o bien, que esta persona tiene el don para ser especialista.

La enfermedad posibilita un estado mental y físico de debilitamiento que permite entrar en largos periodos de sueño. Es ahí cuando los enfermos exponen que tienen estos sueños premonitorios

los especialistas son: la infertilidad tanto en hombres como mujeres, las relacionadas con desmayos constantes, anemias o dolores muy fuertes de cabeza. Estas son las más frecuentes y permiten identificar, de entrada, que estas personas “traen la suerte o el don” para curar.

que les *avisan* de su don. Es durante esta primera fase, cuando deciden aceptar el don que los especialistas refieren que comienzan a soñar con *Tepetlakatl*, el señor del cerro, quien les indica cuál será el montículo al que deben llevar su primera ofrenda. Este es considerado como su *cerro padrino*, por ser el lugar donde reciben el don y comienzan formalmente su proceso de iniciación y aprendizaje sobre su trabajo. De este modo, la primera ofrenda se denomina *tetepeketsali* o ritual para recibir el don. Para dicho ritual, existe un acuerdo previo mediante la fase onírica entre el recién iniciado, las deidades y su padrino, algún especialista, así como el cerro que ha sido asignado para el recibimiento del don.

Este ritual consiste, además de la ofrenda en el cerro, en un baño preparado con agua de nopal, pitahaya, helechos y caña de jabalí, preparada por el padrino. Él se encargará de retirar los aires, leer la suerte, encontrar el destino y enseñar los saberes relacionados con el trabajo del *tepahtihketl*. Regularmente estas acciones rituales se llevan a cabo en el cerro, al que suben una vez que prepararon toda la comida y ofrendaron en casa del recién iniciado. La mesa principal, así como las acciones centrales del *tetepeketsali*, se celebran en el cerro. Ahí, además de retirarle los aires al nuevo *tepahtihketl*, el padrino le entrega las herramientas que utilizará en su trabajo, elementos indispensables para la práctica ritual de un especialista: *pochcal* o copalero, tijeras, bastón y campana.

En el cerro, durante el ritual de recibimiento del don, el padrino enseña las prácticas principales al iniciado, quien participa como su *ayudante*, y durante este tiempo aquel será su maestro. Hay acciones en las que aún no puede participar el nuevo especialista y solamente se limita a observar; una de estas es el corte de las deidades mayores, como *Chikomexochitl*. A los recién iniciados también les corresponde presentar las aves y toda la ofrenda: las cervezas, los tamales y la fruta durante el montaje de la ofrenda en el altar principal en el cerro.

De esta manera, el espacio del ritual se entiende aquí como uno de enseñanza y aprendizaje en el que los sabios explican, mediante la misma práctica, desde la transmisión oral del conocimiento a los jóvenes que comienzan en el arte del curanderismo. Cabe mencionar que existe una serie de conocimientos previos enseñados a los aprendices por medio de los sueños a través de los cuales las deidades, seres dueños de la naturaleza o divinidades católicas con atributos de sus deidades, les transmiten los conocimientos, ya sea en forma de *viejitos* cuya figura les representa sabiduría, como *espíritus*, o bien como deidades o dioses con apariencia de personas. Los constantes sueños pueden incluso volverse un problema para quienes los tienen, pues no les permite conciliar el ciclo normal de descanso lo que contribuye también al debilitamiento físico. Asimismo, existen otros saberes que

aprenderán ahí mismo y desarrollarán con la práctica. Sobre los saberes adquiridos en el espacio onírico sobre el medio natural y el uso ritual de este, enfocaré la atención.

EL CONOCIMIENTO DEL PAISAJE RITUAL A TRAVÉS DE LOS SUEÑOS

Como se ha mencionado líneas arriba, el conocimiento en torno a los cerros representa, dentro del proceso inicial de aprendizaje, una fase sustancial para obtener el don, dada la importancia que asignan al entorno natural. Conocer con precisión estos espacios les permite tener elementos básicos para la vida. Además, se considera que en dichos espacios viven las deidades más importantes para el desarrollo y equilibrio cósmico y social: la Sirena y los aires nefastos y benignos.

Es importante considerar que en una región en la que el paisaje se conforma por pequeños cerros de aproximadamente 700 metros de altura este elemento natural tiene un lugar significativo dentro del imaginario, memoria y praxis social, y por ello, la asignación simbólica a dichas formaciones geológicas.

Sobre el culto a los cerros y a sus habitantes, en la bibliografía especializada de la región, encontramos trabajos como los de Gómez Martínez (2002, 2004) quien expone claramente los vínculos cósmicos entre las deidades y los seres humanos; se refiere en un primer momento al mito, y posteriormente al ri-

tual. Asimismo, el trabajo de Nava Vite (2009) sobre el *Costumbre* destaca el papel de los cerros más importantes, como el Postectitla, en relación con la deidad del maíz *Chikomexochitl*. De igual forma, el trabajo de Gómez Martínez y Anuschka van't Hooft (2012) sobre los rituales de petición de lluvia y la figura de *Apanchaneh* en esta parte meridional permiten comprender la relevancia de estos espacios y sus moradores; así como el vínculo que mantienen al formar parte del paisaje natural y ser proveedores de los elementos sustanciales para la vida.

En dichos trabajos ha quedado ya expuesto que dentro la geografía sureña existe una serie de sitios considerados sagrados debido a las deidades que habitan ahí. De esta forma, según Báez-Jorge y Gómez Martínez algunos sitios sagrados son:

[...] los cerros de Postectitla-Ixcacuatitla, Tzoahcalli, Xochicoatepec (morada de Tlacatecolotl), Xihuicomitl, Ayacachtli, Tepenahuac, Tepeicxtitla, Teposteco, Cuatzapotitla, Xalatla, El Jaguey, Sasaltitla, Tepetzintla, Tres Pozos y Tamazolinco. También destacan las ruinas arqueológicas (*tepetzacualli*) de Ahuatlán, Zacatitla, Chapictla, Tecomaxochitl, Cacahuatengo, Siete Palmas y Pedernales; consideran a estas moradas de los ancestros. Los ríos, manantiales y encrucijadas también son importantes. Hay otros espacios sagrados situados demasiado lejos a los que jamás acuden; entre ellos destacan los volcanes Popocatépetl, Iztaccihuatl y

Citlaltepetl; las lagunas de Necaxa, San Jerónimo, Tamiahua (Tomiahuatl) y México; “el mar de Tuxpan”, el río Pánuco, el cerro La Sirena, la casa de los Tlaloques, la casa de Santa Rosa (*Cannabis indica*), la casa del rocío (*Ahuehcalli*) y la casa de la neblina (*Ayohuicalli*) (1998, p. 86).

Es importante considerar que el imaginario colectivo ha configurado una serie de creencias y carga religiosa sobre estos espacios naturales, producto de una cosmovisión anclada al medio natural. Por ello mismo, el vínculo naturaleza-sociedad emerge al relatar la mitología y otras manifestaciones orales como los sueños.

En este sentido, distingo tres elementos centrales de la imagen de los cerros, tanto en la vida cotidiana como en los rituales y su vínculo con los especialistas: 1) el cerro es parte del paisaje y es fundamental que el ritualista tenga conocimiento sobre él, por esa razón, dentro del proceso inicial de aprendizaje se debe conocer a través de los sueños esta geografía sagrada; 2) el cerro es la morada de las deidades vinculadas al agua y otras entidades sagradas; y 3) el cerro es el espacio que, por su cualidad dentro de la geografía sagrada, es el lugar que los nahuas intervienen a través de la ritualidad, sobre todo con finalidad agrícola.



Figura 2. Vista desde el cerro de Tres Cruces en Atlalco, Benito Juárez hacia el macizo montañoso sur de la Huasteca. 2018. Fotografía de la autora.

El cerro como parte de la geografía

Como bien explica Johanna Broda (2008), para el caso del México Antiguo, y sobre todo del Centro de México, los cerros tenían un papel relevante dentro del paisaje, en la mayoría de los casos, recibían una personificación como deidades: “esta deificación de las montañas tenía su base en la observación de la geografía y clima de Mesoamérica” (p. 38). Para el caso de la Huasteca, los cerros forman parte de una geografía sagrada que, el ritualista (especialista de su cultura), debe conocerlos de manera muy precisa para entender dónde moran sus deidades, dónde se encuentran determinados recursos y cómo, en casos específicos, se puedan llevar a cabo peticiones climáticas en los lugares adecuados.

El señor Lisandro Martínez, por ejemplo, explica que a través de los sueños visitó una serie de cerros importantes dentro de la geografía sagrada. El conocimiento de estos, para su caso, le significó una serie de travesías que al final le llevaron a la designación de su don. En esta primera parte, el señor Lisandro relata:³

[...] Soñaba y soñaba. [...] Y mi espíritu se fue en sueños, puros sueños, señorita, no vas a creer, que andaba yo con unos generales, son puros militares. No hay gentes civiles, puros militares. [...] Me llevaban al cerro de San Juan de por allá [señalando hacia el norte]. Ahí estaba un tigre allá arriba. En la boca del tigre estaba saliendo agua y estaba un pocito así. Ahí me quería bañar, le dije que no. Y empecé a gritar. Y después me trajeron al cerro de Postectitla, ahí atrás del cerro de Postectitla está hueco así, ahí me querían meter y no me dejé. Me subieron arriba en el cerro de Postectitla, arriba está un pocito chiquito así y me empezaron a lavar la cara después me metieron en un carro y me llevaron por ahí de San Agustín unos cerros y luego bajamos, bajamos y llegamos al cerro de San Gerónimo. En el Cerro de San Gerónimo sí me metieron al cerro y está grande el cerro y ahí me metieron al cerro. [...] Ya me metieron ahí iba yo de lado de lado de lado, atravesé el cerro y luego vi ahí pura tierra y ya no hay piedras no hay nada. Hay una cueva así, como la cueva de tuza. Y por ahí me metí, ahí iba arrastrando, arrastrando la tierra. [...] Y luego el cielo como que está bajito y está bien bajito el cielo y el Cristo está así, el Cristo así haciendo la mano (señala con ademán de saludo) y yo también le hacía la mano así. [...] El señor Cristo me está ayudando el señor cristo por eso tiene mucha suerte. Y el sol estaba así bien bonito y había estrellas. Luego del otro lado, como de acá Cuahueloco estaba un cerro así, había puras casas en el cerro, casas verdes. [...] Luego, me

3. Los fragmentos de las entrevistas que presento para el análisis se realizaron tanto en español como en náhuatl (*masehuatlahtolli* de la Huasteca Veracruzana). En el caso de las que corresponden al náhuatl se tradujeron *in situ* con la ayuda de Soledad Ruiz de la comunidad de Ahuacapa II, Ixhuatlán de Madero. Por ello, las entrevistas citadas están escritas considerando las formas orales de expresión de los colaboradores.

llevaron, es como una iglesia con siete pisos tiene. Ahí me metieron adentro y subimos y subimos y llegamos hasta el último piso, y había una mesa puesta así una mesa como esa mesa, más grande y acá de este lado tiene muchas ceras, está como esto de grueso. Tenía un ramo de flores [...]. (Martínez, entrevista, 2017)



Figura 3. Dibujo, los cerros. Cuaderno del *tepahtihketl* Miguel Leonardo Cruz. Acatitla, Chicontepec, Veracruz, 2018.

En el relato se explica que existe un cerro en el que *los registran* como curanderos; es decir, este corresponde al cerro patrón o padrino que cada curandero tiene y al que deben entregar ofrenda. Ahí suelen entregarles el don y darles las primeras enseñanzas sobre su trabajo, tanto en la práctica (en el *tetepeketsali*) como en la larga sesión de consejos que el padrino confiere al recién iniciado. Al respecto, abunda el señor Martínez:

Lisandro Martínez: Y ‘tonces el señor me dijo: vas a curar a los enfermos. Yo te voy a registrar. Tú vas a vivir muchos años, pero vas a trabajar derecho, no te equivocas para nada. Vas a vivir

muchos años. Entonces llamó la señorita que estaba en el cuarto: A ver, trae la vacuna. A ver, te vamos a vacunar, mijo. Aaay dios, que me pone una inyección aquí y otra aquí, pero me dolió. Después dice el señor, ora sí ya te vas a ir a tu casa, te vas a ir a tu casita. Te vamos a enviar a los enviados que te van a enseñar la forma de trabajar. Así como dices que no sabes. [...] Ya después de tres meses empezaron a llegar los enviados. Me llevaban los muñequitos cortados, me enseñaban la forma de poner los muñecos. [...] Me venían a ver los enviados, los señores en sueños. Y me dijeron todo. Todas las formas me enseñaron, me dieron todas las formas. [...] Todo me lo dieron la forma de los señores de San Gerónimo.

Yuyultzin Pérez: ¿Por dónde está San Gerónimo?

L. M.: Pues yo creo que en el estado de Puebla o en el estado de Hidalgo porque es de Huehuetla, de San Francisco, más adelante. Pienso que ha de ser en el estado de Puebla, es un cerro muy grande que se llama San Gerónimo. Ahí me registraron como curandero, ahí me dieron mi trabajo (Martínez, entrevista, 2017).

Este especialista relata la importancia del conocimiento de los cerros para obtener el don. Cabe destacar que, en el caso de los cerros mencionados, todos se sitúan en esta zona de la Huasteca y conforman una geografía sagrada; son espacios que los especialistas suelen usarlos como sus cerros padrinos a través de los que obtienen el don, así como para solicitar lluvia y buen temporal

para los cultivos, que regularmente se realiza durante la sequía.

Allá viven la Apanchaneh

El cerro es la morada de las deidades vinculadas al agua y otras entidades sagradas que tienen un papel relevante dentro del ciclo ritual agrícola. Son, generalmente, entes femeninos, como la *Axinola*, la *Apanchaneh* y las *Cimarro-sirenas*, que conviven con unos truenos — como *atemoyani*, *atepostianih* o *ahuetziltianih*, el rayo, *tlapetlalkayomeh*—, y otro tipo de truenos —*tlapetlalkayomeh*, *tomoiyianih* y *cuextlapalyanih*—, que en conjunto se encargan de regular el agua, las lluvias y los fenómenos atmosféricos.

El cerro ha sido entendido por diversas culturas originarias, antiguas y presentes, como el lugar que contiene al agua y todos los seres que se vinculan a ella. Esta noción se encuentra también en los especialistas rituales, tal es el ejemplo etnográfico de un sueño que tuvo Jovita Sánchez, especialista de la comunidad de Atlalco, de forma previa al Costumbre. En este explica la diferencia de seres o entidades sagradas y los lugares donde estos habitan, dado que en el sueño la *Axinola* le pide también ofrenda y le explica:

Y del agua pues es la sirena, el *Axino-la*. *Apachaneh*, pues los que cuidan el agua, los señores del agua. Donde mora a eso se le dice *apanchaneh*, donde

vive. La sirena se divide en muchos, del mar, de los ríos, de los arroyos, del monte y de donde se ve, a ese se les dicen, a los que viven en el monte se les dicen *cimarro-sirenas*. Las sirenas también viven en el cerro nada más que como sus casas son como arroyos. Así se les dice. La que vive en la mar, esa es la sirena grande. Es la que sube y baja la lluvia. Es la que mueve las nubes. (Sánchez, entrevista, 2018).

Esta especialista señala que en el sueño también le enseñaron que existen distintos tipos de truenos y rayos a los que se contacta en los cerros a través de la música y la comida:

A los truenos, a ese le dicen *atemoyani*, *atepostianih* o *ahuetziltianih*. Así como existe el rayo *tlapetlalkayomeh*, el de los truenos, es el rayo. El otro, son tres: *tlapetlalkayomeh*, *tomoiyianih* y *cuextlapalyanih* son los que cuando se paran en los árboles los despedazan los que andan trayendo el hacha. Esos son los rayos. Y se les busca cuando suben al cerro, a veces les piden que pasen a cuatro o cinco cerros, a veces andan enojados los dioses de aquí de los cerros y los accontentan muy rápido. Y pues así les llevan música, les llevan cerveza con todo eso, como aquí (Sánchez, entrevista, 2018).

En este ejemplo, los sueños funcionan como un medio para adquirir conocimiento especializado en torno a las deidades y seres relacionados con el agua, que habitan ciertos planos sagrados,

como los cerros. Vemos que tanto los rayos como truenos están vinculados al elemento acuoso y su origen está dentro de los cerros y en manantiales, a los cuales se les considera espacios sagrados donde se originan dichos recursos y donde habitan las entidades vinculados a ellos.



Figura 4. Altar a la sirena en el patio de la especialista ritual. Fotografía de la autora, Atlalco, Benito Juárez, Veracruz, 2018.

Junto a las deidades del agua, los aires, como entidades anímicas ambivalentes, también habitan estos espacios, sobre todo en los más grandes y principales, como el *Postectli*, uno de los centrales de la cosmovisión nahua. En este sentido, uno de los especialistas, Eugenio López Ramírez, explica:

Eugenio López: Los malos aires esos también salen en los cerros.

Yuyultzin Pérez: ¿Por qué en los cerros?

E. L.: En donde existe la casa del malo. Ahí habita el mal y ahí salen los malos aires también.

Y. P.: ¿En cualquier cerro habita el mal?

E. L.: No, esos habitan por ejemplo en los cerros más grandes.

Y. P.: ¿Por ejemplo aquí en la región?

E. L.: Aquí hay un cerro que le dicen Cruz de Piedra. Ahí es donde van a llamar el agua, donde van a ofrendar, donde está la Cruz de Piedra, más adelante, más hasta abajo, ahí está la casa del malo. Existe un hueco, ahí existe el mal. Ahí también a veces cuando se hace la costumbre, entonces también vamos. También ofrendamos ahí, lo tapamos el hueco, lo tapamos con manta y flores, con ofrenda lo tapamos, para que no perjudiquen tanto los malos aires.

Y. P.: Por ejemplo, ¿cada mal aire tiene un nombre? ¿O cómo les llaman a los malos aires?

E. L.: Bueno, en nahuatl les llamamos *el chikomexochitl ehekatl*, *el chikomexochitl kuahtilan ehekatl* y *el chikomexochitl tlalehekatl*, y *el chikomexochitl tlasolehekatl* y *el chikomexochitl kuekuex ehekatl* y *el chikomexochitl meko ehekatl*, y *el chikomexochitl cimarron ehekatl*, son siete nombres. Esos son los nombres de los malos aires, que son los que nos enferman a las personas (López Ramírez, entrevista, 2018).

Ahora bien, estos espacios, por su función dentro del medio natural y por la carga simbólica asignada dentro del

sistema de la cosmovisión, han sido intervenidos históricamente con fines sociales específicos. Actualmente, esto sigue sucediendo y es entonces que vale la pena cuestionar ¿por qué emplean los cerros para hacer los rituales?, ¿cómo se conforma el paisaje ritual y cuál es la finalidad de intervenirlo en el marco del ciclo agrícola ritual?

El cerro es parte del paisaje ritual y la cosmovisión nahua

¿Para qué y por qué subir al cerro? El cerro, por su cualidad dentro de la geografía sagrada, es el espacio que los nahuas intervienen a través de la ritualidad, sobre todo con fines agrícolas. En la intervención ritual del paisaje natural se realizan magnas ofrendas con finalidades específicas como pedir, dar y agradecer. Tanto los especialistas como la gente allegada al ritual participan e interactúan, a partir de la noción de reciprocidad, con sus deidades durante la ceremonia exclusivamente en los espacios designados para ello.

Al cerro se sube para pedir lluvia y agua en tiempo del *tonalmilli*, de las milpas de sol y sequías, durante los meses de diciembre a mayo, siempre que no sea el carnaval. También se sube para agradecer la primera cosecha del *xopanmilli*, la milpa de temporal o humedales, en septiembre. En el caso de los que tienen el don de *tepahtihketl* van al cerro para cumplir sus promesas por el trabajo obtenido. Ellos regularmente eligen una

fecha que se adapte también a las necesidades vinculadas con la temporada del cultivo de la milpa.



Figura 5. Malos aires. Atlalco, Benito Juárez, Veracruz, 2018.

En todo momento, la comida, la música, el copal, el *tlahtolli* (la palabra u oración) y el acto ritual son parte de esta intervención humana y social en el paisaje con la finalidad de agradecer a quienes habitan ahí, sus deidades principales y solicitarles que permitan el ciclo normal de la vida. Estas ofrendas se llevan a cabo a partir de las peticiones que los habitantes o dueños de los cerros, el *tepetlakatl*, realizan a los *tepahtihketl* a través de los sueños que funcionan como su canal de comunicación. Mediante este espacio onírico los especialistas mantienen una estrecha relación con estos seres. El señor Antonio Martínez (2017) explica que, a través del sueño, conoce los cerros cercanos y a los que

debe recurrir para peticiones específicas como las de lluvia o bien para que todo en el mundo esté bien; las divinidades le reclaman ofrenda y le indican cuándo debe ir y qué llevar. De no hacerlo, puede haber fuertes repercusiones en su trabajo e incluso en su vida:

El sueño no me deja de dormir, me dice a donde voy [a] ir dejar la ofrenda: ora dos Cerros, acá al tres pozos, ora que me pasé por allá. Si me faltó un cerro porque siempre me voy para allá, me tengo que pasar de un cerro para acá, porque si no lo cerramos tu camino para que ya no te llegue la gente [refiriéndose a su trabajo] así pasa con los cerros y sus señores (Martínez, entrevista, 2017).

En cuando a las ofrendas realizadas en los cerros, el señor Eugenio López, especialista agrícola, explica una concepción muy interesante sobre el cerro y la relación con el agua, así como sobre los seres habitantes del cerro y guardianes de estos espacios:

Les vamos a pedir a los seres que en este tiempo no falte el agua que llueva, que en el año no falte tanto del agua para que las milpas en ese año tengan buena cosecha allá también vamos a pedir todo, el agua lo que se va a comer en el año, lo que lo que le hace falta el campesino en el año. Pues allá vamos a pedir también. Nosotros también le ofrendamos al agua porque nosotros nos ponemos a pensar que si el agua no podemos vivir el agua tam-

bién nos mantiene entonces se puede decir que nosotros les damos gracias al agua se puede decir que nos están manteniendo. [...] Al cerro llevamos tamales, llevamos mole, llevamos cervezas, aguardiente todo eso llevamos al cerro llevamos manzanas, uvas lo que se vende en la plaza todo llevamos (López, entrevista, 2018).

En este sentido, es importante notar la importancia que poseen los cerros en la concepción local como los contenedores de agua y núcleo central de la naturaleza. Estos lugares son también la morada de entidades que se relacionan con los elementos naturales, como buenos los aires y los malos aires que fungen como entidades anímicas que pueden proteger o dañar. Esto pone en evidencia sin duda, la configuración simbólica que las poblaciones nahuas asignan al medio natural. Estas deidades y seres sagrados que habitan los espacios naturales tienen diversas representaciones en los *amatlatecmeh* o testigos de papel, donde se materializa la cosmovisión. De ahí surge el respeto y cuidado que estos espacios tienen dentro de la concepción local.

REFLEXIONES FINALES

Como hemos visto a lo largo de estas páginas, para las poblaciones nahuas de la Huasteca, la relación constante con el entorno natural se expresa en los rituales, la mitología y el sistema de creencias, misma que se reproduce a través

de las acciones rituales y se explica a través de la oralidad.⁴ Estos elementos hablan de una memoria histórica, colectiva y biocultural —de la cual se han preservado elementos nucleares y se han incorporado nuevos, cuya función ha sido la de actualizar la misma tradición cultural— que se ha desarrollado en el largo devenir del tiempo histórico. La intención de exponer estos ejemplos etnográficos me ha permitido ilustrar la compleja concepción nahua en torno al espacio natural que comprende el medio geográfico, el clima, la orografía, la hidrografía y la biodiversidad.

Ahora bien, como herramienta metodológica y concepto nodal dentro de esta investigación, la oralidad fue el medio para registrar las concepciones hasta aquí presentadas, debido a que permite visualizarla desde una perspectiva dinámica e histórica al considerar en su enunciación, las actualizaciones culturales que se construyen constantemente frente a una serie de procesos sociales, políticos y económicos que han tenido y tienen lugar a lo largo del devenir histórico. Esta oralidad produce distintas narrativas que, bajo categorías locales de

cuentos, sueños o historias, representan las visiones del mundo del mundo nahua.

Desde esta perspectiva, los sueños como narrativas orales han sido entendidos como un mecanismo de enseñanza-aprendizaje del saber local que, a su vez, inserta y reproduce una memoria biocultural. Los *temiktli* denotan una serie de interpretaciones culturales que remiten a las reelaboraciones simbólicas de los elementos, tanto de corte católico como de corte indígena, tales como las concepciones del cerro que guarda el agua o las antropomorfas cuando se compara a los cerros con ciertos santos.

Así pues, el énfasis que he dado a las narrativas orales de los especialistas rituales de la Huasteca han sido el medio para analizar la relación que estos sostienen con la naturaleza, pero también la importancia de un conocimiento especializado en torno a esta que los ritualistas desarrollan con gran habilidad, pues a ellos se les confieren ciertas acciones sagradas que al resto no. Dentro de este conocimiento especializado, el del paisaje ritual y la geografía sagrada son fundamentales para dicha práctica. En conjunto, siguiendo la propuesta de Broda (2001), estos aspectos permiten conocer cómo las comunidades nahuas construyen sus interpretaciones locales del mundo y cómo desarrollan los mecanismos que consideran pertinentes para su preservación.

4. Aquí es pertinente el apunte de Augé, cuando explica que los sueños son parte de un complejo que articula también un elemento práctico. Al respecto explica: “ese complejo es una fuente de elaboraciones narrativas (complementarios de ritos, relatos chamánicos, epopeyas) producidas por creadores más o menos autónomos. El complejo IMI (imaginario y memoria individual) puede influir en el complejo colectivo y enriquecerlo [...]” (1998, p. 76-77).

TESTIMONIOS ORALES:

Antonio Martínez Hernández. *Tepahtihketl y wewetlakatl*. Ahuacapa II, Ixhuatlán de Madero, Veracruz. 31 de octubre y 1 de noviembre, 2017.

Lisandro Martínez. *Tepahtihketl y wewetlakatl*. Ahuacapa II, Ixhuatlán de Madero, Veracruz. 1 de noviembre, 2017.

Eugenio López Ramírez. *Tepahtihketl y motiochihketl*. Colatlán, Ixhuatlán de Madero, Veracruz. 18 de enero, 2018.

Jovita Sánchez. *Tepahtihketl y teehketl*. Atlalco, Benito Juárez Veracruz. 5 de mayo, 2018.

Miguel Leonardo Cruz. *Tepahtihketl*. Acatitla, Chicontepepec. 18 de julio, 2018.

REFERENCIAS

Augé, M. (1998). *La guerra de los sueños. Ejercicios de etno ficción*. Primera edición. Barcelona: Tedirosa Editorial.

Báez-Jorge, F. y Gómez Martínez, A. (1998). *Tlacatecolotl y el Diablo. La cosmovisión de los nahuas de Chicontepepec*. Jalapa: Gobierno del Estado de Veracruz, Secretaría de Educación y Cultura.

Burke, P. (2000). La historia cultural de los sueños. En P. Burke *Formas de historia cultural*, (pp. 41-64), Madrid: Alianza Editorial.

Boege, E. (2008). *El patrimonio bio-*

cultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiología en los territorios indígenas. México: INAH.

Broda, J. (1991). Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros. En J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé (Eds.). *Arqueoastronomía y etnoastronomía en mesoamérica* (pp. 461-500). México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

Broda, J. (2001). Introducción. En J. Broda y F. Báez-Jorge (Coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp.15-46) México: CONACULTA/FCE.

Broda, J. (2007). El paisaje ritual en la Cuencia de México. Introducción a la parte II. En J. Broda, S. Iwaniszewski y A. Montero (Coords.). *La montaña en el paisaje ritual* (pp.161-171), México: INAH/ENAH/IIH-UNAM

Broda, J. (2008). El mundo sobrenatural de los controladores de los meteoros y los cerros deificados. *Revista Arqueología Mexicana*, Vol. 16 (91) pp. 36-43

Gómez Martínez, A. (2002). *Tlanetlokilli, la espiritualidad de los nahuas chicontepepecanos*. México: Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.

Gómez Martínez, A. y van 't Hooft, A. (2012). Atlatlacualtiliztli: la petición de lluvia en Ichcacuatitla, Chicontepepec. En A. van 't Hooft y J.A. Flores Farfán (Eds.), *Estudios de*

lengua y cultura nahua (100-118).

México: Lingua Pax/CIGA-UNAM/
CCSYHUASLP.

Nava Vite, R. (2009). *El Costumbre: Ofrendas y música a Chikomexóchitl en Ixhuatlán de Madero Veracruz. Revista EntreVerAndo*. Universidad Veracruzana Intercultural, pp. 34-52.

Toledo, V. M.; Barrera-Bassols, N. (2008). *La memoria biocultural: La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria.

FLORES, OFRENDA PARA LOS DIOSES Y SÍMBOLO DE RENOVACIÓN DE LA NATURALEZA

FLOWERS, OFFERINGS FOR THE GODS AND SYMBOL FOR THE
RENOVATION OF NATURE

AURORA MONTÚFAR LÓPEZ*

Fecha de entrega: 7 de octubre 2019

Fecha de aceptación: 5 de diciembre 2019

* Subdirección de Laboratorios y Apoyo Académico, INAH, Ciudad de México, México. auromontu@yahoo.com

Aurora Montúfar López estudió Biología en la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas del Instituto Politécnico Nacional, es Doctora en Ciencias por la Facultad de Ciencias de la Universidad Nacional Autónoma de México y trabaja como Profesor Investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Es especialista en arqueobotánica y ha participado en diversas investigaciones de diferentes sitios arqueológicos de México. En los últimos años ha estudiado el contenido botánico de las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan, en donde registra múltiples plantas de relevancia ritual. Es autora de seis libros y 67 artículos, nacionales e internacionales.

RESUMEN

Se describe la diversidad de flores que simulan el paisaje natural dentro de varias iglesias y adoratorios a la Santa Cruz en los cerros; lugares en que comunidades y mayordomos recrean biomas para festejar a los santos patronos con la belleza de las plantas, símbolo de la renovación de la naturaleza. Estos vistosos ornamentos son ofrendados y engalanan los sitios ceremoniales de las divinidades, por la lluvia y agradecimiento del buen desarrollo y cosecha del maíz. Esta expresión ritual es documentada con datos históricos y arqueológicos que apoyan su raigambre prehispánica y la continuidad cultural, dentro de la cosmovisión mesoamericana.

PALABRAS CLAVE: *Fiesta patronal, ritual, santo patrono.*

ABSTRACT

Communities and religious officials of rural Mexico recreate natural landscapes and cycles by offering flower arrangements in churches and shrines of the Holy Cross situated in

the mountains, thus recreating natural settings to symbolize the renovation of nature. These spectacular flower arrangements are dedicated to their ancient deities to obtain a good rainy season and an abundant corn harvest. These ritual expressions are documented by historical and archaeological data that point to their Prehispanic derivation and cultural continuity within Mesoamerican cosmology.

KEYWORDS: *Offerings, Patron Feast, Ritual, Patron Saint.*

INTRODUCCIÓN

En México las estaciones climáticas son dos por año, una temporada de secas y otra de lluvias, este comportamiento del clima ha regido las prácticas de agricultura y de recolección de los recursos naturales por las sociedades desde tiempos antiguos y se refleja en las ceremonias religiosas en las que humanos y entidades divinas interactúan, de manera recíproca, para perpetuar la dinámica y el equilibrio de la naturaleza. Todo esto bajo el concepto de cosmovisión que ofrece Johanna Broda (2001), es decir, “la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre” (p. 166).

De este modo, se muestra que durante del año se llevan a cabo diferentes fies-

tas para reverenciar a los dioses y a los santos patronos por el bienestar general. La forma de honrarlos implica, por lo común, el uso de flores y comida ritual, respecto a las primeras, su disponibilidad varía a través del año y por esta razón se dispensan flores de recolección propias de una temporada u otra, sin perder de vista la ubicación geográfica de los templos o adoratorios.

Bajo estos antecedentes, en este trabajo se describen, de manera general, los contextos florales de ofrenda en Cerros y Templos para honrar a Dioses y Santos por el sustento, bienestar y salud, principalmente. Se trata de rituales vinculados al ciclo agrícola del maíz y que se realizan antes, durante y después del temporal en poblaciones nahuas de los estados de Guerrero y de México, principalmente. Estas festividades se describen siguiendo el ciclo anual a partir de las ceremonias de petición de lluvias (abril y mayo); se sigue con las celebraciones de San Luis Obispo en agosto, San Miguel Arcángel y San Francisco y San Lucas en septiembre y octubre, respectivamente, para finalizar en las fiestas de Días de Muertos, Santa Cecilia y Santa Catarina en noviembre. En estos rituales las flores son elementos de oblación indispensables, y a través de estas se conoce el ambiente y la forma de apropiación de estas, sea por recolección o cultivo. Esta información etnográfica se acompaña de los registros arqueológicos y también históricos que fundamentan el uso de las flores como material de ofrenda a los dioses, desde antes de la llegada de los españoles.

La descripción de los eventos ceremoniales que se incluyen en esta reseña corresponde con las festividades de petición de lluvias en los cerros Quiauhtépetl y Cruzco en Temalacatzingo y Acatlán, Guerrero, respectivamente; la celebración de San Luis Obispo, en San Luis Huexotla y de San Miguel Arcángel en San Miguel Tlaixpan, Estado de México. Se mencionan otras celebraciones de este último santo, en Morelos y Guerrero, en torno a la cosecha de elotes, y sigue, en orden cronológico, con las fiestas de San Francisco, en Olinalá, Guerrero y San Lucas, en Tzicatlán, Puebla. Al final, se alude a las fiestas de Día de Muertos, Santa Catarina y Santa Cecilia, en Santa Catarina del Monte, Estado de México.

RITUALES DE PETICIÓN DE LLUVIAS

Temalacatzingo, Guerrero

Los campesinos del barrio de Santiago, en Temalacatzingo, Guerrero, representados por un mayordomo preparan la *promesa* u ofrenda de Petición de Lluvias a la Santa Cruz, la tarde del 24 de abril, para entregarla en la cima del cerro Quiauhtépetl o Teopan, la madrugada del 25, lugar en donde está el adoratorio de la Cruz, plausiblemente la divinidad del cerro, en donde se hacen las nubes y está almacenada el agua, según el pensamiento de la gente del campo. La preparación de la ofrenda la hacen en la casa del mayordomo, allí se reúnen los oferentes y todos trabajan por la promesa.

Se observa, por ejemplo, a un grupo de mujeres configurando largas cadenas con flores de *cacaloxóchitl* (*Plumeria rubra* L.) de vistosos colores (amarillas, blancas, rosas y matizadas: blancas con rosa, amarillas con blanco, rosas y rojas con blanco); también se puede ver a los hombres enflorando unas varas, de por lo menos metro y medio de largo, con flores de cultivo, bugambilias (*Bougainvillea spectabilis* Choisy) y azucenas (*Hemerocallis flava* L.) de distintos colores, y de recolección, como tronadora [*Tecoma stans* (L.) H.B.K.], bastones enflorados que son conocidos como masúchiles. Al mismo tiempo, en la cocina varias personas preparan la comida ritual (guisados de pipián o mole verde, chile rojo, tortillas, tamales, chocolate, etcétera), mientras que afuera, en el patio dos hombres sacrifican uno o dos chivos y guajolotes, recolectan en un recipiente su sangre y les extraen el corazón, que serán parte de la promesa, igual que las plumas de las aves, además de su carne cocinada.

De igual modo, la gente que llega trae consigo copal, velas, veladoras y flores, principalmente y, al parecer, es peculiar y distintivo de esta ofrenda la manufactura, con masa de semillas de amaranto o alegría, de pequeñas figuras antropomorfas (angelitos), animales de la lluvia y una gran serpiente, todos con ojos y dientes de semillas de frijol y maíz, respectivamente.

La noche del 24 de abril, mayordomo y oferentes velan la promesa y a las tres de la mañana del día 25 la llevan a la cumbre del Quiauhtépetl y un espe-

cialista ritual entrega a la Santa Cruz, uno a uno, los dones de esta después de ofrendarlos al sol y a los cuatro rumbos del universo. Previo a la entrega de la promesa, un grupo de oferentes, al llegar al altar de la Santa Cruz, lo limpian y luego adornan profusamente la Santa Cruz, cuyo color azul resalta entre las numerosas, vistosas y aromáticas cadenas de flores de *cacaloxóchitl* y los machucados. Quienes llegan tarde le depositan ramos y cadenas de flores y copal que traen como ofrenda personal. Al final, el altar y la propia Cruz quedan adornados con abundantes flores y la plataforma del mismo termina cubierta con los contenedores de figuras de masa de amaranto y comida ritual (tortillas, tamales, guisos de mole rojo y verde, cocidos de carne de chivo y guajolote, pan, chocolate y mezcal) debidamente servida para *consumo* de la Santa Cruz (Figura 1), que la *degusta* en un ambiente saturado de humo de copal, la detonación de numerosos cohetes, entre ellos los de un *torito*, y el rezo del rosario, por un especialista. Después de la entrega y consumo divino de la comida, esta es consumida por todos los asistentes del ritual.

De manera particular, las figuras de amaranto son honradas durante la danza del Teponaztle, realizada alrededor del altar de la Santa Cruz, que termina con el sacrificio de angelitos, animales del agua y la gran serpiente, entre los otros elementos, para después liberar las semillas de frijol y maíz (ojos y dientes), guardarlas como material sacralizado y al final, consumirlas como alimento. Este hecho

recuerda la ingesta divina de huesos y carne de los dioses configurados en amaranto en la época prehispánica.

Para terminar, el especialista ritual ofrece las flores que configuraron el adorno de la Santa Cruz y los oferentes pugnan por traer consigo alguna de estas como símbolo de buena cosecha y bienestar. La gente parte hacia sus casas, convencida de que ha entregado la ofrenda que merece la Santa Cruz misma que, a cambio, garantiza el inicio del temporal, porque es tiempo de sembrar, y volverán con otra promesa el 18 de octubre para agradecer el beneficio recibido.

Acatlán, Guerrero

Una ceremonia similar a la de Temalacatzingo se realiza en Acatlán, Guerrero, del primero al 4 de mayo, en honra de la Santa Cruz en la cumbre del cerro Cruzco, así como en los manantiales, cisternas y ríos. Esta fiesta de petición de lluvias es un evento que convoca a la comunidad y a mucha gente lugareña que llega de diferentes partes de México y del extranjero, quienes acuden a la cima del Cruzco para entregar la ofrenda a la Santa Cruz. A través del recorrido de ascenso se observan pequeños altares en donde están depositadas muchas flores, velas y copal; uno de estos altares lo constituye un árbol de ceiba en forma de cruz, la cual luce plenamente adornada con flores. En la cumbre del cerro se ubican tres grandes altares a la Santa Cruz (Figura 2), los cuales lucen

cubiertos profusamente con distintas flores, en un ambiente de humo de copal, comida y diversas danzas, entre ellas las de los Tecuanis. Se percibe la cohesión social en la preparación de alimentos y del sacrificio de aves (pollos y uno que otro guajolote). En Acatlán, la ejecución de los rituales de petición de lluvia se sucede en torno a varios cuerpos de agua (cauces de río, manantiales y cisternas), sitios en donde son depositadas abundantes flores, copal y velas como ofrenda. Estas actividades de oblación son realizadas durante los cuatro días de fiesta a la Santa Cruz e incluyen bastante comida para los participantes. En suma, la divinidad recibe muchísimas flores, le queman copal y la honran también con el sacrificio de abundantes aves y una o dos reses. Durante los días que dura la ceremonia, preparan pozole y otros guisos, tortillas, tamales, pan, aguardiente, etcétera, como comida y bebida rituales, que son repartidos entre los asistentes (Montúfar, 2013).

FIESTAS PATRONALES

San Luis Huexotla, Estado de México

Una de las ceremonias patronales que se realizan en el mes de agosto la representa la fiesta de San Luis Obispo, en San Luis Huexotla, Estado de México, el 21 de agosto de cada año. De manera particular, en la ceremonia de 2018 destaca la recreación (a cargo de los mayordomos de la iglesia), como parte de

la ofrenda a San Luis, de dos enormes vasijas que *derramaban* riquezas. Los recipientes representaban dos grandes ollas manufacturadas en carrizo y colocadas en posición de verter (Figura 3), y de ellas salían flores en abundancia, especialmente rosas (*Rosa* spp), azucenas (*Lilium candidum* L.) y anturios (*Anthurium* spp) de variados colores y aromas. Este arreglo floral representa la promesa a través de la cual la gente manifiesta su agradecimiento a San Luis Obispo por el temporal y la renovación plena de la naturaleza. La representación de *riqueza* en estos jarrones remite, plausiblemente, a los *Tlaloque*, quienes, de acuerdo con López-Austin y López-Luján (2009) son los pequeños dioses pluviales que viven en los cuatro rumbos del universo y portan el agua en ollas que vacían sobre la tierra, estas se concebían como alegoría de las nubes y están relacionadas con la regeneración de las aguas y la fertilidad, que revitalizan a la naturaleza año tras año.

San Miguel Tlaixpan, Estado de México

La fiesta a San Miguel Arcángel, en San Miguel Tlaixpan, Estado de México, el 29 de septiembre, tiene como escenario la iglesia del santo patrono, cuyo templo y atrio lucen repletos de flores variadas y de múltiples colores, acompañadas de ramas con sus frutos, y en cuyo interior se recrean corrientes de agua. De igual modo, destaca la configuración de la imagen de San Miguel con flores de cri-

santemo (*Chrysanthemum indicum* L.) que aparece en la parte central y superior de los arcos que adornan la fachada del templo y la entrada al patio atrial (Figura 4). Las imágenes del santo patrono están elaboradas, en su totalidad, con flores naturales, además, en el patio atrial se encuentran distintas carrozas adornadas con muchas y variadas flores frescas, estos carruajes son traídos *de visita*, de los lugares cercanos, para honrar a San Miguel. La multitud de flores simboliza la ofrenda de grandes riquezas al santo patrono como agradecimiento por el inicio de la producción del maíz.

Con relación a las flores y frutos que adornan la iglesia y su atrio, se puede mencionar, entre las más abundantes, los anturios, azucenas, orquídeas (*Epidendrum* spp, *Cattleya* spp), crisantemos, gladiolas (*Gladiolus grandis* Thunb.), besos (*Zinnia* spp), margaritas (*Callistephus chinensis* Nees), aves del paraíso (*Strelitzia reginae* Bankz.), nubes (*Gypsophyla paniculata* L.), alcatraces (*Zantedeschia aethiopica* (L.) Spreng.), etc., y como frutos es común observar las guías con racimos de uvas (*Vitis vinifera* L.) y las ramas con manzanas (*Pyrus pumila* Mill.), aguacates (*Persea americana* Mill.) y peras (*Pyrus communis* L.). Todos estos elementos son de cultivo y su diversidad se explica porque en la región mucha gente se dedica a la producción de plantas ornamentales de invernadero y tienen en sus huertos familiares varios tipos de árboles frutales de clima templado.

Morelos, Puebla y Guerrero

San Miguel Arcángel es el santo patrono de muchas poblaciones de Morelos y Puebla, entre otros lugares del centro de México, en cuya festividad es notable el uso de las plantas en floración de pericón o *yauhtli* (*Tagetes lucida* Cav.), como parte esencial de su ofrenda. Por esta razón, es frecuente observar el adorno con exuberantes flores de pericón en los arcos de entrada a los atrios y las puertas de acceso a los templos dedicados a este santo, y en algunas ocasiones también de sus bardas atriales. Los arcos adornados con *yauhtli* se acompañan de arreglos ornamentales de *cucharilla*, la base foliar de las palmas de sotol (*Dasylyrion* spp).

Cabe señalar que en el día de San Miguel en la región Morelos-Puebla se piensa que el diablo *anda suelto* y una manera de conjurar el mal que representa es protegiendo la puerta de las casas con cruces hechas con ramas en floración de *yauhtli* (Sierra, 2008). Pero, más allá de esta costumbre, quizá reciente, está la tradición de colocar este tipo de cruces en la milpa con la idea de proteger las plantas de maíz en fructificación contra fuertes vientos y granizadas que suelen presentarse en esta temporada y que podrían dañar la maduración de las mazorcas. Cabe destacar que los mayordomos de las iglesias que tienen como santo patrono a San Miguel seleccionan al pericón como la flor idónea para festejarlo, por ser plantas de la estación que se encuentran en abundancia y ostentan vistosas y aromáticas flores, que son re-

colectadas y ofrendadas por muchas personas de la región.

El *yauhtli* es una planta de flores atractivas, de olor agradable y de color del sol. Es un elemento de recolección que florece solo durante el temporal, desde finales de julio y hasta principios de noviembre. El *yauhtli* junto con el estafiate o ajenojo de esta tierra (*Artemisia mexicana* Willd.) son llamadas *Hierbas de Tláloc*, nombre que responde a su utilidad medicinal en el tratamiento de enfermedades producidas por el frío o el agua (Ortiz de Montellano, 2003, pp. 232, 235).

En cuanto al *yauhtli*, cabe mencionar la celebración de la fiesta de Xilocruz en Chilapa, Guerrero (Álvarez del Castillo, 1997), donde honran la milpa, por la primicia de la producción de sus frutos tiernos o elotes, y la adornan con muchas flores de pericón que colocan en forma de cruces (Figura 5), en las cuatro esquinas y el centro de la parcela, además de ofrecerle copal en sahumero. Esta celebración tiene lugar el 14 de septiembre, el Día de la Cruz de jilote (el maíz tierno).

Olinalá, Guerrero

San Francisco es un santo patrón que se celebra el 4 de octubre, y por ejemplo en Olinalá, Guerrero, lo festejan con diferentes ofrendas y bellos arreglos florales con plantas de *yauhtli* en floración, estas flores también sirven para configurar *varas enfloradas* o masúchi-

les (Figura 6) que pueden ser uniflorales como el de pericón y multiflorales compuestas de variadas flores acompañadas de distintos frutos, o bien conformadas solo con frutos de chile (*Capsicum annum* L.); estos bastones, de acuerdo con Long-Solís (1990) hacen que la fiesta de San Francisco se conozca también como *fiesta de los masúchiles* o *fiesta de los chiles*.

Tzicatlán, Puebla

En Tzicatlán, Puebla se realiza la venta general del copal que ha sido extraído por los copaleros de la región (Teotlalco, Jolalpan, Tepalcingo, etc.), en el temporal y que es expendido, en torno a la fiesta patronal de San Lucas, el 18 de octubre. Así, durante el festejo de este santo patrono, se dan cita los compradores de la resina al mayoreo y al menudeo, además de ser comercializada por los propios copaleros. En esta fecha, San Lucas, protector de los animales domésticos, es venerado con humo de copal y abundantes donaciones de vacas, chivos, borregos, cerdos, conejos, gallinas y guajolotes, los cuales son encerrados en corrales acondicionados en el atrio del templo. Vacas y chivos lucen por lo general un collar de flores de *cempoalxóchitl* (*Tagetes erecta* L.), *yauhtli* (Figura 7) y hojas de cucharilla, adornos que les confieren el carácter de regalo para el santo. El arco del templo de San Lucas también luce adornado profusamente con flores de *cempoalxó-*

chitl, acompañadas armoniosamente con hojas de cucharilla. Las flores de pericón también son un material de ofrenda abundante y su presencia se debe a la donación de la gente del campo de la localidad. El pericón y la cucharilla son plantas de recolección, sean estas de la región o de lugares lejanos. En este sentido, conviene destacar que las flores de *cempoalxóchitl*, mercadela (*Calendula officinalis* L.), gladiola y azucena, entre otros dones para San Lucas, son plantas cultivadas.

En esta ceremonia, el nicho-vitrina y cuerpo de San Lucas lucen revestidos de billetes, nacionales y del extranjero (dólares), elementos de honra y ofrenda que el santo recibe de la gente. En otras ocasiones, en su vitrina de resguardo, además de los billetes, le suelen ofrendar barras de copal. También, como parte de la expresión de culto a este santo se observa una larga fila de personas que desean entregarle flores, en especial gladiolas, la mayoría de ellas proporcionadas por los mayordomos. Cabe señalar, que en el atrio del templo existe un espacio en donde aparecen varias imágenes de San Lucas ofrendadas con montones de flores, especialmente de *cempoalxóchitl* y pericón, y arreglos de cucharilla. En esta celebración, como en la mayoría de los eventos religiosos católicos, no falta el humo de copal y más si se considera que con motivo de esta fiesta en el mercado de Tzicatlán se efectúa la venta de la *cosecha* de la resina de esta amplia región del sur de Puebla.

DÍA DE MUERTOS

Siguiendo con las fechas del calendario anual, el 1 y 2 de noviembre las familias festejan a sus muertos con muchas flores, frutas y comida, señalándoles el camino a su hogar con pétalos. Así, por ejemplo, en Santa Catarina del Monte, entre otras localidades del Estado de México, mantienen la tradición de hacer caminos con pétalos de flores de *cempoalxóchitl*, estos se configuran al amparo del humo de copal y se considera sirven para guiar el alma del difunto desde la calle, frente a la que fue su casa, hasta el interior de la misma, en donde previamente los familiares han preparado un altar, mesa con un vistoso mantel, sobre el que han colocado muchas flores, guisados y bebidas que agradaban en vida al difunto, sin faltar algunas imágenes de santos y fotos del fallecido. La elaboración del camino de flores se repite al día siguiente, 2 de noviembre, igual que el día anterior, a las doce del día, momento en el que los familiares enfloran nuevamente el camino de retorno, al cielo, del difunto, al ir depositando flores de *cempoalxóchitl*, a partir del altar de ofrenda hacia la calle, camino que después de veinticuatro horas se había desdibujado. En esta localidad sorprende que aún se mantenga la costumbre de compartir con propios y extraños los alimentos que fueron ofrendados. Al respecto, mi experiencia muestra que siendo yo una persona desconocida los oferentes me hicieron partícipe al darme fruta, pan y guisado,

entregados simbólicamente en honra y beneplácito del finado.

Como parte de los festejos en Santa Catarina del Monte, los caminos de flores salen, como ya se mencionó, del domicilio de los difuntos a la calle y a través de esta, llegan a la iglesia hasta un gran altar, que se ubica junto a la santa patrona. Esta última también luce profusamente adornada de flores y contiene la ofrenda de diversos guisados, pan, bebidas y varias frutas (Figura 8).

Cabe subrayar, que los muertos son ofrendados con muchas riquezas naturales, entre otros elementos, estas ofrendas expresan el agradecimiento por el trabajo que ellos desempeñan ahora al lado de los dioses por el buen desarrollo del ciclo agrícola del maíz, según el pensamiento religioso nahua.

FIESTA DE SANTA CECILIA EN SANTA CATARINA DEL MONTE

Otra de las festividades religiosas peculiares en Santa Catarina del Monte, Estado de México, es la del 22 de noviembre, fecha dedicada a Santa Cecilia, patrona de los músicos. Su capilla está ubicada a un costado del templo de Santa Catarina. Como parte de la ofrenda, el 21 de noviembre arreglan la iglesia con muchas flores e instrumentos musicales. De acuerdo con la gente, por la mañana la población inicia este festejo tocando música para Santa Cecilia, luego le ofrecen tamales y atole, que después son repartidos y consumidos entre los

asistentes. Cabe señalar que solo he visitado la capilla unos días después de la celebración y por ello muestro los adornos de las flores ofrendadas (anturios, azucenas, gladiolas, orquídeas, aves del paraíso, etc.), las cuales son similares a las entregadas a San Miguel Arcángel, en San Miguel Tlaixpan, hecho que se explica porque ambos pueblos son vecinos y cultivan las mismas flores de ornamento en sus viveros. Por último, es importante destacar que muchos de los habitantes de Santa Catarina del Monte se dedican profesionalmente a la música.

Santa Catarina del Monte

En Santa Catarina del Monte, Estado de México, tienen como patrona a la Santa del mismo nombre, la festejan el día 26 de noviembre y su templo luce repleto de flores variadas, como sucede con otros recintos religiosos de la zona. En este caso llama la atención el arco que adorna la entrada de la iglesia, en el cual normalmente configuran un par de vasijas, una a cada lado de la entrada y, sobre todo, la personificación de Santa Catarina, que se viste con miles de flores de crisantemo (de color guinda en 2017 y blanco en 2018) y en 2019, su vestido fue multicolor, hecho con diversas orquídeas, musgos, helechos y ramas de abeto [*Abies religiosa* (H.B.K.) Schl. et Cham.] (Figura 9). También lucen repletos de flores los diversos altares (paradas) que se encuentran en los barrios por donde

transita la peregrinación con la Santa, a través del pueblo. Estos altares también contienen la representación, compuesta con flores, de diferentes animales, por ejemplo, mariposas, pavorreales y felinos (pumas, tigres).

Esta ofrenda de flores, como parte del ritual, es producto de un trabajo comunitario y de cohesión social capitalizado por los mayordomos, y que al final es una ceremonia de agradecimiento por el reverdecimiento de la naturaleza, la cosecha y el bienestar de la sociedad.

Antecedentes históricos

Después de haber descrito de manera sucinta la expresión ritual de honra a la Santa Cruz por la lluvia y algunas fiestas patronales ligadas con el temporal; la producción de elotes y la cosecha que se suceden en varios lugares de nuestro país, dentro de los que destacan las realizadas por poblaciones de tradición náhuatl, a continuación se ofrecen algunos datos etnohistóricos relacionados con las fiestas de las veintenas del calendario solar de los mexicas vinculadas con los dioses del agua, la fertilidad y la agricultura, y en donde, de acuerdo con la información histórica de la Nueva España, las flores eran objetos comunes de ofrenda y honra a sus divinidades.

Para fundamentar este argumento, presentaré una síntesis del calendario anual de las 18 fiestas del calendario solar mexica, basada en los datos de fray Bernardino de Sahagún y la correlación

que se puede reconstruir a partir del Libro II de su *Historia General* (1979). En esta correlación sigo la interpretación de estas fiestas que ha establecido Johanna Broda en sus numerosas publicaciones acerca de este tema (cfr. Cuadro 1; Broda 2004a, b; 2013).

MESES PREHISPÁNICOS	CORRELACION CRISTIANA (FECHAS GREGORIANAS) *
I Atlcahualo	12.2. – 3.3.
II Tlacaxipehualiztli	4.3. – 23.3.
III Tozoztontli	24.3. – 12.4.
IV Huey tozoztli	13.4. – 2.5.
V Toxcatl	3.5. – 22.5.
VI Etzalcualiztli	23.5. – 11.6.
VII Tecuilhuitontli	12.6. – 1.7.
VIII Huey tecuilhuitl	2.7. – 21.7.
IX Tlaxochimaco-Miccailhuitontli	22.7. – 10.8.
X Xocotlhuetzi-Huey miccailhuitl	11.8. – 30.8.
XI Ochpaniztli	31.8. – 19.9.
XII Teotleco	20.9. – 9.10.
XIII Tepeilhuitl	10.10. – 29.10.
XIV Quecholli	30.10. – 18.11.
XV Panquetzaliztli	19.11. – 8.12.
XVI Atemoztli	9.12. – 28.12.
XVII Tititl	29.12. – 17.1.
XVIII Izcalli	18.1. – 6.2.
Nemontemi**	7.2. – 11.2.

CUADRO 1 (Broda 2004a: 40)

La correlación del calendario mexica de acuerdo con Sahagún, *Historia General de las Indias de Nueva España*, Libro II (1979) que coincide con la correlación propuesta por Tichy (1991), con base en sus estudios arqueoastronómicos y calendáricos

* A las fechas que da Sahagún se han añadido 10 días por la *Reforma Gregoriana* que ocurrió en el año 1582, después de la redacción de la *Historia General*.

** En la correlación de Sahagún, se intercalan aquí los 5 nemontemi, entre xviii Izcalli y Atlcahualo (cfr. Broda 2004a).

En esta perspectiva, en I Atlcahualo,¹ primer mes del calendario solar mexica según fray Bernardino de Sahagún, celebraban a los dioses del agua, les ofrendaban y sacrificaban infantes en la cumbre de los cerros, a quienes llevaban

muy bien ataviados en literas adornadas con plumas y flores, entre cantos, música y baile (Sahagún, 1979, lib. II, cap. I). En II Tlacaxipehualiztli, segundo mes del ciclo anual, festejaban al dios Xipe Tótec, le ofrecían sacrificios humanos y desollaban a las víctimas; sucesivamente varios jóvenes vestían la piel de los inmolados, así representaban al dios Xipe y entraban a las casas para pedir limosna, allí los sentaban en lechos prepa-

1. Los números romanos denotan la posición del mes dentro del calendario solar mexica de 18 meses de 20 días según fray Bernardino de Sahagún (cfr. Broda 2004^a, p.40, Cuadro 1).

rados de hojas de zapote y los adornaban con sartales de mazorcas de maíz y de flores, además de ponerles guirnaldas y darles de beber pulque (lib. I, cap. XVI-II). En III Tozoztontli hacían ceremonias para honrar a los dioses del agua y, nuevamente, les ofrendaban la vida de los infantes y las primicias de las flores del año, y antes de la entrega de estas, nadie osaba disfrutar de su aroma. En esta fecha, los oficiales de las flores, *xochimanque*, celebraban a la diosa Coatlicue y le ofrecían las flores que nacían entonces por primera vez (lib. II, cap. III).

En la fiesta de IV Huey tozotli festejaban a Cintéotl, dios de los maíces, adornaban las puertas de sus casas con espadañas (tules) untadas con la sangre del autosacrificio en orejas y espinillas. La gente rica ornamentaba sus hogares con ramos de *acxóyatl* (ramas de árbol de abeto) y adornaban con flores a los dioses que tenían en casa. Luego, la gente iba a los maizales y traía cañas de maíz para ofrecerlas junto con flores, delante de sus dioses en el templo (lib. II, cap. IV). En la ceremonia dedicada a Tezcatlipoca, en el mes de V Toxcatl, sacrificaban al mancebo que personificaba al dios en esta fiesta, quien durante el año previo era instruido en tañer la flauta, cantar y hablar dignamente. Este joven lucía ricamente ataviado: su cabeza estaba emplumada, en la mano portaba una guirnalda de flores, *izquixóchitl* y un sartal de estas cubría sus hombros y sobaco. Junto con sus ocho pajes tocaba la flauta por todo el pueblo, llevando flores y su caña de humo en las manos,

mientras los sacerdotes ejecutaban el baile de Tóxcatl (*toxcachocholoa*), con una especie de flor de papel en la frente y en sus manos cargaban cetros de palma, cuya punta portaba una flor de pluma negra. A este mancebo lo adoraban y le rendían culto como al mismo dios. La gente del palacio, guerreros, viejos y mozos danzaban en otras partes del patio del templo; las doncellas traían sus piernas y brazos emplumados (de plumas coloradas) y en su cabeza sostenían ramilletes de maíz tostado, *momochtli*, donde cada grano parecía una *flor blanquísima*. Después del sacrificio de este, elegían al nuevo mancebo que recrearía a Tezcatlipoca durante el siguiente año (lib. II, caps. V y XXIV).

En el mes de VI Etzqualiztli rendían culto a los dioses del agua y los sacerdotes iban por juncias, muy grandes y hermosas, a las aguas de *Temilco* en *Citlaltépec*, para adornar su templo. Los sacerdotes de los *Tlaloque*, debidamente ataviados, al salir el sol les ponían a las imágenes de esos dioses una flor de papel grande, fruncida y redonda, a manera de rodela y les colocaban en la nuca otras flores de papel, también fruncidas, que sobresalían en ambas partes de la cabeza, en forma de orejas. Entre otras cosas, estos ministros hacían acopio de los ornamentos de papel dedicados a la honra de los dioses y configuraban, por ejemplo, los llamados *tlaquechapániotl*, que portaban en el cuello o los *amacuexpalli* que se lucían detrás del colodrillo, así como flores de papel (lib. II, caps. VI y XXV).

La diosa de la sal Uixtocíhuatl, considerada la hermana de los *Tlaloque*, era venerada en el mes de VII Tecuilhuitontli. Esta divinidad vestía de amarillo, cargaba una rodela adornada con plumas de papagayo y flores, hechas de pluma de águila. Portaba un bastón adornado con papeles goteados de hule y con tres flores de papel llenas de incienso, una en cada tercio de este. En esta ceremonia realizaban bailes y cantos, en torno a la mujer que personificaba a la diosa; las danzantes iban asidas por una cuerda que llevaban en las manos, a la que llamaban *xochimécatl* (*Smilax* sp), y cada una portaba guirnaldas de *iztáuhuatl* (estafiate). La persona que recreaba a la diosa lucía, a su imagen y semejanza, con ricos ornamentos, la velaban con mucha algarabía, en especial las mujeres que producían sal, y los participantes del festejo cargaban en las manos flores amarillas de *cempoalxóchitl* o bien de *iztáuhuatl*. Por la mañana, en lo alto del templo de Tláloc, después de matar a varios cautivos, sacrificaban a la mujer que había representado a Uixtocíhuatl (lib. II, caps. VII y XXVI).

Antes de la fiesta del noveno mes, IX Tlaxochimaco, toda la gente iba a los campos y maizales para traer diversas flores silvestres, por ejemplo: *acocoxóchitl*, *huitzitzilocoxóchitl*, *tepecempoalxóchitl*, *nextmalxóchitl*, *tlacoxóchitl*, *oceloxóchitl*, *cacaloxóchitl*, *ocoxóchitl*, o *ayacoxóchitl*, *quauhelojóchitl*, *xiloxóchitl*, *yolloxóchitl*, *tlalcacaloxóchitl*, *cempoalxóchitl*, *atlacuezonan*, *tlapalatlacuezonan*, *atzatzamulxóchitl*. Estas flores

eran llevadas al templo de Huitzilopochtli y, al amanecer, la gente se reunía para ensartarlas en hilos y con ellas configurar sogas enfloradas gruesas, torcidas y largas, las cuales eran tendidas en el patio como ofrenda y festejo a Huitzilopochtli. En esta ceremonia entregaban a este dios las primeras flores acompañadas de guisos de gallina y perro, tamales, etcétera. Los sacerdotes adornaban a Huitzilopochtli con guirnaldas y sartaes de flores muy olorosas, lo mismo hacían con las estatuas de los demás dioses y también con las que estaban en los barrios y en los telpochcallis, así como en las casas de los *calpixques*, de la gente principal y de los macehuales. Después de ofrendar a todas las divinidades abundantes flores e incienso, les ponían las viandas que para ello habían preparado, luego las consumían y enseguida comenzaban a bailar y cantar (lib. II, caps. IX y XXVIII).

Al final del mes IX Tlaxochimaco los sacerdotes iban al monte, cortaban y traían un gran árbol que ponían en el patio del templo de Xiuhtecuhtli, al llegar a este lugar acudían a recibirlo las señoras y mujeres principales, quienes cargaban flores para adornarlo y jícaras con cacao (chocolate) para que lo tomaran los que lo habían cortado y transportado. Este madero después de ser limpiado (le quitaban todas sus ramas), lo levantaban y lo plantaban para que luciera erguido. Un día antes de la fiesta del siguiente mes dedicada a Xiuhtecuhtli, en X Xócotl huetzi, adornaban el árbol ricamente y en torno a él hacían la ceremonia, la cual incluía el sacrificio de muchos cautivos, a quienes

después de velarlos durante la noche, antes de matarlos les espolvoreaban el rostro con polvos de flores de *yauhtli*, con el fin de calmarlos y disminuir su dolor (Sahagún, 1979, lib. II, caps. X y XXIX). A propósito de *yauhtli*, al dios Opochtli los pescadores se lo ofrecían junto con cañas de maíz, flores, humo de tabaco y copal, y en su procesión portaban juncos procedentes del lago (lib. I, cap. XVII).

La madre de los dioses *Teteo innan* o *Toci* era celebrada en el mes XI Ochpaniztli. Una mujer personificaba a la divinidad, vestía a su imagen y semejanza e iba muy bien adornada. Las actividades previas a la fiesta incluían bailes en silencio (*nematlaxo*) por ocho días, donde la mujer vestida como Toci y las médicas (parteras), viejas y mozas dispuestas en cuatro hileras se movían en silencio y en sus manos cargaban ramos de flores de *cempoalxóchitl*. Después, estas mujeres divididas en dos bandos, en torno a la diosa, y las tres ancianas que la acompañaban, peleaban aventándose amasijos de pachtli (heno, *Tillandsia* sp), hojas de tuna, espadaña y de flores de *cempoalxóchitl*. Este evento duraba cuatro días, enseguida mataban y desollaban a la mujer que personificaba a Toci, en su templo, y luego con su piel vestían a un mancebo. Cabe señalar, que los bailarines con flores en sus manos, cuando levantaban y bajaban los brazos, al compás del atambor, simulaban flores (lib. II, caps. XI y XXX).

Por otra parte, Durán (1984, pp. 137-141) señala que en la celebración a Chicomecóatl (Chalchiuhcáhuatl), diosa de

las mieses y de todas las semillas y legumbres, (que igualmente tenía lugar en el mes de XI Ochpaniztli y se celebraba en el templo de Huitzilopochtli) una joven personificaba a la divinidad, quien portaba en la cabeza una tiara colorada de papel, sarcillos y collar de mazorcas, en oro y en sus manos sostenía mazorcas de plumas y oro, y, como diosa, era solemnizada con suntuosos sartales de mazorcas, chiles y de todo tipo de semillas, productos que también adornaban la puerta, el piso y el interior y exterior del templo, en cuyo atrio abundaban las fogatas y el incienso. Los sacerdotes cargaban en andas (ricamente aderezadas con distintos sartales) a la joven-diosa; y luego, dentro del templo y junto a la estatua de la diosa colocaban sobre un lecho de mazorcas, ají, calabazas y bledos, con humo de copal y al ritmo de bocinas y caracoles recibía la gratitud del pueblo por el beneficio de la fertilidad y buena producción de los mantenimientos en el ciclo anual. La joven después de ser reverenciada e incensada sobre su lecho de frutos, semillas y rosas, en honor y veneración a Chicomecóatl, era degollada y con su sangre rociaban a la estatua de la diosa y a todos los frutos y verduras ofrendados que adornaban profusamente el recinto. Diego Durán (1984, p. 141) considera que la ofrenda de sartas de mazorcas, chiles y rosas permaneció en el siglo XV como una costumbre para halagar a la Virgen María durante el mes de septiembre.

En el siguiente mes de XV Panquetzaliztli, los mexicas realizaban la fiesta

principal de Huitzilopochtli, para honrarlo le ofrendaban muchos cautivos y esclavos en sacrificio y, tras haberlos matado, los captores hacían fiesta en sus casas y ofrecían pulque a los viejos y viejas, y los casados y los principales cantaban, tañían y tocaban las sonajas y daban mantas a los servidores de la fiesta, quienes tenían el cargo de dar la comida, bebida, cañas de humo, flores, etcétera. (Sahagún, 1979, lib. II, cap. XXXIV).

Por otro lado, en el signo décimo primero del calendario ritual del Tonalpohualli, *ce técpatl*, dedicado a Huitzilopochtli, en el barrio de *Tlacatecco*, como parte de las acciones en su honra, sacaban todos los ornamentos del dios para limpiarlos y ponerlos al sol, a la vez que colocaban delante de él, diversas comidas, incienso y “todas las preciosas flores” (lib. II, cap. XIX).

A la diosa *Ilamatecutli* la reverenciaban en el mes de *xx Títitl*, por ello una esclava, comprada por los *calpixque* era ataviada a su imagen y semejanza, lucía una máscara de dos caras, una atrás y otra adelante, y el sacerdote encargado del festejo portaba unos penachos blancos, bajaba de lo alto del templo e iba derecho al llamado *quauhxicalco*, en donde había una especie de jaula hecha de teas y en su porción superior un *tlapanco* empapelado que simbolizaba la troje de la diosa. El sacerdote le prendía fuego a esta troje, y los demás sacerdotes ascendían al templo, en donde se encontraba una flor conocida como *teoxóchitl*; quién llegaba primero la tomaba, y

todos los sacerdotes que habían subido, descendían juntos trayendo la flor para arrojarla al *quauhxicalco*, en donde ardía la troje. Al otro día, jugaban el *nechichiquauilo* los hombres y muchachos que así lo querían, para ello llenaban con flores de espadañas y con papeles rotos unas pequeñas talegas o redes configuradas para tal fin, les ataban un cordel y las usaban para agredirse; en este juego armaban una pelea, golpeándose en la cabeza o donde se pudiera con dichas talegas (Sahagún, 1979, lib. II, cap. XXXVI).

En el marco de la cosmovisión y el ciclo agrícola del maíz, principalmente, los datos etnohistóricos vertidos muestran que los rituales de culto a las entidades divinas de la naturaleza (agua, fuego, sol, viento, etc.) eran producto de la organización de los sacerdotes, las autoridades políticas o la gente de los barrios, procedimiento que permanece y que conlleva la realización de las ceremonias de honra divina, en tiempo y forma, en los adoratorios y templos. Así, la etnohistoria permite comprender el comportamiento de los humanos para con los dioses y las formas de alagarlos para lograr sus beneficios, lluvia, buenas cosechas, salud, etcétera. Como se puede observar, entre los materiales de culto más comunes de ayer y hoy, destacan los ornamentos y las ofrendas de productos naturales de la temporada (flores, frutos, ramas en floración y fructificando, copal), la personificación de las deidades con diversos elementos vegetales y diferentes adornos en forma de animales

(mariposas, pavorrales, pumas) elaborados también con flores, como expresiones de la naturaleza. Cabe mencionar que, en los adoratorios de petición de lluvias, además de los dones de ofrenda mencionados, la comida ritual es abundante y hacen sacrificio de reses, chivos, guajolotes, etcétera.

Las ofrendas, en general, son de gran belleza y cubren los templos de los santos patronos y los altares de culto en la cima de los cerros, manantiales y cuevas; estos elementos de algún modo replican el medio natural y sus riquezas, y conllevan el deseo de la población de disponer de estas, por la gracia divina. En suma, los rituales de culto a los santos y cerros (materialización de la Santa Cruz) continúan y aunque reelaborados reflejan el pensamiento religioso mesoamericano, el cual responde a un acto de magia imitativa “doy para que me des”; concepción arraigada y difundida entre los campesinos nahuas de Temalacatzingo, Guerrero, que se percibe en muchas ceremonias de petición de lluvias y agradecimiento por el temporal, y desde luego en las fiestas patronales.

Antecedentes arqueobotánicos

Por otra parte, la evidencia arqueobotánica registrada en los contextos de ofrenda del Templo Mayor de Tenochtitlan (TMT), muestran la existencia de restos vegetales (semillas, ciscos de maíz, frutos, flores, resinas de copal y hule, espinas de maguey, etc.) como materiales

de oblación y culto a las divinidades que presiden el recinto sagrado mexicana. Un ejemplo de estos lo constituye la ofrenda 102, dedicada al dios de la lluvia, en la que este aparece representado a través de una máscara Tláloc de madera de pino (*Pinus* sp) con su tocado de papel de amate adornado con una pluma de quetzal (*Pharomachrus mocinno mocinno* De la Llave 1832) y aplicaciones de hule (*Castilla elastica* Cerv.). También lo personifican en dos figuras revestidas con papel de amate (*Ficus* sp), una de ellas estaba compuesta por ramas de ahuehuete (*Taxodium mucronatum* Ten.) y la otra con ramas de mezquite [*Prosopis laevigata* (Wild.) M.C. Johnst.], ambos personajes estaban asociados con una olla y una máscara Tláloc miniaturas de madera de pino, principalmente (Alonso, 2002). De igual manera, había tres artefactos antropomorfos de copal [*Bursera bipinnata* (Sessé y Moc.) Engl.], que según los arqueólogos se relacionan con divinidades del agua, una de ellas personificaba, plausiblemente, a Chalchiuhtlicue, la diosa de las mieses y del agua dulce. Estas imágenes acompañaban a la figura pétreo del dios del fuego y a una olla Tláloc de cerámica.

La conservación de los elementos vegetales de esta ofrenda es única y junto con los objetos divinos enunciados se encontraron un guaje [*Lagenaria siceraria* (Molina) Stand.] a manera de vasija, mantas de algodón (*Gossypium hirsutum* L.), espinas de maguey (*Agave salmiana* Otto ex Salm-Dyck), artefactos elaborados con papel de amate y

adornados con abundantes ramillas de *yauhtli*, ramos de ahuehuete, fracciones de pasto, semillas de frijol (*Phaseolus vulgaris* L.), calabaza (*Cucurbita pepo* L.), etc. Cabe mencionar que al interior de la olla Tláloc había múltiples semillas de amaranto (*Amaranthus* sp), chíca (*Salvia hispanica* L.), chíca de Colima [*Hyptis suaveolens* (L.) Poit.], epazote (*Chenopodium* sp) y *yauhtli*, además de resina de copal. Conviene señalar que este sustenta la tradición centenaria de resina aromática que ha permitido la comunicación humanos-divinidades, desde hace más de 500 años, y el *yauhtli* (Figura 10) destaca por su relevancia ceremonial prehispánica y contemporánea asociada con el temporal y con los dioses del agua (Montúfar, 1997, 1999, 2013; Montúfar y Aguirre, 2019; Montúfar, Barrera e Islas, 2016).

Asimismo, el reino animal estaba representado por múltiples exoesqueletos de invertebrados marinos (corales, erizos de mar, conchas, caracoles, etc.) y como vertebrados depositaron serpientes de cascabel (*Crotalus molossus* Baird y Girard 1853; *C. cf. polystictus* Cope 1865 y *Sistrurus ravus* Cope 1865), la pluma de un quetzal y un puma (*Felis concolor* Linnaeus 1771), según los restos de su piel, cráneo y huesos de sus extremidades y cola, principalmente (Valentín y Zúñiga, 2006); los invertebrados son símbolo del medio acuático marino y los vertebrados representan el ambiente terrestre.

En suma, la ofrenda 102 muestra plantas alimenticias, cultivadas y silves-

tres, flores y ramas arbóreas y artefactos divinos elaborados con materiales de origen vegetal (papel de amate, copal, madera de pino, ramas de ahuehuete, mezquite, etc.), principalmente. El conjunto de estos dones manifiesta la flora de uso ritual, misma que recrea a la naturaleza y engalana los depósitos de culto en los que se invoca la renovación natural, sustento y permanencia de la vida, tras la muerte, según la cosmovisión mesoamericana.

Las evidencias de ahuehuete, mezquite, *yauhtli*, amate, guaje, algodón, resinas de copal y hule, pastos y variadas semillas de cultivo, entre otras, como elementos ornamentales y materia prima de varios artefactos, expresan la presencia de las riquezas naturales ofrendadas, pero también, el uso de algunos vegetales como materia prima para personificar a las entidades divinas convocadas. Estas manifestaciones de culto se perciben en la información etnohistórica, pero también en los rituales contemporáneos, en los que, por ejemplo, recrean a los santos patronos con flores y ramas.

Con relación a la ecología de las plantas de oblación enunciadas, algunas derivan de los bosques templados de la cuenca de México (pino, ahuehuete, mezquite, amaranto, chíca, frijol, etc.) y otras de ambientes cálidos de lugares tropicales y subtropicales de México, las cuales representan, plausiblemente, productos de tributación. En torno a las semillas, estas corresponden con plantas de cultivo y silvestres, de importancia alimenticia. El *yauhtli* en esta ofren-

da aparece no solo como adorno de los artefactos, sino que también por ser un elemento que florece durante el temporal, indica la época húmeda del año, la de la abundancia que permite comprender la diversidad florística de halago a los dioses que la producen.

REFLEXIONES FINALES

Este trabajo interdisciplinario muestra la información arqueobotánica e histórica como fundamento para comprender las manifestaciones rituales contemporáneas y destacar los hechos que evidencian la continuidad cultural, basados en la cosmovisión mesoamericana y reelaborados bajo la influencia cristiana recibida durante la época colonial. De esta manera, los dioses y santos patronos, como divinidades que influyen en los fenómenos meteorológicos y el ambiente, son celebrados y ofrendados por el buen desenlace de la agricultura y el bienestar de los humanos. Estas expresiones de halago y culto incluyen numerosas y variadas flores aromáticas, frutos y en general productos del temporal, muestra de la renovación de la naturaleza. Las festividades descritas están relacionadas con el ciclo agrícola del maíz y las etapas de sequía y temporal anuales.

REFERENCIAS

- Alonso Olvera, A. (2002). *La conservación, restauración y estudio de los artefactos arqueológicos de madera de la Ofrenda 102 del Templo Mayor de Tenochtitlan, México*. México: Informe técnico entregado al Museo del Templo Mayor del INAH.
- Álvarez del Castillo González, C. (1997). *dio etnobotánico del maíz y el teocintle en los estados de Guerrero, México, Michoacán y Morelos*. (Tesis de Maestría). Facultad de Ciencias-UNAM, México.
- Broda, Johanna (2001). La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica. En *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. J. Broda y F. Báez-Jorge (Coordinadores). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Fondo de Cultura Económica, pp. 165-238.
- Broda, J. (2004a). Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexica. En *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. J. Broda y C. Good Eshelman (Coordinadoras). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia e Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, pp. 35-60.
- Broda, J. (2004b). ¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual. En *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. J. Broda y C. Good Eshelman (Coordinadoras). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia e Instituto de Investigacio-

- nes Históricas-UNAM, pp. 61-82.
- Broda, J. (2013). Ritos y deidades del ciclo agrícola. En *Arqueología Mexicana*, vol. XXI, (120) pp. 54-61.
- Durán, D. (1984). *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. México: Editorial Porrúa.
- Long-Solís, J. (1990). Las ofrendas de San Francisco. *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 20. pp. 229-243.
- López-Austin, A. y López-Luján, L. (2009). *Monte Sagrado-Templo Mayor*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM e INAH.
- Montúfar López, A. (1997). *Identificación de los restos botánicos en dos muestras sedimentológicas de la Ofrenda 000X del Templo Mayor*. México: Informe técnico de la Subdirección de Laboratorios y Apoyo Académico-INAH.
- Montúfar López, A. (1999). *Estudio arqueobotánico de las ofrendas 99 y 100, Edificio Ajaracas, México, D.F.* México: Informe técnico de la Subdirección de Laboratorios y Apoyo Académico-INAH.
- Montúfar López, A. (2013). *Ofrendas de copal: un estudio comparativo entre el Templo Mayor de Tenochtitlan y Temalacatzingo, Guerrero*. (Tesis de Doctorado). Facultad de Ciencias-UNAM, México.
- Montúfar López, A. y Aguirre Molina, A. (2019). Arqueobotánica de la Ofrenda 141 del Templo Mayor de Tenochtitlan. En *Al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan: Estudios en honor de Eduardo Matos Moctezuma*. L. López Luján y X. Chávez Balderas (Coordinadores). México: El Colegio Nacional, pp. 305-330.
- Montúfar López, A. Barrera Rivera, J. e Islas Domínguez, A. (2016). Una mirada arqueológica a la ofrenda 102 del Templo Mayor de Tenochtitlan: su contenido botánico y simbolismo. En *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas*, J. Broda (Coordinadora). México: IAH, UNAM, 1ª edición UNAM y corregida aumentada, pp. 171-210.
- Ortiz de Montellano, B. (2003). *Medicina, salud y nutrición aztecas*. México: Siglo XXI Editores.
- Sahagún, Bernardino de (1979). *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Editorial Porrúa.
- Sierra Carrillo, D. (2008). *El demonio anda suelto. El poder de la Cruz de Pericón*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Tichy, F. (1991). *Die geordnete Welt Indianischer Voelker: Ein Beispiel von Raum und Zeitordnung im Vorkolumbischen Mexiko*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Valentín Maldonado, N. y Zúñiga Arellano, B. (2006). La fauna de la ofrenda 102 del Templo Mayor de Tenochtitlan. En *Arqueología e Historia del Centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*. L. López Luján, D. Carrasco y L. Cué (Coordinadores). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 507-524.

FIGURAS



Figura 1. Cadenas de flores de *cacaloxóchitl*, comida y copal, principalmente. Ofrenda para la Santa Cruz. Temalacatzingo, Guerrero. Fotografía de la autora.



Figura 2. Abundantes flores de *cempoalxóchitl* y *cacaloxóchitl*, comida y copal. Ofrenda para la Santa Cruz. Acatlán, Guerrero. Fotografía de la autora.



Figura 3. Jarrones de carrizo vertiendo su riqueza en flores. San Luis Huexotla, Texcoco, Estado de México. Fotografía de la autora.



Figura 4. Flores diversas y abundantes para honrar a San Miguel Arcángel, en su día. San Miguel Tlaixpan, Texcoco, Estado de México. Fotografía de la autora.



Figura 5. Cruz elaborada con flores de *yauhtli*. Ofrenda para la milpa por sus primicias. Jolalpan, Puebla. Fotografía de la autora.



Figura 6. Flores de *yauhtli* y masúchil de las mismas, en honra a San Francisco, Santo Patrono de Olinalá, Guerrero. Fotografía de la autora.



Figura 7. Ofrenda de flores de *yauhtli* para honrar a San Lucas. Tzicatlán, Puebla. Fotografía de la autora.



Figura 8. Camino de flores de *cempoalxóchitl* para guiar a los difuntos a la que fue su casa y también para la iglesia. Santa Catarina del Monte, Texcoco, Estado de México. Fotografía de la autora.



Figura 9. Festejo de Santa Catarina y recreación de su imagen con múltiples y vistosas flores. Santa Catarina del Monte, Texcoco, Estado de México. Fotografía de la autora.



Figura 10. Conos de papel amate adornados con flores de *yauhtli*. Ofrenda 102, Templo Mayor de Tenochtitlan. Fotografía de la autora.

EL CULTO A SANTO TOMÁS EN OXCHUC, CHIAPAS

WORSHIPPING SANTO TOMAS AT OXCHUC, CHIAPAS

ALAN ANTONIO CASTELLANOS MORA*

Fecha de entrega: 7 de octubre 2019

Fecha de aceptación: 29 de noviembre 2019

RESUMEN

En el presente trabajo mostraremos el culto que las personas, tanto de Oxchuc, como de otros municipios de Chiapas, rinden a Santo Tomás y el territorio que forman a partir de ello. Haremos un recorrido por la historia del santo y presentaremos una breve historia sobre la religiosidad popular en Oxchuc, la mitología en torno a la hagiografía, así como una etnografía de su fiesta y cultos relacionados al mismo.

* Doctorado en Historia y Etnohistoria, ENAH alan.castellanos@enah.edu.mx

Licenciado en historia por parte de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, maestro en historia por la Universidad Autónoma de Chiapas y la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Es estudiante del doctorado de historia y etnohistoria en la ENAH. También, es docente de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Ha publicado en diversas revistas especializadas, siendo su temática la etnohistoria de los modernos mayas de Chiapas.

PALABRAS CLAVE: *Santo Tomás, Tseltales, cosmovisión, Chiapas.*

ABSTRACT

In this article, we will describe the cult that the inhabitants of Oxchuc, and other municipalities of Chiapas, pay towards Saint Thomas and the territory that is created in this way. Therefore, we will comment on the history of the saint, and describe the practice of popular religion in Oxchuc, the mythology associated with the Saint's hagiography, as well as an ethnography of his celebration and cult practices related to it.

KEYWORDS: *Saint Thomas, Tseltales, Cosmovision, Chiapas.*

INTRODUCCIÓN

Como es bien sabido, los santos, entre los mayas, pueden asumir diferentes funciones dentro de su cosmovisión. Sabemos que hay algunos que son protectores, otros tienen habilidades para controlar algún elemento natural o parte de la naturaleza, así como elementos terapéuticos de sanación, entre otras cosas. A la vez, cada pueblo se dirige hacia estas hagiografías de diferentes maneras, rindiéndoles culto de formas muy distintas entre ellos. Lo anterior hace que podamos observar una riqueza de mitos y ritos que muestran el vínculo entre sociedad y seres sobrehumanos. Por último, tenemos que entender que todo lo que vemos hoy en día, en relación con el tópico que nos incumbe, así como de otros fenómenos, es el resultado de toda una transformación histórica que estos pueblos hicieron de diferentes elementos culturales traídos por otras sociedades (españoles, mestizos, negros, etc.), que transformaron y adaptaron junto con las propias.

Las hagiografías, dentro del área mesoamericana, forman parte integral de la ritualidad, del paisaje ritual, mitología, cosmovisión y dinámicas sociales de los pueblos. En el área maya, Mario Humberto Ruz (2006), nos ha mostrado un abanico de fenómenos relacionados en torno a estos seres y en distintas geo-

grafías; así también, entre los modernos mayas de Chiapas, Kazuyazu Ochiai (1985) ha plasmado parte de esas dinámicas entre los tsotsiles, en especial, en San Andrés Larrainzar. En estos dos trabajos, que son punta de lanza, podemos entender diferentes aspectos de donde se ha abordado esta temática, pero no nos muestran otros factores, tales como la cosmovisión, la historia y el territorio que forman estos cultos. En ese sentido, nosotros elegimos a Santo Tomás, el santo patrón de Oxchuc, para poder mostrar estos fenómenos y entender su desarrollo histórico y su situación en la actualidad, por lo que plasmaremos parte del trabajo de campo que hemos desarrollado en esa localidad, desde 2018.

ASPECTOS CONCEPTUALES

Santo Tomás, a pesar de ser un santo traído por los españoles, hoy en día entre los oxchuqueros, posee una connotación diferente a la que tiene en España o Europa misma. Esto se debe a la cosmovisión de los lugareños. De acuerdo con Johanna Broda, esta es “la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre” (1991, p. 462). En la cosmovisión, hay todo un sincretismo religioso que surge en la etapa colonial, retomando ciertas formas del culto prehispánico, enfocado en la agricultura. Dicha visión estructu-

rada resalta la ideología imperante, la cual Broda define como “el sistema de representación simbólica o cosmovisión visto desde su relación con las estructuras sociales y económicas. La ideología cumple con la función de legitimar el orden establecido y en ese sentido la ideología es el resultado de sociedades diferenciadas socialmente” (p. 462).

Recordemos que, en la etapa colonial, los conquistadores destruyeron gran parte de la religión estatal e impusieron una nueva. Debido a lo anterior, vemos que hubo una síntesis o reinterpretación simbólica en las religiones resultantes, articulándose los antiguos núcleos numinosos con las expresiones simbólicas de los conquistadores (Báez-Jorge, 1994, p. 30). Y como todas las religiones son dinámicas, cada momento histórico permeó en los elementos que moldearon, transformaron o quitaron las culturas que crearon las mismas (Báez-Jorge, 1988, p. 26). Entre los tseltales, región donde están los oxchuqueros, podemos apreciar estos niveles de síntesis (Maurer, 1984). En la actualidad, la cosmovisión y la ideología, entre los pueblos de origen mesoamericano, puede apreciarse de mejor manera en la religiosidad popular. Este concepto, de acuerdo con Broda, se define como:

Una religión distante de la ortodoxia en la doctrina de la Iglesia. La religión popular enfatiza los aspectos devocionales y protectores, centrada en el culto a los santos; la importante función que desempeñan las imágenes, los santua-

rios y los peregrinos tiene su origen en la religiosidad barroca (2009, p. 10).

En ese sentido, Báez-Jorge y Gómez, proponen:

... estos cultos populares surgieron, ya sea como alternativa a la catequesis, o como mediadores simbólicos, que pudieron o no, sincretizarse con la imaginería católica. En el primer caso operaron como resistencia ideológica, mientras que en la segunda operaron como materias primas de una nueva superestructura, construida a partir de la religión prehispánica y del cristianismo colonial, pero distinto de ambas matrices (2001, pp. 391-392).

Los cultos son expresados en un territorio, donde se encuentran los paisajes relacionados con la agricultura y que da pauta a toda su cosmovisión. De esta manera, nosotros aplicamos la definición que usa Gilberto Giménez sobre *territorio*. Este autor nos explica que:

Se entiende por territorio el espacio apropiado por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales que pueden ser materiales o simbólicas. En esta definición, el espacio se considera como la materia prima a partir de la cual se construye el territorio, y, por lo mismo, tendría una posición de anterioridad con respecto a este último (2004, p. 34).

El mismo autor nos menciona que, en este proceso de apropiación del terri-

torio, existen procesos de dominación, algunos marcados por conflictos, otros regulados y protegidos por grupos de poder (2004, p. 34). Otro aspecto son las diferentes clases de territorio, Giménez expresa que “entendido como espacio apropiado, el territorio es de naturaleza multiescalar. Es decir, puede ser aprehendido en diferentes niveles de la escala geográfica: local, regional, nacional, plurinacional, etc.” (p. 36). Para este autor, la región es una escala intermedia.

De acuerdo con lo propuesto por Giménez, vemos que existen elementos de la religiosidad popular que pueden ir más allá de las fronteras del pueblo que crea estos aspectos, generando regiones. En ese sentido, Eric Van Young explica que la definición de región es variada, pero que puede comenzar a definirse como “un espacio geográfico con una frontera que lo activa, la cual estaría determinada por el alcance efectivo de algún sistema cuyas partes interactúan más entre sí que con los sistemas externos” (1987, pp. 257-258). También, podemos comprender que la región es un poco más compleja, pues como nos menciona Brigitte Boehm, “el concepto de región implica la localización del objeto en el espacio y en el tiempo y su distinción de otros objetos con esa misma característica” (1997, p. 17).

Entender la región nos ayuda a visualizar y comprender la tensión entre la generalización y la particularización (Van Young, 1987, p. 260). Esto quiere decir que, no todas las regiones reflejan aspectos más amplios, como los nacio-

nales o mundiales, al contrario, ayudan a develar elementos únicos, pues permiten saber cómo se insertaron en estos procesos que van más allá de las regiones.

Debido a que el estudio de este fenómeno se abrió a algo más que la geografía, esto trajo consigo nuevas regiones, incluso si estas estaban dentro de otras históricamente construidas; lo que ha llevado a interesantes propuestas (Boehm, 1997, p. 25). Lo anterior nos ayuda a ver más allá de lo ya dicho, pues abre aspectos por descubrir y, como menciona Van Young, “la región es una hipótesis por comprobar, más que hechos asumidos” (1992, p. 3), por lo que estas nuevas propuestas nos permiten un mayor entendimiento, así como nuevos entramados de fenómenos particulares que, aplicada la correcta metodología y teoría, puede ayudarnos a explicar más lo que sucede en estos territorios.

Dicho lo anterior, entendemos a la región como una hipótesis a demostrar, donde observamos y entendemos tensiones dentro de un territorio en particular con una frontera que es activada por medio del agente que lo determina, cuyas fracciones de ese todo interactúan entre sí para mantener ese espacio geográfico activo. En todo ese entramado, vemos que la religiosidad popular crea territorios que pueden ser locales o regionales.

OXCHUC

El municipio donde se despliega el culto a santo Tomás se encuentra en la par-

te noreste de la región de Los Altos de Chiapas. Limita al norte con Ocosingo y San Juan Cancuc, al este con Altamirano y Ocosingo, al sur con Chanal y Huixtán y al oeste con Tenejapa y Huixtán. Este lugar cuenta con una extensión territorial de más de 72 km². Está a una media de 2 000 metros sobre el nivel del mar. Cuenta con 10 localidades, siendo la cabecera de Oxchuc y Yochib las que cuentan con mayor población.

Oxchuc significa tres nudos; las personas de esa localidad mencionan que es porque se tiene que dar tres vueltas y se deben hacer tres nudos a la faja de color rojo que sirve para poder fijar la playera de manta tradicional que usan los oxchuqueros. Aunque también hay otra versión donde indican que Santo Tomás y la Virgen María hicieron una fiesta donde invitaron a los santos de los pueblos cercanos, como Tenejapa, Huixtán, Abasolo, Chanal y Cancuc, pero el principal, era Topinsil, dios del inframundo. Ellos querían embriagarlo con pox. Cuando estuvo borracho, Santo Tomás le indicó a la Virgen María que le alzara la falda para que se desmayara. Una vez que hizo eso, lo amarraron y lo llevaron al cerro más alto para atarlo ahí, siendo Santo Tomás quien lo amarró y le dio tres vueltas y tres nudos con la cadena. Siendo que ya rompió dos cadenas, y si llega a romper la tercera será el fin del mundo (López Sántiz, 2014, p. 4).

Ellos hablan tseltal, en su variante dialectal denominada *variante de Oxchuc*. Se encuentran divididos en las religiones que profesan, pues 19 200 per-

sonas profesan la religión católica y 21 781 practican alguna religión diferente a la católica, como las distintas variantes del protestantismo; también hay 2 970 que no tienen o no especificaron tener una. También, se rigen mediante los *usos y costumbres*. En fechas recientes han elegido a sus gobernantes por medio de esta forma, aunque han tenido problemas debido a la implementación.

HISTORIA E ICONOGRAFÍA DE SANTO TOMÁS

El santo patrón de Oxchuc, como sabemos, es Santo Tomás, quien en vida se llamó Judas Tomás Dídimo, y fue uno de los doce apóstoles que tuvo Jesús de Nazaret. Este personaje aparece en varios pasajes de la Biblia, como lo es Marcos 16:15. La iglesia católica menciona que este apóstol terminó sus días en Chennai, India. A él se le atribuye haber predicado en las Indias y el Oriente, incluso el que llegó a predicar a América. Siendo los dominicos, por parte de Bartolomé de Las Casas y los Jesuitas, quienes introducen esta mitología al continente. El primero lo hizo para México y los segundos para América del Sur. Esta mitología quedó tan arraiga que en México vuelve a surgir para finales del siglo XVIII, y en varias partes de América del Sur se mantiene vigente (Page, 2017). Cabe mencionar que el día marcado en el calendario para celebrarlo es el 21 de diciembre. Este fue uno de los apóstoles que se mostró

más incrédulo al momento de reaccionar ante Jesús resucitado, dando lugar a la escena que más se ha tomado para su representación, la de él tocando las llagas del Nazareno. Generalmente lleva una escuadra de albañilería o una lanza, es patrono de arquitectos y geometras (Cabral Pérez, 2012, p. 291).

Tras entender su historia y su iconografía, ahora veremos cómo los oxchucos y las comunidades que le rinden culto lo plasman, por lo que describiremos el mito fundacional de Oxchuc, así como el de la promesa de lluvia.

Mito fundacional de Oxchuc y mito de promesa de lluvia

El mito fundacional de Oxchuc (Gómez Ramírez, 1991, pp. 31-34), de forma resumida, dicta que Santo Tomás, la Virgen de la Candelaria y una palomita peregrinaron para encontrar el ombligo del mundo. Pasaron por varios lugares, pero cada vez que querían asentarse y construir su iglesia, la palomita que guiaba la peregrinación decía que no era el lugar indicado. En una de las paradas la Virgen ya no quiso proseguir y se quedó en un lugar a su gusto (se cree que es Ocosingo), mientras la palomita y Santo Tomás continuaron su búsqueda hasta que llegaron a un sitio denominado *Yaxnichil*, donde la palomita le dijo al santo que podía construir su iglesia, pues ese era el ombligo del mundo.

El siguiente es un relato que mencionan las personas que llegan de otros mu-

nicipios a rendirle culto a Santo Tomás. Esto fue lo que me platicaron unos peregrinos, quienes llegaron a principios de noviembre a agradecer a Santo Tomás por las lluvias:

Una familia desesperada porque su milpa estaba echándose a perder por la falta de lluvias, estaba esperando a que cayera unas gotas de agua desde el cielo cuando una persona llamó a su puerta; al salir a atender, un hombre barbado y grande les pidió agua, lo que la familia le negó, debido a que esta ya escaseaba. Al enterarse de esto, el extraño sugirió a la familia que él podría darles esa agua que tanto les hacía falta, lo único que debían hacer era ir a la cabecera de Oxchuc y buscar la casa más grande. Cuando ellos dieran con esa casa, la suya, él les iba a corresponder con el agua. Pasado un tiempo, no mucho, la familia decidió comprobar si esto era cierto, y al llegar a la cabecera municipal de dicho pueblo comenzaron a buscar la casa más grande del lugar para pedirle agua al personaje que con anterioridad les había prometido lo que ellos más ansiaban. Al comenzar su búsqueda, se llevaron una sorpresa, pues se dieron cuenta que la casa más grande no era otra sino el templo de Santo Tomás y que este se apareció ante ellos. Debido a esto es que llegaban ante su iglesia para pedir por lluvias y agradecerle por haber hecho llover.

ETNOGRAFÍA DE LA FIESTA DE SANTO TOMÁS

La fiesta patronal varía dependiendo de las circunstancias en que el comité organizador y la sociedad oxchuquera se encuentren. Generalmente, el 19 de diciembre, sacan la imagen del santo para llevarlo en procesión hacia las cruces que delimitan la cabecera municipal; el 20 de diciembre hacen un rezo en la iglesia, así como el 21, que es cuando llega el cura a recitar la misa en honor al santo patrono. A la par de todo eso, los oxchuqueros hacen rezos en sus casas, invitando a dos rezadores de los dos barrios, *Mukul Kalpul* (Barrio de Santo Tomás) y *Bikit Kalpul* (Barrio de la Santísima Trinidad); simultáneamente, llegan peregrinos de distintos lugares a pedir lluvias. Como hemos mencionado, varía la festividad dependiendo de lo que el comité organizador mencione, y del arreglo que haya hecho con el cabildo municipal.

Cuando se logra sacar al santo, como ocurrió el 19 de diciembre de 2018, sucede lo siguiente: hay una comitiva compuesta por dos personas del Comité Organizador custodiando. Atrás van los músicos tradicionales tocando varias melodías, un señor con pito y tambora vestido en traje típico de Oxchuc, así como dos mancebos sin la vestimenta tradicional, uno tocando el arpa y otro la guitarra. Un poco más atrás de ellos, varios jóvenes cargando en andas la figura de Santo Tomás que lleva sus mejores ropajes y las andas contaban con palmas

a forma de casa. Seguido de ellos está el rezador principal vestido en el traje oxchuquero, para terminar con una banda de viento y un comité de jóvenes, desde la reina de Oxchuc, hasta más mancebos vestidos con máscaras, como si fuera un carnaval. Todos estos en la parte central. Las demás personas se ubican a los costados del grupo (figura 1).



Figura 1. Rezador haciendo plegarias en una las cruces como parada de Santo Tomás.
Fotografía del autor.

Las cruces donde están las paradas se adornan con flores blancas, rojas y palmas. Cuando la comitiva llega cargando al santo patrón, el rezador comienza a sahumar, luego a recitar varias plegarias, mientras los músicos comienzan a tocar canciones preparadas para esa ocasión. A la par, los cueteros comienzan a prender varias pirotecnias. Estas cruces transitan por los dos barrios que comprenden el pueblo, Santo Tomás y La Santísima Trinidad. El recorrido que hicieron fue el siguiente:

- Salida de la iglesia de Santo Tomás
- Jolton
- Pachén
- Kalvario
- Manantial o Tanque
- Pats Uniwilkina
- Santísima Trinidad
- Mugulakil
- Regreso a la iglesia de Santo Tomás

Solo en Mugulakil la comitiva se detuvo para hacer comentarios sobre la organización de la fiesta y los problemas con la presidencia municipal. A la par de esto, había peregrinos de muchos lugares que llegan a la iglesia de Santo Tomás a ofrendar y hacer pedimentos.

En 2019 no sacaron al santo, pero se hicieron rezos familiares, como todos los años. En esos, deben estar, al menos un especialista de cada calpul o barrio. Se comienzan a desplegar las ofrendas. Estas consisten en trece velas blancas prendidas, igual número de refrescos de cola, todos puestos de frente a una mesa que contiene una gran colección de hagiografías, en medio está Santo Tomás. Antes de comenzar, se prenden las candelas, acto siguiente, se ponen los refrescos a la misma línea que las primeras. Luego se prende el sahumero con copal, sahumando las ofrendas y a todos los participantes, finalizando con los cuatro rumbos. El especialista del *Mukul Calpul* o del barrio de Santo Tomás es el que da inicio. Los músicos comienzan la faena al mismo tiempo que este comienza su plegaria. Se le agradece al santo patrón y se le piden distin-

tas cosas: unidad, beneficio de lluvias, bienestar, etcétera. Dura alrededor de quince minutos y concluye cuando los participantes toman el refresco de cola. Después va el especialista ritual del otro calpul, quien toma casi el mismo tiempo en recitar las frases floridas que le corresponden. La música acompaña todo el momento, junto con los cuetes, que se lanzan cada cierto tiempo. Cuando los dos especialistas concluyen, se hincan en conjunto, dan gracias a los santos y vírgenes por unos minutos y después tocan sus crucifijos para cada uno besar el del otro. Se levantan y los participantes deben hacer lo mismo. Seguido de esto, cada persona bebe refresco de cola. Luego, la música se mantiene, se sacan las maracas y comienza a tocarse de forma cíclica. Todo esto concluye después que se ofrece el *pilico*; se tiene que poner un poco en el paladar y lo demás esparcirlo en la parte trasera de la cabeza. Finaliza alrededor de las dos de la mañana, pero no el ritual.

En la mañana, como a las seis, la gente se vuelve a reunir en la casa de quien organiza. La comitiva se dirige a la iglesia de Santo Tomás. Generalmente hay varios grupos familiares haciendo el ritual. Ahí, primero se ponen las trece velas, después la misma cantidad de refrescos. Como tercer acto, se prende el sahumero y se sahuma a las personas, las ofrendas y a los cuatro rumbos. A continuación, los especialistas rituales se hincan y comienzan sus plegarias, la música toca de fondo. Ellos tienen que rezar de frente a la imagen de santo To-

más, al mismo tiempo que los músicos hacen su faena. Esto dura veinte minutos, aproximadamente. Después, se ofrenda el refresco de cola a todos los participantes. Al mismo tiempo, los especialistas rituales chocan sus crucifijos y cada persona debe besar estos objetos. Por su parte, los cueteros hacen su trabajo, prendiendo cuestas cada cierto tiempo. Concluido esto, se dejan las velas que se deben consumir. Se parte de regreso a la casa donde comenzó el ritual. Ahí se hace otro rezo con música y cuetes. Aquí los mismos especialistas repiten los movimientos anteriormente expresados.



Figura 2. Rezo de los especialistas en la iglesia de Santo Tomás. Fotografía del autor.

Toda esta expresión religiosa en torno al santo patrón tiene que ver porque es el protector de ese paisaje oxchuquero. Cuando se le saca en andas a las cruces traza simbólicamente el territorio. En el mito fundacional se expresa que es el primero del linaje, quien construye la iglesia y determina el lugar donde se es-

tablecerá y será el ideal para vivir (Castellanos Mora, 2017, p. 70). Debido a lo anterior, se le debe rendir culto y pactar constantemente el derecho a pertenecer a ese sitio, a las tierras, a las cuevas, montañas, ojos de agua y todo lo que está en su territorio. Pero no es solo ese derecho a pertenecer, sino a estar vinculado a un ciclo agrícola que les permita la subsistencia, y ese ciclo está atado a toda esta cosmovisión, que a veces se manifiesta a través de los santos, pero en otras ocasiones es mediante otros seres sobrehumanos que moran en toda la geografía que cuida la hagiografía patrona (cfr. Broda, 2004).

Al seguir esta idea vemos una jerarquización, donde santo Tomás está por encima de cultos locales. Durante el trabajo de campo realizado en este municipio, he podido percatarme de lo anterior. En distintos rituales en los que he estado presente, se ha ido a la iglesia del santo patrón para pedir permiso y ayuda, así como que no ocurra ningún inconveniente en la realización de estos. Tanto en los rituales hacia *Ik'al Ajaw* como para *Yakul Witz*, dos serpientes que dominan el paisaje y su territorio, se acude primero a la iglesia de santo Tomás. También he visto que cuando no se puede ir a la iglesia, debido a las distancias, se lleva una imagen del santo patrón para presenciar el ritual. No se limita a estos, sino a distintos rituales, como el de la milpa, la casa, las curaciones, etcétera.

TRANSFORMACIÓN RELIGIOSA

Para comprender todo este fenómeno, debemos hacer una breve inmersión en la historia de Los Altos de Chiapas y de Oxchuc, para entender cómo este peculiar culto pudo haber surgido. Los conquistadores sometieron a la población indígena por medio de las reducciones mediante las Repúblicas de Indios; y estas “fueron organizadas después de que la población autóctona había sido reubicada en asentamientos; adquirieron personalidad jurídica al ser regidas cada una por un cabildo indígena” (Lenkersdorf, 2010, p. 14). En ese sentido, se congregaban, pues su función era el control de la población, el cobro de impuestos, tributos, así como la fragmentación de la antigua unidad política y de las lealtades, en detrimento de la hispánica (Palomo Infante, 2009, p. 52)

En toda la zona de Los Altos, tenemos registro que, en este primer siglo de dominación, fueron construidas la mayoría de las iglesias y se asignó un Santo, Santa o Virgen Patrona (Calnek, 1989). Santo Tomás resulta ser el santo designado a Oxchuc durante la fundación de ese pueblo. Edward Calnek menciona que los pueblos de indios de Chiapas tenían un nombre en lengua mexicana, otro en lengua local y un santo patrón. A veces se les identificaba por uno o más de estos tres aspectos (p. 105). El mismo autor comenta que Oxchuc, anteriormente se denominaba como Teultepec (su nombre en mexicano), junto a la parcialidad de San Martín

Teultepec (ahora Abasolo), en documentos del siglo XVI y XVII (p. 115).

Entre finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII, comenzaron a manifestarse cultos y ritos en torno a hagiografías, denominadas *sui generis*, donde los indígenas empezaron a mezclar sus propias creencias con el culto traído por los peninsulares, siendo un vivo ejemplo de eso, la rebelión de los Zendales (De Vos, 2010, pp. 100-102).

Para el siglo XIX, con la llegada del nuevo régimen republicano, la iglesia comenzó a perder el poder de control sobre los territorios y pueblos indígenas. En Oxchuc, sabemos que conforme avanzaba el siglo, la iglesia y los sacerdotes fueron disipando su vigencia entre las autoridades del municipio, tanto así, que, la élite política oxchuquera fue adaptándose, como lo había hecho antes en la etapa colonial, con las nuevas reformas que surgieron a nivel de la República. Esto hizo una reestructuración en su cultura, pues ya no había curas que impidiesen celebrar rituales que antes se habían realizado de formas disfrazadas u ocultas (Pérez Sánchez, 2017, p. 127).

Con este repaso, queremos exponer que hubo etapas históricas que ayudaron a transformar la religiosidad popular de la región, en especial de Oxchuc, por lo que creemos que esto permitió que hubiese un culto hacia esta hagiografía, mismo que podemos observar hasta el día de hoy.

REGIÓN DE SANTO TOMÁS

Conocemos que desde noviembre y hasta marzo llegan peregrinos de distintos lugares en busca de la promesa de lluvias, como se menciona en la mitología del apartado anterior. También sabemos que esos aumentan durante los días que corresponden a la festividad de Santo Tomás. De estos peregrinos tenemos noticias por distintos autores. El primero en redactar sobre el culto a Santo Tomás fuera de Oxchuc, fue Alfonso Villa Rojas, quien en su texto sobre los tseltales indica que, durante la bajada del santo, un grupo de oxchuqueros danzaba en honor a esta hagiografía, mientras, había otro grupo de indígenas que bailaban y libaban al son de arpas, pitos, guitarras y tambores. Estos venían de Chanal y portaban su ropa tradicional y una bandera con los colores verde, blanco y rojo (1990, pp. 496-498).

Los siguientes en reportar algo sobre el mismo culto son Frans Blom y Gertrude Duby y mencionan que un grupo de personas, de la colonia Victórico Grajales, Ocosingo, donde ellos se encontraban, se reunieron para llevar su ofrenda a santo Tomás y pedirle lluvia. Nos narran que una comisión va a conseguir velas, aguardientes y demás enceres, comenzando la peregrinación, desde la ermita hasta la iglesia del santo dador de aguas, o como ellos le denominan, el dios de la lluvia. La ermita la adornan con arcos de flores y desde ahí parten en procesión tirando pirotecnia y tocando música, durante cinco días, dos de ida,

uno en el pueblo y dos de vuelta. Le ofrendan música, cuetes, velas, garra-fones de aguardiente, incienso y dinero, que se entrega al comité que los recibe en Oxchuc (1955, pp. 47-50).

El siguiente en relatar algo sobre este fenómeno, es Henning Siverts, quien comenta que, durante la fiesta del santo patrón de Oxchuc, llegaban peregrinaciones desde otros pueblos a rezar y pedir por lluvia, debido a la fama que había alcanzado en otros lugares para hacer llover. Menciona que son varios grupos provenientes de distintos lados, tales como Chanal, Tenejapa y Huixtán, los que él pudo observar (1969, p. 205).

June Nash menciona, "... que algunos indígenas han ido a la iglesia [de Santo Tomás] a prender una vela y pedir por lluvia, y a su regreso la lluvia llega" (1970, p. 45). También relata que "durante una extendida sequía en agosto de 1967, más de cien personas caminaron (desde Amatenango) hasta Oxchuc para pedir por lluvia" (p. 45). Desde que la mitad de las personas se convirtieron al protestantismo, la gente del paraje de *Tzon'tahal* se siente algo amarga con los oxchuqueros, más porque los culpan si alguna sequía se llega a posar sobre algún lugar, pues ellos son los responsables del cuidado de Santo Tomás (p. 45).

Otro autor que relata algo sobre esta cuestión es Gómez Ramírez, quien describe que arriban grupos de peregrinos de distintos poblados, tales como: Tenejapa, Cancuc, Abasolo, Huixtán, Chanal, que llegan en los días de la fiesta de Santo Tomás (1988, p. 177) y, desde el ini-

cio de la festividad hasta el fin de mayo, acuden grupos desde Aguacatenango, Altamirano, Bachajón, Buena Vista, Carranza, Comitán, Chilón, Huixtán, Guaquitepec, Independencia, Ocosingo, Las Margaritas y Trinitaria (p. 180).

Por último, debo decir que, desde el comienzo del trabajo de campo, vi que siempre llegaban peregrinos de otros lados a pedir lluvias, a ellos se les entrevistó y se obtuvo la siguiente información:

Santiago Pérez Hernández, de la comunidad 20 de noviembre, del municipio de Las Margaritas, comentó que el motivo de su arribo fue por lluvias, también para pedir por todos ellos, sus fieles, pero en especial por lluvias. Le llevan ofrendas, como cuetes, música y dinero. Otro señor, Joaquín Cruz Valle, del municipio de Amatenango del Valle, mencionó que el propósito de su llegada fue para pedir lluvias para sus cosechas, pues era el tiempo de sembrar; llevó como ofrenda, cuetes, flores, velas y dinero. Mario Hernández, de la localidad de Plan de Ayala, municipio de Las Margaritas, dijo que ellos llegaban a pedirle lluvias, para que sus cosechas no mueran por viento o cualquier cosa; y ellos llevaban tambores, velas y flautas. Como vemos, desde mediados del siglo pasado, este fenómeno se ha documentado, aunque en las distintas fuentes mencionan que esta práctica es más antigua.

Al retomar el territorio como tema principal, vemos que el culto a santo Tomás es algo que trasciende el municipio

en sí y, pasa a formar una región. Como hicimos notar en el primer apartado, entendemos a la región como una hipótesis a demostrar, donde vemos y entendemos tensiones dentro de un territorio en particular con una frontera que es activada por medio del agente que determina ese territorio y cuyas fracciones de ese todo interactúan entre sí para mantener ese espacio geográfico activo.

Por lo tanto, con lo que ya se ha expuesto, vemos que esta hipótesis a demostrar tiene que ver con el culto a Santo Tomás y la petición de lluvias por parte de las personas de distintas partes. Sabemos que el epicentro de todo este culto es la iglesia o *ch'ul* na de este santo. Ahí es donde los peregrinos llegan a dejar sus ofrendas, rezos y demás para garantizar la efectividad de sus peticiones. Entonces, hay que ver dónde están las fronteras, que se forman a partir de los peregrinos y de dónde llegan estos para poder delimitarlas:

Los peregrinos llegan de: Abasolo, Aguacatenango, Altamirano, Amatenango del Valle, Bachajón, Buena Vista, Cancuc, Chanal, Comitán, Chilón, Guaquitepec, Huixtán, Independencia, Las Margaritas, La Trinitaria, Ocosingo, Tenejapa y Venustiano Carranza.

Si observamos el mapa 1, de color rojo podemos ver a Oxchuc y de color gris a los municipios de donde llegan los peregrinos no oxchuqueros. Entendemos que en todos estos lugares hay población indígena, en especial, tseltal, excepto en Huixtán y Venustiano Carranza (tsotsil), así como Comitán y La Trinitaria (tojo-

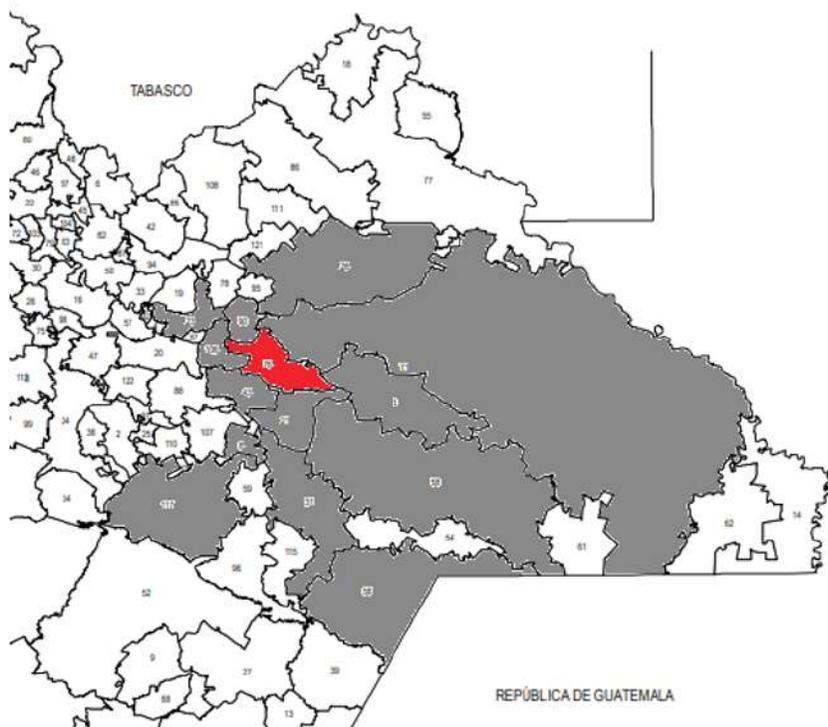


Figura 3. Mapa, la región de Santo Tomás. Dibujo realizado por el autor.

labal). También, por el trabajo de campo realizado, vimos a varios mestizos que llegaban a pedir lluvias para sus milpas.

Esta región está conectada a partir de la cosmovisión. Todos aseguran que Santo Tomás es el personaje más efectivo para asegurar las lluvias a sus parcelas. Entonces, entendemos que este culto está vinculado con la agricultura.

CONCLUSIONES

Como hemos visto en este trabajo, el culto hacia Santo Tomás tiene particula-

ridades. En primera instancia, observamos que el santo cumple una función de patrón, pues es el fundador del pueblo de Oxchuc. Los propios oxchuqueros le rezan dan varias ofrendas durante su fiesta para que los proteja y les permita la subsistencia. En segunda instancia, este culto va más allá de las fronteras del lugar, ya que muchas personas de otros municipios y localidades llegan a dejarle ofrendas y hacer peticiones para que haga llover en sus lugares de origen. En tercera instancia, podemos apreciar que el culto está conectado con la cosmovisión, ya que resulta que todos

tienen la misma creencia, pues tiene la facultad de hacer llover; por lo que llegan a depositar ofrendas y plegarias en ciertas fechas, para que puedan tener un sustento y sus cultivos crecer y dar buenas cosechas. Todo esto está conectado en un sistema estructurado que refleja el calendario anual agrícola.

Esto quiere decir, que la cosmovisión e ideología, expresadas a través de la religiosidad popular, pueden mostrarnos *territorios*. En el ejemplo que desarrollamos, vimos cómo el culto a un santo puede crear dos formas de territorios, uno local y otro regional; a su vez, nos expresan creencias y tensiones sociales. Si se analizan más ejemplos, podremos ver hagiografías que pueden ir más allá de lo regional y comprender de mejor manera a las sociedades y sus expresiones.

Es gracias a estos planteamientos que podemos comprender la estructuración de las jerarquías entre los seres sobrehumanos. En nuestro caso, vemos que santo Tomás ostenta un mayor rango que otros cultos locales que se dan en cuevas, montañas, ojos de agua, etcétera. Concluimos que estas últimas circunstancias reflejan el proceso histórico al cual fueron sometidos desde la conquista hasta la actualidad. Por último, es menester apuntar que esta clase de aproximaciones son posibles investigar mediante los planteamientos y el enfoque interdisciplinario de la Etnohistoria. Esto quiere decir, que debemos tener una noción de la historia de estos lugares y sus procesos de transformaciones

para entender lo que estamos viendo en la actualidad.

REFERENCIAS

- Báez-Jorge, F. (1988). *Los oficios de las diosas*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Báez-Jorge, F. (1994). *La parentela de María*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Báez-Jorge, F. y Gómez, A. (2001). Tlacatecolotl, Señor del bien y del mal. En J. Broda, y F. Báez-Jorge, (Coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 391-451). México: FCE y CONACULTA.
- Blom, F. y Duby, G. (1955). *La selva Lacandona*. Vol. 1. México, D.F.: CVLTVRA, T.G., S.A.
- Boehm, B. (1997). El enfoque regional y los estudios regionales en México: Geografía, historia y antropología. *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XVIII (No. 72) pp. 17-46.
- Broda, J. (1991). Cosmovisión y Observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros en Mesoamérica. En J. Broda, S. Iwaniszewski, y L. Maupomé, (Coords), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica* (pp. 461-500). México: UNAM.
- Broda, J. (2004). ¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual.

- En J. Broda y C. Good Eshelman, (Coords), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (pp. 61-81). México: CONACULTA, INAH, UNAM.
- Broda, J. (2009). Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México. En J. Broda (Coord), En *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México* (pp. 9-19). México: INAH.
- Cabral Pérez, I. (2012). *Los símbolos cristianos*. México: Trillas.
- Castellanos Mora, A. A. (2017). Ritos fundacionales: La continuidad de una tradición milenaria entre los pueblos mayas de Chiapas. *Vita et tempus, Suplemento*, Volumen I, pp. 66-86.
- Calnek, E. E. (1989). Los pueblos indígenas de las tierras altas. En N. McQuown, y J. Pitt-Rivers (Compiladores.), *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*. (pp. 105-133). México: INI, CONACULTA.
- De Vos, J. (2010). *Camino del Mayab. Cinco Incursiones en el pasado de Chiapas*. México: CIESAS.
- Giménez, G. (2004). "Cultura, territorio y migraciones: aproximaciones teóricas. (Migración, población, territorio y cultura)", en J. Aréchiga Viramontes, (Ed.). *Homenaje a Román Piña Chan*. (pp. 33-48) México: Sociedad Mexicana de Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- Gómez Ramírez, M. (1991). *Ofrenda de los ancestros de Oxchuc. Xlimoxna neel jme 'atik Oxchujk'*. México: Gobierno del Estado de Chiapas.
- Lenkersdorf, G. (2010). *República de indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*. Ciudad de México: Plaza y Valdés Editores.
- López Sántiz, R. (2014). *Empleadoras y trabajadoras domésticas del hogar. El trabajo doméstico como un proceso de relaciones culturales en el municipio de Oxchuc, Chiapas*. (Tesis para obtener el título de Licenciado en Lengua y Cultura). UNICH, México.
- Maurer, Eugenio. (1984). *Los Tzeltales*. México: Centros de Estudios Educativos, A.C.
- Nash, J. (1970). *In the eyes of the ancestors. Belief and behavior in a mayan community*. Prospect Heights: Waveland Press, Inc.
- Ochiai, K. (1985). *Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tzotziles*. México: Centro de Estudios Indígenas, UNACH.
- Page, C. E. (2017). El apóstol Santo Tomás en América según los relatos de los antiguos jesuitas del Brasil y de Paraguay. *Revista de Historia Iberoamericana*, Vo 1. (10- 2) pp. 92-121.
- Palomo Infante, M. D. (2009). *Juntos y Congregados. Historia de las cofradías en los pueblos de indios tzotziles y tzeltales de Chiapas (siglos XVI al XIX)*. México: CIESAS.
- Pérez Sánchez, E. E. (2017). *El carnaval de Oxchuc, Chiapas; un estudio histórico*. (Tesis para obtener el título

- de licenciado en historia) Facultad de Humanidades, UNICACH, México.
- Siverts, H. (1969). *Oxchuc*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Ruz, M. H. (Coordinador). (2006). *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*. México: UNAM.
- Van Young, E. (1987). Haciendo historia regional: consideraciones metodológicas y teóricas. *Anuario del Instituto de Estudios Históricos Sociales*, (N. 2) pp. 255-281.
- Van Young, E. (1992). *Mexico's Regions. Comparative History and Development*, San Diego: Center for US-Mexican Studies.
- Villa Rojas, A. (1990). *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*. Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas.

LOS *PEDIMENTOS* EN OAXACA: EL CULTO A LOS SANTOS, USO DEL PAISAJE Y RUTAS DE PEREGRINAJE

THE *PEDIMENTOS* IN OAXACA: THE CULT OF THE SAINTS, USE OF THE LANDSCAPE AND PILGRIMAGE ROUTES

ANA LAURA VÁZQUEZ MARTÍNEZ*

* Posgrado en Estudios Mesoamericanos, UNAM. lauravazquezmartinez@hotmail.com [5523176753] Unidad de Posgrados. Circuito de Posgrados, Edificio H, primer piso, cubículos 105, 113 y 114, Zona Cultural, Colonia Cd. Universitaria, CP. 04510, Delegación Coyoacán, Ciudad de México.

Candidata a Doctora en Estudios Mesoamericanos en la UNAM. Maestra en Historia Internacional por el CIDE; licenciada en Etnohistoria por la ENAH y pasante de la licenciatura en Sociología por la FCPys en la UNAM. Acreedora de una Beca en el Programa "Fomento a la Investigación en Humanidades" por la Fundación Alfredo Harp Helú y la UABJO (2019); merecedora del tercer lugar por rendimiento académico en sus estudios de maestría (2015); ganadora de una mención honorífica en el Premio INAH Francisco Javier Clavijero en el área de Historia-Etnohistoria (2013). Campo de interés: religiosidad popular, santos y época virreinal.

Fecha de entrega: 7 de octubre 2019

Fecha de aceptación: 30 de noviembre 2019

RESUMEN

Son diversas las prácticas rituales que caracterizan los santuarios en el estado de Oaxaca, una de ellas son los *pedimentos*. Los peregrinos se dirigen a determinados santuarios locales y regionales para venerar la aparición de Vírgenes, Cristos y Santos conformando rutas peregrinaje. Estos y otros elementos en su conjunto determinan la colocación de este tipo de ofrendas con el objeto de pedir por un buen temporal, pero también para el equilibrio de los mantenimientos. Es precisamente el objetivo de este artículo describir, por medio de un marco etnográfico, dos rutas de peregrinación y proponer algunas características de los *pedimentos* (materiales, ubicación, tipologías, etcétera).

PALABRAS CLAVE: *Pedimentos, rutas de peregrinaje, ciclo agrícola, paisaje, santuario.*

ABSTRACT

There are different ritual practices that characterize the sanctuaries in the state of Oaxaca. A specific kind of the ritual practices are the so-called *pedimentos*. The pilgrims visit certain local and regional sanctuaries to venerate the apparition of Virgins, Christs and Saints thus defining pilgrimage routes. These and other elements determine the complexity of these offerings to ask for benevolent rains, but also for the balance of human maintenance. The purpose of this article is to describe the ethnography of two pilgrimage routes and define certain fundamental characteristics of these *pedimentos* (materials, location, typologies, etc.)

KEYWORDS: *Pedimentos, Pilgrimage Routes, Agricultural Cycle, Landscape, Sanctuaries.*

Uno viene aquí por la fe que le tenemos (...) por la fe que uno tiene. Venimos a pedirle trabajo o cuando uno está enfermo; viene uno a pedirle y pues uno viene a hacer su pedimento con casitas. (...) porque dicen que él anduvo todo por aquí, se ven en partes las pisadas y las huellas por donde anduvo y por lo milagroso que es, por eso es que tenemos fe. Por eso nosotros venimos cada año y a darle gracias por la vida que nos da. *Peregrina*.¹

1. Entrevista realizada por la autora en el Santuario de Las Peñitas en Reyes Etlá, Oaxaca, marzo, 2013.

PREÁMBULO: EL CULTO A LA PIEDRA

La manifestación de objetos sagrados como las piedras revelan la sacralidad de un espacio como el objeto mismo. Las piedras (kratofanías líticas) del latín *petra*, son objetos minerales rocosos y severos que han representado la dureza, permanencia y representación de algo divino desde las culturas antiguas (Eliade, 2010, pp. 201-219). Mircea Eliade afirma que al ser objetos rituales son instrumentos de acción espiritual enmarcados en revelaciones hierofánicas (pp. 36-37). Maurice Godelier por su parte indica que una piedra se vuelve sagrada cuando está habitada por los antepasados, por lo que se consideran inalienables e inalienados (1998, p. 324). Las diferentes civilizaciones se caracterizaron por tener un culto a su medio geográfico, en especial a estos objetos simbólicos:

Esta variedad de culto se presenta mayormente asociada a prácticas mágico-religiosas de carácter meteorológico vinculadas a la agricultura, y supeditadas al culto principal a la tierra y al agua. Las funciones principales de este tipo de culto son atraer o alejar las lluvias y predecir el tiempo y el movimiento de los astros; todo ello orientado al mantenimiento adecuado y satisfactorio de la actividad agrícola (Armand; Falcón y Gil, 2000, p. 55).

Las piedras han estado asociadas a determinados ritos para la fecundación de la tierra, para honrar la fundación de un lugar (Eliade, 2010, p. 204) y para es-

tablecer una comunicación más estrecha con las fuerzas divinas. Por ejemplo, en el cristianismo se veneró la presencia de prominentes rocosos (pp. 213-215; Ruiz, 2011, pp. 27-28). Algunas descripciones las encontramos en la Biblia y dan cuenta del paisaje que se manifestó por la presencia del Creador, de ahí las numerosas peregrinaciones y ofrendas (*Ídem*). Algunos lugares sagrados fueron: el monte Sinaí; la tumba rocosa donde Jesús resucitó a Lázaro; la cueva de Belén donde nació Jesús de Nazaret (*Ídem*) o la cueva donde yacía su cuerpo antes de resucitar. Sobre las piedras como objetos sagrados existen algunas propuestas de clasificación, por ejemplo, la pesquisa de Santos (s/f) o la que ofrece Eliade (2010, pp. 202-217) para la India, Asia y Australia. Estas clasificaciones coinciden en que existe el mito de que las piedras son sinónimo de fertilidad debido a su contacto con la tierra, por otro lado, legitiman un territorio y son intermediarias entre lo celestial y lo terrenal por medio de la aparición milagrosa.

LAS FUENTES: OFRENDAS, PROCESIONES Y LA IMPORTANCIA DEL PAISAJE MESOAMERICANO

El proceso del colonialismo (Carmagnani, 2004; Gibson, 2000; Lockhart, 1999; Gruzinski, 1985; Báez, 2009; Broda, 2007) emprendido por Occidente significó, además del establecimiento de relaciones territoriales desiguales, la

instauración de un modelo cristiano. La transformación del mundo mesoamericano y la restitución de su geografía sagrada por una visión cristiana fueron temas urgentes. Los cerros y montañas, afirma Johanna Broda, eran sitios de culto y peregrinación, así como áreas de observación astronómica. Se tenía la creencia, además, que tenían comunicación directa con el mar, por eso la importancia de ofrendarlos (1996, pp. 40-49; Broda, 1997a, pp. 47-73) ya que eran sitios dadores de lluvia y fertilidad. De acuerdo con las crónicas y siguiendo los planteamientos de la misma autora, en las fiestas de *Tepeilhuitl*, *Atemoztli* (1996, p. 43), y en las fiestas de *Huey Tozoztli* los indios realizaban peregrinaciones y llegaban a la cumbre de los montes, rendían culto a los dioses con piedras y figuras de barro. Bernal Díaz del Castillo lo describe de una forma similar, los naturales usaban ídolos hechos de barro, con piedras y palos (1968, p. 47). Bernardino de Sahagún hace referencia a estas mismas ofrendas en miniatura para ofrendar a los tloques en la cima de los montes (2000. Cap. XIII. 158, Cap. XVI, p. 164).

Esta forma de “idoloclastia” (Gruzinski, 2000, p. 40) siguió siendo registrada para detallar la importancia de los ritos en el paisaje y el uso de estos objetos. Hernando Ruiz de Alarcón describe los ritos que llevaban a cabo los indios de Guerrero y Morelos sobre los cerros y sus ofrendas con ídolos “de diferentes hechuras y nombres”, montones de piedras como parte de sus pe-

regiraciones y sus fiestas (1953, pp. 37, 40). Fray Juan de Torquemada hace referencia también al uso de estas bajo el nombre de *tepicoton*. Salvador Mateos los define como dioses menores o pequeñuelos que habitan en los montes (*tepeme*) (1994, pp. 8, 176). Torquemada narra que los indios creían por ello en los *tepicoton* (dioscillos acuáticos-monteses) (López, 1972, p. 403), estos *idolillos* eran figurillas que hacían los naturales de manera manual para colocarlos no solo en los montes a manera de ofrenda sino en sus casas, en los caminos o en sus altares, los cuales “enramaban con flores e incensaban” a fin de ahuyentar enfermedades y propiciar la lluvia (Torquemada, 1976, pp. 103, 407).

A pesar de que aconteció este “imperialismo español”, como lo nombró Charles Gibson, las comunidades indias tuvieron la capacidad de revertir este complejo proceso recreando sus propias creencias, tradiciones y sus formas infinitas de culto, dando lugar a una manera propia de practicar el culto a los santos, las fiestas patronales y otros rituales.

ESTADO DEL ARTE: FESTIVIDADES Y OFRENDAS EN MINIATURAS

Los primeros planteamientos sobre ofrendas y maquetas en el paisaje fueron los estudios de Johanna Broda para el área de Mesoamérica. La autora menciona que los mexicas en el Altiplano Central durante el siglo XVI llevaban a cabo

ritos en espacios rocosos como parte del ciclo anual de fiestas (2004a, p. 269). Esta ritualidad tenía relación con Tláloc, dios de la lluvia, por lo cual fue fundamental para el culto a las montañas y los cerros. El paisaje fue observado y representado por medio de petrograbados y tallado en las rocas simulando templos y pirámides (p. 271). El objetivo no fue solo la representación del medio físico, sino algo mucho más complejo, eran modelos en miniatura que simbolizaban tanto la organización social como la cosmovisión del grupo (p. 273). Algunos petrograbados tenían diseños geométricos en forma de espirales, círculos concéntricos y cruces punteadas. También están los llamados *piecitos* o *huaraches* esculpidos de estilo mexica, que tenían la función de indicar en el paisaje la dirección o desplazamiento de un grupo (Broda, 1997b, p. 148). Las *pocitas* fueron otro tipo de grabado en piedra,² que sirvieron para medir el nivel del agua o el movimiento de los astros. Este culto a la piedra por medio del tallado no se

2. Sobre el tema de las *pocitas* el trabajo de Rafael Zimbrón es muy ilustrativo. El autor menciona que este tipo de grabados en roca en la actualidad muchas comunidades mantienen su uso ritual, sobre todo para la petición de lluvia y culto a los cerros. El autor se ocupa de hacer un registro biblio-etnográfico en algunas regiones como Morelos, Guerrero, Xochimilco, Texcoco, Ciudad de México y el Estado de México, retomando los estudios de Julio Glockner, Druzo Maldonado y Jesús Galindo (Zimbrón, 2020, pp. 162-164).

limitó a la representación del espacio ni a funcionar como mapas arquitectónicos, sino que significaban:

Modelos simbólicos en miniatura del paisaje, de significado ritual y cosmológico, que servían para fines rituales (...) y que fueron tallados en puntos estratégicos del paisaje. Su ubicación geográfica puede ser más relevante que su diseño mismo. Además, hay que investigar la ubicación de unas en relación a otras. Se trata de una toma de posesión del espacio o territorio político mediante símbolos visuales (Broda, 1997b, p. 156).

Los siguientes estudios (Broda, 2019) aportan elementos sustanciales, sobre todo en el aspecto etnográfico y comparativo para analizar las ofrendas en miniaturas como un elemento constitutivo de la ritualidad de los pueblos indígenas. Danièle Dehouve analiza los *depósitos rituales* de los tlapanecos de Guerrero. Las ofrendas están determinadas por el inicio y el término del ciclo agrícola, estas son colocadas en los cerros, montañas, cuevas y manantiales. Estas se constituyen porque representan de manera simbólica a los cerros y al mismo tiempo recrean con objetos en miniaturas lo que se desea del porvenir (2019a, p.139).

Otro tipo de miniaturas son las que se dedican en los rituales de los difuntos. Arturo Gómez indica que en la Huasteca Veracruzana se sube el Cerro Postectli para agradecer el ciclo del cultivo del maíz y la fiesta de los difuntos. Para

ello se colocan diversas ofrendas con figuras de papel cortado en miniatura representando a sus Dioses y entablando una comunicación con los humanos (2019, p. 143). Lourdes Báez Cubero por su parte describe que en la comunidad otomí de Santa Ana Hueytlalpan cuando fallece una persona hacen un ritual llamado *costumbre* para el levantamiento del difunto.³ En una de las etapas del ritual, los familiares deben seguir los pasos de la persona cuando estuvo vivo y saber qué acciones hacía en vida, todo esto es representado subiendo un cerro y recreando las escenas por medio de miniaturas (objetos de trabajo y objetos personales) con el fin de reconstruir la vida del difunto (Báez, 2019, pp. 349-385, 363).

Alicia Juárez, David Lorente y Johannes Neurath (2019), muestran el uso de miniaturas ofrecidas a entidades divinas que son llamados *niñitos* que habitan en la cima de los cerros a los que se les pide una buena cosecha, la curación de

3. Entre los aymaras de Tarapacá, de acuerdo con el autor Kessel, 2001, cuando fallece una persona y preparan al difunto es un ritual muy íntimo para los familiares. En ese momento en el cajón del difunto se coloca un cambio de ropa limpia y un poco de maíz tostado y charqui, un chal de cacique y un látigo de cuero. Una semana después se hace un nuevo velorio y se coloca una especie de ofrenda sobre una mesa con el sombrero del difunto y su ropa. Además de su comida preferida colocan objetos en miniatura (con materiales de fácil combustión, como madera o cartón) como un telar, una bicicleta, un fusil, un serrucho, una pala, una mula, juegos o instrumentos musicales, de acuerdo con su sexo o actividad que realizaba.

enfermedades y el equilibrio del cosmos con el fin de tenerlos contentos. El trabajo de Juárez se desarrolla en la región de Morelos y estudia los aires y el ritual del amarre en forma de miniaturas (pp. 261-297). David Lorente estudia la región de Texcoco por medio de los tiemporos y registra el uso de objetos en miniatura (antropomorfos y zoomorfos) (pp. 299-348). El área de análisis de Neurath son los rituales wirarikas del Gran Nayar, los especialistas encargados de la festividad y de hacer las ofrendas en miniatura son los jicareros (pp. 435-499). Las miniaturas en los tres casos son trastecitos, muñequitos, figuras de animales, semillas y humanos.

Fuera del área de Mesoamérica encontramos algunos ejemplos similares. El primer trabajo es el de Junko Seto (2016) entre los aymaras en América del Sur. Ella registra la representación de un ritual llamado Alasita, que es la producción (en escala reducida) de la papa (desde la siembra hasta la cosecha) en el mes de agosto. El ritual consiste en la adquisición de objetos (canastas, costales, camión) en miniaturas para simular la siembra (pp.101-126). Otro trabajo es el de Carlos Navarrete (2015), él analiza en el santuario dedicado al Cristo Negro de Esquipulas en Guatemala las ofrendas a manera de miniaturas que ofrecen los peregrinos al cristo alrededor de los cerros. Los peregrinos llaman a estas miniaturas *casitas de las esperanzas* y representan, de acuerdo con el autor, rogativas de lo que se desea (salud, casa, trabajo). También elaboran tabletas en

miniaturas moldeadas con *Tierrita del Señor* y las ofrendan en el Cerro del Pedimento.⁴ Estas se venden en el Mercado de Esquipulas con la imagen del cristo y se elaboran con arcilla obtenida del cerro y la cueva de donde apareció la imagen; a estos objetos votivos se les atribuyen propiedades curativas (Navarrete, 2015, pp. 248-263).

En otro trabajo de Johanna Broda, siguiendo los planteamientos de Cushing y Fewkes, analiza las ofrendas y miniaturas en el suroeste de Estados Unidos con los indios pueblo de los hopis y navajos, así como las ofrendas en el área andina. Al igual que en Mesoamérica, estos pueblos se caracterizan por la hechura de complejos altares para sus dioses con el objetivo de procurar la lluvia, la sacralidad del maíz y en general el bienestar humano. Los objetos que colocan son fetiches zoomorfos a pequeña escala como sapos, ranas, lagartijas, tortugas y otros objetos como maíces, conchas y caracoles. En el caso de las ofrendas andinas, entre los pueblos quechuas y aymaras, las ofrendas se relacionan con el culto a

4. Es importante hacer mención que en el santuario del Cristo de Yosonotú en la Mixteca Alta en Oaxaca, los peregrinos antes de subir el Cerro del Pedimento (donde apareció el cristo) hacen una parada en un espacio rocoso. Los peregrinos rascan la "roca de la abundancia" y juntan una especie de polvito y al llegar al cerro lo juntan con tierra y agua para hacer una especie de barro y así formar sus casitas o maquetas para sus pedimentos, otros más, se llevan un "poquito de tierrita para regar en mi puerta, en la milpa y pedir por mi familia" (Vázquez, 2019).

los cerros (*apus*), de acuerdo con la autora, son elementos que perviven hasta la actualidad. Durante la sequía estas ofrendas son llamadas *pagos* o *despachos* y consisten en objetos como hojas de coca, comidas, bebidas, maíz en mazorca y en grano, dulces y objetos en miniatura como: ganado bovino, estrellas de mar, alpacas, entre otros, con el fin de obtener un equilibrio en el cosmos (Broda, 2019, pp. 531-582). En este mismo tenor la investigación que realiza Mariel López en el área de Bolivia y Jujuy en Argentina durante la festividad de la Señora de la Paz, los migrantes y peregrinos realizan miniaturas para pedir sus favores: talleres de costura, medios de transporte, títulos secundarios y universitarios, casas, etc. (López, 2012, pp. 47-74).

Llegados a este punto,⁵ los casos etnográficos que hemos presentado sirven como marco general para aproximarnos al estudio de las miniaturas y como introducción al estudio de los pedimentos en Oaxaca y así entender la complejidad, similitud, función y la estructura de estas ofrendas en el paisaje. Este tipo de

ofrendas en miniatura reflejan el culto a la naturaleza y la apropiación del territorio, y su relación con los montes y cerros como dadores de abundancia y fertilidad, por lo que es necesario conocer más acerca del *lenguaje de los objetos como portadores de una memoria histórica específica* (Broda, 2019, p. 568).

LOS PEDIMENTOS EN OAXACA: ESBOZO BIBLIOGRÁFICO

En general el tema de los pedimentos en el área oaxaqueña ha sido poco tratado, sin embargo, existen fuentes⁶ y algunos estudios históricos y etnográficos que han hecho referencia a este tipo de ofrendas en el paisaje y su relación con el culto a los santos.

En las *Relaciones Geográficas de Antequera*, en la zona de los Valles Centrales se describe el uso de las piedras – llamadas *chalchihuites*– durante los ritos y peregrinaciones, estas tomaban forma

5. Por último y no menos importante decir la revista *Journal of Anthropological Research*, 2016, dedicó un número especial al tema de las miniaturas en Mesoamérica y los Andes. Las reflexiones que aborda el número en su conjunto se refieren a las ofrendas a manera de escala, no solo como artefactos rituales sino todo lo que implica en su elaboración, es decir, considerando otros elementos como el propósito ritual, el contexto y las técnicas. Muchos de los casos etnográficos presentados (como los Andes y la feria de Alasitas) ya han sido abordados con algunos autores que hemos presentado, siendo en algunos casos los mismos.

6. Respecto a los planteamientos arqueológicos en el área oaxaqueña, Rafael Zimbrón rescata el trabajo de Horst Hartung titulado "Estructura y significado de las maquetas en Oaxaca". En este, muestra que en Monte Albán existieron manifestaciones prehispánicas de un tamaño reducido que representaban maquetas y grabados de templos, cerros y elementos del paisaje como terrazas, pocitas, canales o escaleras, que hacían referencia a un sistema urbano, pero también a objetos simbólicos o rituales. Otro lugar fue Hierve El Agua. En el sitio se han localizado pocitas talladas en piedra y una red diminuta de canales, por lo cual se sugiere que el sitio funcionó como lugar sagrado (Zimbrón 2020, pp. 59-60, 88-88).

de dioses y demonios, y eran ocupadas “unas para la salud (...) otras para los tiempos o temporales buenos, y otras para las mujeres (Relaciones, 1984, pp. 37, 49). Gonzalo de Balsalobre en su *Relación auténtica de idolatrías* (2003), describe que las piedras eran usadas tanto para rituales como para los sacrificios mortuorios. Hermann Lejarazu (2008), siguiendo la descripción de Francisco de Burgoa, menciona que entre los ixcatecos existía un importante culto a dos bultos sagrados formados de ídolos y piedras verdes. Asimismo, en el pueblo zapoteco de Quiegolani, le rendían culto a una mazorca y la ofrendaban con piedras verdes, sacrificios, cantos y bailes con el fin de propiciar una buena cosecha de maíz. Por último, menciona Hermann que algo parecido sucedía en Nexapa en una cueva, se ofrendaba a dos ídolos de piedra a quien se le ofrecía un gran banquete (2008, pp. 80, 88).

David Tavárez asevera que el Obispo dominico, fray Tomás de Monterroso (1665-1678) persiguió y castigó las idolatrías en su obispado. Por ejemplo, en Villa Alta las idolatrías se relacionaban con prácticas adivinatorias, con la fabricación de ídolos de piedra (en forma de tormentas y rayos) y adoraciones de imágenes (frutos de la tierra y serpientes) las cuales eran colocadas en sus lugares sagrados y en las tumbas de sus muertos (2016, pp. 67).

En cuanto a los trabajos etnográficos sobre la mención de los pedimentos, aún son contados pero significativos para empezar a mapear este tipo de ofreci-

mientos. Alicia Barabas menciona los pedimentos en algunas de sus investigaciones como práctica ritual, empero en su etnografía de la aparición de la Virgen de Juquila en el pueblo de Tejalapam, Oaxaca (2000, pp. 125-142), describe de manera muy breve esta práctica y ofrece una acepción. Ella menciona que los peregrinos, después de subir a la cima del cerro ofrecen: “a las deidades, se materializan figuras de barro, piedra o madera que representan el bien solicitado: hijos, partes del cuerpo, casas, camiones y otros bienes” (nota 16 de la autora). En otro artículo de Barabas, retoma el trabajo de Etsuko Kuroda para describir los pedimentos que realizan como parte de una peregrinación a un santuario regional zapoteco de nombre Santa Catarina Albarradas (Barabas, 2006, pp. 225-258). Ahí se le rinde culto a San Antonio Abad y a los dueños de los montes. Los peregrinos entran a una cueva y además de sacrificar animales “ponen como pedimentos pequeñas figuras de lo que desean: un bebé, animales y otros” (Kuroda citado por Barabas, 2006, p. 243), luego se acercan a la iglesia y le rezan al santo, tocándolo con flores y velas.

Estas mismas prácticas, menciona Barabas, sobre el uso de barro para hacer figuras en miniatura se registran en el Santuario de la Virgen de la Concepción en Santiago Ixcuintepec en la región mixe, así como en el Cerro del Pedimento en Amialtepec y lo mismo pasa en Zcatepec (p. 251). Los *pedimentos*, señala la autora: “constituyen una parte fundamental de la parafernalia en los rituales

propiciatorios de raigambre mesoamericana que se practican actualmente, y son símbolos de lo que se pide y espera obtener de la deidad” (p. 252).

Siguiendo con el área mixe en el municipio de Tlahuitoltepec, específicamente en la montaña sagrada del Zempoaltépetl, el trabajo de Perig Pitrou (2016) ofrece una etnografía sobre las miniaturas rituales como ofrendas para establecer un intercambio con seres no humanos bajo un “marco de colaboración” y así atraer buena lluvia y agricultura. Estas miniaturas consisten en alimentos en pequeña escala (tortillas, maíz y pan) y artefactos como casas de piedra y figuras antropomorfas. Arturo Montero (2000), señala que en las cuevas cercanas a Mitla existía la costumbre de ofrendar con miniaturas lo que se deseaba, por ejemplo, una casa, dinero, salud o trabajo. La costumbre aún se lleva a cabo en un cerro cerca de Tlacolula (p. 311). Por otro lado, el trabajo de Medina, Peñaflores y Rivera (2019), documenta una peregrinación que se realiza el dos de febrero a la cima del Cerro de Agua, donde se encuentran las cuevas “Las Siete Puertas” y El Calvario en Coixtlahuaca, Oaxaca. El peregrinaje tiene como objetivo pedir por la fertilidad agrícola, el bienestar comunitario y la bendición de semillas. Todo esto es materializado dejando miniaturas para pedir por el bien de la unidad doméstica (corrales, ganado, trojes, pozos y manantiales) (Medina; Peñaflores y Rivera, 2019, pp. 387-434).

De acuerdo con estos trabajos y siguiendo los planteamientos de Johanna Broda, las miniaturas son *formas comunicativas y efímeras* (Broda, 2019, p. 574) de un ritual. Los elementos además están condicionados históricamente, por lo que reproducen la memoria colectiva de una comunidad que a su vez se relacionan con su cosmovisión y la forma de apropiación del territorio y de su paisaje. Este tipo de ofrendas son *rituales figurativos* (Dehouve, 2019a, p. 504) que muestran el significado no solo de los objetos sino lo que se quiere lograr. Dilucidar este tipo de ofrecimientos implica saber que “cada región y cada depósito ha elaborado su propio lenguaje para contar una historia específica [...] Es nuestra tarea descifrar estas historias y sus medios de expresión” (p. 526).

EL CONTEXTO ETNOGRÁFICO DE LOS PEDIMENTOS: SANTUARIOS, SANTOS Y DOS RUTAS DE PEREGRINAJE

Este apartado hace un planteamiento etnográfico sobre los pedimentos y su relación con otros elementos como el culto a los santos, rutas de peregrinaje y la apropiación del paisaje. Los datos son obtenidos de investigaciones de campo que se han realizado entre los años 2012-2019 en los Valles Centrales (y de manera parcial en otras regiones como la Mixteca Alta y la región chatina). Además del trabajo de campo se consultaron acervos documentales (archivos

parroquiales y municipales); se llevaron a cabo entrevistas con peregrinos y se recopilaron algunas narraciones populares sobre la aparición de los santos.

En los Valles Centrales con base en el material antes mencionado, hemos detectado dos rutas de peregrinaje que se realizan en dos temporadas: en el mes de Cuaresma y en los meses de noviembre-diciembre. Estos circuitos de visita y peregrinaje coinciden con la apertura y el cierre del ciclo agrícola⁷ para pedir una buena cosecha y agradecer por las bondades que ofreció la tierra. Johanna Broda afirma que, si las fiestas patronales son fundamentales, esto se ve mejor representado en una serie de rituales que se practican en el paisaje que rodea a las comunidades (Broda, 2004b, p. 61) con el fin de pedir un buen temporal, bendecir las semillas y ahuyentar la sequía.

En el estado de Oaxaca esto se traduce en la conformación de diversos circuitos de visita y peregrinaje a distintos santuarios con importancia regional y estatal para colocar sus pedimentos.⁸

7. Johanna Broda propone para el estudio del ciclo agrícola en las comunidades campesinas de origen indígena cuatro etapas: 1) inicio del ciclo agrícola [bendición, cuidado y ofrecimiento de semillas. La tierra es seca] 2 de febrero, Carnaval, Cuaresma y Semana Santa; 2) la petición de lluvias [cambio de la estación seca a la húmeda/ el advenimiento de las lluvias/inicio de la siembra] de abril a junio; 3) la maduración de la planta del maíz, en agosto para recoger la cosecha, desenlace del cultivo en la milpa, y 4) agradecimiento del fin del ciclo agrícola mesoamericano, en noviembre.

8. Este tema forma parte de una investiga-

Estos no funcionan como ofrendas u objetos que están a la querencia o al anhelo del peregrino sino que existen otros factores para su eficacia y para su colocación, como las narrativas populares (aparición del santo), el paisaje y la relación parental entre las imágenes, lo que en su conjunto conforman estos circuitos de movimiento entre las comunidades. Debido a esto el peregrino emprende estas visitas a los santuarios en una misma área, de una región a otra o en distinta temporada con el objeto de colocar, reforzar y agradecer por medio de estos actos rituales. Esta apropiación de la naturaleza va conformando un *paisaje ritual* (Broda y Báez (coords.), 2001, pp.15-46) y es a través de los *pedimentos* que se agradece el equilibrio del cosmos y el bienestar terrenal.

De manera macroscópica estas dos rutas de peregrinaje que enseguida exponemos denotan una *diáspora devocional* mucho más compleja. El término diáspora significa dispersión, expansión. Así, llamamos *diáspora devocional* a la movilidad y transformación constante de las devociones o religiosidades, lo cual significa que estas no se determinan por un territorio fijo sino por las relaciones que se establecen fuera y los diversos

ción que aún está en proceso, la cual pertenece al Programa de Doctorado en Estudios Mesoamericanos. La tesis se titula "Santuarios y cristos aparecidos en los Valles Centrales de Oaxaca. Circuito de visita y peregrinaje entre Villa de Etla, San Andrés Huayapam, Ciudad Centro y Tlacolula de Matamoros" y es dirigida por la doctora Johanna Broda.

elementos que están en juego. Una *diáspora devocional* construye otros lugares de culto por medio de circuitos, objetos de culto y redes festivas para conservar una identidad local en espacios nuevos o más amplios (como el urbano, los regionales o los devocionales en otros países).

Primera ruta de peregrinaje

En los Valles Centrales de Oaxaca destacan dos santuarios regionales dedicados a Cristo: San Andrés Huayapam y Villa de ETLA. El santuario que se ubica en Huayapam abre las peregrinaciones en Cuaresma, específicamente el Miércoles de Ceniza, en cambio, el santuario de ETLA conocido como Las Peñitas es visitado el quinto viernes de Cuaresma. Esto obedece a que durante “febrero y marzo hay pocas actividades agrícolas, por lo que las peregrinaciones en cuaresma son más que importantes, ya que hay una renovación y equilibrio de las relaciones comunitarias para promover los intercambios colectivos, comerciales y de compadrazgo” (Hémond y Goloubinoff, 1997 [en línea]). La llegada de los peregrinos a estos santuarios representa la resurrección de Cristo, pero más allá de la adhesión al discurso católico se espera la renovación de la tierra y se pide por lluvias para un buen temporal.

San Andrés Huayapam significa *sobre el mar*. Desde la época prehispánica y colonial fue uno de los principales lugares que abasteció de agua a la ca-

pital. En 1674 Francisco Burgoa en su obra *Geográfica Descripción*, señala a Huayapam como un lugar donde nunca hacía falta el agua y siempre era primavera (pp. 248-249). Sobre la historia del Cristo, el fraile dominico menciona que para el siglo XVII los naturales ya eran muy devotos a él, este apareció a espaldas de la iglesia, cerca del río. Los milagros fueron diversos: curaba a la gente de enfermedades, asistían los afligidos y los lisiados. Por orden del Obispo edificaron al costado de la iglesia una capilla para su veneración (pp. 248-249). Esta historia coincide con la tradición oral de la comunidad, ya que se afirma que el Cristo apareció en la parte trasera de la iglesia, específicamente cerca de una piedra a lado del río, lo que trajo como consecuencia la abundancia del agua en la comunidad y el líquido se tornó curativo.

La fiesta dura doce días, pero la mayor es el Miércoles de Ceniza. Al santuario acuden peregrinos principalmente de los Valles Centrales, pero también hemos registrado rutas de peregrinaje de la Sierra Sur, la Mixteca Alta y la Sierra Norte. Los peregrinos después de visitar la imagen *piden permiso para bajar al pocito* donde apareció el Cristo. Ahí se acercan con ánforas y botellas y los policías comunitarios son los encargados de llenar los envases y repartir el agua. La circulación del agua es muy importante, ya que esta es llevada a sus comunidades para regarla en sus sembradíos y ahuyentar la sequía, bendecir sus semillas, verterla en los pozos de sus

hogares o en uno próximo a hacer para que nunca falte el agua. Posteriormente, se dirigen al río (que en esas fechas está seco) y realizan sus pedimentos. Estos consisten en hacer maquetas en miniatura con piedras y carrizos representando pozos de agua y sus milpas. El paisaje y la aparición del Cristo en el agua es importante ya que la gente la bebe para curar enfermedades y calmar dolencias, por tanto, el paisaje se torna curativo y terapéutico.



Figura 1. Cristo de Huayapam en su capilla.
Fotografía: Ana L. Vázquez, febrero 2016-2017.



Figura 2. Río que atraviesa la comunidad.
Detalle de un exvoto que muestra el lugar donde apareció el cristo. Fotografía: Ana L. Vázquez, febrero 2016-2017.

El siguiente testimonio es de una peregrina que explica el significado del agua y el pozo en el santuario:

Lo que tiene el pozo es agua bendita y la gente se lleva el agua para sus pozos. El agua de este pozo nunca se acaba. Y por eso que ahí donde está el río es el Pedimento porque la gente hace sus pozos para venir por agua. Los que no tienen pozo y van [a] hacerlo vienen por agua para llevarse.⁹

9. Entrevista realizada por la autora, peregrina de Tlacolula de Matamoros, año 2016.



Figura 3. *Pedimento* de un pozo de agua para que no haga falta el vital líquido. Fotografía: Ana L. Vázquez, febrero 2016-2017.



Figura 4. Niño haciendo su pedimento. Fotografía: Ana L. Vázquez, febrero 2016-2017.

Otro testimonio de una peregrina de la Sierra Norte de Oaxaca explica las diferentes peticiones que le hace al Cristo a través de los pedimentos:

Antes había pura yerba y había muchos cafetales. En la hierba nos caldeábamos los pies, ahí los metíamos en el arroyo. Juntábamos piedrecitas para pedir el dinero, porque ese es el pedimento. Pedíamos nuestro solar, nuestras casitas

las hacíamos de puros palitos que juntábamos ahí en el arroyo y poníamos los surcos para pedir un terrenito. Pero cada año ese era nuestra devoción de pedirle al Señor nuestro solarcito, nuestras casas de palitos, como ya le digo, y para tener dinero juntábamos piedrecitas. Poníamos las piedrecitas ahí donde apareció el Señor, y gracias a él tengo mi casita ahora y estoy bien.¹⁰

De modo similar sucede en el santuario del Señor de las Peñas. Este se ubica en los valles de Etna, antiguo lugar zapoteco. De acuerdo con los testimonios parroquiales, los indios seguían rindiendo culto a sus dioses. Los curas de la provincia describían la zona como “apestada de idolatrías, supersticiones y maleficios, donde asistían brujos y curanderos, por lo cual se encargaba una mayor vigilancia”. De lo contrario a los indios necios y sin alma se les acusaría por el crimen de idolatría y tendrían “6 azotes benignos en caso de reincidencia de sus viejas costumbres y ritos a los alrededores”,¹¹ en caso extremo se les permitía a los frailes confiscar sus bienes. Los dominicos dispusieron reforzar el culto católico y levantaron templos alrededor. De acuerdo con la tradición oral se dice que unos indios después de regresar de su jornada de trabajo, cerca de los mogotes hallaron la imagen de Jesús, su

10. Entrevista realizada por la autora, peregrina de la Sierra Norte de Oaxaca, marzo 2016.

11. Archivo Parroquial de Villa de Etna, Libro 1 de Cordilleras de 1776 a 1804, carta 29, foja 90.

pisada y una rodilla grabadas en las piedras. Presurosos, fueron a dar parte a los dominicos del hallazgo. La imagen fue trasladada al exconvento y se instauró la festividad. Se tiene registro en los archivos rogativas en situaciones de sequía o cuando los cultivos no eran productivos.

En la actualidad se acude al santuario para realizar pedimentos relacionados con el ciclo agrícola. Del mismo modo que en Huayapam, después de visitar la imagen en la iglesia, los peregrinos se dirigen alrededor del santuario, en los mogotes donde apareció la imagen, acto

seguido, realizan sus pedimentos representando las necesidades más básicas: que no falte maíz; una casa con su establo, salud para la familia, todo en miniaturas. Respecto al paisaje donde apareció el Cristo los peregrinos *caldean*¹² sus pies para curar cualquier dolencia y así liberarse de enfermedades.

12. *Caldear* significa pasar, frotar, calentar ceremoniosamente la planta de los pies o rodillas en el espacio sagrado, en este caso en la huella de piedra que dejó el Cristo, después hacen su pedimento.



Figura 5. Pedimentos para el cuidado de ganado y bendición de semillas.
Fotografía: Ana L. Vázquez, 2014-2017



Figura 6. Peregrinos haciendo sus pedimentos encima de elevaciones rocosas.
Fotografía: Ana L. Vázquez, 2014-2017

La visita a ambos santuarios durante la Cuaresma deriva no solo de los atributos que otorga la gente a la imagen sino de los milagros que concede la imagen a los peregrinos y de la relación que tiene la imagen con su paisaje. De esta forma, ambos santuarios funcionan como marcadores territoriales de sus comunidades y como contenedores simbólicos que permiten llevar a cabo diversas prácticas rituales (limpias, oraciones, cantos), entre ellos los *pedimentos* para evocar la renovación de la tierra y pedir por abundantes lluvias para iniciar con éxito el

ciclo agrícola. Estos ejemplos también muestran que ambas apariciones de los Cristos en paisajes naturales (los mogotes en el caso del Señor de las Peñas y el río en San Andrés Huayapam) convierten al paisaje en un entorno ritual curativo y por ello se dice que los *cristos son hermanos* y los peregrinos deben visitar ambos santuarios. Por medio de los pedimentos se refuerzan las peticiones. Al mismo tiempo existe un equilibrio del cosmos, todo esto es expresado por medio de las piedras que usan en las ofrendas.



Figura 7. Pedimento en pocitas.
Fotografía: Ana L. Vázquez, abril 2017.



Figura 8. Mujer *caldeándose* las rodillas y pies en las piedras donde apareció el Señor de las Peñas. Fotografía: Ana L. Vázquez, abril 2017.

Segunda ruta de peregrinaje

Alicia Barabas ha propuesto una tipología de santuarios con advocaciones marianas, entre ellas la importancia del culto a la Virgen de Juquila (2006, pp. 225-258). Frente a esto considera urgente etnografiar aquellos cultos locales de esta advocación en otros contextos. La autora menciona que la expansión de este culto (de acuerdo con la tradición oral) se debe a que la Virgen tiene *hermanas* o *hijas* aparecidas en otros lugares, pero de menor jerarquía.¹³ Es aquí donde colocamos la importancia de nuestra segunda ruta de peregrinaje. El culto a la Virgen de Juquila en las inmediaciones de la Ciudad de Oaxaca, en una comunidad urbana llamada San Juan Bautista Chapultepec. La comunidad se localiza al sur de la ciudad, a las faldas del Cerro del Chapulín. La festividad de la virgen es en honor a la Virgen de Juquila también llamada de Juquilita, San Juan o San Juanito. La celebración se lleva a cabo el ocho de diciembre y representa un caso muy particular, es decir la *descentralización de un culto regional a un culto local urbano*. El santuario es significativo para los devotos que no pudieron visitar la virgen mayor en la región

13. Barabas sostiene que la Virgen de Juquila tiene varias hijas donde se le rinde culto, algunos santuarios son el de Chontecomatlán (Chontal Alta), el de Ipalapa (amuzgos), el de Ixcuintepéc (mixes), el de Zacatepec (tacuates), el de Tejalapam (zapotecos del valle), el de Agua Virgen (Cuiatlán) y el de Huicsisil (en la Mixe Baja) (p. 249).

chatina. La conformación de su paisaje ritual urbano es trascendental y hasta el momento no existe ningún trabajo al respecto. Tenemos una sola mención y la encontramos en las notas de campo de Weitlaner-Johnson,¹⁴ en una de sus fotografías describe que camino hacia Monte Albán cerca de la comunidad de San Juan Chapultepec existe una cueva con una antigüedad de 375 años y es venerada por la comunidad.

Sobre los datos etnográficos recopilados, la Virgen de San Juan representa un culto radial con los santuarios de la primera ruta de peregrinaje. La imagen, de acuerdo con la tradición oral, se dice es hermana del Señor de las Peñas e hija menor de la Virgen de Juquila de la región chatina, por tanto, se establece un circuito de visita y peregrinaje entre las festividades (ocho de diciembre y el quinto viernes de Cuaresma), asimismo los peregrinos aseguran [que] se acompañan en sus fiestas patronales. La hermandad (relación de parentesco) entre las imágenes probablemente derive porque aparecieron en lugares naturales y los peregrinos colocan sus pedimentos por donde anduvo el santo. Estos pedimentos simbolizan el agradecimiento de salud, trabajo y cosecha (recordemos que su festividad coincide con el cierre del periodo del ciclo agrícola en diciembre).

La festividad de la Virgen de San Juanito es importante para la gente que no pudo trasladarse a la región chatina, evitando viajar más de seis horas desde la capital. Por tanto, en la periferia de la ciudad es recreado el espacio sagrado, ya que también existe un Cerro llamado el Pedimento. Además de esto, tanto en la comunidad de San Juan como en la región chatina el inicio de la veneración hacia la virgen inició por la donación de una imagen por medio de un indio. En San Juan Chapultepec, la imagen fue entregada por un natural de Nochixtlán de la Mixteca Alta. En la región chatina, la imagen fue obsequiada primero por el fraile Jordán de Santa Catalina a un natural de Amialtepec y finalmente él la entregó a la comunidad.

En el caso de San Juan Chapultepec, la imagen sirvió como instrumento de re-evangelización para que los indios dejaran de ofrecer rituales en la cima de los cerros. Este caso en concreto representa lo que propuso Teresa Gisbert al estudiar la aparición de la Virgen de Copacabana como la transfiguración de Pachamama o Madre Tierra andina, lo que derivó en su propuesta de la “Virgen-Cerro” (1994, pp. 15-22); esto es, la importancia de reformar antiguos lugares de culto para levantar capillas e iniciar el mito de aparición sobre los montes.

Esto pasó en el Cerro del Chapulín. En los Libros de Cordillera del Archivo Parroquial en el año de 1778 se relata que los indios tenían malos comportamientos, ya que colocaban ofrendas y hacían peticiones alrededor de varios

14. Weitlaner Colección Acervo Fotográfico, (consulta digital).

cerros entre ellos, el del Chapulín y el cerro que está “detrás de la parroquia del Marquesado” (hoy llamado el Cerro del Fortín).¹⁵ Después de la donación de la imagen la esperanza de los párrocos fue mucha y poco a poco se reformaron las costumbres hasta que se instauró la festividad el ocho de diciembre.

Actualmente la festividad de la Virgen de San Juanito dura diecisiete días. La fiesta mayor es el ocho de diciembre. La organización de la festividad está a cargo de las autoridades civiles y eclesiásticas. Como toda festividad oaxaqueña se anuncia con las mañanitas y un convite por las principales calles de la comunidad. Posteriormente, se llevan a cabo actividades religiosas y dos días antes de la fiesta mayor hay calenda. El siete de diciembre el templo es arreglado para recibir las primeras peregrinaciones. El ocho de diciembre es la fiesta principal, pero lo más importante se desarrolla fuera del templo. Antes o después de visitar la imagen los peregrinos se dirigen al Cerro del Chapulín para hacer su pedimento. La gente para transportarse toma un mototaxi para aproximarlos a las faldas del cerro y de ahí subir una pendiente y llegar a la cima. Arriba existe una pequeña capilla con la imagen de Santa Catarina Juquila y La Virgen de San Juanito, al ir caminando el cerro los peregrinos hacen sus pedimentos.

Al igual que en Santa Catarina Juquila elaboran los pedimentos con lodo o

barro representando —a manera de miniatura— casas, corrales, pozos de agua, milpas, animales, seres míticos (zoomorfos y antropomorfos). Existe otra opción, comprar las miniaturas de plástico. Después de rodear una parte del Cerro del Chapulín los peregrinos hacen una fila para adentrarse a una cavidad rocosa, ahí se dice que también apareció la virgen [y donde antiguamente hacían sus rituales]. A la mitad de camino de la cueva, los peregrinos se agachan, hacen una oración y dejan su pedimento frente a la imagen. El tramo para adentrarse es de aproximadamente de ocho a diez metros. Entre las paredes naturales de la cueva dejan sus peticiones: piedras, cartas, animales de plásticos, mazorcas, en general solicitudes y agradecimientos. Al salir, enfrente del lugar sagrado hacen calenda, baile y ofrecen comida para los asistentes.

La festividad culmina el nueve de diciembre con una peregrinación en la tarde. Llegan los estandartes y relicarios de las parroquias de la Ciudad de Oaxaca y de culto familiar para acompañar a la virgen y subir las faldas del cerro. Durante el recorrido la virgen recorre las calles principales, el espacio habitado por sus fieles. Ella limpia y cura su territorio, con su andar protege a la comunidad, misma que se caracteriza por tener altos índices delictivos. A su vez la comunidad hace peticiones como la resolución de conflictos, alejar enfermedades, en general bienestar para su familia y la comunidad.

15. Archivo Parroquial de Santa María del Marquesado, Libro de Cordilleras 1, 1759, f. 41.



Figura 9. Pedimentos con figuras de barro y otros materiales en el Cerro del Chapulín.
Fotografía: Ana L. Vázquez, diciembre 2018.



Figura 11. Representaciones de ganado con figuras de barro y plástico para los pedimentos.
Fotografía: Ana L. Vázquez, diciembre 2018.



Figura 10. Pedimentos con figuras de barro y otros materiales en el Cerro del Chapulín.
Fotografía: Ana L. Vázquez, diciembre 2018.



Figura 12. Representaciones de ganado con figuras de barro y plástico para los pedimentos.
Fotografía: Ana L. Vázquez, diciembre 2018.



Figura 13. Pedimentos al interior de la cueva.
Fotografía: Ana L. Vázquez, diciembre 2018.

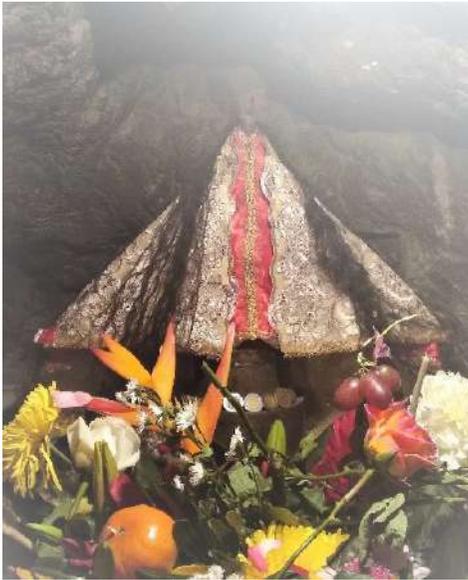


Figura. 14. Virgen de San Juanito dentro de la cueva.

Fotografía: Ana L. Vázquez,
diciembre 2018.

EL CONTEXTO ANALÍTICO DE LOS PEDI- MENTOS: MATERIAL, UBICACIÓN, ESTRU- CTURA Y TIPOLOGÍAS

Así pues, los pedimentos son acciones rituales mucho más complejas; son ofrendas que los peregrinos prometen conforme a las rutas de peregrinaje. Su constitución está en relación con el paisaje y la historia de la imagen. Los pedimentos tienen la función de solicitar la mediación divina para alcanzar un favor de índole espiritual o material. El pedimento expresa en un primero momento la carencia (la situación real), y después proyecta lo que se quiere lograr. Las miniaturas simbolizan un diálogo entre las

fuerzas divinas y los hombres para la ordenación visual del mundo inmediato y así quede lo mejor representado. Un pedimento no se constituye, por tanto, por la mera representación sino por la acción y el significado que lleva intrínseca y relacionadamente con el contexto en el que se ejecuta. Esto nos lleva a reflexionar, a partir de los datos de campo en cuatro particularidades que sintetizamos a continuación:

- I. *Imagen y paisaje*: los peregrinos dirigen sus pedimentos al lugar de aparición del santo en el paisaje. En los casos presentados, los Cristos y la Virgen se aparecieron en lugares naturales (mogote, río, cueva, cerro) por lo que estos espacios funcionan además de marcadores territoriales como paisajes curativos y rituales, además de contenedores simbólicos para colocar sus peticiones.
- II. *Circuitos de visita y peregrinaje*: cada ruta de peregrinaje está enmarcada dentro del ciclo agrícola. La primera ruta de peregrinaje (febrero-marzo/Cuaresma) se caracteriza porque es una visita obligada para pedir por la abundancia del agua en los pozos y éxito en la siembra. La segunda ruta de peregrinaje (finales de noviembre y principios de diciembre), marca el fin del ciclo agrícola por lo que es necesario agradecer la buena cosecha. Las tres imágenes conceden poderes curativos y se les pide tam-

bién salud, trabajo y el equilibrio de los mantenimientos. Los pedimentos están en función de estas características y fechas.

III. *Atributos y favores de la imagen visitada*: los atributos que otorgan los peregrinos a la imagen de Cristo o la Virgen y los favores que conceden al peregrino son motivo de visita para hacer sus pedimentos. Al Señor de las Peñas se le pide especialmente por dones para la curación de enfermedades y para evitar la sequía; al Señor de Huayapam se le ruega por agua en los pozos y por una buena cosecha; a la Virgen de San Juanito se le agradece la cosecha y se le pide por el ganado. La representación de los pedimentos refleja también cada uno de estos atributos y favores otorgados.

IV. *Relaciones de parentesco*: los pedimentos y la visita a los santuarios también se determina por las relaciones de parentesco que existe entre las imágenes. Esto ha sido una característica determinante en el estudio de esta *diáspora devocional*. En la primera ruta de peregrinaje los Cristos son hermanos,¹⁶ esta relación de parentesco

es motivo para que los peregrinos visiten ambos santuarios de forma obligada, así los pedimentos se refuerzan y se complementan. Muchos pedimentos son similares por la temática que desarrollan (regresar al punto 3). En la segunda ruta de peregrinaje se dice que la Virgen de San Juanito es hermana del Señor de las Peñas, por tanto, los peregrinos realizan la primera ruta para pedir por un buen temporal y en diciembre visitan a su hermana para agradecer la cosecha. Otros peregrinos visitan en diciembre a la hija, es decir, en San Juanito, pero el próximo año, visitan la virgen en la región chatina y replican los pedimentos en el cerro del mismo nombre.

Por tanto, la constitución de los pedimentos obedece a diversos elementos que están en constante renovación. Ahora, existen otras características que es importante indicar:

16. Es importante mencionar, solo como ejemplo, la parentela del Señor de las Peñas es mucho más compleja de lo que se presenta en este texto, pero es importante apuntar que el Señor de las Peñas tiene una parentela mucho más grande. Los peregrinos dicen visitar primos, hermanos, compadres y hermanas en otras regiones, por ejemplo, tiene como hermano al Señor de Huayapam (Valles Centrales), como compadre al Cris-

to de Tlacolula (Valles Centrales) y al Señor del Rayo (Catedral de Nuestra Señora de la Asunción, en la ciudad de Oaxaca); como primo o compadre el Señor de la Columna (Mixteca Alta). En la ciudad de Oaxaca hay variantes del culto y de cómo celebrar la festividad, por ejemplo, en la Catedral de La Soledad o en San Mateo Macuilxóchitl, en el municipio de Tlacoahuaya. Fuera de Oaxaca, existen fiestas significativas, como las que se celebran en Texcoco, Estado de México, y en la colonia Aragón Inguarán, en la Ciudad de México. (Vázquez, 2019).

Material para la elaboración de los pedimentos y formas de representación

- 1) Montones de piedras: de manera original los pedimentos se conforman de montoncitos de piedra que los peregrinos van reuniendo durante la peregrinación (“los caminos que andan”). Al llegar las dejan para aliviar el dolor y desalojar cuerpos extraños que fueron recogiendo durante su paso. Las piedras toman diversas formas para representar diversos lugares, o simplemente las usan para apropiarse de un espacio sin definir una escena definida.
- 2) Maquetas elaboradas: se caracterizan porque son maquetas que ya traen elaboradas desde sus comunidades. En otros casos las compran al llegar al santuario a los vendedores que se dedican a ello. Otros más arman sus pedimentos con gran detalle y calidad a la llegada con diversos materiales: comida, piedras, papeles, ramitas, hojas, objetos reales (dinero, fotos) todo en miniatura.
- 3) Maquetas sencillas: se elaboran solo con cartoncillos, hojas de papel, algunas monedas, palitos y hojarasca del paisaje. No invierten mucho dinero ni tiempo en su hechura.
- 4) Maquetas o pedimentos de barro: son las representaciones con más acabados en términos de tiempo, ya que la familia o la persona junta

tierra de los alrededores de donde anduvo el santo o traen la tierra de sus cosechas o cerca de sus pozos, la mojan (con agua, agua bendita o mezcal) y empieza a moldear lo que será su petición o escena para representar. Estos pedimentos son muy característicos en el santuario de San Juanito, Santa Catarina Jiquila (zona chatina), Santa Catarina Yosonotú¹⁷ o Santiago Nundiche (ambos en la Mixteca Alta).

Ubicación y Significado del lugar de los Pedimentos

- 1) El pedimento se realiza de manera discreta y alejada del templo (de manera personal, colectiva o familiarmente).
- 2) Los pedimentos se desarrollan en los espacios o “lugares por donde anduvo el santo” o donde tuvo su aparición: monte, cueva, cerro, mogote (en los alrededores de la iglesia).
- 3) En algunos santuarios existen lugares destinados para que los peregrinos dejen sus pedimentos y se conserven. Por ejemplo, en el Santuario de Las Peñas, dejan sus pedimentos alrededor de los mogotes. En San Andrés Huayapam los pedimentos los depositan en el río. En San Juanito suben al cerro del

17. Recordar la nota al pie número 4.

Chapulín llamado el Pedimento y después visitan la cueva, lo mismo sucede en Santa Catarina Juquila y Nundiche.

- 4) Muchos de estos lugares sagrados funcionaron como antiguos de lugares de culto, tal es el caso del santuario de Las Peñitas que fue un lugar de culto zapoteco, además de que existe la evidencia arqueológica de petrograbados y pocitas prehispánicas. En el caso de San Juanito el Cerro del Chapulín está registrado como un cerro sagrado. Lo mismo sucede para el caso de Santa Catarina Yosonotú o Nundiche en la Mixteca Alta, por mencionar algunos.

El lenguaje visual de los pedimentos

- 1) Algunas piedras de los pedimentos son vestidas, talladas o pintadas de acuerdo con lo que se pide. Se les coloca collares, sombreros u otros objetos en miniatura. *Se acompaña el pedimento*, afirman los peregrinos.
- 2) El pedimento –algunas veces– se custodia de una nota donde se escribe la petición. Por ejemplo, se coloca el nombre del santo y a la persona a quien se encomienda. Otros ejemplos son: cartas, agradecimientos, oraciones o estampitas con la imagen del santo. En otros más dejan fotos o alguna parte de una vestimenta: calcetas, corbatas,

sombreros, zapatos. Todo tiene un significado muy profundo para el peregrino. Por ejemplo, en el caso de curación se colocan los pedimentos con milagritos¹⁸ de la parte del cuerpo que se quiere sanar. Si se agradece la cosecha dejan una parte de ella simbólicamente. Algunos peregrinos que han viajado desde lejos ofrecen sus boletos para bendecir su regreso a casa.

- 3) Otros elementos que acompañan la maqueta del pedimento son flores, dinero, limpias, veladoras, juguetes, agua y otras figuras en miniatura. Otras expresiones no materiales son rezos (en algunos casos de especialistas rituales), cantos, risas y dolencias.

Tipologías y Temáticas más recurrentes en los pedimentos

1. Pedimentos de salud (colocan milagritos con alguna parte del cuerpo o recetas médicas).
2. Pedimentos de lluvia (realizan pozos de agua, ríos o jagüeyes).
3. Pedimentos para cuidar el ganado (miniaturas de plástico o de barro representando animales).

18. Milagritos: "Reciben este nombre unas pequeñas representaciones de la figura humana o parte de esta; pierna, brazo o corazón o también figuras de animales, como vaca o caballo mandados a hacer en hojalata plateada o dorada y que se entregan a los santuarios como prueba o agradecimiento de un beneficio recibido" (Luque, 2007, p. 16).

4. Pedimentos para bendecir las semillas o hacer crecer la cosecha (bolsitas con semillas o cáscaras de algunas frutas como sandía, manzana o las hojas de maíz; imitación de parcelas y surcos).
5. Pedimentos para el cuidado de la familia (colocan fotografías, cuadros familiares, representaciones de muñequitos en barro dentro de una casa o un listado de nombres).
6. Pedimentos para bendecir habilidades, renovar dones u otorgar un don: (tocar un instrumento, manejar un camión, terminar una carrera).
7. Pedimentos para lograr objetivos materiales (construcción de una casa, hacer prosperar un negocio, hacer un pozo, mantener un rancho).
8. Pedimentos para ahuyentar lo nefasto (como la muerte, curar de espanto, encontrar la sombra de una persona, regresar el don de curación de un especialista ritual, etc.): cartas, fotografías, ofrendas contadas.

En suma, podemos decir que el culto a la piedra ha tenido diversas manifestaciones a lo largo de la historia y ha sido registrada en una diversidad de fuentes. Las piedras han sido utilizadas como objetos rituales en las ofrendas que a su vez funcionan como marcadores territoriales y como una forma de apropiación del paisaje reflejando una cosmovisión y organización social específica de un

grupo social, como lo que sucede en los pedimentos.

En este sentido de acuerdo con la información presentada y los ejemplos etnográficos, los pedimentos, como una forma de culto y ritualidad ofrecida a los santos, son una forma de materializar no solo lo que se quiere alcanzar sino lo que se ha obtenido. El pedimento es una *unidad de lo diverso*, es decir se construye con base en múltiples determinaciones. Algunas características que hemos mencionado en la última parte de este artículo dejan su complejidad con el paisaje, las rutas de peregrinaje que a su vez están determinadas por el ciclo agrícola, así como por la eficacia de los santos y las relaciones de parentesco que se establecen entre ellos.

En consecuencia, el peregrino es un observador empírico de todos estos elementos que están en juego para que el pedimento sea mucho más efectivo. Este tipo de ofrendas no son azarosas ni están a la suerte del peregrino, sino que hay toda una complejidad que refleja procesos históricos específicos sobre los saberes locales del paisaje, la apropiación del territorio y conocimiento de su historia, lo cual se complementa con las narrativas populares. Por ello es importante seguir indagando en casos concretos para el estudio de estas *diásporas devocionales*, ya que representan un foco luminoso para comprender estas dinámicas y procesos sincréticos como ejemplos de religiosidad popular.

REFERENCIAS

- Archivo Histórico Parroquial de Villa de ETLA, Libros de Cordilleras.
- Archivo Histórico Parroquial de Santa María del Marquesado, Libros de Cordilleras.
- Armand, J.; Falcón, A. y Gil, J. A. (2000). La piedra. El Tambor y su connotación sagrada: Una aproximación holística. *Boletín Antropológico. Centro de Investigaciones Etnológicas, Universidad de los Andes*, vol. 3 (núm. 50), pp. 53-78.
- Báez Cubero, L. (2019). Ofrenda a Ar Zithu, el 'Venerable ancestro'. Un ejemplo de 'prestación total' entre los otomíes orientales de Hidalgo. En J. Broda (Coord.) *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos* (pp. 349-385). México: UNAM.
- Báez-Jorge, F. (2009). Nueva evangelización y religiosidad popular indígena. (Estrategias de una teología hegemónica). En J. Broda (Coord.). *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México* (pp. 147-160). México: ENAH.
- Balsalobre, Gonzalo de. (2003). *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observancias de los indios del Obispado de Oaxaca*. Biblioteca Virtual.
- Barabas Reyna, A. M. (2006). Los santuarios de vírgenes y santos aparecidos en Oaxaca. *Cuicuilco*, volumen 13 (núm. 36), pp. 225-258.
- Barabas Reyna, A. M. (2000). Una interpretación acerca de la construcción colectiva del milagro aparicionista. *Dimensión Antropológica*, vol. 20, septiembre-diciembre, pp. 125-142.
- Broda, J. (Coord.). (2019). *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*. México: UNAM.
- Broda, J. (2019). Ofrendas mesoamericanas en una perspectiva comparativa. En J. Broda (Coord.), *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos* (pp. 531-582) México: UNAM.
- Broda, J. (2007). Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días. *Diario de Campo*, (núm. 93), pp. 68-77.
- Broda J. (2004a). Paisajes rituales entre los indios pueblo y los mexicas: una comparación. En H. Salas y R. Pérez-Taylor (Eds.). *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales. V Coloquio Paul Kirchhoff* (pp. 265-303). México: UNAM / Plaza y Valdés Editores.
- Broda, J. (2004b). ¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual. En J. Broda y C. Good Eshelman, (Coords), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (pp. 61-81). México: CONACULTA, INAH, UNAM.
- Broda, J. y Báez-Jorge, F. (Coords.).

- (2001) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: FCE/CONACULTA/INAH.
- Broda, J. (1997a). Tallado en roca, ritualidad y conquista mexicana e inca; una comparación. En Aranda, A. Garrido (compilador). *Pensar América. Cosmovisión Mesoamericana y andina* (pp. 45-73). Córdoba: Obra Social y Cultural de CajaSur Ayuntamiento de Montilla.
- Broda, J. (1997b). Lenguaje visual del paisaje ritual de la Cuenca de México. En C. Vega Sosa; S. Rueda Smithers, y R. Martínez Baracs (Ed.). *Segundo Simposio Internacional sobre Códices y Documentos sobre México*. vol. II (pp. 129-162). México: INAH.
- Broda, J. (1996). Paisajes rituales del Altiplano Central. *Revista Arqueología Mexicana. Los Dioses Mesoamericanos*, vol. IV (núm. 20), pp. 40-49.
- Burgoa, F. (1674 facsimilar). De la Casa y Doctrina de Talistaca. En *La Geográfica Descripción de la parte septentrional, del Polo Ártico de la América* (pp. 245-254). México: Juan Ruiz.
- Carmagnani, M. (2004). *El otro occidente: América Latina desde la invasión europea hasta la globalización*. México: FCE.
- Dehouve, D. (2019a). El depósito ritual: un ritual figurativo. En J. Broda (Coord.). *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos* (pp. 503-529). México: UNAM.
- Dehouve, D. (2019b). El depósito ritual tlapaneco. En J. Broda (Coord.). *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos* (pp. 107-142). México: UNAM.
- Díaz del Castillo, B. (1968). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, tomo 1. México: Porrúa.
- Eliade, M. (2010). *Tratado de Historia de las Religiones, Tratado de Historia de las Religiones*. México: Era.
- Gibson, C. (2000). *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*. México: Siglo XXI editores.
- Gisbert, T. (1994). *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Fundación BHN/Gisbert y CIA.
- Godelier, M. (1998). *El enigma del Don*. Madrid: Paidós.
- Gómez Martínez, A. (2019). Las ofrendas aritméticas entre los nahuas de la Huasteca veracruzana. En J. Broda (Coord.) *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos* (pp. 143-167). México: UNAM
- Gruzinski, S. (2000). *La guerra de las imágenes*. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019). México: FCE.
- Gruzinski, S. (1985). *La segunda aculturación: el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España. Estudios de Historia Novohispana*. (núm. 8), pp. 175-201.
- Hémond, A. y Goloubinoff, M. (1997). El Vía Crucis del agua. Clima, calen-

- dario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero. En A. Lammel, M. Goloubinoff, y E. Katz, E. (eds.). *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano* [en línea]. Quito: Abya-Yala.
- Hermann Lejarazu, M. A. (2014). Religiosidad y bultos sagrados en la Mixteca prehispánica. *Desacatos. Revista De Ciencias Sociales*, (27). <https://doi.org/10.29340/27.550>
- Journal of Anthropological Research* (2016). Vol. 72 (4).
- Juárez Becerril, A. M. (2019). Ofrenda propiciatoria para los aires en San Andrés de la Cal, Morelos. En J. Broda (Coord.). *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*. (pp. 261-297). México: UNAM.
- Junko S. (2016). La representación mediante la miniatura en rituales aymaras: en torno a la Alasita. *Fides Et Ratio. Revista de Difusión cultural y científica de la Universidad La Salle en Bolivia*, volumen 12 (12), pp.101-126.
- Lockhart, J. (1999). *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. México: FCE.
- López Austin, Alfredo (1972). El mal del aire en el México Prehispánico. En *Sociedad Mexicana de Antropología. Religión en Mesoamérica, XII Mesa Redonda* (pp. 399-408). México: Sociedad Mexicana de Antropología.
- López, M. (2012). Miniaturas andinas como imágenes materiales del bienestar, la fertilidad y la abundancia en Jujuy, Argentina. *Estudios Avanzados*. (núm.18), pp. 47-74.
- Lorente Fernández, D. (2019). Aromas y miniaturas: ofrendas de los graniceros de Texcoco en una cosmología de circulación de esencias. En J. Broda (Coord.). *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos* (pp. 299-348). México: UNAM.
- Luque, E. (2007). *El arte de dar gracias: Los exvotos pictóricos de la Virgen de la Soledad de Oaxaca*. México: Centro de Cultura Casa Lamm.
- Mateos Higuera, S. (1994). *Los Dioses menores*. Tomo IV. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- Medina Jaen, M.; Peñaflores Ramírez, N. G. y Rivera Guzmán, Á. I. (2019). Rituales de petición en las cuevas de El Calvario y Las Siete Puertas, cuenca de Coixtlahuaca, Oaxaca. En J. Broda, (Coord.). *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos* (pp. 387-434). México: UNAM.
- Montero García, I. A. (2000) *Las formaciones subterráneas naturales en la historia de México* (Tesis de maestría). UNAM, México.
- Navarrete, C. (2015). De las deidades oscuras prehispánicas a los cristos negros mesoamericanos. *Cuadernos*

- del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. *Series Especiales*, volumen 3 (núm. 2), pp. 248-263.
- Neurath, J. (2019). Objetos votivos huicholes: las perspectivas teóricas de Konrad Theodor Preuss y de Carl Lumholtz a la luz de las investigaciones recientes sobre intercambio y sacrificio rituales en el Gran Nayar. En J. Broda (Coord.). *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos* (pp. 435-499). México: UNAM.
- Pitrou, P. (2016). Co-activity in Mesoamerica and in the Andes. *Journal of Anthropological Research*, Volume 72 (4) doi: <https://doi.org/10.1086/689295>
- Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*. (1984). Acuña, René (edición), tomo I, México: UNAM.
- Ruiz de Alarcón, H. (1939). Tratado de Supersticiones y Costumbres Gentílicas que hoy viven entre los indios Naturales de esta Nueva España. En *Tratado de las Idolatrías, Supersticiones, Dioses, Ritos, Hechicerías y Otras Costumbres Gentílicas de las Razas Aborígenes de México* (pp. 36-41). Notas, Comentarios y un Estudio Introductorio de Don Francisco del paso y Troncoso. México: Ediciones Fuentes Cultural.
- Sahagún, Fray Bernardino de. (2000). *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. Versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino. Estudio introductorio, paleográfico, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, Tomo I. México: Conaculta.
- Santos Otero, S. (s/f). *Santa Mariña de Augas Santas, Culto milenario. Una protagonista para una historia de más de dos mil años*. Recuperado de <http://www.monografias.com/trabajos-pdf/aguas-santas-culto-milenario/aguas-santas-culto-milenario.pdf> [fecha de consulta 2014].
- Ruiz Jamarillo, N. A. (2011). *El Santo Entierro y sepulcro de Cristo en una cueva del cerro de la estrella. Reflexiones, discusión y estudio entorno a la escultura fundacional del Señor de la Cuevita de Iztapalapa*. (Tesis de Maestría), UNAM, México.
- Tavárez, D. (2016). La cárcel perpetua de idólatras de la ciudad de Oaxaca. En C. Sánchez Silva, (Coord.). *La ciudad de Oaxaca: Pasado, presente y futuro* (pp. 65-83). Tomo 1, Monterrey: Agencia Promotora de Publicaciones/UABJO.
- Torquemada, Fray Juan de. (1976). *Monarquía Indiana. De los veinte y un libros rituales y Monarquía Indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*. Volumen, 3, Edición bajo coordinación de Miguel León Portilla. México: IIH-UNAM.
- Van Kessel, J. (2001). El ritual mortuario de los aymaras de Tarapacá como

vivencia y crianza de la vida. *Chungará (Arica). Revista de Antropología Chilena*, 33 (núm. 2), pp. 221-234.

Vázquez Martínez, A. L. (2010-2019). *Trabajo de campo y Trabajo de archivo en Oaxaca*.

Vázquez Martínez, A. L. (2019). El Cristo de Yosonotú y la subida al cerro Yacuilo. Segundo viernes de cuaresma en Tlaxiaco, Oaxaca. En A. Juárez (Coord.). *Religiosidad popular en contextos campesinos de origen indígena*. Tomo II. La religiosidad popular comprendida desde sí misma (pp. 105-147). México: UIC.

Weitlaner Johnson, I. *Colección Acervo Fotográfico*, Biblioteca de Investigación Juan de Córdova (consulta digital).

Zimbrón Romero, J. R. (2020). *Paisajes tallados en piedra en Xochimilco y Milpa Alta*. México: Ediciones Fuente Cultural.

ENTRE NOPALES Y TUNAS: EL RECORRIDO NOCTURNO DE MARÍA DE LA ASUNCIÓN¹

AMIDST NOPAL CACTUS PLANTS AND PRICKLY BEARS: THE
NOCTURNAL PROCESSION OF MARÍA DE LA ASUNCIÓN (FEAST
OF THE ASSUMPTION)

ALICIA MARÍA JUÁREZ BECERRIL*

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Calle Juárez No. 222 Colonia Tlalpan, C.P. 14000, Ciudad de México. Tel. 044 55 34 81 60 74. Contacto: aliciamjb@hotmail.com y aliciamjb@yahoo.com.mx

Investigadora Huésped por Estancia Posdoctoral en el CIESAS (CDMX). Miembro del SNI CONACYT, Nivel I. Profesora del Sistema de Universidad Abierta y de Educación a Distancia en las carreras de Sociología y Ciencias de la Comunicación de la FCPYS, UNAM. Profesora del Posgrado en Ciencias de la Sostenibilidad. Doctora y Maestra en Antropología por la FFYL/IIA, UNAM. Licenciada en Sociología por la FCPYS, UNAM. Obtuvo la Medalla Alfonso Caso por los Estudios de Maestría, 2006. Autora de los libros *Los aires y la lluvia* (2010) y *Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central* (2015); coordinadora de Religiosidad popular en contextos campesinos de origen indígena (2019).

Fecha de entrega: 7 de octubre 2019

Fecha de aceptación: 30 de noviembre 2019

RESUMEN

La presencia de santos y vírgenes en los campos y entornos naturales es una de las tantas manifestaciones de la religiosidad de las comunidades campesinas que dan al paisaje una connotación de sagrado. El 15 de agosto, fecha fundamental para el ciclo agrícola, se vincula con la celebración de la Virgen de la Asunción, por ello, en el Municipio de Nopaltepec, Estado de México, dicha divinidad es festejada con muchas actividades en su honor. Una de las celebraciones más importantes es el recorrido que hace su imagen a las tres de la mañana por todo el poblado, especialmente por los campos llenos de nopaleras y tunas. El recorrido no solo tiene como objetivo que la Virgen haga presencia en las calles del

1. Este trabajo forma parte de mi Proyecto Posdoctoral titulado "De los altares al campo: las divinidades para invocar el agua. un estudio de meteorología indígena" desarrollado en CIESAS, Unidad CDMX desde septiembre de 2018. Agradezco a la Familia Delgadillo López, en especial a Georgina Delgadillo todo su apoyo en el trabajo de campo.

pueblo y se le pida por las necesidades básicas, sino que vea los campos para que la tierra sea fértil y lleguen las aguas adecuadas. En este sentido, el objetivo del presente trabajo es evidenciar dicho recorrido, dentro de la complejidad de una celebración no solo católica, sino que se relaciona también con el temporal.

PALABRAS CLAVE: *Comunidades campesinas, religiosidad popular, cosmovisión, vírgenes y santos, paisaje ritual.*

ABSTRACT

The presence of the saints and virgins in the fields and natural surroundings is one of the many manifestations of the religiosity of the peasant communities, giving the landscape a sacred connotation. August 15, a fundamental date for the agricultural cycle, is linked to the celebration of the Virgin of the Asuncion, which is why in the Municipality of Nopaltepec, State of Mexico, this divinity is celebrated with many activities in her honor. One of the most important celebrations is the tour that makes his image at 3 in the morning throughout the town, especially in the fields full of nopales and prickly pears. The objective of the tour is not only that the Virgin makes a presence in the streets of the town and is asked for basic needs, but also that she sees the fields so that the land is fertile, and the appropriate waters arrive. In this sense, the objective of the present work

is to show this journey, within the complexity of a celebration not only Catholic, but also related to the temporal.

KEYWORDS: *Peasant Communities, Popular Religiosity, Cosmovision, Virgins and Saints, Ritual Landscape.*

INTRODUCCIÓN

El 15 de agosto, Día de la Asunción, es una fecha fundamental para el ciclo agrícola. Ligada con otros días como el 2 de febrero (bendición de la semilla), 3 de mayo (petición de lluvias), y 2 de noviembre (culto a los muertos y presentación del maíz en las ofrendas), esta celebración alude al desarrollo de la planta. El maíz brota sus primeros xilotes. En este sentido, bajo la cosmovisión precisa y compleja de las comunidades campesinas, las festividades en torno a la Virgen de la Asunción conllevan también a la celebración del trabajo de los campos.

En el Municipio de Nopaltepec, Estado de México, la fiesta en honor de la Virgen Santa María de la Asunción dura dieciocho días. Por tanto, la fiesta parroquial es la más grande en el pueblo. Los encargados de realizar esta magna celebración son los mayordomos que, durante todo el año se dedican a conseguir donaciones, ya sea en efectivo o en especie para sufragar los gastos que implica la fiesta, aunque también deben desembolsar de sus propios recursos grandes cantidades para cubrir los gastos.

Las festividades inician desde el 5 de agosto con los novenarios por parte de los barrios y familias, así como las misas en acción de gracias, especialmente por los campesinos y tuneros. El 13 de agosto tiene relevancia por la visita de varias imágenes a la Parroquia de Santa María de la Asunción, al igual que los estandartes de otras iglesias, lo que significa la estrecha relación que existe con otros pueblos, misma que se afianza en los templos y en el convivio posterior.

Un día previo al Día de la Asunción, a las siete de la noche se lleva a cabo la misa de Dormición de la Virgen² para ser despertada a la media noche con las Mañanitas interpretadas por el mariachi, luego por las estudiantinas de la comunidad, y posteriormente con el órgano musical, para dar paso al recorrido nocturno en las calles del pueblo en plena madrugada. Sobre este aspecto dedicaremos el presente texto.

ACERCA DE NOPALTEPEC

El municipio de Nopaltepec, en el Estado de México, fue nombrado “Pueblo con Encanto” desde 2012 por poseer en su territorio el Acueducto del Padre

Tembleque,³ obra arquitectónica del siglo XVI, considerada Patrimonio Mundial de la Humanidad por la UNESCO.

Se ubica en el vértice nororiental del Estado de México, colindando con el estado de Hidalgo. Dicha cabecera municipal, con asentamiento en el pueblo de Nopaltepec, se localiza a los 19°47’45” de latitud norte, a los 98°42’43” de longitud oeste del Meridiano de Greenwich, a una altura de 2 400 msnm. Colinda al norte y al este con el estado de Hidalgo, al sur y oeste con el municipio de Axapusco.⁴

El municipio de Nopaltepec adopta la forma de llanuras con ondulaciones proporcionadas por lomas y pequeños cerros, por lo que no hay elevaciones grandes, aunque sí pequeñas lomas de la región: Cerro de la Cruz, Cerro de San Javier, Cerro del Chapin, Cerro de los Locos, Cerro del Tlaloyote, Cerro del Buen amigo, Cerro de Atepocho, Loma de Tepetzingo, Loma Larga, Loma de los Sotoles, Loma de los Conejos, Loma de San Isidro y Loma de la Cantera.⁵ Ahora bien, el municipio carece totalmente de recursos acuíferos, es decir no hay río de cauce constante o lagunas de importancia. En épocas de lluvias, solo

2. Algo similar a lo que Ramiro Gómez (2007) ha registrado con respecto a la Virgen del Tránsito en Tlayacapan, Morelos, en donde la Virgen es adormecida con el murmullo de las palomas.

3. El Acueducto sirvió para llevar agua de los manantiales del cerro El Tecajete, hasta el pueblo de Otumba. En este sentido, el acueducto es una obra civil considerada una de las de mayor importancia en el mundo, de su época.

4. <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM15mexico/municipios/15061a.html> consultado el 17 de mayo de 2019.

5. Ídem.

existe un caudal mínimo denominado Río del Papalote, que actualmente lo invaden escurrimientos de aguas negras de poblaciones del Estado de Hidalgo. En la antigüedad, para el consumo de agua de las familias, existieron los jagüeyes.⁶ Por las condiciones semidesérticas del terreno, la flora natural comprende plantas propias de desierto; entre los árboles propios de la región se distinguen el pirul, mezquite, huizache, principalmente maguey y nopal en distintas variedades.

El territorio que hoy pertenece a Nopaltepec estuvo bajo el dominio del señorío de los teotihuacanos, más tarde llegaron los chichimecas, dominando a los pueblos que habían estado sujetos a Teotihuacán. Durante la colonia, los pueblos de Nopaltepec pasaron a formar parte de la alcaldía de Otompan. Los conquistadores españoles nombraron al pueblo como Santa María de Nopaltepeque. Durante la guerra de independencia el territorio protagonizó diversas batallas, pues dada su situación geográfica la región se encontraba justo entre la capital del virreinato y los Llanos de Apan, bastión de las fuerzas insurgentes. Por su parte, la Revolución Mexicana de 1910, no pasó desapercibida por este municipio, la gran mayoría de los pobladores fueron testigos de muchas batallas desarrolladas por sus campos. En 1871 se erigió a este municipio con el nombre

oficial de Santa María de la Asunción Nopaltepec procediendo los habitantes del nuevo municipio a integrar su primer ayuntamiento que entraría en funciones en 1872.⁷

Con respecto al templo de la Asunción, es en 1860 que se termina la primera parte de su construcción y se le da la categoría de Parroquia en 1901; es hasta 1932 que se termina la construcción de la ampliación del templo. Aunque veinticuatro años antes —en 1877— se publicó el Decreto No. 113 que da origen al municipio con el nombre oficial de Santa María de la Asunción Nopaltepec.

Actualmente el Municipio está conformado por los pueblos de San Felipe Teotitlán (fiesta 23 de julio), San Miguel Atepoxco (29 de septiembre) y Venta de Cruz (12 de diciembre). El 79%⁸ del territorio municipal se destina a la agricultura, principalmente para el cultivo del nopal, maguey y granos básicos del sistema temporalero, y el 8 % se destina a las actividades pecuarias. El resto del territorio lo ocupan los asentamientos humanos, distribuidos en viviendas y pequeños comercios.⁹ En el municipio la mayor parte de la superficie es agrícola y se destina a la plantación de maguey.

6. Alternativa para almacenar agua, especialmente lo constituyen depresiones sobre el terreno que permiten contener el líquido.

7. http://edomex.gob.mx/nopaltepec_encanto Consultado el 21 de marzo de 2019.

8. De las 7 768 hectáreas con que cuenta el municipio, 6 344 se dedica a la agricultura. http://edomex.gob.mx/nopaltepec_encanto

9. Ídem

PROCESIÓN DE LA VIRGEN SANTA MARÍA DE LA ASUNCIÓN

Una de las celebraciones más solemnes es el recorrido que hace la imagen de la Virgen de la Asunción a las tres de la mañana por todo el poblado, especialmente por los campos llenos de magueyes, nopaleras y tunas. Esta procesión que tradicionalmente se ha realizado en la madrugada, por ser inmediatamente después de que la Virgen despierta con motivo de sus mañanitas. La entonación de las mañanitas desde la media noche se alterna entre el mariachi, una estudiantina y el órgano, por lo que después de tres horas la Virgen está lista para salir.



Figura 1. Mañanitas a la Virgen de la Asunción.

Fotografía: Alicia María Juárez Becerril,
15 agosto, 2018.



Figura 2. Salida de la Virgen de la Asunción.

Fotografía: Alicia María Juárez Becerril,
15 agosto, 2018.

Llaman la atención los tapetes de aserrín que elaboran y colocan los lugareños para que únicamente la Virgen pase. Se contaron alrededor de 35 tapetes de varios metros con múltiples diseños y coloridos durante todo el recorrido. Al respecto el señor Lozano comenta:

Hemos estado aquí desde ayer, organizándonos con otras familias para que nuestro tapete luzca bonito, grandote y abarque varias casas. Nuestros hijos llegaron a ayudarnos, luego traen el aserrín. Hay que pintarlo y hacer el di-

seño de lo que queremos, pues es para nuestra virgencita. Después solemos guardar tantito y traerlo en la bolsa, en el morral, en el carro, pues para protección, verdad...¹⁰



Figura 3. Tapete para que pase la Virgen de la Asunción.

Fotografía: Alicia María Juárez Becerril, 15 agosto, 2018.

Asimismo, la mayor parte del tiempo va tocando la banda o el mariachi, mientras se truenan cohetes. A lo largo del trayecto se realizan distintas paradas, que no solo se trata del cambio y relevo de los hombres que cargan a la Virgen, sino de la visita obligada que les hace la imagen a otras vírgenes menores. En este sentido, la Asunción se detiene en cada nicho, altar o casa en donde las familias han sacado su pequeña imagen de la Virgen de la Asunción. Pareciera que ambas imágenes conversan por unos momentos, para continuar el recorrido el cual durará justamente tres horas:

10. Testimonio del señor Lozano, agosto, 2019.

Todos estamos esperando que pase la virgencita, ya sabemos que viene para acá, y más, porque hará parada con su hermanita, la otra virgencita que tenemos aquí afuera de su pobre casa. Ellas se ven cada año, se cuentan, se platican lo que nos pasa, lo que nos falta, cómo nos comportamos...son amigas, pero son una misma, ¿si me entiende? Entonces nada se les puede ocultar.¹¹

La gente que no la acompaña en procesion, pero ha salido a las puertas de sus casas, se conmueve mucho al verla y le pide por las necesidades básicas. La señora Gómez nos dice:

Yo ya no puedo acompañar el recorrido de la Virgen. Lo hacía más joven... ahora ya no, me duelen mis piernas y son muchas horas, además la vista, me vaya yo a caer. Pero aquí estoy, aunque haga frío, con mi estampita de ella, para que vea que la tengo presente. Le pido tanto por mi hijo, porque tengamos salud, alimento y trabajo.¹²

11. Testimonio de la señora Verónica Ortega, agosto, 2019.

12. Testimonio de la señora Fernanda Gómez, agosto, 2019.



Figura 4. Encuentro de Vírgenes de la Asunción.
Fotografía: Alicia María Juárez Becerril,
15 agosto, 2018.

En algunos lugares, las familias regalan pan y café, atole o chocolate bien calientitos ya que, por la temporada, es muy probable que llueva antes del amanecer, al menos una ligera llovizna que con el viento, se padece de frío.

Tome su pan, su café o atole champurrado... ande, con confianza...es para quitar el frío, no ve que cayó agüita... eso hace bien al campo, a la tuna...pero para nosotros para estas horas ¡se nos enfría el cuerpo! Además, estamos de fiesta y siempre hay convite, así que agárrele o se acaban.¹³

La Virgen, como cualquier imagen religiosa que presencia el acontecimiento en torno a su celebración, también se le ha

13. Testimonio del señor Juan González, agosto, 2019.

ofrecido su pan y su atole, al menos de manera simbólica.¹⁴



Figura 5. Pan, atole y café para acompañar el recorrido en la madrugada.
Fotografía: Alicia María Juárez Becerril,
15 agosto, 2018.

La Virgen también contempla tales recibimientos y goza del espectáculo, en especial de la quema del castillo, pues su mirada se dirige hacia los fuegos pirotécnicos al igual que las personas que

14. Es común que a los santos y vírgenes se les ponga una mesa con la comida que se compartirá entre los asistentes con motivo de la festividad. De hecho, luego se trata de una comida especial.

la acompañan. Se oye decir a un señor que ha cargado a la virgen: “A ver, a ver ¡¡pónganla aquí!! No, así no... ella debe de ver su castillo, es para ella, o sino para quién entonces”¹⁵



Figura 6. Castillo para la Virgen de la Asunción mientras ella observa cómo se quema.
Fotografías: Alicia María Juárez Becerril, 15 agosto, 2018.



Figura 7. Castillo para la Virgen de la Asunción mientras ella observa cómo se quema.
Fotografías: Alicia María Juárez Becerril, 15 agosto, 2018.

El momento más emotivo corresponde al recorrido de los campos para que la tierra sea fértil y lleguen las aguas adecuadas, recordando que Nopaltepec es una zona árida, por ello el verdor está en todo su esplendor para esta noche. Hay gente que también pone en las puertas de sus casas cañas de maíz, recordando que han nacido los primeros xilotes.

Con respecto al recorrido por estos terrenos, el señor Eduardo Rodríguez comenta:

Nosotros vivimos de la tuna, del nopal... de lo más característico de México. Somos Nopaltepec, el cerro de los nopales, el lugar de los nopales. La virgen pasa por aquí para que sean abundantes, de un color verde bonito y con fruto sabroso y se venda, alimento, pues...¹⁶

15. Testimonio del señor Miguel Cruz, agosto, 2019.

16. Testimonio del señor Eduardo Rodríguez, agosto, 2018.

Existen más de 80 variedades de este fruto mesoamericano,¹⁷ como particularidades se destacan:

Su pulpa debe ser carnososa y llena de semillas. Crece en temperaturas entre 12 y 34 grados centígrados, y se usa para elaborar mermeladas prácticamente, pero también conservas, miel, vinos, cosméticos, harinas y hasta medicamentos... Además, disminuye el colesterol, favorece la digestión, fortalece el corazón, previene la osteoporosis, es un antioxidante, favorece la función del riñón, y ayuda a controlar la diabetes. Dicen los doctores que contiene vitaminas B2, B6, fósforo, potasio y calcio. Las señoras pueden hacer aguas frescas, tamales, pasteles, paletas y hasta helados, o simplemente con chilito y limón para los niños. Cómo no va a ser importante este producto para nosotros, pues nos mantiene, por eso le pedimos a nuestra madre que nos siga proveyendo de ella, no solo para aquí, sino pueblos vecinos, como San Martín de las Pirámides, importante productor de tuna, Temascalapa y Otumba.¹⁸

17. Entre las variedades de la tuna se encuentra la tuna cardona, camuesa, mansa, leonera, amarilla, teca, ranchera, palmita, pachona, pintadera y xoconostle. La riqueza genética del nopal permite la obtención de tunas con una diversidad de tonalidades verde, amarillo y rojo. Se desarrolla bien en climas donde las temperaturas varían 12 y 34 grados Celsius, aunque se ha demostrado ser resistente a sequías. México produce más de 468 000 toneladas de tuna al año. Cfr. <http://www.sanmartindelaspiramides.gob.mx/>

18. Testimonio del señor Eduardo Rodríguez, agosto, 2018.



Figura 8. Recorrido de la Virgen de la Asunción por las nopaleras de poblado de Nopaltepec.

Fotografía: Alicia María Juárez Becerril, 15 agosto, 2018.

Además, el señor Rodríguez nos platicó acerca del xoconostle, otra variedad de tuna que:

Su nombre viene del náhuatl “xoco” que significa “agrio” y “nochtli” que es la “tuna”. Y uhhhh se usaba desde tiempos ancestrales en la cocina de esta región, especialmente en un rico mole de olla o salsas. Es conocido como el limón del desierto. Cuando está recién cortadito primeramente es verde pálido, pero después se torna rosa o morado cuando madura. A diferencia de las tunas que son dulces, y que tienen sus semillas dispersas, el xoconostle tiene sus semillas unidas en el centro y antes de comerlo o usarlo, se retiran. El xoconostle puede permanecer en la nopalera hasta un año sin echarse a perder, por lo que se consigue todo el año.¹⁹

19. Ídem.

Finalmente, cerca de las seis de la mañana el contingente se dirige a la Parroquia. Se ha terminado de elaborar el tapete más grande, el del atrio de la iglesia, para que la virgen cierre su recorrido. Ahí la recibe el párroco y la mayordomía, junto con la iglesia llena para iniciar la misa respectiva.

A lo largo de ese día y otros posteriores —hasta llegar a la octava—, continuarán las celebraciones del pueblo con respecto a su fiesta patronal, en donde la algarabía crece, pues por parte de la parroquia hay muchas actividades con ocasión de la fiesta que se programan. El interior del templo se encuentra enflorado, a veces hay cadenas de plástico azul y blanco, pero estas se colocan principalmente en las calles. Llegan diferentes grupos musicales y no puede faltar en el programa el cierre de la celebración —22 de agosto— en donde se entregan los estandartes y la quema tradicional de toritos. Sin embargo, es únicamente el 15 de agosto en que la Virgen de la Asunción sale de su parroquia para hacer el recorrido por el poblado y los campos; es hacerla presente en el paisaje y al mismo tiempo, rendirle culto.

ALGUNAS REFLEXIONES DEL PAISAJE Y EL CULTO A LA VIRGEN DE LA ASUNCIÓN

La presencia de los santos y las vírgenes en los campos y entornos naturales es una de las tantas manifestaciones de la religiosidad popular, pues las entidades divinas tienen la capacidad de estar

aquí y allá; es decir, en los lugares en donde les implora —iglesia—, y al mismo tiempo, en el campo de acción en donde los santos deben actuar —la milpa o lugar de siembre y cosecha—. En este sentido, hemos evidenciado que, en dicho recorrido, dentro de la complejidad de una celebración no solo católica, sino relacionada también con el temporal y el aseguramiento de los mantenimientos. Por lo que esta celebración patronal acompaña actividades agrícolas en concordancia a los ciclos estacionales y alcanza manifestaciones en ritos que se llevan a cabo en el paisaje, el cual tiene un papel preponderante.

Entendemos como *paisaje* al espacio geográfico transformado y vivido por los diferentes grupos sociales en donde los actores “intervienen en forma entrelazada su afectividad, su imaginario y su aprendizaje sociocultural” (Giménez, 2005, pp. 438-439). Por lo tanto, el paisaje es entendido como “la percepción vivencial del territorio” (2001, p. 9).

Nuestro enfoque teórico parte de ver la religión como un fenómeno social (cfr. Broda, 2004), y debe entenderse como una *categoría global*: “se refiere a todo fenómeno religioso, así como a la organización ceremonial; abarca instituciones, actuaciones y creencias, no solo ideas” (2001, p. 17). De esta forma, la religión es entendida como un hecho social, “es ante todo, un sistema de acción, es vida social” (2007, p. 70), y por ende, los ritos constituyen una parte fundamental por investigar.²⁰ Mediante el ritual podre-

20. Para Johanna Broda, metodológicamente

mos detectar el vínculo estrecho de las comunidades con sus divinidades, pues el ritual es el medio por el cual se materializa el pensamiento mágico religioso, especialmente en el culto agrícola para solicitar el crecimiento de la planta, en relación con los seres divinos que rigen los fenómenos de la naturaleza, principalmente del agua y la tierra.

La fiesta del 15 de agosto, según nos señala Johanna Broda, “es una fiesta católica de gran trascendencia litúrgica en el Mediterráneo” (2004, p. 74) y en México fue ligada a un simbolismo agrícola. Aunque estamos conscientes de indagar más acerca de su significado y la estructura festiva, principalmente en España, en México las ceremonias han sobrevivido en ciertos espacios de las comunidades campesinas, aunque ahora resulta por demás interesante cuestionarnos si existen las mismas condiciones climáticas, pues el conocido cambio climático ha movilizad algunos rituales, e incluso alterado la cosecha. Sin embargo, seguimos hablando sin duda, de un complejo sincretismo religioso en donde prevalecen ciertos elementos de la cosmovisión mesoamericana.

Si bien existen santos y vírgenes relacionados con la propiciación y vinculación del agua, es decir la lluvia y buen

temporal, denominados “santos propiciadores” y “santos controladores” de los fenómenos climáticos (cfr. Juárez, 2017), podemos sumar a la lista en un lugar especial a la Virgen de la Asunción. Como su festividad se encuentra a la mitad del ciclo agrícola, está vinculada directamente con el crecimiento vegetal, por lo tanto, se le implora para la fertilidad de la tierra, la semilla y el logro de la planta; de esta manera, podríamos aseverar que es una deidad neutra, en el sentido que más que pedirle lluvia o que la controle, lo que se necesita es su *fuerza*²¹ o intercesión para que se logren los mantenimientos –frutos– de la tierra.

La Virgen de la Asunción es venerada principalmente en el estado de Tlaxcala, en donde se ha concebido como la propia montaña, La Malinche o *Matlalcueye*, nombre de una diosa del agua (cfr. Rivas, 2010). Es especialmente en el poblado de San Juan Ixtenco en donde:

A ella se le dedican los tapetes de flores que se hacen para su fiesta. Esta virgen se sincretizó durante el siglo XIX con atributos de la *Matlalcueye*, que en varias narraciones de los pueblos de la

los ritos “constituyen para un aspecto sobresaliente que se presta para ser investigado mediante el trabajo de campo. Los ritos pueden ser observados por el investigador, y constituyen una realidad visible que ofrece la posibilidad de ser documentada empíricamente” (2007, p. 70).

21. Al hablar de “fuerza” nos estamos refiriendo a la potencia divina que se manifiesta en el ámbito del ritual. Good denomina a esta fuerza, “*chichualiztli*”, esa energía vital que circula en el dar y recibir en la vida social y en la vida ritual, si esta última se trata de divinidades. “Es la potencia productiva que hace eficaz el trabajo” (2004, p. 137), y en este sentido, consideramos que la Virgen de la Asunción otorga su “fuerza” a la tierra y a lo que ella produce.

periferia de la montaña se tiene memoria de que se viste de blanco con azul (Rivas, 2010, p. 26).

En el caso del recorrido nocturno de la Virgen de la Asunción por los campos en el Municipio de Nopaltepec, constituye una práctica de acercamiento, vigilancia, pertenencia y hasta protección por parte de la divinidad para con su comunidad. Además, recordando que Nopaltepec es una zona tunera, el fruto tiene su esplendor en vísperas del recorrido de la Virgen, pues el 85 % de la producción total de las tunas en el país se da en los meses de julio, agosto y septiembre.²² Por ello, el 15 de agosto es una fecha de agradecimiento del fruto²³ y las personas lo consideran así: “Ella recorre los campos, ve los nopales, las tunitas... muchos vivimos de la venta de ello... también nos alimentamos de eso mismo, por eso hay que pasearla, hay que traerla, que cuide y vigile. También le pedimos por las familias”.²⁴

Si bien, en el municipio se hacen otros recorridos, como el de San Isidro Labrador (15 de mayo); San Felipe y San Santiago (4 de mayo); el del Divino Rostro (23 de julio), por mencionar algunos, siendo este último, uno de los

más importantes del municipio (cfr. Juárez Becerril, 2019), todas estas celebraciones acontecen al medio día, en pleno rayo de sol, a diferencia del paseo nocturno de la Virgen. Hay gente que comenta que la divinidad “está vinculada con la luna, con la noche, por ser mujer”, por lo que “es más efectiva”. Para otros simplemente “se trata de las decisiones de la mayordomía en cuestión, pero nunca se ha hecho en otro horario”.²⁵

Con estos lineamientos, nos avocamos a una *religiosidad popular* que permite un acercamiento con la entidad sagrada, es decir, la posibilidad de plantear maneras accesibles para los creyentes a modo de externar las necesidades inmediatas. De esta forma, la religiosidad popular involucra elementos identitarios que crean una referencia común al interior de la comunidad, pues los habitantes del poblado estructuran las festividades, comandan el paseo por los campos y las calles, organizan y se reparten responsabilidades.

La intensa participación colectiva en estas actividades crea un referente común en el santo, en este caso la Virgen, por lo que el trabajo colectivo, la fiesta, la diversión, los gastos y los beneficios, que no recaen solo en un particular, sino en todo el grupo. “Así, impulsada por su propia lógica interna, esta dinámica engrana lo económico, político, social y religioso, ayudando al amalgamamiento

22. Aunque se cosecha de abril a noviembre.

23. Llama la atención uno de los altares en honor al Divino Rostro repleto de tunas en la iglesia principal del poblado de San Felipe Teotiltán, municipio de Nopaltepec, Estado de México. Trabajo de campo, 2010.

24. Testimonio recopilado en trabajo de campo, agosto 2018.

25. Ídem.

de una forma de existencia social concreta, que responde a las necesidades y antecedentes concretos del lugar donde se origina” (Gómez Arzapalo, 2017, p. 45). Concordamos con Félix Báez que también la Virgen de la Asunción “evidencia su vitalidad numinosa traspasando los límites temporales de la situación y circunstancias sociales en que surgió” (1998, p. 53), por ello su paseo hasta las tierras, ya que a través de su visita por los campos vive y participa de la vida comunitaria, conoce las necesidades concretas y particulares de los miembros del pueblo, por lo que su control y conocimiento se remite a un devenir social.

REFLEXIONES FINALES

La Virgen de la Asunción del Municipio de Nopaltepec es partícipe de cierta ritualidad, la cual requiere organización social y participación colectiva. Los tapetes son el claro ejemplo de una organización previa ya sea de las autoridades religiosas o civiles, pues se trata de un elemento visual de su fiesta, en donde Ella debe pasar cuando sale a procesión. Entre los aspectos más relevantes, se encuentra su capacidad de cuidar los campos, es especial por la producción de tunas, es por ello, que los habitantes del municipio de Nopaltepec se encargan de que su imagen haga acto de presencia. Pero además hemos evidenciado que, en dicho recorrido, dentro de la complejidad de una celebración aparentemente

católica, se trata de una actividad relacionada también con el temporal y el aseguramiento de los mantenimientos, de esta forma ambos elementos posibilitan materialmente el actuar y la vida ritual del poblado, teniendo siempre presente su historia particular y local, en donde incide la región geográfica y el clima.

REFERENCIAS

- Báez-Jorge, F. (1998). *Entre los nagueles y los santos*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Broda, J. (2001). Introducción. En J. Broda y F. Báez-Jorge (Coord.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 15-46) México: FCE, Conaculta.
- Broda, J. (2004). ¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual. En J. Broda y C. Good (Coord.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (pp. 61- 82). México: INAH, UNAM.
- Broda, J. (2007). Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de comunidades mesoamericanas hasta nuestros días. *Diario de Campo*, (93), jul-ago, pp. 68-77.
- Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México. (s/f). Estado de México. <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM15mexico/municipios/15061a.html>

- Giménez, G. (2001). Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas. *Alteridades*, (22) pp. 5-14.
- Giménez, G. (2005). Paisaje, cultura y apego socioterritorial en la región central de México. *Teoría y análisis de la cultura*, Colección Intersecciones, Vol. 1 pp. 429-450.
- Gómez Arzapalo Dorantes, R. (2007). *Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma. Mudos predicadores de otra historia*. (Tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria), ENAH, México.
- Gómez Arzapalo Dorantes, R. (2017). Procesos de identidad y diferencia en las dinámicas religiosas populares. La Iglesia en contextos sociales diversos y la construcción del ámbito nosotros-ellos. En R. Gómez Arzapalo, (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la religiosidad popular* (pp. 37-72) México: UIC.
- Good, C. (2004). La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero. En J. Broda y C. Good (Coord.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (pp. 127-152) México: INAH, UNAM.
- Juárez Becerril, A. M. (2017). Los santos y el agua. Religiosidad popular y meteorología indígena. En G. Vargas, (Coord.), *Pensamiento Antropológico y Obra académica de Félix Báez-Jorge. Homenaje* (pp. 465-486) México: Universidad Veracruzana, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales.
- Juárez Becerril, A. M. (2019). El Divino Rostro en andas hasta la tierra: religiosidad popular en un contexto rural, San Felipe Teotitlán, Estado de México. En Alicia María Juárez Becerril (Coord.), *Religiosidad popular en contextos campesinos de origen indígena* (pp. 39-51), Volumen 2 de la Serie La religiosidad popular comprendida desde sí misma (Ramiro Gómez Arzapalo, coord. general), México: UIC.
- Nopaltepec, Pueblo con Encanto. (s/f). Estado de México http://edomex.gob.mx/nopaltepec_encanto
- Rivas, F. (2010). Percepción y representación de la Matlalcueye en el imaginario contemporáneo. En F. Castro y T. Tucker (Coords.) *Matlalcueyatl: visiones plurales sobre cultura, ambiente y desarrollo* Tomo II (pp. 11-48) Tlaxcala: El Colegio de Tlaxcala, A.C. CONACYT, Mesoamerican Research Foundation.
- (s/a), (s/f). Estado de México. <http://www.sanmartindelaspiramides.gob.mx/>

LOS SANTOS QUE CONGLOMERAN Y LOS SANTOS QUE DELIMITAN. FIESTA RELIGIOSA Y TERRITORIO EN SAN PEDRO CHOLULA, PUEBLA

THE SAINTS THAT CONGLOMERATE AND THE SAINTS THAT DELIMIT. RELIGIOUS FESTIVAL AND TERRITORY IN SAN PEDRO CHOLULA, PUEBLA.

ALEJANDRA GÁMEZ ESPINOSA*

* Colegio de Antropología Social BUAP, Avenida 24 Sur y San Claudio, Colonia San Manuel, Edificio FIL1, Ciudad Universitaria, Puebla, Pue. México, teléfono 2 295500 Ext. 5490. Correo electrónico: maria.gomez@correo.buap.mx.

Doctora en Antropología por la ENAH, docente investigadora del Posgrado en Antropología Social de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel II. Coordinadora de diversos proyectos de investigación sobre cultura indígena (religión, ritualidad, cosmovisión, sistema de cargos, artesanías, territorio y etnohistoria), auspiciados y financiados por diversas instituciones. Ha publicado diversos libros y artículos en revista nacionales e internacionales sobre las sociedades indígenas de los Estados de Puebla y Oaxaca, México.

Fecha de entrega: 15 de octubre 2019
Fecha de aceptación: 3 de diciembre 2019

RESUMEN

El texto presenta un análisis etnográfico de dos ciclos festivos religiosos, uno dedicado a los santos patronos y vírgenes de los barrios y el otro, a tres imágenes llamadas Las Circulares, en la ciudad de San Pedro Cholula, ambos considerados como referentes fundamentales de la apropiación simbólica del territorio. En esta ciudad milenaria y sagrada existen dos ciclos rituales: uno barrial y otro más genérico que congrega a los barrios al que se le denomina “La Circular”, ambos tipos de fiestas poseen diversas finalidades, una conglomerada a todos los cholultecas y otra que los delimita por unidad barrial. Nos interesa analizar específicamente ambos decursos festivos: Circular y barrial, como un conjunto de repertorios simbólicos y prácticas compartidas que permiten la apropiación simbólica del territorio en dos escalas: ciudad y barrio, y a los santos, santas y vírgenes patronos como entidades territoriales que funcionan como emblemas de los territorios.

PALABRAS CLAVE: *Fiesta religiosa, territorio, santos y vírgenes patronos, cosmovisión.*

ABSTRACT

The text presents an ethnographic analysis of two religious festive cycles, one dedicated to the patron saints and virgins of the neighbourhoods and the other to three images called Las Circulares, in the city of San Pedro Cholula, México, both considered as fundamental references of the appropriation symbolic of the territory. In this ancient and sacred city, there are two ritual cycles: one at the level of the neighbourhood and another more generic that brings together the neighbourhoods called “La Circular”, both types of revels have different purposes, one level conglomerates all the Cholultecas and another delimits them per neighbourhood unit. We are interested in specifically analyzing both festive courses: Circular and neighbourhood, as a set of symbolic repertoires and shared practices that allow the symbolic appropriation of the territory on two scales: city and neighbourhood, and the patron saints and virgins as territorial entities, which function as emblems of the territories.

KEYWORDS: *Religious holiday, territory, patron saints and virgins, worldview (or cosmovision).*

INTRODUCCIÓN

La ciudad dual de Cholula (San Pedro y San Andrés), históricamente fue y ha sido un lugar de culto religioso, es decir, una ciudad-santuario. En la época prehispánica fue erigida como un centro ceremonial dedicado a las deidades del agua y la fertilidad; de estas, la principal era Chiconnauhquiahuitl, “nueve lluvias”, misma que radicaba en la gran pirámide nombrada como Tlachihualtepetl (Olivera, 1970, p. 212). A principios del Posclásico arribaron los Tolteca-Chichimecas, los cuales se relacionaron con los habitantes del lugar, los Olmeca-Xicalancas, a través de disputarse el control territorial, religioso y político de la región. En este periodo, Cholula se convirtió en una ciudad-santuario dedicada a Quetzalcóatl en su advocación del viento. Sin embargo, esta deidad no sustituyó a las anteriores, al contrario, creció su importancia religiosa, convirtiéndola en uno de los centros de peregrinaje más importantes de Mesoamérica. A la llegada de los conquistadores españoles en el siglo XVI, iniciaron proceso de evangelización que se caracterizó por la imposición de su dios católico y los santos y vírgenes, mismos que fueron reinterpretados por los indígenas cargándoles significados y atributos de las deidades mesoamericanas (Bartolomé, 2005, p. 33), tal fue el caso de la Virgen de los Remedios y los santos patronos de los barrios. Así las deidades tutelares de los calpullis, “el corazón del pueblo” (López-Austin, 1984, p. 423) se convirtieron en los san-

tos patronos de los barrios y los pueblos. Actualmente funcionan como elemento cohesionador a nivel sociocultural, son la base de la organización social, aglutinadores simbólicos y ejes estructurantes de la identidad comunitaria.

La organización de las fiestas religiosas y los rituales dedicados a los santos son las expresiones más claras de las relaciones de reciprocidad entre humanos y deidades. El simbolismo y la importancia de los santos se observa en múltiples aspectos de la vida comunal; ellos operan como antecesores y fundadores de los pueblos. Cada santo tiene su especificidad propia que lo distingue de los demás, aspecto que también motiva la distinción de cada pueblo o comunidad, al tener su propio santo. Los santos patronos se comportan como deidades independientes, dotados de voluntad y figura, con los cuales se deben mantener relaciones, transferencia equilibrada, como son las de reciprocidad, principio básico de la normatividad indígena (Barabas, 2006, p. 155).

El santo, condensa en sí mismo la identidad histórica, la realidad presente y el futuro de un pueblo. Los santos son iconos de los pueblos, ellos son los verdaderos protagonistas de las fiestas y son la objetivación emblemática de la colectividad (Giménez, 1978, pp. 147-148).

Generalmente los santos son considerados los padres y fundadores de los pueblos, los dadores del sustento, la salud y el trabajo; controlan el clima, propiciarían la fertilidad de la tierra y con ello, el buen desarrollo de la agricultura.

La fiesta religiosa en torno a los santos patronos ha sido uno de los motores más importantes de la reproducción cultural, la cohesión social, la apropiación simbólica del espacio, la defensa de intereses comunes y la identidad colectiva.

San Pedro Cholula se encuentra dividido en barrios, cada uno con su iglesia y su sistema de cargos. En estos barrios se identifican características socioculturales propias y la reafirmación de una identidad barrial asociada con su santo patrón, las fiestas dedicadas a él, un territorio delimitado, no solo como espacio físico, sino también por complejos modelos de adscripción y pertenencia a una colectividad. La ciudad está compuesta por diez barrios.

En general, aunque cada barrio presenta particularidades, se puede mencionar que se caracterizan por la activa participación de sus integrantes y su organización a través del sistema de cargos, el cual destaca por ser un complejo conjunto socio-religioso.

La pertenencia a un barrio depende de ciertos códigos socioculturales, entendidos por los propios integrantes como: la adscripción religiosa, el lugar de nacimiento y la doble filiación, es decir, cuando un poblador habita en un barrio distinto al que nació (Bonfil, 1988, pp. 218-219).¹

1. Cada barrio reconoce como punto central el templo en honor al santo patrono, el cual otorga sentido de pertenencia a los integrantes y es fundamental para la cohesión social. Según Mercedes Olivera (1971, p. 135), cada santo es equivalente

Las fiestas religiosas que organizan los mayordomos son un referente fundamental para la reproducción y la expresión de la identidad barrial de los cholultecas, pues por medio de estas se estrechan los lazos entre los sujetos que interactúan cotidianamente y entre estos y los seres sagrados, como los santos y las vírgenes de los barrios y la deidad principal de la región, que es la Virgen de los Remedios, cuyo santuario se encuentra localizado encima del antiguo Tlachihualtepetl. Dentro de las principales fiestas de San Pedro Cholula, están las que se realizan en honor a tres imágenes: Virgen de los Remedios, Virgen de Guadalupe y San Pedro de Ánimas, que en conjunto conforman la llamada Circular; su nombre se debe a que los responsables (mayordomos) cambian anualmente entre los diez barrios que conforman la ciudad, de modo que, a través de un sistema rotativo circular, a cada barrio en un transcurso de diez años le toca la responsabilidad de albergar las imágenes y organizar sus fiestas (ver figura 1).

Cada imagen Circular cuenta con su propia mayordomía, mismas que se encargan de organizar un ciclo de fiestas que congregan a todos los barrios. La

mayordomía de la Circular de los Remedios principalmente organiza la fiesta a esta deidad en septiembre, la cual tiene importancia a nivel regional; la circular de San Pedro de Ánimas organiza una fiesta denominada la Tlahuanca o *la Borrachera espiritual*, dedicada a este santo y a los mayordomos difuntos; y la Circular de la Virgen de Guadalupe organiza la fiesta de los pueblos o el Altepillhuitl.

Existe por su parte un ciclo de fiestas dedicadas a cada uno de los santos patronos de barrio que tienen la finalidad de congregarse y delimitar a cada unidad barrial, y son las siguientes: San Miguel Tianguisnahuac (29 de septiembre), Jesús Tlatempa (domingo de Pascua) Santiago Mixquitla (25 de julio), San Matías Cocoyotla (24 de febrero), San Juan Calvario Texpolco (24 de junio), San Cristóbal Tepontla (25 julio, como la fecha se empalma con la fiesta de Mixquitla, se prolongan las celebraciones hasta el primer domingo de agosto), Santa María Xixitla (29 de agosto), La Magdalena Coapa (22 de julio), San Pedro Mexicaltzingo (29 de junio) y San Pablo Tecamac (29 de junio, sin embargo para que no se empalme con la fiesta de Mexicaltzingo se mueve para la primera semana de julio) (ver figura 2).

En este trabajo particularmente nos centramos en analizar etnográficamente los dos complejos de fiestas religiosas, la llamada "Circular" y las barriales patronales, como dos formas de apropiación del territorio, uno extenso de carácter genérico (como cholultecas) y otro particular, próximo, como hijos de barrio;

a la deidad prehispánica local. Las relaciones de parentesco son una característica propia para la dinámica y organización barrial; cuando un miembro participa en un cargo o en algún evento, la responsabilidad recae en la mayoría de los integrantes de la familia, quienes apoyan al carguero en distintas actividades (Olivera, 1971, pp. 136-137).

ambos tipos de fiestas poseen diversas finalidades unas conglomeran a todos los cholultecas y otras los delimitan por unidad barrial. Nos interesa analizar específicamente el decurso festivo Circular y barrial, como un conjunto de repertorios simbólicos y prácticas compartidas que permiten la apropiación simbólica del territorio a dos escalas (ciudad y barrio) que a su vez permiten la diferenciación de “un nosotros particular” como miembros de un barrio y un “nosotros más amplio” como cholultecas.

Ante la importancia que reviste el decurso festivo circular-genérico y patronal-barrial como conjuntos de repertorios socioculturales que motivan la delimitación, y por otro lado la conglomeración en San Pedro Cholula, pretendemos responder a la interrogante: ¿cuáles son las creencias y ritos compartidos y los distintivos de las fiestas religiosas en San Pedro Cholula que permiten la apropiación simbólica-expresiva del territorio a dos escalas la ciudad-genérico y el barrio-particular?

Las evidencias presentadas se obtuvieron a través del trabajo de campo realizado entre los años 2016 y 2019, durante los cuales asistimos a distintas actividades festivas en la ciudad de San Pedro Cholula. En general entablamos relaciones a través de la observación participante y la entrevista etnográfica, las cuales nos permitieron acceder y construir los datos presentados, profundizar en los significados y usos que los actores les dan a sus fiestas patronales.

EL TERRITORIO, TERRITORIALIDAD Y FIESTA

El territorio es un espacio apropiado y valorizado –simbólica o instrumentalmente– por los grupos humanos (Raffestin, 1980, p. 129, citado en Giménez, 2000, p. 90). El espacio y el territorio no son términos equiparables. El espacio es la materia prima del territorio, la realidad material preexistente a todo conocimiento y a toda práctica. La apropiación concreta o abstracta (representación, constructos simbólicos) territorializa el espacio (Raffestin, 2011, p. 102). Por ello, el territorio es el resultado de la apropiación y valorización del espacio en el que juegan como ingredientes principales, la apropiación misma, el poder y la delimitación de ese espacio, la frontera (Giménez, 2000, p. 91).

La apropiación del espacio puede ser de carácter *instrumental-funcional-material* o *simbólico-expresivo*. En el primero se enfatiza la relación utilitaria con el espacio (explotación económica, ventajas geopolíticas, etc.); mientras que, en el segundo se destaca el papel del territorio como espacio simbólico-cultural y como soporte de identidades individuales y colectivas. Por eso el territorio puede ser considerado como zona de refugio, como medio de subsistencia, como área geopolíticamente estratégica, como circunscripción político-administrativa, et cetera; pero también como paisaje, como entorno ecológico, como objeto de apego afectivo, como lugar de inscripción de un pasado histórico y de una memoria

colectiva, o como un lugar sagrado en donde se entretujan relaciones rituales, producto de festividades o cultos que incorporan a una gran colectividad (Giménez, 2000, p. 93).

Los teóricos distinguen dos tipos fundamentales de territorio: los *territorios próximos* o *territorios identitarios* (locales), como el pueblo, el barrio, la localidad, la ciudad; y los *territorios más bastos*, como una región o un Estados-nación (Hoerner, citado en Giménez, 2000, p. 96). En el presente estudio denominamos territorios próximos o comunitarios a los barriales y vastos al de mayor alce social como lo es la ciudad de San Pedro Cholula.

Los territorios como productos sociales, culturales y políticos (de poder) son sistemas que están constituidos por *mall*s, *nudos* y *redes*. Las *mall*s son los límites o fronteras de los territorios, los *nudos* son los centros de poder o de poblamiento jerárquicamente relacionados entre sí y las *redes* son las líneas (pueden ser los caminos, circuitos etc.) entre sí a los puntos o *nudos* (Giménez, 2000, p. 91).

La territorialidad resume la manera en que las sociedades satisfacen sus necesidades en un momento y lugar dado, e implica las relaciones con el espacio y con otros actores. El acercamiento teórico a la territorialidad simbólica se ha realizado a través de conceptos como el de cosmovisión, misma que se expresa específicamente en los mitos, particularmente las mitologías fundacionales y cosmogónicas porque organizan el mundo natural

y social (Barabas, 2003, p. 25). Por otro lado, diversas corrientes han señalado la relación entre mitologías y prácticas rituales. La territorialidad simbólica puede ser leída a través de los diversos procesos rituales y festivos de las comunidades. Considero como prácticas rituales fundamentales para la apropiación del espacio a las fiestas patronales.

De esta manera los procesos de simbolización de los grupos étnicos convierten los espacios en territorios. En estos se desarrollan acciones culturales que vemos plasmadas en cosmovisiones (mitos) rituales y santuarios. Por ello, podríamos decir que el territorio es también un sistema de símbolos, es decir una manera de clasificar, cualificar y habitar el espacio que sigue pautas y crea códigos transmisibles culturalmente (Barabas, 2003, p. 47). El territorio es una realidad multisignificativa que precisamente por la condensación de significados puede ser definida como un *geosímbolo*: símbolo metonímico de la identidad de un grupo étnico o de un país (Giménez, 2000, p. 101).

Los territorios culturales tienen fronteras dinámicas porosas y flexibles que son ámbitos de interacción que los usuarios pueden traspasar y modificar a diferencia de las fronteras políticas-administrativas que suelen ser rígidas (Barabas, 2003, p. 49).

Los pueblos de origen indígena, como los cholultecas, perciben y valorizan la tierra y el territorio como espacios sagrados aun cuando paralelamente tienen otras valoraciones seculares. Por

ello, la cosmovisión y las prácticas rituales son categorías centrales para analizar la construcción de los territorios.

Para los actores sociales no hay territorios abstractos sino aquellos que están marcados por lugares poderosos (puntos-centros), tatuados por las gestas de los héroes míticos como lo pueden ser los santos patronos y los rituales que los cargan de significados (Barabas, 2003). Los territorios contienen marcas o huellas (el pie de la entidad, de su caballo etc.) mismos que están asociados a eventos míticos y rituales, en donde se manifiestan entidades con voluntad o figura conocidos como *Dueños*, que viajan de sitio en sitio, que van estableciendo lugares y marcas emblemáticas en el espacio (Barabas, 2003, p. 49).

La cosmovisión y los ritos construyen lugares sagrados con cualidades que los caracterizan (*pesados, encantados, de respeto*) y también con las figuras de las entidades que habitan en ellos con sus atributos, fisonomías y hazañas (Barabas, 2003, p. 49). Los lugares emblemáticos y sus marcas son elementos geográficos que funcionan como monumentos y resúmenes metonímicos, por lo que se convierten en centros mnemónicos de cada cultura. La gente desarrolla imágenes cognitivas de los lugares y la relación entre ellos traza redes y construye fronteras territoriales.

La categoría dominante en la construcción de la territorialidad simbólica es la que Barabas (2003a) ha llamado la ética del *Don*. Esta es un conjunto de concepciones valores y estipulaciones que

regulan las relaciones de reciprocidad entre personas y también con los seres sagrados (Barabas, 2003, p. 50).

Dimensiones de la construcción territorial: los centros

En numerosas culturas las orientaciones generales se organizan en dimensiones horizontales y verticales y estas se reflejan en las cosmovisiones y en la configuración del espacio humano. La dimensión vertical con frecuencia genera la concepción de espacio tridimensional dividido en tres planos: arriba, medio y abajo muchas veces comunicado entre sí a través del centro; y la dimensión horizontal generalmente representada por un cuadrado, rectángulo, rombo y círculo, que organiza las orientaciones centro y frontera (periferia y límite). La concepción de centro que intercepta el espacio de arriba y el de abajo y desde donde se marcan fronteras, suele construirse como lugar sagrado, sea montaña, o templo, a partir del cual se marcan otras direcciones (Barabas, 2003, p. 52). Este modelo de representación del espacio en dimensiones verticales y horizontales en muchas sociedades indígenas permite entender la construcción de los territorios próximos y vastos, así como el territorio de la comunidad (humano) y el del monte (dueños).

De acuerdo con la dimensión horizontal se puede decir que todo lugar sagrado es concebido como el *centro* a partir del cual se marcan las fronteras y se gene-

ran umbrales (transiciones entre espacios de diferente cualidad –forma, olor, atributos–) y la valoración que media la entrada y la salida de lugares. Para atravesar estos umbrales se requiere de ritos de protección de acceso y salida que implican comportamientos determinados. *Centros y fronteras* están conectados por redes que pueden ser caminos, migraciones fundadoras, rutas procesionales etc. (Barabas, 2003, p. 52).

Los lugares sagrados

Espacios sagrados son aquellos lugares donde se manifiesta una potencia, estas manifestaciones pueden ser hierofanías (que revelan lo sagrado en un ente) o teofanías (potencias que tienen figura y expresan voluntad). En el caso de las culturas indígenas lo sagrado no refleja una experiencia de orden, entendido como experiencia de amparo protector y benevolente, sino la relación con un ámbito también ambiguo, poderoso y a veces atemorizador y sancionador (Bartolomé, 2005, pp. 16-17). Generalmente los lugares sagrados son espacios donde habitan o se manifiestan las deidades, los *dueños* o seres sobrenaturales, estos son catalogados como pesados, de respeto, delicados, misteriosos, maravillosos y *encantados*. Categorías con las cuales el pensamiento indígena hace referencia a los lugares considerados como sagrados, en donde se efectúa el intercambio con las deidades a través del ritual (Barabas, 2003, p. 58).

Los lugares sagrados son espacios particulares cargados de significación, que se reflejan en una serie de creencias, mitos, multiplicidad de símbolos y actos rituales. Estos espacios pueden estar en el ámbito natural –cerros, montañas, lagos, cuevas, barrancas, manantiales etc. – o artificial; es decir, se trata de espacios construidos como pueden ser una iglesia, una capilla o una cruz. Sobre estos se construyen mitos que relatan la aparición de las entidades, su poder, hazañas, cualidades, atributos, etc. también se realizan rituales con los cuales se busca el intercambio con estas. En estos lugares no solo el espacio es distinto al de los humanos –son encantados, misteriosos– sino que también el tiempo es otro, transcurre de manera diferente, un día puede ser un año y un minuto un día, es el tiempo de las deidades (Barabas, 2003, p. 58).

La fiesta religiosa

Las fiestas religiosas son expresiones rituales, realizadas en espacios y tiempos previamente consensuados, donde se vive una especie de tiempo de excepción. Se caracterizan por su condensación sociocultural; en ellas se expresan creencias, participación social, danza, música, canto, agitación y el exceso de comida y bebida (Caillois, 2013, p. 14). La fiesta permite la reafirmación y cohesión cultural de los participantes, crea identidades, establece diferencias, es uno de los motores más importantes

de la reproducción cultural, la cohesión social, la defensa de intereses comunes. A través de estas las sociedades se apropian y delimitan su territorio, son prácticas sociales que proyectan formas diversas de concebir el mundo, poseen un contenido polisémico, histórico y están inherentemente relacionadas con la cosmovisión en torno a los santos patronos y vírgenes. Por ello, la cosmovisión sobre estos determina o influye en la organización, ejecución y reproducción de las fiestas religiosas, a través de estas los pueblos mantienen relaciones de reciprocidad y de dependencia con los seres sagrados, de esta relación depende el orden y el equilibrio del universo, y con ello de la vida humana.

La fiesta religiosa es un espacio de reelaboración simbólica, que involucra a la estructura social en su conjunto y que, además, permite hacer una lectura del tipo de relaciones económicas, políticas y sociales que viven los grupos participantes. Algunos autores plantean que es el dominio de lo sagrado, reservado a la divinidad, al regocijo y a la alabanza del santo (Caillois, 2013, p. 14). Se caracterizan por dos tipos de actos; el religioso y el lúdico, es decir que combina actos rituales, como misas, procesiones, mandas etc. y la fiesta externa que se celebra en la calle y que implica juego diversión, alegría etc. (J. Boissevain, 1992, pp. 139-140).

Las procesiones son desplazamientos rituales que se realizan en el espacio interno del pueblo, barrio o comunidad y las peregrinaciones se realizan a través

de trayectos por diferentes espacios y territorios y arriban a un santuario. Ambas pueden representar espacios metonímicos que simbolizan al territorio, en espacios como el atrio de la iglesia, calles del pueblo, por mencionar algún ejemplo.

La peregrinación a través de los recorridos y paradas construye lugares y marcas de particular sacralidad –cruces, ermitas, altares, huellas de lo sagrado en rocas–, que condensan rituales de umbral y relatos fundadores normativos (Barabas, 2003, p. 26).

Las procesiones recuerdan y refrendan centros, márgenes, límites y fronteras interiores. Reafirman las relaciones sociales y por otra parte son recursos mnemónicos colectivos acerca de los límites del pueblo y sus lugares más sagrados, que se renuevan y marcan (cruces, mojoneras) periódicamente legitimando la posesión del espacio por ese pueblo y recordando al mismo tiempo las fronteras con los pueblos vecinos (Barabas, 2003, p. 27). Las peregrinaciones que reúnen a un grupo determinado de comunidades en torno a la celebración de un santo constituyen actos devocionales estrechamente ligados a la reproducción simbólica de un espacio territorial propio que se quiere refrendar, valiéndose de la memoria histórica de haber compartido un territorio, tal es el caso de Cholula.

LOS SANTOS Y VÍRGENES COMO ENTIDADES TERRITORIALES EN SAN PEDRO CHOLULA

Los santos y vírgenes, Dueños del territorio barrial

En la mayor parte de los pueblos indígenas de México, los santos aparecidos se hicieron Santos Patronos y retomaron el papel fundador y protector del territorio de las comunidades que eligieron y que antiguamente desempeñaban las deidades tutelares prehispánicas. Los santos son la objetivación simbólica de la colectividad, representan al pueblo y al territorio, por tanto, donde está el santo, está el pueblo entero, aunque no esté la totalidad de los miembros de una sociedad en términos numéricos y espaciales concretos (Giménez, 1978, pp. 147-148).

Los santos y vírgenes patronos son de las figuras más importantes de la religión popular. Estos son considerados como los más importantes, son concebidos generalmente como seres vivos, que se comportan como los humanos (se enojan, están contentos, comen, descansan, trabajan), tienen relaciones de parentesco con otras entidades –santos, cristos o vírgenes–, son ambivalentes, es decir, son protectores y benevolentes, pero también caprichosos y castigan. Generalmente son considerados los padres y fundadores de los pueblos, los dadores del sustento, la salud y el trabajo. Controlan el clima, propician la fertilidad de la tierra y con ello, el

buen desarrollo de la agricultura. Por otro lado, son símbolos fundamentales de los territorios y referentes centrales de la construcción y reproducción de la identidad colectiva. Su culto y las actividades relacionadas con el mismo, como las procesiones y peregrinaciones, constituyen dispositivos privilegiados para la apropiación simbólica del territorio. En Cholula existen infinidad de testimonios que narran las hazañas de los santos quienes salen por las noches a cuidar el territorio de los males que les aquejan, se menciona haberlos visto por los límites de los barrios, en las calles, atrios o campanarios. Las personas saben que salen de la iglesia porque sus botas o zapatos se encuentran sucios o desgastados. Los santos funcionan como, *dueños de lugar*, es decir, son entidades territoriales que delimitan territorios –barriales–, los protegen y moran en ellos.

Para los Cholultecas, los santos son personas especiales, y como tales se cree que sufren, gozan, descansan, trabajan, comen, duermen, lloran, comparan, son felices, tienen parentesco con otros santos. Son considerados los padres o madres de los barrios o pueblos y por tanto son sus miembros más importantes. Por esta razón y durante todo el tiempo son atendidos, complacidos y cuidados por sus hijos; y por ello, el día más importante del barrio es cuando se festeja su onomástico, que también es el de la colectividad.

Por otro lado, las fiestas de los santos patronos de los barrios y las de las

imágenes Circulares son formas de apropiación y construcción de territorios próximos y vastos, los delimitan, son referentes de la identidad barrial y genérica y permiten demarcar el adentro y el afuera. En estas fiestas se refrenda la solidaridad social y las relaciones territoriales con los demás barrios, simbolizada a través de la invitación y visita de otros santos patronos y de llegada de la Virgen de los Remedios, madre de los cholultecas; de esta manera se fortalecen las relaciones sociales, los lazos históricos y la identidad colectiva. La Virgen de los Remedios recorre anualmente los barrios, pueblos de los municipios de San Pedro, San Andrés Cholula, Santa Isabel, Coronango y Cuautlancingo, refrendando y apropiando simbólicamente un territorio más vasto (regional), histórico, vivido y disfrutado milenariamente por los cholultecas.

De esta manera las fiestas religiosas, y principalmente las dedicadas a los santos, son formas de apropiación y delimitación simbólica a distintas escalas territoriales que corresponden también con diferentes niveles de la organización social que van desde la familia (la casa), el barrio, la localidad y hasta la región.

Los territorios más vastos (la ciudad) y los barriales tienen puntos geográfico-simbólicos especialmente significativos para los habitantes, generalmente son lugares en donde habitan los santos y vírgenes, en donde se establecen las relaciones entre estos y los humanos, por eso son considerados sagrados. Es-

tos últimos son los *centros* de la ciudad y de los territorios barriales y pueden ser considerados como santuarios construidos en donde moran las vírgenes y santos patronos de la ciudad (Circulares) y de los barrios, principalmente se trata de templos o iglesias. Estas son lugares que marcan, distinguen a los territorios vastos y barriales, en ellos se producen mecanismos de interacción, articulación social en general. Estos lugares son catalogados como de respeto, delicados y maravillosos (Barabas, 2003, p. 58).

Sobre los santuarios, iglesias o “casas de los santos, santas y vírgenes”, se ha construido una serie de creencias, mitos, multiplicidad de símbolos y se realizan actos rituales. Existen mitos que relatan la aparición de estos, su poder, hazañas, sus cualidades o atributos. Para los cholultecas estos lugares y el territorio barrial son sagrados porque habitan los santos, los cuales son los fundadores, antecesores, dadores, dueños del territorio y de todo cuanto hay en él. Estos seres territoriales se revelan en estos lugares, interactúan con los humanos por lo que se convierten en espacios de acción ritual, de interacción y de reciprocidad (Barabas, 2003, p. 24).

Las fiestas dedicadas a las vírgenes y santos de las Circulares y los santos patronos de los barrios son las formas de apropiación simbólica del territorio más evidentes, en las que se escenifican y conmemoran los mitos y creencias sobre el origen del territorio más vasto y de los barrios, fundados y protegidos por los distintos patronos y patronas.

Las fiestas religiosas dedicadas a estas distintas teofanías² contienen una serie de actos, peticiones, misas, cantos, convites, procesiones, peregrinaciones, música, alabanzas, fuegos pirotécnicos, verbenas etc., que recuerdan una historia sagrada, una historia de fundación, de apropiación, de creación y delimitación de un territorio, que a través de la ejecución de la fiesta reactualiza esos derechos de posesión y pertenencia. En estos días el santo o la virgen recorre las calles a través de procesiones, en otros casos estas se desarrollan en los atrios de las iglesias, espacios que simbolizan el territorio más vasto o el del barrio, con sus cuatro rumbos y el centro. De esta manera se observan procesos metonímicos en donde las cruces, capillas pozas, esquinas, *las paradas* hacen alusión al territorio en dos escalas: la ciudad y el barrio. Así, el territorio es un espacio significado y tatuado por los mitos, relatos, creencias y las practicas rituales y festivas.³

2. Entidades que tienen figura y expresan voluntad y que se diferencian de las hierofanías que revelan lo sagrado en un ente (Eliade, 1967, p. 18).

3. La organización de las fiestas recae en un tipo de organización político-religiosa localmente denominada mayordomía. Estas se encargan también de la ejecución y reproducción de las fiestas religiosas y están constituidas por gran cantidad de personas que trabajan durante todo el año con la finalidad de mantener las relaciones de reciprocidad con las personas, los santos y las vírgenes.

La ciudad de San Pedro Cholula está conformada por diez barrios⁴ y su centro, los primeros son subdivisiones socio-religiosas y territoriales, la mayoría de origen prehispánico y colonial. Estos se distinguen por poseer características culturales propias, una historia común etcétera; el símbolo central a nivel sociocultural que los distingue son sus santos y santas patronos, son territorios próximos. Cada barrio se denomina como su santo o virgen más un vocablo en náhuatl (topónimo de origen prehispánico), y cada uno cuenta con su parroquia y su sistema de cargos. En estos barrios se identifican diversas dinámicas socioculturales y la reafirmación de una identidad barrial asociada con un territorio delimitado, no solo como espacio físico, sino también por complejos modelos de adscripción y pertenencia a una colectividad.

Así también existen tres imágenes: la Virgen de los Remedios, de Guadalupe y la de San Pedro de Ánimas, cuyo culto rebasa el ámbito barrial y conglomerada todos los barrios. En el caso de la primera imagen, su ámbito de influencia va más allá del territorio de la ciudad a uno de carácter regional, sin embargo, el resguardo de esta y de su santuario es

4. El barrio Cholulteca es una unidad social, cultural, histórica y territorial. Caracterizada por las relaciones de parentesco, la cosmovisión sobre el santo patrón, su ciclo de fiestas religiosas, formas de organización social y un territorio, como espacio de adscripción y sustento de la identidad.

responsabilidad de una mayordomía local denominada Circular, misma que es la encargada de organizar la fiesta.

Las imágenes Circulares poseen su propio templo, sobre ellas también se relatan sus proezas como entidades que cuidan el territorio, que lo marcan y delimitan, pero se refiere a un espacio más vasto, es decir, el territorio que conforma la unión de los diez barrios. Al contrario de estos últimos que se denominan con el nombre del santo o santa patrono, más un topónimo, aquí se trata de tres imágenes patronas de todos los barrios y por tanto no poseen un topónimo específico, sino que hacen alusión a la ciudad de San Pedro Cholula.

Los santos y vírgenes patronos funcionan como padres-madres y protectores, siempre protegen a sus hijos de las enfermedades, fenómenos naturales y en general del peligro. Así, San Gabriel (Tianguisnahuac) es el ángel de los enfermos; cuando alguien se enferma “mandan a traer su plato para que haga el milagro de sanar”. Santiago,⁵ (Mixquitla) por otro lado, siempre sale de su iglesia para cuidar el territorio del barrio, también se cree que frecuentemente sube al campanario y desde ahí “ve todo el barrio,” lo vigila y protege de entidades que pueden hacer daño a sus hijos, generalmente se dice que por las noches el santo sale montado en su caballo por

los campos y límites del barrio para proteger sus dominios. Las personas se dan cuenta de ello debido a que las botas que porta la imagen aparecen desgastadas y sucias de lodo y tierra.

San Miguelito (ubicado en la capilla del mismo nombre en San Pedro Cholula) protege a sus hijos del mal que puede causar el diablo, el cual se encuentra debajo de sus pies y lo tiene dominado. Se piensa que este diablo es muy malo, por lo cual “lo tienen encadenado y bien sujetado ya que cuando se suelta causa muchas muertes, igual hace daño a quienes lo ven por eso no dejan que cualquiera lo vea”. Se dice que cuando el diablo se suelta causa “muchas muertes”. Sin embargo, el diablo también ha hecho algunos milagros, algunas personas expresan que: “muchos presidentes antes de ser presidentes fueron a pedirle el milagro y se los cumplió” (Gómez, 2017a).

San Cristóbal es el santo de los viajeros y los transportistas, se dice las personas que por alguna razón tienen que partir de su terruño se encomiendan a él para que su viaje sea tranquilo y sin contratiempos. Sin embargo, San Cristóbal sobre todo cuida de sus hijos en el barrio de Tepontla. Las personas mayores cuentan que lo han visto salir por las noches, caminando y recorriendo el barrio y el cerro Zapotecas (lugar próximo al barrio), donde se dice habita una entidad maligna.

La Virgen María es la protectora de las mujeres, se cree que, si una señora no se puede embarazar o ha tenido abortos,

5. Su fiesta patronal es el 25 de julio, entrevista con Monserrat Solís, la florista encargada de adornar la fiesta este año.

al encomendarse a la Virgen “para que las bendiga con su gracia”, esta podrá ser madre. Por su parte, en San Matías Cocoyotla, al igual que en otros barrios, las personas han visto caminar por las noches al santo en las calles y límites del barrio, al que protege de infortunios (Gómez, 2017a).

La Virgen de los Remedios es la protectora de las Cholulas (San Andrés y San Pedro), ella cuida a sus hijos de enfermedades, conflictos como guerras, invasiones, injusticias etc. así como de catástrofes naturales, como sequías, temblores, inundaciones, plagas etc. por eso se dice que se “llama Remedios, porque remedia los problemas y los males que aquejan a sus hijos”, por ello a lo largo del año la Virgen sale de su santuario a visitar y a proteger a sus hijos, a este acto comúnmente se le conoce como las *bajadas*. En general se menciona que son 64 bajadas (comunicación personal, con el Sr. Gregorio Porrás, Mayordomo de Circular de la Virgen de los Remedios 2019-2020), a lo largo de este ciclo la imagen visita los diez barrios de la ciudad de San Pedro Cholula, algunos de San Andrés Cholula y diversos pueblos y colonias de estos dos municipios; así como los de Cuautlancingo, Coronango y Santa Isabel Cholula, todos en el Estado de Puebla. Generalmente la visita de Virgen coincide con las fiestas de los patronos de los pueblos y en otras ocasiones son fechas distintas fijadas formalmente en el calendario religioso del santuario. Para los pueblos y barrios la visita de la imagen es una de las celebra-

ciones más importantes de su ciclo festivo, después de su fiesta patronal. Por la frecuencia de las *bajadas de la Virgen*, es común que las fechas se empalmen, por ello se cuenta con cinco imágenes peregrinas, llamadas también *las secretarias*, así también existen cuatro imágenes más: 1) la imagen de la mayordomía de la Circular, 2) la que se encuentra en la capilla abierta del santuario, 3) la imagen del Camarín y 4) la original o consagrada que se encuentra en el altar de la iglesia-santuario. Esta última no sale de este lugar, solo en casos sumamente excepcionales, por lo que en total son nueve imágenes.

Como madre y protectora de los cholultecas, “ella cuida de toda la gente”, por ello cuando se le solicita su amparo ante las dificultades de la vida, como problemas donde se corre peligro de muerte o catástrofes naturales, los habitantes piden su auxilio y suben por ella al cerrito-santuario y la llevan a su iglesia local o barrial y ella los ayuda.

San Pedro de Ánimas es una advocación local de San Pedro Apóstol, patrón de la ciudad. En un principio el Santo patrono fundador fue San Gabriel, sin embargo, este fue sustituido en el siglo XVII por San Pedro Apóstol, quien fue reinterpretado por la población a partir de la creación de una advocación que adquirió un simbolismo relacionado con la agricultura (Comunicación personal con don Manuel Tlatoa) y con los muertos. Al respecto Johanna Broda (2004) ha señalado la íntima asociación entre los muertos y el ciclo agrícola existen-

te en la cosmovisión mesoamericana y describe el papel que los muertos y los ancestros cumplían en los diferentes procesos de la agricultura al velar por el bienestar de su comunidad y prestar ayuda para el buen desarrollo de las actividades productivas; en consecuencia, esta celebración está asociada con la petición de lluvias para la actividad agrícola, siendo una de sus características principales el consumo de pulque como bebida ritual y relacional entre vivos y muertos. Por ello en Cholula San Pedro Ánimas es considerado como la entidad que tiene las llaves del cielo, es decir que “se ocupa de las almas y de la apertura de las puertas del inframundo” y de la llegada de las lluvias (Gómez y Ramírez, 2019). San Pedro Apóstol por su parte es interpretado como un discípulo de Jesús, encargado de la difusión del evangelio. Sin embargo, no existe una fiesta dedicada al santo como patrón de la ciudad el 29 de junio como lo marca el santoral católico, en su lugar se realiza la fiesta patronal barrial de San Pedro Mexicalcingo.

El culto a la Virgen de Guadalupe fue introducido por los franciscanos en el siglo XVII en Cholula, y es considerada también la madre de los cholultecas a un nivel más amplio, es decir como seres humanos y mexicanos. La Capilla Real es el espacio sagrado que tiene dos advocaciones: la Virgen de Guadalupe y San Pedro de Ánimas, a quienes se les adjudica un simbolismo dual de vida y muerte.

LOS SANTOS QUE DELIMITAN Y LOS QUE CONGLOMERAN

Los santos y sus fiestas que conglomeran

Dentro de las principales fiestas en San Pedro Cholula están las de la llamada Circular; su nombre se debe a que las mayordomías cambian anualmente entre los diez barrios, que conforman la ciudad, la responsabilidad de tres imágenes: Virgen de los Remedios, Virgen de Guadalupe y San Pedro de Ánimas (ver figura 1 y 3). Cada una de estas tiene la responsabilidad de organizar ciertas fiestas anuales. Estas transgreden los límites de los barrios y son de gran amplitud. La principal fiesta de las llamadas Circulares es la que organiza el responsable del cargo de la Virgen de los Remedios, mismo que toma la mayordomía y hace su primera fiesta el tercer domingo de septiembre.

En general, todas las celebraciones que se incluyen en la Circular se ejecutan en el santuario de la Virgen (santuario-pirámide-cerrito) y en la Capilla Real ubicada en el Convento de San Gabriel. En el primero se realiza la fiesta dedicada a la Virgen de los Remedios en el mes de septiembre y Limpia de la Santa Rosa (30 de agosto). En el segundo lugar se celebra la *Tlahuanca* (el cuarto lunes de Cuaresma), una fiesta móvil dedicada a San Pedro de Ánimas y a los mayordomos y principales fenecidos. Este santo es considerado patrón de los muertos o *almas* y es una advocación de San Pedro

Apóstol. Ambas imágenes se presentan a lo largo de la secuencia de la Tlahuanca (Gómez y Ramírez, 2019). A San Pedro de Ánimas se le realiza otra fiesta el 2 de noviembre, día de los muertos o ánimas, cuando también se realiza el cambio de mayordomía de la Circular. Ambos actos rituales se celebran en la Capilla Real también llamada Capilla de naturales a ella acuden todos los representantes de las mayordomías de los diez barrios y las de las otras dos Circulares (Virgen de los Remedios y Guadalupe), así como mayordomos de los santuarios y mayordomías menores existentes en los barrios.

La fiesta del Pueblo o Altepelhuitl (se celebra mayo después del jueves de Ascensión), es una de las fiestas más importantes que organiza la Circular de la Virgen de Guadalupe dedicada a San Gabriel, santo fundador de la ciudad, en donde acuden todos los santos de los barrios y las imágenes de las circulares ataviados con frutas, legumbres y principalmente maíz, es un ritual de solicitud de agua y fertilidad que celebra también las primicias. Otra celebración que realiza esta Circular es el cambio de su mayordomía el 12 de diciembre en la Capilla Real, templo dedicado a esta Virgen.

Otra fiesta de gran importancia es las de Labradores y Pobres que inicia el viernes siguiente al jueves de Ascensión y dura aproximadamente dos semanas (para los Cholultecas es considerada como la fiesta patronal de la ciudad de San Pedro Cholula, también la llaman la fiesta chica). En ella, la Virgen de los

Remedios baja y recorre la ciudad acompañada de las imágenes de los patronos de cada barrio. Intervienen los barrios; los pueblos que rodean Cholula; los gremios de sastres, carpinteros, peluqueros etc., así como las autoridades políticas y otros sectores como agricultores, comerciantes, obreros, locatarios del mercado y la hermandad de Cargadores.

La Virgen de los Remedios es la madre de los Cholultecas y protectora de un territorio vasto (regional), que reúne a barrios y pueblos de cinco municipios que antiguamente conformaron el señorío de Cholula. A lo largo del año recorre las calles, caminos, carreteras, centros o iglesias de los barrios y pueblos de la región para proteger, amparar y refrendar los límites de un territorio vasto que reúne a descendientes de distintos grupos que se han apropiado del espacio desde hace cientos de años (Gómez, 2017a).

En cada una de las festividades organizadas por las Circulares se congregan todos los barrios, es decir todos los cholultecas, y a través de la presencia de los representantes de las mayordomías y de las imágenes de los santos patronos de los barrios se refuerzan los lazos de unión y solidaridad, pero también de una historia y e identidad común como cholultecas. En cada una de estas actividades rituales se refrenda, de manera simbólica, un territorio propio, construido a lo largo de la historia, a través de las procesiones, las paradas, las rutas, los altares, etc. Así como también a través de los actos metonímicos realizados en el atrio de la Capilla Real y del santua-

rio-pirámide-cerrito de la Virgen de los Remedios. A través de las procesiones, que indican los recorridos de los santos, con sus paradas, rutas (adornadas con alfombras, tapetes, pétalos de flores etc.), altares etc. se conforma una espacialidad sagrada que trasforma el espacio cotidiano y manifiesta la apropiación del espacio como escenario de disfrute, apego afectivo, de lucha, de existencia como colectividad.

De esta manera podemos afirmar que las fiestas de las llamadas Circulares son eventos generales que conglomeran a los habitantes de San Pedro Cholula y son formas de apropiación simbólica de un territorio más vasto, el de la ciudad. Al mismo tiempo refrendan los límites barriales, es decir conglomeran y delimitan, son fiestas compartidas por todos los cholultecas que los unen en un espacio en común, conviven, disfrutan y realizan sus convites todos juntos en los atrios de la Capilla Real o del Santuario de los Remedios. No obstante, al mismo tiempo, en cada una de estas actividades rituales cada barrio posee su espacio y representatividad, tanto en las actividades rituales formales realizadas dentro de los templos (se disponen de hileras de asientos para representantes de cada barrio y lugares específicos para las imágenes de los santos), como en las actividades lúdicas; por ejemplo, en los convites realizados en los atrios se disponen lugares específicos para la convivencia de cada comitiva barrial.

Así, en cada fiesta de la Circular se conglomeran los barrios para el culto de

alguna de las imágenes protectoras de la ciudad, pero al mismo tiempo se delimitan de acuerdo con cada identidad y barrio. Por ello, es común que se hable del convite del Altepelhuil, es decir de todos los “pueblos o barrios” que conforman la ciudad reunidos en el atrio de la Capilla Real, aunque al mismo tiempo segregados en el mismo espacio; un grupo abajo de un árbol en la zona central del claustro, otro en la esquina norte, o en la esquina sur etc., de esta manera se puede reconocer dentro del atrio, el lugar de convivencia de los representantes del barrio de Mixquita o el de Xixitla. Esto también se observa durante los rituales de pedimento de las tres imágenes que conforman las Circulares, mismos que se realizan comúnmente en los límites territoriales entre los barrios⁶ (previamente acordados entre los representantes que entregan y reciben). En estos lugares se llevan a cabo los encuentros de las comitivas barriales, representados por sus mayordomos y demás cargueros, así como por sus imágenes patronales. Al acto también acude la imagen de la Circular objeto del pedimento. En estos actos y espacios ambas comitivas verbalizan una serie de discursos solemnes de bienvenida, pedimento de la imagen y solicitud de permiso para ingresar al territorio del barrio anfitrión. Una vez que

6. Existen algunas excepciones de los lugares donde se realizan los pedimentos de la Circular, en algunos barrios, como San Miguel Tianguisnahuc, se acostumbra que el pedimento se realice en la casa del mayordomo de la Circular saliente.

se autoriza el ingreso de las imágenes y comitiva del barrio invitado, hay una serie de episodios donde las imágenes patronales de los dos barrios en cuestión son colocadas una frente de la otra, inclinándolas en señal de saludo y anuencia para ingresar al territorio barrial visitado (ver figura 4). Posteriormente, la imagen del barrio anfitrión se hace a un lado para dejar pasar a la comitiva invitada, con ello se refrenda de manera simbólica un espacio propio y una identidad barrial, y al mismo tiempo las relaciones sociales y la unidad de todos los cholultecas.

Los santos que delimitan. Las fiestas barriales

Las fiestas patronales barriales constituyen complejos socioculturales vastos, por lo que fundamentalmente centraremos el análisis en algunos aspectos relacionados con la cosmovisión en torno al santo, las prácticas, rituales y rasgos que consideramos distintivos y que delimitan los territorios. Es común que los miembros de los barrios de San Pedro Cholula manifiesten su pertenencia a la ciudad y el compartir ciertos atributos con esta, pero a la vez resaltan lo que los distingue al expresar: “somos diferentes, cada barrio con sus costumbres”. Generalmente entre los repertorios simbólicos que emplean para enfatizar su distinción se hace referencia a cuál es la fiesta más antigua, más grande, más bonita, la más tradicional, la más impor-

tante, qué santo es el más importante, el más grande, dónde se hacen los convites más suntuosos, dónde se respeta la tradición, entre otros aspectos que aluden a sus autodenominaciones que buscan expresar su singularidad e identidad.

Las relaciones de los cholultecas con los santos son de respeto, dependencia, obediencia, reciprocidad, afecto etc.; generalmente se refieren a ellos con cariño nombrándolos “San Miguelito”, “San Pedrito”, o “San Juanito” y es común que se evite darles la espalda y generalmente, al pasar cerca de ellos, persignarse e hincarse. Durante su fiesta o cuando salen de visita, se les aplaude y se les entonan porras con alegría.

Los santos, santas, vírgenes y cristos patronos de los barrios poseen ciertas características iconográficas según lo estipula el catolicismo, sin embargo, cada colectividad a su vez les ha incorporado ciertos rasgos, atributos y significados (vestuario, adornos, peinado, color de la ropa, formas de comportamiento, poderes, tamaño, fisonomía etc.) resultado de la apropiación y resignificación que los cholultecas han elaborado sobre la entidad a través del tiempo. Muchos de estos rasgos, atributos y significados son considerados como distintivos del grupo, de esta manera es común que se exprese que San Miguel (patrono del barrio de Tianguisnac) sea “el más bonito de todos los santos”, le llaman “el príncipe” y él es más importante, ya que es el indicado para cuidar y proteger a la Virgen de los Remedios, por eso expresan que, en las procesiones, “siempre

tiene que ir atrás de la Virgen” o “siempre tiene que cuidar a la Virgen, por eso él siempre está atrás de ella”. En Tepontla, se dice que San Cristóbal es el más grande e imponente de todos los santos, debido a que se trata de una imagen de gran tamaño que representa a un personaje muy alto. Por el contrario, en Cocoyotla se cree que San Matías es el más importante y por ello “siempre tiene que ir adelante en todas las procesiones”. En Mexicalcingo se expresa que es San Pedro el más trascendental ya que él “tiene las llaves del cielo”. En Xixitla, se señala que la Virgen María es la más importante de todos los santos de los barrios, puesto que “ella es la madre de Dios”; mientras que en Mixquita, se tiene la percepción de que el patrón Santiago es el más grande y el más apuesto, por ello “pesa más” ya que la imagen está compuesta de tres personajes: el santo, su caballo y un moro (conocido localmente con el nombre de San Cipriano) (Gámez, 2017b). Las distinciones entre los barrios se atribuyen también a las propiedades y poderes que los santos poseen para curar, proteger, defender, dar trabajo etc., a sus hijos y por tanto el más eficaz.

Los rasgos de distinción también se atribuyen a las relaciones entre los santos, por ejemplo, algunos tienen relaciones de parentesco, de matrimonio y de noviazgo. En el caso de la Virgen María (de Xixitla) se tiene la idea de que, como entidad femenina, es cortejada por los santos y puede tener novios; así, se dice que “María tiene novios”, en gene-

ral se expresa que su pareja es Santiago, sin embargo, en Tepontla se menciona que San Cristóbal también la corteja, por ello cuando están juntos “la virgen se sonroja” (Gámez, 2017b).

Los colores de los atuendos de las imágenes también son referentes de distinción, así la Virgen María se caracteriza por el uso del azul y blanco; San Cristóbal Tepontla, verde y rojo; San Miguel Tianguisnahuac, blanco y amarillo; Jesús Tlatempa, rojo y blanco etc.

Las fiestas que delimitan

Las diferencias, singularidades y delimitaciones de cada colectivo barrial se observan desde los preparativos de las fiestas. Es común que los miembros de los barrios consideren como aspectos distintivos las formas en que obtienen los recursos para sufragar las fiestas. Por ejemplo, en Tepontla se dice que “aquí todos cooperan y ayudan para que la fiesta sea la más bonita y concurrida de todas”, y que en “otros barrios no apoyan por igual”.

Le preceden a la fiesta distintas actividades rituales como son la petición del santo. Estas difieren de un barrio a otro, como pueden ser los lugares donde sucede, el tipo de discursos, la forma en que se reparte el *rodeo*,⁷ etc. Sin embargo, se trata de actividades estrictamente

7. Se trata de una galleta-pan, que se utiliza como acto de reciprocidad y agradecimiento en las peticiones de las imágenes y cambio de cargos.

entre los miembros de los barrios. Lo mismo sucede con el arreglo del santo o virgen, este es un acto importante que realizan determinadas personas según también el sexo de la imagen. El atuendo debe ser muy elegante y apropiado para la ocasión, por ello en su confección se incluyen hilos de plata y oro, a veces, antes de arropar al santo, la imagen se limpia cuidadosamente. La calidad del atuendo, los colores y el costo son también factores de distinción de un barrio a otro. Es frecuente escuchar expresiones como “Siempre el mejor vestido es San Miguel” o “el traje de San Pedro es el más caro y elegante”, “El bordado del vestido de la Virgen María está hecho con hilo de oro traído del Japón” (Gómez, 2017b).

Con antelación al día de la fiesta del patrono(a) se da la llegada o bajada de la Virgen de los Remedios; ella es madre y protectora de los cholultecas y el símbolo que expresa las relaciones entre los pueblos y barrios, por eso su presencia es fundamental en las fiestas patronales de los barrios. Por esta razón, es la principal invitada y es trasladada a través de una procesión del cerrito-santuario hasta la iglesia del barrio o pueblo en cuestión. Días antes de la fiesta del barrio “los mayordomos van por ella a su casa”.

La Virgen baja del santuario acompañada del santo patrón que la invitó, así como de la imagen de la Virgen de los Remedios que pertenece al barrio. La visita de la virgen siempre es motivo de alegría, durante la procesión se va tocando música, rezando y cantando, asi-

mismo los feligreses portan banderas y globos azules y blancos. A esta práctica religiosa asisten todos los mayordomos del barrio (los cuales se distinguen por el plato o el juramento) y sus colaboradores, acompañados de sus extensas familias; conforme avanza la comitiva, se van incorporando otras personas.

La visita o *bajada* de la Virgen de los Remedios a los barrios posee características distintivas en cada uno, en algunos, este acto ritual se realiza en fechas distintas a sus fiestas patronales.⁸ Los actos y características del traslado varían de un barrio a otro, así como las rutas, el número de participantes, los grupos musicales, el número de arcos, la celebración de misas o los santos acompañantes. Algunos elaboran suntuosos arcos para el recibimiento y entrada de la imagen al territorio barrial, tal es el caso de San Cristóbal Tepontla, en donde en cada arco se instala un conjunto musical que le canta y le da la bienvenida. En este barrio, a diferencia de otros, acuden a la *bajada de la Virgen* todas las imágenes de mayordomías menores, así como la de su santo patrón; en otros casos como Jesús Tlatempa solo acuden las imágenes del santo patrón y la Virgen de los Remedios local (Gómez, 2017b).

8. San Miguel Tinaguishahuac (principios del mes de mayo), Santa María Xixitla (5 de mayo), Santiago Mixquitla (2 de octubre), San Pedro Mexicaltizngo (5 de diciembre) y Jesús Tlatempa (domingo de Resurrección). En cambio, los barrios que acostumbran la visita de esta virgen en sus fiestas patronales son: San Juan Texpolco, Magdalena Coapa, San Cristóbal Tepontla y San Matías Cocoyotla.

Los santos patronos de algunos barrios vecinos también son invitados, esto depende de las relaciones interbarriales ya que no todos llegan a ser convocados (ver figura 5). El santo más solicitado es el arcángel San Miguel, al respecto se menciona que “él se lleva bien con todos”. Los santos visitantes llegan a horas indistintas un día antes de la fiesta. Cada imagen es trasladada por su mayordomo encargado, a su llegada es recibido con música o cohetes, ingresa a la iglesia y es acomodado en su respectivo lugar, de acuerdo con un orden establecido, al lado del altar y del pasillo central del templo, generalmente el orden de las imágenes simula una media luna. La llegada de determinadas imágenes también es un elemento distintivo de cada barrio, ya que quedan establecidas las relaciones históricas cercanas de un barrio con otro y la lejanía o distanciamiento con otros. Así, por ejemplo, es conocida la estrecha relación entre las imágenes de Santa María y Xixitla con Santiago Mixquitla, o entre San Pablo Tecamac y San Pedro Mexicalcingo, o la presencia generalizada de San Miguel Tianguisnahuac en todos los barrios.

Otro evento importante una noche antes de la fiesta del patrono es la colocación de los candiles y la música de fiesta. Los candiles consisten en encender fuego al interior de una latas o recipientes, los cuales se colocan a la entrada de la iglesia. El significado de este acto es anunciar la celebración de la fiesta. Cabe mencionar que la luz que irradia de los candiles simboliza el alumbramiento del

camino de los santos. Se menciona que anteriormente, al concluir la colocación de los candiles, se acostumbraba a contratar durante toda la noche un teponaxtle anunciando la víspera de la fiesta.

El día de la gran fiesta dedicada al santo patrón se entonan las mañanitas desde temprano o en la madrugada, que obligatoriamente tienen que efectuarse el día en que cae el festejo. La letra adquiere un carácter distintivo según el santo ya que cada barrio adecua la letra según su propia versión y visión del mundo, en ellas se suele enfatizar la grandeza del santo o virgen y el amor que se le tiene, también se suelen entonar otros cánticos. Posteriormente se celebra la misa del Alba y al concluir se ofrece el tradicional *rodeo*, acompañado de atole, helado, pulque y café según la costumbre de cada barrio. Es común, por ejemplo, que en Jesús Tlatempa, San Miguel Tianguisnahuac y San Juan Texpolco se acompañe con pulque. Otros barrios acostumbran el helado como Santa María Xixitla y la Magdalena Coapa (Gómez, 2017b).

La celebración litúrgica más importante de la fiesta patronal es la misa del pueblo, para este momento todos los santos invitados ya deben de estar en la iglesia del barrio. En la misa en honor al Santo Patrón participan todos los mayordomos del barrio acompañados de los mayordomos invitados (ellos ocupan los lugares frente al altar, portan su juramento y encienden su cirio). La concurrencia de los miembros de barrio es abundante. La misa pese a que la Iglesia Católica tiene bien homogeneizada la secuencia

y los actos rituales, es distintiva de cada barrio debido a la presencia y atributos únicos de cada santo patrón.

En el marco de las actividades de las fiestas patronales barriales se encuentra la entrega y el recibimiento de cargos, para ello se realiza una celebración litúrgica cuya fecha varía, puede ser antes, durante o después del día del santo. Al terminar la misa, el sacerdote realiza el cambio y el mayordomo que entrega pasa el juramento al entrante.

Posterior a la misa se realiza una procesión con el Santísimo, presidida por el sacerdote. El circuito varía según el barrio, puede ser por las cuatro esquinas del atrio o alrededor de la cuadra que rodea a la iglesia, espacios que simbolizan el territorio del barrio, con sus cuatro rumbos y el centro. De esta manera, se observan procesos metonímicos en donde las cruces, esquinas y *las paradas* hacen alusión al territorio barrial.

Las actividades lúdicas son diversas, van desde bailes populares, quema de fuegos pirotécnicos, presentación de grupos musicales, peleas de boxeo, conciertos y convites, entre otros. Un aspecto característico es el convite que se hace después del cambio de mayordomía, mismo que se realiza en el atrio de la iglesia del barrio en cuestión; cada comitiva barrial invitada lleva sus alimentos y se reúnen por separado en alguna parte del atrio a comer (ver figura 6). De esta manera nuevamente se conglomeran los barrios en un solo espacio, pero a la vez se delimitan por cada unidad barrial, como sucede en los convites de las fies-

tas de La Circular. Este acto no sucede en todas las fiestas barriales, un caso particular es el de San Cristóbal Tepontla.

Como parte de las actividades que indican la culminación de la fiesta patronal se encuentra el regreso de los santos invitados a sus barrios. La Virgen de los Remedios es la última invitada en volver a su santuario y para despedirla en ocasiones se realiza una misa (ver imagen 2). En la mayoría de los barrios el regreso de la Virgen es un acto poco elaborado y casi desapercibido; sin embargo, en barrios como San Cristóbal Tepontla y San Matías Cocoyotla es un evento similar a la llegada o bajada de la Virgen. En estos lugares se realiza una misa de despedida, hay bandas y grupos musicales que cantan y despiden a la imagen sagrada, por su paso por las calles se elaboran alfombras de flores y aserrín y se obsequian globos con los colores que caracterizan a la Virgen y al santo patrón; la virgen es despedida por las calles en donde las familias arrojan dulces y confeti a la multitud y se entonan porras a ambas imágenes.

Como ya hemos mencionado anteriormente, en las fiestas barriales patronales sucede un fenómeno similar al de las fiestas de la Circular, es decir que, a través de la ejecución de estas se delimita un adentro y un afuera del territorio barrial. Por medio de las procesiones, se indican los recorridos de los santos, con sus paradas, rutas (adornadas con alfombras, tapetes, pétalos de flores etc.), altares etc., con ello se conforma una espacialidad sagrada barrial como ex-

presión de la apropiación simbólica del territorio.

CONCLUSIÓN

Los santos y vírgenes funcionan como el principio cohesionador a nivel sociocultural, constituyen la base de la organización social y son los aglutinadores simbólicos comunitarios, razón por la cual Gilberto Giménez (1978) afirma que se les considera protectores, abogados, centros de convergencia de las relaciones sociales y principio vital de las comunidades. Los santos, por tanto, son entidades territoriales que, al ser fundadores de los pueblos se convierten en los dadores del espacio, creadores, protectores, marcadores y dueños del mismo. Por lo que en las fiestas dedicadas a ellos se rememoran los mitos y creencias, que hablan de sus hazañas (constituyen en muchos casos la historia de la construcción del territorio más basto y el barrial), como fundadores, padres, abogados y cuidadores del territorio, por tanto son formas simbólicas de apropiación, que a través de prácticas como las procesiones, los convites, la colocación de objetos rituales etc. remarcan el territorio histórico y cultural, se recuerda y refrendan las redes, el centro, los límites y las fronteras barriales o de un territorio más vasto como es el caso de la Virgen de los Remedios que aglutina a pueblos y barrios unidos por una historia en común y lazos etnolingüísticos (Barabas, 2003, p. 27). Así, las fiestas dedicadas a los santos de las

Circulares y los patronos de los barrios son rituales de reconstitución comunitaria que reafirman las relaciones sociales y refrendan el espacio territorial, considerado sagrado, pero también secular, de habitación, de disfrute, de reproducción material y de origen del grupo.

REFERENCIAS

- Barabas, A. (2003a). Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca. En A. Barabas (Coordinadora), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Volumen I, Etnografía de los pueblos indígenas de México (pp. 39-118) México: Conaculta- INAH.
- Barabas, A. (2003). Introducción: Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas. En A. Barabas (Coordinadora) *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Volumen I, Etnografía de los pueblos indígenas de México (pp. 15-36) México: INAH.
- Barabas, A. (2006). *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. México: INAH, Grupo Editorial Miguel A. Porrúa.
- Bartolomé, M. A. (2005). Elogio del politeísmo. Las cosmovisiones indígenas de Oaxaca. En *Cuadernos Etnología 3, Diario de Campo, marzo* (pp. 3-56) México: INAH.
- Bonfil Batalla, G. (1988). *Cholula. La ciudad sagrada en la era industrial*.

- México: BUAP.
- Boissevain, J. (Ed.). (1992). *Revitalizing European Rituals*. Londres: Routledge.
- Broda, J. (2004). Los muertos y el ciclo agrícola en la cosmovisión mesoamericana: una perspectiva histórica y comparativa. En N. Leonardini, Rodríguez D. y Caballinas V. F. (Comp.). *Imagen de la muerte. Primer Congreso Latinoamericano de Ciencias Sociales y Humanidades* (pp. 245-261). Argentina: Museo de Arqueología y Antropología, Fondo Editorial, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Caillois, R. (2013). *El hombre y lo sagrado*. México: FCE.
- Eliade, Mircea (1967). *Lo sagrado y profano*. España: Ed. Guadarrama.
- Gámez Espinosa, A. (2017a). Cosmovisión sobre los santos en la ciudad dual de Cholula. En Alejandra Gámez Espinosa y Rosalba Ramírez Rodríguez (coordinadoras), *Cholula, ciudad dual, sagrada y cosmopolita* (pp.23-54) México: FFYL-BUAP.
- Gámez Espinosa, A. (2017b). Fiesta patronal barrial e identidad en San Pedro Cholula. *Revista Graffylia*, Año 15, (24) pp. 5-19
- Gámez Espinosa A. y Ramírez Rodríguez, R. (2019). La Tlahuanca. Cosmovisión ritual y mitologías sobre el pulque en San Pedro Cholula. En A. Patiño y E. Licona (Eds.) *Narrativas Culinarias* (pp. 71-101). Madrid: Editorial Académica Española.
- Giménez Montiel, G. (1978). *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México: Centro de Estudios Ecueménicos A. C.
- Giménez Montiel, G. (2000). Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural. En J. M. Barbero, F. López de la Roche y Á. Robledo (Editores), *Cultura y región* (pp. 87-132). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- López Austin, A. (1984). *Cuerpo Humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Tomo 1. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- Olivera, M. (1971). *El Barrio de San Andrés Cholula, Estudios y documentos de la región Puebla-Tlaxcala*. México: INAH.
- Olivera, M. (1970). Importancia religiosa de Cholula. En Ignacio Marquina (Coordinador), *Proyecto Cholula*, Núm 19. México: INAH.
- Raffestin, C. (2011). *Por una geografía del poder*, (traducción y notas de Yanga Villagómez) México: Colegio de Michoacán.

Documentos

- Tlatoa Guízar, M. y Sandoval Flores, B. (2017). *Festividad de San Pedro de Ánimas. "La Tlahuanca"*, Mexicaltzingo.

FIGURAS

LA CIRCULAR



Figura 1. Sistema rotativo de las imágenes Circulares en San Pedro Cholula, Puebla (Virgen de los Remedios, Virgen de Guadalupe y San Pedro de Ánimas). El ciclo inicia en el barrio de San Miguel Tianguisnahuac (nombrado el primer barrio) y concluye en Jesús Tlatempa.

Elaboro: Alejandra Gómez Espinosa.



Figura 2. Representación de los santos patronos de los diez barrios de San Pedro Cholula junto a la Virgen de los Remedios, madre de todos los cholultecas. Los barrios representan los territorios interiores delimitados y la Virgen de los Remedios, el símbolo de la unión de los territorios barriales, es decir, aquella que conglomeran y reproduce la identidad cholulteca.

Pintura del interior del santuario de la Virgen de los Remedios, Cholula, Puebla.



Figura3. Imágenes de la Virgen de los Remedios y San Pedro de Ánimas, durante el cambio de mayordomía de esta última Circular.

Fotografía: Sebastián Licona Gómez



Figura 4. Los espacios de los barrios, son escenarios de apropiación simbólica en donde a través de procesiones, paradas, peticiones de imágenes, entre otros, se marcan y delimitan simbólicamente los territorios. En el contexto de la petición de una imagen Circular, el barrio que realiza el pedimento, representado por su santo patrón (Santiago), solicita permiso para ingresar al territorio del barrio anfitrión, mismo que es representado por su santo patrón (San Miguel). Fotografía: Alejandra Gómez Espinosa, San Pedro Cholula, Puebla.



Figura 5. Imágenes de los santos visitantes durante la fiesta patronal de barrio de San Miguel Tianguisnahuac.

Fotografía: Daniel Sánchez Aguila, San Pedro Cholula, Puebla.



Figura 6. Convites durante el cambio de Circular de San Pedro de Ánimas el día 2 de noviembre. En el atrio de la Capilla Real, cada comitiva barrial se reúne a degustar sus alimentos, seleccionando un lugar específico del amplio lugar, ello los conglomeran y a su vez los delimita. Fotografía: Alejandra Gómez Espinosa, San Pedro Cholula, Puebla.

RESEÑAS

IMÁGENES DEL CAMPO: LA INTERPRETACIÓN ANTROPOLÓGICA DEL MÉXICO RURAL

SEBASTIÁN LICONA GÁMEZ*

INTRODUCCIÓN

En la obra *Imágenes del Campo: La interpretación antropológica del México Rural*, de Cynthia Hewitt de Alcántara presenta los diversos abordajes antropológicos circundantes al fenómeno del campesinado en México y cómo su expresión social se ha configurado a lo largo de la historia del país. La novedad de su obra circunda en ofrecer un panorama amplio de las escuelas interpretativas sobre el campo, en los periodos de 1920 a 1980 que produjeron grandes enfoques que debatían sobre los caracteres geográficos, ecológicos, psicológicos, económicos, políticos y culturales del campesinado, vislumbrando tres grandes paradigmas: La Ecología Cultural, el Dependentismo y el Estructuralismo Histórico.

Es un texto que ofrece al investigador social diversas herramientas conceptuales sobre el estudio sociocultural del agro en México. Puesto que los paradigmas en debate proporcionan marcos explicativos a la luz de las sus nuevas configuraciones socioculturales, donde la etnografía de los grupos humanos de tradición campesina-popular del país brinda una extensa viña para comprender la vida social.

En imágenes del campo, la autora hace referencia a que la historia de la teoría antropológica y sociológica del cam-

* Posgrado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana unidad Iztapalapa. Edificio F-001 Av. San Rafael Atlixco No. 186, Col. Vicentina, CP 09340, Delegación Iztapalapa, Ciudad de México. Dirección electrónica, sebllic95@gmail.com

Licenciado en Antropología Social por la BUAP, actualmente estudiante de la Maestría en Ciencias Antropológicas UAM-I. Ha participado en diversos proyectos de investigación financiados por la VIEP-BUAP sobre problemáticas relacionadas con los ciclos festivos, identidad, territorio, sistemas de intercambio (tianguis) y organización sociorreligiosa en la subregión de Cholula, Puebla. Ha publicado diversos capítulos de libro sobre estos temas. Integrante de la Asociación Civil *Etnograf, gestión y cultura*.

po en México es producto de grandes revoluciones científicas y antagonismos conceptuales entre escuelas y autores. Una lucha constante de paradigmas que pone en evidencia la discrepancia y la falta de comunicación entre los estudiosos del campo pone en relieve del lector un contexto sociohistórico de la teoría por el cual se explica la amplia gama de interpretaciones sobre el fenómeno del campesinado.

DESARROLLO DE UNA TEORÍA DEL CAMPESINADO

Así, la autora propone que el desarrollo de una teoría del campesinado es un juego de antagonismos que se funda con varios paradigmas, de las más sobresalientes: La Ecología Cultural. Nuevo paradigma a mediados del siglo XX, su aparición representó un choque conceptual y diferencia teórica respecto al funcionalismo indigenista, corriente académica que poseía el dominio interpretativo del agro en México. La ecología cultural, representada por Julián Steward y Eric Wolf, afirmó que el análisis del campesinado debía ubicar a todos los habitantes del campo en una relación estructural vasta. A diferencia del paradigma indigenista que esbozaba el abordaje del campesinado e indígena desde el enfoque de la etnicidad, como una diferencia cultural utilizada como mecanismo de defensa hacia el exterior, cuyo interés teórico se centraba en las zonas de refugio de grupos indígenas

aislados. La ecología cultural destacó que el enfoque ya no podía depender del estudio aislado de grupos campesinos e indígenas, sino desde sistemas estructurales, que van desde la comunidad local hasta lo nacional-internacional, cuyo producto se expresó en un nuevo paradigma sobre el campesinado, una teoría rur-urbana.

La aportación al paradigma de la ecología cultural de Eric Wolf circundó en una fusión entre esta y el pensamiento marxista en el abordaje del campesinado en México. Ello, le permitió trazar las formas cambiantes de integración sociocultural dentro de los límites geográficos de Mesoamérica. Wolf insertó la definición de comunidad corporativa cerrada, en un intento por describir a las comunidades indígenas y campesinas como una adaptación socioeconómica y cultural a los sistemas políticos, económicos y sociales de la Colonia y las haciendas.

Para Eric Wolf y otros autores como Aguirre Beltrán, la comunidad indígena y campesina se debía estudiar dentro del contexto de desarrollo histórico de la nación; como parte de las relaciones existentes entre las instituciones indias y mestizas (políticas y económicas), configurando relaciones de dependencia recíproca. Así, la comunidad corporativa cerrada representó una unidad entre modos de producción capitalista y precapitalista, sosteniendo que los grupos campesinos poseían relaciones periódicas con un sistema socioeconómico más amplio. Sin embargo, a partir de la configuración

de la idea de nación del siglo XIX, que coadyuvo a la extensión de los lazos del campo mexicano con la sociedad mayor y la llegada de la Revolución Mexicana transformó la corporación cerrada en una comunidad campesina abierta. Wolf vislumbró esta comunidad abierta como un nuevo orden agro, como una parte integrada al sistema económico y político mayor en una posición subordinada. Con ello, se insertó una nueva ruptura conceptual que afirmó que las comunidades campesinas están en constante relación histórica con la sociedad mayor (grupos campesinos con urbanos); no hay campesinos aislados como sugería el indigenismo, hay una relación de producción donde el campesinado provee de excedentes de subsistencia a los no campesinos.

EL PARADIGMA DE LA DEPENDENCIA EN MÉXICO

Otro desarrollo en el texto es el paradigma de dependencia, este sostuvo que el estudio de la vida rural y los problemas del campesinado en México debían entenderse analizándolos en relación con las tendencias del capitalismo mundial. La teoría de la dependencia surge como una forma de explicar la desigualdad comercial entre naciones industriales modernas y los países latinoamericanos subdesarrollados, estos últimos en una posición de subordinación. La dependencia como concepto, infirió la existencia de un fenómeno histórico, un

proceso de toma de decisiones dentro de los países independientes que producían resultados adaptándolos a los intereses de naciones desarrolladas.

Autores como Pablo González Casanova y Gunder Frank insertaron en la teoría latinoamericana de la dependencia el concepto de explotación colonial, como un mecanismo de explotación en cadena de relaciones entre las metrópolis y sus satélites. Donde grupos metropolitanos con poder en Latinoamérica habían logrado históricamente control monopólico sobre bienes y servicios requeridos por otros grupos del país, se planteó un colonialismo interno. Casanova, por ejemplo, argumentó que este tipo de colonialismo favoreció la creación de sociedades duales, de sectores modernos y tradicionales en suerte de una cadena de explotación metrópoli-satélites cuya existencia produjo la transferencia de recursos del ámbito rural al industrial.

Por otro lado, la corriente de la antropología indigenista también aportó teóricamente a la dependencia y la situación colonial; al introducir el factor de la discriminación étnica se impugnó que mucha de la población era explotada no solo por ser ciudadana de un país subdesarrollado, sino también por pertenecer a una minoría étnica. Se incentivó el estudio de la colonia interna y las zonas de refugio indígenas, por ejemplo, Julio de la Fuente y Aguirre Beltrán inferían la existencia de una justificación ideológica de dominio y explotación de los sectores mestizos hacia indígenas ex-

presada en términos raciales y étnicos. Otros como R. Stavenhagen sostuvieron que aún persistían la clase y casta en forma de coexistencia que justificaba ideológicamente la explotación de grupos indígenas.

Antropólogos como Guillermo Bonfil Batalla, con sus diferencias en cuanto al enfoque indigenista, sostuvo que era necesaria una reorientación del paradigma indigenista de la dependencia hacia un ataque frontal contra los explotadores no indios y no contra la identidad étnica, puesto que, para Batalla, la categoría de indio denota una posición colonial. Se propuso que resultaba valioso mantener una nación multicultural y no una homogénea como plasmaba el indigenismo. La etnicidad como una unidad positiva de grupos rurales en desventaja para configurar un medio de demanda.

En este sentido interpretativo, el Centro de Investigaciones Agrarias (CIA) aportó al paradigma dependentista un estudio multidisciplinario de los problemas agrarios en México. A gran escala, se introdujo el abordaje de los parámetros socioeconómicos de subsistencia del campo, donde se analizaron las causas del estancamiento agrícola para incorporar al sector campesino dentro del desarrollo nacional. La finalidad consistió en explicar la desigual distribución de los recursos productivos de la población agrícola en México, a pesar de los procesos sociohistóricos como la Revolución Mexicana y la Reforma Agraria. Con tal análisis, los investigadores del CIA dedujeron que el desigual intercam-

bio de subsistencia entre los sectores campesinos y la sociedad mayor se debía principalmente a la implementación de una estrategia de desarrollo de los gobiernos posrevolucionarios, donde se favoreció la producción agrícola privada a gran escala en detrimento de la campesina rural, puesto que la Reforma Agraria habría servido más como instrumento de dominio político que como vehículo del desarrollo económico del agro.

EL ESTRUCTURALISMO HISTÓRICO Y EL CAMPESINADO

Por último, el Estructuralismo Histórico también nace como un paradigma que intenta adaptar los postulados marxistas a las explicaciones socioeconómicas de la desigualdad en los países periféricos. Este buscó aportar nuevos instrumentos teóricos ante el hecho histórico que, a pesar del desarrollo del capitalismo moderno en los países latinoamericanos a mediados del siglo xx, el campesinado no desaparecía, sino que se postulaba en aumento desigual.

Por ejemplo, Roger Bartra introdujo en el estudio social del campesinado un primer análisis de los modos de producción precapitalistas, haciendo una analogía entre el modo de producción asiático propuesto por Marx y el modo de producción tributario de la sociedad Azteca en tiempos prehispánicos. Para el autor, la organización socioeconómica de la sociedad mexicana contemporánea estaba compuesta por formas precapi-

talistas de producción y ello vislumbró una ruptura conceptual respecto de otras escuelas influenciadas por el marxismo; la tesis argumentativa de que en México se coexistía con modos de producción precapitalistas junto con los industriales modernos.

Ello difería del planteamiento de estadios de modos de producción propuesto por Marx, y se argumentó que era producto de la condición dependiente de México, donde los capitalistas nacionales no habían podido destruir las formas de organización socioeconómica anteriores al campo, coadyuvando a la construcción de un país en transición y estancamiento capitalista. En este sentido, un postulado importante de Bartra y del estructuralismo histórico en la teoría del campesinado fue conceptualizar al campesino como una clase que producía y perduraba fuera del capitalismo, como parte de un modo de producción precapitalista completamente diferente propuesto por anteriores paradigmas.

La coexistencia de ambos modos de producción (campesino y moderno) en el pensamiento de Bartra, distinguió en encontrar puntos de articulación entre ambos sistemas, un ejemplo que se detalla son los mercados, centros de intercambio comercial donde el sector agro podía cambiar bienes agrícolas por otros producidos en la economía capitalista y viceversa. En esta articulación de modos de producción, el campesinado se componía y organizaba a un modo acorde a satisfacer las necesidades básicas y no la ganancia, característica socioeconómica

a la que Bartra adjudicó a los campesinos y porque no podían competir en el mercado capitalista, pues existía una competencia desigual. La interpretación de esta coexistencia productiva se infirió como una expresión más de la explotación, donde el campesino se percibió como una empresa ineficiente por naturaleza a los ojos del sistema capitalista nacional.

Otro ejemplo del análisis campesinado en México es el planteado por Arturo Warman, para él, el Estado mexicano históricamente ha sido el portador y guardián del modo de producción capitalista industrial, y es este sistema el que establece las condiciones generales para el despojo de los campesinos. Es gracias al Estado que las desventajas de los capitalistas nacionales, respecto de su competencia internacional, se compensaban pasándole la carga del intercambio desigual al campesinado; es decir, el Estado, como ente, ejerce la política económica que drena recursos del campo a favor de la industria capitalista nacional. En suma, los estudios de esta escuela conceptualizaron al campesinado en México atrapado en una contienda para defenderse de un sistema capital industrial.

HACIA UNA INTERPRETACIÓN ETNOGRÁFICA CONTEMPORÁNEA DEL CAMPESINADO

En síntesis, la interpretación antropológica del campesinado en México que se observa en el texto *Imágenes de Campo*

demarca y enuncia las diferencias paradigmáticas del estudio social del campo. La visión que nos ofrece Hewitt de Alcántara privilegia un abordaje holístico y aporta al lector o al etnógrafo herramientas que guíen su mirada antropológica en el vasto campo de la vida social campesina. Se rescata la postura de estas escuelas al inferir que, no es posible mirar un estudio social del campesinado sin dimensionarlo como parte de otros constructos humanos amplios (modernidad, urbanización, capitalismo, globalización, etc.), tomando como premisa la inserción de un enfoque sociocultural integral y no estrictamente uno económico.

REFERENCIA

Hewitt de Alcántara, C. (1988). *Imágenes del Campo: La interpretación antropológica del México Rural*. México: El Colegio de México