

mirada antropológica

REVISTA DEL CUERPO ACADÉMICO DE ANTROPOLOGÍA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA BUAP
Año 17, número 22, Enero-Junio 2022



DIRECTORIO
BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
 María Lilia Cedillo Ramírez
Rectora
 José Manuel Alonso Orozco
Secretario General
 José Carlos Bernal Suárez
Vicerrectoría de Extensión
y Difusión de la Cultura
 Luis Antonio Lucio Venegas
Dirección General de Publicaciones

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
 Ángel Xolocotzi Yáñez
Director
 Ricardo A. Gibu Shimabukuro
Secretario de Investigación y Estudios de Posgrado
 José Gabriel Montes Sosa
Secretario Académico
 Mónica Fernández Álvarez
Secretaria Administrativa
 Araceli Toledo Olivares
Coordinadora de Publicaciones

CINTILLO LEGAL
MIRADA ANTROPOLÓGICA, Año 17, No. 22, Enero-Junio de 2022, 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. 04-2021-110414033400 -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: 4 de noviembre de 2021.

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

Imagen de portada: *Bendición de semillas en San Miguel Canoa*.
 Fotografía de Sebastián Licona Gámez

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).

DOSSIER

Presentación	
Las fiestas de los pueblos y el impacto de la pandemia del COVID-19	
ALEJANDRA GÁMEZ ESPINOSA	3
La desludificación de la fiesta religiosa y su reconfiguración simbólico-digital frente al COVID-19 en Cholula, Puebla	
ALEJANDRA GÁMEZ ESPINOSA	
SEBASTIÁN LICONA GÁMEZ	8
El Señor Santo Entierro en San Pablo del Monte, Tlaxcala (2020-2021)	
GEOVANI PRISCO HERNÁNDEZ	35
Petición de lluvias y COVID-19. Experiencias en dos comunidades indígenas de México	
BERENICE RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ	
RAÚL GARCÍA CONTRERAS	67
Encanto chinanteco: etnografía de la fiesta patronal de San Juan Lalana, Oaxaca	
JESÚS ABRAHAM MORA GARCÍA	88
Entre San Nicolás Tolentino y el jaguar. El culto a la lluvia en Zitlala, Guerrero	
JOSÉ RAMÓN ESPINOSA JULIÁN	109
Rupturas culturales por la pandemia del COVID-19: posada de los "Malavidos"	
SERGIO SEGURA GONZÁLEZ	
BRENDA VICENTA ADRIANA ESCUTIA MOLINA	127
MISCELÁNEA	
Movimientos armados, postconflicto y turismo político: hacia un estado de la cuestión	
DIANA ISABEL FLORES SALGADO	
MARCELINO CASTILLO NECHAR	
ROCÍO DEL CARMEN SERRANO BARQUÍN	
YANELLI DANIELA PALMAS CASTREJÓN	141
Reflexiones sobre las prácticas campesinas y su aporte hacia una agricultura sustentable	
EDWIN VICENTE REALPE SOLARTE	161
El festival transformacional Cosmic Convergence como productor de imaginarios de lo maya	
GUSTAVO SÁNCHEZ ESPINOSA	182

PRESENTACIÓN

Las fiestas de los pueblos y el impacto de la pandemia del COVID-19

The village festivals and the impact of the COVID-19 pandemic

Este número está dedicado a un tema de gran relevancia sociocultural, pero también económica, política y de salud para las sociedades campesinas e indígenas, como lo es el impacto de la pandemia del COVID-19 en el fluir de la vida social y específicamente en la realización de las fiestas religiosas de los pueblos. La pandemia provocada por la propagación del coronavirus a partir del año 2019 trastocó múltiples aspectos de la realidad de las sociedades, de una manera sin precedentes en la historia de la humanidad. Este acontecimiento extraordinario ha sido conceptualizado por las ciencias sociales como *evento crítico*, de acuerdo con la propuesta de la antropóloga hindú Veena Das (1995) y supone “una ruptura temporal de la reproducción de la vida, la ausencia de sentidos adecuados para comprender la nueva situación y la necesidad de crear nuevos modelos interpretativos” (Lins Ribeiro, 2021, p. 108). Esta crisis provocó la alteración de la vida cotidiana, es decir, una descotidianización de los sujetos, debido al aislamiento masivo. Lo cual conllevó a la construcción de espacios liminales y fronteras entre la casa y la calle, así como límites entre los cuerpos y las casas, entre las personas y las imágenes de los santos u objetos sagrados, etcétera.

Por ende, esta situación también perturbó la vida festiva, impactó drásticamente en los ciclos ceremoniales y conllevó también a la generación de nuevas interpretaciones en la cosmovisión de las comunidades. Principalmente los actos multitudinarios como los lúdicos, fueron cancelados debido a las restricciones impuestas por el gobierno que promovían el aislamiento social. De esta manera, la vida festiva fue disminuida drásticamente; las verbenas, bailes, danzas, fuegos pirotécnicos, convites, entre otros fueron suprimidos, lo que implicó nuevas reglas de interacción, por mencionar un ejemplo. A este proceso de cancelación del decurso festivo particularmente lo hemos llamado proceso de desludificación. Las fiestas religiosas comunitarias son manifestaciones sociales, productos de comportamientos culturalmente fijados que tienen lugar en tiempos y espacios determinados, donde se vive una especie de tiempo de excepción, sin considerarlo contrapuesto a lo cotidiano en la medida en que es de trabajo ritual y funge como una extensión del trabajo socialmente necesario para la reproducción de la comunidad. La fiesta permite la reafirmación y cohesión cultural de los participantes, establece diferencias, identidades y es una manera de proyectar una visión del mundo. La presencia de un evento crítico como la pandemia alteró y en su caso reconfiguró las representaciones de los actores sobre sus santos, la relación que los humanos tienen con estos númenes y los decursos rituales. La cancelación de estos, la restricción de

los participantes etc. generaron incertidumbre, desconcierto, angustia ante la desarticulación de praxis festivas, que son momentos de intensificación y recomposición del orden de las comunidades, ya que través de estas los colectivos mantienen relaciones de reciprocidad con los númenes, considerados como los principales responsables del bienestar y el equilibrio comunitario, al ser padres poderosos, abogados, protectores, dadores del sustento y emblemas de la identidad social.

Por otra parte, los trabajos aquí reunidos abordan, con distintos grados de reflexión, la viabilidad de la metodología antropológica en tiempos del COVID-19, debido a las limitaciones sociales y el periodo de aislamiento provocado por esta. En la mayoría de los escenarios los decursos festivos se realizaron a “puerta cerrada”, lo que implicó que los investigadores acudieran a realizar trabajo de campo en situaciones de riesgo y hasta cierto punto limitados por una serie de restricciones sociales y medidas sanitarias que las autoridades tradicionales y federales (distanciamiento social, gel antibacterial, cubrebocas, espacios abiertos, etc.) implementaron a fin de cuidar la propia salud y las de personas consultadas. A partir de ello surge una postura crítica contra la perspectiva catastrófica que postuló que la etnografía contemporánea en tiempos de epidemia se encontraba en vías de extinción, relegándola a un supuesto estado de crisis permanente, donde prevaleció la idea limitante de que el trabajo de campo y la observación participante habían de abandonarse, suponiéndolas como tareas metodológicas imposibles de ejercer actualmente. Las experiencias de investigación de campo durante la problemática epidemiológica del COVID-19 en pueblos indígenas y campesinos no implicó el abandono del trabajo etnográfico sino su reelaboración. Los trabajos presentados pretendieron guiarse en esa vertiente.

La pandemia del COVID 19 reveló con crudeza las desigualdades sociales enraizadas en las estructuras de segmentación étnica y popular, cuyas manifestaciones se observaron no solo en la vida cotidiana sino en los eventos de intensificación social como las fiestas. Estas últimas y los efectos que en ellas ocasionaron durante el periodo de la pandemia se analizan a través de distintos planteamientos y perspectivas teóricas en estos seis artículos que conforman el *dossier*.

El artículo que abre este número 22 de *Mirada Antropológica* se titula *La desludificación de la fiesta religiosa y su reconfiguración simbólico-digital frente al COVID-19 en Cholula, Puebla*, en este trabajo presentamos el antropólogo Sebastián Licona Gómez y la que suscribe, un análisis etnográfico de dos procesos sociales, la “desludificación” de la fiesta religiosa y su reconfiguración simbólica-virtual en las plataformas digitales en los barrios de San Pedro Cholula, como resultado de los cambios estructurales provocados por un “evento crítico”. El texto busca contribuir a la reflexión antropológica sobre los fenómenos que forman parte de las tramas de desestructuración y reelaboración simbólica-cultural de la vida socio-religiosa de los pueblos urbanos como es el caso de San Pedro Cholula, Puebla, México a consecuencia del impacto de

la pandemia del COVID-19. Esta investigación se sustentó metodológicamente en el trabajo de campo etnográfico presencial y digital. Así mismo presentamos referentes conceptuales novedosos para abordar la relación entre evento crítico y fiesta religiosa. Concluimos que ante esta emergencia global el fluir de la vida en sociedad cambió de forma radical, provocando la descotidianización (Lins Riveiro, 2021) y la “desludificación” de las fiestas religiosas. La alteración de múltiples escenarios de socialización y reproducción cultural, debido al asilamiento masivo, conllevó a la construcción de espacios liminares y fronteras entre la casa y la calle; la iglesia y la calle; entre las personas; las imágenes de los santos y objetos sagrados; y entre lo lúdico y lo ritual. La realización de las fiestas religiosas comunales cuya expresión se caracteriza por la alegría, excitación, intensificación, exceso y la autonomía comunitaria de sus prácticas socioculturales fue alterada de manera radical. Ante ello, las comunidades buscaron formas de interacción social y de relación con lo sagrado. La estrategia local fue el uso de las plataformas digitales y las redes sociales para cumplir con los procesos de reciprocidad entre los seres humanos y los númenes, para así mantener el ciclo y el orden del universo.

El segundo texto, *El Señor Santo Entierro En San Pablo Del Monte, Tlaxcala (2020-2021)* de Geovani Prisco Hernández es resultado de una investigación etnográfica realizada la ciudad de San Pablo del Monte, Tlaxcala, ámbito con un complejo ciclo festivo dedicado a los santos, mismos que son los contenedores de una cosmovisión vinculada a la naturaleza, los ciclos climáticos, el trabajo y la salud. El aislamiento social, provocado por COVID-19, conllevó a la suspensión de diversas actividades rituales, situación que, si bien generó desconcierto, angustia y confusión entre la población, implicó también adaptación y negociación entre los diversos actores implicados: miembros del sistema de cargos, la iglesia y el Estado. El análisis de esta pesquisa se centró en la fiesta del “Señor Santo Entierro” (2020-2021) que se lleva a cabo el Viernes Santo, durante el decurso de la Semana Santa. A partir de ello, Geovani Prisco presenta un ejemplo etnográfico de las situaciones a las que se enfrentaron las comunidades durante la pandemia; describe el contexto de la celebración, la organización y la ejecución de la fiesta, así como las resistencias y negociaciones entre los involucrados. Destacan elementos como la cancelación de eventos multitudinarios, aforo en las actividades rituales con un mínimo de asistentes y a “puerta cerrada”, así como la suspensión de bailes populares, ferias etc. Es decir que, la vida festiva fue alterada y replanteada, pero no eliminada, por el contrario, sigue presente como una actividad que dota de sentido, identidad y anhelo a las sociedades.

El artículo intitulado *Petición de lluvias y COVID-19. Experiencias en dos comunidades indígenas de México*, de Berenice Rodríguez Hernández y Raúl García Contreras, analiza el impacto del COVID-19 en los ciclos rituales de dos pueblos indígenas de México. La metodología de investigación se sustentó en la etnografía y su objetivo

fue analizar la pandemia como un evento global y crítico que trastocó la conducta ritual de los pueblos indígenas del estado de Morelos y Guerrero particularmente y la subsecuente reelaboración de las practicas simbólicas ocurrida a causa de la contingencia sanitaria.

El cuarto artículo nombrado *Encanto chinanteco: etnografía de la fiesta patronal de San Juan Lalana, Oaxaca*, de Jesús Abraham Mora García, versa sobre un acercamiento etnográfico a la fiesta patronal de la comunidad chinanteca de San Juan Lalana, Oaxaca. El autor describe el decurso festivo, constituido por actividades rituales (misas, procesiones, ofrendas etcétera) y por otra parte lúdicas, como los bailes, convites, juegos, exceso de bebida y música etc. También resalta las creencias sobre el santo como principal numen y padre de la comunidad. Por último, reflexiona sobre la importancia de la celebración en el fortalecimiento de los vínculos intracomunitarios mediante la cooperación, el apoyo mutuo y la reciprocidad entre humanos y la entidad sagrada. El trabajo aporta evidencias etnográficas sobre la fiesta religiosa entre los chinantecos.

En el texto *Entre san Nicolás Tolentino y el jaguar. El culto a la lluvia en Zitlala, Guerrero*, de la autoría de José Ramón Espinosa se analiza la festividad dedicada a San Nicolás Tolentino santo patrón del pueblo de Zitlala, Guerrero, México. A partir de una metodología de corte etnohistórico (combinación de herramientas de la arqueología, la historia y la antropología social) se establece una analogía simbólica entre el santo patrón de Zitlala y el jaguar, resultado de proceso de reelaboración simbólica que implicó la evangelización católica en este pueblo por parte de los frailes agustinos, quienes impusieron como santo patrón a San Nicolás Tolentino, cuya imagen iconográfica se caracteriza por portar un hábito decorado con estrellas, que el autor asocia “con el pelaje del felino representando el cielo estrellado”. Resultado del encuentro de las dos tradiciones religiosas, durante la época colonial se creó una nueva tradición conformada por ritos, mitos, lenguaje, formas de organización social y política y una cosmovisión en donde el jaguar ocupa un lugar preponderante como numen de gran importancia en la cosmovisión mesoamericana. El trabajo presenta importantes evidencias etnohistóricas y etnográficas sobre las creencias y la festividad dedicada a San Nicolás Tolentino en la montaña de Guerrero.

El artículo que cierra el dossier se titula: *Rupturas culturales por la pandemia del COVID-19: posada de los “Malavidos”*, de Sergio Segura González y Brenda Vicenta Adriana Escutia Molina. Presenta un estudio etnográfico sobre las festividades navideñas, específicamente las posadas, del pueblo de San Luis Tlaxialtemalco, Xochimilco y el impacto de la pandemia del COVID-19 en su realización. La ruptura de la vida cotidiana, resultado del “evento crítico”, afectó las formas de relacionarse y de organizarse de las personas, ello sucedió también con prácticas socioculturales como las fiestas y las organizaciones socio-religiosas, mismas que son el foco de atención del

análisis. Específicamente se describen las posadas y la forma de organización social local, ligada a estas festividades, llamada “Los Malavidos”, como expresiones de cohesión y solidaridad comunitaria. En esta última participan diversos actores (niños, adolescentes, mujeres y hombres), debido a que su fin es solidificar el tejido social y modelar la identidad colectiva.

Los autores plantean que, en los pueblos de Xochimilco, las posadas han sido festividades de gran relevancia a lo largo de su historia, mismas que también se han reconfigurado a partir de la confluencia de elementos de la cultura urbana y de la tradicional xochimilca. En tiempos de pandemia varios de sus decursos y la sociabilidad propia de estas fiestas fue suprimida de manera paulatina, en donde también intervinieron aspectos relacionados con la desigualdad social estructural, como la falta de recursos para la subsistencia, el acceso a seguridad social y médica etc. lo que provocó que la comunidad acudiera a sus santos para solicitar auxilio y protección, ocasionando una falsa sensación de seguridad, ya que se cree que estos pueden otorgar protección a la comunidad de cualquier calamidad. A lo largo del texto se describen las creencias, prácticas, pero también los desacuerdos internos y la pérdida de sentidos para explicar la nueva realidad resultado del evento crítico de la pandemia. Ante ello, se concluye que San Luis Tlaxialtemalco, como miles de pueblos campesinos y urbanos sufrieron rupturas que permearon las estructuras socioculturales y comunitarias debido a la pandemia del COVID-19, tal fue el caso de sus costumbres y dinámicas festivas.

Esperamos que este número 22 de *Mirada Antropológica* sea de interés para los investigadores, colegas, estudiantes interesados en el tema y al público en general. Buscamos con ello impactar en la divulgación del conocimiento generado, en la apertura de nuevas líneas de investigación y en la resolución de los grandes problemas nacionales.

Alejandra Gómez Espinosa

REFERENCIAS

- Das, V. (1995). *Critical Events: an anthropological perspective on contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press.
- Lins Ribeiro, G. (2021). “Descotidianizar” el mundo. La pandemia como evento crítico, sus revelaciones y (re)interpretaciones. *Desacatos, Revista De Ciencias Sociales*, (65), pp. 106-123.

DOSSIER

LA DESLUDIFICACIÓN DE LA FIESTA RELIGIOSA Y SU RECONFIGURACIÓN SIMBÓLICO-DIGITAL FRENTE AL COVID-19 EN CHOLULA, PUEBLA

THE PLAYFUL LOSS OF THE RELIGIOUS FESTIVAL AND ITS SYMBOLIC-DIGITAL RECONFIGURATION IN THE FACE OF COVID-19 IN CHOLULA, PUEBLA

ALEJANDRA GÁMEZ ESPINOSA*
SEBASTIÁN LICONA GÁMEZ**

Fecha de entrega: 29 de septiembre de 2021
Fecha de aceptación: 12 de diciembre de 2021

RESUMEN

* María del Socorro Alejandra Gámez Espinosa es 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

El trabajo analiza etnográficamente dos procesos sociales, la “desludificación” de la fiesta religiosa y su reconfiguración simbólica-virtual en las plataformas digitales en los barrios de San Pedro Cholula, como resultado de los cambios estructurales provocados por un evento crítico. El texto busca contribuir a la reflexión antropológica sobre los fenómenos que forman parte de las tramas de desestructuración y relaboración simbólica-cultural de la vida socio religiosa de los pueblos urbanos del país a consecuencia del impacto de la pandemia del COVID-19. Esta investigación se sustentó metodológicamente en el trabajo de campo etnográfico presencial y digital.

diversos libros y artículos en revista nacionales e internacionales sobre las sociedades indígenas de los Estados de Puebla y Oaxaca, México. Dirección electrónica: maria.gamez@correo.buap.mx

** Licenciado en Antropología Social por la BUAP. Actualmente estudiante de la Maestría en Ciencias Antropológicas en la UAM-I. Miembro de los Equipos de Investigación Permanente: "Estudios Etnográficos de la Región Puebla-Tlaxcala" y "Cosmovisión y fiestas religiosas en las Cholulas". Ponente en Congresos y Coloquios de corte local, nacional e internacional. Es autor y co-autor de artículos de libros cuyas temáticas giran en torno a los distintos sistemas de intercambio contemporáneos. Dirección electrónica: seblc95@gmail.com

PALABRAS CLAVE: *Fiesta religiosa, desludificación, evento crítico, plataforma digital, pueblo urbano.*

ABSTRACT

This work analyzes two social processes, the playful loss of the religious festival and its symbolic-virtual reconfiguration on digital platforms in the neighborhoods of San Pedro Cholula, as a result of the structural changes caused by a critical event. The text seeks to contribute to the anthropological reflection on the phenomena that are part of the networks of destructuring and symbolic-cultural reformation of the socio-religious life of the urban peoples of the country as a result of the impact of the COVID-19 pandemic. Methodologically, this research was based on face-to-face and digital ethnographic fieldwork.

KEYWORDS: *Religious Holiday, Deludification, Critical Event, Digital Platform, Urban Town.*

PRESENTACIÓN

El presente trabajo analiza etnográficamente dos procesos sociales, la “desludificación” de la fiesta religiosa y su reconfiguración simbólica-virtual en plataformas digitales en los barrios de San Pedro Cholula. El primero entendido como un proceso que involucra la ruptura de los ritmos lúdicos en las festividades dedicadas a los santos y el segundo como la respuesta sociocultural a tal situación, y así contribuir a la reflexión antropológica sobre los fenómenos que forman parte de las tramas de desestructuración y relaboración simbólica-cultural de la vida socio religiosa y cosmovisiva de los pueblos urbanos del país ante las consecuencias planetarias que consiguió perpetrar la pandemia del COVID-19.

Planteamos que, mediante el uso cotidiano de plataformas digitales, el corpus festivo religioso de los barrios cholultecas encontró un escenario para reconfigurarse simbólicamente ante los nuevos contextos globales de distanciamiento social, aislamiento, descotidianización, desigualdad, etcétera que flageló la pandemia del COVID-19 (Lins Ribeiro, 2021). Concebimos a las plataformas, no solo como grandes industrias de producción de capital financiero y de economía global-digital capitalista (Srnicek Nick, 2018), sino también como dispositivos simbólicos-digitales complejos apropiados por heterogéneos sujetos y sectores sociales, que reestructuran las funciones económicas, políticas e ideológicas he-

gemónicas asignadas a las mismas en función de sus propios proyectos sociales. Así, entendemos a las plataformas digitales como dispositivos simbólicos apropiados para la relaboración de las fiestas religiosas y la relación con lo sagrado.

Este texto se divide en cuatro apartados. El primero dedicado a la reflexión teórica sobre la “desludificación”, la pandemia como evento crítico y las plataformas digitales cuya relación antropológica se manifestó durante los últimos años, consumando una serie de procesos de ruptura y reestructuración en los cursos rituales-festivos religiosos de los pueblos urbanos del país. El segundo se aproxima a ofrecer un panorama sociocultural de San Pedro Cholula como “pueblo urbano” y sus ciclos festivos religiosos, escenario social caracterizado por hibridar diversas tradiciones sociales. El tercero brinda una aproximación etnográfica a los procesos de “desludificación” que vivieron los barrios originarios de San Pedro Cholula en su vida religiosa durante el evento crítico de la pandemia. El cuarto analiza antropológicamente la reconfiguración de las fiestas religiosas en las plataformas digitales como respuesta social de las comunidades barriales de Cholula al evento crítico, donde enfatizamos la heterogeneidad de manifestaciones simbólico-digital de las mismas. Por último, concluimos con una aproximación analítica de los nuevos usos locales y apropiaciones socioculturales de las plataformas digitales, que permiten ampliar la interpretación

antropológica y comprensión de las prácticas humanas sobre las mismas.

Metodológicamente, esta investigación se sustentó en trabajo de campo etnográfico presencial y digital, registramos contenidos y mantuvimos contacto a distancia con nuestros consultados (mayordomos, hijos de barrio, principales, sacerdotes, etcétera) vía plataformas como Facebook y WhatsApp. También acudimos de forma presencial a diversos eventos socio religiosos durante la epidemia en los años 2020 y 2021, como cambios de mayordomía de barrio, circulares, procesiones, convites, mañanitas a los santos, etc. Se priorizó la realización de entrevistas, a partir de las cuales pudimos acceder a las vivencias de los habitantes durante la epidemia, a las experiencias sociales y relaboraciones simbólicas implicadas dentro de los procesos de la “desludificación”. Debido a las limitaciones sociales, resultado del periodo de aislamiento provocado por el COVID-19, las fiestas se realizaron a “puerta cerrada” razón por la cual acudimos siempre respetando todas las medidas sanitarias que las autoridades tradicionales y federales (sana distancia, gel antibacterial, cubrebocas, espacios abiertos, etc.) implementaron a fin de cuidar nuestra propia salud y la de nuestros consultados. A partir de ello, planteamos una postura crítica contra la perspectiva catastrófica que postuló que la etnografía contemporánea en tiempos de epidemia se encontraba en vías de extinción, relegándola a un supuesto estado de crisis permanente, donde pre-

valeció la idea limitante de que el trabajo de campo y la observación participante habían de abandonarse, suponiéndolas como tareas metodológicas imposibles de ejercer hoy. Pensamos que, como lo expresan los fenómenos que estudiamos durante la problemática epidemiológica del COVID-19 en Cholula, la práctica antropológica también se reelaboró y este trabajo pretende guiarse en esa vertiente.

PANDEMIA, "DESLUDIFICACIÓN" Y LAS PLATAFORMAS DIGITALES

Pandemia: crisis mundial y evento crítico

El COVID-19 discontinuó el mundo, su propagación global desde un mercado mayorista de animales en Wuhan, China en 2019 al resto del planeta, logró desestabilizar las estructuras sociales, económicas y políticas de naciones, regiones, ciudades, localidades, pueblos, etcétera. Enfrentamos un proceso de aislamiento masivo sin precedentes a múltiples escalas y dimensiones, quebrando con la vida social de millones de personas. Tan solo en abril del 2020, el portal de noticias *Euronews* reportó que la mitad de la población mundial se encontraba en cuarentena, cerca de 3 900 millones de personas dejaron de asistir a sus trabajos, escuelas, espacios públicos e iglesias; tuvimos que distanciarnos de conocidos, amigos y familiares a fin de evitar infectarnos (Sandford, 2020). Todas las sociedades del globo presenciaron la

manifestación de nuevos fenómenos y acontecimientos sin precedentes en la historia humana, se presentaron nuevos hibridismos que han abierto una gama amplia de insólitas manifestaciones interculturales¹ a estudiar.

Como analiza acertadamente Gustavo Lins Ribeiro (2021), con la propagación de esta enfermedad se configuraron nuevos espacios liminales y se develaron problemáticas estructurales que afectan a la sociedad mundial. En primer lugar, se evidenció la interconexión mundial potenciada de las sociedades. Es un hecho indiscutible que todos los individuos y espacios están, de alguna u otra manera, vinculados por mallas y redes culturales sociales, políticas, económicas y ambientales; vivimos en una realidad sociológica donde los actos locales tienen efectos-consecuencias globales y viceversa, el COVID-19 no es más que resultado de la ingesta local de animales exóticos en el mercado de Wuhan que puso al mundo en crisis (Lins, 2021). Esto nos recuerda lo que Erick Wolf (1982) advertía a los antropólogos sobre la necesaria vinculación hermenéutica

1. La interculturalidad conlleva a conceptualizar "a la confrontación y el entrelazamiento, a lo que sucede cuando los grupos entran en relaciones e intercambios [...] interculturalidad implica que los diferentes son lo que son en relaciones de negociación, conflicto y préstamos recíprocos" (García Canclini, 2004, p. 15). La interculturalidad describe las nuevas formas de interacción y confrontación que ocurren como resultado de la rápida transición de las culturas nacionales a la interdependencia global.

de los fenómenos socioculturales de diferentes grupos humanos con escalas y procesos mundiales, los campos de producción cultural de diferentes sociedades no pueden entenderse aisladamente; el paradigma multiculturalista de antaño que entendía a las sociedades como archipiélagos monoculturales, es cada vez más obsoleto, los mundos sociales de la humanidad siempre han constituido un total de procesos múltiples interconectados (Wolf, 1982, p. 15). El coronavirus demuestra que el empeño por desarticular tal relación puede falsear la interpretación de realidades sociales que tratamos de comprender.

En realidad, la crisis ocasionada por la pandemia mostró las interconexiones y la emergencia ambiental mundial actual. Dentro de las explicaciones sobre la pandemia por COVID-19, de la más acertadas, es aquella que la concibe como producto del “Capitaloceno” o “Antropoceno”, que define nuestro actual paradigma de desarrollo económico-político civilizatorio infinito con recursos naturales finitos ha ocasionado, desde la revolución industrial y de forma potenciada en las últimas décadas, la destrucción masiva del mundo natural y sus recursos (Haraway, 2015). Tal situación ha evidenciado que el protagonismo del capital y la agencia hegemónica del capitalismo históricamente es catastrófico, absorbiendo y destruyendo el medio ecológico, así como a pueblos y sociedades sometidas. El “Antropoceno” configuró una civilización global urbana-industrial con gigantescos consumos

de materia y energía insostenibles para nuestro mundo y se ha destacado por fomentar diversos “eventos de crisis” y hoy el coronavirus es resultado del desastre ambiental contemporáneo, de la intromisión y apropiación capitalista humana de biosferas nunca alcanzadas, que está generando nuevas zoonosis y virus que pasan a usar seres humanos como huéspedes para su gesta y propagación (Lins, 2021; Martins y Ayobami, 2020).

En términos socioculturales, la pandemia también produjo el apareamiento de nuevos lugares-dimensiones, que reconfiguraron nuestras nociones de lo privado y lo público, por ejemplo, el “hogar-trabajo” y la “escuela-hogar” siendo este último el más significativo por la crisis del sector educativo actual, donde el 70 % de la población mundial de estudiantes fue afectada por los cierres de las universidades, escuelas e instituciones (Unesco, 2020). Además, con la pandemia se enfatizaron viejas y nuevas desigualdades-diferencias sociales, no todos los sectores del globo la experimentaron de forma igual, el COVID-19 no es una amenaza igualitaria y universal. De las desigualdades más trágicas por la pandemia, son aquellas que se enraizaron en las estructuras de segmentación étnica y popular sumándose con las de clase:

[...] en Nueva York, los latinos y afroamericanos han representado el número más grande de muertos; en India, musulmanes fueron atacados y acusa-

dos de diseminar el virus; en Sudáfrica, la crisis provocada por la diseminación del virus mostró la continuidad de la desigualdad entre blancos y negros; en China, en ciudades como Guangzhou, que tiene enclaves africanos, migrantes negros se transformaron en blancos de la xenofobia (Lins, 2021, p. 114).

En nuestro país, de los sectores sociales más afectados fueron los pueblos tradición indígena y originaria en ciudades y entornos rurales, donde la probabilidad de tener atención hospitalaria de calidad para estas sociedades es reducida considerablemente con respecto de otros sectores. En estas sociedades la letalidad de la pandemia fue más drástica (Cortés-Meda y Ponciano-Rodríguez, 2021).

Hoy, a un año después del auge de la pandemia en 2020, el sitio web *Reuters*² estima 244 293 000 contagios y 5 189 000 muertes reportadas en todo el mundo, siendo Estados Unidos, Rusia, India, Brasil, Reino Unido y México de las naciones más afectadas. Las consecuencias sociales por la propagación de esta enfermedad en nuestro país han empezado a enraizarse en las estructuras económicas, educativas, laborales y socio religiosas de variados sectores de la población. Por ello y más, queda claro que el coronavirus no es estrictamente un fenómeno de comprensión epidemiológica-médica y biológica, requiere de la incursión del análisis científico social.

¿Cómo comprender antropológicamente la pandemia? Por lo revisado anteriormente y considerando sus consecuencias sociales planetarias, la consideramos como “evento crítico”, de acuerdo con la expresión creada por Veena Das (1995). Los eventos críticos se definen como “momentos de quiebra de lo cotidiano”, pueden ser considerados como fenómenos de disrupción diaria, situaciones violentas que provocan sufrimientos a menudo percibidos como repentinos e inexplicables, resultantes, sin embargo, de la violencia cotidiana de las sociedades. En los eventos críticos, los agentes sociales encuentran de manera muy demarcada, la ausencia de sentidos adecuados para comprender los sucesos emergentes y requieren incursionar en la creación de nuevos modelos interpretativos de su realidad. De esta manera, los eventos críticos tienen la capacidad de generar nuevas formas de acción y sentidos, simbolismos y transformar identidades (Vechioli, 2020). Así, el coronavirus como evento crítico produjo una intensa descotidianización de los agentes sociales alrededor del mundo, desarticuló praxis habituales y “conciencias prácticas”:

Las rupturas de lo cotidiano, la exposición del sujeto a lo imprevisible, implican la problematización de la conciencia práctica y abren un espacio diferente al de la vida social, subjetiva e incluso cerebral, toda vez que nuestros cerebros registran nuestros comportamientos rutinarios en caminos neuro-

2. Consultable en: <https://graphics.reuters.com/world-coronavirus-tracker-and-maps/es/>

nales que tienden a estructurarse. La pérdida de la conciencia práctica produce un extrañamiento y una necesidad de restaurar la cotidianidad en pro de la previsibilidad y la disminución del gasto de energía que significa monitorear todo y a todos, todo el tiempo (Lins, 2021, p. 108).

Añadiríamos también, que, para el caso de los pueblos urbanos del país, aquellos con continuidades socioculturales de tradición mesoamericana-indígena y campesina en entornos urbanos, además de las rupturas de lo cotidiano, se produjo un intenso proceso de desludificación de sus ritmos festivos, socio religiosos y rituales, es decir, una ruptura con los cursos extra cotidianos de su vida social.

La “desludificación” de la fiesta religiosa

Las fiestas religiosas barriales son manifestaciones sociales, producto de comportamientos culturales, que tienen lugar en tiempos y espacios determinados, son tiempos de trabajo ritual que fungen como una extensión del trabajo socialmente necesario para la reproducción de la comunidad. Refrendan la cohesión sociocultural de los participantes, recrean identidades, establecen diferencias y proyectan una visión del mundo.

La fiesta tiene un contenido polisémico, lo permite observar múltiples significados y problemáticas al interior de esta como son la relación fiesta-política, fiesta-ritual, fiesta-efervescencia social,

fiesta-cosmovisión, fiesta-identidad, etcétera. En la fiesta, cada día posee una función o advocación específica, así se diferencian los días que le preceden y le suceden (la víspera, el clímax y la conclusión o remate). Cada día en la fiesta es una unidad de tiempo en la que se ordenan diversas actividades relacionadas en la festividad lo que conforma un complejo decurso de actos, prácticas y actividades (Juárez y Romero, 1999).

En toda fiesta religiosa se distinguen dos tipos de actos interdependientes: el estrictamente religioso-solemne (ritual) y por el otro el profano-lúdico, por esta razón se hace una distinción principalmente de tipo operativo, entre fiesta interna que tiene lugar al interior del sitio culto y la fiesta externa que se celebra en espacios diversos (J. Boissevai, 1992, pp. 139-140) como la calle, los atrios, las casas de los mayordomos, salones sociales etc. Toda fiesta lleva implícita la idea de diversión, de alegría, de festejo público, juego, recreación, es decir, lo lúdico es inherente a lo festivo (Caro Baroja, 1984, pp. 9-10) y es por excelencia multitudinaria, es decir, que en las fiestas religiosas participa un considerable número de personas que se congregan en diversos eventos como bailes, convites, fuegos artificiales, danzas y verbenas populares, entre otros. La fiesta como diversión, juego y regocijo constituye un momento característico del decurso festivo (Cruces Villalobos, 1999, p. 11).

Los actos religiosos como es el caso de los rituales son ordenados, estandari-

zados y formales, constituidos por normas y jerarquías, constreñidos a tiempos y lugares específicos que se caracterizan por su solemnidad y seriedad. El ritual a menudo es impuesto y supervisado por quienes ostentan el poder, que en el caso de Cholula una parte lo ejerce la iglesia católica, los párrocos y sacerdotes. En cambio, los actos lúdicos son abiertos, relajados, con cierto desorden, innovadores, igualitarios y en ocasiones improvisados; se caracterizan por la alegría, el esparcimiento, el regocijo y el disfrute social. Son escenarios comunitarios y democráticos que permiten huir de la formalidad y el constreñimiento del ritual (J. Boissevai, 1999). Si bien en toda fiesta religiosa existe una relación inherente, interdependiente y dinámica entre lo ritual y lo lúdico, es en este último donde la comunidad expresa con amplitud su fervor, agradecimiento y solidaridad con el santo o virgen en cuestión y con sus semejantes. Lo lúdico expresa en sí mismo a la fiesta; sin música, baile, pirotecnia, cohetes, convites, canto, mañanitas etc. no hay efervescencia, alegría, convivencia y homenaje al padre o madre de la comunidad, y por consiguiente la fiesta “no es fiesta”, y por tanto existe un proceso de “desludificación”.

La pandemia provocada por la propagación del coronavirus a partir del año 2019 trastocó múltiples aspectos de la realidad de las sociedades, de una manera sin precedentes en la historia de la humanidad. Este acontecimiento extraordinario o “evento crítico” (Veena Das,

1995) supuso la ruptura temporal del fluir de la vida social y la alteración de la vida cotidiana, es decir, una descotidianización de los sujetos, debido al aislamiento masivo provocado por la pandemia. Lo cual conllevó a la construcción de espacios liminares y fronteras entre la casa y la calle, así como límites entre los cuerpos y las casas (Lins Ribeiro, 2021, p. 108), pero también entre la iglesia y la calle, entre las personas, las imágenes de los santos y objetos sagrados y entre lo lúdico y lo ritual.

Esta situación también trastocó la vida festiva, principalmente los actos multitudinarios, como los lúdicos, fueron cancelados debido a las restricciones impuestas por el gobierno que promovían el aislamiento social. De esta manera la vida festiva fue alterada drásticamente, las verbenas, los bailes, las danzas, fuegos pirotécnicos y los convites entre otros, fueron suprimidos, lo que implicó nuevas reglas de interacción etc. A este proceso de trastocamiento y supresión del decurso festivo le hemos llamado “desludificación”. En general la fiesta religiosa durante el COVID-19 se redujo específicamente a la realización de actos rituales como las misas, los pedimientos y cambios de mayordomía, mismos que se realizaron exclusivamente con la participación de los mayordomos implicados, en espacios aislados como los templos y las casas-altares de los cargueros a “puerta cerrada”.

Los actos lúdicos relevantes como

los rituales de comensalidad (el rodeo³ y los convites de cambio de mayordomía) se efectuaron también a “puerta cerrada”, con escasa participación social, misma que se restringía a los cargueros entrantes y salientes y algunos de sus familiares. Los espacios donde se realizaron se organizaron de acuerdo con las medidas de higiene y sana distancia, lo que alteró la cualidad de lo festivo.

Las plataformas: medios de reelaboración simbólica frente al coronavirus

En el macro contexto de la pandemia como evento crítico mundial y el nacional de los procesos de la desludificación festiva-socioreligiosa de los pueblos urbanos, las plataformas digitales se posicionaron como los medios que permitieron una reelaboración tecnosimbólica de los procesos cotidianos y festivos de diversos sectores del país. Es ya ampliamente aceptado, que, en las últimas décadas, la emergencia revolucionaria de las nuevas tecnologías digitales de comunicación transformó los mundos socioculturales de las sociedades a escala planetaria, globalizando en su red las interacciones entre grupos humanos

permitiendo toda clase de contactos, intercambios, conflictos, prácticas, etc. Lo digital se convirtió e irrumpió en la multi-escalaridad, multi-dimensionalidad y multi-territorialidad global, es uno de los escenarios interculturales contemporáneos de mayor fuerza económico-política-cultural en el mundo y parece que no hay dimensión social que escape de su radio de acción.

Las plataformas digitales se posicionaron como una de las herramientas sociales que permitieron el contacto entre la diversidad cultural, pero también como una de las principales adaptaciones del proyecto socioeconómico neoliberal-capitalista en el mundo, el llamado *Platform Capitalism* que insertó a millones de personas en tramas de homogenización mercantil. En la interpretación de varios autores, entre ellos E. Tucker (2018) y N. Srnicek (2018) sugieren que para entender los impactos sociales de Facebook, Uber, Google Instagram, etc. es necesario entenderlas como grandes infraestructuras de orden privado, administradas por grandes corporaciones en países específicos, dedicadas a extraer ganancias mediante la conectividad de millones de personas en el mundo, como un nuevo campo de acción mercantil deslocalizada insertando a innumerables personas en nuevas formas de trabajo, mercados, explotación y desigualdad social.

Las plataformas involucran formas de interacción hegemónicas mercantiles-capitalistas en que fueron concebidas, pero su mismo carácter deslo-

3. Es un ritual de comensalidad donde se consume un tipo particular de pan denominado localmente como “rodeo” (galleta en forma de rosquilla azucarada), está asociado al cambio de mayordomías dentro del sistema de cargos. De esta manera el “rodeo” alude al inicio y conclusión de las responsabilidades de los cargueros ante el santo y sus representados.

calizado y global invita a pensar en la multi-producción y agencia diferenciada de cientos de millones de personas que incorporan plataformas a sus proyectos socioculturales de vida. En estas se manifiestan procesos de apropiación desigual de sus infraestructuras, amplios sectores sociales que interactúan en la red pueden reestructurar los procesos capitalistas de las mismas en función de construir otro tipo de expresiones económicas, políticas, culturales, simbólicas etc. Partimos de la afirmación de que el mundo social-digital es practicado, es decir las plataformas se practican de forma heterogénea, dibujan campos de acción entre las expresiones-intereses de los usuarios y los usos legítimos del capital privado de estas, al respecto José Van Dijck (2016) define a las plataformas como:

[...] a set of relations that constantly needs to be performed, in part due to continual friction between, on one side, users goals of expression and, on the other side, platforms profit-seeking aims and the legal surround that defines legitimate use (p. 26).

Es esta perspectiva la que rescatamos para comprender que las plataformas son producto de diversas apropiaciones socioculturales.⁴ De esta forma, es po-

sible entender a plataformas como Facebook, Flickr, Instagram y otros sitios como lugares donde se intercambian conocimientos, videos, contactos, imágenes, bienes materiales y simbólicos vía lo digital. En las plataformas se crean lazos sociales y posibilitan la estructuración de redes recíprocas de apoyo. José Van Dijck (2016) también hace énfasis en que las plataformas digitales son un producto de sociabilidad en el marco de una cultura de la conectividad, como refiere:

Plataformas como Facebook, YouTube, Wikipedia y tantas otras les permiten a miles de familias [...] entablar distintos tipos de contactos a través de los cuales comparten contenidos expresivos y comunicativos, construyen sus carreras profesionales y disfrutan de vidas sociales online. De hecho, la presencia creciente de este tipo de plataformas impulsa a las personas a trasladar muchas de sus actividades sociales, culturales y profesionales a entornos virtuales (p. 11).

Así, la interpretación antropológica se amplía, no solo para las prácticas de orden económico, también para las dimensiones religiosas, políticas, de géne-

des culturales-digitales y la disputa por recursos en red. De estos tipos de economía digital se identifican las de "don", creación de bienes "comunes de conocimiento", contiendas por prestigio, comercio electrónico, "falsos dones" (economía de carnada), "rentismo", explotación, etc., (Reygadas, 2018, p. 73).

4. Por ejemplo, en las economías virtuales, Luis Reygadas (2018) identifica varios tipos de relaciones socio económicas híbridas que tuvieron lugar como un resultado del encuentro entre diversida-

ro, parentesco, espaciales, identitarias y festivas, etc. de diversos grupos humanos que utilizan las plataformas digitales para avivar sus proyectos culturales. Sea para atraer más clientes a una empresa en Polanco por *Instagram*; una familia pescadora en Oaxaca que pone en renta su propiedad vía *Airbnb* para aprovechar los ingresos del turismo extranjero en Mazunte o la transmisión en vivo de la festividad del *Altepeilhuitl* (la fiesta del pueblo) en un barrio en Cholula durante la emergencia sanitaria del coronavirus, etc. Entendemos a las plataformas como dispositivos tecnosimbólicos que manifiestan usos digitales diferenciados y heterogéneos, siguen lógicas socioculturales que los mismos grupos determinen convenientes para sus modos de vida.

En este sentido, durante la emergencia sanitaria del coronavirus, resulta de amplia pertinencia analizar las construcciones sociales que suceden en las plataformas digitales, puesto que allí sucede la readaptación tecnosimbólica de la cultura ante los procesos de aislamiento, “descotidianización” y “desludificación” que contrajo el evento crítico. En agosto del 2020, resultado de la cuarentena mundial, las compañías globales de plataformas digitales y redes sociales registraron un aumento considerable de usuarios, “ahora todos quieren estar al tanto de lo que pasa en el mundo, pero también pasar el tiempo haciendo cosas que no podían hacer antes” (Neira, 2020).

Es decir, las personas han empezado a utilizar las plataformas digitales como

sus principales *médiums* para construir sus proyectos sociales, hoy, incluso con las consecuencias estructurales del coronavirus, algunas universidades y escuelas cuestionan el regreso presencial a clases, puesto que la educación a distancia vía plataformas posee sus pros económicos y de “aprendizaje” para las mismas. Las plataformas inciden en la vida social material de los grupos humanos y coadyuvan a configurar expresiones híbridas. En realidad, puede que sea un obstáculo hermenéutico diferenciar ambas dimensiones (digital y material), ya que ambas se producen coordinadas en varios fenómenos sociales contemporáneos.

En síntesis, pandemia, “desludificación” y plataformas digitales fundan una serie de relaciones antropológicas de escala mundial e incidencia local, los procesos sociales de tal relación han empezado a estructurarse fuertemente en las condiciones de vida de pueblos de tradición campesina-indígena en medios rur-urbanos, que es necesario estudiar si queremos comprender holísticamente los decursos por los que atraviesan los grupos humanos hoy. De ahí que compartimos la perspectiva de la antropóloga alemana Judith Beyer (2020) que ha planteado el papel correspondiente para antropólogos y antropólogas durante la epidemia, en llevar a cabo un seguimiento y registro cotidiano de cuanto sucede en las nuevas tramas simbólicas, pese a las limitaciones que supone el aislamiento obligatorio en los hogares y distanciamiento público. Para Beyer,

el trabajo antropológico contemporáneo puede realizar su aporte estudiando los medios y las redes sociales, por ejemplo, prestando especial atención a los discursos médicos y gubernamentales en medios de comunicación masiva digital con el fin de realizar lecturas o diagnósticos basados en datos y no puras especulaciones:

The role of anthropologists in times such as these is to observe diligently. This is not so different from what we are used to do when we are “in the field”. But now we have to practice from inside our homes. Our jobs to tread across disciplines, to monitor the media, government briefs and the reports of medical institutions and to allow ourselves to feel overwhelmed while doing all that (p. 3).

De acuerdo con Beyer, la labor antropológica debe ser paciente, representar la voz de la “prudencia” y articular modos sensatos de pensar sobre lo que acontece, ser voces críticas dispuestas a poner en duda los “consensos apresurados”, gestiones e intervenciones políticas de los gobiernos e instituciones sociales sobre las medidas sanitarias que afectan a toda la población. En un mundo donde afloran las distopías y utopías sobre lo que acontecerá durante y después de la pandemia por coronavirus, el rol del etnógrafo reclama su lugar.

CHOLULA, PUEBLO URBANO Y FESTIVO

La ciudad de Cholula siempre se ha caracterizado por su papel como centro religioso y festivo, para gran parte de los pueblos asentados en el Altiplano Central de México desde la época prehispánica hasta la actualidad, es un escenario social que ha atravesado diversas divergencias sociohistóricas, primero la Colonia, luego la industrialización y ahora la globalización moderna del siglo XXI que, pese a ello, sus habitantes siguen reproduciendo estructuras de orden tradicional (Bonfil, 1973), dentro de un contexto de industrialización y conurbación con la ciudad de Puebla.

Los orígenes de Cholula se inician desde los 900 años a. e. y se fundan en relación con tradiciones culturales como la olmeca y teotihuacana, y más tarde con el arribo de grupos étnicos como los olmeca-xicalanca y los tolteca-chichimeca, que ocuparon el centro del valle poblano-tlaxcalteca, asentándose alrededor del *Tlachihualtepetl* (cerro hecho a mano) (Hoy, Santuario de los Remedios) (Olivera, 1970, p. 212). En el horizonte Clásico (100 a.n.e- 600 d.n.e) Cholula se erigió como una de las metrópolis más importantes de Mesoamérica, cuya traza urbana era extensa, con grandes plazas cívicas, comerciales y habitacionales además de los centros ceremoniales de gran magnitud, como el *Tlachihualtepetl* dedicado a deidades relacionadas con el culto al agua. Durante el Posclásico con la llegada de los toltecas se erigió otro gran centro religioso dedicado a *Quetzalcóatl* en su advocación de viento (que se ubicaba donde hoy se encuentra

el convento de San Gabriel). A lo largo de la historia prehispánica, la religión, el comercio y demás relaciones políticas y sociales adquirieron nuevas dimensiones institucionales, que coadyuvaron a convertir a la ciudad de Cholula en un centro macro regional que controlaba el valle poblano-tlaxcalteca, con grandes extensiones hacia el sur, oriente y norte (Licona, Gómez y Villalobos, 2016, p. 12).

Durante la Colonia la región de Cholula siguió sustentando su papel como región comercial y devocional, en 1520 cuando los conquistadores españoles arribaron, no tardaron en establecer allí en nuevo sitio de culto religioso, sustituyendo a muchas de las deidades del agua, la lluvia y la fertilidad por el culto a la Virgen de los Remedios, donde se construyeron templos y capillas en las ruinas de los centros devocionales prehispánicos para los santos⁵ y símbolos cristianos (Olivera, 1970, p. 217).

La llegada del nuevo régimen europeo coadyuvó a modificar creencias indígenas con la sustitución de imágenes religiosas católicas, las organizaciones políticas, económicas y sociales de los antiguos *calpullis* indígenas de Cholula fueron transformados en función de los intereses y caracteres socioculturales de los españoles, pues "como consecuencia

de la imposición y centralización del poder, la antigua autonomía de las cabeceras indígenas desaparecía paulatinamente, dando lugar al patrón urbano y social colonias de barrios y pueblos" (p. 217).

Hoy, el territorio de Cholula funda su posición en esta macro región como una de las áreas con mayor movilidad e incidencia social. Su espacio urbano se encuentra delimitado por los municipios de San Pedro y San Andrés Cholula, que conforman un centro político, económico, devocional y administrativo por ser entidades con la mayor concentración de población, inversión privada, servicios, actividad comercial y religiosa donde se encuentran grandes templos y santuarios, centros cívicos y puntos comerciales.

En la actualidad, los municipios de San Pedro y San Andrés Cholula que conforman su área urbana presentan los rasgos de la globalización contemporánea, la inserción de dinámicas urbanas y la presencia de grupos humanos que no comparten el entramado de los barrios tradicionales. Ejemplo de ello son los grandes centros comerciales globales, fraccionamientos y unidades habitacionales donde habitan los llamados "avecindados" y el auge de zonas medias conurbadas entre la sub-región de Cholula y la ciudad de Puebla, que se destacan por zonas medias de inversión turística y extranjera en la región, que conviven con las prácticas y las fiestas religiosas que los barrios tradicionales actuales y demás habitantes de Cholula llevan a cabo durante todo el año.

5. Uno de los primeros santos patronos de Cholula fue San Gabriel, que se colocó en la iglesia del convento franciscano que todavía existe y que constituyó una fuerte base para la evangelización de la región (Olivera, 1970, p. 217).

Por ello, consideramos que las características socioculturales de Cholula configuran un “pueblo urbano”, porque este refiere un medio social que, “mezcla diferentes tradiciones culturales, principalmente las de la modernidad, mediante los signos y símbolos de lo urbano, y la tradición mesoamericana, por medio de rasgos étnicos nahuas y campesinos” (Licona, Gómez y Ramírez, 2013, p. 29). En Cholula los diversos grupos humanos que se movilizan por la localidad confluyen, chocan y fusionan sus capitales culturales urbanos y tradicionales —fenómeno visible en los barrios oriundos, además de los pueblos, municipios y juntas auxiliares⁶ de la comarca— que expresan prácticas y actividades matizadas como continuidades mesoamericanas-prehispánicas, subdivididas en los sistemas de cargos, instituciones socio-religiosas barriales y en la actividad socio-económica rural-campesina que, pese a su mezcla, delimitan territorios, espacios y campos de acción cultural frente aquellas dinámicas globalizadas y urbanas.

De esta manera, los habitantes originarios de los pueblos urbanos edifican formas de habitar sustentadas en los ciclos festivos populares a partir de la

devoción a santos patronos y vírgenes, como deidades tutelares constituidas como dispositivos de apropiación socio-territorial; en organizaciones sociales tejidas en sistemas de parentesco que dan forma a las instituciones socio-religiosas (mayordomías) y en las actividades socioeconómicas campesinas-urbanas populares que estructuran y dan sentido a la vida social del lugar. Ello porque, pese a la fusión de capitales culturales urbanos y rurales, los habitantes de los barrios cholultecas siguen reproduciendo los cultos populares a los santos y vírgenes siendo su principal deidad la Virgen de los Remedios, considerada la madre de los cholultecas.

El proyecto de vida social de los barrios originarios del municipio de San Pedro Cholula se define como un orden urbano que se destaca por su vida socio religiosa-festiva activa y por la continuidad de ciertos rasgos culturales coloniales-prehispánicos. Los barrios desempeñan unidades socio-territoriales que integran un fuerte sistema de cargos y formas de organización social-política-religiosa, encargadas de la administración de las fiestas religiosas de las comunidades, pero también como representantes de estas, cuya función radica en la vinculación social directa de los individuos, configurando identidades comunitarias sustentadas en la devoción a una deidad tutelar (virgen o santo patrón) que funge como representante, imagen o símbolo barrial.

Los barrios componen instituciones socioculturales que regulan y dan sentido

6. Las dos localidades conurbadas de San Andrés y San Pedro Cholula comparten vínculos sociales, culturales y económicos con otros pueblos cercanos, como Santa Isabel Cholula, Santa María Tonanzintla, Huejotzingo además de municipios circundantes a las faldas de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl.

a la vida social de sus habitantes. Cada uno diferenciado por su santo patrón, sistema de cargos propio, fiestas y la relación con otros barrios. Actualmente la ciudad de San Pedro Cholula está dividida en 10 barrios.⁷

En Cholula es común observar el recorrido de alguna procesión religiosa, el apresto de un convite o fiesta en las calles, plazas e iglesias, mismas que evidencian una forma de habitar y concebir la realidad, apoyada en la devoción y vinculación vecinal; el sonido de los cohetes, las ferias, el uso lúdico de pirotecnia, los campanazos de las iglesias o las bandas de música de viento acompañando a alguna festividad del calendario anual, son elementos que enuncian y conducen una dinámica sociocultural que involucra a la mayoría de los habitantes y se refuerza con la interacción y reproducción social.

Las fiestas en San Pedro Cholula son dispositivos de ritualidad comunal, su realización es de gran importancia para sus pobladores porque refuerza el vínculo recíproco entre los análogos y las deidades. Al igual que el sistema de cargos, las fiestas se dividen en varios tipos; están las internas de los barrios y las que celebran en conjunto los diez barrios llamadas localmente como “circulares”. Podemos dividir el calendario

Cholteca festivo en: 1) Fiestas patronales barriales, 2) Fiestas de “circular” y 3) Fiestas de pueblo (en este rubro se incorporan fiestas de carácter menor como los cambios de menordomías o cargos internos de cada barrio, mismos que tienen la responsabilidad de imágenes de menor jerarquía), en su conjunto se calcula que en la ciudad dual de Cholula (San Pedro y San Andrés) se realizan más de mil fiestas anuales, según lo deduce un estudioso local. Las primeras festividades están dedicadas a los santos patronos de cada barrio, las de “circular” son en honor a las imágenes más importantes de la ciudad de San Pedro Cholula, su nombre se debe a que las mayordomías cambian anualmente entre los diez barrios que conforman la ciudad, mismas que toman la responsabilidad de tres imágenes: Virgen de los Remedios, Virgen de Guadalupe y San Pedro de Ánimas. Cada mayordomía de “circular” tiene la responsabilidad de organizar ciertas fiestas anuales, que transgreden los límites de los barrios y los conglomeran. La principal fiesta de “circular” es la que organiza el responsable de la Virgen de los Remedios, mismo que toma la mayordomía y hace su primera fiesta el tercer domingo de septiembre. Las fiestas de pueblo engloban el calendario católico y agrícola, que celebran en conjunto o de manera separada, todos los barrios (destacan las celebraciones de San Antonio, día de la Candelaria, carnaval, Semana Santa, tránsito de María, Día de Muertos etc.). Su organización es encabezada, en la mayoría de los casos, por el sistema

7. Jesús Tlatempa, San Matías Cocoyotla, Santiago Mixquitta, San Cristóbal Tepontla, San Miguel Tianguisnahuac, San Juan Calvario Texpolco, Santa María Xixitla, La Magdalena Coapa, San Pedro Mexicaltzingo y San Pablo Tecama.

de cargos barrial.

En general, la composición cultural de Cholula engloba una diversidad de respuestas colectivas, en términos económicos y religiosos, que da cuenta del ingenio cultural y la capacidad adaptiva de los grupos humanos populares, así como también de que el facto moderno y globalizante no arrasa u homogeniza todo lo que encuentra a su paso, existen respuestas y condiciones concretas que posibilitan la diversidad humana.

LA DESLUDIFICACIÓN DE LAS FIESTAS RELIGIOSAS EN CHOLULA

La prohibición de actos multitudinarios, como lo son los decursos festivos religiosos, debido al aislamiento social promovido a consecuencia de la pandemia del COVID-19, provocó que solo se realizaran ciertos rituales, como el caso de las misas dedicadas a los santos y vírgenes, ceremonias de cambio de mayordomía y pedimentos de imágenes. Todos estos generalmente actos constreñidos al espacio de la iglesia, en su mayoría, y a la casa-altar de los mayordomos. Se caracterizan por ser episodios ordenados y formales, en los que se podía mantener la distancia entre las personas y las medidas de cuidado e higiene promovidas por el Estado y la élite eclesiástica, es decir, donde se podía mantener el control del comportamiento de los individuos. En oposición a estos, los actos lúdicos, que son masivos, desordenados, innovadores, solidarios, autónomos, endógenos, de efervescencia, regocijo y

exceso social, fueron suprimidos por la poca probabilidad de control, ello conllevó a un proceso de desludificación de la fiesta religiosa en los barrios de San Pedro Cholula. A continuación, describimos momentos del decurso festivo que por su importancia revelan la “desludificación”.

La feria y las verbenas

Toda fiesta religiosa en honor a los santos patronos contiene una serie de actos como peticiones, invitaciones, novenarios, misas, colocación de candiles, convites, procesiones, música, cantos, danzas, pedimentos, rosarios, alabanzas, visitas de otros santos, fuegos pirotécnicos, ferias, verbenas, objetos rituales etc., que evocan una historia sagrada de fundación, apropiación y delimitación de un territorio, pero también de unión, cohesión social, reproducción cultural, distinción y/o identificación y rememoración del pasado y el presente del grupo.

Durante las fiestas religiosas existen espacios y actividades propias de estas como lo son las ferias y verbenas, generalmente se realizan en las calles aledañas a la iglesia o casa del santo o santa patrona, o en la plaza o zócalo del barrio, están constituidas por la colocación de diversos juegos mecánicos, de azar y de competencia, así también por puestos de comida, bebidas alcohólicas, artesanías, productos comerciales como ropa, joyería, juguetes etcétera. Las ferias forman parte del decurso festivo en donde

se concentran un número importante de personas que acuden para divertirse, jugar, comprar, comer, embriagarse, bailar y relajarse. Son manifestaciones de alegría y de agasajo al santo o virgen, e indicadores de que el barrio está de fiesta. Como parte de las medidas de aislamiento provocadas por la pandemia, las ferias fueron suprimidas, las calles lucían vacías, oscuras, sin música, algarabía y alegría, propia de este tipo de eventos. También otras actividades lúdicas, que acompañan a las ferias, como los bailes populares, quema de fuegos pirotécnicos, presentación de grupos musicales, peleas de *Box*, conciertos y convites entre otros, fueron cancelados.

La presencia o ausencia de estos actos en los decursos festivos de los barrios depende de las costumbres de cada uno de ellos, por ejemplo, el tamaño de los castillos de pólvora que en algunos casos son grandes y estilizados, como los que se elaboran en San Cristóbal Tepontla, o la presencia de grandes orquestas sinfónicas y grupos musicales como sucede en Santa María Coapa y Tepontla. En otros casos adquieren gran renombre las peleas de *Box*, como sucede en Santiago Mixquitla o la actuación de danzantes concheros en San Juan Tepoxco. Durante la pandemia, todo acto popular se canceló provocando tristeza, sobriedad, angustia, incertidumbre y con ello la “desludificación” de las fiestas de barrio y las de la llamada “circular”.

Los convites

Los festines populares son parte fundamental de las celebraciones dedicadas a los santos patronos e imágenes en Cholula. Estos se encuentran regulados por la tradición y es costumbre que sean los mayordomos salientes quienes los sufraguen y organicen. En el caso de los mayordomos entrantes ofrecen un convite al que se le denomina localmente como el “rodeo”, ambos actos son multitudinarios y durante la pandemia se transformaron en actos privados, con control en el acceso de personas, en muchos casos se realizaron a través de un salvoconducto, pese a que se trata de actos públicos. El convite es uno de los actos de cierre de cambio de mayordomía y es relevante porque en ellos se manifiesta la sociabilidad, reconocimiento del buen servicio de los cargueros, compadrazgo, generosidad, reciprocidad, alegría y el hacer comunidad. Generalmente una de las bebidas preferidas entre los comensales es el alcohol, este se ofrece a los cargueros y es una forma de intercambio de presentes y de agradecimiento, es común que el alcohol lo sirvan los miembros de las mayordomías a los comensales, y principalmente a los grupos de principales y *tiachcas* (grupo de jefes, principales, hermanos mayores), con la finalidad de reforzar los lazos sociales y agradecer por el buen desempeño de la responsabilidad encomendada. En los convites el invitado más importante es el santo, y es por ello por lo que, en algunos barrios al primero que se le sirve la

comida es al patrono.

El distanciamiento y las medidas sanitarias provocaron que estos grandes convites fueran reducidos a actos privados donde asistía un pequeño grupo constituido por los cargueros, sus familiares y algunos principales; sin embargo, el distanciamiento no solo ocurrió entre las personas, sino entre estas, los santos y los objetos sagrados. Las imágenes no se podían tocar, se crearon fronteras construidas por cintas que decían “no tocar” y que prohibían acercarse al santo para felicitarlo o pedirle su protección. En el caso de los símbolos sagrados como los platitos y cetros, que anteriormente eran besados por todos los asistentes, como una expresión de respeto, amor y unión, cambió para evitar el contacto con los objetos, en su lugar, las personas solo se persignaban o hacían una reverencia con un movimiento de cabeza frente al símbolo.

Algunos de los actos que acompañan a los convites o al “rodeo”, como la presencia de un grupo o banda de música, se suprimieron, de modo que la circulación y consumo de platillos o de la galleta, que implica convivencia social, alegría, disfrute y relajación, disminuyó considerablemente entre los asistentes, puesto que las medidas impuestas por la cuarentena promovían el distanciamiento social; es decir, no tocarse, no hablar ni comer cerca de otras personas etcétera. Por ejemplo, la forma en que el “rodeo” fue servido y repartido a los comensales, fue cubriéndolo con papel celofán, todo ello cumpliendo con las reglas de

higiene. El miedo al contagio provocó que pocas personas lo consumieran en el momento, prefiriendo llevarse la comida a su casa. Los cholultecas manifestaban que “los santos estaban tristes por la situación que se vivía”.

La colocación de los candiles y la música de fiesta

Los llamados “candiles” consisten en botes de lámina, que en su interior contienen un trapo remojado con gasolina, mismo que se enciende e ilumina un espacio. Los “candiles” se prenden en la tarde-noche anterior al día principal de la fiesta en honor a un santo o virgen; con estas luminarias los principales del barrio recorren las calles para anunciar el prelude de la fiesta. Previamente los encargados de la iglesia van por el mayordomo saliente a su casa, ahí los familiares y amigos allegados al anfitrión cargan los candiles y se trasladan a pie a la iglesia del barrio, al llegar “los candiles” son colocados en el campanario o a los lados del atrio justo en la entrada de la iglesia. Cabe mencionar que la luz que irradian los candiles simboliza el alumbramiento del camino de los santos. Algunas personas mencionan que anteriormente, al concluir la colocación de los candiles, se acostumbraba a contratar durante toda la noche un *teponaxtle* (tambor que se usa en fiestas religiosas) anunciando la víspera de la fiesta. Actualmente en algunos barrios como Santiago Mixquitla, Jesús Tlatempa y San Matías Cocoyotla contratan el

teponaxtle o mariachis, actividad que es referente de distinción y de contraste con otras colectividades barriales. Durante la pandemia el número de personas que participó en el acto de los candiles o preámbulo de la fiesta se redujo a la presencia de los cargueros y sus familiares, generalmente durante este decurso festivo se realiza un convite (cena) en la iglesia del santo patrón y en ocasiones hay presencia de grupos musicales. Sin embargo, estos últimos actos fueron suprimidos por el distanciamiento social y el anuncio o apertura de “las fiestas” fue formal y sobrio, por ello algunas personas decían que solo se cumplió con el santo, para que su día no pasara desapercibido, pero no se le festejó como siempre.

El canto y la música: ¡Cholula está muda!

a) El regreso de los santos invitados y de la Virgen de los Remedios a sus templos

Como parte de las actividades que indican la culminación de las fiestas patronales, se encuentra el regreso de los santos invitados a sus barrios. En este caso, los mayordomos de las imágenes invitadas, junto con los mayordomos anfitriones, realizan nuevamente el inventario y revisan cuidadosamente que no falte ningún ornamento. La Virgen de los Remedios es la última visitante en volver a su santuario, para despedirla en ocasiones se realiza una misa. En la mayoría de los barrios el regreso de la

virgen es un acto poco elaborado y desapercibido, sin embargo, en barrios como San Cristóbal Tepontla y San Matías Cocoyotla es un suceso relevante 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; en las calles por donde pasa se elaboran alfombras de flores y aserrín, y se obsequian globos con los colores que la caracterizan. La Virgen de Los Remedios es despedida por las calles del barrio anfitrión con gran alegría, muchas familias arrojan dulces y confeti a la comitiva que la traslada y se entonan porras tanto a la virgen como al santo patrono que la acompaña. Como parte de los sucesos provocados por el evento crítico del COVID-19, el distanciamiento social no solo se dio entre las personas y los santos, sino también entre las imágenes visitantes; en esta ocasión el día de la misa dedicada al santo festejado asistieron únicamente los mayordomos encargados de las imágenes invitadas portando exclusivamente sus objetos-símbolo (centro y platito). Solo se permitió el traslado de imagen de la Virgen de los Remedios bajo estrictas normas de distanciamiento social y se suprimieron las grandes procesiones y actos de bienvenida, que incluían la presentación de grandes orquestas que entonaban piezas musicales que a la virgen-madre le gustan; ¡la Virgen está triste! y ¡Cholula está muda! exclamaban algunos cholultecas.

b) Misa del alba y mañanitas

En Cholula es costumbre que, en toda fiesta patronal, se entonen las mañanitas muy temprano o en la madrugada. En estas ocasiones la letra de las mañanitas dedicadas a los santos adquiere un carácter distintivo ya que cada barrio adecua los versos según las creencias y la caracterización que hacen de su patrono, en las estrofas se suele enfatizar la grandeza del santo o virgen y el amor que su pueblo le tiene, durante este acto también se suelen entonar otros cánticos. Posteriormente se celebra la misa de Alba y al concluir, se realiza el convite del llamado “rodeo”, en donde se consume esta galleta, la cual suele ser servida y acompañada de atole, helado, pulque o café, según la costumbre de cada barrio. Es común, por ejemplo, que en algunos barrios las mañanitas se entonen acompañadas con música de orquesta, banda, mariachi etc., y suelen ser actos multitudinarios; sin embargo, debido a la pandemia, el ritual de las mañanitas del alba se convirtió en un acto privado en donde solo participaron el mayordomo en cuestión, sus allegados y familiares. La alegría y el disfrute por el onomástico del padre o madre protector del barrio se convirtió en un acto triste, reservado y distanciado, donde se tuvo que “cumplir con el festejo” para que no pasara desapercibido y el santo o virgen no se molestara, ni se sintiera olvidado y desamparado.

Los agradecimientos

Al finalizar la misa en honor del santo patrono y el cambio de mayordomía de la imagen, es costumbre que en el atrio se realice un evento al que localmente le denominan “los agradecimientos”. Este es un acto formal en donde se concentran todos los miembros de las mayordomías, tanto del barrio anfitrión como de los barrios visitantes, para saludarse, despedirse, pronunciar palabras de agradecimiento y de bienvenida tanto a los nuevos cargueros como a los salientes; para ello, todos se forman ordenadamente fuera de la entrada del templo y esperan pacientemente a que sus homólogos anfitriones, tanto salientes como entrantes, pasen frente a ellos para saludarlos y recibir sus buenos deseos y agradecimientos por el cumplimiento de sus responsabilidades. En esta formación todos los miembros del sistema de cargos portan sus símbolos sagrados que indican su jerarquía y responsabilidad. “Los agradecimientos” son un evento muy importante, ya que de esta manera los nuevos mayordomos son reconocidos por todos los barrios como servidores, responsables y miembros de la organización religiosa; así también estos últimos agradecen de antemano el reciente nombramiento. Este acto suele ser solamente formal, pero también placentero y relajado, es común que haya intercambio de presentes y se refuercen los lazos sociales tanto endógenos como exógenos entre los barrios y comunidades. Normalmente son sucesos donde

hay cercanía entre los cuerpos, sin embargo, las medidas de distanciamiento que provocó la pandemia implicaron que estos decursos festivos fueran suprimidos completamente, o en su caso, se llegaron a realizar a “puerta cerrada” al inicio de los convites y de manera clandestina, ya que las altas jerarquías de la iglesia los prohibieron. La fiesta había dejado de serlo, en su sentido más profundo como manifestación de alegría, regocijo social, cercanía entre los cuerpos, exceso, disfrute y excitación; el contacto físico entre las personas y entre estas y sus imágenes cambió, y con ello, inició la “desludificación”.

LAS PLATAFORMAS Y LA RECONFIGURACIÓN TECNOSIMBÓLICA DE LAS FIESTAS BARRIALES EN CHOLULA

Como se sustentó, las plataformas están al servicio de diversas prácticas sociales guiadas según proyectos de vida cultural, en este sentido, una de las manifestaciones que ocurren como parte de la vida socio-religiosa e identitaria de los barrios originarios de la ciudad de San Pedro Cholula, es la creación de numerosas de páginas, grupos, perfiles de Facebook de sus barrios y Santos Patronos como una producción que se coordina y está en función de otras prácticas, como: fiestas, procesiones, misas, ferias, convites, etcétera. Las *plataformas digitales* son entendidas como un insumo social que (re) produce la identidad local en pueblos urbanos del país.

Como resultado del evento crítico

de la pandemia del COVID-19, se generaron nuevas formas de interacción, debido a que las personas ya no podían tocarse al saludarse abrazarse, besarse, comer juntas, hablarse al oído, etc., había que mantener la “Sana Distancia”, ello motivó, como lo mencionamos anteriormente, un proceso desludificación de la fiesta religiosa. Al igual que en otros ámbitos como el de la escuela o el trabajo, que migraron al uso del internet, los miembros de los barrios cholultecas idearon restituir la interacción social a través de las redes y el internet, con la finalidad de que las personas “pudieran estar cerca de los santos”, de sus rituales, de los cambios de mayordomías, pedimentos, convites etc. Si bien el uso de plataformas digitales para la comunicación y la exaltación identitaria de los acontecimientos festivos ya era de uso común, durante la pandemia se incrementó drásticamente.

Habitualmente los barrios en San Pedro Cholula tienen páginas que desempeñan una función importante al interior de estos. Por ejemplo, la creación de páginas de Facebook se convirtió en un escenario territorial digital de difusión-reproducción de valores identitarios y de recreación vínculos sociales barriales. Así, los mayordomos, principales e hijos de barrio utilizan las plataformas como Facebook para difundir sus actividades religiosas, aumentar su prestigio social y exaltar la fuerza político-social de su barrio frente a otros y entre la misma comunidad. Durante la pandemia el uso de estas páginas digitales se convirtió en

la única forma de relación “festiva” entre las personas y entre estas y su santo patrón.

De esta manera se transmitieron y exaltaron las fiestas a través de la creación de *post* en Facebook, mismo que funciona como producción simbólica digital de identidad, puesto que se grabaron y transmitieron los recorridos de las procesiones patronales, misas, pedimentos de imágenes, palabras de agradecimientos de mayordomos salientes y entrantes, para incorporar a todos los miembros de los barrios a las actividades, que por los efectos de la pandemia no podían asistir de forma presencial. Así también, es común que se suban fotos de las familias del barrio en la fiesta, de mayordomos realizando alguna obra de mantenimiento de la iglesia del barrio y de los convites (a puerta cerrada) en honor al patrón. La vivencia espacial del barrio se trasladó a *post* de Facebook, y se volvió necesario exaltar las dinámicas festivas vía plataformas de red social.

La creación de páginas de Facebook también se hizo necesaria para la manutención de los lazos sociales con aquellos miembros del barrio que migraron. En general se elaboran contenidos digitales para que sus paisanos migrantes sigan sintiéndose parte del barrio, aun estando distanciados. Resaltan, por ejemplo, *post* de fotos antiguas del barrio, con familiares en convivencia, de fiestas pasadas, fotos de miembros fallecidos, recuerdos escritos, crónicas históricas del barrio, valores religiosos, etc., que recrean memorias y avivan las ané-

dotas en torno al barrio y sus tiempos pasados, haciendo emerger sentimientos de nostalgia que reestructuran la identidad social. También, la difusión digital de las fiestas es vital para los migrantes ya que es allí donde pueden observar que sus recursos son utilizados según los intereses comunitarios, puesto que muchas veces hacen transferencias mo-



Figura 1. Página digital anunciando la fiesta patronal del Barrio de Santiago Mixquitla, Cholula, Puebla.

Fuente: Página de Facebook del barrio de Santiago Mixquitla, creada por los mayordomos del ciclo 2018-2019

netarias por medio de otras plataformas a sus familiares para financiar parte de las fiestas, remesas dedicadas al santo patrón de su barrio.

Dos signos sobresalen en torno a la cosmovisión de los santos y vírgenes en Cholula: 1) su visión como personas y

2) el sistema parental entre estos (Gómez, 2017, p. 38). Por ejemplo, en el barrio de Santiago Mixquitla, se cree que el patrono tutelar, al que se le nombra “El señor Santiago”, se alimenta, alegra, entristece, enferma, se cansa, se pone de malas o se enoja; aspectos que repercuten en la cosmovisión del quehacer cotidiano del barrio. Los santos también tienen relaciones de parentesco con otros santos y vírgenes de los barrios vecinos; el señor Santiago posee una estrecha relación “amorosa con la Virgen María de Xixitla” y como todo caballero es él quien se encarga de ir por ella y escoltarla a su templo”, según la narración de una informante.

El culto patronal es fundamental para los barrios porque el santo o virgen condensa la trayectoria histórica del grupo, consolida la identidad, son los guardianes-fundadores de la vida social y los principales protagonistas de las festividades, en síntesis, constituyen la objetivación emblemática del grupo, por ello, donde está el santo está el pueblo (Giménez, 1978, pp. 147-148).

En este sentido, como cualquier persona, un santo también necesita poseer un perfil personal de Facebook. Los pobladores de muchos barrios utilizan los perfiles de su patrono para dedicarle algunas palabras, manifestar peticiones, favores o simplemente para rendirle culto y exaltar su figura al compartir fotografías con su imagen. Por medio de estas se evidencia que el santo actúa cotidianamente y puede proteger a su pueblo por medio de esta red social. Existen

otros actos, por medio de los cuales se vuelve muy eficiente la mediación en Facebook del santo patrono, por ejemplo, cuando un ser querido del barrio padece una enfermedad, muchos de los pobladores dedican oraciones, peticiones y misas online mediante el perfil de su santo. Las medidas restrictivas y el distanciamiento social, resultado de la pandemia, también afectó las relaciones de las personas con sus imágenes, ya no las podían tocar o estar cerca, razón por



Figuras 2 y 3. Imagen de Santiago (izquierda), nótese las cintillas de restricción durante la pandemia. Las personas no podían tocar a sus santos como frecuentemente lo hacen, para pedir su protección, saludarlo etc. Letreros dentro de la iglesia, que prohíben el contacto físico entre

personas y objetos sagrados y el uso obligatorio de cubrebocas.

Fotografías: Alejandra Gómez Espinosa. Julio 2021. Iglesia de Santiago Mixquitla, San Pedro Cholula.

la cual las páginas digitales se convirtieron en las únicas formas de estar cerca de estas.

Durante la epidemia el uso de plataformas digitales se intensificó y fundó nuevas prácticas de características festivas, rituales y simbólico digitales, es y fue muy frecuente postear buenos deseos y palabras de alivio para quienes sufren de alguna adversidad o enfermedad como el COVID-19, siempre mediando la intervención de su deidad tutelar, también para dar pésames, etc.



Figuras 4 y 5. Exaltación de las festividades del Altepeihuitl 2021, durante la epidemia, la interacción en redes fue crucial para la realización de las fiestas, al ser uno de los pocos espacios donde podía construir convivencia.

Fuente: páginas de Facebook del barrio de Santiago Mixquitla, creada por los mayordomos del ciclo 2018-2019.

También resaltó la creación de *blogs* y dominios *web* mediante otras plataformas (Google) en las que algunos pobladores, en especial los cronistas e historiadores del barrio, construyen como un dispositivo social de registro y documentación de las tradiciones y costumbres de su comunidad. Según un informante, es periódica la socialización de estos *blogs* entre los niños de la comunidad, puesto que por medio de estos se aprenden algunas de las tradiciones y significados del barrio.

Existe una gran diversidad de prácticas sociales en red que reproducen la identidad colectiva y formas de interacción de las personas con sus santos y representantes (los mayordomos). Así entonces, las plataformas digitales también

evidencian lógicas diferenciadas a las capitalistas hegemónicas que las vieron nacer, cambian y se reestructuran en función de los objetivos-intereses que los mismos grupos determinan, al pensar en las plataformas digitales como dispositivos productores de identidades locales y de reproducción cultural en tiempos de crisis como la pandemia, consideramos profundiza la interpretación sobre su uso y función social.

REFLEXIÓN FINAL

Ante la emergencia global del COVID-19 el fluir de la vida en sociedad cambió de forma radical, esto no solo pasó con la vida cotidiana, sino con los eventos de intensificación social como las fiestas religiosas. Este acontecimiento extraordinario o “evento crítico” (Veena Das, 1995) provocó la alteración de múltiples escenarios de socialización y reproducción cultural, debido al asilamiento masivo; lo cual conllevó a la construcción de espacios liminares y fronteras entre la casa y la calle, la iglesia y la calle; entre las personas, las imágenes de los santos y objetos sagrados, y entre lo lúdico y lo ritual. La realización de las fiestas religiosas comunales cuya expresión se caracteriza por la alegría, efervescencia social, excitación, intensificación, exceso y la autonomía comunitaria de sus prácticas socioculturales (autonomía que puede estar en riesgo por el poder que adquirió el clero en la organización de las fiestas en tiempos de la pandemia) fue alterada de manera

radical. Ante ello las comunidades buscaron formas de interacción social y de relación con lo sagrado: los santos. La estrategia local (glocal)⁸ fue el uso de las plataformas digitales y las redes sociales. Pese a que las conceptualizaciones sobre el mundo digital contemporáneo, y particularmente las de plataformas digitales plantean una tendencia a la homogeneización de la vida social producto de un nuevo capitalismo de plataforma, que inserta a diversos sujetos a escala planetaria en tejidos de desigualdad social, no se niega la presión hegemónica del capital digital, sin embargo, la homogeneización no opera de forma absoluta y sugerimos entender a las plataformas digitales como un campo basto de (re)producción sociocultural, principalmente local o glocal.

REFERENCIAS

8. Lo glocal refiere a procesos complejos que entretujan los fenómenos socioculturales de la globalización y los particulares-locales de cada sociedad, donde lejos de que los primeros homogeneicen a los segundos, se potencian mutuamente. Lo glocal define un juego dialéctico donde “los aspectos locales son penetrados en profundidad y configurados por influencias sociales que se generan a gran distancia de ellos” (Giddens, 1993, p. 30). De tal manera que los procesos globales no desestructuran, sino son adoptados por las formas de vida local, produciendo su vida social mediante relaciones distantes. Lo glocal es donde lo global estimula a lo local y viceversa.

- Martins Campos Akinruli, L. C. Ayobami, S. (2020). Antropoceno, Arqueología e Memória Social: a pandemia de Covid-19 como um evento crítico. *Tessituras* Vol. 8 N.1 pp. 228-236. DOI: <https://doi.org/10.15210/tes.v8i1.19175>
- Beyer, J. (23/03/2020). On being voices of prudence in times of a pandemic – #corona. *Allegra lab*, Disponible en: <https://allegralaboratory.net/on-being-voices-of-prudence-in-times-of-a-pandemic-corona/>
- Bonfil Batalla, G. (1973). *Cholula la Ciudad Sagrada en la Era Industrial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Caro Baroja, J. (1984). *El Estilo festivo, fiestas populares del verano*. Madrid: Taurus.
- Cruces Villalobos, F. (1999). Notas sobre la problemática del concepto de ritual en el estudio de las sociedades contemporáneas. En S. Rodríguez Becerra (compilador). *II Congreso de religiosidad popular* (pp. 513-529) Sevilla: Consejería de Cultura; Fundación Machado.
- Cortés-Meda, A., & Ponciano-Rodríguez, G. (2021). Impacto de los determinantes sociales de la COVID-19 en México. *Boletín sobre Covid-19* Vol.2, No. 17, pp. 9-13.
- Das, V. (1995). *Critical Events: an anthropological perspective on contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press.
- Dijck, J. V. (2016). *La cultura de la conectividad. Una historia crítica de las redes sociales*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Gámez Espinosa, A. (2017). Cosmovisión sobre los santos en la ciudad dual de Cholula. En A. Gámez Espinosa, R. Ramírez Rodríguez (coords.) *Cholula. Ciudad dual, sagrada y cosmopolita* (pp. 22-54) Puebla: BUAP.
- García Canclini, N. (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados, mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Ed Gedisa.
- Giddens, A. (1993). *Consecuencias de la modernidad. 1a. edición*. Madrid: Alianza.
- Giménez, G. (1978). *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México: Centro de estudios Ecueménicos.
- Haraway, D. (2015). Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities*, vol. 6, núm. 1, pp. 159-165.
- Juárez Cao, Romero A. (1999). *Catolicismo popular y fiesta. Sistema festivo y vida religiosa de un pueblo indígena del Estado de Puebla*. México: BUAP.
- Licona Valencia, E., Gámez Espinosa A. y Villalobos Sampayo L. (2016). *Hacia una Definición Sociocultural Territorial del Valle de Puebla-Tlaxcala*. México: BUAP.
- Licona Valencia, E., Gámez Espinosa, A., Ramírez Rodríguez, R. (2013). *San Miguel Canoa, Pueblo Urbano*. México: BUAP.
- Lins Ribeiro, G. (2021). “Descotidia-

- nizar” el mundo. La pandemia como evento crítico, sus revelaciones y (re) interpretaciones. *Desacatos, Revista De Ciencias Sociales*, (65), pp. 106–123.
- Neira Marciales, L. (29/08/2020). YouTube, Facebook e Instagram son las plataformas más utilizadas durante la pandemia. *La República*. Recuperado de: <https://www.larepublica.co/internet-economy/youtube-facebook-e-instagram-son-las-plataformas-mas-utilizadas-durante-la-pandemia-3052470>
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco). (2020). Education: From Disruption to Recovery. Disponible en: <https://en.unesco.org/covid19/educationresponse>.
- Olivera, M. (1970). La importancia religiosa de Cholula. (Notas etnográficas). En I. Marquina (coord.) *Proyecto Cholula*, (pp:211-247). México: INAH.
- Reygadas, L. (2018). Dones, falsos dones, intercambios asimétricos y explotación en las redes digitales. Diversidad de la economía cognitiva. *Desacatos*, núm. 56, pp. 71-89.
- Sandford, A. (03/abril/2020). Coronavirus: Half of Humanity Now on Lockdown as 90 Countries Call for Confinement. *Euronews*. Recuperado de: <https://www.euronews.com/2020/04/02/coronavirus-in-europe-spain-s-death-toll-hits-10-000-after-record-950-new-deaths-in-24-hou>
- Srnicek, N. (2018). *Platform capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- Tucker, E. (2018). Uber and the unmaking and remaking of taxi capitalisms: Technology, law, and resistance in historical Perspective. En D. McKee, F. Makela, T. Scassa (ed), *Law and the “Sharing Economy”* (pp.357-391) Ottawa: University of Ottawa Press.
- Wolf, Eric R. (1982). *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.

EL SEÑOR SANTO ENTIERRO EN SAN PABLO DEL MONTE, TLAXCALA (2020-2021)

THE LORD HOLY BURIAL IN SAN PABLO DEL MONTE, TLAXCALA
(2020-2021)

GEOVANI PRISCO HERNÁNDEZ*

Fecha de entrega: 11 de octubre de 2021

Fecha de aceptación: 15 de diciembre de 2021

* Investigador independiente. Residente de San Pablo del Monte Tlaxcala, México. Maestro en Antropología Social y licenciado en Lingüística y Literatura Hispánica por la BUAP. Ha desarrollado diversos trabajos de investigación en poblaciones nahuas de la región "La Malinche" (lengua, religión, cultura, ritualidad, cosmovisión, sistema de cargos y territorio). Es miembro cofundador de "Raíces, saberes y voces: una mirada a San Pablo del Monte, Tlaxcala", grupo multidisciplinario, donde ha realizado jornadas académicas e intervencio-

RESUMEN

Las celebraciones y prácticas rituales vinculadas a los sistemas de cargos se han visto afectadas en sus decursos por el contexto de salud pública debido al SARS-CoV-2 o COVID-19, sin embargo, más allá de verse suspendidas, han sido replanteadas y siguen presentes. Por lo anterior el objetivo de este estudio etnográfico es reflexionar acerca de las resistencias y negociaciones en torno a las fiestas religiosas y la organización social de la festividad denominada "El Señor Santo Entierro" (2020-2021) que se lleva a cabo el Viernes Santo en la Semana Mayor en la parroquia de San Pablo del Monte, Tlaxcala.

nes sobre conservación del patrimonio cultural. Correo electrónico: geovaniprisco@gmail.com.

PALABRAS CLAVE: *Resistencia, negociación, fiesta religiosa y organización social.*

ABSTRACT

Celebrations and ritual practices linked to charging systems have been affected over time by the public health context due to the SARS-COV-2 virus or COVID-19. However, beyond being suspended, these have been reconsidered, and they are in a continuous presence. Therefore, the purpose of this ethnographic study reflects the resistance and negotiations around religious celebrations and the social organization of the celebration called “El Señor Santo Entierro” (2020-2021), which takes place on Good Friday during the Holy Week in San Pablo del Monte Parish in the state of Tlaxcala.

KEYWORDS: *Resistance, Negotiation, Religious Celebration, Social Organization.*

INTRODUCCIÓN

San Pablo del Monte pertenece al estado de Tlaxcala y se ubica al sur de este territorio, en la región sociocultural del valle Puebla-Tlaxcala. Es una comunidad de origen indígena (nahua), dividida en 12 barrios: San Sebastián, San Bartolomé, San Pedro, Tlaltepango, La Santísima, San Nicolás, San Isidro Buensuceso, El

Cristo, San Miguel, Santiago, de Jesús y San Cosme. La actividad religiosa en San Pablo del Monte es bastante compleja, pues si bien hay una diversidad de creencias, también existe un arraigo en el credo católico, por ello, cada uno de los barrios cuenta con una capilla propia advocada a su santo patrono.

La comunidad eclesiásticamente (para una acorde atención pastoral) fue dividida en cuatro parroquias San Pablo Apóstol (1640)¹ –siendo la más antigua– se ubica en el centro del poblado y atiende los barrios del Cristo, San Miguel, Santiago, de Jesús, San Cosme y San Sebastián, por otra parte, San Bartolomé es una capellanía pues tiene a un sacerdote que le brinda servicios sacramentales, no obstante, está sujeta a la parroquia de San Pablo Apóstol. La segunda parroquia que se conformó en 1992 fue la de “Cristo Resucitado”, Tlaltepango, con sede en el mismo barrio y asiste a San Pedro y la Santísima. San Isidro Buensuceso se constituyó como parroquia en 2016 apoya a los fieles de Tepetomayo y Juquilita y San Nicolás fue erigida en 2019, quedando sujetos a ella Chalma,

1. Como parroquia es de 1640, recibió la advocación de San Miguel del Monte por parte de Juan de Palafox y Mendoza, aunque los registros parroquiales más tempranos son de 1620, los cuales muestran que era visita del convento franciscano de Puebla; Muñoz Camargo en la Suma y Epiloga dice que las visitas del convento de Tepeyanco, entre otras, incluían a Cuauhtotoatla (Comunicación personal con el maestro e investigador del INAH-Tlaxcala Nazario A. Sánchez Mastranzo, septiembre de 2020).

Xahuen Vargas, el Convento y San Antonio Cacamila.

Las divisiones y fragmentaciones parroquiales en términos administrativos y de organización social con la creación de nuevas parroquias se han acentuado en mayor medida. El antecedente fue Tlaltepango quien se desmembró completamente de la parroquia antigua, esto mismo se pensó con San Nicolás, sin embargo, ellos comentaron que, “seguirían haciendo mayordomías en el pueblo”, a pesar de ser una parroquia independiente. Mientras que, para el caso del décimo segundo barrio, San Isidro Buensuceso, cuyo origen de fundación se remite a familias que, en su mayoría provenían de San Miguel Canoa Puebla, aunque también hubo del mismo San Pablo, por tal motivo el sistema de cargos, así como sus vínculos históricos y culturales son muy parecidos a los de sus antecesores, toda vez que eran ellos quienes les brindaban servicios religiosos hasta que la diócesis de Tlaxcala en 2010 les proveyó de un sacerdote y más tarde la nombró parroquia.

En la actualidad, en San Pablo del Monte, existen dos tipos de sistemas de cargos el del barrio y “el del pueblo”, la estructura de este último es circular, esto es, que entre los 10 barrios de adscripción ritual,² se alternan o rotan anualmente la

fiscalía y las mayordomías, exceptuando tanto a Tlaltepango como a San Isidro. El sistema de cargos “del pueblo” lo conforman la fiscalía y 26 mayordomías, de este sistema, que es jerárquico, destacan la figura del primer fiscal, así como las patronales: el Santísimo Sacramento, san Pablo y san Pedro Apóstoles, el Divino Salvador del Monte y el Señor Santo Entierro.

Son dos las mayordomías del pueblo las que recaban mayores recursos económicos la de la Virgen de los Remedios, pues es quien resguarda el Niño Dios que recorre los diez barrios del 25 de diciembre al 5 de enero y la del Señor Santo Entierro, que tiene distintas celebraciones como su *traslado* (agosto) la procesión del Viernes Santo en la Semana Santa, siendo este día en especial en donde se aglutina la comunidad, porque se conmemora la pasión y muerte de Jesucristo, además de los 50 rosarios en toda la Pascua, también la del Jueves de la Ascensión y por último el domingo de Pentecostés o Venida del Espíritu Santo, sin olvidar que, cada mes tiene su rosario en casa del mayordomo. La procesión del Viernes Santo del Señor Santo Entierro es sumamente esperada en cada barrio por la devoción en torno a él, además, porque en la organización

2. Los diez barrios de San Pablo del Monte que aún están interconectados y que se adscriben ritualmente al sistema de cargos más antiguo están jerarquizados bajo el siguiente orden: San Sebastián Xolalpan, San Bartolomé, San Pedro,

La Santísima Trinidad, (aunque en últimas fechas ha planeado desarticularse y quedar de manera independiente y solicitar, únicamente, por parte de Tlaltepango, la administración de los sacramentos, sin otro compromiso), San Nicolás, El Cristo, San Miguel, Santiago, Barrio de Jesús y San Cosme.

de esta se pueden observar relaciones de reciprocidad entre los humanos y las deidades, simbolismos, así como aspectos de la vida comunal, la cohesión social, que se evidencia en los adornos, la elaboración de tapetes y alfombras de aserrín multicolores con signos pasionarios, en su mayoría y, demás expresiones que diferencien entre cada uno de los barrios. Esta “imagen sagrada” condensa la identidad histórica, la realidad presente y el futuro del pueblo: “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” (Gámez, 2020, p. 178).

Esta relación que hay entre fiesta religiosa y organización social a lo largo de la historia antropológica ha sido documentada ampliamente. Aunque, existen pocos trabajos etnográficos sobre San Pablo del Monte, se conoce que, hay presencia de pobladores desde la época prehispánica dedicados a actividades económicas como la agricultura de temporal y que desde 1960 fue el primer municipio de Tlaxcala que se conurbó con la ciudad de Puebla, lo cual, trajo consigo una serie de cambios, modificaciones sobre su espacio y entorno sociocultural, político, por la urbanización, comienza la gentrificación y con ello, la mercantilización del suelo y, por ende, el de la economía. San Pablo del Monte es una comunidad con un índice de desarrollo medio que, pertenece a la zona metropolitana de la ciudad de Puebla y que ade-

más de actividades económicas como la agricultura se centran en el comercio, producción manufacturada, servicios y trabajo asalariado.

A pesar de este panorama, de igual forma, persiste un tipo de vida tradicional que podemos observar en sus actividades rituales y fiestas religiosas, cosmovisión particular, con una organización socioreligiosa que descansa en el su sistema de cargos. Por tal motivo las preguntas que sustentan este estudio son: ¿Por qué los pobladores de San Pablo del Monte a pesar de la situación de salud por el COVID-19 se resisten a dejar de realizar la procesión del Señor Santo Entierro? y ¿Qué negociaciones o adaptaciones tuvieron que efectuar para que la procesión del Señor Santo Entierro se llevara a cabo?

El enfoque metodológico es etnográfico que comprendemos “como una concepción y práctica de conocimiento que busca entender los fenómenos socioculturales desde la perspectiva de sus miembros, se trata de una descripción que aborda una interpretación problematizada acerca de un aspecto de la realidad” (Guber, 2011, p. 16). Además, empleamos categorías de análisis como fiesta religiosa, organización social, resistencia y negociación. Esta información etnográfica fue obtenida mediante el trabajo de campo entre los años 2019, 2020 y 2021, para ello, se implementaron técnicas como la observación participante y entrevistas abiertas y semiestructuradas, estas nos permitieron conocer las perspectivas de los actores sociales

involucrados, por otra parte, el registro de evidencias se llevó a cabo a través de técnicas fotográficas, de audio y video y notas de campo.

FIESTA RELIGIOSA Y ORGANIZACIÓN SOCIAL

Fiesta religiosa

La realización de una fiesta irrumpe con la cotidianidad de la vida social, pues es un evento extraordinario. Por otra parte, la fiesta religiosa y los rituales³ tienen una relación de reciprocidad entre los seres sagrados y los humanos (Gámez y Ramírez, 2020). Con relación a esto último, otra de las estudiosas sobre el tema es María Ana Portal (1997) quien comenta que:

La fiesta religiosa es el momento específico de acercamiento entre el mundo sagrado y el del ser humano, el tiempo privilegiado de la reciprocidad y el intercambio con lo sagrado en el que se pone en juego la capacidad del pueblo para dar, devolver y recibir. Representa la culminación de un ciclo simbólico y el inicio de otro, lo cual, ocurre en poblaciones como San Pablo del Monte,

quienes “ofrecen” y “reciben” distintos dones tanto a las deidades como a los humanos y sobre todo implica la culminación del ciclo de un barrio y el inicio del otro (pp. 181-183).

Además, las fiestas religiosas evidencian formas de concebir el mundo, esto es, tienen un contenido polisémico, histórico, condensan la cultura, cohesionan a los grupos sociales, son escenarios de reproducción de la identidad colectiva, de la defensa de intereses comunes y contienen sistemas de sentido totalizantes (Collin, 1994, p. 8; Giménez, 1978, p. 160). La fiesta tiene por característica “la condensación sociocultural, es decir, en ella se expresan creencias, participación social, danza, música, agitación y exceso de comida y bebida” (Caillois, 2013, p. 14) y “son un tiempo de rememoración del pasado, del presente y de proyección al futuro del grupo” (Giménez, op cit., pp. 160-161). Las fiestas, por tanto, son una expresión ritual polisémica que se realizan en espacios y tiempos consensuados, que cohesionan socialmente y los proyectan hacia un futuro.

Organización social

La organización social de las fiestas religiosas recae en lo que se conoce como el sistema de cargos, sin embargo, al interior de las comunidades se les denominan mayordomías y fiscalías, las cuales, son instituciones comunitarias administradas por los encargados de las celebraciones rituales, ceremoniales y festivi-

3. Al ritual lo comprendemos “como acciones pensadas y pensamientos actuados”. La capacidad de fusión del ritual entre “pensamiento y acción” no implica cualquier pensamiento ni cualquier acción. El ritual posee un sistema de creencias que, como un todo, se integran en el pensamiento –aquél que ha erigido una teoría del mundo “cosmovisión” y los comportamientos– (Díaz Cruz, 1996, p. 18).

dades religiosas que, de alguna manera, se articulan con el control social de la comunidad. Constituyen un gobierno semiautónomo, el cual, no forma parte del sistema político estructurado alrededor del estado, aunque no por ello deja de tener relaciones con los políticos y la burocracia estatal. De hecho, las mayordomías se conforman y eligen, únicamente por consenso interno; siempre apegados a las tradiciones comunitarias (Mancilla, 2000, p. 336). Esta organización socioreligiosa, que es jerarquizada, tiene como tareas principales el cuidado y la organización de las fiestas a los santos, la cual, contribuye a la cohesión social y la reproducción cultural e identitaria; tienen capacidad de determinación, por ello, defiende con ahínco en tanto expresión de independencia frente a la sociedad global (Bartolomé y Barabas, 1990, p. 23).

Además, el sistema de cargos es una instancia social en la que recae la vida ritual de la comunidad, esto porque conecta mediante nudos relacionales diversos niveles familiares, territorial y de familia extensa, hasta llegar en ella a una verdadera urdiembre en la que se puede observar la organización social [...] en su conjunto (Pérez, 2006). Fiesta religiosa y organización social se encuentran íntimamente relacionados, pues, descansa en ellos la reproducción del sistema de creencias que incentiva la calendarización y ejecución de estas prácticas rituales.

RESISTENCIA Y NEGOCIACIÓN EN TIEMPOS DE PANDEMIA DEL COVID-19

Las poblaciones de origen indígena campesino, históricamente, desde el comienzo de la evangelización en México en el siglo XVI han desarrollado una serie de resistencias y negociaciones en torno a su sistema de creencias frente a los grupos hegemónicos que detentan el poder, pues al ser comunidades dinámicas tienen una “capacidad creativa” para reorganizarse (Broda, 2003), estos fenómenos sociales se evidencian en aspectos como lo son las fiestas religiosas y su organización social. Actualmente, a lo largo de la pandemia en la que estamos inmersos se han suscitado diversos conflictos entre el Estado y la Iglesia católica institucional, representados estos últimos en el gobierno municipal y la parroquia, quedando en medio de estos el *sistema de cargos* como institución religiosa tradicional emanada del mismo pueblo en cuyos hombros descansa la responsabilidad de la reproducción festiva y ritual de la localidad, basadas en su sistema de creencias, la cual, influye y determina su misma organización, así como ejecución y reproducción de las fiestas religiosas (Gámez y Ramírez, 2020, p. 146).

En este contexto, sugerimos las categorías de análisis *resistencia y negociación* porque es observable cómo se establecen este tipo de relaciones de “negociación forzada” con el gobierno municipal y la parroquia, toda vez que como lo comentamos en líneas precedentes el sistema de cargos es una organización

socioreligiosa que guarda una cierta autonomía, sin embargo, en situaciones como estas la realización o suspensión de las fiestas no dependen directamente de la voluntad de ellos. Por tal motivo, la negociación se da en el plano discursivo, porque ambas autoridades institucionales argumentan la responsabilidad que tienen en la salvaguarda de la salud pública, evitando los eventos multitudinarios, sin embargo, el sistema de cargos apela al hecho de la “fe” y el compromiso que tiene en la promoción de las fiestas religiosas y proponen alternativas como cambio de horarios y reducción de calles para la realización de la procesión. La autoridad civil accede, aunque para que los acuerdos se cumplan solicitan el apoyo de elementos de la Guardia Nacional y la Policía Municipal. También los instan a seguir con los protocolos que el estado establece como las ya conocidas “medidas de sanidad para la prevención contra el COVID 19” distanciamiento físico, uso de mascarilla, evitar aglomeraciones, lavarse las manos; al toser, cubrirse la boca y la nariz con el codo flexionado o con un pañuelo. Esta serie de indicaciones permiten al sistema de cargos dar continuidad al calendario ritual festivo, tal vez no con las formas y maneras habituales, donde había un grupo indeterminado de asistentes conviviendo en la repartición de los alimentos y las bebidas, el baile y demás signos de festivos, pese a todo ello, sin duda, los conecta con el porvenir y les da un panorama de lo que aún hay que negociar para continuar con la organización y eje-

cución de las celebraciones.

EL CALENDARIO DE FIESTAS RELIGIOSAS DE SAN PABLO DEL MONTE

San Pablo del Monte tiene un complejo calendario festivo anual de carácter religioso, el cual, permite la reproducción cultural de la comunidad, en torno a los diversos santos, cristos, arcángeles y Vírgenes. Hay en este calendario una gran riqueza, porque, hay distintas festividades que están emparentadas con el ciclo ritual agrícola, las cuales podremos observar con mayor detenimiento en la figura 1, sin embargo, por poner un ejemplo, referiremos el caso de “La sexagésima-altepeflhuil”, por dos motivos, el primero porque es la celebración que marca el inicio del calendario, pero, también es aquella con la que la población solicita las lluvias y el buen temporal para las tierras de cultivo. El segundo, se debe al hecho de que esta celebración posee una temporalidad variable que depende de los cálculos de la celebración de la Pascua, por tanto, esta fiesta religiosa es “la preparación para un gran acontecimiento”, para vivir la cuaresma y, con ello, la Semana Mayor que es el escenario donde se desenvuelve el decurso de “El Señor Santo Entierro”, el Viernes Santo.

Recordemos también que, para las comunidades de México, la Semana Santa es un tiempo emparentado con la agricultura, porque –como es sabido, se trata de una fecha movable–, sin duda, es una de las principales celebraciones en el

calendario cristiano. En ella se ha producido un sincretismo muy complejo, que varía grandemente de región en región. Por su fecha en marzo o abril, la Semana Santa abarca un simbolismo agrícola, que en unos lugares es más fuerte que en otros. El Santo Entierro –representación de la muerte de Cristo– también tiene un vínculo muy estrecho con la fertilidad de la tierra, por ejemplo, entre las comunidades nahuas del Alto Balsas (Good, s.f.) y, para nuestro lugar de estudio, San Pablo del Monte, Tlaxcala, los pobladores acostumbran a sembrar los campos después de la Semana Santa.

SEMANA SANTA EN SAN PABLO DEL MONTE

La Semana Santa o Semana Mayor implica para los sampablenses una sucesión de fiestas religiosas con mayor intensidad, las cuales, se encuentran interconectadas como la mayordomía de “El Señor Santo Entierro” que pertenece al grupo de las imágenes de pasión, esto es que se enmarca dentro de la cuaresma y tiene su clímax en la Semana Mayor o Semana Santa, los cuales, se fundamentan bíblicamente en lo que se conoce como la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesucristo y se profundiza en el Triduo Pascual: Jueves, Viernes y Sábado Santos. Para estas celebraciones, además de la anterior, intervienen otras mayordomías como en el Domingo de Ramos San Ramitos o Cristo triunfante, Miércoles Santo Santoixiomo o *Ecce Homo*, Jueves Santo, es un día de diversas preparaciones y complementariedad, llamé-

mosle así entre el Padre Jesús, El Divino Salvador del Monte y el Señor Santo Entierro.

El Viernes Santo las dos figuras centrales son el Padre Jesús y el Señor Santo Entierro y en torno a ellos se encuentran también, para complementar el viacrucis o “camino de la cruz” las Vírgenes como Dolores, Soledad y Esperanza, santos como Juan Evangelista y Pedro Nolasco, así como santa Verónica, este último grupo de imágenes acompañan durante el Viernes Santo a las tres de la tarde al Señor Santo Entierro a su sepulcro sacro. El Sábado Santo de madrugada La Virgen de la Soledad “llora su pasión” en silencio y recorre las capillas de los diez barrios y en la noche, después de la Solemne Vigilia Pascual la misma Virgen de la Soledad busca a su hijo, el resucitado y lo encuentra, el Domingo de Pascua es la fiesta al Señor de la Resurrección y para finalizar la Semana Santa de los mayordomos se conmemora a la Virgen de la Soledad el lunes de la Octava Pascual.

EL SEÑOR SANTO ENTIERRO

El retablo⁴ de la Virgen de la Soledad (s. XVIII) se encuentra ubicado en el cuarto tramo de la nave de la parroquia de San

4. Este retablo se restauró entre 2018 y 2019 por iniciativa del sistema de cargos de la población, principalmente con sus aportaciones económicas, además del de las autoridades civiles y con las limosnas del recorrido del Niño Dios y de la procesión del Señor Santo Entierro de esos años.

Pablo del Monte Tlaxcala. Con un patrón decorativo que simula mármoles alternados con oro. Está conformado por dos cuerpos y un remate, el lateral derecho o calle de la epístola y el lateral izquierdo o calle del Evangelio. En el primer cuerpo, en la calle central está el fanal acristalado o nicho en horizontal, allí se sitúa la sagrada imagen del *Cristo Yacente* o del *Señor Santo Entierro*, como es conocida entre los lugareños. Posteriormente, está el nicho de la Virgen de la Soledad, además de cuatro columnas de estilo salomónico y cuatro pinturas firmadas por Priego⁵ con temas que aluden a pasajes bíblicos como la Soledad de la Virgen, la flagelación, la colocación del cuerpo de Cristo en el santo sepulcro y su resurrección. En el segundo cuerpo, en la calle central hay una cruz, con cuatro columnas salomónicas y tres lienzos que tratan temas sobre el descenso del Cuerpo de Cristo de la cruz. Finalmente, el remate o ático, es de dos lunetos, el de la calle de la epístola tiene unas pinzas y el del Evangelio los clavos en el centro hay una ventana con derrame, en el mismo otros símbolos de la pasión de Cristo como la corona de espinas, la escalera, la lanza, etc. La ventana que proporciona iluminación a la nave es un vitral con el descendimiento del cuerpo de Cristo de la cruz, que colocaron en el año 2016.

El *Cristo Yacente* o *Señor Santo Entierro* es una talla de 1.50 metros apro-

ximadamente, de madera, con heridas de clavos en los pies, las manos y la herida del costado (por la lanza), el cuerpo también está ensangrentado, sus ojos no están completamente cerrados. Además de esta imagen existe otra que se le conoce como el *demandito*, es decir, la imagen que se queda en la casa del mayordomo y que le recuerda su “manda”, “su compromiso”, “su cargo”, es de una dimensión más pequeña.

Algo importante que nos comentaron es que la imagen del Señor del Santo Entierro no moraba en el templo parroquial pues se sabe, por la tradición oral, que perteneció a la familia “Aguirre” del barrio de Tlaltepango⁶ y que año con año la prestaba a la parroquia, en las fechas convenidas, sin embargo, la misma tradición oral refiere que:

Hace bastantes años, cuando los mayordomos concluyeron las fiestas del Señor Santo Entierro, en la ‘Venida del Espíritu Santo’ sucedió que los fiscales, mayordomos y cargadores partían de la parroquia hacia el barrio de Tlaltepango a entregar la sagrada imagen a la familia Aguirre (quienes los esperaban con el *demandito* al otro extremo), pero entre el puente que divide a San Pedro de Tlaltepango, la calle que hoy se conoce como la Ayuntamiento ‘la imagen se soltó’, ‘se hizo pesada’, además comenzaron fuertes vientos y una lluvia torrencial que les impidió

5. Fue un pintor novohispano con obra pictórica abundante en lo que actualmente se conoce como la región del valle Puebla-Tlaxcala.

6. Comunicación personal con el arquitecto Cutberto Cano, septiembre de 2020.

cruzar, así que, se regresaron a la parroquia otra vez, pasaron los días e hicieron un nuevo intento de entrega que tampoco se logró, posteriormente, otro último y no se pudo. Entonces, fiscales y mayordomos visitaron a la familia para comentarles lo sucedido, quienes después de mucho platicar con ellos, comprendieron que la imagen se quería quedar en la parroquia y desde ese momento se quedó en ese sitio. También, en ese momento, les expresaron que su voluntad era que, cuando los señores fallecieran querían sepultarse junto con el Señor Santo Entierro, voluntad que los fiscales y mayordomos aceptaron y cumplieron, allí están sepultados los ‘guelitos’ (abuelitos), mientras que el *demandito*, que no se traía a la parroquia se quedó en Tlaltepango.⁷

Aunque, otros más han anotado a través de la memoria colectiva que, la donación de la sagrada imagen ocurrió un Jueves de la Ascensión, por eso, cada año se conmemora esta celebración. Por otra parte, en el Archivo Histórico Parroquial existe un documento del siglo XVIII que se nombra *Directorio de fiestas movibles, fijas y dominicas de los pueblos de este curato de San Pablo del Monte* allí está asentado “Misa al Santo Entierro de la Caja” (Prisco Hernández, 2019, p. 135).

Los datos anteriores nos muestran la complejidad del culto, porque si bien aparece referido en los asentamien-

tos históricos, pero no nos da mayores elementos de la ubicación, custodia o procedencia de la imagen en cuestión, toda vez que cabe la posibilidad de que la familia de dicho barrio haya tenido la sagrada imagen y la resguardaran de generación en generación hasta que al final la cedieron para la veneración pública, pues en el retablo donde ahora está se ve una clara adecuación, por ejemplo, los materiales que emplearon en la elaboración del nicho son distintos. Empero, dicho sea de paso, para los oriundos es una imagen sumamente milagrosa y con una estima incalculable, a la cual, visitan frecuentemente para que sane sus enfermedades, dolencias y padecimientos: “debido a que los ha ensañado a orar en las pruebas”⁸ y su presencia es esperada con fervor, porque llega a la puerta de su casa una vez cada diez años.

FESTIVIDADES DEL SEÑOR SANTO ENTIERRO EN LOS TIEMPOS SIN PANDEMIA

En San Pablo del Monte, el último año en el que se celebró al Señor Santo Entierro, como se acostumbraba, fue el 19 de abril de 2019, Viernes Santo, por el Barrio de San Cosme, la responsabilidad de la ejecución del cargo recayó en la mayordoma,⁹ su hijo y demás familia,

7. Comunicación personal con el mayordomo del Padre Jesús del Pueblo del barrio de San Sebastián don Cirilo, enero 2020.

8. Comunicación personal con el ex mayordomo del Señor Santo Entierro del barrio de La Santísima don Gregorio R., marzo de 2017.

9. Las mayordomías en San Pablo del Monte se realizan con apoyo de la familia nuclear y la extensa (parentesco ritual).

también en sus colaboradores directos denominados “componentes”. Contaron con el grupo de cargadores junto con sus esposas (quienes sostuvieron el lazo en la valla durante la procesión), si son casados. El número de los cargadores fue más o menos de 40, en medio de ellos hubo uno principal, que en la antigüedad denominaban en náhuatl o mexicano como *tlahacatiaxca* “el cargador principal” (Prisco Hernández, 2016, p. 58).

Los *cargadores* se vistieron con camisa de color lila y pantalón negro de vestir y una corona de espinas en la cabeza, seguido de ellos estuvo el grupo de seis *varones*¹⁰ (tres para la imagen grande y tres para el *demandito*). Los varones portaron color blanco tanto pantalón como camisa, emplearon paño de hombros y guantes blancos de algodón, son un número reducido, porque a diferencia de los *cargadores* estos para desempeñar el cargo deben o estar casados por la Iglesia o ser solteros, toda vez que se confiesan y comulgan con frecuencia, pues son los únicos que pueden tocar directamente la venerada imagen, para cambiar sus ropas (cendal, sudario, sábana santa, etcétera).

Los varones, la tarde del Jueves

10. Cuenta la tradición oral que, anteriormente, solo eran tres varones, esto se relaciona con el fundamento bíblico, pues la figura del varón o varones está ligada con José de Arimatea, Nicodemo y san Juan Apóstol y Evangelista (cf. Jn 19, 38-42), quienes bajaron el cuerpo de Cristo y lo dispusieron ungiéndolo con mirra y áloe y lo envolvieron en lienzos para colocarlo en el sepulcro nuevo de José de Arimatea.

Santo, prepararon la sagrada imagen, ungiéndola con “el santo crisma”, dirigiéndose, en todo momento por el señor rezandero, quien es un especialista ritual¹¹ El Viernes Santo subieron al Cristo a la cruz y lo crucificaron, posteriormente lo bajaron y colocaron en la urna¹² para la procesión, la cual, trasladaron los cargadores a la capilla del barrio de San Cosme, es decir, al “santo sepulcro”, durante el recorrido los varones, quienes iban presidiendo el cortejo, portaban entre sus manos unas charolas con los signos de la pasión: el letrero (INRI “Jesús Nazareno Rey de los judíos”) el cabello junto con la corona de espinas y los clavos.

También, para la procesión, la mayordoma invitó a la hermandad de los chalmeros, quienes portaron estandartes alusivos al Señor de Chalma y diversos

11. Un especialista ritual es una persona que tiene conocimiento, experiencia, sabiduría o algún don en particular, además es quien tiene la responsabilidad de desempeñar una práctica sociocultural a “nombre del grupo”. Para el caso de este estudio pueden ser considerados como especialistas rituales a los fiscales, mayordomos, cargadores, varones, rezanderos, etc.

12. La sagrada imagen cuenta con varias urnas, sin embargo, la tradición oral refiere que había una en el sótano de la fiscalía que tiene más de 100 años de existencia y que donó el Barrio de San Sebastián Xolalpan, que ya no se ocupaba. Por ello, los mayordomos del Señor Santo Entierro del Barrio de San Cosme decidieron restaurarla en el año de 2019 para la procesión del Viernes Santo, colocándole laminillas de oro en gran parte de la misma, la cual únicamente sale en esa fecha.

cristos, fue un grupo de más o menos 30, las cuales, son de peregrinaciones a santuarios representativos: Chalma y Jalacingo del Estado de México y Tepalcingo en Morelos. Hizo acto de presencia el futuro mayordomo del Señor Santo Entierro, secundados por los mayordomos y fiscales del barrio de San Sebastián, así como los varones y cargadores, pues son quienes cargaron el palio de color morado, la banderola de metal que, en una cara tiene la imagen del señor san Pablo y en otra la del Santísimo Sacramento, también, la clavería o faroles que son doce, pues simbolizan a los doce apóstoles de Jesucristo. El grupo de rezanderos que dirigió los actos rituales: oraciones y cantos, acompañados por la banda de viento. Los mayordomos del pueblo y la feligresía en general, familias enteras. A través de este pequeño y resumido precedente podemos evidenciar en un panorama general de lo aglutinante e importante que es la procesión del Viernes Santo del Señor Santo Entierro en San Pablo del Monte.

En resumen, la procesión del Señor Santo Entierro¹³ del Viernes Santo tiene algunos aspectos preestablecidos como la preparación de la sagrada imagen por los varones ungiéndola con el santo cris-

ma la tarde del Jueves Santo y la colocación de la cruz con las ramas de ocote en el atrio, el rosario de la noche en la casa del mayordomo y el Viernes Santo la crucifixión de Cristo por los varones, el descenso del cuerpo y su colocación en la urna para su traslado en la procesión de las tres de la tarde al santo sepulcro y, una vez allí las guardias y el rezo del rosario a cargo de la hermandad de los chalmeros. Posteriormente, en los 50 días de la Pascua la custodia del Señor Santo Entierro por parte de los cargadores y el rezo del rosario en las tardes, hasta celebrar la misa del Jueves de la Ascensión y, finalmente, la entrega de la imagen y cambio de mayordomía el domingo de *Pentecostés* o “Venida del Espíritu Santo”.

SEÑOR SANTO ENTIERRO EN EL 2020: TIEMPO DE LA PANDEMIA

El barrio de San Sebastián Xolalpan recibió la mayordomía del Señor Santo Entierro el 9 de junio de 2019, en la fiesta de Pentecostés o “Venida del Espíritu Santo”, como parte de las tradiciones y costumbres de la población. El señor mayordomo era, en ese entonces, don Román Techalotzi¹⁴ de 85 años de edad,

13. Otra tarea que tiene la mayordomía es la de armar y desarmar a “Nachito”, el cual, es un esqueleto mítico de la población que se dice fue un sacerdote y que resguardan en el sótano de la fiscalía, quien sale a pedir su calavera a las calles aledañas al templo parroquial y después se coloca todo a manera de ofrenda en su honor.

14. El señor es considerado un tixca “el señor principal”, aunque por su edad, otros lo describen como un huehue tixca “el abuelo principal”, “el sabio”, “el conocedor”, este nombramiento se le atribuye por toda la serie de cargos que ha desempeñado al interior de las mayordomías del pueblo, 3 veces primer fiscal del pueblo, mayordomo

quien previamente desempeñó cargos importantes entre los mayordomos, con ese motivo su grupo de cargadores entre 40, más o menos, comandados por el primer cargador, el señor Silvano Méndez, organizaron en agosto de ese mismo año una gran celebración que se le conoce como “traslado”, lo cual, consistió en ir por la imagen (*el demandito*) a la casa del mayordomo saliente del barrio de San Cosme para llevarla a la misa y de allí introducirla al barrio de San Sebastián a través de una procesión por las calles principales de dicho lugar. La procesión fue una manera de “entronizar” la imagen, pero también de motivar al barrio en la organización de los adornos para acostumbrado Viernes Santo como el festón o hule picado (color blanco y morado), arcos florales o de elementos diversos, alfombras de aserrín y tapetes de flores.

Sin embargo, a finales de ese mismo año, a nivel internacional, en Wuhan, China, se reportaba la presencia de una nueva enfermedad, la cual más adelante se convirtió en la pandemia del SARS-CoV-2 o COVID-19 que, propició se-

del Santísimo Sacramento en diversas ocasiones, del Santo Entierro y mayordomías menores y mayores en su barrio, San Sebastián Xolalpan. Realizó la mayordomía del Señor Santo Entierro (2019-2020) sin ningún componente, no obstante, el sistema de cargos, en una asamblea, le sugirió que incorporara a algún familiar para que lo ayudara a sobrellevar la responsabilidad, porque la imagen tiene un inventario de objetos muy amplio, por tal motivo fue uno de sus nietos quien lo secundó en su labor y concluyeron el cargo sin dificultad alguna.

veros cambios en la organización y estructura social, pues los contagios de este virus se transmiten de persona a persona, afecta, principalmente, las vías respiratorias, por ello, el contacto entre los individuos era perjudicial. Para el caso de nuestro país, México, todo seguía su marcha, pues el escenario se tornaba lejano, así transcurrían los días, hasta que llegó el mes de marzo, fue cuando tanto el gobierno federal como el estatal y por consiguiente el municipal determinaron diversas restricciones para la salvaguarda de la población en pro del cuidado de la salud de los ciudadanos, situación que impactó en todas las actividades ordinarias y rutinarias, específicamente aquellas en las que se albergaban o conglomeraban un número basto de asistentes como lo son las celebraciones de fiestas religiosas de los pueblos, de manera particular la Semana Santa que estaba en puerta.

Las medidas que tomó el gobierno y más adelante las instituciones religiosas como la Iglesia católica imposibilitaban realizar actividades masivas, esto, de inmediato, llamó la atención del mayordomo y los cargadores del Señor Santo Entierro, porque implicaba una serie de puntos críticos que en nada favorecían el desempeño habitual de la tradición como se había llevado a cabo hasta ese entonces. Aunado a ello, la presidencia municipal a través de protección civil remitieron distintos oficios tanto al sistema de cargos parroquial como al barrial e incluso al mismo mayordomo para instarlos a no realizar la procesión

ni ninguna expresión festiva, dado que la pandemia comenzaba su curso con mayor intensidad, fue una situación de suma controversia, sobre todo porque la gente seguía sin creer el que el virus existiera, toda vez que lo consideraban una “treta” del gobierno, semejante al “chupacabras” y demás leyendas urbanas populares. Concretamente el grupo de cargadores no estaba del todo convencido con la determinación, de no realizar ningún acto, puesto que, se encontraban organizados desde hace un par de años atrás, esto implicó un gasto económico alto y más que eso, el hecho de que si no se llevaba a cabo deberían esperar nuevamente diez años para que la “imagen sagrada” volviera a regresar al barrio de San Sebastián.

EL RAPTO DEL SEÑOR SANTO ENTIERRO

El grupo de cargadores se organizó con los mayordomos del barrio de San Sebastián y el mayordomo del Señor Santo Entierro para que, de madrugada, a las cuatro de la mañana fueran por la imagen sagrada, la sacaran del nicho, la colocaran en la urna y así trasladarla a la capilla del barrio y, por lo menos, de esa manera la gente que no pudo recibirlo en la puerta de su casa, a la manera acostumbrada pudiera visitarla en la capilla del barrio.

Fue entonces que, el 10 de abril de 2020, Viernes Santo, a la hora acordada, cargadores, varones, mayordomos y demás feligreses llegaron al templo parroquial de San Pablo del Monte, en-

traron por uno de los costados del atrio, en absoluto silencio y con total secrecía, como si se tratara de “un rapto”, “el rapto del Señor Santo Entierro”, mientras tanto, se mantenían alerta ante la presencia de alguna patrulla de vigilancia, que rondaba el lugar, toda vez que, los policías sabían que eso ocurriría: “Todos colaboramos guardando silencio y esperando pacientemente y ante lo expectante del momento, pues ese instante era histórico para nuestras vidas y la del pueblo; ya tendré algo que contarle a mis nietos”.¹⁵

Salió la imagen, pero esta vez no fue con el cortejo suntuoso ni la hora acostumbrada. Prosiguieron por la puerta principal del atrio que da hacia la avenida Tlaxcala para incorporarse a la lateral de esta misma calle, después a la Venustiano Carranza y llegaron justo detrás de la iglesia para dirigirse sobre la Ayuntamiento, que es la que conecta con la capilla del barrio,¹⁶ el rezo y el canto

15. Comunicación personal con la señora Lily González del Barrio de Jesús, abril de 2020.

16. Al respecto, cabe realizar algunos señalamientos que salieron a relucir a manera de recuerdo, porque se sabe por voz de los especialistas rituales que, mucho tiempo antes, en la población solo las calles principales tenían condiciones de ser transitadas, por lo que, anteriormente, el recorrido de la procesión era muy corto, esto es, salía del templo parroquial y tomaba algunas calles principales que la conducían hacia la capilla del barrio donde sería custodiada durante 50 días, pero fue hasta la década de 1980 que esto cambió y dio comienzo a la dinámica como se conoció hasta el 2019, es decir, que recorría prácticamente todo el barrio.

apenas parecía un murmullo, la calle no estaba adornada, pues como se dice popularmente: “nadie sabía ni la hora ni el lugar del acontecimiento” no había niños, por ser de madrugada y también por sí ocurría alguna escena desafortunada con la autoridad.

La comitiva llegó con la imagen, la introdujeron a la capilla de San Sebastián, cerraron la puerta y no hubo acceso para nadie más que para los responsables, cuando todo estuvo en orden salió un mayordomo a indicarles que el Señor Santo Entierro se encontraba instalado, así que la gente poco a poco se fue retirando a sus casas. El rezandero realizó un primer rosario y otro a las tres de la tarde, la hora en que se cree falleció Jesucristo y, desde el primer rosario, hasta entrada la noche, los cargadores se turnaron para custodiar la venerada imagen. Para ese momento de la pandemia era un porcentaje menor de personas que portaban el cubrebocas ni mucho menos ocupaban gel antibacterial que aplicaban a la entrada de la capilla.

Mientras tanto, en la casa del mayordomo quien se preparó meses atrás con las viandas del *pescado tenso* que, con la ayuda de distintas mujeres capeó y aderezó en caldillo jitomate, se dispuso a regalar la comida en su casa pese a que había recibido notificaciones de no realizar acción alguna, debido a que son toneladas de pescado las que se compran para esta fecha en particular, no obstante, se sabe que hubo intentos por apresarlo, las cuales, no prosperaron porque la gente, especialmente las seño-

ras, lo respaldaron, por esa razón cerró la puerta de su casa y quienes deseaban los alimentos tocaban y solicitaban las porciones que requerían, a algunos más les fue obsequiado el pescado sin capear para que lo guisaran en su casa, en un momento futuro.

La crítica a la distancia por los pobladores se desataba en redes sociales y demás espacios pues comentaban que estas acciones no ayudaban en nada a contrarrestar la pandemia, pero otros más comentaban que es una celebración que solo se vive cada diez años y que se perdía mucho con no realizarla, que la situación epidémica no les garantizaba la vida, es decir, la opinión fue dividida, porque se les tildó de necios e irresponsables, mientras que los actores sociales y especialistas rituales aludieron al principio de la comunidad: “Bien o mal, ya cumplimos, bien o mal, ya lo hicimos, aunque sea esto, podrán disculpar”. La imagen fue custodiada por los cargadores durante el tiempo de la Pascua, esto es, 50 días, en ese lapso realizaban diariamente, por las tardes, el rezo del rosario, a puerta cerrada, el ayuntamiento municipal sabía de esa situación, por tal motivo la dirección de protección civil envió un comunicado con fecha del 21 de abril de 2020 al mayordomo del Señor Santo Entierro, al primer cargador y al primer fiscal del pueblo indicándoles lo siguiente:

Por medio de la presente le envió un cordial saludo y al mismo tiempo le exhorto de manera respetuosa se abs-

tengan de realizar eventos de cualquier tipo como: traslados, reuniones masivas, asambleas, festejo y todo tipo de eventos religiosos; esto dada la situación que guarda la epidemia de enfermedad por el virus covid-19 que aqueja nuestro país, misma que el día de hoy debido al incremento de casos, autoridades del gobierno federal y la secretaría de salud informaron el inicio de la fase 3 por coronavirus.

Al respecto y con el objetivo de fortalecer la estrategia de prevención y contención de la cadena de contagio del covid-19 será necesario restringir actividades no esenciales y cualquier otro tipo de evento o actividad en cual se pudiera dar aglutinamiento de personas por lo menos hasta el día 30 de mayo como lo indica el acuerdo anunciado el 16 de abril del presente año en conferencia de prensa matutina de la presidencia de la república y publicado en el diario oficial de la federación el día 17 de abril en el cual se comunica la necesidad de mantener la jornada nacional de sana distancia, incluida la suspensión de las actividades no esenciales hasta el día 30 de mayo, a reserva de recibir nuevas indicaciones.

El tiempo transcurría y como continuaban con las actividades de los rosarios nuevamente remitieron otros comunicados uno el 21 de mayo firmado por el director de gobernación del ayuntamiento municipal en donde le indicaban que evitara la concentración masiva de personas así como los cambios de mayordomías; el presidente municipal les envió una notificación el día 26 de mayo donde

les exponía que “quedaba estrictamente prohibido realizar cualquier otro tipo de evento religioso (reuniones en sus labores de la parroquia, desayunos, comidas, cenas, procesiones, traslados)” y allí mismo le señaló que ya existían dos exhortos previos. Dadas las presiones de la autoridad civil del 21 de mayo, se reunieron el 23 de mayo sistema cargos de la parroquia junto con los de los barrios de San Sebastián y San Bartolomé para acordar el cambio de mayordomía que sería el 31 de mayo, sin embargo, el fiscal del barrio de San Sebastián pidió que la procesión de entrega se realizara hasta el 14 de junio y con ello el cambio de la mayordomía para tener tiempo de hacer una pequeña procesión, situación que aceptó el barrio entrante (San Bartolomé), para el cumplimiento de este acuerdo se levantó un acta en la que firmaron todos los implicados y sellaron para dar fe.¹⁷ El barrio de San Bartolomé aprovechó para comentar que el 9 de agosto del 2020 sería el traslado de la imagen a la casa del nuevo mayordomo, el señor Porfirio Otero. La fecha llegó (14 de junio) y los tiempos no cambiaron así que no hubo más que entregar el cargo para que la imagen continuara con su ciclo.

DISCURSO DE LA FESTIVIDAD DEL SEÑOR SANTO ENTIERRO EN EL 2021

El señor Porfirio Otero el 9 de agosto de

17. Comunicación personal con la señora Elizabeth Tenahua, mayordoma del Santísimo Sacramento del Pueblo entre 2019 y 2020.

2020, como nuevo mayordomo del Señor Santo Entierro, trasladó el *demandito* a su casa muy de mañana, allí estaría por un año completo. Fue un acontecimiento esperado, no obstante, debido a la pandemia el mayordomo optó por realizarlo de manera sencilla, como tal el mayordomo que junto con su grupo de componentes, cargadores y varones se mantenían ante la expectativa de si para ellos habría procesión en Viernes Santo o les ocurriría lo mismo que, al barrio precedente, San Sebastián.

Los días y los meses transcurrían y se sabía por comunicados tanto de la presidencia municipal como de la diócesis de Tlaxcala que los eventos religiosos, de manera particular las procesiones estaban suspendidas, sin embargo, todos los implicados se organizaron para realizar la gestión en el ayuntamiento, misma que les diera la pauta para llevar a cabo las tradiciones como se marcan entre los pobladores, se sabe que el párroco Roberto Ruiz no estuvo de acuerdo en ello, empero, los respetó.

Pidieron audiencia con el presidente municipal, quien se mostró renuente ante el hecho, pero ellos le manifestaron su inconformidad, cuestionándole del por qué permitía bailes, fiestas en las casas, con ello, cierre de calles, también reuniones de carácter político y no accedía respetar y apoyar este suceso religioso trascendente y, ante tales argumentos les indicó que podrían llevar a cabo la procesión, que no tendrían los descansos acostumbrados en las casas y rezos e intenciones particulares denominados *salves*, únicamente por horas, comen-

zaría a la una y concluiría a las tres en la capilla del Barrio de San Bartolomé, (en ese momento al horario no le dieron mayor importancia, situación que generó un conflicto el día de la procesión, el cual, ampliaré en líneas posteriores), el hecho es que la procesión se realizaría y contaban con poco tiempo para definir el recorrido y organizarse con los vecinos, mayordomos del mismo San Bartolomé y San Pedro, por lo que convocaron a distintas reuniones. El recorrido quedó de la siguiente manera: saldría por la avenida Tlaxcala, posteriormente se encontraría en la calle Puebla sur, hasta llegar a la Francisco Villa y de allí pasar por la Fray Servando, sitio donde se encuentra la casa del mayordomo, para dar vuelta en 5 de febrero y finalmente, calle Venustiano Carranza para encontrar de frente la capilla de San Bartolomé y concluir la procesión. A continuación, describo algunos hechos relevantes sobre el día 1 de abril de 2021, la víspera de la procesión (Jueves Santo) y la procesión del 2 de abril, Viernes Santo.

JUEVES SANTO: PREPARACIÓN DE LA SAGRADA IMAGEN

El 1 de abril de 2021, Jueves Santo, a las tres de la tarde se reunieron los varones junto con el rezandero¹⁸ para preparar la

18. En este día, de manera particular, fuimos invitados por el señor rezandero y aceptados por el grupo de cargadores, varones y mayordomos, quienes, en todo momento colaboraron con nosotros, esto nos permitió realizar un registro lo más

sagrada imagen del Señor Santo Entierro, la cual, se unge con el santo crisma. Este acto se realiza un día previo porque, aunque, debería hacerse el Viernes Santo, después de bajar el cuerpo y, antes de depositarlo en la urna, no es conveniente toda vez que hay un número amplio de fieles. Horas antes los mismos varones, comandados por el primer varón Marcos Mora colaron en la parte del transepto del templo del lado derecho un bote y allí dispusieron la cruz¹⁹ donde sería “clavado Cristo”, lo llenaron de tierra y además para asegurarla armaron un andamio con tablas para realizar dicha empresa con mayor seguridad.

Para ungir al Señor Santo Entierro los varones junto con sus esposas y el rezandero llegaron al nicho donde está la sagrada imagen, ubicado en el cuarto tramo de la nave central del templo parroquial y retiraron la tapa que dispusieron sobre unas sillas; después el rezandero realizó una pequeña oración para comenzar con este acto importante; posteriormente, señaló a cada uno de los varones de donde a donde debían ungir cada uno de ellos al Señor Santo Entierro, a ellos se les faculta esta tarea pues

son quienes el Viernes Santo “crucifican a Cristo”. Los varones en todo momento tenían guantes blancos de algodón y su cubrebocas. El rezandero les dio pedazos de algodón con un poco de crisma para poder realizar ese momento significativo, ungieron la cabeza, el torso, los brazos, los pies y la espalda con especial cuidado, se podía apreciar en el rostro de los varones un cúmulo de emociones diversas, pues era una mezcla de nervios y alegría.

Cuando terminaron se pusieron de acuerdo para subir en esa misma noche la sagrada imagen a la cruz, porque “las tres caídas” serían al otro día a las nueve de la mañana a puerta cerrada y con poca participación de fieles, así que tendrían que madrugar, por tal motivo concluyeron que la mejor opción era realizar ese acto, ese mismo día, a las 10 de la noche.

UNGIMIENTO DEL DEMANDITO

En la casa del mayordomo, los varones y el rezandero solicitaron permiso para poder ingresar al altar familiar donde se encontraba el *demandito*. En ese mismo lugar estaban también parte de los cargadores, comandados por el primero de ellos de nombre Javier Maldonado. El señor rezandero indicó que, no podían estar mujeres, además de que habría que bajar la urna y desocupar la mesa para realizar la acción ritual, para ello, apoyaron los cargadores. Una vez en el piso, los varones retiraron los ornamentos que cubrían al *demandito*, extrajeron la imagen de la urna para sacar el colchón, po-

puntual posible para establecer, lo que más tarde sería teórica y metodológicamente este artículo.

19. De acuerdo con la memoria colectiva la crucifixión se realizaba en un inicio al interior del templo y cuando este espacio fue insuficiente levantaban la cruz entre los fresnos, que se ubican en el actual zócalo de la población, más tarde, pasó al atrio y para el 2021 se regresó al templo parroquial.

nerlo en la mesa y después al Señor Santo Entierro y unirlo de la misma forma que al de la parroquia.

Mientras el rezandero indicó a los cargadores que debía limpiar la urna y la clavería (los faroles), que les retiraran las fundas y como el “Rosario del Calvario” sería a las 8 de la noche, por tanto, comenzarían a alistar todo, el rezandero pidió que le prepararan el sahumero con copal y también requería la presencia del mayordomo y sus componentes. Una vez que llegaron les indicó que tendrían la oportunidad de sostener en sus brazos al *demandito*. El primer varón sostuvo la sagrada imagen que se hallaba envuelta en la sábana santa blanca y, una vez que el mayordomo estaba frente al *demandito* lo sahumó y pasó el sahumero a sus componentes, el primer varón puso entre los brazos del mayordomo la imagen y este lo acercó a su pecho, cerca de su corazón y hacia su oído le dirigió sus oraciones y peticiones, así pasaron uno a uno todos los indicados hasta concluir. Cuando quedó todo en orden se retiraron a sus casas porque deberían regresar antes de las ocho de la noche para el rezo del rosario.

CRUCIFIXIÓN DEL SEÑOR SANTO ENTIERRO

Los varones y el rezandero llegaron al templo parroquial para crucificar al Señor Santo Entierro. Llegaron ante el nicho, retiraron el cristal, bajaron las charolas que contienen los signos de la pasión: letrero, peluca, corona de espinas y clavos, los dispusieron en sillas, tres

varones sacaron la imagen y la sostuvieron mientras el resto sacaba el colchón que colocaron en el transepto del templo y allí ubicaron la sagrada imagen por unos instantes.

Dos varones subieron al andamio, colocaron la banda blanca entre los brazos de la imagen, lo envolvieron con la sábana santa para que el primer varón cargara al Señor Santo Entierro, mientras los dos varones lo sostenían con la banda, pasaron a uno de los varones el clavo para la mano derecha, pero no podía incrustarlo, cambiaron de clavo, el rezandero exclamó: “como no es su día, pues no se deja”, otro varón lo auxilió y lograron colocar y asegurarlo, prosiguieron con la mano izquierda, mientras lo sostenían con la banda blanca, el primer varón colocó el clavo de los pies y lo aseguró, una vez que tenía los tres clavos, en las manos y pies lo bajaron lentamente y quedara totalmente pendiente de la cruz. Acomodaron la peluca risada en su cabeza y después la corona de espinas, pero en medio de la peluca había un listón largo blanco que amarraron posteriormente al andamio, esto porque al siguiente día en la séptima palabra de Jesús en la cruz que versa: “Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu”; “es cuando le corresponde inclinar la cabeza, en señal de que ha muerto el hijo de Dios”. Después de ello colocaron el letrero (INRI) en la cima de cruz, fijaron la banda blanca desde tras de los brazos y debajo de los pies, cubrieron la imagen con una sábana blanca, toda vez que sería descubierta hasta la mañana

del viernes para lo que se conoce como “Las siete palabras”.

VIERNES SANTO: LAS TRES CAÍDAS Y LAS SIETE PALABRAS

La mañana del 2 de abril de 2021, Viernes Santo, a las nueve, a puerta cerrada y con un número reducido de fieles se llevó a cabo el rezo de las tres caídas,²⁰ el cual, recuerda el camino de Cristo tras ser condenado por Poncio Pilato a una muerte de cruz y también las siete palabras²¹ (Paglia, 2011) es un acto piadoso que la Iglesia católica propone para conmemorar y recordar los momentos dolorosos que Jesucristo vivió en la cruz.

Las tres caídas se realizan con la intervención de la imagen del Padre Jesús, mientras que las siete palabras son con el Señor Santo Entierro desde la cruz. Transcurrido los rezos, en la última palabra: “Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu”, uno de los varones desató el listón y dejó caer la cabeza del Señor

Santo Entierro indicando que, “el Hijo de Dios” había muerto. El sacerdote despidió a la feligresía minutos antes del mediodía y les indicó que se retiraran en silencio contemplando la agonía del Señor que va desde la hora sexta hasta la nona, es decir, que su proceso de agonía y muerte fue entre las doce del día y las tres de la tarde. Esta situación desataría una polémica y controversia más tarde, una vez que bajarán la sagrada imagen de la cruz.

RITO DE DESCENDIMIENTO DEL SEÑOR SANTO ENTIERRO

El rezandero y los varones esperaban la urna que venía en procesión desde la capilla del barrio de San Bartolomé y cuando llegó a la entrada del templo parroquial, el rezandero les comunicó que requería del apoyo de algunos cargadores para mover las sillas e introducir la urna, también pidió que los demás permanecieran afuera, porque se iba a colocar la sagrada imagen en la urna para la procesión. Los varones son los encargados de bajar la sagrada imagen de la cruz dirigidos por el rezandero dos subieron al andamio y otros a las escaleras y el primer varón quedó de frente y muy cerca, los auxilian los varones del barrio de San Pedro. La imagen es tratada con sumo respeto y cuidado, pues es sagrada y por ello, hay diversos aspectos rituales complejos como los son las oraciones, algunas emanadas de la Iglesia Católica y otras tantas que nacen del corazón de los devotos.

20. En este día la población de San Pablo del Monte no reza todo el viacrucis completo, sino únicamente de la primera estación hasta la novena, lo cual, es “la tercera caída de Jesús con la cruz a cuestas”.

21. 1. “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen”.

2. “Hoy mismo estarás conmigo en el paraíso”.

3. “Mujer, he ahí tu hijo...”

4. “Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado”.

5. “¡Tengo sed!”

6. “Todo está consumado”.

7. “Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu”.

Brazo izquierdo

Primero retiran el clavo del brazo izquierdo, el cual pasan a los nuevos varones y uno de estos lo coloca en la charola correspondiente de los signos de la pasión, posteriormente, el rezandero comienza con lo siguiente:

Padre nuestro que estás en el cielo, santificado sea tu nombre; venga a nosotros tu reino; hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo. Danos hoy nuestro pan de cada día; perdona nuestras ofensas, como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden; no nos dejes caer en la tentación, y líbranos del mal. Amén.

Señor mío Jesucristo aplaca tu ira, tu justicia y tu rigor; por tu preciosísima sangre, misericordia Señor.

Brazo derecho

Nuevamente el rezandero indica que retiren el segundo clavo (que es depositado en la charola) de la mano derecha y que con la banda blanca lo sostengan de entre los brazos. Una vez que se concluyó con ello prosigue:

¡Ave María Purísima! Sin pecado concebida.

Padre nuestro que estás en el cielo, santificado sea tu nombre; venga a nosotros tu reino; hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo. Danos hoy

nuestro pan de cada día; perdona nuestras ofensas, como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden; no nos dejes caer en la tentación, y líbranos del mal. Amén.

Dios te salve, María, llena eres de gracia; el Señor es contigo. Bendita Tú eres

entre todas las mujeres, y bendito es el fruto de tu vientre, Jesús. Santa María, Madre de Dios, ruega por nosotros, pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

Señor mío Jesucristo aplaca tu ira, tu justicia y tu rigor; por tu preciosísima sangre, misericordia Señor.

Los pies

El primer varón que estaba al pie de la cruz retira el clavo y procede a colocarlo en la charola. El rezandero continúa con el acto ritual:

¡Ave María Purísima! Sin pecado concebida.

Padre nuestro que estás en el cielo, santificado sea tu nombre; venga a nosotros tu reino; hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo. Danos hoy nuestro pan de cada día; perdona nuestras ofensas, como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden; no nos dejes caer en la tentación, y líbranos del mal. Amén.

Dios te salve, María, llena eres de gracia; el Señor es contigo. Bendita Tú eres entre todas las mujeres, y bendito es el fruto de tu vientre, Jesús. Santa María, Madre de Dios, ruega por nosotros, pecadores, ahora y en la hora de

nuestra muerte. Amén.

Señor mío Jesucristo aplaca tu ira, tu justicia y tu rigor; por tu preciosísima sangre, misericordia Señor.

COLOCACIÓN DEL SEÑOR SANTO ENTIERRO EN LA URNA

Como la imagen quedó sin los clavos que la mantenía en la cruz, ahora son los varones quien la sostienen con la banda blanca, mientras, el primer varón cubre el torso y los pies de la sagrada imagen con una sábana blanca, los varones la deslizan a la par. El primer varón recibe al Señor Santo Entierro en su hombro, para apoyarse mete sus brazos entre los de la imagen hasta lograr recostarla en su pecho y se dispone a bajar poco a poco de la escalera, abrazándola completamente. Los nuevos varones lo secundan para cerciorarse de que descienda con precaución y sin ningún contratiempo.

Una vez que se encuentra abajo los demás varones proceden a quitar la banda blanca para colocarla en la cruz, fijándola con unos seguros y entre cinco varones depositan la imagen al interior de la urna (ver figura 2). El primer varón retira la peluca y corona de espinas de la cabeza de la imagen para ponerla en su charola respectiva y procede a colocar el sudario en la cabeza.

Son los nuevos varones (Barrio de San Pedro) quienes cubren la imagen con la sábana santa blanca y encima un lienzo de color morado, confeccionado con tela litúrgica y en la orilla galón dorado, finalmente, los cargadores proceden a tapar la urna. Una vez que

concluyen ese momento el rezandero manifiesta su inconformidad por querer realizar la procesión a la una de la tarde cuando esta corresponde hasta las tres.

LA PROCESIÓN NO PUDE HACERSE A ESA HORA PORQUE CRISTO AÚN NO HA MUERTO

Una vez que le rezandero concluye con el rito del descenso del cuerpo de Jesucristo en cruz y lo colocan en la urna para la procesión comenzó toda una polémica por querer iniciar la procesión a la una de la tarde, cuando la tradición dicta que esta debe llevarse a cabo a las tres de la tarde, hora en la que se conoce que Cristo murió, por tanto, el rezandero expresó:

La imagen del Señor Santo Entierro lleva un protocolo muy delicado, los señores varones que año con año participan tienen la dicha de serlo, porque es una dicha ser varón, es una encomienda muy grande que realizan desde el jueves, viernes y sábado santo, en la procesión del silencio y, posteriormente el rosario de Resurrección es una labor muy grande la que desempeñan. Hoy, por las circunstancias, al Señor lo hemos bajado de la cruz antes de tiempo, a partir de ello me surge el siguiente comentario, porque desde la mañana escuché en la casa del mayordomo que la procesión sería a la una, que, a las tres, no sé cómo quedaron de acuerdo. Comento, el sacerdote hace unos instantes acabó de proclamar “Las siete palabras”, refirió que está escrito en las sagradas escrituras, procedimiento de agonía de las doce del día hasta las tres de la tarde. Les dijo a los feligreses:

“pueden retirarse a sus casas, pueden irse, pero sigan contemplando la agonía del Señor desde las doce del día hasta las tres de la tarde”, el mismo sacerdote lo mencionó. Desde mi punto de vista lo que el ayuntamiento opine es punto y aparte, la política es independiente, es verdad que nos quieren cuidar, sí, pero por qué a veces respetamos los mítines, los horarios de las campañas políticas actuales, nos dicen un horario y allí finalizamos, pero por qué no respetamos el horario del Supremo que nos da todo, la vida, nos da el pan de cada día, por qué no lo respetamos, nos dicen que habrá una campaña de tal candidato a cierta hora y allí estamos, ¿y hoy no queremos hacerlo? Sin embargo, es decisión de ustedes, yo soy un simple servidor que los guía por el protocolo de tal y cómo debe tratarse nuestro Señor y cómo debe ir, la decisión la tienen ustedes, si tiene un acuerdo, ese acuerdo se respeta, pero si quiero que quede muy claro con los mayordomos que están fungiendo, es cierto que el ayuntamiento a lo mejor nos cuida y todo, pero por qué el ayuntamiento permite hacer bailes, pues ya hay bailes aquí y allá, y por qué con nuestro Señor no nos lo permite, porque se aglomera la gente, ¿por qué se aglomera la gente? Por amor a Dios, ¿acaso a Él lo pondremos de candidato? ¿Acaso a Él le vamos a dar la presidencia? ¡Pues no! Sólo hay que hacer uso de razón y tener palabras concretas con el ayuntamiento, con el señor presidente municipal, con quienes dialoguemos, pero que sean con palabras concretas “respetar por favor, lo que está escrito, es lo único que te pido, respetar, no te salgas, ni me sal-

gas con el cuento que a las doce o a la una del día”, ese favor les pido, dentro un año, si Dios nos y me permite estar con ustedes estaré y sino la persona que los guíe que sea por buen camino y de buena manera, le doy gracias a Dios, hoy cumpla 22 años de estar trabajando con Nuestro Señor Santo Entierro, año con año me da mucho gusto, pero hay a veces cosas que, de manera particular no me agradan, sin embargo, los respeto, aunque si yo hablo en la fiscalía me pueden callar rápidamente, diciéndome: “¿Tú quién eres si no tienes un cargo?”. Decía yo hace un momento, por qué está puesta nuestra señora de la Soledad si aún no termina de fallecer nuestro Señor, pues se estaba procediendo el viacrucis y quien debía estar era “La Dolorosa”, por qué, porque está en los siete dolores, no obstante, la Virgen de la Soledad ahorita, que ya quedó sola, acompañará a nuestro Señor Santo Entierro en un tramo, se le viste de negro y se le colocan siete listones de diferente color, pero las cosas, los mayordomos las hacen al revés, únicamente por no preguntar, “yo soy fiscal” “yo soy mayordomo” “yo soy el chingón” “y aquí las órdenes las doy yo”, pues no señores, todo por no preguntarse las cosas las hacen como quieren, hace rato ya se llevan la imagen del Padre Jesús y me dejan al Jesusito con la cruz cargando, el sacerdote ya terminó el viacrucis y, ellos ya se van por allá, “haber mayordomo del Padre Jesús, me permites tantito, que no escuchaste que ya terminó el viacrucis, me haces el grandísimo favor de quitarle la cruz, por qué, porque ya hizo las siete palabras, no tiene necesidad de seguir car-

gándola. Pero no, nos interesa más que la gente nos vea, que nos mire que somos mayordomos, pero no, aquí todos somos iguales, para Él no hay diferencias, ricos, pobres, humildes, guarachudos, de charol, de traje, como quieran, todos somos hijos de Dios y respetemos lo que Él nos manda. Hasta para un difunto, por ejemplo, ahorita por la pandemia nos dicen solamente se hará un rosario, vas a la casa, a despedirlo a las 10 de la mañana y lo respetamos, y somos seres humanos, cuanto menos para Dios Nuestro Señor. Esto tóme-lo en cuenta, llévenlo al pie de la letra, para que si en algún momento vuelven a ser mayordomos o quienes están de cargadores aquí en 10 años deciden serlo o el otro año cargan, tómenlo muy en cuenta, de verdad, yo les he dicho en repetidas ocasiones que mientras Dios me preste vida y gustan preguntarme estaré para orientarles, yo no quiero llevarme lo que sé, sino que quiero dejárselos como legado para eso es, pues me iré y me llevaré todo. Lo que ayer les decía en el rosario, estuve enfermo por la pandemia, “si Dios me hubiera dicho hasta acá”. Le decía a mi compañero rezandero que trajo al Padre Jesús, tienes que aprender, tienes que saber, algo que me contestó: “mira Goyo, es que yo no tengo el *don* y desconozco de todo esto”, le respondí, “no es que tengas el *don*, sino que simplemente debes estar atento y aprender, preguntar, para mañana saber” ¿Estamos de acuerdo? Entonces ahorita, como hayan quedado de acuerdo, repito, lo respeto y nada más. Señores varones de San Pedro a las cinco de la tarde comienzan los santos oficios a la adoración a la san-

ta Cruz, posteriormente, como a las siete de la noche ya habrá terminado, háganme el favor de venir a bajar “la banda”, pues a ustedes les corresponde y cuando hayamos llevado la imagen del *demandito* a la casa del mayordomo se la entregan, porque ellos la pondrán en la madrugada para la procesión del silencio, ¿estamos de acuerdo? Ahorita se queda en la Cruz.

Con estas palabras, el señor rezandero expresó y tomó la voz que de muchos circulaba y que no estaban de acuerdo en realizar en ese momento la procesión “es como si quisiera llevar a enterrar a mi padre y aún no muere, está en agonia”, aducía uno de los varones, por lo que, mayordomos, cargadores y varones del barrio de San Bartolomé salieron al atrio a dialogar con los fiscales y mayordomo del pueblo, se concluyó que la salida de la procesión sería hasta las tres de la tarde, tal y como son “las costumbres”, comunicaron al rezandero, quien pidió una mesa para poner la urna y los cargadores montaran guardia y proveyeran de gel antibacterial a las personas que entraban a venerar la sagrada imagen, mientras esperaban la hora acordada para partir al barrio en cuestión.

LA PROCESIÓN DEL SEÑOR SANTO ENTIERRO: TRES DE LA TARDE

Siendo las tres de la tarde, en la nave central del templo de San Pablo del Monte, mirando la urna del Señor Santo Entierro el primer fiscal del pueblo el

señor Lorenzo Hernández toma la palabra y refiere: “¡Ave María Purísima!, los allí reunidos responden: “Sin pecado concebida” y prosigue, “en el nombre del Padre, del hijo y del Espíritu Santo, amén. Mayordomos, vamos a hacer nuestro recorrido de aquí a San Bartolomé que Dios les bendiga y les proteja para salir bien. Gracias, mayordomos”. El rezandero, el señor Gregorio prosigue en la acción ritual, que inició a partir de la intervención del primer fiscal con las siguientes palabras:

¡Ave María Purísima, sin pecado concebida! En los cielos y en la tierra sea para siempre Alabado; el corazón amoroso de Jesús Sacramentado. Santísimo Sacramentado que eres el Hijo del eterno Padre; alumbrando nuestro entendimiento para que nuestra alma se salve. Padrenuestro que estás en el cielo santificado sea tu nombre, venga nosotros tu reino, hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo, danos hoy nuestro pan de cada día y perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden, no nos dejes caer en tentación y líbranos de todo mal, amén. Dios te salve María llena eres de gracia, el Señor está contigo, bendita eres entre las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús, santa María, Madre de Dios ruega por nosotros pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte, amén. Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo, así como era en un principio, ahora y siempre, por los siglos de los siglos, amén. María Madre de Gracia y Madre de Misericordia, en la vida y en la muerte ampáranos, gran

señora. Sagrado Corazón de Jesús, en vos confío.

Concluido este espacio de oración indica a los cargadores a que levanten la urna, que resguarda la sagrada imagen, pues hará otra oración a la entada del templo, y se aprecia el *Tonantzi*²² de San Sebastián (además en el trayecto procesional pasó por el de San Bartolomé, San Pedro y San Cosme). Una vez allí, al interior de la valla, delimitada por un lazo que sostienen las esposas de los cargadores y mayordomos; en la presencia del primer fiscal y el fiscal del barrio de San Bartolomé y de San Pedro, quienes son los representantes de estos grupos jerárquicos, continúa el señor rezandero:

Muy buenas tardes a todos, son las tres de la tarde, vamos a iniciar nuestra procesión de Nuestro Señor Santo Entierro. En el nombre del Padre, del hijo y del Espíritu Santo, amén. Por la señal de la santa Cruz de nuestros enemigos libranos Señor Dios nuestro, en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, amén. ¡Oh, suavísimo Jesús! Que quisiste padecer como vil esclavo delante del sacrilego pueblo, esperando la sentencia de muerte que contra ti

22. Es un arco o portada que tiene entre 8 y 10 metros de ancho, y una altura de 8 metros, aproximadamente; la forma de su cúspide puede ser curva, aunque en la mayoría de ellos es rectangular. Al tonantzi se le asocia tanto con elementos como espacios y divinidades de la naturaleza: el sol, el agua, la tierra y la cueva (cf. Prisco Hernández, 2019, p. 203).

daba el tirano juez. Ruégote Señor mío que, por esta mansedumbre tuya, mortifique yo mi soberbia, para que sufriendo con humildad las afrentas de esta vida presente que, gocemos un día en la vida eterna. Por Jesucristo Nuestro Señor, amén. Bendita y alaba sea la sagrada pasión y muerte de nuestro Señor Jesucristo, por los dolores y angustias de su Purísima Madre, señora nuestra, concebida sin mancha ni pecado original en el primer instante de su ser natural, te pedimos en estos momentos de oración Padre Mío que en la advocación de nuestro Señor Santo Entierro, nos concedas en esta sagrada procesión para llevarte a tu sagrado sepulcro que hoy en este año está destinado a la comunidad de San Bartolomé que te espera con los brazos abiertos, te pedimos que todos los seres que estamos aquí presentes seamos libres de esta pandemia que vivimos y que en cada uno de nuestros corazones haya paz y serenidad. ¡Ave María Purísima, sin pecado concebida! En los cielos y en la tierra sea para siempre Alabado; el corazón amoroso de Jesús Sacramentado. ¡Oh, buen Jesús! Que en este altar sagrado donde con los brazos abiertos esperas a todos aquellos que te invocan, míranos postrados ante tu bendita imagen reconociendo tus singulares beneficios, te imploramos las gracias de nuestras necesidades. En los cielos y en la tierra sea para siempre Alabado; el corazón amoroso de Jesús Sacramentado. Con su permiso Señor Santo Entierro, nuevamente otro año más, gracias por permitirme estar en tu sagrado servicio, bendito y alabado sea tu santo nombre.

El señor rezandero quien estaba de rodillas y con las manos levantadas, después se postró, besó en el suelo y se puso de pie e indicó a los fiscales a que tomaran su lugar en la procesión (ver figura 3), además los invitó a ir serenos y tranquilos durante el trayecto, con ello, comenzó la procesión por el recorrido pactado, en esta ocasión solo la Virgen de la Soledad ataviada con su ropa negra y siete listones de colores, que recuerdan sus dolores, fue la única imagen que lo acompañó en un tramo, también los cargadores del barrio de San Pedro iban con la banderola y los faroles y cargando el palio morado, a los que no invitaron en esta ocasión, quizá para contener la presencia de asistentes fue a la hermandad de los chalmers.

Las calles lucían tapetes y alfombras de aserrín, con letreros de “Bienvenido Santo Entierro”, “Bendice a tu pueblo Señor”, arcos que decían “Ten misericordia de tu pueblo Señor” festones y diversos adornos, aunque fueron austeros y no tan vistosos ni elaborados de la misma manera que los años pasados. En algunos espacios precisos, como cruces de calles se realizaron distintas oraciones para solicitar el bienestar de las familias, el descanso eterno a los difuntos y más por la crisis de salud que se vive actualmente. Durante la procesión las familias salían a observar el paso del cortejo con una mirada esperanzadora y de alegría, por ello, compartían con los asistentes tortas compuestas, agua de sabor, dulces, frutas como naranjas,

piñas, etcétera. Hasta que la imagen llegó a la casa del mayordomo en donde la recibieron con sahumeros y humo de copal. En la procesión se encontraron en la casa de un ex mayordomo del Señor Santo Entierro, en ese sitio el rezandero hizo un rezo especial por él y por su labor desempeñada en el pasado, el antiguo mayordomo ante este gesto se conmovió al borde del llanto. Finalmente, el ansiado Señor Santo Entierro llegó a unas cuadras que conducen o que son la entrada a la capilla, donde los mayordomo y fiscales de ese barrio, de rodillas y con su incensario recibieron gustosos la sagrada imagen (ver figura 4), quien fue conducida a la capilla y una vez dentro, sacaron al *demandito* para llevarlo a la casa del mayordomo y “compartir el pan y la sal”, porque más tarde regresarían al rezo del rosario y en la madrugada a las tres de la mañana “La procesión del silencio”.

CONCLUSIÓN

Podemos, en resumen, referir que la fiesta religiosa del Señor Santo Entierro conserva un complejo decurso ritual y simbólico, en el cual, se observan una serie de prácticas y participantes, destacando aquellos roles de los especialistas rituales como lo son fiscales, mayordomos, cargadores, varones, rezanderos que, sobresalen, de manera particular en la procesión del Viernes Santo, toda vez que tiene un trasfondo en su sistema de creencias. Tanto en tiempos “ordinarios” como en los “extraordinarios”

(pandemia) la fiesta religiosa ha tenido diversas funciones, muy definidas, que se reproducen bajo distintas maneras como la resistencia y la negociación, por el arraigo que guarda en los entornos socioculturales de organización y de cohesión social.

“La procesión”, como acto ritual nos muestra la capacidad creativa que esta comunidad tiene para resistir, negociar y adaptar su cosmovisión y sistema de creencias ante los embates del tiempo y los procesos históricos que de ellos se derivan, toda vez que, nos muestran la persistencia y vigencia de estas “expresiones culturales”, porque estas prácticas les permiten a los barrios establecer distintos lazos de solidaridad, cohesión y reciprocidad simbolizado en el Señor Santo Entierro.

Las principales evidencias recopiladas a partir de la observación participante y la interacción con los especialistas rituales muestran cómo, a pesar de la situación de salud, el sistema de cargos de la población se resiste a dejar de realizar “la procesión” porque esto ocurre una vez cada diez años entre los barrios de la localidad, lo cual, implicaría una ruptura en el sistema de creencias y la cohesión social, para ello, establece un diálogo con las autoridades civiles y negocia, tanto la reducción de horarios como las calles por las que transitará la “imagen sagrada”, pero conservando elementos como pasar por la casa del mayordomo, en términos simbólicos.

A inicios del año 2020 el barrio de

San Sebastián Xolalpan, que se resistía a pasar por alto la procesión, porque deberían esperar nuevamente diez años para tener bajo su custodia la venerada imagen, motivo por el cual, determinaron trasladarla a la capilla de su barrio la madrugada del 10 de abril de 2020, para que los feligreses tuvieran la oportunidad de visitar al Señor Santo Entierro durante el transcurso del día, a pesar de las advertencias y negativas de la presidencia municipal de no llevar a cabo ninguna expresión religiosa. No obstante, y, pese a que la Guardia Nacional arribó al lugar, los mayordomos del barrio negociaron con ellos para que la gente llegara al recinto, cumpliendo con las medidas dispuestas por el gobierno federal.

Por otra parte, en 2021, cuando se pensó que la pandemia desaparecería, el barrio de San Bartolomé tuvo una oportunidad más amplia de negociación con la autoridad civil, debido a que la diocesana, representada en el párroco se apegó a lo establecido de no realizar actividades multitudinarias, sino que, solo con un aforo mínimo de asistentes y a puerta cerrada, porque aunque las condiciones seguían siendo adversas, para ese momento histórico de la pandemia se desarrollaban eventos “masivos” tanto de bailes populares como políticos, bajo esa argumentación comprometieron la voluntad del munícipe, quien les autorizó llevarla a cabo no de la manera acostumbrada, pero sí por un tiempo determinado de horas y por algunas calles, entre ellas la del señor mayordomo. Eran de dos a tres horas el tiempo que se con-

cedió para la realización de la procesión, tratando de cumplir con los protocolos de salud, pues el 99 por ciento de los asistentes empleaba cubrebocas e incluso los mayordomos llevaban las botellas de gel antibacterial para repartir entre la gente. En principio, la procesión sería de una a tres de la tarde, sin embargo, la tradición de partir a las tres de la tarde se impuso severamente: “pues no se podía llevar a sepultar al Señor, cuando este aún se encontraba en agonía”. El peso de las costumbres y las tradiciones es tal entre los oriundos de la localidad que se deben cumplir tal cual se ha hecho desde los abuelos: “las costumbres y las tradiciones se vuelven leyes y las leyes, se cumplen”.²³ Todo lo anterior nos permite evidenciar que los sistemas de organización religiosa comunitaria se adecúan a los diversos contextos históricos y culturales.

Finalmente, a lo largo de los años que llevamos en el estudio de esta comunidad habíamos observado los procesos rituales, el lenguaje, los rasgos simbólicos y la forma de organización social que plasmamos en el texto *Raíces de la religiosidad popular* (2016), sin embargo, en últimas fechas la pandemia nos hizo plantearnos otra serie de fenómenos como el que acabos de enunciar y nos permite trazar un posible nuevo estudio sobre si el Señor Santo Entierro tiene o guarda alguna relación entre los rituales con trasfondo agrícola de esta localidad.

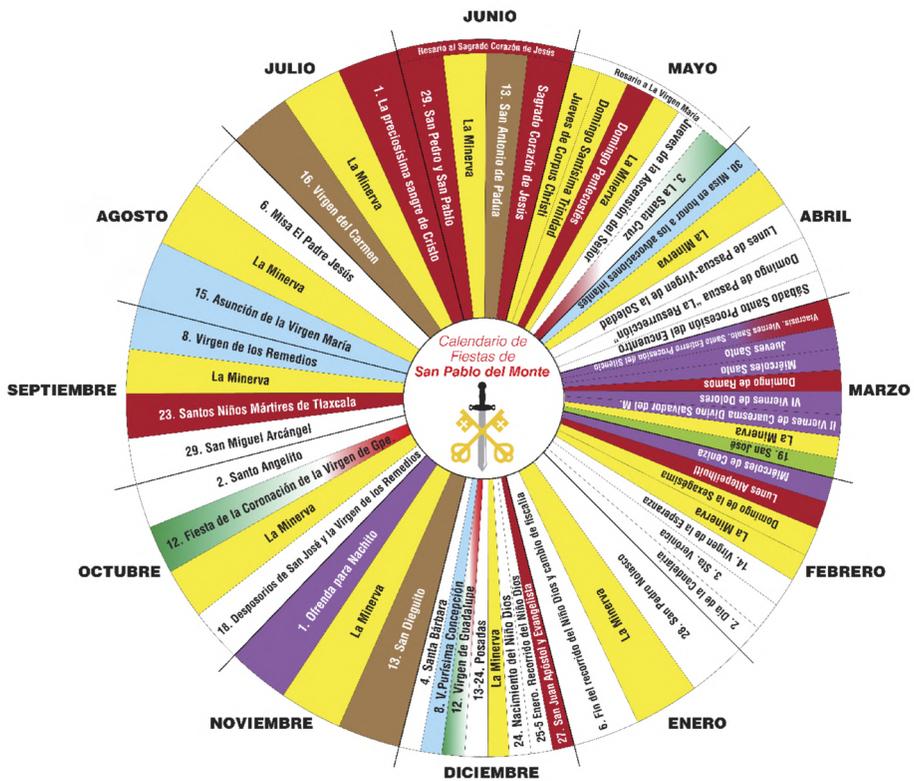
23. Comunicación personal con don Pedro Martínez del barrio del Cristo, abril de 2012.

REFERENCIAS

- Bartolomé, M. A. y Barabas, A. (1990). *La presa Cerro de Oro y el Ingeniero El Gran Dios. Relocalización y etnocidio chinanteco en México, T. II. México: INAH, CNCA.*
- Broda, A. (2003). La ritualidad meoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista. *Revista Graffylia*, Año 1, (2) pp. 16-30.
- Caillouis, R. (2013). *El hombre y lo sagrado*. México: FCE.
- Collin, L. (1994). *Ritual y conflicto. Dos estudios de caso en el centro de México*. México: INI.
- Díaz Cruz, R. (1996). Horizontes rituales en Religión: el impacto social de la transformación de creencias y prácticas. *Revista Iztapalapa*, 16 (39), pp. 15-23.
- Gámez, A. (2020). Los santos que conglomeran y los santos que delimitan. Fiesta religiosa y territorio en San Pedro Cholula, Puebla. *Revista Mirada Antropológica*, Año 15, (18) pp. 176-202.
- Gámez Espinosa A. y Ramírez Rodríguez, R. (2020). *Borrachera espiritual*. La muerte y la agricultura en la ritualidad y la cosmovisión en San Pedro Cholula, Puebla, México, *Revista Tefros*, Vol. 18, (2) pp. 141-170.
- Giménez Montiel, G. (1978). *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México: Centro de Estudios Ecueménicos, A. C.
- Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexibilidad*. España: Siglo XXI.
- Mancilla, J. I. (coord.). (2000). *Del Pedregal a Santo Domingo. Historia del proceso de regularización*. México: Dirección General de Regulación Territorial del Gobierno del Distrito Federal.
- Paglia, V. (2011). *Las siete palabras de Jesús en la cruz*. México: Buena Prensa.
- Pérez R. K.L. (2006). *Cargos religiosos y fiesta patronal en San Miguel Tlaixpan*. Tesis para licenciatura en Etnohistoria. México: ENAH.
- Portal Airoso, M. A. (1997). *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Tolupepec, Tlalpan, México, D.F.* México: DGCP/ CONACULTA/ UAM-Iztapalapa.
- Prisco. G. (2016). *Raíces de la religiosidad popular*. México: ITC/ PAC-MYC.
- (2019). *¡Acuérdate Diosito! Este año sí hice algo por ti*. México: ITC/ PECDAT.
- s.f. *La Semana Santa como fiesta agrícola entre los nahuas de Guerrero*. Manuscrito inédito.
- (2015). *Semana Santa*. México: Buena Prensa.

FIGURAS

Figura 1. Calendario de fiestas de San Pablo del Monte



Fuente: ¡Acuérdate Diosito! Este año sí hice algo por ti, (2019) de Geovani Prisco.



Figura 2. Los varones colocan en la urna “la sagrada imagen”, después de bajarla de cruz, mismos que se visten de blanco por la relevancia de cargo y en todo momento emplean guantes blancos por la importancia ritual.

Fotografía: Geovani Prisco Hernández.



Figura 3. Inicio de la procesión del Señor Santo Entierro, salida de la parroquia, podemos observar la presencia de los fiscales con su vara de mando, los rezanderos, del lado derecho el principal, quien porta su libro de oraciones debajo del brazo. Al fondo sobresale el Tonatzi del barrio de San Sebastián Xolalpan.

Fotografía: Alfredo Tlatelpa Romero.



Figura 4. Recibimiento del Señor Santo Entierro por parte de los mayordomos (arrodillados) del barrio de San Bartolomé, quienes esperaron 10 años en que la sagrada imagen volviera a su capilla. Podemos observar al rezandero haciendo una oración particular, al señor mayordomo que tiene entre sus manos una imagen pequeña del Cristo Yacente, los fiscales con su vara de mando y los faroles sostenidos por los cargadores del barrio de San Pedro.

Fotografía: Alfredo Tlatelpa Romero.

PETICIÓN DE LLUVIAS Y COVID-19. EXPERIENCIAS EN DOS COMUNIDADES INDÍGENAS DE MÉXICO¹

THE RAIN INVOCATION AND COVID-19. THE EXPERIENCES IN TWO
INDIGENOUS COMMUNITY OF MEXICO

BERENICE RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ*
RAÚL GARCÍA CONTRERAS**

* Antropóloga Social por la Universidad Autónoma del estado de Morelos. Maestra en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Profesora Investigadora del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Integrante del programa de investigación Actores Sociales de la Flora Medicinal en México adscrito al Centro INAH Morelos. Correo: rberenice001@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6772-1396>. Teléfono 7773144048 ext. 248049.

** Antropólogo Social integrante del programa de investigación Actores Sociales de la Flora Medicinal en México adscrito al Instituto Nacional de Antropología e Historia. Correo: garcia.contreras@hotmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7959-6692>

Fecha de entrega: 30 de septiembre de 2021
Fecha de aceptación: 22 de diciembre de 2021

RESUMEN

Se analiza el impacto de la actual pandemia en la vida ritual de los pueblos indígenas de México. Así, desde una perspectiva epidemiológica sociocultural, el objetivo es mostrar que el impacto de la pandemia, al ser un proceso amplio, trastoca la dimensión ritual de los pueblos indígenas, que es fundamental para la reproducción material y simbólica de estos escenarios. Para ello, nos centramos en la ceremonia de petición de lluvias que llevan a cabo año con año los pueblos indígenas

1. El presente artículo es resultado del trabajo de investigación que lleva a cabo el programa Actores Sociales de la Flora Medicinal en México, adscrito al Instituto Nacional de Antropología e Historia, en la delegación Morelos.

del estado de Morelos y de Guerrero y en su reelaboración frente a los diversos efectos de la actual pandemia.

PALABRAS CLAVE: *Cuarentena, ciclo agrícola, incertidumbres.*

ABSTRACT

We analyze the impact of the ongoing pandemic in the ritual life of the indigenous peoples of Mexico. Using the perspective socio-cultural epidemiology, our objective is to show, how the impact of the pandemic disrupts the ritual dimension of the indigenous peoples. Is fundamental for the reproduction of the material and symbolic of these spaces. For this end, we focus on the rain invocations that the indigenous communities of the States of Morelos and Guerrero and the way these have been reshaped because of the current pandemic.

KEYWORDS: *Quarantine, Farming Cycle, Uncertainties.*

INTRODUCCIÓN

Abril y mayo son meses especiales para diversos pueblos originarios del estado de Morelos y Guerrero en México, pues es el tiempo en el que se organizan para dar inicio y cumplimiento con el ciclo agrícola, el cual, desde tiempos inmemoriales está ligado a una serie de festividades y rituales destinados a generar las condiciones óptimas para tener un buen temporal y en consecuencia buenas cosechas (Florescano, 1968). Año

con año, cerros, cuevas, parcelas y ojos de agua son venerados y visitados por una multitud de personas que se congregan para pedir y ofrendar, a través de un rezandero-guía, a los santos y deidades que habitan en estos lugares, por la lluvia, la fertilidad y la abundancia de los alimentos que estarán próximos a sembrar.

Son fiestas determinantes para la reproducción material y espiritual de los pueblos que practican tradicionalmente la agricultura de autosubsistencia, principalmente la siembra de maíz de temporal, y de otra diversidad de alimentos que se le asocian, como el frijol, calabaza y chile (Broda, 2003). Son costumbres que, desde la narrativa de don Zenón Díaz, rezandero ñuu savi de la comunidad de Cuanacaxtitlán, Guerrero, “son parte de la vida de todos, son reglas que nos heredaron nuestros abuelos para poder seguir viviendo en nuestras tierras, para trabajarlas y poder comer de ellas”.

Sin embargo, el 15 de marzo de 2020 el gobierno de México decretó a nivel nacional medidas de aislamiento y distanciamiento social para contener al nuevo coronavirus, las cuales, fueron acatadas por todos los órdenes de gobierno (federal, estatal, municipal y local). Al ser un mandato oficial, diversas comunidades indígenas y campesinas del país adoptaron dichas medidas, las cuales impactaron en las prácticas cotidianas, festivas y rituales que se organizan de manera cíclica, una de ellas, la petición de lluvias.

En Cuanacaxtitlán, comunidad ñuu savi perteneciente al municipio de San Luis Acatlán, Guerrero, a principios de abril la autoridad local informó a la población sobre las nuevas medidas que “venían desde arriba”, y que implicaban como en todo el país, la cancelación temporal de lo que se ha denominado como actividades no esenciales, como el cierre de escuelas e iglesias, la suspensión de asambleas, reuniones, fiestas particulares y de interés comunitario, así como el control de la movilidad de la población hacia otras comunidades. A don Zenón Díaz, en los primeros días de abril, el comisario le avisó que no subirían al cerro Zapote Negro, lugar al que acude desde que era niño, pero desde hace diez años va como rezandero y guía de la comunidad, para hacer la petición de lluvias el 24 de abril, día del señor San Marcos.

Lo mismo sucedió en Xoxocotla, municipio indígena ubicado en el estado de Morelos, la autoridad mandató lo mismo, suspender todo. El 21 de mayo, día de la Ascensión² como es costumbre desde que tienen memoria, acuden al cerro del Coatepec para ofrendar a la cueva y dar lectura al temporal que está por venir. Don Rogelio Leal, campesino que sube cada año al cerro Coatepec a ofrendar para pedir por sus cosechas, señala que desde que anunciaron las medidas, no hubo un acuerdo en la comunidad de cómo se llevarían a cabo las estrategias

de mitigación y nunca pensaron que las medidas impactarían en el ritual más importante realizado en la comunidad. Así, lo que la autoridad ignoró es que la imposición de la cuarentena coincidió con uno de los momentos más críticos del ciclo agrícola que enfrentan cada año los pueblos de referencia, tiempo de sequías y, por tanto, falta de lluvias en el que se está terminando el maíz, la base de su alimentación, y en el que aumenta su precio por la alta demanda de los consumidores y la poca disponibilidad del grano. En este sentido, en contextos de desigualdad histórica, en donde se con- juga la pobreza y la precariedad del sector agrícola, situación que precede a la actual pandemia, la petición de lluvias, si bien es un acto de resistencia ancestral que se ha adaptado a las vertiginosas transformaciones del tiempo, en este momento de múltiples incertidumbres con las que viven día a día estos grupos sociales, es una salida y una esperanza no solo para dar cumplimiento a su relación sagrada con los entes de la naturaleza que proveen a su territorio, sino que es un proceso imprescindible para asegurar su subsistencia.

Sin embargo, los debates actuales en torno a la pandemia dominados por la epidemiología oficial están cargados de una cierta opacidad que se distancia abismalmente de la vida cotidiana y en consecuencia cierra las puertas a muchos otros saberes (Santos, 2020). Todo es cuantificable en términos de infectados, decesos y vacunas, todo se reduce a un discurso epidemiológico que invisibiliza

2. Celebración católica realizada 40 días después del domingo de resurrección que conmemora la ascensión de Jesucristo al cielo.

y desatiende la desigualdad estructural que lleva a enfermar diferencialmente a los territorios, y al mismo tiempo, desperdicia experiencias y saberes que también son trastocados por las dinámicas de la actual pandemia. Dicho esto, el objetivo de este trabajo es visibilizar a través de dos experiencias específicas, que la COVID-19 al ser un proceso de salud-enfermedad (Menéndez, 2008; Hersch, 2013) es un fenómeno amplio que genera daños colectivos y diferenciales a la salud, pero también impacta dimensiones de orden simbólico y mítico-sagrado, las cuales, son vitales para la reproducción de las comunidades.

Para ello, nos centramos en problematizar las condiciones históricas de desigualdad en las que se llevan a cabo los rituales agrícolas, como la petición de lluvias, para mostrar que las respuestas que han dado los pueblos frente a la COVID-19 conjugan diversas lecturas en torno a las incertidumbres y el riesgo no solo representado por la pandemia sino a la inseguridad que conlleva no cumplir con un acto fundamental del ciclo agrícola.

En los dos escenarios se llevaron a cabo entrevistas en 2020 y 2021 para ofrecer un panorama amplio en torno a las implicaciones de la pandemia. En el caso de Xoxocotla, municipio nahua ubicado en el estado de Morelos, se llevaron a cabo entrevistas de manera presencial a la familia encargada de realizar la petición de lluvias y a campesinos que acuden cada año a esta festividad. En el caso de Cuanacaxtlán, comuni-

dad ñuu savi (mixteca) perteneciente al municipio de San Luis Acatlán en Guerrero, es un espacio en donde el programa de investigación Actores Sociales de la Flora Medicinal en México, adscrito al Instituto Nacional de Antropología e Historia, ha trabajado y acompañado sus procesos organizativos, uno de ellos la conformación de una comisión de salud comunitaria y ha generado materiales de difusión en torno a las plantas medicinales.³ A partir de estas relaciones previas, las entrevistas fueron realizadas vía telefónica, tanto al rezandero, como a otras personas de la comunidad.

AL SUR DE LA CUARENTENA

En América Latina, a pesar de los reconocimientos de los derechos de los pueblos indígenas, persisten numerosas desigualdades que se manifiestan en las condiciones de vida de la población y en la distribución diferencial de riesgos y daños que resultan ser evitables. Con la irrupción de la actual pandemia, la desigualdad se profundizó y las situaciones más críticas se viven en los pueblos indígenas de la región. En México, por ejemplo, los indicadores de accesibilidad a los servicios de salud muestran que las probabilidades de muerte por falta de atención médica se triplican cuando se trata de personas indígenas,

3. Véase <https://pasfminah.wixsite.com/misitio/blank> para consultar los diversos materiales que ha generado el programa Actores Sociales de la Flora Medicinal en México

que de cualquier otro poblador del país (Coneval, 2018).

Además de la accesibilidad a los servicios de salud, los pueblos indígenas enfrentan graves problemas históricos heredados de generación tras generación, en torno a la calidad de los servicios básicos en sus viviendas y al acceso a la alimentación, lo que significa que, hay más factores de riesgo que vulneran y ponen en peligro la vida de la población indígena frente al impacto múltiple de la pandemia.

En este sentido, este patrón histórico de desigualdad y exclusión que tiene mayor incidencia en los territorios habitados por pueblos indígenas, y que hoy se hace evidente con la llegada de un problema de salud pública a escala global como la COVID-19, remite a la imposición y naturalización de un persistente patrón de poder mundial occidental de pensamiento, ordenamiento y jerarquización de territorios, conocimientos y seres humanos, denominado “colonialidad”, el cual, tiene su origen en el proceso de colonización del continente americano y se extiende hasta nuestro presente (Restrepo y Rojas, 2010, p. 15).

Hoy, las relaciones de dominación y subordinación impuestas en la conquista permanecen vigentes como forma de pensamiento que es fundamentalmente abismal y es el marco de acción que legitima las asimetrías y diferencias entre los grupos sociales. Es decir, se trata de una forma de pensamiento occidental que consiste en un sistema dicotómico

que divide radicalmente a la realidad social en dos universos: el universo “de este lado de la línea” y el otro universo, el que cruza la línea, que desaparece como realidad y se convierte en no existente y por ello es radicalmente excluido (Santos, 2005, p. 160).

En este orden, la COVID-19 es otro proceso diferencial en el que la *colonialidad* como forma de pensamiento dominante que estructura las relaciones sociales, produce realidades no existentes, que se ubican en lo que Santos (2020) llama el “sur”, el cual, no remite únicamente a un espacio geográfico, sino a uno metafórico de sufrimiento sistemático producido por el capitalismo, colonialismo y patriarcado (p. 45). Con la COVID-19, la realidad hegemónica sigue produciendo no existencias, en tanto, descalifica, torna invisible y descarta de manera irreversible, la amplia realidad que configura a los pueblos indígenas.

Así, una de las manifestaciones más eficaces y hegemónicas en la que la *colonialidad* produce no existencias es a través de la construcción del pensamiento científico, universal y moderno como única forma de conocimiento posible (Lander, 2000). Actualmente, esta forma poderosa de producción de no existencias ha tomado forma a través de la epidemiología dominante, el área de la biomedicina encargada de estudiar las causas, distribución, comportamiento y control de los procesos salud y enfermedad, como el que hoy en día vivimos.

En México, el gobierno federal a

través de la Secretaría de Salud, desde que inicio la pandemia, transmitió durante un año, una conferencia de prensa para dar a conocer el estado epidemiológico del país ante la COVID-19 y las medidas para mitigar su impacto. Diariamente el informe técnico se redujo a dos procesos: el primero, a los números que representan procesos dramáticos de morbilidad y mortalidad; y el segundo, al plan de atención “integral” para hacer frente a la pandemia. La cuarentena fue la estrategia impuesta en el país para reducir los contagios, y el impacto económico y emocional en mujeres y niños fueron reconocidos como las dimensiones de afectación que debían atenderse.

Sin embargo, en un país en donde hay aproximadamente 16 millones de indígenas (INEGI, 2020), el análisis integral de afectación y sus medidas de contención, fueron pensados y diseñados para la población urbana, el escenario que representa el mayor riesgo de contagio por su movilidad y el más importante para el Estado por ser el espacio de producción económica a nivel nacional. De modo que, el análisis epidemiológico oficial y las respuestas de atención excluyeron e invisibilizaron de la realidad nacional a la población indígena de manera múltiple. No se les brindó información oportuna sobre la pandemia, no se generó un plan de intervención inmediata, a pesar de ser los escenarios más vulnerables del país, no se dialogó con ellos sobre las implicaciones de la cuarentena; imponiendo una lógica dominante como única medida universal, sin tomar

en cuenta que, además de los impactos económicos, afectaría otros procesos de índole colectivo y simbólico, pero necesarios para la reproducción material y simbólica de su relación con su territorio, como lo es la vida ritual.

En este sentido, la epidemiología sociocultural, como propuesta contrahegemónica a la epidemiología clásica y al pensamiento dominante de salud pública, permite hacer visible que lo que es “producido como no existente” (Santos, 2006, p. 23) en los procesos de salud pública, constituye una realidad viva. Así, la epidemiología sociocultural es una postura latinoamericana epistemológica y metodológica diferente, que se desarrolla principalmente en México (Menéndez, 2008; Haro, 2010; Hersch, 2013) y pone de manifiesto que la mirada dominante de dicha disciplina tiene una limitada y reduccionista interpretación y resolución para estudiar y atender los fenómenos de salud-enfermedad, porque se centra en la enfermedad y no en la salud, en la unicausalidad y en los clásicos factores de riesgo de carácter biológico. Como consecuencia, se invisibiliza la multiplicidad de factores e impactos que intervienen en los problemas de salud pública entre ellos, la desigualdad estructural que lleva a enfermar diferencialmente a ciertos territorios, la historia de los escenarios y los significados culturales de los actores que viven en carne propia un fenómeno de esta naturaleza (Hersch y Haro, 2007; Menéndez, 2008).

Así, la epidemiología sociocultural

no busca “adaptarse a lo comúnmente aceptado, sino estudiar nuevas temáticas e interrogar otros aspectos de los problemas sanitarios que no son comúnmente abordados” (Haro, 2010, p. 25). Para ello, el trabajo que se propone se enmarca en una conexión entre las ciencias de la salud y las sociales, a través de incorporar la lectura no solo del personal de salud, sino de cada uno de los actores involucrados, en torno a los significados que se producen en un proceso de salud-enfermedad.

En México, por ejemplo, hay contribuciones importantes que muestran que, en la construcción del perfil epidemiológico (aspecto clave para el conocimiento de la situación de salud de una comunidad) es crucial reconocer a la cultura como una dimensión particular que determinará las nociones y representaciones en los procesos de salud-enfermedad, así como su causalidad y formas de atención (González y Hersch, 1993). En este orden, el reconocimiento que la cultura permea lo sanitario tiene relevancia en países pluriculturales como México, porque a partir de la valoración cultural podemos reconocer que hay diversas nociones y lecturas que tienen determinados grupos sobre un proceso de salud-enfermedad.

Este trabajo dialoga con el objetivo principal de la epidemiología sociocultural ante la necesidad de ampliar la comprensión de las implicaciones actuales derivadas de una pandemia: rescatar y reivindicar del desperdicio de experiencias (Santos, 2000, p. 44), a

los procesos y significados que para la epidemiología clásica son residuales e irrelevantes. En este sentido, para enriquecer el análisis integral de la epidemiología, incorporamos la vida ritual de dos pueblos originarios de México, uno del estado de Morelos y otro de Guerrero, como una dimensión dentro de la trama cultural que se ha visto afectada de manera inédita a raíz de un problema de salud pública como la COVID-19. Reconocer que los aspectos socioculturales son relevantes para la comprensión integral de los fenómenos de salud-enfermedad, es considerar que este es un proceso diverso en el que los múltiples daños necesitan ser visibilizados y en consecuencia atendidos.

LA PETICIÓN DE LLUVIAS Y LA COVID-19

En México, las peticiones de lluvias han sido definidas como rituales celebrados en “lugares sagrados emblemáticos [que], muestran una gran profundidad temporal y constituyen fenómenos-guía para la delimitación de espacios culturalmente significativos” (Barabas, 2008, p. 7). Estos escenarios son denominados “etnoterritorios”, haciendo referencia al espacio ocupado culturalmente y conformado de manera histórica por grupos etnolingüísticos (Barabas, 2004, p. 111). Así, esencialmente la petición de lluvias, así como el ciclo agrícola que rige la vida de las comunidades indígenas en México, es un acto de resistencia frente al proceso colonial, que, pese a las transformaciones que ha sufrido a lo largo del

tiempo, es un elemento que su origen está ligado a los pueblos mesoamericanos y actualmente sigue siendo un elemento fundamental para la organización social de estos escenarios (Broda, 2003).

En este sentido, en las comunidades originarias el ritual de petición de lluvias es un escenario de interacción de carácter comunitario y público, en donde se ruega a los santos, angelitos y aires por un bien común, del que depende la reproducción material y simbólica de los colectivos, es decir, el agua para las siembras de temporal. Dichas peticiones están inscritas en un calendario ritual agrícola que, por lo regular inicia entre abril y mayo empatándose con la festividad religiosa de algún santo, por ejemplo, San Marcos, Santa Cruz, San Isidro Labrador o Santiago Apóstol.

La importancia de este ritual en los dos pueblos de referencia es porque se dedican a la agricultura de temporal, actividad que depende específicamente de la lluvia para lograr la producción principalmente de granos básicos como el maíz y frijol. Así, bajo la cosmovisión de estos pueblos se cree que de la organización colectiva y de la manera en que realicen la petición de lluvias, dependerá que haya un buen temporal. Es decir, cada riesgo contemplado y que puede desencadenar en la pérdida de sus cosechas, está relacionado directamente con el ritual.

Sin embargo, los riesgos que enfrentan los campesinos en México son mayores y están asociados con la imposición de modelos económicos que en

lugar de resolver la crisis permanente en la que viven los pueblos, la agudizan, perpetúan y naturalizan como única forma de vida posible. Con la adopción del modelo neoliberal en México y con la intención de modernizar al campo a través de la firma del Tratado de Libre Comercio del Norte (TLCAN) en 1994, entre Estados Unidos, México y Canadá, el campo mexicano, pero principalmente la agricultura de autosubsistencia y los pequeños productores rurales, fueron sometidos a procesos de precarización que desencadenaron en hacer cada vez más difícil la labor de los campesinos (Concheiro, 2007).

Actualmente en México, de los 32.4 millones de hectáreas de superficie agrícola, el 21 % es de riego y el 79 % depende totalmente de la lluvia (INEGI, 2018). Esto quiere decir que, prevalece el régimen de temporal, el cual, depende de condiciones climatológicas y de la capacidad del suelo para captar la lluvia. Sin embargo, la agricultura de temporal está expuesta a otros riesgos como la erosión de los suelos que afecta la fertilidad, impacto que a su vez tiene implicaciones en el rendimiento para su subsistencia, pudiendo incrementar la inseguridad alimentaria (Cotler, 2020). En este sentido, con esta multiplicidad de inseguridades, la COVID-19 llegó a escenarios vulnerados históricamente, en donde la principal batalla es sobrevivir diariamente entre tanta incertidumbre, de modo que, en contextos de riesgos inminentes que se ha impuesto su naturalización, un problema de salud

pública de la tal magnitud, en primera instancia no representó una amenaza.

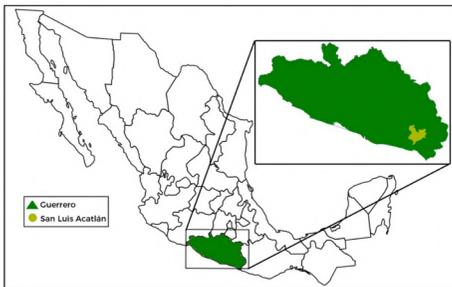
EL DÍA DEL SEÑOR SAN MARCOS EN CUANACAXTITLÁN, GUERRERO

Cuanacaxtitlán es una comunidad ñuu savi (mixteca) perteneciente al municipio de San Luis Acatlán Guerrero, ubicada en la región costa chica-montaña de Guerrero. Cabe señalar que este municipio es escenario de un proceso emblemático en el país, en el que las condiciones de inseguridad llevaron a estas comunidades, entre ellas Cuanacaxtitlan, a conformar la Policía Comunitaria-CRAC PC. Cuanacaxtitlan tiene aproximadamente 3,700 habitantes, y la gran mayoría se dedica a la agricultura, en menor grado a la ganadería y un porcentaje importante vive de las remesas que sus familiares envían, principal-

región, cada año con gran devoción y respeto, se celebra el 24 de abril el día del señor San Marcos, en el que hacen la petición de lluvias en el Cerro Zapote Negro. El 23 de abril es un día muy intenso para los mayordomos y su familia, y para las personas que son invitadas a participar en los preparativos de esta fiesta. Durante el día previo se prepara la comida y las ofrendas correspondientes que serán trasladadas al cerro, y que serán ofrecidas a todos los que participen en la organización, pero especialmente a los principales, un grupo de hombres mayores que han ocupado cargos en la comunidad y que son reconocidos como personas de respeto.

El 24 de abril, desde las 6 de la mañana, Don Zenón sale rumbo al cerro, junto con los mayordomos y todas las personas que tengan la intención de unirse a la petición colectiva de la comunidad. Las ofrendas que llevan son una variedad de alimentos que se consumen en la vida cotidiana como tortillas, tamales y mole; bebidas como aguardiente; arreglos florales y animales como gallinas, cerdos o reses que serán sacrificadas para ofrendar a “San Marquitos” (Figura 2). Durante una hora y media caminan para llegar a la cima del cerro, en el que permanecerán hasta media noche. Al cerro acuden alrededor de unas doscientas personas, de todas las edades. Esto se hacía año con año, hasta que, a principios de abril de 2020 en una asamblea comunitaria, las autoridades locales informaron sobre el nuevo plan de prevención de la pandemia, que

Figura 1. Mapa de San Luis Acatlán, Guerrero.



Fuente: Elaboración propia.

mente de Estados Unidos y de ciudades nacionales como Chihuahua, Sinaloa y Baja California.

En esta comunidad, como en toda la



Figura 2. Petición de lluvias en Cuanacaxtitlán, 2019

Fotografía: Berenice Rodríguez

implicaba entre otras cosas, cancelar la fiesta de San Marcos.

Don Zenón no pudo estar en la reunión, pero cuando le avisaron que no habría fiesta de San Marcos, no lo creyó, porque era algo que nunca había pasado en la comunidad. Cuando llegó el 24 de abril, no hubo absolutamente nada, Don Zenón, comenta que él hizo los rezos desde su casa, pero sabía que esto no era suficiente.

Desde que me enteré que no iba a haber “San Marquitos”, pues me preocupé, nos va castigar “San Marquitos” y Cristo Jesús por esto que estamos haciendo, porque yo di mi palabra de hacerlo año con año hasta que ya no pueda o hasta que me muera, pero no así no más (Zenón Díaz, rezandero de Cuanacaxtitlán, 02 de septiembre de 2020).

Lo días pasaron, hasta que, a finales de la primera semana de mayo, don Zenón recibió una llamada telefónica; era el comisario de la comunidad quien le llamaba para informarle que había recibido la visita del presidente del comité de la iglesia y del representante de los *señores*

principales, quienes le habían manifestado la preocupación de la comunidad por el futuro de los cultivos ante la grave falta cometida de no realizar la fiesta del señor San Marcos.

En la llamada telefónica el comisario aceptó que efectivamente, algo tenían que hacer y le pidió a Don Zenón, que encabezara la procesión que se llevaría a cabo el 24 de mayo, justo un mes después de la fiesta original. Se anunció por medio a través de una bocina que el día de San Marcos se celebraría el 24 de mayo, por lo que solicitaban a la comunidad su cooperación monetaria o en especie, la cual se llevaría no como en otros años a la casa del mayordomo, sino a la iglesia. Durante una semana, la comunidad acudió a la iglesia a dejar sus ofrendas, las cuales fueron organizadas como cada año por el mayordomo, su familia y sus ayudantes. El sacerdote, como es costumbre en todas las comunidades de la región que llevan a cabo su petición de lluvias, no tuvo injerencia en la organización de este evento y únicamente celebró una misa a la cual, según Don Zenón acudieron muy pocas personas.

El 24 de mayo, a las 6 de la mañana salieron rumbo al cerro Zapote Negro, don Zenón, los mayordomos, el comité de la iglesia y los principales. Don Zenón señala que subieron alrededor de 150 personas, es decir, la mitad de las que normalmente acuden. También narra que ninguna autoridad comunitaria dio indicaciones previas sobre las medidas preventivas sobre la COVID-19, por

lo que ningún asistente usó cubrebocas, ni guardó distancia entre los participantes. Sin embargo, la falta de medidas preventivas tiene que ver con la lectura que la comunidad tenía en ese momento de la enfermedad, vista como algo ajeno a su contexto, por ejemplo:

Pues esa enfermedad es nueva y en un principio se empezó a decir en nuestros pueblos que esa enfermedad no era para nosotros los indígenas, que eso solo les daba a las personas de la ciudad que se alimentan de cosas procesadas, como pollos de granja y nosotros pues no comemos eso (Guadalupe Piza, 04 de septiembre de 2020).

Con la lectura de la COVID-19 como una enfermedad nueva y externa, y sin ningún contagio en ese momento en la comunidad, don Zenón señala que la falta de participación de las personas que van normalmente a la petición de lluvias está relacionada con el retraso de la fiesta y no con la enfermedad en sí. En este sentido, un elemento nuevo en el ritual y que es consecuencia de la demora, fue que las ofrendas fueron abundantes, incluso más que en otros años, la razón: “es que necesitan quedar bien con San Marcos porque no ofrendaron a tiempo”. Sin embargo, diversas familias tuvieron que recurrir al endeudamiento, ya que el impacto económico en la pandemia afectó a aquellas que viven principalmente de las remesas que son enviadas desde el norte del país y de Estados Unidos, las cuales se redujeron considerablemente durante esta cuarentena.

Don Zenón narra que, como cada año, le habló a “San Marquitos” para entregarle las ofrendas (res, marrano y gallinas) y rezó como cada año por la lluvia, la fertilidad, los enfermos, las viudas, por el bien de su comunidad, de su estado y del país entero. Pero hubo algo particular en esas súplicas este año, le pidió a San Marcos, perdonara la falta que cometieron de retrasar su fiesta.

Después del ritual, la comunidad esperó con mucha incertidumbre la llegada de las lluvias que según el calendario agrícola tienen que iniciar en junio o a más tardar a principios de julio. Sin embargo, las lluvias llegaron más tarde y fueron muy escasas, situación que la población de Cuanacaxtílán relacionó como consecuencia de haber retrasado la fiesta de San Marcos:

Este año sufrimos por el agua, el agua llegó tarde casi a mediados de julio, muchas milpas se secaron, también pozos que tenemos a lado de las parcelas y nos fue más mal a los que sembramos maíz criollo porque los que sembraron mejorado todavía pudieron salvar un poco más de la cosecha (Catalina Carreño, 02 de septiembre de 2020).

De acuerdo con la narrativa anterior, el temporal 2020 no fue bueno para la comunidad, situación que tuvo implicaciones económicas en las familias que viven de la venta de sus cultivos, pero también para las que siembran únicamente para autosubsistir.

Como antecedente del grave impacto que tuvo el retraso de la fiesta de San

Marcos, en 2021 anticipadamente se reunieron para organizar la fiesta, como lo venían haciendo normalmente antes de la llegada de la pandemia. Sin embargo, en 2021 la comunidad ya presentaba casos de COVID-19 no solo a nivel de contagio sino de mortalidad. Según el testimonio de doña Catalina, durante 2021 murieron alrededor de diez personas en sus casas, que no contaron con atención médica por la saturación que presentaba el hospital regional ubicado a 61 kilómetros de distancia, en la cabecera municipal de Ometepec, porque el hospital más cercano que se ubica a 15 kilómetros en San Luis Acatlán no fue habilitado para atender a pacientes con COVID-19.

En este sentido, con muertes y contagios en Cuanacaxtitlan, la comunidad tenía otra lectura sobre la COVID-19. En este momento, a pesar de no contar con un diagnóstico oficial porque las autoridades de salud no hicieron pruebas a quienes presentaban síntomas, la comunidad empezó a realizar sus propios diagnósticos y a generar respuestas locales para aminorar el impacto del virus.

A nosotros no nos hacen las esas pruebas, pero nosotros pues ya sabemos que, si tienes tos, dolor de cuerpo, moco o falta de aire pues es el virus y tenemos plantas para tratar como la hoja de zorrillo, el eucalipto y la hoja santa (Catalina Carreño, 02 de septiembre de 2020).

Sin embargo, en un escenario de incertidumbres permanentes, el sentido de ries-

go mayor no lo representó la COVID-19, sino faltarle una vez más a San Marcos. De esta manera, en el ciclo agrícola de 2021, empezaron con los preparativos de la fiesta. Pidieron cooperación y, para evitar la aglomeración en la casa del mayordomo, las ofrendas fueron depositadas como en 2020 en la iglesia. Esta vez, por la carestía económica no hubo res, pero sí lograron comprar dos marranos y un borrego, los cuales, se prepararon como alimento que se repartió a todos los asistentes.

La experiencia del año pasado había dejado huella en la población. El 24 de abril de 2021, muy temprano don Zenón Díaz encabezó el peregrinaje hacia el cerro. Alrededor de 300 personas se concentraron para acompañar la procesión, duplicando la cifra de 2020. El cubrebocas, a pesar de ser una medida que se había implementado desde 2020, fue utilizado por muy pocos asistentes. Un elemento nuevo fue que asistieron muchos jóvenes y niños, hijos de campesinos que siembran cada año. Ya en el cerro, los padres de estos pidieron a don Zenón que limpiara a sus hijos para protegerlos de la enfermedad nueva.

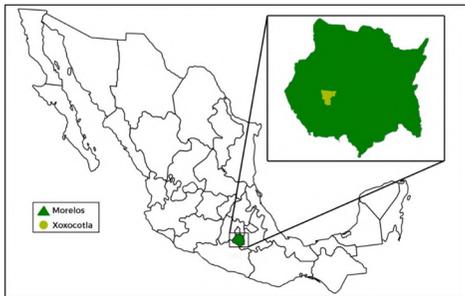
Así, las súplicas de don Zenón se centraron en pedir principalmente un buen temporal y un elemento nuevo que añadió a las plegarias que hace año con año, es pedir la protección para su comunidad frente a la “enfermedad nueva”. El cumplimiento a cabalidad de la petición de lluvias en 2021 significó para la comunidad una incertidumbre menos en su relación sagrada con San

Marcos, que dio como resultado que las lluvias llegaran a tiempo en el mes de junio y de manera abundante.

EL DÍA DE LA ASCENCIÓN EN XOXOCOTLA, MORELOS

Tras una larga lucha de poco más de veinte años, Xoxocotla es uno de los cinco municipios indígenas de raíz nahua, reconocidos oficialmente a partir de 2017 en el estado de Morelos. Este se ubica en la región sur, colindando con los municipios de Xochitepec, Puente de Ixtla y Zacatepec (Figura 3). De acuerdo con el censo oficial, la población

Figura 3. Mapa de Xoxocotla, Morelos.



Fuente: Elaboración propia.

aproximada es de 21, 074 habitantes, pero según el censo comunitario, cuenta con alrededor de 46,000 habitantes.

Xoxocotla comparte con la comunidad de Alpuyecá y Atlacholoya, pertenecientes al municipio de Xochitepec, un ritual agrícola que se celebra el 21 de mayo, día de la Ascensión, en el que colectivamente los representantes de cada comunidad hacen la entrega de ofrendas

a los “aires de la lluvia” en la cueva del cerro Coatepec, ubicado en un punto que une a las tres comunidades. Este ritual según Saldaña tiene diversos significados:

Se trata de una petición de lluvia pues “los aires se enojarían si no recibirían ofrendas” y no enviarían la lluvia al campo, también se trata de un ritual oracular en el que se pronostican las condiciones de la llegada de la lluvia para el temporal por venir (Saldaña, 1995, p. 12).

Para poder llevar a cabo la fiesta, la costumbre es preparar las ofrendas con dos días de anticipación en la casa del encargado de organizar la fiesta de la Ascensión. La participación de las personas mayores es muy importante, ya que cada año ellos elaboran las ofrendas florales llamadas *xochimamastles*, arreglos circulares hechos de flor de *cempoaxóchitl*. Las mujeres son encargadas de preparar la ofrenda, mejor conocida como *huentle*, que se presenta en un canasto en el que ponen una variedad de alimentos y bebidas como tamales, maíz, mole, chocolate, agua de tamarindo y mezcal. También va dentro un pollito blanco y un bule lleno de “agua de la diosa”, que es el agua recogida el año anterior en la cueva del Coatepec.

El día de la Ascensión, cuando todo está listo, se anuncia con cohetes y banda musical la salida de la ofrenda y de las personas que la llevarán. Conforme se recorren las calles para tomar el camino hacia el Coatepec, hombres, mujeres y

niños se van uniendo a la comitiva, hasta formar una gran comunidad. Cuando llegan al cerro, los especialistas rituales de cada comunidad entran a la cueva, en la que permanecen por cinco horas, tiempo en el que colocan las ofrendas, rezan por el buen temporal, y observan detenidamente el agua que está en cada una de las pozas para interpretar el destino del temporal.

Si hay basura habrá viento, si hay espuma habrá granizadas, si hay poca agua es que habrá pocas lluvias y si el agua rebasa el límite de la poza habrá tanta agua que echará a perder la cosecha (Oseas Antonio, Xoxocotla, 25 de mayo de 2020).

Afuera de la cueva, entre mezcales y cigarrillos, los cohetes anuncian la espera de las personas que permanecen en silencio aguardando a que los acompañantes del rezadero salgan a repartir agua de la cueva, que es la señal para poder retirarse y esperar en el pueblo a que anuncien el futuro de las cosechas. Más tarde, ya en el pueblo, se ofrece comida a todas las personas que subieron al cerro, la cual es preparada por mujeres cercanas al encargado de organizar la fiesta del día de la Ascensión. Después de comer, las mujeres preparan otras ofrendas, mismas que llevarán a la capilla de la santa cruz y al terminar, comienza la danza de las ramas, que es la culminación del día de la Ascensión (Figura 4). Con ramas verdes que traen del cerro, las personas bailan en la plaza del pueblo formando un semicírculo desplazán-

dose de derecha a izquierda, simulando el movimiento de una serpiente. Esta danza, es la socialización de la respuesta de la cueva, y sea cual sea el destino del temporal, la danza sella el cumplimiento



Figura 4. Danza de las Ramas, Xoxocotla Morelos 2019

Fuente: Página oficial de Facebook Xoxocotla Morelos II

del inicio y del fin del ritual que le da sentido a la vida ritual, simbólica y material de la comunidad.

Esto es lo que se ha venido haciendo año con año, sin embargo, cuando el consejo municipal informó que se cancelarían diversas actividades en las que participarían más de diez personas, como parte de las medidas para frenar la pandemia, los encargados de subir al Coatepec no imaginaron que eso incluía la petición de lluvias. Don Rogelio señala que, desde el día que se dio el nuevo anuncio que fue a principios de abril, pensaron que en poco más de un mes la enfermedad ya se habría acabado. Desafortunadamente esto no ocurrió. Según narra don Rogelio, la única medida que se siguió

en Xoxocotla, fue el cierre de escuelas y eso porque fue una disposición del ámbito federal. Todo lo demás se siguió llevando con normalidad, por diversas razones. La primera tiene que ver con la percepción acerca de la enfermedad:

Pues la verdad primero no creímos porque nos han mentado mucho y como que ya estamos curtidos, ya no nos creemos fácilmente de lo que dice el gobierno y luego si era cierto pues era una enfermedad que estaba muy lejos, por allá por China, cuándo iba a llegar hasta nuestro pueblo (Rogelio Leal, Xoxocotla, 25 de mayo de 2020).

La narrativa anterior expresa la lectura que la comunidad tuvo en primera instancia sobre la COVID-19, una enfermedad lejana y revela la tensa relación que Xoxocotla mantiene con las autoridades, no solo locales sino con las estatales y federales. Y es que, detrás del señalamiento de que la comunidad “está curtida” y que no cree fácilmente lo que dice el gobierno, hay largos procesos de confrontación entre Xoxocotla con el Estado.⁴ Así, una comunidad como esta,

4. A lo largo de su historia, Xoxocotla ha sido escenario de diversos procesos de defensa de su territorio y ha acompañado diversas luchas sociales que han sido reprimidas. El último episodio de represión que Xoxocotla guarda en su memoria es el enfrentamiento que tuvo la población con la extinta policía federal en 2008, por su apoyo al movimiento magisterial, el cual, se oponía a la reforma educativa que implicaba el reclamo a mejores condiciones de trabajo y la reivindicación del

que ha sido excluida en la toma de decisiones que atañen los intereses de su población, y que ha sido reprimida y criminalizada por sus diversos actos de resistencia, no creyó en principio lo que decía el gobierno acerca de la pandemia.

Otro aspecto que se señala don Rogelio como razón de peso para no poder cumplir la cuarentena es la parte económica:

Mire le voy a ser bien sincero, aquí pues vamos al día, ¿usted cree que tenemos ahorrado dinero, para dejar de trabajar así de plano? pues la verdad no, pues como usted sabe, aquí vivimos de nuestros cultivos, los muchachos que trabajan en los mototaxis, las tienditas, algunos pequeños comercios que sobreviven porque nosotros compramos ahí, los que venden en el tianguis en domingo, y las señoras que pues salen a vender sus taquitos y mole. Hay muy poca gente que puede dejar de trabajar y vivir, principalmente los maestros que son pocos aquí, y pues también los que trabajan en gobierno, pero como le digo son muy pocos, la mayoría no podemos (Rogelio Leal, Xoxocotla, 25 de mayo de 2020).

Justamente las condiciones económicas y el poco o nulo acceso a los nuevos préstamos solidarios, que supuestamente otorga el gobierno federal para sobrevivir en medio de la pandemia, derivó en que en Xoxocotla no se tomaran las medidas correspondientes frente al vi-

papel de los profesores en la educación nacional.

rus. Por ejemplo, en la región cada domingo se organiza un mega-tianguis, en el que no solo venden y compran personas de la comunidad, sino personas de todo el estado, el cual, nunca se suspendió y siguió su curso a pesar de las recomendaciones. De la misma manera, la red de mujeres comerciantes, que sale a todo el estado a vender productos que provienen de las cosechas, siguió saliendo sin acatar ninguna de las recomendaciones sanitarias. Como resultado de todo esto, en Xoxocotla el impacto de la COVID-19 en términos de contagios y mortalidad empezó a tener efectos en su población desde abril de 2020.

Don Rogelio señala que en un día murieron 11 personas, en otros una o dos, número que rebasa por mucho la cifra total oficial dada en 2020, que son 8 personas. Las más afectadas han sido las personas mayores, justamente, las que participan en la fiesta de la Ascensión, que en la comunidad es conocida especialmente como la fiesta del “día de los viejitos”. Sin embargo, la organización de la fiesta de la Ascensión en Xoxocotla desde un año antes de la pandemia ya estaba presentando algunas dificultades asociadas a la salud de los responsables.

Rosalba Lara, hija de don Juan Lara, narra que su padre fue el especialista ritual de Xoxocotla por más de veinticinco años, y que en 2019 por problemas serios de salud fue el último año que Don Juan se hizo cargo de ofrendar en

la cueva y hacer la lectura del temporal.⁵ La responsabilidad de continuar con la petición de lluvias fue heredada a José Manuel Sierra, un joven, hijo de la familia encargada en la comunidad de hacer las ofrendas florales para la fiesta, y que ha estado en contacto desde que era niño con las dinámicas de la celebración.

A principios de mayo de 2020, con la pandemia ya en la comunidad, el comité de la iglesia se reunió para hablar acerca de la fiesta, y se llegó a la conclusión de que no podía dejar de hacerse, pese a la grave situación que se vivía, y señalaron que, quizá “rezarle a los aires” y beber agua de la cueva ayudaría a que la enfermedad se acabara.

En este sentido, rezar a los aires y beber agua de la cueva son estrategias locales para hacer frente a la COVID-19 que son pensadas por una minoría de la población, es decir, los adultos mayores, como se señala a continuación:

En Xoxocotla la gente grande es la única que cree que la COVID se cura con el agua de la cueva o con plantas, ya es muy poca los que se curan así porque la mayoría pues van con el doctor particular que, pues te endeudas, o al

5. Entendemos por especialista ritual a aquellas personas que tienen una función importante en la comunidad, porque serán las encargadas de comunicarse con los seres que proveen lo necesario para la reproducción material de la vida. Algunas de las características de estos personajes en los espacios en donde se llevan a cabo estos rituales es que son hombres mayores que han estado ligados a la vida religiosa de la comunidad y que además tienen conocimientos sobre las dinámicas del ciclo agrícola (Serafino, 2011).

hospital y le hacen la prueba que está lleno, pero pues ni modo (Citlali Palma, 20 diciembre de 2021).

De acuerdo con la narrativa anterior observamos que, a diferencia de Cuana-caxtitlán, las formas atención y la forma de diagnosticar predominantes que se generaron en Xoxocotla son institucionales en términos biomédicos, y no de índole local ni sociocultural.

Así, a pesar del impacto en la salud de la población, el día 21 de mayo, José Manuel Sierra encabezó la procesión hacia el Coatepec. A pesar de las recomendaciones de salud, asistieron alrededor de cien personas, las cuales, según lo que narra Don Rogelio, uno de los asistentes, no fueron con cubrebocas. A diferencia de otros años, no hubo cohetes para anunciar su salida, porque actualmente estos anuncian la muerte de alguien. Todo fue en silencio, no hubo banda musical, solo una pequeña ofrenda que acompañó a la comitiva que representaría a la comunidad de Xoxocotla en el Coatepec, y no hubo Danza de las Ramas, que es el acto que cierra el ciclo de festividades, pero que congrega a más gente, por el hecho de hacerse en el centro de la comunidad y de repartir alcohol para la convivencia.

Don Rogelio señala que, al salir el guía de la comunidad informó que la poza tenía poca agua, lo que significó que en 2020 habría lluvias escasas, lo que representaba una amenaza para las milpas y los demás cultivos. Las personas mayores de la comunidad que se

quedaron en casa señalan que la manera en que llevó a cabo la fiesta hizo enojar a los aires, que son los seres que habitan en la cueva y que proveen de lluvia, como se señala a continuación:

Nunca había pasado esto, siempre vamos muchos, hay mezcal, convivimos pues, estamos contentos porque es una fiesta, pero ahora si pues a ver cómo nos va, porque no hicimos las cosas como se deben y los aires nos están viendo y pues se van a ofender porque no se cumple como debe de ser, hay temor si por la enfermedad, pero más porque pasará con la siembra (Feliciano Torres, Xoxocotla, 25 de mayo de 2020).

La narrativa anterior coincide con el diagnóstico que hacen los campesinos sobre el temporal 2020, falta de lluvias y que tuvo como consecuencia la afectación directa a los cultivos, situación que asocian directamente con la manera en que se llevó a cabo la fiesta. Sin embargo, el mal temporal no sería el único proceso que impactaría en la organización colectiva de la petición de lluvias. A finales de 2020, José Manuel Sierra, el nuevo especialista ritual, empezó a presentar problemas de salud y a principios de 2021 murió de manera repentina a raíz de una apendicitis. Así, el mal temporal de 2020 y la muerte de su representante en la cueva del Coatepec, fueron procesos que, articulados agudizaron la incertidumbre de la comunidad en torno al destino del ciclo agrícola que se realizaría en 2021.

Como resultado, el acuerdo de la co-

munidad fue nombrar a otro especialista ritual de manera inmediata. El elegido fue David Sierra, hermano de José Manuel Sierra, quién, desde niño había sido testigo y al mismo tiempo aprendiz de las tareas que implican realizar la petición de lluvias. Así, en abril de 2021, los encargados de la fiesta se organizaron de manera anticipada y acordaron realizar la fiesta como es costumbre, con cohetes, banda, y lo más importante, hacer la Danza de las Ramas, elementos que en 2020 no estuvieron presentes y que se excluyeron por la falta de acuerdo entre los organizadores.

El 21 de mayo de 2021 salieron rumbo al Coatepec, sin embargo, ante el alza de contagios y de mortalidad en la comunidad, la asistencia fue de alrededor de 60 personas, es decir, una cifra menor que en 2020. Doña Rosalba Lara señala que esto sucedió porque la gente creyó muy tarde en la COVID-19. No obstante, Don Rogelio, quien acude cada año al cerro Coatepec, refiere que en esta ocasión acudieron principalmente los dueños de las parcelas, los principales interesados en que se cumpla a cabalidad el ritual.

En su primera lectura de temporal, David Sierra informó a los asistentes que este año la poza tenía bastante agua, lo que significa que el temporal 2021 será bueno para los campesinos de Xoxocotla. Así, al bajar del Coatepec la buena noticia que se propagó en la comunidad, es que, este año, a pesar de que no hubo mucha asistencia, las cosas se cumplieron tal y como requieren los airecitos, lo

que permite la continuidad del equilibrio en la relación entre Xoxocotla y los seres que propician la lluvia.

CONCLUSIONES

La pandemia de COVID-19 expresa y refuerza la exclusión de un mundo tan desigual, en donde “las incertidumbres no se distribuyen por igual, ni en cuanto al tipo ni en cuanto a la intensidad, entre los diferentes grupos y clases sociales que componen nuestras sociedades” (Santos, 2016, p. 91), y justamente las incertidumbres de las comunidades indígenas resultan realidades ausentes y carentes de un análisis desde la propia epidemiología dominante.

Sin embargo, a través de una epidemiología sociocultural es posible hacer visible el múltiple impacto derivado de esta pandemia, el cual, evidentemente afecta, como hemos mostrado a través de estos dos ejemplos, no solo la salud corporal, sino la dimensión simbólica y ritual que es vital para el bien común de los pueblos originarios. Y la intención, a través de esta perspectiva, es mostrar que un proceso de salud-enfermedad es mucho más amplio y complejo, que entenderlo únicamente a través de los datos más visibles de la pandemia. Así, a través de estos dos escenarios vemos que hay similitudes y diferencias en las maneras de entender y enfrentar la nueva realidad impuesta por la pandemia.

Desde una perspectiva más amplia en torno a los procesos de salud-enfermedad, vemos que cada escenario tiene lecturas y estrategias diferenciales para

enfrentar los impactos de la pandemia que dependen del contexto histórico, sociopolítico, cultural, económico y geográfico en el que se desarrollan, elementos que escapan o que no entran en la realidad de la epidemiología clásica (Menéndez, 2008).

En el caso de Xoxocotla, por su ubicación geográfica y por la alta densidad demográfica, el impacto de la pandemia ocurrió tan solo dos meses después que se anunciaron las medidas de distanciamiento. Esto provocó que, las lecturas de la COVID-19 como un invento y algo lejano, se transformaran rápidamente en una enfermedad nueva y real que, para la gran mayoría de la población solo podía ser atendida y diagnosticada por las instituciones de salud.

Por su parte, en Cuanacaxtitlán observamos que, por su contexto geográfico, demográfico y sociopolítico de exclusión, las lecturas y estrategias se construyeron con base en elementos que han sido históricamente un recurso de atención, como el uso de plantas medicinales.

En cuanto a la petición de lluvias, en ambas comunidades observamos reconfiguraciones asociadas al tiempo y a elementos que caracterizan esta celebración. En este sentido, lo que es importante destacar es que, en los dos escenarios la reelaboración ritual que hicieron en el primer año de pandemia dio como resultado una tensión en la relación entre la comunidad con los seres que proveen al territorio, y posteriormente, hay una reparación del daño que se da

justamente en un contexto en el cual la pandemia ya estaba cobrando vidas en las comunidades.

Esto quiere decir que, si bien la pandemia representa una amenaza para la salud, el no llevar a cabo este acto cíclico es un riesgo mayor que afecta, por un lado, el equilibrio entre las relaciones que ancestralmente la comunidad mantiene con los seres que proveen al territorio, relaciones que dan respuestas a las necesidades colectivas y estructuran el orden social en las comunidades. Y por otro, el contexto de desigualdad permanente en el que viven, obliga a estos escenarios a reelaborar su sentido de riesgo y ponerlo en procesos que no se han resuelto y que con la llegada de la pandemia se profundizan aún más la precarización en la que viven.

Uno de estos procesos es la atención al campo, el espacio en el que desarrollan su vida campesinos que viven únicamente de sus cultivos. Así, frente a un campo desatendido e impactado por diversas dinámicas de índole económica y ambiental, el riesgo mayor que perciben las comunidades tiene que ver con una necesidad básica: sembrar para alimentarse. En este sentido, entre tantas desatenciones, la petición de lluvias es un proceso de atención comunitaria, que abre la posibilidad de transformar las incertidumbres.

Así pues, dentro una realidad hegemónica, intentamos hacer visible, a través de una epidemiología sociocultural que, en un problema específico de salud, si bien es relevante el análisis propio de

la biomedicina, también lo es, o debería serlo, la diversidad de experiencias e interpretaciones que se producen en otras realidades, como las que se dan en los pueblos indígenas. En términos metodológicos, los hallazgos etnográficos que se registran aquí, desde la epidemiología sociocultural son un aporte valioso que amplía el análisis del proceso de salud-enfermedad que se vive actualmente en diversos contextos socioculturales.

REFERENCIAS

- Barabas, A. (2004). La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el Estado pluriétnico. *Alteridades*, vol. 14, núm. 27, pp. 105-119. <https://doi.org/10.24275/uam/itz//dcsh/alteridades>
- Barabas, A. (2008). Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca. *Antípoda* núm. 7, pp. 119-139. <https://doi.org/10.7440/antipoda7.2008.06>
- Broda, J. (2003). La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la Conquista. *Graffylia Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, núm. 2, pp. 14-27.
- Concheiro, L.; Tarrío, M. y Grajales, S. (2007). El TLCAN al filo de la navaja: Notas para una propuesta de renegociación. *Liminar Estudios Sociales y Humanísticos. Año 5, vol. V, núm. 2*, pp. 108-128.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social. (2018). Nota Informativa. Día Mundial de la Salud. Recuperado de: https://www.coneval.org.mx/SalaPrensa/Comunicadosprensa/Documents/2020/NOTA_INFORMATIVA_DIA_MUNDIAL_SALUD.pdf
- Cotler, H. (2020). Erosión de suelos y carencia alimentaria en México: una primera aproximación. *Investigaciones Geográficas* n. 101 <https://doi.org/10.14350/rig.59976>
- Florescano, E. (1968). Meteorología y ciclos agrícolas en las antiguas economías: el caso de México. *Historia Mexicana*, vol. 17, núm. 4, pp. 516-534.
- González, L. y Hersch, P. (1993). Aportes para la construcción del perfil epidemiológico sociocultural de una comunidad rural. *Revista de Salud Pública de México*, 35 (4), pp. 393-402
- Haro, J. (2010). *Epidemiología sociocultural. Un dialogo en torno a su sentido, métodos y alcances*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Hersch, P. y Haro, A. (2007). ¿Epidemiología sociocultural o antropología médica? Algunos ejes para un debate disciplinar. Ponencia para VII Coloquio redam: Etnografías y técnicas cualitativas en investigación sociosanitaria. Un debate pendiente, Tarragona.
- Hersch, P. (2013). Epidemiología sociocultural: Una perspectiva necesaria. *Salud Pública de México*, Vol.

- 55, núm. 5, pp. 512-518. <https://doi.org/10.21149/spm.v55i5.7252>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2020). Estadísticas a propósito del día internacional de los pueblos indígenas (9 de agosto) Recuperado de: <https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2020/indigenas2020.pdf>
- _____ (2018). Encuesta Nacional Agropecuaria 2017. Recuperado de: https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2018/ena/ena2018_07.pdf
- _____ (2015) Encuesta Intercensal 2015. Recuperado de: <https://www.inegi.org.mx/programas/intercensal/2015/>
- Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO
- Menéndez, E. (2008). Epidemiología sociocultural: propuestas y posibilidades. *Región y Sociedad vol. 20*, pp. 5-50. <https://doi.org/10.22198/rys.2008.2.a526>
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Saldaña, C. (1995). *Proceso ritual en tres comunidades de Morelos*. (Tesis de maestría en Ciencias Antropológicas), UAM, Ciudad de México.
- Santos, B. de S. (2000). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de experiencia. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*. Bilbao: Descleé de Brouwer:
- _____. (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política* Bogotá: Ed. Trotta.
- _____. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires: CLASO.
- _____. (2016). La incertidumbre entre el miedo y la esperanza. *Casa de las Américas*, núm. 285, pp. 85-95.
- _____. (2020). *La cruel pedagogía del virus*. Buenos Aires: CLACSO
- Serafino, G. (2011). Especialistas rituales y peticiones de lluvias en la Montaña de Guerrero. *Oxtotitlán Itinerancias Antropológicas* núm. 7 y 8, pp. 7-15.

ENCANTO CHINANTECO: ETNOGRAFÍA DE LA FIESTA PATRONAL DE SAN JUAN LALANA, OAXACA

CHINANTEC CHARM: ETHNOGRAPHY OF THE PATRONAL FEAST OF SAN
JUAN LALANA, OAXACA

JESÚS ABRAHAM MORA GARCÍA*

Fecha de entrega: 30 de septiembre de 2021
Fecha de aceptación: 26 de diciembre de 2021

RESUMEN

La fiesta patronal es parte fundamental de la vida social de San Juan Lalana, Oaxaca, donde cada año se celebra la memoria de su santo patrón San Juan Bautista. Con los festejos anuales este pueblo fortalece sus vínculos comunitarios mediante la cooperación y el apoyo mutuo, también brinda un alegre incentivo a sus pobladores para continuar con sus actividades ordinarias, pues durante cuatro días el pueblo se refresca con música, baile, comida y bebida. Además, con sus múltiples símbolos, ritos y tradiciones expresan las profundidades de la cultura chinanteca, que es solemne, religiosa pero también alegre y festiva.

* Estudiante de la licenciatura en antropología con orientación en antropología social y lingüística por la Universidad de Guadalajara. Correo: j.abraham.mora4@gmail.com Tel: 3310461446.

PALABRAS CLAVE: *Fiesta, santo patrón, comunidad, convite.*

ABSTRACT

The patronal feast is a fundamental part of the social life of San Juan Lalana, Oaxaca, where every year the memory of its patron saint San Juan Bautista is celebrated. With the annual festivities this town strengthens its community ties through cooperation and mutual support, it also provides a joyful incentive to its inhabitants to continue with their ordinary activities, because for four days the town refreshes itself with music, dance, food, and drink. In addition, with their multiple symbols, rites, and traditions, they express the depths of the Chinantec culture, which is solemn, religious, but also joyful and festive.

KEYWORDS: *Feast, Patron Saint, Community, Treat.*

INTRODUCCIÓN

Desde las alturas de la sierra chinanteca de Oaxaca, a lo lejos entre los cerros se escucha el viento soplando a través de los instrumentos musicales de la banda filarmónica, acompañada por el repicar de las campanas y el ritmo de los cohetones tronando en el cielo. Es el pueblo de San Juan Lalana, donde la fiesta patronal ha comenzado. La gente llega desde distintas partes a esta antigua y remota población, mientras los habitantes se preparan con lo necesario para recibir

a cualquier visitante. El motivo que los reúne es la celebración dedicada a quien según la fe ha sido su protector y guía, el santo patrón San Juan Bautista. La fiesta patronal es una parte fundamental en la vida social de algunos pueblos de Oaxaca, en ella las manifestaciones culturales tienen su mayor expresión, por ello, la finalidad de este artículo es dar cuenta de las prácticas, ritos y costumbres llevadas a cabo durante la celebración anual del pueblo chinanteco de San Juan Lalana, Oaxaca.

Al mencionar las manifestaciones culturales hay que tener en cuenta aquello que se entiende por cultura. Clifford Geertz (1990) la define como “sistema de significados y símbolos en cuyos términos los individuos definen su mundo, expresan sus sentimientos y emiten juicios” (p. 70). En efecto, la fiesta patronal en San Juan Lalana está compuesta por múltiples simbolismos y ritos que expresan las profundidades de la cultura chinanteca, incentivando la alegría, cooperación y comunalidad entre aquellos que participan del convite festivo. Para conocer los simbolismos, rituales y significados de la cultura, la ciencia antropológica brinda las herramientas metodológicas necesarias, mismas que fueron aplicadas para realizar este texto, siendo imprescindible la realización de trabajo de campo, el cual Herskovits (1984) define de una forma muy clara:

El campo es el laboratorio del antropólogo. Para llevar a cabo sus trabajos de campo va al pueblo que trata de estu-

diar, observa el comportamiento habitual, interroga acerca de las tradiciones, para obtener así, mediante el conocimiento directo de los modos de vida, una visión de conjunto de su cultura o analizar algún aspecto especial de ella (p. 94).

Se sugiere entonces que el testimonio del etnógrafo sea el principal sustento de la investigación antropológica, en este caso fue complementado por entrevistas a profundidad, así como la observación participante en los ritos y prácticas llevadas a cabo durante los festejos. De este modo, el presente texto abordará la descripción etnográfica de los acontecimientos y elementos que componen la fiesta patronal de San Juan Lalana, Oaxaca. Tengo claro que las costumbres y tradiciones que se realizan en la fiesta son conservados, así como transmitidos de manera oral, sin embargo, quiero aportar un poco mediante su registro escrito a fin de que nunca se pierdan y continúen realizándose con el paso del tiempo.

El trabajo de campo fue realizado directamente en la comunidad de San Juan Lalana, Oaxaca, desde el 28 de julio hasta el 28 de agosto, siendo autoridad del pueblo el agente municipal Don Félix Martínez Antonio, el presidente de la comisión de festejos Saúl Sánchez Bautista y el tesorero Héctor Bautista Estrada. Los miembros de la delegación junto con sus familias se encargaron de organizar los eventos correspondientes de la fiesta patronal quienes me abrieron

la oportunidad de realizar este trabajo, son ellos grandes amigos de familiaridad entrañable con quienes estoy muy agradecido.

CONCEPTOS SOBRE FIESTA PATRONAL

Al introducirse en el conocimiento sobre las prácticas y ritos en la fiesta patronal de un pueblo es importante revisar algunas de las propuestas que han aportado al tema. En primer lugar podemos encontrar el texto realizado por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas titulado “Un instante en el paraíso: Fiestas y ceremonias tradicionales de los Pueblos Indígenas de México” donde menciona que la fiesta integra expresiones, valores y prácticas que tienen su origen en tradiciones antiguas; impulsa la identidad grupal que lleva implícita la fraternidad y solidaridad comunitaria; es un Edén temporal para el deleite colectivo, la emancipación de lo ordinario, petición y alabanza a la divinidad (Rojo, 2014, p. 13).

También en el artículo “Las fiestas patronales: apuntes para su estudio”, Yousy Baby Ramírez (2019) comparte que a través de la fiesta se expresan sentimientos individuales y colectivos donde la fiesta y la religión están íntimamente ligados. Define la fiesta como un rito social compartido entre un grupo de personas donde se marca un cierto acontecimiento a modo de celebración, en este caso sería el patronato de un santo; es un punto de encuentro donde las personas se unen para celebrar y olvidar

por un corto tiempo.

Por su parte el artículo titulado “"Así nos tocó vivir". Práctica de la comunidad y territorios de reciprocidad en la Sierra Mixe de Oaxaca” el autor Jérémie Denicourt (2014) concluye que la fiesta es la atracción principal para crear y mantener las relaciones de obligación y reciprocidad que son cimientos de la colectividad. Es el resultado de negociación, compromisos e intercambios, los cuales se realizan entre familias, parientes y compadres. Es la ocasión idónea para crear alianzas, resolver conflictos e intercambiar información, en la fiesta se genera y se mantienen las redes de reciprocidad (p. 31).

Al revisar estos antecedentes es evidente que los autores llegan a conclusiones similares, estas mismas son confirmadas desde la experiencia de la fiesta patronal de San Juan Lalana y servirán de sostén para este artículo.

MARCO ESPACIAL DE SAN JUAN LALANA

El espacio en que está enmarcada la presente propuesta de investigación es el poblado de San Juan Lalana, cabecera del municipio con el mismo nombre, en el noreste del estado de Oaxaca, específicamente en la región geográfica de la Cuenca del Papaloapan, siendo región étnica la Chinantla Baja. El municipio colinda al norte con el estado de Veracruz, donde se ubica uno de los principales centros urbanos y económicos de la región: Playa Vicente, poblado que se encuentra aproximadamente a tres horas

de Lalana en carro. Otros municipios colindantes son Santiago Jocotepec y Santiago Yaveo.

El poblado de San Juan Lalana se encuentra en las alturas de la sierra a 474 msnm, con un relieve muy accidentado, rodeado por grandes cerros acompañados por arroyos y saltos de agua, todos desembocan en el caudaloso Río San Juan que pasa cerca de comunidades como La Cova, Lalana, San Juan del Río hasta unirse con el Río Papaloapan y llegar al Golfo de México. Árboles altos y frondosos se levantan a lo largo del paisaje, muchos de ellos brindan frutas como el nanche, chicozapote y cuajini-cuil.

Según el censo del INEGI 2020, el número de habitantes de la localidad de San Juan Lalana es de 403 personas, de las que 324 son hablantes de la lengua chinanteca. La mayoría de los habitantes son chinantecos o mejor dicho *dsa jmií* que según algunas interpretaciones significa *gente de palabra antigua*, aunque también hay pobladores de ascendencia zapoteca que ya no conservan la lengua, y están quienes se identifican como mestizos. Las principales actividades económicas son la agricultura, ganadería, piscicultura, apicultura, el comercio y en menor medida la cacería, principalmente de animales como el mazate, tejón y jabalí. La mayor parte de la población es católica, esto es relevante debido a que la fiesta patronal está enmarcada en el culto de dicha religión, que tiene su cabecera parroquial en el poblado de San Isidro Arenal.

CULTO A SAN JUAN BAUTISTA

El culto a San Juan Bautista es uno de los más extendidos en la región, evidencia de ello es el gran número de poblados y municipios que antes de su toponimia original llevan el nombre de San Juan, como es el caso de la ciudad más próxima: San Juan Bautista Tuxtepec. La propia población en la que se enmarca este estudio lleva el nombre de San Juan Lalana por su santo patrón, así mismo la parroquia vecina está establecida en el pueblo de San Juan del Río, donde tienen también al Bautista como patrón. Pero en el caso de estudio el patronazgo, y por consiguiente nombre del pueblo tiene un origen aún resguardado por la tradición oral.

Según el auxiliar de la iglesia Pedro Sánchez, la imagen de San Juan Bautista *llegó por su propio gusto a Lalana*, pues anteriormente estaba en el pueblo de Tesechoacán, Veracruz, pero desapareció. Los pobladores al percatarse de su ausencia fueron a buscarlo hasta que lo encontraron en Lalana, lo tomaron y lo regresaron a su lugar original, pero reapareció en el mismo sitio, lo cual sucedió tres veces más. A la tercera vez ya lo tenían de vuelta, pero la imagen comenzó a hacerse cada vez más pesada hasta que no pudieron moverla, así comprendieron que era su deseo quedarse en el poblado. Entonces los de Tesechoacán se comprometieron a visitarlo cada año, llevando ganado para realizar la fiesta patronal. Con el paso del tiempo muchos dejaron de visitar el lugar, mientras

que otros decidieron quedarse a vivir ahí. Es así como nace el patronazgo de San Juan Bautista y el pueblo comienza a llamarse San Juan Lalana.

Aunque en el calendario litúrgico de la Iglesia Católica de San Juan Bautista se celebra el 24 de junio, en Lalana la fiesta patronal se realiza el primer domingo de agosto, lo que conocen como *Octava de San Juan*. Una explicación a tal variación es que en años anteriores los sacerdotes no se daban abasto para realizar las misas en tantos pueblos donde se veneraba a San Juan Bautista, por lo que aquí decidieron cambiar la fecha para celebrar el patronazgo sobre el pueblo. Aun así, el 24 de junio los *principales*, como se nombra a los ancianos, realizan una jornada de ayuno desde el amanecer hasta el mediodía, pidiendo la protección del santo patrón sobre el pueblo y sus familias.

En el templo del lugar reside el santo patrón, una magnífica construcción del tiempo de la evangelización que en su interior resulta un claro ejemplo de ecología cultural puesto que sus retablos tienen una ornamentación que hace alusión al medio ambiente donde se encuentra el pueblo. En el retablo principal hay dos imágenes de San Juan Bautista, una está en la parte baja, la cual sacan a recorrer Lalana en procesiones de la fiesta, mientras que la otra se encuentra en el punto más alto. Esta imagen, resguardada celosamente por una vitrina, es la principal; algunas personas creen que realmente está viva y se prohíbe tocarla o bajarla. Se dice que en una ocasión la

gente intentó hacerlo, pero al momento de sostenerla el pueblo fue azotado por un temblor que lo impidió.

Este suceso fue recordado y el celo sobre la imagen creció cuando en julio del 2021, antes de celebrarse la fiesta patronal, el presidente municipal Francisco Pastor Bolaños decidió restaurar la capilla de Lalana, y los restauradores, desconociendo lo que se decía, bajaron la imagen principal de San Juan para retocarla. La primera noche cayó una tormenta muy fuerte que se prolongó por varios días, se derrumbó una parte del campanario ubicado al costado de la capilla e incluso algunas personas sintieron la tierra temblar. Estos sucesos fueron inmediatamente atribuidos al enojo de San Juan Bautista por haber sido retirado de su lugar. Sin embargo, la cólera del patrón fue interrumpida por tener cerca su celebración, acontecimiento que no se detiene ni siquiera por la contingencia sanitaria del COVID-19, pues realizar los festejos anuales le aseguran a la comunidad tener la protección de San Juan Bautista ante cualquier adversidad.

NOVENARIO DE SAN JUAN

Antes de la fiesta se realiza el novenario dedicado al santo patrón como un profundo acto de culto. Se trata de una práctica religiosa del catolicismo donde se reza un rosario cada día hasta completar nueve; generalmente se realiza para pedir por el descanso de un difunto, un favor específico u honrar la memoria

de un santo, como lo es en este caso donde comienza en la capilla y después cada día se realiza en una casa distinta.

Todo comienza al marcar las cinco de la tarde, las campanas de la iglesia suenan invitando a la gente para acudir a la capilla donde se realizará el primer rosario, cuando este termina la imagen de San Juan es llevada desde la capilla hasta la primera casa que lo recibirá. Los fieles lo acompañan con flores y velas, delante de la procesión la banda filarmónica abre camino por las calles entonando las letanías, haciendo un espacio entre melodías para que la gente responda cantando “ruega por nosotros” mientras los cohetes tronando en el cielo anuncian a todos el paso del patrón.

Al llegar al hogar, la imagen se coloca en un altar previamente preparado, ahí se queda hasta el próximo día cuando la gente se reúna en esa casa para rezar. Al llegar el momento, la gente toma asiento frente al altar para comenzar el rosario, entre cada misterio la banda entona una canción religiosa que seguido de ella la gente canta. Posterior al rezo, el auxiliar da lectura a un fragmento bíblico que habla sobre la vida del santo, luego a manera de sermón reflexiona e invita a la gente a seguir las enseñanzas de lo que leyó. Cuando los actos religiosos llegan a su fin la gente no se retira, sino que toma asiento esperando lo que los anfitriones ofrecerán; los miembros de la familia no tardan en llegar repartiendo vasos de atole mientras otros reparten pan y en algunos casos tamales. Mientras tanto, la banda alegra el

ambiente con canciones tradicionales o algunas más populares. Cuando ya todo termina, nuevamente la imagen es llevada en procesión al siguiente hogar, entonces la gente se retira, pero San Juan Bautista se queda en la casa hasta el día siguiente, cuando nuevamente, a las cinco de la tarde continúa el novenario.

Tener al santo es una bendición para quienes lo reciben en su casa, es una visita honrosa que se acoge con respeto y fervor, por ello desde antes de comenzar el novenario el auxiliar, junto con las catequistas se organizan con familias voluntarias para tener bien establecido qué casa será la anfitriona del patrón y los fieles en el rezo, siendo un ejercicio de piedad religiosa pero también de hospitalidad con los vecinos. Así el novenario es la preparación espiritual y comunitaria para la fiesta patronal del pueblo de San Juan Lalana.

LA CALENDIA

Cuando los días y las cuentas del rosario se han agotado, llega el día más esperado: la calenda. Un año ha pasado desde la última vez, la prisa por comenzar se ve manifestada en que la jornada comienza desde madrugada cuando el sacrificio de vacas y cerdos da por inaugurada la ansiada fecha. Desde hace mucho tiempo las familias se dedican a criar los animales que en la fiesta patronal servirán de alimento, en otros casos suelen comprarlos ya criados cuando la fecha está próxima.

En el sacrificio se involucran los

parientes, compadres y amigos, desde una noche antes se reúnen, puesto que a las cuatro de la mañana comenzarán. Cuando llega el momento someten al animal, en el caso del cerdo lo amarran de las patas para luego apuñalarlo en el corazón, posteriormente se degüella para recoger la sangre, que más tarde se usará para preparar la *rellena o moronga*. Ya muerto el animal es colocado en una mesa grande para quitarle el vello de la piel con agua caliente, después es destazado y, con el cuero se prepara el *sancochado*, después se parte la carne para dividirla en múltiples piezas. Mientras esto sucede, otras personas ya han acomodado en el centro del patio unos ladrillos formando un cuadro donde al centro se coloca leña para encender fuego y encima un cazo grande donde harán chicharrones y carne frita con la misma manteca del cerdo sacrificado. Al terminar con esto, se elabora la *rellena*: lo primero que se hace es lavar muy bien las tripas del cerdo, después se prepara carne molida para rellenar con esto las tripas ya limpias, cuando están listas se amarran por ambos extremos y se cocinan en el fuego.

Mientras cada uno hace lo suyo, refrescan el trabajo bebiendo cerveza o mezcal. Cuando ya está el día iluminado es común que los visitantes e invitados vayan también al patio para convivir con quienes trabajan, se sientan todos para bromear y reír al tiempo que se toman unas cervezas botaneando sancochado, el cuero del cerdo cocido. La alegría es notoria en el lugar, ya se comienzan a

ver incontables cartones de cerveza en las casas y la gente está apurada trabajando en la matanza de animales, así como en la preparación de la carne. Este día, como en los anteriores, llegan los parientes y amigos que radican en otros lugares, siendo inundadas las calles con saludos alegres y sinceros, junto con las invitaciones de ir a comer y tomarse unas cervezas.

Este día llegan también las bandas filarmónicas de otros pueblos que son invitadas para acompañar la fiesta con sus *audiciones*, conciertos de música tradicional que duran desde la mañana hasta la noche. Estas llegan a media tarde y son recibidas en la entrada del pueblo con una breve ceremonia de bienvenida llevada a cabo por la autoridad del pueblo, el presidente y tesorero de la comisión de festejos, así como los principales y la banda local. En la recepción se les agradece por aceptar la invitación y se les desea que pasen una buena estancia en el pueblo. Al terminar cada saludo y agradecimiento la gente aplaude mientras la banda local toca una *viva y dianna* para los visitantes después de ella la banda visitante toca otra para los locales, posteriormente a los presentes se les reparte pozol o refresco, sin faltar en ningún momento la cerveza.

Al terminar la ceremonia, toda la comitiva se dispone a entrar al pueblo, a la cabeza va la banda local, en medio todas las personas que acudieron y atrás la banda visitante, ambas caminan tocando marchas tradicionales mientras se dirigen al centro del pueblo. Los cohetes

truenan en el cielo al paso de la música por las calles, el eco de la música parece escucharse como si rebotara entre los cerros que rodean la comunidad mientras siembra la alegría en todo aquel que al escucharla sabe que el momento de la fiesta ha llegado. Cuando desde el centro del pueblo comienza a mirarse la comparsa aproximándose, inmediatamente el repicar de las campanas de la iglesia se une al ruidoso entorno. Al llegar, lo primero que hacen es entrar a la capilla tocando las letanías; al terminar, el auxiliar de la iglesia realiza una breve oración de agradecimiento por la llegada de las bandas visitantes.

Terminado el acto religioso, las bandas salen a la explanada de la iglesia donde ya se han colocado carpas con sillas acomodadas en círculo, una del lado derecho del frente de la capilla, otro al izquierdo, en un lado se instala la banda visitante, en el otro la local, si hay otra banda visitante entonces se agrega otra carpa. Ese será el lugar donde pasarán los días de fiesta, el escenario donde se llevarán a cabo las audiciones. A partir de este momento las bandas romperán el silencio del pueblo desde que sale el sol hasta el ocaso y responsabilidad del presidente y tesorero de la comisión de festejos será asegurarse de que no les falte cerveza o mezcal a los músicos; en medio de ellos siempre se verá uno o dos cartones de cerveza. Después de tocar la primera ronda musical, las bandas se levantan para dirigirse a las casas que se han comisionado para darles de comer, mientras caminan hacia el lugar

donde les brindará alimento van tocando marchas tradicionales. Al llegar tocan una breve ronda de canciones y al terminar toman lugar en la mesa que les ha sido preparada. La familia residente del lugar es la encargada de cocinar, servir la comida y encargarse de que los músicos estén satisfechos. Después de comer vuelven a tocar algunas canciones y, posteriormente agradecen con *vivas* y *dianas* a la familia que los recibió; tras retirarse. Se reúnen con la banda local en el lugar donde se realizará el último rosario del novenario.

A las cinco en punto, las campanas y los cohetes anuncian que el rosario ha comenzado, en la última casa que alojó al santo patrón ya se encuentran reunidas las personas para terminar el novenario. El ritual se realiza con alegría y devoción, pero ahora las canciones en cada misterio suenan mucho más fuertes por ser interpretadas por dos bandas. Terminando el rezo comienza el convite, posteriormente la gente se levanta para llevar a San Juan Bautista a su lugar original. Quien encabeza la familia abraza al santo y sale de su casa rumbo a la capilla, tras él caminan en procesión todas las personas que asistieron al novenario cargando en sus manos velas y flores junto con las bandas que van tocando las letanías.

Las campanas repican alegremente ante el regreso del santo patrón a su casa y en la puerta de la capilla está el auxiliar de la iglesia esperando la procesión para recibirla; al llegar, la gente se detiene, el auxiliar dirige unas palabras

de bienvenida y rocía agua bendita a los asistentes, después todos se disponen a entrar. Entrando a la capilla, se coloca al santo patrón en un altar preparado con anticipación, luego las personas toman asiento para escuchar la lectura del evangelio y predicación del auxiliar; cuando termina pide a Dios la bendición para todos los asistentes. Entonces las personas se acercan al altar del santo para poner veladoras y de rodillas dirigir sus plegarias, otras personas llevan racimos de hierbas aromáticas con las que tallan al santo en todo el cuerpo para después sacudir con ellas a sus familiares. Algunos acercan a sus hijos o parientes menores frente a la imagen, tomando con ambas manos su cabeza la apoyan sobre el cuerpo del santo y luego la mueven formando una cruz. Desde este momento el templo jamás estará solo porque la población asistirá a realizar tales rituales, mismos que también realizan los visitantes de distintas poblaciones que acuden a San Juan Lalana para celebrar la fiesta patronal.

Afuera de la capilla las bandas tocan alegrando el entorno, en los alrededores ya se han instalado puestos para la vendimia de bebidas, tacos, botanas, ropa y muchas cosas más. La cantina de la comunidad, ubicada debajo del campanario que está a un lado de la capilla, comenzará sus días más activos; durante estos, jóvenes y ancianos manifestarán su alegría mediante la bebida y quien no esté alegre beberá para estarlo, pues no es tiempo para la tristeza. El tiempo transcurre esperando la principal atrac-

ción del día: la calenda, práctica que da nombre al primer día festivo.

La calenda es una comparsa tradicional de los pueblos de Oaxaca, en la que las personas recorren las calles del pueblo bailando con la banda tocando sones y jarabes, esta da por inaugurada la fiesta patronal cumpliendo la función de anunciar que la fiesta comenzó. Aproximadamente a las nueve de noche la gente se reúne en el salón de usos múltiples para la calenda que comienza con una *guelaguetza*, es decir, la presentación de bailables de las distintas regiones del estado. La presentación queda a cargo del grupo folclórico compuesto por mujeres, las integrantes van vestidas con huipil chinanteco otras, con blusas y faldas bordadas. Las piezas para el baile son interpretadas por las bandas local y visitante, mientras algunas integrantes del grupo folclórico lanzan dulces, jícaras y regalos que gente entre risas se apresura a juntar o atrapar. El baile es acompañado por un toro pirotécnico hecho de papel maché cargado con chispas, truenos y buscapíes que algún joven valiente se atreve a poner sobre sus hombros y bailar por toda el área mientras la pirotecnia se quema. Las integrantes del grupo folclórico ponen el ejemplo al bailar y recorrer el salón con canastas de flores con ruedas pirotécnicas de chispas y truenos que se queman mientras las bailarinas las llevan sobre la cabeza.

Cuando termina la *guelaguetza* llega el momento de ir todos a la calenda. La banda se levanta de sus asientos para comenzar a caminar mientras toca el

son calenda, detrás de ellos van las integrantes del grupo folclórico a quienes se agregan dos *marmotas* o *monas*, que son dos figuras de aproximadamente dos metros que representan a un hombre y a una mujer, sus cabezas son hechas de papel maché mientras que sus cuerpos son estructuras formadas de carrizo; son vestidas con ropa típica, la mujer con huipil chinanteco y el hombre con camisa de manta. Algunas personas voluntariamente las cargan colocándose dentro de ellas para bailar, dando la apariencia de que una pareja gigante va acompañando la calenda, junto con ellos van todas las personas que han querido asistir. La comparsa camina alegremente por las principales calles del pueblo, consiguiendo ser escuchado su paso por todos los habitantes, cumple de esta manera su principal función, anunciar el comienzo de la fiesta e invitar a todas las personas a disfrutar de ella. La calenda no solo cumple con recorrer la comunidad, sino que hace escalas en algunas casas ya seleccionadas desde antes, cuando llega a una de ellas la banda toma su lugar para seguir tocando, mientras la gente baila acompañada por las marmotas, la familia anfitriona reparte cerveza, mezcal o refresco a todos los asistentes. Después de un rato, la banda agradece con una *viva* y *diana*, luego la comparsa vuelve a tomar las calles del pueblo para seguir llevando la fiesta a domicilio, lo mismo se repite en cada una de las casas asignadas, siendo estas entre siete y ocho.

El recorrido finaliza regresando al salón de usos múltiples en el centro del

pueblo, a la una o dos de la mañana. La comparsa se reúne en el sitio donde toca la banda y ahí mismo realizan el último baile, resonando los sones y jarabes oaxaqueños la gente bebe las últimas cervezas o tragos de mezcal antes de retirarse a sus casas. Poco a poco el salón se va quedando sin parejas bailando. Al término de la última pieza todos se retiran a sus casas contentos, muchos van a descansar, pero otros seguirán la fiesta en sus casas hasta no poder más. La calenda es uno de los momentos más emotivos, con ella la fiesta patronal comienza llevando los festejos a domicilio, incentivando a todo el pueblo a estar alegre. La hospitalidad de las familias anfitrionas y la confianza de los visitantes es la confirmación de los lazos comunitarios, que se refuerzan mediante la celebración donde no se distingue ni excluye a nadie.

VÍSPERA

En los festejos anuales de San Juan Lallana la calenda representa un inicio desbordante de alegría donde las ansias por la espera son expulsadas como los cohetones hacia el cielo, es la euforia festiva sazónada con el fervor religioso que nos introduce a la fiesta patronal. La calenda antecede al día conocido como víspera. En el catolicismo la palabra se refiere al día anterior de una fiesta o conmemoración a fin de aumentar la importancia del día que recuerda la memoria de un santo. Es decir, la relevancia religiosa y cívica de la fiesta patronal es tanta que

desde un día antes debe festejarse. El desbordamiento de la calenda pareciera ser una purificación para entrar de lleno a los festejos ya que, desde las primeras horas de la víspera, está listo el *mondongo*, conocido como menudo, para ser consumido por las personas que tienen resaca de la noche previa. En este día la cerveza se encuentra mucho más fácil que el agua natural, en todos lados se han prevenido para invitar a los amigos y parientes a beber para celebrar, o en todo caso nunca falta quien encargue un cartón cervecero para encender el momento. Las ventas de la cantina suben más allá de las campanas que se encuentran en su techo, esto es benéfico para la fiesta debido a que las ganancias de todo el año son destinadas para el fondo económico con el cual se realizan los festejos anuales; este fondo nunca debe estar vacío por ello solo se toma la mitad, mientras que la otra la pone el gobierno municipal. El resto del año es responsabilidad del tesorero de la comisión de festejos atender la venta de cerveza y mezcal, que los pobladores con un profundo sentido comunitario procuran consumir de la cantina sabiendo que aportan para realizar la fiesta patronal.

Desde temprano se escucha el armonioso concierto de las bandas ya establecidas en la explanada del templo. La música tradicional es el acompañamiento perfecto para el escenario que se vislumbra: banderines triangulares de colores una a la par de otra adornando las alturas de las calles de lado a lado; puestos con coloridas carpas donde venden botanas,

bebidas, juguetes y cosas llamativas; el palo encebado con regalos en su punta esperando a quien, sin resbalar, llegue hasta ellos; la gente concentrada en el centro del pueblo disfrutando del entorno; los atletas de distintas comunidades de la región arribando al pueblo con sus uniformes deportivos. Uno de los principales atractivos de la fiesta patronal es el torneo de basquetbol que atrae jugadores de distintas partes, anunciados con tiempo mediante una convocatoria que establece los requisitos de participación y presenta los premios a ganar, siendo en esta ocasión diez mil pesos para el primer lugar, ocho mil para el segundo y seis mil para el tercero.

El torneo de basquetbol se realiza en la cancha del salón de usos múltiples, con un acto inaugural alrededor de las dos de la tarde, donde el agente municipal, junto con los integrantes de la comisión de festejos dan la bienvenida a los deportistas y les desean éxito en los partidos que jugarán. Suena el silbato haciendo eco en el techado de lámina del salón; los basquetbolistas de los primeros dos equipos pasan a la cancha para estrecharse la mano como señal de que ofrecerán un juego limpio; al centro se colocan frente a frente los mejores jugadores mientras los demás por detrás se distribuyen estratégicamente; el árbitro en medio lanza el balón por los aires mientras suena nuevamente el silbato, el partido ha comenzado. Los partidos de basquetbol son atractivos para la población por ser uno de los deportes más difundidos en el estado. Las personas

traen sus sillas para mirar sentados o recargados en la barda mientras comen un durito de harina preparado o un barquillo con nieve. El partido es mediado por árbitros profesionales que siguen los reglamentos vigentes de la Federación Internacional de Baloncesto, siendo narrado por un profesor de la primaria con experiencia en el juego. Los jugadores, animados por los sones y jarabes de la banda, hacen suya la cancha, realizan estrategias, trabajan en equipo, corren, pasan el balón y encestan en representación de sus comunidades.

Mientras los deportistas ponen todo su ánimo en el juego, hay quienes prefieren estar más cerca de la música, bebiendo cerveza sentados con la banda, bromeando, riendo y bailando. Las personas de comunidades vecinas recorren casa por casa, pues es tradición que desde este día la comida preparada con los animales sacrificados sea repartida a los visitantes, quienes degustarán el platillo festivo: el caldo de puerco, sazonado con chile y especias; también suele ofrecerse caldo de res preparado de la misma forma, así como *tlayudas* (tortillas de maíz doradas con aproximadamente sesenta centímetros de diámetro, junto con pedazos de carne de res o cerdo). Para recibir a los visitantes las familias anfitrionas se han preparado con tiempo con largas mesas para que todo aquel que llegue pase un buen rato, así mismo todos los miembros de la familia sirven los alimentos y están al pendiente por si alguna persona quiere más, acompañando la comida nunca falta la cerveza o el

mezcal.

Los únicos momentos en que la banda se mueve de su lugar son cuando llega la hora de comer. Se encuentran tocando las últimas piezas musicales de la primera ronda de la audición cuando un miembro de la familia que le corresponde invitarles a comer ya los espera con el gusto de tener la música en su casa y solicitar sus canciones favoritas. Entonces los músicos de la banda se ponen de pie y siguen el camino que el anfitrión les indica, mientras caminan van tocando alegres marchas que anuncian su paso a tomar los alimentos. En la casa donde comen los músicos, ya están las personas que tendrán un papel importante en los festejos patronales: los maromeros zapotecos. La maroma es una antigua danza ritual difundida entre algunos pueblos indígenas, mediante demostraciones de equilibrio y acrobacias, los maromeros dejan ver su valentía y disciplina a fin de infundir asombro en las personas que los miran. La maroma es en sí misma una expresión de alegría que transmite su festividad en los espectadores.

Cuando la banda regresa, con su música anuncia la llegada del grupo de maromeros procedentes del poblado de Santa Teresa, municipio de Xochiapa, Veracruz. Arriban encabezando la comparsa cuatro acróbatas y un payaso: tres van vestidos con una camisa de manta blanca que cubre los codos, de cuello triangular con el contorno bordado con recuadros de colores, mangas barbadadas con hilos rojos, un *short* de color rojo

que cubre las rodillas, con dos líneas delgadas verticales en los costados, en la parte inferior tienen cuatro líneas gruesas de color blanco, azul, verde y amarillo, los bordes del *short* están barbados con hilos blancos. Otro lleva puesto un pantalón y camisa amarilla de manga larga con manchas de jaguar. El payaso viste un traje de cuerpo completo, la mitad del torso hasta la pierna derecha es color verde, el otro lado es morado, la manga derecha, roja y la izquierda, amarilla, al frente tiene un botón anaranjado, un azul y otro amarillo, el traje tiene holanes anaranjados en los puños y los tobillos, además el payaso lleva una peluca rizada de colores y tiene la cara pintada de color rosa con una gran sonrisa blanca y nariz roja. Uno de los maromeros llega montado en un monociclo, otro de ellos haciendo malabares con tres bolos, los dos restantes junto con el payaso caminan con paso rítmico, el payaso lleva en la mano derecha un paliacate rojo y en la izquierda una botella de coca cola lleva con mezcal blanco.

En el centro del pueblo ya se encuentra instalada una cuerda tensada desde sus dos extremos, sujeta de cada lado por dos postes cruzados que la sostienen en su intersección a una altura de aproximadamente dos metros, la cual será necesaria para el primer acto de los maromeros. Habiendo llegado al centro, se detiene el torneo de basquetbol y la gente se concentra en la explanada para presenciar la maroma zapoteca, los maromeros se presentan y la banda comienza a tocar los más alegres sonos para acom-

pañar el acto. El maromero más joven es el que comienza, primero sube a uno de los postes que sostienen la cuerda apoyándose de una vara de aproximadamente dos metros y medio, luego camina sobre la cuerda sosteniendo la vara de manera horizontal para que le ayude a mantener el equilibrio, camina poniendo un pie delante del otro, luego retrocede del mismo modo mientras la cuerda se mueve de abajo hacia arriba como reacción a su movimiento, después regresa poco a poco al poste donde inició y procede a bajarse. Su caminata dura lo que la canción que interpreta la banda, pero cuando empieza otra llega el turno de otro maromero. Al igual que el primero, sube al poste tomando la vara para el equilibrio, pero en lugar de caminar corre por la cuerda hasta llegar al centro, ahí se detiene y baila saltando e intercalando rápidamente un pie delante del otro mientras la cuerda se mueve más fuerte, seguido de esto retrocede hasta el poste, hace un gesto de agradecimiento y desciende. Inicia otra canción y con ella el turno de otro maromero que sube al poste y corre por la cuerda con la vara para equilibrarse, cuando llega al centro baila como el anterior, pero se detiene y poco a poco se recuesta boca arriba sobre la cuerda dejando caer sus piernas, después se levanta para continuar su baile; finaliza deteniéndose para doblar una rodilla apoyándola sobre la cuerda, estando en esa posición agradece con un gesto para luego retroceder hasta el poste y bajarse.

Mientras los maromeros realizan sus

actos, el payaso baila por debajo de la cuerda y alrededor de la explanada frente a la gente, agita su paliacate en círculos, luego toma un trago de mezcal, pero en lugar de ingerirlo lo escupe de manera gaseosa hacia el maromero, lo cual tiene que ver con la práctica de curar el susto, aunque también se dice que es para darle fuerza y valor al maromero. El rol del payaso también consiste en declamar versos y rimas ingeniosas que causan gracia a quienes las escuchan por ser la mayor parte de doble sentido. Uno de los versos del payaso, por ejemplo, dice lo siguiente:

De tu boca quiero un beso y de tu blusa un botón, pero lo que yo más anhelo es de tu pecho el corazón. Dices que no chupas miel porque no eres abejita, pero anoche que te bese traías dulce en la boquita.

Cada vez que el payaso dice un verso, la banda hace un espacio de silencio para que la gente pueda escucharlo, pero al terminar, el público y la banda lo abuchean e incluso le dicen groserías para provocarlo. El payaso les contesta con versos como:

Ya cállate, bocón, deja de andar estar rebuznando, la silla te dejo puesta y el freno te ando buscando.

En otras ocasiones en que se da este chusco enfrentamiento, el payaso también contesta:

Mi abuelita tenía un cuchito, primero lo capó con calabaza y maicito luego el cuchito engordó, si tú quieres papacito te capo y te engordo yo.

El payaso ríe cuando las personas se quedan sin saber qué responder. Para el segundo acto todos se trasladan a un costado de la capilla, detrás de la cantina donde está el campanario, ahí hay dos postes de aproximadamente ocho metros conectados con un cable metálico que en medio tiene una cuerda muy larga que llega hasta el suelo, también hay otra cuerda que tiene sus dos extremos sujetos en cada poste, esta forma una curva floja que queda colgando.

Al ensamble descrito se conoce como columpio, y ya que la gente está reunida en torno a él, la banda toca y el maromero más joven comienza su acto: trepa por la cuerda que llega hasta el suelo sujetándose con sus pies y manos, cuando llega hasta arriba se sienta en la cuerda en forma de curva y empieza a balancearse hacia adelante y atrás como un columpio, posteriormente dobla sus rodillas para sostenerse de la cuerda con sus articulaciones y balancearse de cabeza con los brazos extendidos, después de un breve rato se sostiene de la cuerda con las manos para levantarse, hace un gesto de agradecimiento y se baja por la otra cuerda. Después otro maromero sube al columpio, se sienta en la cuerda y se balancea, luego da una vuelta completa hacia su lado izquierdo de modo que la cuerda lo sujete por debajo de los glúteos y en su vientre se cruce, cuando

ya está asegurado de este modo se inclina hacia delante para hacer maromas rápidamente en su propio eje, solo de verlo el mareo se vuelve contagioso.

Mientras esto sucede, el payaso sigue declamando versos y enfrentándose con el público, bebiendo mezcal y soplando a los acróbatas. Después de su riesgosa acrobacia el maromero agradece al público y se baja para dar turno al siguiente, el cual sube al columpio para balancearse sentado, seguido de esto enreda sus dos pies dándole una vuelta a la cuerda con cada uno y al mismo tiempo que se balancea se avienta boca abajo a manera de clavado, pero es sostenido de los tobillos por la cuerda. Así permanece columpiándose de cabeza desde las alturas, después se levanta con un movimiento para tomar la cuerda con sus manos, se desenreda los tobillos y se sostiene con las manos, pero inesperadamente muerde la cuerda al mismo tiempo que la suelta; su cuerpo entero queda colgando, sostenido solo por sus dientes, dando una asombrosa demostración de fuerza y concentración. Tras balancearse toma nuevamente la cuerda con sus manos, se levanta, hace el gesto de agradecimiento y se baja del columpio con el aplauso entusiasta de las personas.

Cuando finalizan sus actos los maromeros beben cervezas de un cartón que la comisión de festejos les regaló, después agradecen al público por su atención, pero esta comienza a gritarles: *¡Que se suba el payaso!* Con lo cual todos los presentes están de acuerdo, el

payaso se ríe moviendo la cabeza lado a lado y se empina una cerveza, luego sin demora trepa por la cuerda hasta sentarse en la otra que hace las funciones de columpio, sin miedo a las alturas comienza a balancearse y hacer maromas. El público, sin haber esperado que lo hiciera, le aplaude complacida pues el animador les ha demostrado su valor. Hecho esto, los maromeros y el payaso se despiden agradeciendo a todos los presentes, antes de retirarse, los músicos de la banda le llevan algunas cervezas al payaso y lo saludan haciéndole saber que aquello que le gritaban no era de verdad, pues son ellos con quienes principalmente se confrontaba con versos, el payaso les recibe las cervezas y brinda amistosamente con los músicos diciéndoles que no hay ningún problema, afirmando, además: *para eso es el payaso, para que lo pendejeen*. La banda les toca como agradecimiento una *viva y diana*, dando dando por concluida la participación de los maromeros; algunas personas se acercan a saludarlos y tomarse fotos con ellos, después de esto se retiran a descansar, comer y seguir bebiendo en la casa donde ya los han invitado.

El torneo de basquetbol es retomado, la banda vuelve a sus lugares en el centro para seguir la audición, el ambiente festivo prosigue pero cuando la hora marca las cuatro y media de la tarde las campanas de la iglesia repican dando el primer llamado para la misa de la víspera, la gente pronto llena la capilla con su presencia, así mismo los músicos de la banda dejan los conciertos para entrar

al recinto sagrado, pues una de las funciones de la banda en la comunidad es acompañar la misa, resaltando que en el estado de Oaxaca es propio acompañar la liturgia con música de banda filarmónica, que interpreta las canciones conocidas en conjunto como *misa oaxaqueña*. Mientras el sacerdote llega para dar la misa, el auxiliar de la iglesia toma la palabra ante las personas reunidas para hablar sobre la fiesta patronal. Entre sus reflexiones comenta lo siguiente:

En tiempos de Jesús los pueblos de los judíos subían cada año a Jerusalén para celebrar la fiesta, por eso cada año todos los pueblos y agencias vienen a San Juan Lalana, ellos dicen “vamos a hacer la fiesta del pueblo antiguo”.

A las cinco de la tarde, aproximadamente, llega la camioneta blanca del párroco, las campanas suenan para darle la bienvenida y con ella la última llamada. Del automóvil desciende el padre Ricardo Cantalapiedra, un sacerdote salesiano español de avanzada edad y pocas palabras, entra directamente a la sacristía para revestirse con los ornamentos sacerdotales y dirigirse hacia el altar para officiar la misa. La banda, al ver su presencia, entona el canto de entrada de la misa oaxaqueña. Todo el templo está adornado con flores, especialmente el altar de San Juan Bautista que además está repleto de veladoras, el aroma a incienso sube ante la mirada del impresionante retablo labrado en madera, de lejana edad y estilo barroco mezclado

con antigua simbología chinanteca. Para la misa, las mujeres se sientan del lado derecho y los hombres del izquierdo, así mismo las mujeres van con la cabeza cubierta, aunque esto no es una norma obligatoria generalmente suele respetarse. La misa transcurre en un ambiente con una mezcla tan particular de sacralidad con festividad, donde uno siente estar muy cerca de la divinidad, pero de una que disfruta escuchar la banda y ver a sus fieles bailar. Cuando el sacerdote da la bendición y la misa se da por terminada, la gente, como en la calenda, sube hasta el altar del santo patrón para entregarle sus plegarias, encender veladoras y tallarlo con hierbas con las que luego sacudirán a sus familias, a fin de que la esencia del santo se impregne en ellos y los libre de las enfermedades o los *malos aires*.

Cuando termina la ceremonia religiosa de la víspera, la banda sale de la capilla para retomar su lugar en la explanada del centro y continuar con la audición. Pronto llega la noche, pero la banda no deja de tocar ni la gente de beber mientras ríen, bromean y platican frente a una que otra pareja que pasa a bailar los alegres sonos. A esta hora ya llegan los jóvenes que por el sistema de cargos les corresponde el rol de policías comunitarios, atentos a que la fiesta transcurra en sana convivencia. Sin que nadie se dé cuenta, los responsables de la comisión de festejos llegan al lugar con un tubo de cartón grueso y pesado, buscan un lugar alejado de las personas, lo colocan sobre el suelo para luego meter unas bombas

pirotécnicas en él, cuando encienden la mecha rápidamente se retira pues se produce un tronido tan fuerte que saca varios sustos entre los presentes. El espectáculo es maravilloso, mientras se escucha la música de la banda filarmónica, en el cielo se mira un rayo de luz que sube disparado, para luego reventar y convertirse en numerosos brazos de luz que se expanden de manera circular mientras cambian de colores, pareciendo que se caen para dar un abrazo a la tierra, pero poco a poco se desvanecen similares al rocío que baña los suelos. Cuando los fuegos artificiales terminan, los de la comisión de festejos llegan con dos toros pirotécnicos, en aquella ocasión haciendo honor a la observación participante me ofrecí para bailar con uno, no dudaron en aceptar e inmediatamente lo colocaron sobre mis hombros para después encender la mecha. Sobre mi cabeza explotaban los truenos y las chispas luminosas brincaban hacia todas partes, yo bailaba dando vueltas y saltando alrededor de la explanada cuando de pronto uno de los truenos reventó produciendo un chillido que me aturdió, para entonces ya comenzaba a arrepentirme de haberme ofrecido para quemarlo, pero la música sonando fuerte y los efectos de un buen mezcal me mantuvieron en pie para cumplir mi tarea. Después de esto la banda siguió tocando un rato más, pero llegó el momento en que pararan la música y fueran a cenar.

El centro del pueblo se fue vaciando poco a poco, las personas iban a sus casas para arreglarse y ponerse sus mejo-

res galas, debido a que estaba próximo a comenzar el gran baile que, situado en las últimas horas del día de la víspera, daba una temprana bienvenida al día de la fiesta. En el salón de usos múltiples ya estaba instalado un gran escenario con sonido profesional para justo a la medianoche comenzar a tocar el grupo versátil invitado. En la entrada del salón estaba el tesorero de la comisión de festejos cobrando cien pesos para entrar al baile, a quien pagaba le ponía un sello que lo identificaría. Al interior había mesas con sillas en el contorno del salón para recibir a las familias o grupos de amigos, la cancha se convirtió entonces en la pista donde se bailaron cumbias, salsa, banda y norteño. La escena era entonces un desborde de alegría, la música se escuchaba en todos los rincones del pueblo, el día de la fiesta comenzaba con un baile que terminó hacía las cuatro de la mañana, hora en que la gente se retiró a descansar pues a las siete de la mañana sería la misa y había que cumplir con el Patrón.

LA FIESTA

La luz del día había dispersado ya la oscuridad cuando las campanas de la iglesia sonaban invitando a la celebración mayor de la fiesta patronal: la misa dedicada a San Juan Bautista. Irrumpiendo el silencio del amanecer se escuchaba la banda tocando las mañanitas para el santo patrón; conforme uno camina por las veredas del pueblo en dirección a la capilla la música se percibe más y más

fuerte. Dentro de la capilla ya se encuentra la gente con fervor reunida, los músicos de la banda tienen que subir al tapanco ubicado en lo alto de los primeros metros del templo, pues el santo recinto está lleno hasta sus puertas. Entre el olor a incienso y el aroma de las flores que inundan la capilla, puede respirarse la sacralidad de este lugar, frente a la luz de las veladoras encendidas la mirada de la antiquísima imagen de San Juan Bautista se pierde en dirección de sus fieles del pueblo.

Después de los rezos introductorios, la banda toca el canto de entrada de la misa oaxaqueña ante la presencia del sacerdote, quien sube hasta el altar e incienso la imagen del santo patrón, luego de esto comienza la misa. La ceremonia transcurre entre las palabras del párroco ensalzando la persona de Juan el Bautista y las canciones tocadas por la banda, las cuales dan una efusión de alegría a la gran solemnidad litúrgica. Para muchos, la desvelada o resaca provocada por el baile no ha sido obstáculo para asistir a la misa, pues esta no es como el oficio de cada domingo, es la que cada año festeja al protector de la comunidad. Cuando la misa termina, los presentes toman flores o velas y se preparan para salir de la capilla en el que será el último recorrido del santo patrón por las calles del pueblo, por delante va la banda abriendo camino tocando música religiosa, detrás va una persona cargando la imagen de San Juan y en seguida caminan las personas adornando la procesión con flores, a su paso los cohetones tronando en el

cielo avisan al pueblo que el patrón ha salido a recorrer su pueblo. El recorrido se hace desde la principal calle de la comunidad, cuando llega a la capilla las campanas repican su bienvenida y se lleva la imagen de regreso a su altar, ahí algunas personas se quedan para entregarle sus oraciones y encomendar a sus familias.

Al terminar las ceremonias religiosas, el torneo de basquetbol se retoma, la banda continúa tocando en el centro del pueblo y en las casas prosigue el convite donde acuden los visitantes para comer el tradicional caldo de puerco o de res, otros solo van de casa en casa recolectando tortillas y carne. Este día transcurre con una sensación distinta a los demás, la fiesta, las risas y la cerveza no se detienen, pero es bien sabido que es un día sagrado por ser la conmemoración del santo patrón. La alegría continúa hasta que el sol se va para dar lugar a la noche, entonces las personas van a sus casas para prepararse para el baile en honor a San Juan Bautista, el cual comienza más temprano que el anterior, este además es gratuito. Un grupo versátil diferente es invitado, tocando principalmente cumbias y norteñas, después de su participación también participa una banda tocando al estilo sinaloense.

La fiesta se extiende hasta el día siguiente, continuando el torneo de basquetbol, a estas alturas la justa deportiva será mucho más atractiva porque se jugarán los partidos de semifinal y final, donde se demostrará qué comunidades tienen a los tres mejores equipos. La

venta de golosinas, alimentos y bebidas continúa, especialmente para los espectadores del juego, después de varios días seguidos el consumo de alcohol se modera un poco. Habiéndose jugado la final del torneo se realiza la ceremonia de premiación donde la autoridad del pueblo y los miembros de la comisión de festejos entregan los premios para el primero, segundo y tercer lugar, felicitándolos y agradeciéndoles por haber participado. La audición musical continúa un rato más, pero también llega el momento de que las bandas visitantes se despidan. En una breve ceremonia cívica un vocero agradece al agente municipal en nombre de todos los músicos por la invitación, este les devuelve el agradecimiento por haber aceptado y les ofrece una disculpa en nombre del pueblo por si en algo no se les atendió o se les trató mal. Después de esto la banda local le toca una *viva* y *diana* a la banda visitante mientras la gente le aplaude, seguido de esto la banda visitante, a manera de despedida, comienza a interpretar la canción *Dios nunca muere* para luego subirse a su respectiva camioneta y partir a su comunidad, la banda local les toca *las golondrinas* y las campanas de la iglesia repican mientras se alejan en el camino.

Cuando las bandas visitantes se van, la banda local toca un breve concierto de sones y jarabes en el salón de usos múltiples, algunos de los presentes toman a su pareja y comienzan a bailar como es propio en las regiones del estado de Oaxaca. De este modo, se despiden los

festejos patronales de San Juan Lalana, pidiendo al santo patrón les permita llegar al siguiente año. Algunos de los familiares y amigos visitantes se quedan unos días más hasta que poco a poco se van despidiendo, dando lugar a que se retome lo ordinario en el pueblo quedando gratos recuerdos y la esperanza de volver a encontrarse para seguir la fiesta el siguiente año.

CONCLUSIONES

Al término de la fiesta patronal llega el momento de regresar a través de las veredas de la sierra. Mientras avanza la camioneta, el pueblo antiguo se va perdiendo entre el verdor de los cerros y las nubes que parecen despedirnos de los cielos, allá en la ahora lejana población se queda la alegría de la fiesta transformada en ánimo para continuar trabajando, luchando por la vida y resistiendo. Los días transcurren desde que me despedí y durante todo el año sigo pensando en la calenda, la víspera y la fiesta, entonces comprendo que la alegría no se quedó en las alturas de la sierra chinanteca, sino que también la traje conmigo.

A lo largo del texto quedó manifiesto que la fiesta patronal es un acontecimiento religioso de gran carácter cívico que involucra a todos, es un respiro que llena de alegría y energía a los pobladores de San Juan Lalana para continuar lo ordinario. Esta celebración de cuatro días está llena de símbolos, ritos y tradiciones que expresan la profundidad de la cultura chinanteca, que además forta-

lece los lazos comunitarios y colectivos mediante la cooperación en su práctica, así mismo los vínculos afectivos como amistosos son revitalizados mediante el encuentro, la convivencia y el compartir. Es también el tiempo en que la comunidad demuestra la importancia de la hospitalidad y solidaridad para con los pueblos vecinos, la oportunidad de llevar a cabo los valores comunitarios que ayudan a resistir las adversidades. Desde el pensamiento religioso, se reafirma un año más el patronazgo de San Juan Bautista sobre el pueblo, encomendando al santo la protección y guía de todos los miembros del pueblo, tanto presentes como ausentes.

Al describir los elementos que componen la fiesta patronal volví a escuchar sonar la banda, ver en mi mente los alegres bailes y sentir la misma alegría que sentí mientras realizaba trabajo de campo, al llegar a este apartado de conclusión vuelvo a experimentar la nostalgia de la despedida, quisiera que quien llegue a este punto haya podido imaginarse un poco de lo descrito y compartir las sensaciones que ahora comparto teniendo ahora una ventana abierta para el conocimiento de las manifestaciones culturales del pueblo chinanteco de San Juan Lalana, Oaxaca.

REFERENCIAS

- Denicourt, J. (2014). "Así nos tocó vivir". Práctica de la comunidad y territorios de reciprocidad en la Sierra Mixe de Oaxaca. *Revista Trace* (núm.

65) pp. 23-36.

Geertz, C. (1990). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Herskovits, M. (1984). *El hombre y sus obras*. México: Fondo de cultura económica.

Ramírez, Y. (2019). “Las fiestas patronales: apuntes para su estudio”. *Revista Caribeña de Ciencias Sociales (junio 2019)*. En línea: <https://www.eumed.net/rev/caribe/2019/06/fiestas-patronales.html>

Rojo, V. (2014). *Un instante en el paraíso: Fiestas y ceremonias tradicionales de los Pueblos Indígenas de México*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

ENTRE SAN NICOLÁS TOLENTINO Y EL JAGUAR. EL CULTO A LA LLUVIA EN ZITLALA, GUERRERO

BETWEEN "SAN NICOLÁS TOLENTINO" AND THE JAGUAR. A CULT TO THE RAIN IN ZITLALA, GUERRERO

JOSÉ RAMÓN ESPINOSA JULIÁN*

Fecha de entrega: 30 de septiembre de 2021

Fecha de aceptación: 26 de diciembre de 2021

RESUMEN

* Licenciado en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), con mención honorífica. Maestro en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (FFyL-UNAM). Docente e investigador desde 2014 en la Licenciatura en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Guerrero (UA-Gro). Sus investigaciones se enfocan en: estudios de religiosidad novohispana, idolatría y supersticiones en los siglos XVII y XVIII, antropología de la religión,

Las primeras devociones novohispanas cristianas estuvieron muy ligadas a los dioses nativos y ancestrales propios de los pueblos nahuas, otomíes, mayas, mixtecos, grupos que a partir de esa diversidad religiosa y por ende del culto a las fuerzas de la naturaleza, lograron asimilar a sus deidades con los santos y santas propios de occidente. Fue un proceso lento de aculturación religioso, mediante el cual la mayoría de los habitantes de la población de Zitlala “lugar de estrellas” aceptó su propia manera de reinterpretar un sistema religioso católico, como el impuesto a mediados del siglo XVI, a partir de la labor evangelizadora de los frailes agustinos Jerónimo de San Esteban y Agustín de la Coruña, en las poblaciones de Zitlala, Chilapa y Tlapa, municipios que actualmente se localizan en las regio-

filosofía latinoamericana, proyectos emancipadores latinoamericanos del siglo XIX e historia de la educación en el estado de Guerrero. Autor de los artículos: "La religión en el contexto de la modernidad", en *Pensamiento y Literatura en Guerrero* (México: Ediciones Eón-UAGro, 2014) y la necesidad de la enseñanza de la filosofía: situación y retos ante la violencia en Guerrero, en *Revista Altamirano*, no. 47 (México: H. Congreso del Estado de Guerrero, 2017); entre otras publicaciones. Realizó una estancia de investigación patrocinada por el CONACYT en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) en Lima, Perú. Actualmente es subdirector Académico de la Facultad de Filosofía y Letras de la UAGro. Miembro de la Asociación Filosófica de México (2016) y del Círculo Mexicano de Profesores de Filosofía (2015). Ponente en congresos, coloquios, encuentros y seminarios nacionales e internacionales. Correo electrónico: joseramon124@gmail.com

nes de la baja y alta montaña del Estado de Guerrero. A partir de este proceso en Zitlala se da un culto muy particular por San Nicolás Tolentino santo patrón de la población, al cual rinden culto, pero que comparte uno arraigado con el jaguar, mediante la vinculación que el hombre mesoamericano hace de la naturaleza como parte de su entorno, la logra interpretar y a su vez comprender cada hecho.

PALABRAS CLAVE: *Devoción, aculturación, ritual y ethos.*

ABSTRACT

The first Christian novohispanic worshipping were intimate associate to the natives and ancestral gods distinctive from the nahuas, otomies, mayans, mixtecs ethnic groups which religious diversity and thus the cult to the nature's forces, they managed to blend their deities along with the occidental saints. It was a long and slow religious assimilation process, whose most of the people in

"Zitlala" (place of stars), embraced their own way to reinterpret a religious catholic system, such as the system impose in the middle of the sixteenth century, it started off with the evangelization labor of the augustinian friars "Jerónima de San Esteban" and "Agustin de la Coruña", in Zitlala, Chilapa and Tlapa, towns whose nowadays are found in the high and low part of the mountain region in the state of Guerrero. Subsequently to this process in Zitlala, starts a very particular cult to "San Nicolás Tolentino" town's main saint, which them worship, nonetheless sharing this cult with the already worshiped jaguar, through the connection of the mesoamerican men and the nature surrounding them which interpret and comprehend. Despite of the sudden changes because of the covid-19 pandemic the Zitlala township proceed to assembly in honor to this cult which is significant to their day to day.

KEYWORDS: *Devotion, Acculturation, Ritual and Ethos.*

Las vocaciones principales de sus pueblos celebran los indios con mucho regocijo y solemnidad, adornando para ello sus iglesias... con muchos ramos, hojas y flores.

Fray Juan de Torquemada.

En las fiestas patronales de Zitlala,¹ la

1. Zitlala (del náhuatl Citlalli: estrella, lugar de estrellas), municipio perteneciente a la región de

religiosidad de índole prehispánica y el sincretismo, herencia de la evangelización, están presentes en esta población, así como en otras regiones del estado de Guerrero. Los meses de abril y mayo son los que presentan más variación de ceremonias por el inicio de la temporada de lluvias, por ende, las ceremonias y rituales agrícolas permiten la generación de lluvias y la fertilidad de la tierra.

Los diversos rituales propiciatorios de lluvias son similares entre sí; suben a la cima de los cerros, bajan a profundas barrancas, entran al interior de las cuevas, riegan con sangre de animales los manantiales, ofrendan en pozos, etcétera. Sus ritos sagrados están vinculados y entrelazados con ritos católico-romanos. La cruz es la sustitución de sus deidades agrícolas, pero a su vez es su vinculación con los santos y vírgenes novohispanas. En todos los lugares sagrados indígenas la ritualidad está vinculada entre el santo patrón, la cruz y una deidad prehispánica propia de sus rituales. A diferencia de otros credos monoteístas

(como el protestantismo, el judaísmo o el islam), el catolicismo se caracteriza por incluir el culto a múltiples figuras que no son Dios, estrictamente. Esto se aplica a la veneración y a los atributos de la divinidad (Santísima Trinidad), a las variadas advocaciones marianas, a las entidades angélicas a la infinidad de santos y beatas que se veneraron en la Nueva España. Cabe señalar que en otras poblaciones del estado de Guerrero el ciclo agrícola está vinculado a algunos santos patrones como San Marcos (25 de abril) y San Isidro Labrador (15 de mayo). Estas festividades, así como los santuarios desempeñan un elemento indisoluble de la religiosidad popular ya que “los santuarios mexicanos (concreción del tiempo y el espacio) integran manifestaciones devocionales e intereses socioeconómicos comúnmente asociados a identidades fundamentales de carácter local, regional o nacional” (Báez, 2008, p. 84).

Sin embargo, la religión popular sigue muy viva y actuante, al respecto afirma Johanna Broda (2009):

la utilidad del concepto de religiosidad popular reside en que permite plantear esta diferenciación entre la ideología oficial del Estado y el culto público por un lado, y las expresiones de la ritualidad del por el otro.... enfatiza sobre todo los aspectos devocionales y protectores de la religión (p. 11).

En época de lluvias, ella es la triunfante, lleva el catolicismo-romano a sus pro-

la Baja Montaña del estado de Guerrero; se localiza al este de Chilpancingo, entre las coordenadas 17° 50' 53" y 17° 38' 15" de latitud norte y los 99° 17' 07" y 99° 05' 15" de longitud oeste con relación al meridiano de Greenwich. Tiene una extensión territorial de 308.2 km², lo que representa el 0.48 % de la superficie estatal. Colinda con los municipios siguientes: al norte con Huitzuc y Copalillo, al sur con Tixtla y Chilapa; al este con Ahuacuotzingo; y al oeste con Mártir de Cuilapan. Su cabecera municipal, del mismo nombre se encuentra a 78 km. de la capital del estado, con una altitud de 1,300 msnm.

pios sitios, a sus propias fechas, a sus propios dioses. Porque la cruz parece no tener significado ante la petición de buen temporal, en otros términos, se diluye en sus ritos prehispánicos. No tiene poder por sí sola. Son los cerros, las barrancas, los pozos, las cuevas y los ríos los que tienen el poder.

En el proceso de la evangelización que efectuaron los franciscanos, dominicos y agustinos a mediados del siglo XVI en las diversas regiones de la Nueva España, la cruz fue uno de los elementos del cristianismo que cobró arraigo en estas poblaciones. Al respecto el fraile franciscano Juan de Torquemada (1986) mencionaba “el origen de esta devoción sería la continua predicación y doctrina que aquellos sus primeros maestros les daban, de la muerte y pasión del hijo de Dios, en el madero de la cruz y el ejemplo... que todo era cruz y penitencia” (p. 200), aunado con el proceso que se dio a partir del I Concilio provincial mexicano celebrado en 1555, en que se convocó al clero secular, así como al regular a la observancia de las prácticas “idolátricas de los indígenas” en ese tenor se buscó extirpar las idolatrías y por ende colocar la imagen de la cruz como el símbolo de salvación de esas antiguas prácticas y lograr con ello salvarlos del demonio; al respecto, los frailes

persuadían a los indios que para librarse de las asechanzas y molestias de los demonios, que por haberlos dejado procuraban de inquietarlos y atemorizar, levantasen cruces por las encrucijadas

de las calles y los caminos... los indios levantaron muchas cruces en las cumbres de las sierras y mogotes de los cerros (Torquemada, 1986, p. 298).

En estos meses los ritos católicos aparecen fuera de lugar, aunque estén integrados. En este trabajo abordamos el vínculo que se da entre el santo patrón de Zitlala, San Nicolás Tolentino y el jaguar, parte fundamental en los rituales de petición de lluvias. En el municipio de Zitlala, el jaguar es una de las figuras míticas centrales que hace presencia en las ceremonias y en la vida cotidiana de sus habitantes. A partir de lo anterior abordamos esta relación que se dio entre estas dos entidades, por un lado, lo representado por lo prehispánico y por la otra parte, lo católico, ambos están presentes en los rituales propiciatorios o ceremonias de petición de lluvias.

El jaguar como símbolo emblemático de la cultura zitlalteca, no solo ha sido propio de ella, sino también de otras poblaciones de la Baja Montaña y los Valles Centrales como son Petlacala, Acatlán, Chilapa, Olinalá y Chilpancingo, siendo el felino, el personaje central en los rituales de petición de lluvias, en las festividades religiosas y en la artesanía. También está presente en las manifestaciones artísticas como en las máscaras, las pinturas y dibujos de papel amate y al óleo, en las cajitas de Olinalá y en la cerámica; en las danzas, en la música y en la poesía. Esto es una prueba de que el jaguar u ocelótl (tigre) es uno de los elementos principales de la cultura de

los guerrerenses, ya que en sus múltiples significaciones representa la fuerza y la vitalidad del hombre, es el encargado del cuidado de la comunidad, simboliza la fertilidad de la tierra donde se producen los alimentos para la subsistencia. También simboliza la vida y la muerte, la destrucción y el caos, es un dios. Su fuerza y su vitalidad se ponen a prueba en las festividades religiosas que se realizan cada año en estas poblaciones, la cual se objetiviza en la pelea de tigres o porrazo de tigres. La participación del felino consiste en el encuentro violento que entabla con otros contendientes de los distintos barrios de las poblaciones citadas. Por ello, me interesó investigar los diferentes significados que le atribuyen a este animal y a este combate, violento y a su vez sagrado.

EL JAGUAR, MITO Y RITUALIDAD

El jaguar es un elemento de gran importancia para la cultura de las y los guerrerenses, es así como en esta entidad suriana, se le nombra popularmente como tigre (*ocelótl* o *tecuaní*), este representa la fuerza y la vitalidad del hombre, es el encargado del cuidado de la población, además de ser el vínculo para la fertilidad de la tierra, donde se producen los granos y semillas para la subsistencia, también significa la vida y la muerte, el día y la noche. Tanto la fuerza y la vitalidad son puestas a prueba en las fiestas religiosas que se realizan cada año en las poblaciones de Zitlala y Acatlán, en las cuales, al jaguar se le representa y este

rinde tributo al santo patrón de Zitlala, San Nicolás Tolentino y a la cruz.

La religiosidad prehispánica está basada fundamentalmente en la apropiación de animales míticos, los cuales cumplen diversas funciones como la fundación de linajes, además de ser portadores de poderes mágicos y, por ende, a distintos mitos y ritos que sustentan estas prácticas religiosas, al respecto Rudolf Otto (2009) plantea “el poder (orenda) puede también tener sus grados previos de carácter natural. Cuando se observa en las plantas, piedras, objetos naturales, ciertos poderes que el hombre se apropia por la posesión de la cosa” (p. 158), en este sentido, el autor reitera que “en el vestíbulo de la religión se manifiesta el poder, y su apropiación se convierte en ritos de comunión, en “sacramentos” como suele decirse, únicamente después que se ha insertado en él la idea del hechizo, de lo mágico” (p. 158). En esa dimensión, los animales míticos como el jaguar, la serpiente, el cocodrilo (caimán), el tlaquache, el águila, el búho, la codorniz, la paloma entre otros más, son parte de un amplio universo religioso. Con el transcurso de los siglos, las prácticas religiosas adquirieron una mayor complejidad, por ejemplo, los cazadores-recolectores concebían a los animales con poderes mágicos o sobrenaturales, al respecto Mircea Eliade (1999) puntualiza “creen que el hombre puede transformarse en animal, y a la inversa; que las almas de los muertos pueden entrar en el cuerpo de los animales; finalmente que existen

relaciones misteriosas entre una persona y un animal individual” (p. 28), en este sentido, Eliade interpreta esta última característica a lo que comúnmente se conoce como nahualismo, la cual será parte indispensable en la cosmovisión mexicana.

Los mitos fueron esenciales en la construcción del simbolismo en torno al Jaguar en Mesoamérica y en otras latitudes latinoamericanas, a partir del mito se da la pauta para el surgimiento de los ritos como elementos indispensables en la cotidianeidad de los seres humanos. El concepto de mito tiene su origen en la palabra griega *muthos* que significa relato que tiene la finalidad de explicar las cosas y los fenómenos de la naturaleza y de la sociedad, a través de relatos y leyendas. Una de las características del mito es tratar de explicar y dar respuesta no solo a los fenómenos naturales, sino también a los supranaturales, emergiendo de esa manera los dioses como algo sobrehumano que trata de explicar no solo los fenómenos de la naturaleza, sino también los suprasensibles.

El jaguar es identificado por diversos nombres como ocelótl (en náhuatl), balam (en maya), peche-tao (en zapoteco), tecuani (fiera), tequani (devorador de hombres), a su vez se le asocia con el tepeyotli o Tepeyóllotl (corazón del monte o de la montaña), siendo el jaguar una representación y a la vez asociado con el “Señor del espejo humeante”, Tezcatlipoca. El jaguar representaba la fuerza, la valentía, el fundador de linajes y en particular la fecundidad. El felino

para la cultura olmeca, así como para los mayas, toltecas y mexicas fue concebido como el príncipe y señor de los animales, al respecto Eliade afirma, “las divinidades del tipo de Ser Supremo-Señor de los animales, que protege a la vez a la pieza y al cazador, los espíritus de la selva y los espíritus de las distintas especies animales” (p. 29). Los núcleos urbanos olmecas nos proporcionan suficiente información por sus vestigios arqueológicos que dan la pauta para entender como ellos intentaban explicar el origen de la vida, la fecundidad, el nacimiento y su desarrollo como población a partir de su relación hombre-jaguar.² El jaguar simboliza la tierra, morador de las cuevas y del inframundo y “Señor de

2. Desde los más antiguos vestigios materiales pertenecientes a la cultura olmeca podemos apreciar que el niño es un medio generoso para entregarse en sacrificio al dios de la lluvia, por lo general se tenía la concepción de que en las profundidades de las montañas estaba Tlaltecuhli “el señor de la tierra”, acompañado siempre por el *cipactli* el devorador de hombres, las características que definen al monstruo de la tierra son sus enormes colmillos y garras, es en este sentido que al Jaguar en determinado momento se le vinculó con esta divinidad telúrica. Las montañas-cerros dan la pauta por ser lugares en donde se invisten de poder a los gobernantes, además de ser utilizados como espacios en el cual la vida está por regenerarse a través del propio sacrificio, podemos citar la cueva natural de la pirámide del sol en Teotihuacan “lugar de los dioses”, sitio en el cual Moctezuma y otros tlatoanis acudían a ser investidos en estos sitios, además de presidir importantes ceremonias religiosas, así como invocar deidades para dar respuesta a sus interrogantes sobre el cosmos y la vida.

la noche”, a partir de estas vertientes se origina y realizan ceremonias en las que el felino, como ser sobrenatural participa, a través de la representaciones que se hacen de él.

En lo que hoy es el continente americano, varios grupos trataron de explicar y fundamentar el origen mítico de las generaciones humanas, a partir de un elemento de la naturaleza derivando en un ser mítico conocido como tótem en ese sentido, Lévi Strauss (2003) señala, “tótem ha sido formada a partir de los Objibwa. La expresión ototeman, que significa él es de mi parentela” (p. 33). El tótem proviene de la lengua Ojibwa, utilizada por algunos pueblos algonquinos de América del Norte. En dicha lengua ototeman indica la elección de parentesco entre hermano y hermana.

Las primeras representaciones que se hacen de este felino tienen una particular relación con las cuevas,³ considerados estos lugares sagrados y a la vez cubiertos de una sacralidad, debido

a que, son estos espacios donde se hacían rituales de iniciación y a la vez de fertilidad, pero estas cuevas-montañas sagradas, representan de manera simbólica las fronteras entre la tierra y a su vez el contacto con seres del inframundo, es por este medio que un chamán o sacerdote investido de poderes mágicos representaba al Jaguar teniendo como objetivo fundamental, ser el que guiaba a la comunidad en su organización tanto política como religiosa. Mircea Eliade (2009) reitera que “chamán hombre-médico (medicine-man), hechicero o mago, para designar a determinados individuos dotados de prestigios mágico-religiosos y reconocidos en toda sociedad primitiva” (p. 21).

El concepto de “chamán” tiene su origen del tunguso siberiano saman, dando por interpretación un saber de manera extática o entendida también como chamanismo, técnica del éxtasis. Este ser logra mediante sus poderes mágico-religiosos, tener un control y dominio de las fuerzas sobrenaturales, al momento de tener ciertos atributos que lo caractericen, ya sea indumentaria, artefactos (bastones de mando, máscaras, flautas, tambores), le permite invocar a fuerzas provenientes en un primer momento de la propia naturaleza; posteriormente a todo un conjunto complejo de dioses que sustentaran y permitieran un orden tanto celeste como terrestre, siendo el fin primordial de un chamán el de intermediario entre la humanidad y el plano celestial.

De acuerdo con Eliade “el chamán

3. A partir de la cultura olmeca podemos apreciar diversas representaciones en la cerámica, escultura y pintura del jaguar, vestigio de ello se localiza en las grutas de Juxtlahuaca (Colotlipa, municipio de Quechultenango) y Oxtotitlán (Acatlán, municipio de Chilapa) en el actual estado de Guerrero; en la primera se representa un jaguar en posición de ataque frente a una serpiente que porta la cruz de San Andrés, en la segunda está plasmado un hombre de pie, portando una máscara con rasgos asociados a los olmecas, con sus genitales descubiertos y frente a él un jaguar. Estas representaciones del jaguar se hicieron muy variadas en las diversas culturas mesoamericanas.

domina sus “espíritus”, en el sentido en que él, que es un ser humano, logra comunicarse con los muertos, los “demonios” y los “espíritus de la naturaleza”, sin convertirse por ello en un instrumento suyo” (p. 23). El trance y a la vez el éxtasis que tiene el sacerdote o chamán es tal que genera tal asombro a los espectadores, que se tiene por parte de la población una veneración y respeto. En este diálogo permanente que tiene el hombre con la propia naturaleza interviene como un elemento articulador, en este proceso ritual la “magia” entendida esta práctica como humana.⁴

El jaguar en sus múltiples significados y a su vez en sus propios significantes encierra varias connotaciones que lo hacen ser el “Señor o príncipe de los animales”, este ser mítico es conceptualizado de tal modo que debido a su rugido genera un temor y a la vez admiración entre los seres humanos, de ahí partimos de la afirmación de que es uno de los mamíferos más grandes del continente americano por su manera muy particular de cazar a su presa (esta actividad lo hace de forma individual siendo el apa-

reamiento el único motivo que lo hace estar en grupo) y ser todo un carnívoro o fiera (tequani).

Este felino es parte esencial para comprender la cosmogonía de los grupos olmecas, ya que estos fueron de suma importancia para la formación cultural a partir de sus propias manifestaciones culturales. Tenían una visión holística del cosmos, es decir, integral abarcadora de la totalidad, por ende, el mito del jaguar fue adquiriendo una connotación cada vez más compleja a través del desarrollo histórico, como afirma Edgar Morin (2006), “el mito es un modo de pensamiento semánticamente autónomo al que corresponde su propio modo y su propia esfera de verdad” (p. 173) En esta perspectiva, los mitos crean y suponen dimensiones y visiones del mundo que se objetivizan en las manifestaciones culturales, este es el caso del mito del Jaguar como símbolo cultural de Zitlala.

Para comprender la festividad de petición de lluvias es necesario resaltar el vínculo ritual que tiene el jaguar y Tláloc. Tláloc y Chalchiutlicue que moraban en el Tlalocan con los tloloques, siendo estos últimos los que tenían por función arrojar las lluvias sobre la tierra. Tláloc es considerado como un dios terrestre dador de vida. Bernardino de Sahagún en su Historia general de las cosas de Nueva España (2002) hace referencia a esta deidad conceptualizándolo como:

Tláloc Tlamacazqui dios de las lluvias. Tenían que él daba las lluvias para que regasen la tierra, mediante la cual llu-

4. La magia es humana no solo en su encarnación sino también en lo que es su asunto: este se refiere de modo principal a actividades y estados humanos, a saber, la caza, la agricultura, la pesca, el comercio, el amor, la enfermedad y la muerte. Lo que la magia produce se concibe generalmente no como un producto de la naturaleza, influida por el hechizo, sino como algo especialmente mágico, algo que la naturaleza no puede hacer ni producir, sino tan solo el poder de la magia (Malinowski, 1982, p. 89).

via se criaban todas las yerbas, árboles y frutas y mantenimientos. También tenían que él enviaba el granizo y los relámpagos” (p. 72).

El jaguar como advocación de Tezcatlipoca “Señor del espejo humeante” era una de las divinidades más importantes de la cosmovisión mexicana y esta deidad adoptará entre sus múltiples representaciones la de Tepeyollotli “corazón del monte o de la montaña”, además el jaguar, adquiere distintas connotaciones como hechicero, brujo, señor de la tierra y la obscuridad. Entre los mitos y crónicas que aluden a Tezcatlipoca, Bernardino de Sahagún señala que:

era tenido por verdadero dios, invisible, el cual andaba en todo lugar: en el Cielo, en la Tierra y el Infierno. Y tenían que cuando andaba en la Tierra movía guerras, enemistades y discordias, de donde resultaban muchas fatigas y desasosigos” (p. 71).

Además, Tezcatlipoca viste una indumentaria de piel de jaguar cuando aparece representado como Tepeyólotl “corazón del cerro”. A continuación, Sahagún se percata de que es uno de los dioses más importantes de los mexicanos, sin embargo, con la evangelización, el jaguar fue asociado como un ser diabólico por su función de hechicero y se le relacionó como un portavoz de las fuerzas oscuras, por su vinculación con las cuevas. En lo concerniente al Tepeyólotl (jaguar) era patrono del signo del día calli (casa), lo interesante en este glifo es que

está rodeado de dos estrellas, por ello al jaguar se le asocia como el sol nocturno; es así, que el felino puede estar en espacios tan distantes como el cielo nocturno, hasta las entrañas de la tierra — asociado con el Mictlán, por ser morada de los animales nocturnos—, además diversos relatos indígenas reiteran que el pelaje del jaguar está asociado con el cielo estrellado. El jaguar también es asociado con el fin de las eras y con la caída de Tollan, en la cual Tezcatlipoca se transformó en jaguar, de tal manera que el “espejo humeante” es además generador del caos, pero también, uno de los dioses tutelares de la cosmovisión mexicana, en cambio, otras fuentes nos proporcionan detalles sobre la naturaleza de algunos individuos que podían convertirse en animales como el águila y el jaguar.⁵

A partir de lo anterior, establezco una analogía entre el santo patrón de Zitlala y el jaguar, en este sentido, con la predicación del cristianismo en Zitlala por los frailes agustinos, fueron ellos quienes impusieron como santo patrón de Zitlala “lugar de estrellas” a San Nicolás Tolentino; quien lleva en todo su hábito

5. El jaguar como entidad sobrenatural aparece en algunas crónicas del siglo XVI, el padre Mendieta (1993) recupera la metamorfosis que Tezcatlipoca sufrió al desterrar a Quetzalcóatl del Tollan (p. 82). Además, existe un pasaje por demás interesante en el que Nezahualcóyotl y Nezahualpilli se convertían en águila y tigre “criándolo sus amas, le veían en la cuna, en diferentes figuras de animales; unas veces les parecía león, otras tigre, y otras águila” (Torquemada, 1986, p. 188).

estrellas —pueden asociarse con el pelaje del felino representando el cielo estrellado—, aunque San Nicolás fue patrón de Zitlala hasta finales del siglo XVI y principios del XVII, la devoción había recaído primeramente en San Agustín de Hipona.

En la tradición mesoamericana el jaguar está presente en el calendario ritual mexica, al respecto, Bernardino nos dice “al quinto mes llamaban Tóxcatl. En este mes hacían fiesta y pascua a honra del principal dios, llamado Tezcatlipuca, por otro nombre Titlacahuan, y por otro Yáutl, y por otro Telpuchtli, y por otro Tlamatzíncatl” (p. 191). Otra de las deidades importantes en los rituales propiciatorios y del sustento de la vida es Chicomecóatl concebida como diosa de los mantenimientos, haciendo clara alusión a la comida y la bebida, Sahagún mencionaba que tenían un mes dedicado al sustento de esta deidad “el cuarto mes llamaban *hwei tozoztli*. En este mes hacían fiesta al dios de las mieses, llamado Cintéutl, y a la diosa de los mantenimientos, llamado Cintéutl, llamada Chicomecóatl”, y ofrecían a estas deidades mazorcas en su teocalli para pedir la abundancia en sus cultivos (p. 188).

La vinculación que el hombre mesoamericano hace de la naturaleza, como parte de su entorno, la logra interpretar y a su vez comprender, cada hecho y cada fenómeno está en constante cambio y ello genera en la mente de los hombres y mujeres de los pueblos mesoamericanos un asombro tal, que permiten construir mitos y representar rituales que produ-

cen toda una carga simbólica de la naturaleza. La lluvia, los rayos, las nubes; son elementos indispensables en el proceso de vida y se les invoca a través de las ceremonias propiciatorias de lluvias.

LA PETICIÓN DE LLUVIAS EN LA MONTAÑA GUERRERENSE

COSMOVISIÓN Y RITUALIDAD

La lluvias son un elemento indispensable para la abundancia de las cosechas, por lo tanto, en los rituales propiciatorios de lluvias que se realizan en Zitlala y también en la población nahua de Acatlán (Acatl: carrizo y Tlan: lugar),⁶ acuden los pobladores a los cerros de Zitlaltepétl (conocido como Cruzco), en Zitlala y Comulian (lugar hondo), Acatlán, también, se realizan peticiones de lluvias en los municipios de Tixtla (pozo de Oztotempan, “*ixic mundo*”, ombligo del mundo), en los límites de los municipios de Chilpancingo y Tixtla (cerro de Machohua) y en las poblaciones de Tlalquizinapa y Petlacala, ambas del municipio de Tlapa.

Sin embargo, el jaguar es representado en los rituales propiciatorios para invocar la lluvia y para que, con esto permita a corto plazo generar fertilidad en la tierra para un buen temporal y cosecha deseable. Diego Durán (2002) in-

6. Acatlán es una comunidad perteneciente al municipio de Chilapa, tiene una elevación de 1,500 metros y se localiza en la región de la Montaña en el estado de Guerrero.

terpreta la festividad del 5 mes, Tóxcatl “cosa seca”, y relata:

caía a veinte días de mayo... siempre por este tiempo les faltaba el agua y que la deseaban y la pedían al dios que en este día se solemnizaba y como nosotros decimos deseado como agua de mayo así tenían ellos este refrán que decían titotoxcahuia quiere decir secarse de sed (p. 257).

Esta festividad del Tóxcatl tiene mucha semejanza hoy en día en Zitlala porque los mexicas solicitaban la intervención de Huitzilopochtli y Tezcatlipoca y de la diosa Cihuacoatl para pedir las lluvias y de esta forma lograr abundancia en sus sembradíos (p. 258).

Los mitos de origen son esenciales en la cosmovisión definida “como un conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo” (López Austin, 2004, p. 20) a partir de ello, estos mitos de origen señalan cómo el mundo ha sido transformado, enriquecido o degradado, con esto se reitera a su vez la cosmogonía:

que es el modelo ejemplar de toda especie de “hacer”: no sólo porque el cosmos es el arquetipo ideal a la vez de toda situación creadora y de toda creación, sino también porque el cosmos es una obra divina; está, pues santificado en su propia estructura (Eliade, 1992, p. 39).

Los mitos a su vez presentan diversas vertientes al respecto se afirma que: “cada mito en concreto presenta una serie de factores muy diversos, los cuales, en algunos casos podemos calificarlos como naturales y en otros, en cambio, de histórico culturales” (Duch, 1998, p. 141). Tanto los mitos, los ritos y la religión son el resultado del mundo suprasensible, trastocándose con el mundo de lo sobrenatural que está fuera de lo natural y del conocimiento mismo del hombre. Pero también de acuerdo con Malinowski (1982) y Eliade, los mitos encarnan los fenómenos fundamentales de la vida: el amor, la muerte, el tiempo, etc., y ciertos fenómenos, como los bosques las tormentas, tienen siempre el mismo valor simbólico, cualquiera que sea la civilización considerada.

El *rito* es una ceremonia compuesta casi siempre por elementos rituales heterogéneos que están encaminados a un fin preciso, lo que da a la ceremonia unidad, coherencia e integración. El rito como acto social, también se expresa en forma oral en las ceremonias en el momento en que se les rinde culto a sus dioses a través de oraciones y cánticos. Dios todo poderoso que comprende las súplicas y expresiones humanas es susceptible a las penitencias y sacrificios de la acción humana. De suyo se desprende la potencia que ejerce, por su voluntad, una acción eficaz sobre el mundo perceptible al grado de hacer los milagros que solicitaron sus fieles a través de las plegarias.

En la religión como sistema cultural,

los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el *ethos* (comportamientos costumbres) de un pueblo, el tono, carácter y calidad de su vida, su visión moral y estético y su visión del cosmos. Aquí Clifford Geertz (1991) define a la religión como:

un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los seres humanos, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con un esplendor de efectividad, tal, que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único y verdadero (p. 89).

SAN NICOLÁS TOLENTINO, ESTRELLAS Y JAGUARES

San Nicolás Tolentino⁷ fue santo patrón

7. Nació en las Marcas, cerca de Ancona en 1249, y falleció en 1305. San Nicolás no comía carne, debido a la enfermedad estaba debilitado, así que los monjes de su convento lo reconvirtieron llevándole como comida un paté de perdigones, y estos asados escaparon volando por los aires. Fue canonizado en 1445, y al igual que San Sebastián y San Roque, por ello pertenecía a la categoría de los santos antipestosos, ya que se lo invocaba contra la peste y también contra la fiebre. San Nicolás viste un hábito negro de la orden agustina, constelado de estrellas, que ajusta con un cinturón de cuero, una estrella brilla sobre su pecho y en la mano tiene un crucifijo florecido de lirios, además entre las representaciones que se hacen, llevan un ángel un cesto de panes en una bandeja de la cual escapan perdigones asados que resucitaron.

de Zitlala a fines del siglo XVI o principios del siglo XVII gracias a la fundación de la doctrina⁸ por la orden de los agustinos (O.S.A.), llegando a Zitlala el 5 de octubre de 1535. Los primeros frailes en dar cuenta de esta población fueron Gerónimo de San Esteban y Agustín de la Coruña que fue a su alcance hacia Chilapa.⁹ En esta primera fase de conversión se vieron en la necesidad de predicar y convertir al cristianismo a los principales de la población, pero ellos mostraron resistencia para acudir a las doctrinas, así como a los bautismos. Con el transcurso del tiempo los demás indígenas recibieron los sacramentos religiosos, lo cual dio como resultado una exitosa labor misionera en estas provincias del sur. Una vez establecidos los frailes en Chilapa y Zitlala, empezaron a reducir aquella gran multitud que estaba derramada en las sierras a poblaciones, como en efecto lo hicieron, enseñando a los indios el dogma cristiano y sus sacramentos, que eran el principal objetivo, aunque también les enseñaron

8. Se denominaba doctrina, curato, partido y parroquia, siendo a mediados del siglo XVI, que se empleaba el término de doctrina, esta doctrina consistía en un pueblo principal llamado cabeceira (cabeza) de doctrina, era un espacio territorial donde estaban asentadas la iglesia y la residencia clerical y un núcleo de pueblos alrededor conocidos como visitas.

9. Andan los dos santos religiosos a todas horas por todas aquellas sierras de Chilapa, que son asperísimas, buscando indios a quien predicar, sin tener temor a lo que les pudiera suceder (Grijalva, 1985, p. 41).

el buen vivir.¹⁰ Al conocer las diversas creencias de los moradores de Chilapa, se percataron de que el jaguar era un elemento fundamental en la vida religiosa y cotidiana.¹¹

De la fundación de Chilapa en la relación de la alcaldía mayor de las minas de Zumpango del 21 de febrero de 1582.¹² En este sentido las cabeceras de los pueblos dieron a su vez por resultado la conformación de los barrios; los cuales se dividían a partir de las cabezas o estancias de los pueblos indígenas, fundándose tres barrios en Zitlala; San Mateo, San Nicolás Tolentino “Cabecera” y San Francisco.

CALENDARIO LITÚRGICO Y PETICIÓN DE LLUVIAS EN ZITLALA

Abordar el calendario festivo de Zitlala es reiterar la gran organización de la

población para realizar cada uno de los días festivos, desde el año 2007 a la fecha realicé diversos trabajos de campo que permitieron conocer la dinámica social de esta región y por consiguiente los cambios culturales que se han gestado. Sin embargo, a fines de 2019 surgió en China la COVID-19, y, debido a su rápida expansión por el mundo, particularmente en América Latina y el Caribe, así como en México se tomaron medidas para frenar esta pandemia mundial. A pesar de la situación, los pobladores de Zitlala realizaron con prontitud cada una de las fiestas litúrgicas y ceremonias de petición de lluvias.

Zitlala presenta un gran abanico de festejos religiosos, propios del catolicismo popular, la devoción con la cual realizan sus festividades y los sitios en los cuales piden las lluvias y un buen temporal nos plantean lo que Johanna Broda ha investigado en diversos trabajos de arqueoastronomía y ritualidad.¹³ Los pobladores de Zitlala, año con año

10. Formaron sus pueblos en tan buena disposición que son hoy hermosísimas ciudades, y aunque la fábrica de las casas no es muy grande, la planta de los pueblos es tan buena, como si la hubieran fundado grandes artífices, calles, plazas, entradas y salidas (Grijalva, 1985, p. 42).

11. Aquellos tigres y leones eran ciertos indios hechiceros a quienes ellos llamaban anuales; que por arte diabólica se convertían en aquellos animales hacían pedazos a los indios: o ya por vengarse de algunos enojos que les habían dado: o ya por hacerles mal: condición propia del demonio y efecto de su fiebre (p. 82).

12. Se suscribe que: “Primeramente el pueblo de Chilapa, que es una de las cabeceras de la dicha jurisdicción: se averiguó que en lengua española, quiere decir su nombre “chile en agua” (Acuña, 1985, p. 110).

13. Véanse diversos trabajos de la antropóloga Johanna Broda que han aportado nuevas sendas al campo de la antropología y la historia. Broda, Johanna, “Astronomía y paisaje ritual: el calendario de horizonte de Cuicuilco-Zacatepetl”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (Coordinadores), *La montaña en el paisaje ritual*. México, INAH, 2007; Johanna Broda, Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México. México, INAH, 2009; Johanna Broda, “Ofrendas mesoamericanas y el estudio de la ritualidad indígena”, en Johanna Broda y Alejandra Gámez, *Cosmovisión Mesoamericana y ritualidad agrícola*. México, BUAP, 2009.

se apropian de esos espacios sagrados y revitalizan con sus rituales la religiosidad popular, herencia del universo religioso prehispánico y novohispano, en ese sentido “los cerros siguen siendo los contenedores del agua, de las riquezas y del maíz; en ellos se hacen las espectaculares peticiones de lluvia” (Broda, 2009, p. 15). No obstante, es interesante añadir la manera como se han ido transformando estas festividades y ritos propiciatorios de lluvias, a pesar de la ortodoxia religiosa de los siglos XVII y XVIII, además de los cambios que el mundo contemporáneo nos ha dado.

En ese sentido, integro al análisis el núcleo duro el cual ha sido analizado por diversos autores: “el núcleo duro no deber ser considerado como un conjunto heteróclito de arcaísmos y supervivencias, sino como un proceso creativo” (Dehouve, 2007, p. 27). Así, en Zitlala persiste una continuidad en su ritualidad, donde están vinculados su cotidianidad, identidad, lengua y un sentido de pertenencia hacia su territorio. Este mundo social permanentemente en cambio permite estudiar los universos simbólicos presentes en la ritualidad de Zitlala, en la cual se presenta una estructura temporal determinada por relaciones temporales y espaciales y, agrega Víctor Turner (1988) “concibo el drama social, en su pleno desarrollo formal y en su plena estructura básica como un proceso que convierte los valores y fines particulares entre una gama de actores en un sistema de significados consensual compartido” (p. 139). Se observa entonces que para

la realización de todo el corpus festivo es necesario la asignación de funciones y actividades específicas de cada uno de los participantes.

Para realizar cada una de las fiestas litúrgicas y las ceremonias propiciatorias de lluvias, los pobladores se organizan para el trabajo. Actualmente participa también la autoridad municipal, siendo el alcalde el promotor de algunos festejos como la pelea de tigres que se realiza en la explanada del barrio de “Cabecera” el 5 de mayo. Previo a la realización de petición de lluvias en el cerro de Cruzco, el 25 de abril, una comitiva de pobladores de Zitlala acude a limpiar el área ceremonial y las tres cruces que representan a cada barrio. Para el 31 de abril los *tequihuaques* han recogido diversos productos como cebollas, maíz, frijol, cilantro y la tradicional flor de cempasúchil. El 1 de mayo en la casa propiedad del comisario, se ofrece una comida conformada por atole, frijoles y chicharrón.

La organización previa a la ceremonia de petición de lluvias en Zitlala consta de tres momentos principales: los preparativos previos (organización de las danzas, los tendidos ornamentales de la Iglesia y del pueblo, la comida); la práctica de la fiesta y el servir la comida. Además, participan la danza de los *cotlatlatzin*, los tigres y *tlacololeros*, así como la población y los visitantes hacen la caminata hacia el cerro del Cruzco (lugar o cerro de “La Cruz), en donde le rinden culto a la Cruz. Al término de los rezos y danzas comienzan a servir la

comida, al día siguiente hay recalentado entre las familias; los mayordomos ordenan que durante la ceremonia arrojen cohetes y la banda de “chile frito” interprete melodías; después de ello se sirve la comida: pozole blanco, pozole de camahua, tamales y mezcal.

Los mayordomos son los encargados de la organización del evento más importante de la comunidad que se realiza el 10 de septiembre, día de San Nicolás. De la misma manera el 21 del mismo mes, se lleva a cabo la festividad de San Mateo y el 4 de octubre, el de San Francisco. Otras fiestas que también se realizan en Zitlala son dedicadas a la Virgen de la Magdalena, a Jesús Nazareno, y sin dejar de nombrar a la Semana Santa. Son procesiones que llegan a durar hasta cinco horas y a veces más y hay varias durante el día y la noche, de tal manera que la gente de fuera se fija en esto y dicen: ¡cómo aguanta esa gente!, porque termina de una procesión o de una ceremonia que tardó de tres a cinco horas, descansa un rato para comer y luego empieza otra vez. Otra fiesta pequeña que se puede mencionar es la del 12 de diciembre, día de la Virgen de Guadalupe, también asiste la gente por la devoción que le tienen a la imagen. A estas celebraciones se unen la del 2 de febrero día de San Cándido y de la Candelaria; el 25 de abril comienza la petición de lluvias y suben al Cruzco los mayordomos y los padrinos; el 1 y 2 de mayo se llevan a cabo los rituales de petición de lluvia frente a las cruces; el 24 de diciembre, Noche Buena y, el 1 de

enero, Año Nuevo.

La duración de los cargos de las mayordomías es de un año y también el del Consejo. Este rinde su informe, o como afirma uno de los pobladores de Zitlala, llamado Gerardo Sánchez: “rinde cuentas de los billetes que se gastaron durante la mezcalada” (mayo 3 de 2008). Terminada la fiesta, se cita a reunión del Consejo conjunto para informar a la población quién será el próximo Mayordomo principal, se espera que tenga experiencia, voluntad, interés, dinero, salud y que pertenezca al Barrio de San Nicolás Tolentino, y se hace la invitación para que en determinada fecha se congreguen nuevamente para hacer entrega del “bastón de mando”. Al llegar a ese día, el acto se celebra con una ceremonia observando el ritual. El bastón de mando va acompañado con algunas pertenencias de San Nicolás Tolentino. El mayordomo es aquella persona nombrada por la comunidad con el fin de recoger las cooperaciones, hacer los gastos necesarios y organizar las fiestas religiosas que hace la población en honor a sus santos y otras funciones.

Así que Zitlala es un pueblo fiestero, por eso es que el Jaguar está vinculado en las fiestas de la vida cotidiana. El ejercicio del cargo dentro de las mayordomías ha sido instaurado como una tradición cultural que se cambia cada año de manera democrática por estas comunidades que todavía conservan sus tradiciones, es sagrado y civil, porque los nombra la comunidad, como lo afirma Pedro Felipe Julio, Párroco de la Iglesia

de San Nicolás Tolentino: “Es la Mayordomía con la gente de la comunidad, la que se encarga de organizar las fiestas conjuntamente, conservando sus tradiciones. Mi función solamente es la de dar la misa y bendecir, en algunas ocasiones me invitan a comer como un ciudadano más” (septiembre 2 de 2009). La ritualidad es la esencia ética de su cultura que se manifiesta en las fiestas míticas-religiosas. Fiestas que se convierten para el conjunto de la sociedad civil, en donde los pueblos de la periferia acuden a dichos festejos, estos ya sean invitados o no invitados, lo mismo que de otras regiones del estado, de la ciudad de México y del extranjero.

La festividad de San Nicolás es el 10 de septiembre. Este santo fue predicador y taumaturgo de la orden de los ermitaños de San Agustín. De acuerdo con diversos relatos cuando San Nicolás iba a la iglesia por las noches lo guiaba una estrella, de ahí que se le represente con una que brilla sobre el pecho; además, en una enfermedad que padeció recibió de la virgen un pan milagroso, a partir de este suceso el comenzó a curar a los enfermos con panes que él mismo bendecía. El milagro más popular de Nicolás fue la resurrección de tres perdices asadas. El suceso que permitió a San Nicolás ser uno de los santos al igual que San Francisco de salvar a las ánimas del purgatorio, fue en que en cierta ocasión por la noche se le apareció un fantasma que le pidió le dijera misa por los muertos; como el santo vacilaba, le mostró las almas que imploraban su compasión,

hecho que condujo a que el santo dijera la misa y a la siguiente noche las almas liberadas entraron en su celda a agradecerle. En el caso de los enfermos y para poder lograr su sanación, se recurría a los conventos, sitio en donde se repartía pan de San Nicolás que se había de comer mojado en un vaso de agua y con esto se lograba la cura, además este pan arrojado al mar calmaba las tempestades y arrojado al fuego intercedía en el cese de los incendios. A partir de las mencionadas atribuciones San Nicolás era el patrón de los agonizantes y de las almas del purgatorio.

El mayordomo es, en palabras de la gente de la población “el responsable de la organización de las fiestas y nombrado por la comunidad” en forma democrática. El mayordomo principal se encarga de citar a los barrios para que nombren el propio, para conformar las mayordomías como son los casos de los poblados mencionados. Aunque en la actualidad se conoce más como *fiesteros*, los padrinos de la imagen conservan una función que le dicen aquí *tequihua*, que quiere decir el que encabeza el trabajo de la mayordomía y todo lo demás. Entonces entre esos tres se combinan y se ponen de acuerdo como sacar la fiesta de cualquier imagen de algún santo entre mayordomo padrino y *tequihua*, y todas las imágenes tienen la mayoría mayordomo y padrino y otras tienen *tequihua*. Las mayordomías son un sistema de cargos enfocadas a la organización de las fiestas mítico-religiosas, su estructura está conformada por el mayordomo principal

del barrio de San Nicolás Tolentino, por ser el Santo patrón de la comunidad, el cual se encarga de reunir a los barrios de San Mateo y de San Francisco, para que nombren su respectivo mayordomo y de esa manera se conformen las mayordomías en Zitlala.

En el estado de Guerrero, la gran diversidad cultural con la que cuenta es producto de la herencia cultural de los grupos que se establecieron en el mismo, las manifestaciones culturales de la totalidad de los grupos étnicos en la entidad son portadores de una diversidad de elementos culturales, de los cuales, hoy en día se conservan algunos y se practican sin perder el origen de los mismos que conforma, el patrimonio cultural de esta entidad suriana. Sus fiestas y rituales de petición de lluvias, de bandas de música de viento, sus danzas, la medicina tradicional, el idioma, sus rituales para bendecir la semilla de maíz y los primeros frutos de la temporada agrícola; el trabajo comunal, la Mayordomía son manifestaciones culturales que han dado solidez a su modo de vida uniéndola y definiéndola como una etnia integral y sobre todo el culto al Jaguar que sigue vigente en el estado.

En síntesis, el proceso de evangelización y de vigilar toda clase de prácticas heterodoxas en Nueva España generó un arraigo mayor de esa religiosidad popular que se gestó en toda la mitad del siglo XVI y en los albores del siglo XVII. De lo anterior significó una base para la creación de una nueva cultura conformada por nuevos ritos, mitos, religión

(católica), el lenguaje (castellano) y formas de organización social y política. Ocurriendo una ruptura de toda una cultura, que aparece de una forma u otra en todo el pensamiento o cosmovisión de ese mundo indígena y afroestizo. De la misma manera, de una nueva sociedad pluricultural, conformada por criollos, mestizos, indígenas y africanos, de donde surgiría el México actual.

REFERENCIAS

- Acuña, R. (1985). Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala, Tomo I y II. México: IIA-UNAM.
- Báez-Jorge, F. (2008). Entre los naguales y los santos. México: Universidad Veracruzana.
- Broda, J. (2009). Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México. México: INAH.
- Dehouve, D. (2007). La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero. México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, Universidad Autónoma de Guerrero, Plaza y Valdés.
- Duch, L. (1998). Mito, interpretación y cultura. México: Herder.
- Duran, D. (2002). Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme. Tomo II. México: Cien de México/CONACULTA.
- Eliade, M. (2009). El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis. México: FCE.
- _____. (1999). Historia de las creencias y las ideas religiosas I. la edad

- de piedra y los misterios de Eleusis. Barcelona: Paidós.
- _____. (1992). Mito y realidad. Barcelona: Editorial Labor
- Geertz, C. (1991). La interpretación de las culturas. México: Gedisa.
- Grijalva, J. (1985). Crónica de la orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España. México: Porrúa.
- López Austin, A. (2004). Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas Tomos I y II. México: IIA-UNAM.
- Malinowski, B. (1982). Magia, ciencia, religión. Barcelona: Ariel.
- Morin, E. (2006). El método. El conocimiento del conocimiento, Vol. 6. Madrid: Cátedra.
- Otto, R. (2008). Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios. México: Alianza Editorial.
- Sahagún, B. (2002). Historia general de las cosas de Nueva España. Tomo 1, 2 y 3. México: Cien de México/CONACULTA.
- Torquemada, J. (1986). Monarquía Indiana. México: Porrúa.
- Turner, V. (1988). El proceso ritual. Estructura y antiestructura. Madrid: Taurus.

RUPTURAS CULTURALES POR LA PANDEMIA DEL COVID-19: POSADA DE LOS "MALAVIDOS"

CULTURAL RUPTURES IN THE COVID-19 PANDEMIC: POSADA DE LOS MALAVIDOS

SERGIO SEGURA GONZÁLEZ*
BRENDA VICENTA ADRIANA ESCUTIA MOLINA**

Fecha de entrega: 27 de septiembre de 2021
Fecha de aceptación: 26 de diciembre de 2021

RESUMEN

* Licenciado en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México en 2018. Obtención de mención Honorífica a la mejor tesis de licenciatura, en investigación sobre el campo mexicano en 2019. Estudiante de Maestría en Sociedades Sustentables en la Universidad Autónoma Metropolitana. Participación en proyectos de mapeos comunitarios para la defensa y gestión territorial y movilidad en el sur de la Ciudad de México, (Xochimilco y Milpa Alta). Líneas de interés: pueblos originarios, territorio, identidad, cultura,

En el presente trabajo se describe una de las festividades del pueblo de San Luis Tlaxialtemalco, Xochimilco antes de la pandemia de COVID-19, ya que debido a dicho suceso se ha gestado una ruptura en la vida cotidiana de dicha población, afectando no solo las prácticas socioculturales, sino también sus formas de relacionarse y de organizarse ante un suceso histórico de escala mundial; el cual también ha puesto en evidencia diversas problemáticas que afectan a las zonas más vulnerables del mundo, como el caso de los pueblos originarios de la Ciudad de México, donde se visualiza un incremento de desigualdades e inequidades sociales, como la informalidad laboral, la falta de recursos en el sector salud, el incremento de la pobreza y que sin duda alguna pone en peligro también

urbanización y ordenamiento territorial. Correo electrónico: sergiogonzalez52@hotmail.com

** Licenciada en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México en 2018. Obtención de mención Honorífica a la mejor tesis de licenciatura, en investigación sobre el campo mexicano en 2019. Maestra en Sociedades Sustentables en la Universidad Autónoma Metropolitana. Líneas de interés: Relaciones urbano-rurales, territorio, cultura, identidad, urbanización, sustentabilidad, mapeo comunitario. Correo electrónico: bescutiamolina@hotmail.com

expresiones culturales que permean en la identidad y cultura de la población antes mencionada.

PALABRAS CLAVE: *Territorio, Pueblos Originarios, Cultura, Comunidad, COVID-19.*

ABSTRACT

In the present work, one of the festivities of the town of San Luis Tlaxialtemalco, Xochimilco, before the COVID-19 pandemic is described, since due to said event a rupture has been created in the daily life of said population, affecting not only the sociocultural practices of the people, but also their ways of relating and organizing themselves in the face of a global historical event, which has also highlighted various problems that affect the most vulnerable areas of the world, such as the case of the original peoples of the Mexico City, where an increase in inequalities and social inequities is visible, such as labor informality, lack of resources in the health sector, the increase in poverty and that undoubtedly also endangers cultural expressions that permeate identity and culture of the aforementioned population.

KEYWORDS: *Territory, Indigenous Peoples, Culture, Community, COVID-19.*

INTRODUCCIÓN

En la actualidad dentro de la Ciudad de México podemos encontrar lo que algunos autores llaman “pueblos viejos”, “pueblos originarios”, “pueblos urbanos originarios” (Canabal, 2005; Medina, 2007; Mora, 2009; Duhau y Giglia, 2008; Gomezcésar, 2011; Álvarez, 2011; Portal, 2013)¹ donde todavía se presenta una organización social al interior de los mismos, la cual corresponde a un sistema de ordenación social-político-religioso que es reconocido como parte fundamental en el sostenimiento de sus expresiones culturales. Este es el caso de las festividades, costumbres, tradiciones y rituales en el pueblo de San Luis Tlaxialtemalco, Xochimilco Ciudad de México.

La presencia de esas formas de organización social representa prácticas sociales que forman parte de la vida comunitaria y de la vida cotidiana de los pueblos. Sin embargo, hay que tener en cuenta que se requiere de la existencia

1. Cabe aclarar que dentro de esta investigación se hará referencia al concepto de pueblo originario, el cual de acuerdo con Teresa Mora (2009, p. 27) es la noción de asumirse como legítimos herederos de los antiguos pobladores del Anáhuac, teniendo así derecho incuestionable de su territorio y distinguiéndose de los pueblos indígenas, ya que este concepto nace cargado de un significado político, ideológico e identitario e implica una delimitación geográfica, ya que son pueblos exclusivamente de la Cuenca de México.

de un elemento primordial: el territorio, pues este se encuentra fuertemente vinculado con el espacio físico y simbólico, no solo de este pueblo en específico, sino de todos los xochimilcas, puesto que dentro de la zona se inscribe la identidad colectiva, la cual no solo representa una adaptación productiva, sino también una compleja relación simbólica como comunidad (Canabal, 2005), pues el territorio también está asociado a lo ritual religioso, a lo festivo y a la cultura lacustre milenaria que ha pasado de generación en generación.

Con base en lo anterior y entendiendo la importancia de la organización social no solo en la vida cotidiana, sino ahora también en contextos de pandemia, analizaremos las posadas y cómo sirven para cohesionar a la población diversa del pueblo, y al mismo tiempo las rupturas que se presentaron en dichas festividades debido al COVID-19. Posteriormente describiremos el proceso que llevamos a cabo en una posada dentro de una de las organizaciones del pueblo llamada “Los Malavidos”, para dar cuenta de la forma de organización social comunitaria que tienen y cómo participa cada actor social (niños, adolescentes, mujeres y hombres), puesto que el interés es apreciar el tejido social que tienen como comunidad y dar cuenta de la identidad colectiva como pueblo originario, que en estos tiempos de pandemia es apremiante para generar alternativas ante las adversidades.

LAS POSADAS Y LAS RUPTURAS EN LA VIDA COTIDIANA POR COVID-19

En la actualidad las posadas son festividades de gran relevancia entre los habitantes de un pueblo, sin embargo, estas se han transformado a lo largo del tiempo debido a diferentes procesos sociohistóricos (industrialización, modernidad y más actualmente la globalización). Por ejemplo, nos hacían mención los habitantes más grandes del pueblo de San Luis Tlaxialtemalco, que antes las posadas solamente se realizaban dentro de la iglesia o capillas de los barrios, pero ahora, debido a la expansión urbana y al contacto con la Ciudad de México, se han tornado con una imbricación de elementos de la cultura urbana y una cultura tradicional xochimilca.

Por tal razón, ahora podemos ver que se realizan en diferentes puntos del pueblo, ya sea en casas o en las calles donde colocan carpas o lonas para resguardarse del frío, también se colocan mesas, tablores, sillas y una infinidad de adornos de acuerdo a la organización. Nos comentan que realizar ahora las posadas no solo en la iglesia, sino también en otras partes es porque entre pueblos se disputan ver quién hace la posada más grande y mejor; esto tiene que ver con el referente del otro, y cómo son percibidos hacia afuera del pueblo. Además, porque ahora no solo son los habitantes del pueblo los que asisten, sino también de los alrededores, por lo que las posadas son más grandes y normalmente terminan en bailes, donde antes tocaba la banda del pueblo,

pero actualmente y con esta imbricación de culturas (rural-urbana) se llevan grupos de diversos ritmos como por ejemplo bandas de *rock*, bandas nortenas o de *reggae* por mencionar algunas.

En este sentido y aunque estos festejos se han transformado, siguen siendo una fiesta de tradición, en donde se espera entonar villancicos, romper la piñata, beber ponche, regalar aguinaldos e iluminar la noche con luces de bengalas, así como convivir con la comunidad. De acuerdo con Rodolfo Cordero las posadas son:

De rezos y letanías que se difunden a través de los amplificadores de sonido. Son nueve noches de dulces y cacahuates que obsequian los posaderos en bolsitas con su nombre impreso junto al Santo Niño. Los Santos Peregrinos, sobre una maqueta adornada con luces, heno y figuras de barro (2001, p. 133).

De tal forma, que las posadas tradicionales en de San Luis Tlaxiátemalco son una de las fiestas de religiosidad popular más arraigadas y que se comparten también con los demás pueblos, barrios y colonias de la Alcaldía Xochimilco. En este sentido las posadas representan

Toda una reunión de amigos y familiares, donde a todos se invita a la comida, a la misa, al recorrido con chinelos por todo el pueblo, se rompen piñatas, se cantan letanías, se reparte la colación y se finaliza con un baile que termina a las altas horas de la noche. El pueblo se convierte en una comunidad saturada

de visitantes (García, 2007, p. 227).

Sin embargo, a partir de la pandemia de COVID-19 y desde que se dio a conocer el primer caso en la Ciudad de México en febrero de 2020, hubo una ruptura no solo en las festividades, sino también en la vida diaria, pues la población entera se replegó en sus casas cambiando las relaciones sociales y las formas de organización, ya que se implementaron acciones de medidas sanitarias y distanciamiento social para disminuir los contagios y, el pueblo de San Luis Tlaxiátemalco no fue la excepción. Cabe destacar que este como otros pueblos de Xochimilco tienen una religiosidad popular muy arraigada, la cual está signada a una devoción y convicción por el Santo Patrono de cada pueblo, que en tiempos de pandemia puede ser vista como una falsa sensación de seguridad, ya que se piensa que una divinidad otorgará protección a la comunidad y los protegerá de cualquier calamidad.

Debido a lo anterior, durante ese tiempo la mayoría de la población continuaba con sus actividades normales. Por ejemplo, todavía en marzo del 2020 el Concejo Autónomo de Gobierno de San Luis Tlaxiátemalco convocó por redes sociales a la población a realizar faenas y ver asuntos relacionados con el censo del pueblo² o a eventos públicos como el foro: “La importancia de las mujeres en

2. <https://www.facebook.com/2417245105231477/photos/a.2600484213574231/2747223358900315>

las luchas de los pueblos”,³ y si uno caminaba por las calles podía ver un gran número de personas transitando; pues se tenían reservas sobre la situación sanitaria, aun cuando las autoridades federales habían dado aviso sobre la suspensión de actividades para evitar aglomeraciones y contagios.

No fue hasta el 7 de abril de 2020 que el mismo Concejo de Gobierno de San Luis Tlaxialtemalco hizo la recomendación por redes sociales⁴ a atender las medidas preventivas de las autoridades sanitarias para evitar contagios masivos, pero además hicieron recorridos para invitar a la gente a resguardarse en sus casas y también pasaban a los comercios a ofrecer gel antibacterial y cerciorarse de que utilizaran cubrebocas.

En este sentido se pueden percibir las costumbres y tradiciones como factores que influyen para la transmisión del virus, ya que dichas actividades implican espacios con aglomeraciones y de convivencia estrecha. Sin embargo, también pueden ayudar a generar conciencia e implementar acciones que coadyuven a realizar las medidas sanitarias necesarias, ya que dichas prácticas generan cohesión entre la comunidad, pues hay un respeto por las organizaciones posaderas, que incluyen a un gran número de

la población y familias troncales desde las cuales se puede socializar la información para beneficio del pueblo en general.

Por otro lado, la pandemia también mostró otro tipo de problemáticas existentes dentro del pueblo como la desigualdad en el sector salud, el desempleo y afectación en la informalidad laboral (comercio ambulante), la falta de servicios básicos e incremento de la pobreza, mostrando que la pandemia no es igual para todos y que afectó principalmente a los pueblos originarios.

Esto poco a poco generó enojo y descontento por una parte de la población pues al platicar con la gente que encontrábamos en la calle nos comentaban que no salían por negligencia, sino por necesidad, ya que la principal actividad económica en San Luis Tlaxialtemalco es la floricultura y el comercio ambulante, y al replegarse la sociedad en sus casas son afectadas considerablemente las ventas de dichas actividades. Aunado a esto, explicaban que tenían escasez de agua y que en tiempos de pandemia era apremiante, puesto que para el lavado de manos, así como para la limpieza y sanitización se requería el líquido preciado; sin embargo, el gobierno en turno (Alcalde José Carlos Acosta) no atendió sus exigencias, aun cuando San Luis Tlaxialtemalco tuvo el manantial más grande entre los pueblos de Xochimilco, el cual se conoce como “El Encanto” o “La Fuente”, pero desde la época porfiriana se construyó la casa de bombas la cual extrajo el agua para llevarla al cen-

3. <https://www.facebook.com/2417245105231477/photos/a.2600484213574231/2753115891644395/>

4. <https://www.facebook.com/2417245105231477/photos/a.2417347061887948/2777296012559716/>

tro de la Ciudad de México.

En esta tesis podemos visualizar que la pandemia de COVID-19 mostró las desigualdades sociales y la pobreza que hay en zonas como la alcaldía Xochimilco, la cual tiene un alto grado de marginación, pero de la cual se beneficia la Ciudad de México mediante sus recursos estratégicos.

Sin embargo, los pueblos originarios, como el caso de San Luis Tlaxiátemalco, encontraron nuevas formas de organizarse para continuar con sus usos y costumbres como el caso de la religiosidad. Una de estas fue la tecnología, pues a partir de las redes sociales, principalmente Facebook, la población comenzó desde enero de 2021 a realizar misas con transmisión en vivo; de igual forma, el Concejo Autónomo de Gobierno del pueblo empezó a usar dicha plataforma desde su congregación en marzo de 2019 y en tiempos de pandemia continuaron realizando foros dirigidos a la defensa de usos y costumbres del pueblo que se transmitían en vivo dos veces al mes con diferentes temáticas. También se posteaban problemáticas del pueblo en general, como la escasez de agua —necesaria para llevar las medidas indispensables de sanidad—, o asuntos relacionados con la reparación de la iglesia San Luis Obispo de Tolosa, la cual sufrió grandes estragos durante el terremoto de septiembre de 2017.

En este sentido se debe entender que los habitantes de los pueblos originarios y específicamente en San Luis Tlaxiátemalco a los que les llegó la gran ciudad,

así como los migrantes de origen rural o con una distinción étnica, pasan a formar parte de esta ciudad y apelan a los derechos de cualquier ciudadano metropolitano: derecho a la tierra, al agua, la salud, la vivienda, la luz, la seguridad y la educación, solo por mencionar algunos, pues se vuelven poblaciones de lo urbano. Sin embargo, siguen conservando rasgos identitarios y culturales muy importantes que tienen que ver con su origen rural, por ejemplo, las fiestas que dan vida a los pueblos originarios a través del tiempo y aunque se van transformando o modificando, ahí siguen ya que

el pueblo o barrio que no tiene su santo, se hace de él, porque así corresponde para su reconocimiento. Son ciudadanos distintos, especiales, que hasta antes de 1992, no se reclamaban como pueblos indios y que a raíz de los movimientos por los 500 años de resistencia, se llaman a sí mismos los pueblos indios del Distrito Federal [hoy Ciudad de México] y fueron reconocidos y apoyados incluso por el Instituto Nacional Indigenista, o bien por instancias del gobierno del Distrito Federal que apoyan a los pueblos indios, diferenciándolos en pueblos originarios y migrantes (Canabal, 2005, p. 166).

Así, a pesar de las vicisitudes de la pandemia se continúa con una organización comunitaria, característica muy particular de los pueblos originarios, así como su religiosidad que les permite el tejido social coadyuvando a la preservación y defensa de su territorio; lo que desde el

ámbito de la dimensión cultural representa la complejidad de referentes de sentido que entrecruzan para crear y recrear una identidad cultural con la cual conciben al mundo desde su contexto actual.

POSADA DE LOS "MALAVIDOS" ANTES DEL COVID-19

Al partir de lo que representan las posadas para los pueblos originarios es que se describe una de las festividades más significativas del pueblo de San Luis Tlaxialtemalco, la posada de los "Malavidos". Se trata de una organización con más de 100 integrantes (cada integrante incluye a sus respectivas familias), conformada por niños (as), jóvenes, muchachas y adultos que siguen recuperando por décadas las tradiciones y la cultura misma de las posadas. El nombre de los "Malavidos" tiene su origen en los grupos juveniles de hace 40 o 50 años, los cuales se juntaban en la calle y según palabras de las señoras del pueblo, "no hacía nada de provecho con sus vidas, por lo que los nombraron los Malavidos, ya que la mayoría de los integrantes del grupo se juntaban y solo andaban en la calle "haciendo desmadre" (aunque era un desmadre sano)" (comunicado personal). Sin embargo, la creación de dicha organización les dio otro sentido a sus vidas, pues ahora son reconocidos y respetados por la comunidad.

Cabe destacar que dentro del pueblo de San Luis Tlaxialtemalco las posadas se llevan a cabo en dos momentos: pri-

mero son las pre-posadas que van del 13 al 15 de diciembre y posteriormente las posadas tradicionales que van del 16 al 24 de diciembre. Todas se realizan por grupos de posaderos, cuyos nombres son: los Cachis, Malavidos, Cri-cri, Barrio bajo, Tlamelaca, La granja, Organización 88, Los pelones y Los pitufos. Cada uno se organiza entre las familias que lo conforman y se elige o propone a una para que realice la posada; esto con el fin de que no se lleve a cabo en un solo lugar, sino que el Niño Dios vaya recorriendo las diferentes familias y casas del pueblo. Después de saber qué familias harán las posadas, se elabora un calendario sobre el recorrido que realizará el Niño Dios y los Peregrinos, posteriormente se comienza con la organización, la cual se hace durante todo el año mediante reuniones en las cuales se vierten propuestas, se llegan acuerdos y consensos.

En el caso específico de los "Malavidos" los preparativos de la posada comienzan con varios días de antelación, debido a que se deben preparar los adornos y los diversos presentes que se otorgan antes y durante la posada. Por lo que durante todo el año los integrantes de los Malavidos se reúnen para hacer propuestas y escoger el lugar donde se realizará el baile, también se comienzan asignar roles para saber quiénes serán los encargados para la recolección del donativo (en especie o monetario), puesto que este solo proviene de los integrantes del grupo donde cada uno en conjunto con su familia aportan la canti-

dad de dinero que deseen para los gastos que se van a realizar. Nos comenta una integrante de la organización “Todos se cooperan, tienen una cooperación la van dando todo el año para que se realice todo esto, hay gente que está dona cajas de leche, aceite y pues pueden darte las dos cosas” (comunicación personal); también se asigna quiénes conseguirán la leña para la preparación de la comida, quiénes harán la limpieza del lugar donde será el baile, quiénes irán por los animales, entre otras actividades, ya que por la magnitud de la posada se requiere del apoyo de todas las familias de la organización.

Después de toda esta preparación y al acercarse la fecha de la posada, el grupo al que le corresponde ir por los animales se va con dos o tres días de antelación, pues tiene que escoger y comprar los animales al rastro de Morelos. A su regreso es cuando comienzan los preparativos fuertes de la posada; por ejemplo, en el caso de los hombres se dividen en dos grupos, uno que se mueve en los camiones donde se transporta a los animales, y otro que se queda para preparar y llevar todas las herramientas que utilizarán cuando lleguen los animales. Esto se lleva a cabo en los lavaderos del pueblo y es importante mencionar que no solo son hombres adultos, sino que también se comienzan a integrar los niños y jóvenes (varones) en dicha práctica. Cuando llegan los camiones todos comienzan a bajar con lazos y a jalones los animales, que pueden ser puercos o reses. Es una tarea pesada ya que los animales se re-

sisten como si supieran el destino que les depara.

Posteriormente los comienzan a matar uno por uno y mientras unos limpian al animal muerto con agua caliente —que ya habían preparado los que se quedaron—, otros siguen bajando y matando al siguiente. Un aspecto importante que observamos es que en esta labor solamente participan los varones y ninguna mujer, aunque preguntando posteriormente a los integrantes nos enteramos de que no se trataba de una cuestión de género, sino que, a las mujeres en realidad no les gusta ver cómo sacrifican a los animales, por tal motivo no se proponen para participar en esta actividad. Casi al concluir con esta labor algunos hombres se ponen a cocinar, pues mencionan que después del trabajo arduo “hace hambre” y no se desperdicia nada, por lo que se preparara la llamada “rellena” que es la sangre cocida de los animales cocinada con trozos de carne, rajadas de chiles jalapeño, tomates, cebolla en rodajas, menta, orégano y una pizca de sal. Así es como después de una jornada muy larga y laboriosa se llega al final.

Por otro lado, y al tiempo que los hombres están con los preparativos de los animales, las mujeres también comienzan con los de la posada en general, como por ejemplo la elaboración de adornos para decorar la casa a la que llegarán los Peregrinos y los más de mil asistentes. El día previo a la posada el trabajo empieza desde las siete de la mañana para picar la verdura, hacer salsas

y demás cosas que se necesiten. Al igual que los hombres, las mujeres se dividen, algunas participan en la preparación de los alimentos para las que están haciendo cosas para la posada y el resto apoya en otras actividades como por ejemplo organizar a los niños para que formen los aguinaldos; otras ayudan a las muchachas a adornar la casa y la calle, o a colocar mesas y sillas. Cabe mencionar que también hay hombres para ayudarlas con cosas pesadas como acercar las escaleras y con la colocación de lonas y adornos, o para juntar leña y prender los fogones donde se cocinarán los animales que se mataron.

Un aspecto importante es que durante la jornada se preparan los tradicionales tamales de hojas de maíz, (cuyos elementos principales son la masa, salsa verde, carne, rajas y queso), haciendo aproximadamente 1 500, a la par se preparan también unas ollas enormes de atole, que se reparten con todas las familias que apoyaron con la realización de la posada. Durante este proceso tuvimos la oportunidad de platicar con varias mujeres del pueblo y una de ellas nos comentó: “aquí tenemos la costumbre de que se les da su jarra de atole y su bolsa de tamales, para que se la lleven a su casa [...] el “itacate” [...] pero aparte desayunamos aquí”. (comunicación personal). Esto lo hacen con el fin de que, al día siguiente, el de la posada, quienes lleguen desde temprano a apoyar puedan llevar a sus casas alimentos para los miembros que se quedan en sus hogares, pero también se les dan a las familias que

ayudaron en días anteriores. Finalmente, después de un largo día de actividades la mayoría de la gente comienza a retirarse a sus casas, ya que temprano tienen que regresar para seguir colaborando en las actividades subsecuentes, aunque algunos hombres y mujeres se quedan para cuidar los tamales que se ponen a cocer en la noche para darlos por la mañana con atole.

El día de la posada se comienza desde temprano, la familia organizadora y parte del grupo de los Malavidos preparan bolsas que mandaron a hacer con el logotipo de los “Malavidos” y botes de litro, donde acomodan el atole y los tamales que regalarán. Posteriormente comienza a llegar la gente y la banda musical con quien se irá a recoger al Niño Dios a la casa del posadero anterior o a la iglesia, según sea el caso; así que, mientras el itacate y se está desayunando la banda toca en espera de que se junte la gente para partir por la imagen.

Cuando llega el momento se comienza con una procesión que hacen los asistentes de la casa de un posadero a otro, o de la iglesia a la casa del posadero; además, se llevan las imágenes de María y José para hacer alusión al peregrinaje realizado por la Virgen embarazada y a punto de dar a luz, así como a su esposo a su lado. Dichas imágenes son conocidas como los Santos Peregrinos. Durante esta procesión algunas personas y familiares de la organización reparten algunas playeras y mandiles a los asistentes para que se reconozca que son del grupo de los Malavidos, al mismo tiem-

po se reparten velas para que la gente vaya iluminando las calles y también, silbatos para que se amenice el recorrido junto con la banda que los acompaña. Otro elemento es la pirotecnia que van prendiendo cuando llegan al final de una calle o sobre avenidas, esto con el fin de hacer visible que pasan los Santos Peregrinos y la gente se vaya integrando a la festividad. Hay quienes durante el recorrido van rezando y cantando, y otros van regalando presentes a los asistentes hasta llegar a la casa del posadero o a la iglesia, según sea el caso.

Cabe señalar que en este día también se dividen las actividades entre las familias de los “Malavidos”, pues no todos van a recoger al Niño, algunos se quedan a terminar de cocinar, otros van por las flores para cuando van al panteón, otro grupo de hombres se encarga de poner a cocer la comida que se dará, ya que es una labor muy pesada pues se tienen que prender varias fogatas para poner las enormes ollas de alimentos. Al respecto nos comenta una de las señoras que “cuando ya tenemos al Niño Dios, ya que esté aquí se divide [...], los hombres se van al panteón y las mujeres se quedan [...] también quedan algunos hombres para ayudarnos a levantar cazuelas o para la leña” (comunicación personal).

Otra de las actividades fundamentales y específicas de esta organización es la visita al panteón, en donde los hombres que pertenecen al grupo de los Malavidos se organizan para llevar flores a sus integrantes difuntos. Durante el

camino al panteón, la banda va tocando y al mismo tiempo van lanzando pirotecnia como homenaje a sus “caídos”, al llegar al panteón se tocan algunas canciones para alegrar la visita; se limpian las tumbas de los familiares de los Malavidos y se colocan arreglos. Al respecto nos comenta uno de los integrantes:

Previo a la misa, es la única organización que lleva flores a sus difuntos [...] integrantes que ya fallecieron, entonces nosotros compramos flor y vamos ese día al panteón y les dejamos flores a todos, armamos los arreglos, nos llevamos a la banda y que toque ahí, en lo que nosotros acomodamos las flores está tocando la banda ahí en el panteón (comunicación personal).

La visita al panteón es también una celebración festiva para recordar a los que ya no están (se avientan agua y tierra... algunos gritan consignas de su grupo y el llanto asoma en el rostro de otros por los recuerdos que tenían de sus familiares). Cabe señalar que es la única organización que hace este homenaje a sus “caídos” como ellos les llaman y esto ya es una tradición, pero que en la actualidad ya lo comienzan a hacer otros.

Lo anterior nos muestra que estas formas de relaciones sociales sirven para que los actores sociales (mujeres, niños, jóvenes y adultos) puedan tener una convivencia social-familiar, pero también para la cohesión social, ya que sirven para ponerse al tanto de los acontecimientos de todo el año, pues

nos comentaban que, aunque viven en el mismo pueblo, en ocasiones dejan de frecuentarse por las diferentes actividades que cada persona realiza. Por ejemplo, nos mencionó una de las mujeres “durante estas prácticas de convivencia la gente se puede comunicar, ya que la mayoría de nosotros no nos vemos a lo largo del año, pero cuando nos encontramos nos contamos todo lo que pasa en nuestro pueblo” (comunicación personal).

También este tipo de festividades ayuda a que personas que no son originarias del pueblo, pero que ya viven ahí desde hace muchos años o que se casaron con algún originario, tengan la oportunidad de integrarse a la comunidad; pues por medio de estas celebraciones se desdibuja la presión social de los llamados *avecindados*. Una de las mujeres nos comenta que “por eso precisamente tienes que venir ayudar para que la gente te empiece a ubicar, porque el día que me toque por ejemplo mi posada, pues yo quiero que ellos me apoyen” (comunicación personal).

Finalmente, el acercamiento a este tipo de celebraciones nos permite ver que, pese a la transculturación que han experimentado en los últimos años a causa de la expansión de la mancha urbana, en San Luis Tlaxialtemalco perdura la práctica de sus festividades, que les permiten identificarse y a la vez generar la cohesión social. Esto porque la fiesta, además de estar llena de actividades y labores, también muestra las estructuras identitarias que se encuentran enmara-

ñadas en las relaciones en un plano de acción y conducta vital, que se desenvuelven en la religión. Por su parte la cultura es la concepción dinámica que insiste en el carácter histórico, contextual y polisémico de las significaciones que responde a la existencia histórico-social del ser humano y partiendo de este punto de vista es claro que las necesidades y deseos de un pueblo no son siempre fijos, sino que se van transformando de acuerdo a la situación histórica, de modo que van evolucionando y tomando diversas formas a lo largo de esos cambios. En este sentido es como la identidad de un pueblo no está dada, esta debe ser reconstruida en todo momento, forjarla y reinventarla con las acciones de la vida diaria.

CONCLUSIONES

Finalmente podemos entender la organización social dentro de los pueblos originarios que corresponde a un sistema social, político y religioso que se considera un componente esencial en el soporte de las expresiones socioculturales, como el caso de las festividades, costumbres, tradiciones y rituales de los pueblos, donde podemos ver reflejado las prácticas que forman parte de la vida comunitaria y que coadyuvan en el tejido social de las comunidades.

En el caso específico del pueblo de San Luis Tlaxialtemalco es importante destacar que el sistema estructural de las fiestas religiosas incorpora elementos prehispánicos, coloniales y modernos,

replicados y contextualizados en las condiciones actuales de su vida. Pero, además, dichas actividades son heredadas de generación en generación, donde no solo se transmite el apego al Niño Dios, sino también los saberes, como por ejemplo su cocina tradicional y todo lo que conlleva, sus formas de organización, la participación e inclusión de todos los grupos etarios y la sabiduría que transmiten los más grandes del pueblo.

De tal forma que las estructuras religiosas pueden ser entendidas como un sistema social cuya organización y límites se negocian en las relaciones sociales, pues los actores sociales las construyen a partir de lo concreto pensado (la representación que se tenga sobre el territorio) y lo concreto real (la relación que se desarrolla con éste), pues como se mencionó en un inicio, el territorio es el elemento principal que los actores ocupan, utilizan, organizan, transforman y construyen en la búsqueda de su reproducción social, mediante un sentido de pertenencia (subjetivo y simbólico) y de acciones relacionadas con el dominio del mismo. En este sentido, el paulatino cambio presentado debido a la urbanización y modernización ha dado una nueva reestructuración en las diversas actividades sociales, pero las tradiciones han prevalecido, permitiendo la defensa de su territorio a partir de sus costumbres que permiten una identidad colectiva y por ende una cohesión social.

En este sentido San Luis Tlaxialmalco es un resultado de lo tradicional y lo moderno, donde sus actividades no

son totalmente modernas ni totalmente tradicionales; la modernidad y las tradiciones conviven y se entretajan, formando un territorio con un pasado y un presente que ha logrado convivir con las transformaciones culturales, identitarias y territoriales; demostrando una tenacidad que ha posibilitado una convivencia con lo urbano y por ende con la ciudad.

Sin embargo, este como muchos pueblos han sufrido rupturas que permean en las estructuras socioculturales y comunitarias debido a la pandemia del COVID-19, pues actualmente seguimos inmersos en una de las situaciones más duras en la historia de la humanidad, que afecta inflexiblemente todos los ámbitos de la vida, influyendo mucho en las realidades sociales de los territorios, pues no se está preparado para cambiar drásticamente hábitos, costumbres y dinámicas sociales y culturales.

Actualmente se ha hablado sobre una nueva normalidad que engloba un sinnúmero de aspectos: socioculturales, ambientales, económicos, políticos y de salud, sin embargo, en la práctica ha quedado muy claro las desigualdades, ya que no todos tienen las mismas oportunidades para hacer frente a la pandemia de COVID-19, por lo que debemos trabajar para lograr los cambios replanteados “hacia una normalidad aceptable” (Fuentes, 2020), pues no podemos solo tomar el todo y cambiarlo; debemos trabajar por partes pequeñas (desde las localidades), las cuales conforman el todo (planeta), pues a lo largo de los últimos meses de confinamiento social, es claro que han cam-

biado las rutinas de la vida diaria, así como las normas y formas de integrarse y relacionarse con los otros.

En esta tesitura, la pandemia demostró que en realidad no somos, de ninguna forma, una especie superior, que nuestro razonamiento está muy lejos de ser el correcto y que nuestras necesidades en realidad solo son cubiertas con la sobreexplotación que se realiza en nuestros espacios de convivencia y en la forma en que desgastamos el planeta. Lo que nos lleva a pensar que la obsesión de la modernidad y el progreso han provocado la destrucción de los espacios donde viven y se construyen desde la comunidad, haciéndonos pensar que esto es lo atrasado, lo que se debe eliminar; sin embargo, si nos remitimos a los hechos podemos ver que fueron estas relaciones de explotación y sobreexplotación en el planeta lo que provocó esta pandemia. Por lo que debemos revalorar los elementos tradicionales, los cuales siempre han tenido una relación de cuidado y respeto por la naturaleza, y por el otro, pues en la medida que nos consideremos, no dueños del planeta, sino parte integral de esta, podremos crear alternativas que coadyuven al bienestar de toda la población en general desde la igualdad, equidad y reciprocidad.

REFERENCIAS

- Álvarez, L. (coord.). (2011). *Pueblos Urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la ciudad de México*. México: UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Canabal C. (2005). *Actores rural-urbanos: proyectos e identidades en Lo urbano – rural ¿nuevas expresiones territoriales?* México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.
- Cordero, R. (2001). *Xochimilco. Tradiciones y Costumbres*. México: CONACULTA.
- Duhau, E. y Giglia, A. (2008). *Las reglas del desorden: habitar la metrópoli*. México: Siglo XXI Editores, UAM-A.
- Fuentes, M. (2020). *COVID-19: el reto de construir una normalidad aceptable*. México: UNAM.
- Gomezcésar, I. (2011). *Introducción, los pueblos y la Ciudad de México*. En L. Álvarez (coord.). *Pueblos urbanos, identidad, ciudadanía y territorio en la Ciudad de México* (PP. 5-16). México: UNAM/CEIICH/Porrúa.
- García C. (2007). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Medina, A. (2007). *Pueblos antiguos, ciudad diversa. Una definición etnográfica de los pueblos originarios de la Ciudad de México*. *Anales de Antropología*, 41-II, pp. 9-52.
- Mora, T. (coord.). (2009). *Los pueblos*

- originarios de la Ciudad de México: atlas etnográfico. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Olivares M. (coord.). (2016). Sujetos Rurales Retos y nuevas perspectivas de análisis, México: UAM-Xochimilco.
- Secretaría de Salud de la Ciudad de México (2020), [Fecha de Consulta 21 de diciembre del 2020], Recuperado de: <https://covid19.cdmx.gob.mx/comunicacion/nota/sanitiza-gobierno-de-la-ciudad-de-mexico-946-espacios-publicos-para-evitar-propagacion-de-covid-19>
- Transparencia Covid-19 (2021), [Fecha de consulta 18 de enero del 2021], Recuperado de <https://datos.cdmx.gob.mx/pages/covid19/>

PÁGINAS DE FACEBOOK

- Concejo de Gobierno de San Luis Tlaxialtemalco. (6 marzo 2020). El próximo domingo los invitamos a la segunda faena en el panteón. Retomemos nuestra vida en comunidad en San Luis Tlaxialtemalco. [Publicación de estado] <https://www.facebook.com/2417245105231477/photos/a.2600484213574231/2747223358900315>
- _____. (12 marzo 2020). *Invitadas e invitados. El próximo sábado. Evento para reflexionar, actuar y revalorar.* [Publicación de estado] <https://www.facebook.com/2417245105231477/photos/a2600484213574231/2753115891644395/>

_____. (7 abril 2020). Por la situación actual suspendimos temporalmente los recorridos y asambleas pendientes. Seguiremos atendiendo cualquier situación por este medio. [Publicación de estado] <https://www.facebook.com/2417245105231477/photos/a.2417347061887948/2777296012559716/>

ENTREVISTAS

- Organización “Malavidos” (comunicación personal).
- Mujeres de la organización “Malavidos” (comunicación personal)

MISCELÁNEA

MOVIMIENTOS ARMADOS, POSTCONFLICTO Y TURISMO POLÍTICO: HACIA UN ESTADO DE LA CUESTIÓN

ARMED MOVEMENTS, POST-CONFLICT AND POLITICAL TOURISM:
TOWARDS A STATE OF THE ART

DIANA ISABEL FLORES SALGADO*

MARCELINO CASTILLO NECHAR**

ROCÍO DEL CARMEN SERRANO BARQUÍN***

YANELLI DANIELA PALMAS CASTREJÓN****

Fecha de entrega: 28 de marzo de 2021

Fecha de aceptación: 26 de diciembre de 2021

RESUMEN

* Maestra en Estudios Turísticos. Toluca, Estado de México. Universidad autónoma del Estado de México, Facultad de Turismo y Gastronomía, Maestría en Estudios Turísticos. Teléfono: 7291080287 fsdianaisabel@gmail.com

** Doctor en Ciencias Políticas y Sociales. Investigador de tiempo completo. Toluca, Estado de México.

Universidad autónoma del Estado de México, Centro de Investigaciones y Estudios Turísticos (CIETUR). Teléfono: 7221106985 marcanec62@hotmail.com

A fin de conocer y analizar el estado de la cuestión en torno a la producción científica del turismo político se identifican, sistematizan, caracterizan y analizan documentos científicos que abordan la relación entre movimientos armados, conflicto, postconflicto y turismo. La búsqueda se realiza en distintas bases de datos internacionales, dando como resultado más de un centenar de documentos en texto completo. El análisis efectuado permite reconocer los procesos de conflicto social y armado que han vivido distintos lugares producto de autoritarismos, crimen organizado y corrupción, que a la postre han dado lugar a un tipo de visitante que, posterior a los conflictos, se desplaza hacia ellos con la intención de involucrarse

*** Directora de El Periplo Sustentable. Toluca, Estado de México. Universidad Autónoma del Estado de México, Centro de Investigaciones y Estudios Turísticos (CIE-TUR). Teléfono: 7224981887
rocioserba@yahoo.com.mx

**** Subdirectora Académica de la Facultad de Turismo y Gastronomía. Toluca, Estado de México. Universidad Autónoma del Estado de México. Teléfono: 7225504834
hashir04@hotmail.com

no solo turística, sino socialmente en las actividades cotidianas de la comunidad y sus aspiraciones en el establecimiento de gobiernos autónomos.

Entre los principales resultados emerge una categoría de visitante denominada turismo político, como un agente concienciador de necesidades, oportunidades y retos que su presencia impone en esas comunidades, a la vez que la de un activista social y turístico que incide en la regeneración socioeconómica del sitio visitado y en su desarrollo autónomo y local.

PALABRAS CLAVE: *Movimientos armados, Conflicto armado, Postconflicto, Activismo y Turismo político.*

ABSTRACT

In order to know and analyze the state of the art regarding the scientific production of political tourism, scientific documents are identified, systematized, characterized and analyzed that address the relationship between armed movements, conflict, post-conflict and tourism. The search is carried out in different international databases, resulting in more than a hundred documents in full text. The analysis made allows us to recognize the

processes of social and armed conflict that have lived through different places as a result of authoritarianism, organized crime and corruption, which in the end have given rise to a type of visitor who, after the conflicts, moves towards them with the intention to get involved not only tourism, but socially in the daily activities of the community and their aspirations in the establishment of autonomous governments.

Among the main results emerges a category of visitor called political tourism, as an agent aware of the needs, opportunities, and challenges that its presence imposes in these communities, as well as that of a social and tourist activist that affects the socio-economic regeneration of the site visited and in its autonomous and local development.

KEYWORDS: *Armed Movements, Armed Conflict, Post-Conflict, Activism and Political Tourism.*

INTRODUCCIÓN

La realidad de los sitios en conflicto y postconflicto se comprende a partir de tres componentes que han condicionado su evolución: la naturaleza de un hecho conflictivo, el desarrollo del postconflicto y la aparición de estrategias para el desarrollo de la economía y la paz. Históricamente, los conflictos se han desarrollado en México a través de movimientos armados y guerrillas, los sitios afectados se han caracterizado por su notable fragilidad, derivada de la natura-

leza de su sistema político y de las incipientes relaciones intergubernamentales entre los tres niveles de gobierno que lo conforman, para ello algunos han optado por establecer un gobierno autónomo que constituya el restablecimiento de normas y propicie mejores estrategias para el desarrollo social y local.

El objetivo del presente trabajo es reconocer la visión convencional de la política, específicamente de los movimientos armados con el turismo que ha dado lugar a concepciones y prácticas que encubren formas emergentes con nuevas modalidades de turismo, particularmente el de turismo político. Bajo este contexto, se realizó un escaneo y revisión de diversos documentos que abordaban la temática sobre conflictos y movimientos armados, postconflicto y la relación que guardan con el turismo, para comprender el desarrollo de turismo político, así como sus características y motivaciones, a fin de establecer una clasificación sobre la conceptualización actual.

1. BREVE RECUENTO DE LA PRODUCCIÓN ACADÉMICA SOBRE EL TEMA: MOVIMIENTOS ARMADOS, CONFLICTO, POSTCONFLICTO Y TURISMO

Tratar de entender el surgimiento e importancia de los movimientos armados, reta a la comprensión de sus realidades e identidades y no solo de sus posturas ideológicas; más aún, su vínculo con el turismo le imprime otro valor ligado al activismo social, y no tanto a la caracte-

rización mercantilizada que le ha dado un nombre, en años recientes, que se comercializa con tintes de *snob* y hasta de morbo: *the dark tourism*.

Sin pretender realizar una historiografía del surgimiento de los movimientos armados y su relación con el turismo, es importante señalar que su vínculo, si acaso, tiene como antecedente más preciso los hechos sucedidos después de las dos grandes conflagraciones mundiales hacia mediados del siglo pasado que dieron lugar a lugares, territorios y comunidades a las cuales los “visitantes” se desplazaban para ver vestigios de aquellos sucesos terroríficos, de muerte y sufrimiento, entre los que destacan: campos de concentración, ciudades fortificadas (el muro de Berlín), comunidades autónomas (Condado Libre de Londonderry), desastres nucleares (planta nuclear de Fukushima), hasta holocaustos devastadores (Hiroshima y Nagasaki), por ejemplo.

El tema de los movimientos armados, en la sociedad moderna, es uno de los más recurrentes por su vínculo con distintos aspectos que van desde los raciales, de poder y autoritarismos, guerrillas, tensiones multiculturales, económicos, dinámicas rurales territoriales, de apropiación de recursos, violencia política, extremismos, de género, desplazamientos de poblaciones, de resistencia local, identidades y nacionalismos, derechos de las mujeres, activismo, enfermedades como estrategias de control a tales movimientos (malaria), degradación ambiental, hasta los turísticos. Para

darnos una idea de la importancia del tema, al revisar la base de datos: *Science Direct*, con los términos *armed movements*, se localizaron 10,530 registros,¹ con una amplia producción que va desde 1996 al 2019, considerándose, incluso, el 2020 con *papers* aprobados para su publicación, como se observa a continuación:

Tabla N° 1. Registros de publicaciones sobre movimientos armados, años 1996-2020.

Año	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004
Prod	151	155	150	121	170	203	169	209	194
Año	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013
Prod	235	223	257	306	303	311	283	298	356
Año	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020*	-	-
Prod	331	501	418	422	437	372	14	-	-

*Tentativo a publicarse para ese año.
Fuente: Elaboración propia.

Con base en el tipo de artículo, en esa misma base de datos destacan: 631 artículos de revisión, 5,491 artículos de investigación, 459 enciclopedias y 2,118 capítulos de libro. Respecto al título de publicaciones, 313 en *The Lancet*, 260 en el *Medical Journal Armed Forces India*, 192 en *Political Geography*, 182 en *Orbis*, 159 en *World Development*, 121 en *Women's Studies International Forum*, 115 en *Geoforum*, 103 en *The*

1. Búsqueda realizada el 27 de agosto de 2019 ubicada en el link: <https://www.sciencedirect.com/search/advanced?q=armed%20movements&origin=home&zone=qSearch>

American Journal of Surgery y 100 en *Studies in Comparative Communism*.

En esa misma base de datos, *Science Direct*, al cerrar los criterios de búsqueda con el término *Armed Movements and Tourism*, se pudo observar que aparecen 591 resultados,² de los cuales desde 1996 hasta el 2020, año con tentativa de publicación, se tuvieron los siguientes registros:

Tabla N° 2. Registros de publicaciones sobre movimientos armados, años 1996-2020.

Año	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004
Prod	13	11	6	3	9	13	7	9	11
Año	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013
Prod	14	8	27	17	26	18	24	23	25
Año	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020*	-	-
Prod	21	31	38	34	39	31	1	-	-

*Tentativo a publicarse para ese año.
Fuente: Elaboración propia.

Respecto al tipo de artículo, 29 fueron de artículos de revisión, 329 de artículos de investigación, 45 de Enciclopedias y 143 de capítulos de libro. En cuanto a los títulos de publicaciones aparecen: 28 del *Annals of Tourism Research*, 27 de *Political Geography*, 26 de *Geoforum*, 15 de *World Development*, 13 de *Progress in Planning*, 10 de *Futures*, 10 de *Biological Conservation*, 9 de *Tourism Management*, 9 de *Cities* y 9 de *Journal of Rural Studies*.

2. Búsqueda realizada el 27 de agosto de 2019, en el link: <https://www.sciencedirect.com/search/advanced?q=armed%20movements%20and%20tourism&show=100&sortBy=relevance>

Los principales aspectos que resaltan en esta búsqueda con el tema *Armed Movements and Tourism* se relacionan con la destrucción del patrimonio cultural y la defensa por los pobladores, protestas y crisis ante turismo masivo, impactos de flujos migratorios en comunidades locales, gentrificación, ciudadanía y turismo globalizado, poder y regionalismo, impacto gubernamental, sociedad civil y turismo, activismo pro-sustentabilidad, rescate a la autenticidad, reflexiones críticas sobre política y turismo, arraigo territorial y conservación, riesgos políticos y turismo, ataques terroristas, paradojas en la creación de turismo de riesgos, los desastres turísticos, periferia de la periferia, turismo en países socialistas, guerras de liberación y desarrollo turístico, riesgos geopolíticos, turismo étnico y resistencias, crisis del turismo político, nuevas direcciones para el turismo en el desarrollo del tercer mundo, la antropología social del turismo y sus movimientos, regímenes autoritarios y turismo, vestigios de guerras, batallas del turismo, zonas de conflicto fronterizo, riesgos y peligros ambientales para pueblos indígenas, transformaciones en los sistemas locales de producción, culturas híbridas, representaciones y resistencias, conflagraciones y turismo, conflicto de valores socioturísticos, gobiernos locales y neocorporativismo, espacios de conflicto y mercancías turísticas, trata de personas en la era de guerras, turismo y refugiados, viajes y terrorismo, revoluciones y turismo, operaciones militares y terro-

rismo, globalización y resistencia local, entre los principales.

Diversos trabajos que aluden al postconflicto y al turismo ven los conflictos políticos en el contexto de la renovación social del destino y su gente, al cual llaman turismo *Fénix*, pero, igualmente lo ven como un aspecto para la mejora económica (Senija y Lynch, 2011). Aunque el turismo postconflicto generalmente se conceptualiza como turismo oscuro, la noción de turismo *Fénix* no se propone como un tipo de turismo, sino como un rol dado al turismo, como un proceso a través del cual los problemas del conflicto se convierten en un nuevo patrimonio; en otras palabras, aunque se vincula a la renovación social, al final de cuentas es una nueva *commodity* en el turismo.

Otros estudios destacan los desafíos del desarrollo turístico en sociedades en fragilidad, resultado de condiciones de guerra civil y situaciones postconflicto, en los que se introduce el modelo de sostenibilidad y el conocimiento denominado co-creador y aprendizajes co-transformativos del turismo esperanzador, como alternativa a la pobreza y postconflicto (Novelli, Morgan & Nibigira, 2012, Ateljevic, Morgan y Prichard, 2012).

Una línea de investigación interesante en el tema es el replanteamiento que se hace del patrimonio, al visualizar la importancia del desarrollo del turismo posterior al conflicto. En estas situaciones, se observan nuevos significados y manifestaciones de ese patrimonio en

el que, la comercialización de la historia incluye nuevos elementos activos y creativos para experimentar estas herencias (Zhang, 2017). Quizás la línea de investigación más desarrollada en el tema del turismo y el postconflicto sea la del llamado turismo negro y el tanaturismo que iniciaron en 1996. Ese tipo de investigaciones aborda la naturaleza de la demanda de los lugares de muerte y sufrimiento, y la gestión de dichos lugares (Light, 2017).

Estudios más recientes analizan la relación entre presencia militar, conflictos armados y flujos turísticos internacionales (Khalid, Okafor & Aziz, 2019). Este tipo de trabajos demuestran que los conflictos armados tienden a disminuir el atractivo internacional de algunos países o regiones (caso de medio oriente, Egipto, Túnez, etc.), provocando que los turistas se desplacen hacia países pacíficos, debido a que los conflictos militares obstruyen el crecimiento de la industria turística, por la ausencia de paz y seguridad. En esta línea, un tema que no escapa a la creciente literatura tiene que ver con los efectos negativos en el turismo que genera el terrorismo (Neumayer, 2004; Raza & Jawaid, 2013; Bui-gut & Amendah, 2016). En este tipo de estudios destacan temas como la inestabilidad política, las violaciones a los derechos humanos, los desplazamientos forzados, las manifestaciones violentas, hasta la turismofobia.

En Iberoamérica, en el sistema de indización de revistas de acceso abierto, de calidad científica y editorial certifica-

da, al revisar la base de datos Redalyc³ y tipear la frase “postconflicto y turismo”, aparece una pletórica cantidad de artículos desde el 2000 hasta el 2016, arrojando un total de 28,478; siendo el idioma español donde más se concentra la producción: 19,723, portugués: 7,696; inglés: 1,196; francés: 43; italiano: 21; gallego: 17; catalán 13; alemán: 4 y japonés: 2 (Subtotal: 28,715). Las disciplinas que prevalecen son los estudios del turismo con 4,334, las multidisciplinarias (ciencias sociales) con 2,639 y en tercer lugar las de administración y contabilidad con 2,457. Ciertamente, hay otras disciplinas que se esperaba estuviesen en una mejor posición su producción que las de administración y contabilidad, como sociología (1,739), antropología (1,154), política (876) o los estudios culturales (399), los cuales arrojan datos menores a las publicaciones de la administración y contabilidad.

Los países que más producen sobre el tema de “Postconflicto y turismo”, por mencionar algunos, en orden de importancia: Brasil (7,307), España (5,282), México (4,503), Colombia (3,405), Chile (1,709), Argentina (1,676), Venezuela (1,251), Costa Rica (944), Portugal (712), Cuba (692), Ecuador (349) y Perú (322).

Al aplicar los filtros para los años del 2010 al 2019, así como estableciendo al

3. Búsqueda realizada el día 3 de septiembre de 2019, en la base Redalyc, en el link: <https://www.redalyc.org/busquedaArticuloFiltros.oa?q=postconflicto%20y%20turismo>

idioma español como eje central en la búsqueda, y las disciplinas del turismo, multidisciplinarias, política y estudios culturales, además de seleccionarse a cinco países latinoamericanos (México, Colombia, Chile, Argentina y Venezuela) donde el conflicto y postconflicto afectan al turismo, se obtuvieron los siguientes datos: la producción se redujo drásticamente a un total de 2,597 publicaciones, siendo 2019 en el que menor número de ellas aparecen en las citadas disciplinas: 55 y, el que más, en 2017 con 340 publicaciones. Las disciplinas que más producen son: multidisciplinarias (ciencias sociales) con 969; estudios del turismo con 675; sociología con 482; política con 345; y estudios socioculturales con 126. El país que más produce es México (1,080), Argentina (643), Colombia (426), Chile (244) y Venezuela (204).

Los principales aspectos de investigación, *grosso modo*, se relacionan con: perspectivas críticas sobre el postconflicto, los imaginarios sociales y el postconflicto, la dimensión política del postconflicto, impactos del postconflicto en regiones y modalidades del turismo (religioso, místico, negro, etc.), crimen organizado y turismo comunitario, políticas y actores del postconflicto, dinámica territorial y desarrollo local vinculados al postconflicto y el turismo. Lo cierto es que, en ese mundo de producción científica, vinculado a los términos en cuestión, se mezclan temáticas que, aunque aluden a alguno de esos términos, no son tratados bajo la perspectiva

que se busca, ejemplo de ello es cuando una publicación aborda la contradicción y conflicto que se suscita entre el turismo y la conservación de un patrimonio natural.

La anterior revisión, deja claro que, aunque hay una amplia variedad de temas que están tomando como referencia los movimientos armados, conflicto y postconflicto con relación al turismo, dando lugar a temáticas que antes no solían investigarse, y entre las cuales destacan lugares y patrimonios, para ser incorporados a una oferta de muerte y sufrimiento, que resultan atractivos para los turistas clasificados como tanaturistas o turistas del turismo negro, la cuestión del enfoque conflicto y postconflicto, relacionados con movimientos de autonomía, gobierno local y, particularmente, con una nueva caracterización del visitante como turista político, es decir, visitantes que arriban a los sitios de postconflicto no solo para conocer, sino para investigar y, más aún, para involucrarse como activistas sociales, los trabajos son escasos.

2. MOVIMIENTOS ARMADOS Y CONFLICTO SOCIAL: RELACIÓN E IMPACTO AL TURISMO

Datos históricos muestran que los primeros movimientos armados se desarrollaron desde tiempos remotos antes de Cristo, mientras se luchaba por la posesión del territorio Romano, el cual es hoy parte de España y Portugal (Sanz, 2010). Pero, en tiempos recientes, los movimientos armados, por cuestiones

de conflicto social, han dado lugar a las “guerrillas”. Aunque esta implica tácticas militares, algunas comunidades las han incorporado como forma de organización y estrategia para defender sus intereses. Las guerrillas, ciertamente, dan lugar a los conflictos, los cuales se agrupan en:

1.- Conflictos de alta intensidad o guerras convencionales: Aquellas donde el enemigo es otro ejército, dispone de cuarteles, centros de mando y un territorio que defender, lo que provoca que la contienda sea más o menos pareja.

2.- Conflictos de media intensidad o guerra de guerrillas: Son los realizados contra grupos paramilitares sostenidos y pobremente armados, pero que controlan ciertas regiones de difícil acceso y con el apoyo tácito de la población directa, o por los poderes electos a través de sus ejércitos.

3.- Conflictos de baja intensidad: Los que implican a movimientos terroristas o del crimen organizado (pequeños grupos que no controlan territorio, pero, a veces, son apoyados por una parte de la población). Sus ataques suelen ir dirigidos contra los poderes establecidos y las fuerzas del orden público, aunque también pueden provocar matanzas indiscriminadas contra la población civil (Garay y Pérez, 2007).

Cuando este tipo de lucha involucra tropas regulares se denomina operaciones de comandos. El comando es un grupo de soldados entrenados y armados en un

ejército regular que realiza acciones especiales en campo enemigo. Los guerrilleros también pueden actuar en relación con el ejército regular, pero son normalmente milicias integradas por los civiles. Cabe mencionar que la existencia de las guerrillas ha acentuado la interacción con dos grandes actores: las comunidades indígenas y la sociedad civil, con el fin de establecer la creación de comunidades indígenas autónomas (Monjardín & Millán, 1999). Los escritos de sobre la guerra de guerrillas, exhiben tres fases que todo guerrillero está obligado a cubrir:

Fase 1.- La movilización del campesinado y el establecimiento de una organización.

Fase 2.- El establecimiento de bases rurales y el incremento de la coordinación entre las guerrillas.

Fase 3.- La transición a una guerra convencional (Zedong, 1976).

Al ahondar un poco más sobre la guerra de guerrillas, se ha considerado que:

- El terreno de la lucha armada debe ser fundamentalmente el campo.
- Las fuerzas populares pueden ganar una guerra contra el ejército, y
- No siempre hay que esperar a que se den todas las condiciones para la revolución; el foco insurreccional puede crearlas (Guevara, 1960).

Las guerrillas tienen como particularidad el carecer de la fuerza numérica

y del armamento para enfrentarse a un ejército regular, de hecho, su condición impide un enfrentamiento a campo abierto, en vez de ello actúan conforme a un plan y desde bases establecidas en terrenos inaccesibles como bosques, montañas o junglas, sus habitantes ayudan con alimentos, cobijas, reclutar nuevos guerrilleros y brindan información relevante. Los apoyos también pueden provenir de recursos federales y de aliados, suministrando armamento, médicos y medicamentos, asesoría militar y alimentos, entre otros (Guevara, 1998).

En algunos casos, el movimiento puede surgir a partir de la llegada de una fuerza extranjera o un gobierno opresor, del nacimiento de sentimiento de inconformidad y, posteriormente, del hartazgo para que el grupo armado del movimiento social pueda poner fin a las injusticias. Otra posibilidad es el deseo por el control del poder, generalmente va acompañado de estrategias para desestabilizar el país y tomar el gobierno por la fuerza.

El siguiente paso para consolidarse y establecerse como una guerra convencional, es controlar la mayor parte del territorio, formar un ejército con armamento adecuado y suficiente. Cuando se logra llegar a hasta este punto, el ejército enemigo desgasta sus ofensivas y generalmente opta por rendirse. Este último paso no es una consecuencia inevitable y no todos los movimientos armados o de guerrillas logran llegar a él. Lo consiguieron en: China, Cuba, Vietnam, Nicaragua y Afganistán con la ayuda de

otros países como la Unión Soviética y en otros casos de Estados Unidos; pero fracasaron estrepitosamente o se estancaron en: el Sahara Occidental, Argentina, Chile, El Salvador. Guatemala. Colombia, México y Perú.

Una vez que se logra la consolidación, el ejército conformado es más fuerte en técnica y cuenta con armamento suficiente para confrontar al enemigo en una guerra convencional, sin embargo, no es muy usual que suceda, generalmente se quedan en la segunda etapa.

Está claro que los aliados forman parte importante de este logro, con su apoyo todo es posible, de lo contrario frustrar este último paso puede conseguirse a través de una efectiva campaña contrainsurgente, agotamiento de la guerrilla, cambios políticos de donde recibieron apoyo económico, pérdida de apoyo popular o un alto del fuego negociado.

Con la evolución de las guerrillas surgieron los movimientos de liberación nacional, se crean las Fuerzas Armadas de Colombia (FARC), la guerrilla más antigua y numerosa de América Latina, asimismo el Ejército de Liberación Nacional (ELN), en 1990 el “Che” retoma esta estrategia y crea el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), identificado como uno de los más importantes en México hoy en día. Asimismo, surgen las guerrillas urbanas que se caracterizan por desarrollarse en un ambiente urbano como parte de una estrategia coordinada de lucha militar (Lamberg, 1971).

Existe un cúmulo de países que han desatado movimientos armados (Colombia, España, Guatemala, Perú, Cuba, China, India, México), por mencionar algunos, a pesar de que no es un proceso fácil muchos de ellos lograron estabilizar la situación a través de varios métodos, a esta causa se le conoce como postconflicto, de acuerdo con Rettberg & Guizado (2002), es el fin de un conflicto armado alcanzado en términos generales a través de dos vías: por medios de una negociación política entre dos rivales, o por la victoria militar de uno de los actores, de esta forma inicia un periodo de cese de hostilidades entre las partes en confrontación.

3. EL POSTCONFLICTO Y EL TURISMO POLÍTICO: HACIA UN ACTIVISMO PROPULSOR DEL DESARROLLO ENDÓGENO

Diversos autores siguen considerando al turismo como un instrumento para alcanzar el desarrollo de las comunidades receptoras (Linares y Garrido, 2014), incluyendo, además de los beneficios económicos, el mejoramiento de su calidad de vida, la protección y aprovechamiento de sus recursos naturales y culturales y, en los últimos años, su contribución para mantener la paz en regiones donde se han presentado conflictos bélicos (Rueda y Bonilla, 2017). Es así que, desde los años 90 del siglo XX, se ha propuesto la modalidad de turismo negro que, de una u otra forma involucra el vínculo entre turismo y lugares post-conflicto.

Al respecto, como se ha indicado líneas atrás, el turismo negro, en donde se ha ubicado al turismo postconflicto, refiere a los viajes de las personas que por conocimiento, morbo o curiosidad quieren ser testigos del sufrimiento, las muertes y las guerras que han vivido individuos o comunidades enteras en ciertos lugares. Esta tipología, como se puede apreciar, contiene la práctica del turismo en situaciones posconflicto, pero, como un producto para ser comercializado. Aunque son varios los esfuerzos por darle nombre a este tipo de turismo, entre los que resaltan: turismo negro, turismo de guerra, turismo fénix, turismo revolucionario, no logran caracterizar el rol que juega ese nuevo visitante en su plano político.

Por ello, esta investigación apuesta por el concepto de turismo político, como un concepto alusivo a aquel visitante que se solidariza y se vuelve proactivo a las causas de emancipación, identidad, autonomía, endogenismo o nuevas formas de gobernanza de aquellas comunidades que han sufrido conflictos, y se encuentran en situación postconflicto. Entre otras características, de este turismo político, destaca el activismo social, la interacción con la sociedad civil, la filantropía, razones humanitarias, la indagación y conocimiento de las situaciones, hasta la divulgación de las reivindicaciones sociales, económicas, culturales y políticas del hecho en cuestión, para no solo interrelacionarse, sino para prestar desinteresadamente servicios gratuitos a los demás (Gil Cal-

vo, 2014).

Este tipo de turista viaja para comprometerse solidaria y empáticamente con las personas que han estado en situación de postconflicto y donde los residuos de hambruna, agresiones, guerrillas, catástrofes y demás penalidades, han aquejado a esas comunidades o personas; al hacerlo de esa manera los turistas políticos se revelan como visitantes humanitarios, que algunos investigadores llaman una subespecie de geonautas, que cabe denominar turistas políticos (Gil Calvo, 2014).

Si se pudiera imaginar el rol de este llamado turista político, —como lo refiere Gil— podríamos referirnos al papel que jugaban aquellos magos, profetas y alquimistas medievales que secularizaron y socializaron sus saberes y conocimientos para dar lugar al hombre revolucionario, como un ser comprometido que presta sus poderes carismáticos al servicio del pueblo, esto nos conduce a la versión más cumplida del geonauta progresista y solidario que es el turista político. Hoy, la preocupación es reconocer a estos profesionales revolucionarios de la era moderna, para encontrar, como señala el autor a los viajeros desinteresados, en defensa de una causa al servicio de los demás.

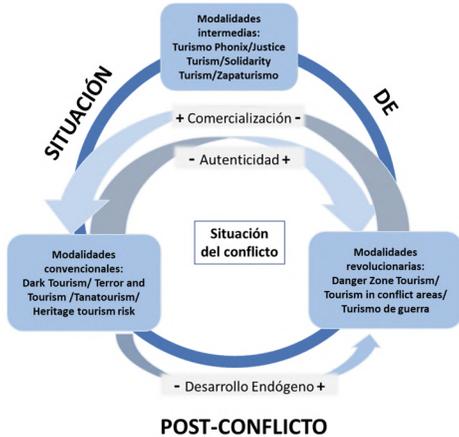
Este tipo de turista político está cobrando una gran importancia en el llamado desarrollo endógeno o local Mowforth (2008), basado en las premisas de la sustentabilidad, en sus tres dimensiones y haciendo hincapié en el beneficio económico en las comunidades recep-

toras; pero, además, como un proceso de transformación social que pretende impactar en las formas de organización, en las mejoras físicas infraestructurales del lugar, así como en la formación del capital humano para la potencialización de tales comunidades. Este concepto pretende constituirse en un instrumento que, al involucrar a los actores que participaron en el conflicto, se integren a la sociedad y contribuyan al pretendido desarrollo local con lo cual, además de alcanzar beneficios económicos, se contribuya a disminuir los riesgos de reiniciar nuevamente los conflictos (Vega, 2017).

Ante situaciones de posconflicto se considera que la actividad que más se puede beneficiar a corto plazo es, precisamente, el turismo, tal como se observa en países como Israel, Vietnam o Irlanda del Norte (Menchero, 2018). De esta manera, “el turismo es considerado una actividad estratégica para reconstruir las economías y sociedades emergidas de conflictos, guerras y desastres” (Allis y López, 2018, p. 1004).

El concepto de turismo político parte de contexto de conflicto para arribar a situaciones de postconflicto que, como se puede observar en la ilustración 1, dan lugar a categorías que reconfiguran modelos como se comercializa o, en el mejor de los casos, puede manifestarse con mayor o menor autenticidad ese tipo de turismo en las comunidades locales, así como su aporte al desarrollo endógeno.

Figura 1. Diversas modalidades en torno al concepto turismo político y su aporte al desarrollo endógeno.



Fuente: Elaboración propia.

Para la denominación del turismo político, diversos investigadores han aportado planteamientos que, como se observa, oscilan entre las modalidades convencionales, pasando por las intermedias, hasta las revolucionarias. La cuestión es que, el tratamiento del turismo político, a diferencia de las convencionales, presenta nociones que se ubican en el sentido crítico que se ha postulado en este trabajo.

En lo convencional, Stone (2006); Hartmann (2014); Isaac (2018) y Miles (2014) hablan sobre "Dark tourism"—turismo negro, turismo oscuro, tanatourismo—definido como el gusto por viajar a sitios con atracciones y exposiciones sobre la muerte, desastre y sitios macabros. En sintonía Butler (2019) argumenta que el "Dark tourism" pertenece al periodo de postconflicto ya

que conmemora los lugares que relatan horror y guerra; sus turistas y visitantes son principalmente exmilitares y civiles. A esta tipología se suman el "Terror and tourism" (Mahrouse, 2016), relativo a la experiencia de visitar sitios donde precedieron hechos de muerte y catástrofe y se percibe el terror. En el caso del "Heritage tourism risk" (Park, 2019), la verdadera satisfacción del turista, que se desplaza a estos sitios, se manifiesta cuando los recursos turísticos intangibles, como períodos de la inquisición, se tornan tangibles en su caracterización o representación de tales hechos, personajes, instrumentos de tortura, ambientación, etc.

En las modalidades intermedias, el concepto de "Phoenix tourism", propuesto por Causevic and Lynch (2011), aunque hace referencia al desarrollo del turismo en un contexto de post-conflicto, a través de la visita a sitios de importancia política, tiene un trasfondo comercial con "mayor autenticidad" que la anterior modalidad. Su práctica conlleva a un proceso de "reconciliación social" y regeneración espacial de las personas y las zonas que estuvieron directamente involucradas en el conflicto político, también incluye que este tipo de turista busca relaciones personales o familiares en el sitio al que viaja y por ende cae en la categoría del que visita-amigos. En ese mismo sentido, coincide Kassiss (2006, citado en Jamal, 2014) al determinar que "Justice Tourism" es el viajero que se integra a movimientos de lucha, su principal objetivo es la justicia

de hechos del pasado, mismos que desde su perspectiva fueron injustos. A ellos se vincula el concepto “Solidarity Tourism” que destaca un enfoque de cuidado y respeto hacia el entorno y busca conservar el patrimonio local, las culturas, las tradiciones, el medio ambiente, etc.; además de que esta práctica de turismo fortalezca a las sociedades locales, gracias a la promoción de dinámicas económicas autónomas (Guzmán y Sánchez, 2009). Común a las anteriores nociones, el viajero de esta modalidad encaja en la categoría de un “peregrino”, debido a que su estancia se realiza en hogares del sitio que visita.

En la misma línea está el Zapatourismo o turista politizado, el cual se desarrolla en México. Coronado (2008) describe a su turista como aquel que es atraído por el movimiento indígena y su relevancia como movimiento social, político e ideológico antiglobal. Este tipo de turista está activo en el Estado de Chiapas desde el surgimiento del EZLN en 1990, modelo que ha sido retomado por otros Estados de este país –Guerrero, Oaxaca y Michoacán– con la finalidad de crear autonomías, se presume que el fenómeno turístico se replica en estos sitios.

Al respecto de las modalidades revolucionarias, Jenkins (2012) promueve los términos “danger zone tourism” y “conflict tourism”, en los que argumenta que la relación entre el turismo y el conflicto tiene cabida en los sitios relacionados con ese tipo de sucesos del pasado como campos de batalla, cementerios, memoriales o museos. En ese

mismo tenor, Van Broeck (2017) alude al “Tourism in conflict áreas”, en el que realiza dos consideraciones: visualiza al conflicto como un contexto del turismo y, en la otra, en que el conflicto es una atracción para que los turistas visiten un lugar. De estas consideraciones emergen las nociones de *turismo de guerra* y *turismo de experiencias revolucionarias*, las cuales están relacionadas con los viajes para visitar las zonas donde se produjeron movilizaciones sociales o revoluciones (Clausen, 2012), y, en ellas, el visitante, a diferencia del convencional, se caracteriza por su ideología política, su convivencia con los habitantes locales y su activismo en diversas acciones pro-autonomía.

Como se puede observar, las distintas nociones muestran que el turismo político tiene como raíz o nacimiento las situaciones de conflicto y, particularmente, el post-conflicto que, en ocasiones, resulta favorable para las comunidades locales ya que, una vez salvado ese momento, el sitio atrae visitantes que no solo se interesan por los acontecimientos sucedidos, sino por el desarrollo económico y social del lugar, contribuyendo a la conformación de un modelo (el turismo solidario) que actúa como una herramienta de cohesión social.

Con respecto a la noción de turista político, Moynagh (2008) comienza con una categoría muy particular del viajero que busca participar solidariamente en manifestaciones relativas a las luchas políticas de un lugar, buscando no solo unirse, de forma voluntaria con la co-

munidad que visita, sino aportar sus conocimientos, habilidades y preparación para mejorar las condiciones de vida, autonomía y desarrollo de las comunidades locales.

Ahondando sobre el concepto de turismo político, Bulag (2012), Longares (2017), Léty (2008) y García (2006) exponen el perfil del turista político como el viajero conectado por sensaciones dolorosas e impactantes; las motivaciones son los hechos y sitios en posguerra y la convivencia con las comunidades locales que aspiran a gobiernos autónomos, distintos a los convencionales. Los principales destinos de turismo político que señalan esos autores son: Valencia, España, Cuba, Irlanda del Norte, Brasil y China. Cabe indicar que no todos los lugares de conflicto son visitados, ni tampoco todos ellos se han convertido en sitios turísticos, pero los que han sido tratados bajo las modalidades convencionales han sido "turistificados" (Footte, 1997, citado en Van Broek, 2017), provocando que cada vez más en sitios de conflicto y postconflicto —en todo el mundo— tengan ese cariz. El gran reto es, como se ve en la ilustración 1, pasar de las modalidades convencionales del turismo político a las revolucionarias, limitando su comercialización tradicional como un "producto" de morbo, snob o kitsch, para desplegar mayor autenticidad en la convivencia, en el activismo social y en la elevación de la calidad de vida que tales "visitantes" pueden proporcionar a los habitantes de las comunidades locales, al concientizarse del

valor emancipatorio que se pretende bajo un modelo de desarrollo endógeno, autónomo y de gobernanza local.

En el ámbito latinoamericano, el tema de turismo y conflictos armados tiene varios centenares de documentos entre libros, capítulos de libro, artículos indizados, noticias y blogs. Las principales revistas donde aparece la temática referida son: *Ritur*, *Gestión turística*, *Études Caribéennes*, *ReLaER*, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, *Revista Iberoamericana de Filosofía*, *Política*, *Humanidades y Relaciones Internacionales*, entre otras. Las principales orientaciones vinculadas al turismo están referidas al conflicto político, postconflicto, inestabilidad política, contexto de violencia, guerra, desarrollo y paz, con estudios de caso en países y regiones calificadas como sitios de desarrollo en el turismo político.⁴

A pesar de la abundante conceptualización y tipologías abordadas sobre el tema, se aprecia la necesidad de apuntalar perspectivas críticas que revaloren el concepto sobre turismo político, que, ante un mundo complejo, cambiante y en continua crisis, está mostrando la aparición de "nuevos" actores en la cuestión política y el turismo, al grado de que, ante escenarios de conflicto y post-conflicto, en lugares con potencial y vocación turística, el "nuevo" visitante

4. Búsqueda realizada el 5 de septiembre de 2019 en Google, Google Académico y Redalyc, con 386 documentos encontrados vinculados específicamente a la temática.

que se desplaza a estos sitios, muestra comportamientos renovados en la manera de interrelacionarse con los habitantes de comunidades locales, pero, igualmente, de participar con ellos en sus acciones solidarias, cooperativas, activas en la búsqueda y consolidación de sus autonomías, concientización y, hasta la gestión del disfrute de actividades recreativo-lúdicas que pueden proporcionar gobiernos locales.

4. LA CONCEPCIÓN CRÍTICA DEL TURISMO POLÍTICO

Si bien es cierto, hay un mundo de apreciaciones en torno al turismo, específicamente en las diversas tipologías que de este se despliegan (turismo negro, turismo verde, turismo naranja, turismo rosa, etc.), está siendo necesario develar —con un espíritu crítico— tales concepciones que aparentan renovación, cambio y solución, y continúan siendo más de lo mismo, refuncionalizando las crisis del gran capital. Al respecto, la concepción crítica se constituye como un acercamiento reflexivo-emancipador de las cuestiones de influencia y poder que tiene el sector económico y político en el turismo, caracterizado por medidas instrumentales de inversión y financiamiento y orientados a proyectos rentabilísticos en diversas modalidades de la actividad (Goldstone, 2003).

El giro crítico que ha emergido en torno a la política y el turismo (Castillo, 1992; Ateljevic, Pritchard & Morgan, 2007) se orienta hacia una revisión

reflexiva y crítica del papel que asume el turismo en un contexto de conflicto armado, caracterizado por un nivel de conciencia del sujeto-actor social, con respecto a las condiciones de posconflicto y desarrollo local en comunidades tradicionales de carácter autónomo, que develan no solo el sentido del ser social en la dinámica turística, sino la posibilidad de una nueva tipología que congrega la acción política, económica y social del ser humano: el turismo político como conciencia social emancipadora y transformadora.

Diversos investigadores han volteado a ver la importancia de la teoría crítica en la concepción de la política turística (Arias, Castillo, Panosso y Mendoza, 2013; Nava, Castillo, Mendoza y Vargas, 2014). Emanada de la teoría marxista y de trascendencia hasta nuestros días, la llamada "teoría crítica", generada en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt, ha sido una teoría orientada hacia la transformación-emancipación de la sociedad, la cual presenta vigencia en sus planteamientos (Leyva, 2011 y 2016) con investigadores como Jürgen Habermas, Albrecht Wellmer o Alain Touraine (Páez, 2001).

La Escuela de Frankfurt critica al determinismo económico, su posición de censura se refleja en los juicios que realiza al positivismo, a la sociología clásica, a la irracionalidad de la sociedad moderna y a la industria de la cultura de masas y del conocimiento, a la acción comunicativa colonizadora y a la dominación y sus legitimaciones (Gutié-

rez, 1998). Su vigencia muestra cómo está en juego no solo la idea de identidad cultural, sino el concepto mismo de razón o racionalidad, ligado a los valores de libertad, justicia y solidaridad, como componentes de la realidad social en conjunción con la totalidad social histórica, en la que destaca el análisis de las relaciones de dominación, autoritarismo y neocolonialismo manifiesto entre la conciencia individual, la superestructura cultural y la estructura económica.

Para algunos, el turismo es en realidad:

[...] una nueva forma de colonialismo, dentro de la cual los ciudadanos de los países más ricos del mundo se desparrraman por las zonas más empobrecidas del planeta, en busca de algunos rincones que puedan colonizar y, sobre todo, que sean más gratos que las ciudades en que viven" (Turner y Ash, 1991, p. 10).

Esta nueva forma de colonialismo genera repercusiones culturales, económicas, ambientales y políticas que develan la doble cara del turismo, cuando se le declara y fomenta como una actividad favorable para el desarrollo, el intercambio social y el entendimiento cultural.

La concepción crítica del turismo ha situado a este en la reflexión del influjo de las grandes empresas y de la participación del Estado como apoyo al proceso de reproducción del gran capital. Y, aunque aparece la reflexión sobre la importancia que cobra la dependencia tecnológica y financiera, el colonialismo

cultural, las relaciones centro-periferia, entre otros, en el diseño de políticas turísticas, es necesario precisar el nuevo sentido que está adquiriendo el Estado como garante de la reproducción del capital, bajo un modelo político denominado neoliberalismo y un modelo económico: la globalización.

CONCLUSIONES

La concepción tradicional de política y turismo ha conducido no solo a sentar el término turismo político y a sus derivados actores como visitantes convencionales, consumidores de recursos, lugares, personas, sino al accionar del Estado al diseño de acciones, políticas y planes en los que el ejercicio del poder está condicionado a una clase hegemónica orientada a la reproducción del capital.

Los retos que plantean las sociedades y comunidades que viven en situaciones donde el poder ha derivado en autoritarismo y sus condiciones de vida son de extremo riesgo como las crisis, el conflicto, el crimen organizado y la corrupción del poder, se han visto en la necesidad de emanciparse, a través de diversos medios, provocando con ello el interés de nuevos visitantes que desean no solo conocer, sino vivir las experiencias que entraña el conflicto y el postconflicto, permitiendo la aparición de un turismo no convencional, denominado turismo político.

Ante este panorama, es necesario abrir nuevas líneas de investigación y

estudios de carácter crítico reflexivo en el campo del turismo, que permitan no solo reconceptualizar el fenómeno moderno de guerras, conflicto, crimen organizado y terrorismo; sino mostrar con evidencias diversas incidencias que este tipo de temas arroja con respecto a escenarios de crisis sociopolíticas, económicas y ambientales para la actividad turística que buscan emanciparse de condiciones de explotación, sometimiento, segregación y despojo de sus trascendentales valores e identidades: organización comunitaria, gobernanza local, beneficios colectivos.

El turismo político, que tiene lugar en tiempo de post-conflicto y que se relaciona con los sitios y escenarios de guerras pasadas, puede ser considerado como una herramienta de cohesión social que dinamice aquellos lugares que buscan emanciparse de un pasado angustioso y en el que el visitante asuma un papel de activista social, solidarizándose con sus proyectos de vida.

La receta motivante para este tipo de visitante no es solo una conciencia crítica de las situaciones, sino una actitud de solidaridad, que contribuye al movimiento emancipador y se vuelve participante atraído tanto por las tradiciones como por la lucha comunitaria haciéndola propia; se vuelve uno con la comunidad local o la sociedad civil y forma parte de sus actividades, incluso las de la vida cotidiana.

El turismo político emerge no como una modalidad convencional, sino como un actor solidario de las condiciones de

un sitio que sufrió algún tipo de conflicto y que, al sobreponerse posicionado en una etapa de postconflicto, se integra a la necesidad comunitaria de desarrollarse social y económicamente, haciendo de este una herramienta de cohesión social.

REFERENCIAS

- Arias Castañeda, A. E.; Castillo Nechar, M.; Panosso Netto, A.; y Mendoza Valdés, R. (2013). Teoría crítica y turismo. *Revista Hospitalidade*. V. X, número 2 – dezembro 2013 pp. 332-349.
- Ateljevic, I.; Pritchard, A. & Morgan, N. (2007). *The Critical Turn in Tourism Studies: Innovative Research Methodologies*. Londres: Routledge
- Ateljevic, I., Pritchard, A. y Morgan, N. (2012). El giro crítico en los estudios de turismo: promoción de una academia de esperanza.
- Allis, T. y López, P. M. (2018). Turismo post-conflicto. Desarrollo turístico local y estrategias para la integración social de refugiados. *Estudios y Perspectivas*. Vol. 27, no.4, pp. 1003-1017.
- Balslev Clausen, H., & Velázquez García, M. A. (2012). Turismo de experiencias revolucionarias: Christiania, Dinamarca y San Cristóbal de las Casas, México. Paper presented at Ciudades de Turismo. El siglo XXI y los procesos del turismo: Nuevos turistas, nuevos destinos, México.
- Buigut, S., & Amendah, D. D. (2016). Effect of terrorism on demand for

- tourism in Kenya. *Tourism Economics*, 22(5), pp. 928-938.
- Bulag, U. E. (2012). Seeing like a minority: Political tourism and the struggle for recognition in China. *Journal of Current Chinese Affairs*, 41(4), pp. 133-158.
- Butler, R. (2019). Tourism and conflict. A framework for examining risk versus satisfaction. En: R. K. Isaac, E. Çakmak, R. Butler (Eds.). *Tourism and Hospitality in Conflict-Ridden Destinations* (pp. 68-80). Nueva York: Routledge.
- Causevic, S., & Lynch, P. (2011). Phoenix tourism: Post-conflict tourism role. *Annals of Tourism Research*, 38(3), 780-800.
- Castillo Nechar, M. (1992). *Investigación y metodología del turismo. De modelos tradicionales a nuevos modelos*. México: Editorial Turistec.
- Foote, G. (1997). El pensamiento político del Partido Laborista: una historia. Saltador.
- García, H. (2006). El turismo político durante la Guerra Civil: viajeros británicos y técnicas de hospitalidad en la España republicana, 1936-1939. *Ayer* 64, pp. 287-308.
- Garay, C. y Perez, L. (2007). La expansión de la violencia armada en la post-Guerra Fría: conflictos de baja intensidad, terrorismo internacional y delincuencia organizada transnacional. *Anales de la Facultad de Derecho*, n° 24, pp. 143-161
- Gil Calvo, E. (2014). Los otros turistas: la tercera especie de geonautas. *Revista Claves de Razón Práctica*, No. 235, pp. 1-15.
- Guevara, E. (1960). Notas para el estudio de la ideología de la Revolución Cubana. *Pensamiento Crítico*, 9, pp. 3-12.
- Guevara, E. C. (1998). *La guerra de guerrillas*. España: Txalaparta.
- Gutiérrez Alberoni, J. D. (1998). La teoría de las representaciones sociales y sus implicaciones metodológicas en el ámbito psicosocial. *Psiquiatría pública*, 50, 10 pp. 211-219.
- Guzmán, T. J., & Sánchez Cañizares, S. M. (2009). Desarrollo socioeconómico de las zonas rurales con base en el turismo comunitario. Un estudio de caso en Nicaragua. *Cuadernos de desarrollo rural*, 6(62), pp. 81-97.
- Goldstone, P. (2003). *Turismo, más allá del ocio y del negocio*. Madrid: Editorial Debate.
- Hartmann, R. (2014). Dark tourism, thanatourism, and dissonance in heritage tourism management: New directions in contemporary tourism research. *Journal of Heritage Tourism*, 9(2), pp. 166-182.
- Isaac, R.K. (2018). ¿De la peregrinación al turismo oscuro? Un nuevo tipo de turismo en Palestina. *Turistas y Turismo. Un lector*. pp. 179-186.
- Jamal, T., & Camargo, B. A. (2014). Sustainable tourism, justice and an ethic of care: Toward the just destination. *Journal of Sustainable Tourism*, 22(1), pp. 11-30.
- Jenkins, C. (2012). Belfast's immoral 'conflict tourism'. Creado 7 de

- mayo de 2012; disponible en: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2012/may/07/belfast-immoral-conflict-tourism> (Fecha de acceso 7 de junio 2019).
- Khalid, Usman; O., Luke E. & Azizb, Nusrate. (2019). Armed conflict, military expenditure and international tourism. *Tourism Economics*. 30:(2), pp. 238-251.
- Lamberg, R. F. (1971). La guerrilla urbana: Condiciones y perspectivas de la "segunda ola" guerrillera. *Foro Internacional*, 11 3 (43), pp. 421-443.
- Léty, B. (2008). Turismo político en Irlanda del Norte: Inesperada batalla por la memoria. *Le Monde diplomatique en español*, (147), p. 7.
- Leyva, G. (2016). Teoría crítica, tiempo y aceleración. *Acta Sociológica NÚM. 69*, enero-abril de 2016, pp. 125-136.
- _____. (2011). *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*. México: Siglo XXI.
- Light, D. (2017). Progress in dark tourism and thanatourism research: An uneasy relationship with heritage tourism. *Tourism Management*, 61 (2017) pp. 275-301.
- Linares, H. L., & Garrido, G. M. (2014). Del desarrollo turístico sostenible al desarrollo local. Su comportamiento complejo. *PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 12(2), pp. 453-466.
- Longares, E. (2017). Turismo político en Valencia. Creado 3 de octubre de 2017; disponible en: <https://beersandpolitics.com/turismo-politico-valencia>
- Mahrouse, G. (2016). Turismo en la zona de guerra: pensar más allá del voyeurismo y el peligro. *ACME: una revista electrónica internacional para geografías críticas*, 15 (2).
- Menchero, S. M. (2018). Colombia en posconflicto: ¿turismo para la paz o paz para el turismo? *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*. Vol. 20, no. 39, enero-junio, pp. 415-438. doi: 10.12795/araucaria.2018.i39.20
- Miles, S. (2014). Battlefield sites as dark tourism attractions: An analysis of experience. *Journal of Heritage Tourism*, 9(2), pp. 134-147.
- Monjardín, A. L., & Millán, D. M. R. (1999). Los municipios autónomos zapatistas. *Revista Chiapas*, 7 pp. 1-18.
- Mowforth, M., & Munt, I. (2008). *Tourism and sustainability: Development, globalisation and new tourism in the third world*. Londres: Routledge.
- Moynagh, M. A. (2008). *Political tourism and its texts*. Toronto: University of Toronto Press.
- Nava Jiménez, C.; Castillo Nechar, M.; Mendoza Valdés, R.; Vargas Martínez, E. E. (2014). La Crítica en el Pensamiento Turístico. *Rosa dos Ventos*, vol. 6, núm. 3, julio-septiembre, 2014, pp. 324-341.
- Neumayer, E. (2004). The impact of political violence on tourism: Dynamic cross-national estimation. *Journal of*

- Conflict Resolution*, 48(2), pp. 259-281.
- Novelli, M.; Morgan, N. & Nibigira, C. (2012). "Tourism in a post-conflict situation of fragility". *Annals of Tourism Research. Volume 39*, Issue 3, July 2012, pp. 1446-1469.
- Páez Díaz de León, L. (Editora). (2001). *La Escuela de Frankfurt. Teoría crítica de la sociedad. Ensayos y textos*. México: ENEP Acatlán-U.A.M.
- Park, E., Choi, B. K., & Lee, T. J. (2019). The role and dimensions of authenticity in heritage tourism. *Tourism Management*, 74, pp. 99-109.
- Raza, S. A., & Jawaid, S. T. (2013). Terrorism and tourism: A conjunction and ramification in Pakistan. *Economic Modelling*, 33, pp. 65-70.
- Rueda, E. N. & Bonilla, J. (2017). Turismo y posconflicto en el municipio de la Macarena, Meta-Colombia. *Revista Iberoamericana de Turismo RI-TUR. Vol. 7*, no. 1, pp. 114-134.
- Rettberg, A. & Guizado, Á. C. (2002). *Preparar el Futuro: Conflicto y Post-Conflicto en Colombia*. Bogotá. Bogotá: Alfaomega.
- Sanz, J. (2010) Archienemigos de Roma. Viriato. Creado 5 de julio de 2010; disponible en: <https://historias-delahistoria.com/2010/07/05/archienemigos-de-roma-viriato>
- Stone, P. (2006). A dark tourism spectrum: Towards a typology of death and macabre related tourist sites, attractions and exhibitions. *Tourism: An Interdisciplinary International Journal*, 54 (2), pp. 145-160.
- Turner, L. y Ash, J. (1991). *La horda dorada. El turismo internacional y la periferia del placer*. Madrid: Endymion.
- Van Broeck, A. M. (2017). Conflicto y turismo: una revisión bibliográfica. In ConPeth: Confederación Panamericana de Escuelas de Hotelería, Gastronomía y Turismo (pp. 1-7). Turismo Sostenible para la Paz.
- Vega, O. F. (2017). Turismo y posconflicto. Una reflexión a partir del escenario del camino a Teyuna (ciudad perdida). *Turismo y Sociedad. Vol. XXI*, pp. 165-192. doi: <https://doi.org/10.18601/01207555.n21.08>
- Zedong, M. (1976). *Obras escogidas de Mao Zedong. Sobre la guerra prolongada*. <https://www.marxists.org/espanol/mao/escritos/PW38s.html>
- Zhang, J.J. (2017). Rethinking 'heritage' in post-conflict tourism. *Annals of Tourism Research. Volume 66*, September 2017, pp. 194-196.

REFLEXIONES SOBRE LAS PRÁCTICAS CAMPELINAS Y SU APORTE HACIA UNA AGRICULTURA SUSTENTABLE

REFLECTIONS ON PEASANT PRACTICES AND THEIR CONTRIBUTION TO A SUSTAINABLE AGRICULTURE

EDWIN VICENTE REALPE SOLARTE*

Fecha de entrega: 14 de enero de 2021

Fecha de aceptación: 16 de agosto de 2021

RESUMEN

La crisis de la agricultura industrial ha llevado a revalorar otras agriculturas en el mundo, especialmente la campesina. Sus características propias permiten hacer un aporte sustancial a la crisis climática y alimentaria que vive la humanidad, en la medida que su productividad es inversamente proporcional a la extensión de tierra y sus prácticas son racionales ecológicamente. Este artículo pretende reflexionar y resaltar la importancia de la agricultura campesina en un contexto de microfundio, a partir de la revisión bibliográfica y la obtención de información de fuentes primarias, con la aplicación de entrevistas semiestructuradas a familias campesinas y la observación participante del territorio en el municipio de Colón-Nariño. Con el análisis de la información recolectada se concluye que las prácticas campesinas aportan de manera importante a la agricultura sustentable, puesto que optimiza

* Sociólogo de la Universidad de Nariño-Colombia, Magister en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo de la Universidad del Cauca-Colombia. Productor Agroecológico y Educador Popular en las comunidades campesinas del Río Mayo- Dpto. Nariño-Colombia. Correo electrónico: edwin-realpe@hotmail.es

los recursos disponibles, así mismo contribuyen con procesos resilientes a las variaciones climáticas gracias al proceso simbiótico entre comunidad y naturaleza.

PALABRAS CLAVE: *Desarrollo rural, Microminifundio, Agricultura Campesina.*

ABSTRACT

The crisis of industrial agriculture has led to a revaluation of other agriculture in the world, especially peasant agriculture, its own characteristics allow it to make a substantial contribution to the climate and food crisis that humanity is experiencing, to the extent that its productivity is inversely proportional to the extension of land and its practices are ecologically rational, this article aims to reflect and highlight the importance of peasant agriculture in a micro-farm context, from the bibliographic review and the obtaining of information from primary sources with the application of semi-structured interviews, peasant families and participant observation of the territory in the municipality of Colón - Nariño. With the analysis of the information collected, it is concluded that peasant practices contribute in an important way to sustainable agriculture, since it optimizes the available resources, also contributes with processes that are receptive to climatic variations thanks to the symbiotic process between community and nature.

KEYWORDS: *Rural Development, Microminifundio, Peasant Agriculture.*

INTRODUCCIÓN

La crisis de la agricultura convencional (industrial, moderna) tiene dimensiones socioeconómicas y ecológicas, interrelacionadas y procedentes de las condiciones históricas de la agricultura estadounidense de la postguerra, y luego con la expansión del capitalismo (Rosset, 1998), esta condición ha llevado a hacer una evaluación crítica de la agricultura convencional y a revalorar la importancia de la agricultura campesina en el mundo. Para ello se tendrá en cuenta tres temáticas: en primer lugar, se presenta al sujeto campesino como realidad presente (Ploeg, 2010); en segundo lugar, se problematiza al campesino y su agricultura desde una lectura crítica del desarrollo, (Escobar, 2009); para luego hacer un acercamiento a las problemáticas que afectan a la agricultura industrial en los últimos años (Gliessman, 2002). Finalmente, se sustenta la hipótesis de que las prácticas campesinas poseen potencialidades que le permiten una mayor oportunidad hacia una transición a una agricultura sustentable (Toledo, 2008), sin desconocer que muchas prácticas campesinas también tienen sus dificultades, en cierta forma dañinas para los ecosistemas naturales como antropizados.

CAMPESINOS, GENERALIDADES CONTEXTUALES

El campesinado¹ ha estado en sus territorios, es una realidad que pervive en el tiempo.

El campesino no se lo puede explicar a través de una mera referencia al pasado; se encuentra arraigado en la realidad de hoy [...] tampoco aparece como un problema, ya que brinda perspectivas y soluciones promisorias, si bien aún un poco ocultas (Ploeg, 2010, p. 15).

Este trabajo no entra a cuestionar la existencia del campesinado ni hace una disertación teórica del concepto,² se aborda como una realidad concreta, que construye una “constelación de campe-

sinidades”, que perviven en el tiempo. En esta perspectiva “el campesinado es una categoría histórica por su condición de saber mantener las bases de producción biótica de los recursos naturales” (Sevilla y González, 2004, p. 35). Su estrecha relación con la naturaleza modela la forma de percibir y concebir la naturaleza, en consecuencia, define el cómo y para qué se hace la agricultura. “La [...] racionalidad ecológica del campesino [...] no es sólo una estrategia de subsistencia [...]. Es una consecuencia directa del proceso de apropiación de la naturaleza en una economía predominantemente dirigida a la población para el uso.” (Toledo, 1992). En síntesis, las comunidades campesinas son una construcción dialéctica que en la historia han dinamizado las formas de apropiación y aprehensión del mundo natural.

En nuestro caso entendemos a las comunidades campesinas desde una perspectiva agroecológica, es decir, como un colectivo humano que tiene:

... una forma de manejar los recursos naturales vinculada a los agroecosistemas³ locales y específicos de cada zona utilizando un conocimiento sobre dicho entorno condicionado por el nivel tecnológico de cada momento histórico y el grado de apropiación de dicha tecnología, generándose así distintos “grados

1. En este trabajo se toma la definición de campesino de las Naciones Unidas, mediante la cual “un campesino es un hombre o una mujer de la tierra, que tiene una relación directa y especial con la tierra y la naturaleza a través de la producción de alimentos u otros productos agrícolas... El término campesino puede aplicarse a cualquier persona que se ocupe de la agricultura, la ganadería, la trashumancia, las artesanías relacionadas con la agricultura u otras ocupaciones similares en una zona rural.” (ONU, 2013, p. 2) con ello quiero aclarar que el término campesino se utiliza sin la pretensión de discriminar ninguna identidad de género, más bien se asume como un concepto que reúne formas de ser y estar en el mundo de la vida, hombre o mujer.

2. Para un mayor abordaje revisar a Sevilla Guzmán, Eduardo y González de Molina, Manuel. Sobre la evolución del concepto de campesinado en el pensamiento socialista: Una aportación para vía campesina.

3. “Un agroecosistema se crea cuando la manipulación humana y la alteración de un ecosistema tienen lugar con el propósito de establecer la producción agrícola” (Gliessman, et al, 2007, p. 16).

de campesinidad (Sevilla y González, 2004, p. 33).

Esta diversidad interna del campesinado puede variar según el momento histórico. Así, las diferentes formas y grados de campesinidad, lo que nos muestra no es la pérdida de su condición, sino su capacidad de coevolución dinámica en sus contextualidades ecológicas y socioculturales.

EL CAMPESINO EN COLOMBIA, UNA REALIDAD INCÓMODA

En Colombia no se conoce el número de campesinos que viven en el campo. “Resulta difícil estimar el número preciso de campesinos en Colombia debido a que el término ni siquiera aparece en el buscador de la página web del DANE⁴” (Machado, 2011, p. 47). El término ha sido remplazado por el de “población resto”, y en su lugar el informe del DNP⁵ conceptualiza a las comunidades campesinas como “agricultura familiar”.⁶

4. Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) es la entidad responsable de la planeación, levantamiento, procesamiento, análisis y difusión de las estadísticas oficiales de Colombia.

5. El Campo Colombiano: Un camino hacia el Bienestar y la Paz del Departamento Nacional de Planeación de 2015

6. “La denominación de AF ha ido ganando creciente aceptación en el ámbito internacional. Promovida por los agricultores brasileños para englobar a todas las categorías de productores rurales cuya economía familiar depende fundamen-

Esta calificación:

No tendría mayores problemas si no fuese por el carácter peyorativo que muchos investigadores y políticos profesionales aplican al concepto de campesinado. [...] El prejuicio aparece cuando se afirma que el campesinado tiene que transformarse en agricultor familiar para tornarse moderno (Mançano, 2014, p. 19).

A más de ser una consideración conceptual, encierra una discusión de carácter político, puesto que su reconocimiento como sujeto de derechos proviene de la confrontación y lucha permanente en sus territorios.

El escaso acceso a la tierra se da desde las primeras ocupaciones españolas, son constitutivos los fenómenos del minifundio y el latifundio, los primeros ubicándose en las tierras marginales de los altiplanos y las montañas andinas del sur y los segundos con la expansión de la hacienda en las regiones de la costa atlántica y los valles interandinos mediante la ocupación violenta de tierras indígenas (Reyes, 1987, p. 41).

Los derechos políticos de los campesinos, negros, indígenas y mestizos fue-

talmente del trabajo de su familia y para cambiar la concepción de que los pequeños agricultores son sinónimo de pobreza por una en que se les considera forjadores de riqueza y desarrollo, un número creciente de países y de organizaciones internacionales, como FAO, IICA y MERCOSUR, la han adoptado” (DNP, 2015, p. 62).

ron reconocidos mucho después de la independencia de España. Hasta 1850 los requisitos para obtener el derecho de ciudadanía pasaban por no ser sirviente, saber leer y escribir.

«sirvientes domésticos o jornaleros». [...] a mediados de siglo [...] por lo menos la mitad de la población colombiana [...] no tenía formas directas de expresión política, no contaba con participación electoral; [...] de esta forma la gran [---] masa de indígenas, de negros y mestizos fue tratada como inferior, abyecta y degradada, apta para ser manejada pero incapaz de decidir su propio destino (Tirado, 2007, pp. 16-26).

En la primera década del siglo XX se inicia con un ajuste normativo e institucional que permite la modernización del agro, la formalización de la propiedad permitió seguir con la concentración de la tierra y la acumulación de capital en élites regionales. “El resultado evidente de la solución dada a la cuestión agraria en estas décadas constituye una primera forma [...], de desvalorización del campesinado, al cerrarles el paso al acceso a la propiedad y al desarrollo de la agricultura” (Machado, 2011, p. 30). La negación del acceso a la tierra subordina a la mayoría del campesinado a ser peón, jornaleros, aparceros o terrajeros, o los empujó a ampliar la frontera agrícola sin reconocimiento de derechos.

A mediados del siglo XX en los procesos de industrialización se le conside-

ró un obstáculo para la modernización del país, a pesar de ser un sector subsidiario de otros renglones económicos.

Durante los años treinta y setenta la agricultura y la producción campesina fueron subordinadas al objetivo de la industrialización por sustitución de importaciones, generando una política contraria a los intereses del campesinado, cuya forma de producción fue considerada un lastre que impedía la modernización y el desarrollo (Estrada, 2013, p. 37).

En los años sesenta del siglo XX, con la revolución verde, se pretendió modernizar el campesinado con el argumento de ser un sujeto incapaz de innovar, de cambiar una mentalidad que estaba arraigada a los ciclos naturales, a la ampliación de enmiendas a los suelos, a dejar descansar la tierra en el sistema de cultivos. Dicha innovación consistía en dejar de sentir y pensar con la tierra, y asumir una racionalidad instrumental de la tierra y en general de la naturaleza para adoptar una serie de paquetes tecnológicos impulsados por las grandes corporaciones de insumos agroquímicos y semillas transgénicas:

La modernización de la producción agrícola se basó en la introducción de agroquímicos básicos que se complementaron con las semillas mejoradas, al inaugurarse la revolución verde a comienzos de los años 1960 [...] La innovación se atribuyó solo a las nuevas prácticas agrícolas bajo el criterio

de la incapacidad del campesinado para innovar (Machado, 2011, p. 32).

En la década de 1990 “El modelo neoliberal tiene su estructura institucional, donde se destacan: la formación de capital humano y social, la investigación y el desarrollo científico y tecnológico y la formación empresarial” (Tobasura, 2009, p. 25). La competencia impone ritmos que desafían la existencia de amplios sectores poblacionales; en esta última década los campesinos han desaparecido de la escena productiva, y se les asignó el papel de *management* del desarrollo.

En las últimas décadas el campesino ha estado supeditado a un modelo desarrollista que privilegia por medio de políticas públicas, proyectos agroindustriales y al mismo tiempo la concentración de la propiedad sobre de la tierra; mientras el campesino accede de forma privada o particular ya sea por compra o por herencia, acentuando el fenómeno de fraccionamiento de la tierra, las comunidades negras e indígenas gozan de derechos colectivos de la tierra en extensión.

El campesinado asciende “aproximadamente a 2,2 millones de personas; si se incluyen sus familias, que representan el 80 % del total de la población rural” (DNP, 2015, p. 146), de los cuales “solo el 36,4 % de los hogares [...] tienen tierra” [...], el 87,3 % tiene menos de 0,5 UAF hasta 2 AUF (DNP, 2015) lo que indica que son microfundistas.

En cualquier país del mundo, el sec-

tor campesino y de agricultura familiar está subrepresentado en la tenencia de la tierra, pero sobre representado en la producción de alimentos. Es decir, que, aunque los campesinos posean mucho menos de la mitad de la tierra, producen más de la mitad de los alimentos (Rosset, 2012, p. 25).

Ahora bien, entrando a analizar las condiciones socioeconómicas del campesinado detrás de esta forma de ejercer la agricultura y la vida en ruralidad, se puede referenciar una medición cuantitativa de ellos por medio del índice pobreza multidimensional, el cual contiene como principales variables según el Departamento Nacional de Planeación (2015) para el sector rural en 2014: las condiciones educativas, el alto índice de trabajo informal, que supera el 90 % en la zona, el acceso limitado a fuentes de agua mejoradas o tratadas, las precarias condiciones de eliminación de excretas y conexiones de alcantarillado y la estructura de la vivienda que refiere a material de pisos y paredes; es de notar que la mayoría de estas variables son servicios públicos y sociales cuya satisfacción depende, en gran parte sino total, de la garantía del Estado que ha sido poco representativa o mal dirigida, de ahí que por esa ausencia estos grupos poblacionales rurales hayan sido más vulnerables a las problemáticas sociales y de conflicto. Sin embargo, esta medición de pobreza es subjetiva para el campesino, como lo será también por ejemplo para comunidades étnicas, que no consideran la necesidad de tener ladrillo o bloque en

sus paredes y baldosa, cerámica o baldosín en sus pisos para pensarse menos pobres, no afectan sus formas de vida, simplemente tienen una preferencia por la estructura en bahareque o tapias que mantienen fresca la vivienda y son muy resistentes y duraderas. Igualmente, la informalidad del trabajo campesino, que es la variable más representativa en esta medición de pobreza, es casi inevitable por basarse principalmente en mano de obra familiar y en préstamos o jornales de la misma con otros vecinos con la finalidad de aportar a las actividades productivas de su familia y disminuir sus costos, por lo que pensar en la generación de ingresos económicos para cubrir las exigencias y requerimientos del sistema laboral formal es casi imposible y jamás concebido por los trabajadores y las familias. Finalmente, el acceso a acueducto, alcantarillado y saneamiento ha sido una limitante constante en la zona rural del país, por considerarse técnicamente un esfuerzo financiero representativo dada las condiciones geográficas de estas zonas y las distancias entre beneficiarios.

Otro indicador analizado es la pobreza monetaria, a lo que el DNP (2015) señala que,

(...) como “pobres por ingreso” son aquellos que el ingreso per cápita mensuales es inferior a la línea de la pobreza, la cual tiene el objetivo de representar la cantidad mínima de dinero que se requiere para adquirir la canasta mínima de consumo —alimentos y bie-

nes y servicios—; y de manera similar, aquellos que “pobres extremos” lo cual hace referencia a la población que no dispone de los recursos mínimos para adquirir la canasta mínima de alimentos de supervivencia (p. 12).

Frente a este, el DNP (2015) registra para el 2014 una pobreza de ingreso de 41,4 % y la pobreza de ingreso extrema de 18 %, muy por encima de los mismos datos en zona urbana y la media nacional.

No se desconoce, aún bajo la característica de autosuficiencia de la agricultura campesina, la necesidad de ingreso para complementar o satisfacer otras necesidades básicas del hogar, como lo indica Gudeman (como se citó en Toledo, 1993):

(...) la producción para el sustento no excluye producir un excedente; el enigma de la producción para el uso no es si se produce un excedente sino por qué el excedente que se produce no se acumula y transforma en el sistema (p. 5).

Ahora, esa subjetividad no es una justificación para aceptar que el campesino deba soportar la pobreza, es deber del Estado garantizar los derechos sociales de los ciudadanos dirigidos a mejorar las condiciones de vida de estos. Como lo indica Corrales (2002):

(...) no significa que puedan dejarse de lado las condiciones estructurales que condujeron a que el campesinado tuviera que desenvolverse en condicio-

nes de enorme precariedad económica y ambiental. El reconocimiento de su papel debería expresarse en mejores condiciones de acceso a la tierra y a los medios para producir (p. 42).

AGRICULTURA CAMPESINA Y DESARROLLO RURAL DESDE UNA PERSPECTIVA CRÍTICA

Las políticas desarrollistas también incluyen al campesino como sujeto de desarrollo. “La inclusión del campesinado fue el primer caso en que se creó masivamente un nuevo grupo de clientes para dicho aparato, en el cual la visión economicista y tecnologicista se orientó hacia un nuevo sujeto” (Escobar, 2007, p. 16). Al impostar el adjetivo de cliente modela una nueva subjetividad que se ajusta a los patrones de la cultura de consumo, es así como de campesino paso a ser comprador, cuando adquiere un producto; usuario, cuando hace uso de un servicio, y consumidor, cuando consume productos o servicios. El fortalecimiento de la caja agraria,⁷ por ejemplo, obedeció a los ajustes institucionales necesarios para modernizar el campo: ofrecía créditos baratos y especializado, semillas y maquinarias para el trabajo, el reparto de abonos y fungicidas, al mismo tiempo fue la forma de culturizar a la masa campesina en el préstamo y los servicios bancarios.

“La primera «misión» [...] enviada

por el Banco Mundial a un país «subdesarrollado» en 1949, por ejemplo, tenía como propósito la formulación de un «programa global de desarrollo» para el país en cuestión, Colombia” (Escobar, 1996, p. 120). La inclusión de programas del desarrollo tiene un carácter redentor para el país, al igual que el robustecimiento de la revolución verde de 1975, con la adopción del programa del Desarrollo Rural Integrado (DRI), cuyo propósito era transformar a un determinado número de campesinos que tuvieran el potencial y la disponibilidad para modernizar la agricultura, de esta forma: “El desarrollo rural integrado fue concebido como una manera de llevar la revolución verde a los pequeños agricultores, [...]. Los campesinos tradicionales necesitan ser modernizados; necesitan que se les dé acceso al capital, la tecnología y la asistencia correctas” (Escobar, 2007, pp. 269-276). El discurso del desarrollo fue el vehículo con el que se legitimó la imposición de dinámicas capitalistas a poblaciones y lugares anteriormente marginados bajo el pretexto de ser modernizados, se impuso todo un arsenal de políticas públicas encaminadas a cooptar una amplia gama de consumidores que se encontraban en la población campesina.

La asistencia técnica es un dispositivo con el que se socializa la ideología del progreso como forma de superar un estado precario de vida, mejorando las condiciones de habitabilidad de sus viviendas y de bienestar en general; para lograrlo, se debía adoptar nuevas prác-

7. La extinta Caja Agraria fue creada en 1931 por el presidente Enrique Olaya Herrera (1930-1934).

ticas, tecnologías y herramientas, que permitan tener un mejor desempeño y rendimiento en los procesos productivos. “La asistencia en términos de desarrollo del sector campesino se ubica en aquellos sectores no impactados por la diferenciación o descomposición campesina, y con potencialidades de acumulación e inmersión en los mercados” (Mondragón, 2002, p. 6). Además, cumplía la doble función de enajenar al campesino por medio de la ruptura en su proceso de producción, como en la subjetivación de un nuevo cliente en el mercado de los paquetes tecnológicos.

La lógica desarrollista de la agricultura corresponde a un enfoque industrial, esto se debe a que la producción agraria es producto y reflejo de la revolución industrial, la predominancia de esa visión industrial en la agricultura viene del economista Arthur Lewis (1915-1991), quien consideró que la agricultura debía ser el soporte del crecimiento económico, de esta forma el nuevo enfoque de la política económica dispuso que los procesos de industrialización y agricultura debían ir de la mano (González de Molina, 1992). Además de ser un enfoque que instrumentaliza la agricultura, es el argumento que justifica la imposición de la política exterior agraria de los países desarrollados a los subdesarrollados, por medio del Fondo Monetario Internacional (FMI) o el Banco Mundial (BM) y bajo la lógica de su incapacidad de incrementar los niveles de producción de alimentos para erradicar el hambre y la pobreza de las poblaciones rurales,

sin embargo, su interés va más allá y es extender el comercio de paquetes tecnológicos a poblaciones campesinas que estaba por fuera de estas “tecnologías”.

El énfasis en el incremento de la producción agrícola ha sido transferido a países subdesarrollados sin considerar sus condiciones ecológicas y socioeconómicas. Esta visión ha sido justificada al considerarse el problema de la pobreza rural y el hambre como problemas ligados en gran parte a la producción (Altieri, 1991, p. 10).

UN ACERCAMIENTO A LA CRISIS DE LA AGRICULTURA INDUSTRIAL CAPITALISTA

Las críticas al desarrollo realizadas desde la ecología, la antropología y la sociología —entre otras disciplinas— han contribuido a tener un mejor entendimiento de la coexistencia segmentada de las agriculturas,⁸ así como la disputa entre estas, en la medida que se incrementa la lucha por la producción y comercialización de alimentos (Ploeg, 2010). De esta forma, la relación de los “factores socioeconómicos y la estructura y organización social de la agricultura” (Hecht, 1999, p. 28), permitió desestructurar los discursos alrededor de la agricultura, primero se realizó un análisis crítico de la agricultura convencional y

8. Para Ploeg, las trayectorias del desarrollo en la agricultura a nivel mundial se ha realizado una especie de segmentación que la divide en tres grandes constelaciones: agricultura campesina, agricultura empresarial y agricultura capitalista.

sus implicaciones en la crisis ecológica y socioeconómica que vivimos y segundo, posibilitó auscultar y resignificar el valor de la memoria biocultural de comunidades agrarias que por miles de años han realizado agricultura de forma armónica con la naturaleza.

El enfoque industrial de la agricultura se fundamenta en la racionalidad instrumental, esto implica que la agricultura pasa de ser una labor de cultivar-cuidar a una cosa que es posible cuantificar, emplea los mejores medios para alcanzar un fin determinado; también reduce la técnica humana por la técnica no humana y, por último, intenta lograr el control de cada uno de los medios que intervienen en los procesos de producción (Ritzer, 1993). De esta manera, la agricultura industrial se diseña como una fábrica donde los procesos culturales y las relaciones con la naturaleza son asumidos como externalidades manipulables que permiten predictibilidad y eficiencia. “La agricultura convencional se basa en dos objetivos: la maximización de la producción y de las ganancias” (Gliessman, 2002, p. 3).

A pesar de la bonanza alcanzada por la agricultura capitalista en la postrimería del siglo XX, esta se ha visto reducida a causa de “... la sobreproducción y la monopolización de la comercialización por los transnacionales, los precios de los alimentos se han mantenido estacionarios por mucho tiempo, mientras que los costos de los insumos manufacturados se han elevado considerablemente” (Rosset, 1998, p. 2). Por otra parte, la

industrialización de la agricultura modeló las relaciones con la naturaleza de tal forma que las artificializó:

La producción de alimentos se lleva a cabo como un proceso industrial en el que las plantas asumen el papel de minifábricas, su producto se maximiza por el uso de insumos, la eficiencia de la productividad se incrementa mediante la manipulación de sus genes y, el suelo se convierte simplemente en el medio en el cual las raíces crecen (Gliessman, 2002, p. 3).

La interrelación de las prácticas agrícolas hace que sea más dependiente de cada uno de los elementos que la componen, lo que hace que sea más vulnerable a fenómenos externos, las “prácticas [...] que constituyen la columna vertebral de la agricultura moderna son: labranza intensiva, monocultivo, irrigación, aplicación de fertilizantes inorgánicos, control químico de plagas y manipulación genética de los cultivos” (Gliessman, 2002, p. 3). Dicha vulnerabilidad se la trata de subsanar con apropiación de nuevas tecnologías, pero que a la luz de los resultados saltan adversos, “la crisis agroambiental nace en el momento en que la agricultura llega a organizarse y desarrollarse mediante una destrucción sistemática de los ecosistemas” (Ploeg, 2010, p. 33). “La agricultura moderna es insostenible debido a que está erosionando las condiciones que la hacen posible y a largo plazo no tendrá potencial para producir el suficiente alimento para satisfacer la demanda de la población”

(Gliessman, 2005, p. 6).

Para Rosset (2012), el agotamiento del modelo convencional de agricultura se demuestra en la pérdida de la capacidad de sincronía de los agrosistemas para generar resistencias al ataque de plagas y a lograr su recuperación y deja claro que este modelo de producir es uno de los principales sectores que provoca la pérdida de las condiciones que hacen posible la vida en el planeta:

la degradación de los suelos por el uso intensivo de agroquímicos y maquinaria pesada y los problemas de rebrotes de plagas resistentes a los plaguicidas [...] así como el uso excesivo de plaguicidas y fertilizantes sintéticos, provocó un creciente desequilibrio de los agrosistemas, en detrimento de los equilibrios naturales (Rosset et al. 2012, pp. 41-42).

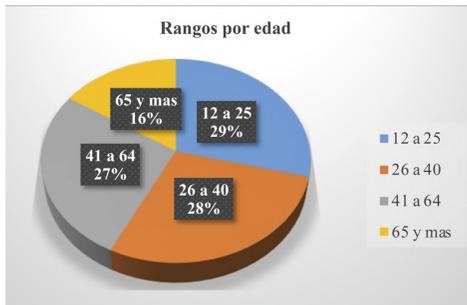
PRÁCTICAS CAMPESINAS, UN APORTE A LA SUSTENTABILIDAD

Los sistemas agrícolas campesinos tienen su origen “hace 10.000 años, cuando los seres humanos aprendieron a domesticar y a cultivar plantas y animales y a dominar ciertos metales” (Toledo y Barrera, 2008, p. 43), la agricultura configura la forma de ser y habitar la tierra, características que se han ido tejiendo en el discurrir del tiempo como formas de ser, estar y habitar de los sujetos, de esta manera, se considera una práctica-fenómeno constituyente a los sujetos que habitan un territorio, no solo es un actividad instrumentalizada para satis-

facer las necesidades biológicas del ser humano, es también, un fenómeno de constitución ontológica de los sujetos, este entretreído es un fenómeno circular, es decir, un “encadenamiento entre acción y experiencia, (...) *todo acto de conocer trae un mundo a la mano*” (Maturana y Varela, 2003, p. 13). De esta manera, la agricultura campesina descansa en una constelación de prácticas y una múltiple gama de paisajes que se han ido perfeccionando e innovando, transformando y modelado según el territorio y los momentos históricos. El proceso de coevolución con la naturaleza que le ha permitido conservar y prolongar los recursos de subsistencia, “los sistemas de agricultura tradicional han surgido a través de siglos de evolución biológica y cultural, y representan experiencias acumuladas de interacción entre el ambiente y agricultores sin acceso a insumos externos, capital o conocimiento científico” (Altieri, 1991, p. 2). Esta interrelación está basada en un sistema de reciprocidad entre sociedad agraria y naturaleza y se ha desarrollado teniendo en cuenta el medio ecológico, de esta forma la “producción está basada más en intercambios ecológicos que intercambios económicos, los campesinos están obligados a adoptar mecanismos de supervivencia que garanticen un flujo ininterrumpido de bienes, materia y energía desde el medio ambiente natural y transformado” (Toledo, 1992, p. 6). La forma de relacionarse con el medio natural intrínsecamente constituye un conocimiento, que les permite regular

tante son hombres; además, la jefatura de hogar es liderada por el género masculino con el 64,19 %, mientras que la mujer representa el 35,80 %.

Figura 2. Población por rango de edad en el Corregimiento de Villanueva, Municipio de Colón Génova, Nariño, Colombia, 2019.



Fuente: SISBEN Municipio de Colón Génova, 2019.

Como se observa en la figura 2, la población campesina es predominantemente joven en el corregimiento, entre los 12 a 40 años se concentra el 57 % de ellos; se aclara que para la gráfica se tomó la población en edad de trabajar que parte desde los 12 años. De acuerdo con los rangos individuales de edad planteados, las proporciones de población son similares, no existe un sesgo que haga notar una predominancia en estos grupos.

Tras esta breve descripción demográfica de la población campesina de estudio como un marco de referencia para el lector, es preciso también adentrarse en conocer la agricultura que ejercen; la producción campesina del municipio posee unas características que se

pueden encontrar en la mayoría de las agriculturas campesinas del mundo y que pueden variar según Toledo, dependiendo de particularidades geográficas, espacio-temporales y socioambientales. Esta producción posee un relativo “alto grado de autosuficiencia” (Toledo, 1992), se produce y se consume todo lo que en ella se cultiva, la diversificación como la integración demuestran ser más productivas por unidades de superficie, se observa también que el “proceso de producción predominantemente está basado en el trabajo de la familia [...] que funciona a la vez como una unidad de producción, consumo y reproducción”. (Toledo, 1992, p. 2). Esta es una característica distintiva de la agricultura campesina que la diferencia de las demás, cada uno de los miembros cumple un rol distinto o complementario derivado de la misma diversidad de la finca (Jaime, 2019).

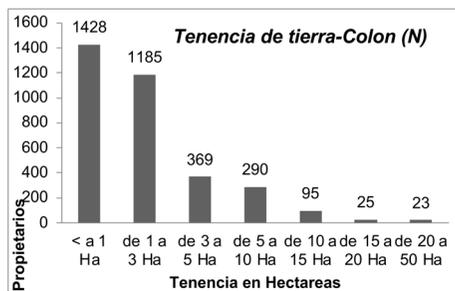
En las unidades productivas del corregimiento se produce para mantener la familia y para retorno económico, por lo que se observa que la economía de los campesinos de Colón- Nariño:

en tanto utiliza la fuerza de trabajo de su familia y la de él mismo, percibe ese “excedente” como una retribución a su propio trabajo y no como “ganancia”. Esta retribución aparece corporizada en el consumo familiar de bienes y servicios (Chayanov, 1974, p. 8).

Las familias campesinas entrevistadas (Jazmín, 2019) tienen ambiciones per-

sonales y familiares, y aunque perciban alguna ganancia,¹⁰ esta se reinvierte o es compensatoria, lo que no les genera “acumulación incesante de capital” (Wallerstein, 1999), lo que es una característica diferencial de las economías capitalistas. Este corregimiento y hasta el Municipio es una muestra clara de la realidad campesina en Colombia, con similitud de tendencia en la concentración de tierra en las menores proporciones (ver figura. N° 3) configurando así el microfundio. “Los campesinos, generalmente, son pequeños propietarios de tierra” (Toledo, 1992, p. 2).

Figura 3. Fuente: Agustín Codazzi 2012.



Esta fragmentación nace por diferentes fenómenos, entre ellos la acumulación de la tierra, “... por la Ley de Herencia y por la “economía del centavo”, todo lo cual significa que las fincas se han ido dividiendo y subdividiendo continuamente” (Fals, 2009, p. 45). La Ley de Herencia se constituye en un factor

de fragmentación de la tierra, por lo que Orlando Fals Borda lo calificó como una especie de “erosión social” que lleva a las comunidades a una “situación submarginal” (Fals, 2009). No obstante, son considerables sus potencialidades, debido a que las pequeñas unidades son más manejables en sistemas de producción ecológicas, evitan la concentración de la tierra, y generan mayor estabilidad alimentaria, socioeconómica y hasta emocional en las comunidades.

Las explotaciones de tamaño pequeño y mediano son ideales para la puesta en práctica de los principios de la ecoagricultura, ya que muchas mantienen parte de los elementos tradicionales, y pueden obtener mejoras en la calidad y la cantidad de la producción sin grandes esfuerzos (Glissman, 2005, p. 7).

En la producción campesina existe una amplia combinación de prácticas; “Aunque la agricultura tiende a ser la actividad principal de la familia campesina, la subsistencia campesina está basada en una combinación de prácticas” (Toledo, 1992, p. 2), que permiten subsistir en tiempos donde la actividad agrícola es menor. Esto implica la puesta en práctica de diversas estrategias productivas alternas campesinas, que incluyen la obtención de fibras para la elaboración de tejidos, la migración a otros lugares donde hay mayor demanda de fuerza laboral, la cría de especies menores, entre otras.

10. Obtenida principalmente de la venta del Café en pergamino, como principal renglón de la economía local

AGRICULTURA CAMPESINA Y PRÁCTICAS SUSTENTABLES

Las potencialidades metabólicas de la agricultura campesina se derivan de las prácticas agrícolas que han existido milenariamente en las comunidades y aún hoy coexisten entre cruzadas con prácticas producto de la revolución verde. De acuerdo con la información obtenida de la observación participante y las entrevistas a las familias campesinas, en el ejercicio de reflexión con los principios etno-ecológicos para el desarrollo sustentable de Toledo (1996), la agricultura campesina posee potencialidades que le permiten una mayor oportunidad hacia una transición a una agricultura sustentable, y de apropiación de la naturaleza en una especie de “metabolismo productivo”, los cuales son (Toledo, 1996, p. 3):

- 1) Diversidad de diferentes variedades de café, maíz, yuca, plátano, banano y frijol, en general cultivos de pancoger, lo que les permite preservar semillas de buena productividad; por otra parte, las diversificaciones de cultivos las realizan en la mayoría de los predios con cultivos transitorios o perennes, esta diversificación siempre está integrada, característica que les ofrece mayor capacidad de resistencia al ataque de insectos.
- 2) Integración en los cultivos, lo que les ofrece mayor productibilidad por superficie puesto que aprovechan mejor los recursos como el agua y

la materia orgánica de los suelos. También se integra diversidad de animales que les sirve como fuente de abonos, alimentos y de ingresos económicos, esta labor la realizan las mujeres en colaboración con hijos y personas mayores de la familia, y les aporta una mayor.

- 3) Autosuficiencia, pues se consumen la mayor parte de alimentos que se producen: el maíz se siembra específicamente para auto consumo como para el alimento de especies menores, el grano para aves y las hojas y tallos para conejos, cuyes, o bovinos, existe también una baja dependencia de energías externas, debido a que cada uno de los integrantes aporta con fuerza de trabajo para abaratar costos de producción.
- 4) Equidad, que se obtiene de la producción combinada de valores de uso como de intercambio, y hacen que exista una mejor distribución de los excedentes lo que hace que haya una mayor equidad social y garantiza una mejor estabilidad socioeconómica, por otra parte, existe una equidad cognitiva, puesto que el conocimiento se hace en comunidad y se distribuye de la misma manera.
- 5) Justicia económica, en la medida que se realizan sobre la racionalidad comunitaria de lo justo, existiendo un mejor acceso a los excedentes y manteniendo un mayor equilibrio distributivo comunal.

El estudio de las unidades campesinas

demuestra que sus familias integran prácticas intrínsecamente agroecológicas, así desconozcan conceptualmente qué es la sustentabilidad, los sistemas multiestratificados, los diseños agroecológicos, no son ajenos y más bien les preocupa las variaciones climáticas, como la falta de lluvias o el exceso de lluvias, la falta de agua para los cultivos y animales, incremento de enfermedades en los cultivos, no obstante, planifican y diseñan sus fincas mucho antes de que estos conceptos se elaboraran y los conocieran.

En las zonas cafeteras el cultivo de pancoger está compuesto de maíz, fríjol, yuca y plátano; el cultivo de maíz en la región andina ha sido históricamente una forma de vida, una práctica que trasciende el mero hecho mecánico del cultivo, además de consumirlo y utilizarlo como alimento para especies menores y ganados, tiene un uso tradicional y familiar, en sí, el maíz significa un hábito para las familias campesinas; en este orden de ideas, podemos dialogar con Bourdieu y señalar que el habitus son esas “disposiciones a actuar, percibir, valorar, sentir y pensar de una cierta manera más que de otra, disposiciones que han sido interiorizadas por el individuo en el curso de su historia. El habitus es, pues, la historia hecha cuerpo” (Gutiérrez, 2005, p. 68). Sin embargo, el cultivo de maíz en la región andina está sufriendo una pérdida de memoria, los campesinos paulatinamente se han ido des-habituando del cultivar y del comer, en el municipio específicamente, existe

un campo de tensiones debido al incremento del monocultivo del café hace unas décadas, que ha ido arrinconando las prácticas de pancoger y los ha dejado como cultivos ocasionales; sin embargo, aún persiste entre los campesinos una conciencia de la emergencia de nuevas prácticas o resurgimiento de la memoria de los antiguos sentidos

En el diálogo con los principios prácticos etnoecológicos se puede observar una relación asimétrica entre estos y las comunidades campesinas: cada familia tiene su particularidad en el desarrollo de sus prácticas; para el caso de la realidad campesina del municipio: el principio de Diversidad se puede indagar y observar que las unidades productivas, les permite obtener una mayor productividad, esto quiere decir que obtienen mayor número de productos por extensión de tierra. Por ejemplo, se puede encontrar diversidad de semillas de maíz, en su color amarillo y blanco, rayados o negros, clavito y diente de caballo rojo, entre otros. La diversidad de productos de las unidades de producción es dedicada al autoconsumo, por lo que desvirtúan la regla general de extensión de tierra con productividad, debido a que aprovechan mejor los recursos que tienen a su disposición como tierra, agua y mano de obra. Hace un mayor aporte en el proceso de resiliencia a las variaciones climáticas puesto que tanto las coberturas altas como las bajas les ayudan a crear microclimas y es fuente de control biológico.

De la misma forma en los predios se

pudo evidenciar que la Integración de cultivos permite que haya una mayor diversidad en la producción. El maíz, por ejemplo, se siembra en asocio con yuca, café, plátano y frijol, se lo encuentra también en las huertas de las familias campesinas integrado ya sea con plantas medicinales, arbustos, o fibras como la palma de iraca; también se encuentran arboles de frutas que cumplen la función de linderos de los predios, así como forrajes que suministra alimentos para especies menores y ganado bovinos, y en otras ocasiones son utilizadas como barreras para detener la materia orgánica en las zonas de ladera. Además, se puede constatar que existe una fuerte relación comunal de integración entre los diferentes sujetos para entretejer relaciones de reciprocidad.

Las unidades de estudio permiten observar también que existe un alto grado de Autosuficiencia, cada miembro de la familia hace un aporte no solo como fuerza de trabajo si no con creatividad e innovación, incorporan residuos de cosecha al suelo, como pulpa de café y de cultivos transitorios y estiércoles, al principio como método de desalojo y luego reciclado como suplemento de los abonos. Lo anterior hace que haya un bajo consumo de insumos externos, el control de malezas en las fincas se realiza de forma manual por integrantes de la familia, así entonces, las unidades productivas son autosuficientes en mano de obra familiar como lo son también en producción y consumo, el pan coger les permite satisfacer parte de sus necesida-

des alimenticias.

Existe también Equidad distributiva de recurso y bienes, pero a su vez cognitiva. En el cultivo del maíz se puede observar un amplio conocimiento del manejo agrario, producto de las experiencias colectivas, la chagra, la finca, la parcela o la vereda la convierten en un laboratorio donde recrear las experiencias. Sus conocimientos técnicos los hacen sobre una serie de prácticas preexistentes. Por otra parte, construyen cuerpos cognitivos que modelan sus creencias, valores, esquemas y percepciones del mundo, lo que les define la forma de pensar y actuar.

Por último, se observa que el principio de Justicia económica está muy relacionado con lo que Caillé denomina la “triple obligación de dar, recibir y devolver” (2013), al hablar con los campesinos se encuentra que esta es una regla social que intrínsecamente está en las acciones cotidianas, es una construcción cultural y un valor “creador de alianzas, lazos afectivos y acciones solidarias, asemejándose a los motivos que empujan las relaciones sociales hacia la cooperación, por encima de cualquier interés, sea en tiempo de paz, sea en épocas de guerra” (p. 116), de manera que cuando hay cosecha de maíz tierno o mazorca, se regalan a los vecinos, amigos o familiares, y mismo se hace con otros alimentos, materias primas, animales o productos, esta regla se materializa en las comunidades en la medida que permiten mantener un mayor equilibrio distributivo, este es un beneficio que lo

obtienen de ida y vuelta.

CONCLUSIONES

El estudio de las prácticas campesinas en sus unidades productivas del corregimiento de Villanueva, Municipio de Colon, permitieron contrastar los principios etno-ecológicos con la realidad campesina de la región, este ejercicio de reflexión permite tener un mejor acercamiento a una realidad anteriormente invisibilizada, el determinar que el aporte de las prácticas campesinas están estrechamente ligadas con una construcción teórica y práctica, es un punto de partida para la construcción de territorios agroecológicos o sustentables.

Estudiar las dinámicas campesinas en torno a las prácticas nos permite concluir, que más que la sustitución de insumos o la implementación de técnicas, es una construcción de un complejo tejido de relaciones de intercambio entre comunidades y naturaleza, que, a la vez, son un fenómeno constituyente de ontologías campesinas, características que permiten hacer un aporte hacia una transición agrosustentable y ser opción de vida en el largo plazo.

El cultivo de pancoger en la región andina en general está compuesto de maíz, el frijol, la yuca y plátano; el cultivo de maíz especialmente ha sido y es históricamente parte de la dieta, es un elemento constituyente de la cultura campesina andina, además de utilizarlo como alimento para especies menores y ganados, tiene un valor enraizado en la

tradición, en sí, el maíz significa un hábito para las familias campesinas.

La emergencia de paradigmas vernáculos, en los que se encuentran las formas de ser, estar y habitar de las comunidades campesinas, son potencialmente aprovechables para la transición a formas de vida distintas a los que han causado la crisis socioambiental en la que se debate el mundo.

La imagen que se obtiene con el caminar de la palabra y el territorio con los campesinos y campesinas, permite percibir y vivenciar de forma práctica y concreta que los márgenes que camina la agricultura campesina son un entretejido de relaciones de solidaridad, apoyo mutuo, de generosidad con el prójimo, de arraigo a su territorio, de intercambio de saberes y haceres, todo una urdimbre de prácticas y sentimientos que dialogan con la agroecología, al igual que Giraldo (2018), pienso que “son uno de esos márgenes en los cuales podemos ubicarnos con el fin de cuestionar el desarrollo, y al mismo tiempo, imaginar dialécticamente el posdesarrollo de forma pragmática” (p. 138).

REFERENCIAS

- Altieri, M. (1991). ¿Por qué estudiar la agricultura tradicional? *Agroecología y desarrollo. Vol. (1)*, pp. 1-14.
- Asamblea General de las Naciones Unidas. (20 de junio de 2013). Declaración sobre los derechos de los campesinos y de otras personas que trabajan en las zonas rurales
- Caillé, A. (2013). “Don”: En A. Antonio David Cattani, B. José Luis Coraggio, & C. Jean-Louis Laville (Eds.), *Diccionario de la otra Economía* (pp. 115-133). Buenos Aires: Los Polvori-nes.
- Colombia. Esquema de Ordenamiento Territorial (EOT). (2009). Acuerdo 014 de 2009. Colón Génova–Nariño (Colombia).
- Colombia. Departamento Administrativo Nacional De Estadísticas (DANE) (2020) <http://www.dane.gov.co/>.
- Corrales, E. y Torres, L. (2002). Sostenibilidad agropecuaria y sistemas de producción campesinos. *Cuadernos de Tierra y Justicia*, (5), pp. 2-49
- Chayanov, A. V. (1974). *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Departamento Nacional de Planeación de Colombia. (2015). *Hacia un nuevo campo colombiano. Reforma Rural Integral y Participación política: Apertura democrática para construir la paz*. <https://www.dnp.gov.co/programas/agricultura/Paginas/mision-para-la-transformacion-del-campo-colombiano.aspx>
- Escobar, A. (1996). Planificación. En W. SACHS. *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder* (pp. 116-135), Lima: Editorial PRATEC.
- Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo: Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: el perro y la rana.
- Escobar, A. (2009). Una Minga para el postdesarrollo. La agonía de un mito, ¿cómo reformular el desarrollo? *Revista ALAI*. (445), pp. 26-30.
- Estrada, Á. J. (2013). La política agraria de los gobiernos del “Buen Vivir”. *Nuestra América Vol. (40)* pp. 36-40.
- Fals B. O. (2009). *Una sociología sentipensante para América Latina*. 1ed. Bogotá D.C (Colombia): Siglo del Hombre.
- Giraldo, O. F. (2018). *Ecología Política de la Agricultura: Agroecología y posdesarrollo*. Chiapas: El Colegio de la Frontera Sur.
- Gliessman, S. R. (2002). *Agroecología: Procesos Ecológicos en Agricultura Sostenible*. Costa Rica: Turrialba.
- Gliessman, S. R. (2005). “Sin la agroecología no se puede concebir un desarrollo sostenible”. *Revista agropesquera Vol. (71)*, pp. 5-8.
- Gliessman, S. R. et al. (2007). Agroecología: promoviendo una transición hacia la sostenibilidad. *Agroecología, vol. (16)*, pp. 13-23. doi: <https://doi.org/10.7818/ECOS.134>
- González de Molina N. M. (1992). *Agroecología: Bases Teóricas para una Historia Agraria Alternativa*.

- Agroecología y desarrollo. Vol. (4)* pp. 49-78.
- Gutiérrez, Alicia B. (2005). *Las prácticas sociales: una introducción a Pierre Bourdieu*. Córdoba: Ferreyra Editor.
- Hecht, S. B. (1999). La Evolución del Pensamiento Agroecológico. En M. Altieri. *Agroecología. Bases científicas para una agricultura sustentable*. (pp. 15-30) Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad
- Machado, A. (2011). *El campesinado: Reconocimiento para construir país*. Bogotá: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Maturana, R. H. y Varela G. F. (2003). *El Árbol del Conocimiento: Las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires: Editorial Lumen.
- Mançano, F. B. (2014). Cuando la agricultura familiar es campesina. En F. H. Flor, F. Houtart, P. Lizárraga, (editores). *Agricultura campesina en América Latina: Propuestas y desafíos*. (pp. 19-34) Quito: Editorial IAEN.
- Mondragón, H. (2002). Colombia: Mercado de tierras o reforma agraria. <https://es.scribd.com/document/246791088/Colombia-Mercado-de-Tierras-o-Reforma-Agraria-Hector-Mondragon>
- Ploeg, J D. van der. (2010). *Nuevos Campesinos: Campesinos e Imperios Alimenticios*. Barcelona: Icaria.
- Reyes, A. (1987). La violencia y el problema agrario en Colombia. *Revista Análisis Político. Vol (2)* pp. 40-61.
- Ritzer, G. (1993). *Teoría Sociológica Clásica*. Madrid: McGraw-Hill.
- Rosset, P. M. (2001). La crisis de la agricultura convencional, la sustitución de insumos, y el enfoque agroecológico. Recuperado de <https://doctoradoagroecoudea.files.wordpress.com/2013/03/sustinsumos.pdf>
- Rosset, P. M., Machin, S. B., Roque, J A., y Ávila, L. D. (2012). *Revolución agroecológica. El movimiento de campesino a campesino de la ANAP en Cuba*. Colombia: Carrete.
- Sevilla, G. E. y González De Molina, M. (2004). Sobre la evolución del concepto de campesinado en el pensamiento socialista: Una aportación para vía campesina. En vía campesina. <http://agroecologia.espora.org/>.
- Tirado, M. Á. (2007). *El Estado y la política en el siglo XIX*. Bogotá: El Ancora Editores.
- Tobasura, A. Isafas. (2009). De campesinos a empresarios: La retórica neoliberal de la política agraria en Colombia. *Novedades de la sociología rural. Vol. 20 (4)*, pp. 641- 657.
- Toledo, V. M. (1992). La Racionalidad Ecológica de la Producción campesina. Vol. (5/6), pp. 1-9. https://www.researchgate.net/publication/322136859-La_Racionalidad_Ecologica_de_la_Produccion_Campesina_Victor_M_Toledo-Universidad_Nacional_de_Mexico
- Toledo, V. M. (1996). Principios etnoecológicos para el desarrollo sustentable de Comunidades campesinas e Indígenas. Vol. (4) <http://www.eco>

logiasocial.com/biblioteca/ToledoEt-
noecologiaPrincipios.htm

- Toledo, V. M. y Barrera-Bassols, N. (2008). *La memoria biocultural: La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria.
- Wallerstein, I. (1999). *El capitalismo ¿Qué es?: Un problema de conceptualización*. México: CEIICH.

EL FESTIVAL TRANSFORMACIONAL COSMIC CONVERGENCE COMO PRODUCTOR DE IMAGINARIOS DE LO MAYA

THE COSMIC CONVERGENCE TRANSFORMATIONAL FESTIVAL AS A
PRODUCER OF IMAGINARIES ABOUT THE MAYAN

GUSTAVO SÁNCHEZ ESPINOSA*

Fecha de entrega: 27 de marzo de 2021

Fecha de aceptación: 20 de agosto de 2021

RESUMEN

* Actualmente realiza su doctorado en el CIESAS SURESTE, sobre la Industria Cultural de lo maya, en Quintana Roo. Su tesis de licenciatura (2014) aborda la Migración por estilo de vida en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. En su tesis de maestría (UNAM, 2018) se centra en analizar el turismo étnico en el Lago de Atitlán, en específico, en el municipio de Santiago Atitlán, Guatemala.
Correo electrónico: gustavo.sanchezespinoza@gmail.com

El turismo espiritual y *new age* que, desde comienzos del siglo XXI llegó al lago de Atitlán, en Guatemala, nos permite analizar temas económicos, sociales, culturales, religiosos y simbólicos de interés. El artículo trata de la dimensión simbólica del turismo *new age*; se centra en la construcción de imaginarios sociales de lo Maya. Subjetividades a las que recurre la política multicultural del Estado guatemalteco y los artilugios implementados por los empresarios de las industrias culturales, durante el Festival Transformacional y de música electrónica *Cosmic Convergence*, para que posteriormente lo materialicen los jóvenes asistentes al evento, por medio de los estilos de vida que ostentan.

PALABRAS CLAVE: *Turismo étnico y new age; festivales; industrias culturales; imaginarios sociales.*

ABSTRACT

Spiritual and new age tourism that arrived over Guatemala since early twenty first century on Atitlán lake, show economic, social, cultural, and religious keys to analyze. This document discusses about to symbolic dimension tourism of "new age", focuses the target over social imaginaries constructions about to "Lo Maya". Subjectivities and tricks used by both multicultural policy of Guatemalan state and the businessmen of cultural industries in the transformational and electronic music festival "Cosmic convergence", materialized at last by young assistants through of stylelives display by them.

KEYWORDS: *Ethnic Tourism and New Age; Festivals; Cultural and Creative Industries; Social Imaginaries.*

INTRODUCCIÓN

Mi objetivo en este artículo es presentar, a través de la descripción etnográfica, los imaginarios sociales instituidos de lo Maya, que el Estado guatemalteco despliega a través de la implementación de la política de la multiculturalidad neoliberal, desde mediados de la década de los noventa. Así como los artífices empleados por los empresarios de las industrias culturales en torno a

la espiritualidad maya *tz'utujil* y que, posteriormente los asistentes al Festival Transformacional y de música electrónica *Cosmic Convergence*,¹ reproducen en su vida cotidiana por medio de actos performativos de tipo esotérico.

El análisis se realizará desde una perspectiva crítica en torno a cómo diversos actores (Estado, empresarios de industrias creativas, antropólogos, ONG'S, y algunos sectores de las poblaciones locales) han impuesto formas subjetivas de dominación hegemónicas, es decir, imaginarios sociales instituidos, mediante la negociaciones político-em-

1. La escena de los festivales de música electrónica es variada, pero básicamente son dos tipos los que destacan. El primero sigue patrones de consumo más globalizados de corte neoliberal. Dj's de renombre se presentan en estos eventos, donde se realizan en lugares cerrados, como clubes nocturnos o discotecas y son los que se comercializan más y por lo tanto los más populares. Al segundo se le llama festivales transformacionales, que surgen de la combinación de la música electrónica y las espiritualidades ancestrales que el movimiento de la new age ha mercantilizado. Este tipo de festivales –que se realizan en espacios abiertos, o dentro de territorios de poblaciones indígenas, para tener contacto cercano con la naturaleza y con los portadores auténticos de espiritualidades ancestrales– intentan hacer una fusión entre tradición y tecnología para generar conciencia sobre aspectos como la revaloración de los saberes de las culturas originarias, intercambio de experiencias esotéricas, técnicas corporales de sanación, como el yoga, temazcal modos de alimentación más sanos y orgánicos. Es un movimiento encabezado por jóvenes de tendencias alternativas en lo ético, espiritual y tecnológico.

presariales, donde se utiliza a la cultura y espiritualidad maya *tz'utujil* como una industria cultural y que, posteriormente circulan en una infinidad de significaciones cosificadas sobre lo maya, aparentemente neutrales. Estos imaginarios desmovilizan a los sujetos de sus potencialidades subversivas y transformadoras de la realidad, para convertirlos en meras expresiones performativas o consumidores de rituales esotéricos, reproduciendo una imagen folklórica y esencialista, a través del turismo espiritual y *new age*, que se vuelven una “forma acabada de la guerra” (Augé, 1998, p. 12).

LA ACTIVIDAD TURÍSTICA CONTEMPORÁNEA DEL LAGO DE ATITLÁN

El turismo en Guatemala se ha convertido una de las principales actividades económicas, después de la producción agrícola, desde mediados del siglo XX. Según el Instituto Guatemalteco de Turismo (INGUAT) el impacto de este rubro, para el año 2017, era del 10.2 % del Producto Interno Bruto (PIB).²

El turismo se ha desarrollado a lo largo del territorio guatemalteco durante casi un siglo, promoviendo principalmente destinos relacionados a los restos

materiales de la cultura maya, sus actuales formas de vida y el turismo de naturaleza. Los principales sitios de interés turístico son: el Parque Nacional Ruinas de Tikal y el Lago de Atitlán, donde habitan una docena de comunidades de origen maya *tz'utujil* y *kakchiquel*, y que se han convertido, desde la década de 1940, en uno de los principales atractivos del turismo étnico y también de laboratorio de diversas universidades norteamericanas de antropología, que llevan más de ochenta años de investigación etnográfica. Sin embargo, la promoción del turismo étnico en el Lago de Atitlán la podemos rastrear desde la década de 1970, cuando el Estado guatemalteco emprendió políticas culturales para impulsar reconocer y difundir a nivel internacional el movimiento artístico de “pintores primitivistas” (García, 1999) que surgió en la década de 1950,

reconocimiento que le fue otorgado con la intención de atraer al turista extranjero, interesado en conocer las localidades de los pintores y adquirir el sencillo y colorido arte pictórico, donde se muestran imágenes de las actividades cotidianas de la población local y de los paisajes alrededor del lago (Sánchez, 2018, p. 3).

Para la década de 1980 la actividad turística en los municipios de alrededor del Lago declinó considerablemente a causa del conflicto armado y Santiago Atitlán se convirtió en el principal escenario de guerra entre la Organización

2. El Plan Operativo Anual 2018-2022, en su página 27, indica que las llegadas de vuelos internacionales aumentaron para el año 2016 cien mil personas más, que el año anterior. http://uip.inguat.gob.gt/images/Plan_Operativo_Anual_2018_.pdf
Fecha de consulta: 17 de septiembre de 2021.

Revolucionaria del Pueblo en Armas (ORPA) y el ejército guatemalteco. Pese al conflicto armado y la añeja disputa entre católicos y evangélicos, iniciada en 1950 (Mendelson, 1965) “surgió un nuevo modelo turístico en el municipio: el turismo solidario, promovido por redes de organizaciones civiles internacionales que apoyaban la lucha del pueblo *tz’utujil*” (Sánchez, 2018, p. 4).

Fue hasta la segunda mitad de la década de 1990 que el turismo étnico se consolidó después de la Firma de los Acuerdos de Paz. Algunas actividades de la vida cotidiana de las familias *tz’utujiles* comenzaron a mostrarse al público, por medio de programas de empoderamiento de la mujer y emprendimiento empresarial impulsados por Organismos y Fundaciones de Ayuda Internacional; en el municipio de Santiago Atitlán, la Cofradía de la Santa Cruz, espacio de reproducción de ritualidad *tz’utujil*, comenzó a cobrar las entradas a los turistas, a causa de la asesoría de un antropólogo, interesados en observar cómo se le rinde culto a su santo-nahual, de nombre Maximón, y también como una “estrategia para obtener fondos económicos y sufragar gastos rituales” (Sánchez, 2018, p. 4). Los cargos rituales, que tradicionalmente habían sido ocupados por la población local, fueron tomados por “migrantes por estilo de vida” de origen extranjero, interesados en aprender sobre la espiritualidad maya *tz’utujil*.³

3. Uno de los migrantes por estilo de vida, pionero en ocupar cargos rituales, colaborar económi-

Al comenzar el siglo XXI, el turismo esotérico y *new age* llegó para quedarse al Lago de Atitlán. Municipios ribereños, como San Pedro La Laguna y particularmente San Marcos La Laguna, empezaron a atraer a turistas y migrantes por estilo de vida espiritual. El trabajo de Engelbert Mohamed Tally Rosales, “Turismo espiritual en tiempos posmodernos”. El caso de San Marcos La Laguna (2006), relata el proceso de colonización que tuvo el municipio a partir de la llegada (1989) de la ONG “Vivamos Mejor” y del centro de meditación “Las Pirámides”, ambos de la misma familia. Con ellas también arribaron las empresas vendedoras de bienes raíces, que provocaron especulación inmobiliaria alrededor del Lago.

Sin embargo, para consolidar este tipo de turismo se necesitó que el Estado guatemalteco construyera un corpus de adecuaciones jurídicas, apoyadas con la Firma de los Acuerdos de Paz, Firme y Duradera (1996), y principalmente, a través del Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (1995). Bastos y Cumes (2007) señalan que:

el proceso de paz dio apertura a una serie de posicionamientos y discursos

camente para los gastos rituales y aprender sobre la espiritualidad maya *tz’utujil*, desde la década de 1970, fue el escritor Martín Prechtel, quien contrajo matrimonio con una mujer *tz’utujil*, aprendió el idioma, lo cual le permitió acceder a conocimiento “chamámico” que después capitalizó en formato de libros. <https://www.martinprechtel.com/> Fecha de consulta: 17 de septiembre de 2021

que legitimaron a ciertos actores sociales, ajenos a los procesos políticos, y son estos discursos y actores los que en última instancia el Estado retomó y negoció para la aplicación de sus políticas públicas (p. 19),

como el enfoque de la multiculturalidad neoliberal (Hale, 2007).

APARTADO CONCEPTUAL

En este apartado propondré visualizar a la cultura maya como una de las primeras industrias culturales (Horkheimer & Adorno, 1998) que se crearon en el continente americano para fines turísticos;⁴ es decir, tiene una larga historia ya que, desde mediados del siglo XIX, viajeros, exploradores y los primeros arqueólogos, se dieron a la tarea de redescubrirla y darla a conocer en museos, universidades y galerías de arte en Europa y Estados Unidos, a través de la reproducción (aunque no en serie) de algunas de sus piezas de interés y auxiliada por la tecnología de la época: publicación de literatura de viajes,⁵ la litografía y la

4. Esta propuesta, de ver a la cultura maya como una de las primeras industrias culturales en el continente americano, que impulsó la naciente disciplina arqueológica norteamericana, la desarrollo a profundidad en mi investigación doctoral que actualmente realizo en el CIESAS Sureste.

5. El libro *Voyage pittoresque et archaéologique dans la Province de Yucatán* (1938), publicado en París por Jean Frédéric Waldeck es un claro ejemplo de la exotización que se practicó en la literatura de viajes durante la Ilustración. Otro par de

naciente fotografía. Aunque la propuesta original de los filósofos creadores de “La dialéctica de la Ilustración” está enfocada en la producción en serie de los monopolios culturales, a través de la radio y el cine, y dirigida a las culturas populares, mi propuesta sobre la industria cultural de lo maya apunta a la difusión de elementos culturales en nichos elitistas, ya que esta se enfoca en el consumo cultural de las clases medias y altas y no se produce en serie. Se expande en acciones culturales concretas y emprendimientos culturales específicos al margen de la producción masiva y del circuito de la cultura de masas, pero que gozan de cierto poder hegemónico con capacidad política para cambiar el sentido de las significaciones sobre lo maya.

Daniel Hiernaux (2002) inspirado en Castoriadis, menciona que el “imaginario es una construcción mental propia de una época y susceptible de modificarse en la medida de las transformaciones internas o externas de una sociedad” (p. 10). Por su parte, N. Tello, en su interpretación sobre la propuesta teórica de Cornelius Castoriadis (2003) indica que, el imaginario social “tiene dos vertientes: por un lado, es imaginación radical, que se expresa individualmente y por el inconsciente, y por otro, es imaginario social instituido, que se expresa en y

libros con características similares, publicados en Estados Unidos es: *Incidents of travel in Yucatán* (1841), de John Lloyd Stephens y *Views of Ancient Monuments in Central America, Chiapas and Yucatán* (1844), de Frederick Caterwood.

por lo histórico-social” (p. 15). Es decir, en el “imaginario social radical” se genera un deseo por una búsqueda personal y el “imaginario social instituido” se configura como parte del contexto sociohistórico. La interpretación de N. Tello indica que los imaginarios sociales radicales se definen como posibilidad creadora de significados, que posibilita ver en la realidad algo que no está allí, por lo tanto, son constructores de nuevas realidades (p. 84).

Para el caso que quiero explicar veremos que, algunos actores hegemónicos, es decir, los empresarios del Festival, al ser fabricantes de “imaginarios sociales instituidos” —cuya misión es imponer su magma de significaciones durante el evento— entran en una especie de batalla simbólica con los imaginarios sociales radicales, que promueven algunos jóvenes. Al finalizar el festival, los empresarios de las industrias culturales imponen sus imaginarios sociales instituidos, o su manera “oficial” de interpretar lo maya. Es decir, inciden en transformar los imaginarios sociales radicales de las nuevas generaciones en imaginarios sociales instituidos, a través de un corpus de significaciones acerca de lo maya, en la época del multiculturalismo neoliberal (Hale, 2007).

Para Charles Hale (2007), el multiculturalismo neoliberal es “un paquete de derechos culturales cuidadosamente diseñado que garantiza que los principios fundamentales de la economía capitalista no serán amenazados, y que, de hecho, podrá fortalecerlo” (p. 312).

A este proyecto cultural del neoliberalismo, Santiago Bastos (2007) también lo llama “normalización multicultural de la gestión de la diversidad, que se basa en un reconocimiento acotado de derechos a partir de una definición cultural de lo “maya”, corriendo el peligro de caer en una neo folclorización” (p. 71).

EL PARQUE DE JUEGOS ESPIRITUALES DEL FESTIVAL COSMIC CONVERGENCE

La escena de los festivales transformacionales está sustentada en el consumo de espiritualidades indígenas ancestrales, como lo es la espiritualidad maya *tz’utujil*, que se ha fusionado con la escena musical del rave, que apareció en la década de 1960 en Goa, al sur de la India. Ya para la década de 1980, la escena se trasladó a países de Europa e Isla de Ibiza posteriormente, en 1990 se reubica a algunos países de Oriente y Asia (D’Andrea, 2007) y al continente americano arribó a principios del siglo XXI, donde se comenzaron a promover a lo largo de lo que hoy se conoce turísticamente como La Ruta Maya.

En los últimos diez años los festivales transformacionales, impulsados por empresarios de las “industrias culturales”, son cada vez más frecuentes en México y Centroamérica; principalmente en los municipios de alrededor del lago de Atitlán, como en San Pedro la Laguna, Panajachel y Santiago Atitlán. En un principio (1999) las fiestas trance o fiestas de “luna llena”, como se les llamaba, se

realizaban clandestinamente en San Pedro La Laguna; es decir, formaban parte de “los imaginarios sociales radicales”, al no estar organizadas por empresarios de las “industrias culturales”; en cierto modo eran fiestas improvisadas por los jóvenes aficionados a la cultura rave y la música electrónica, pero debido al excesivo ruido que producían y al elevado consumo de drogas, los dueños de los chalets —en su mayoría son migrantes por estilo de vida, extranjeros jubilados de la clase media norteamericana y familias de la elite guatemalteca— se quejaron ante las autoridades municipales, y comenzaron a prohibirlas. No obstante, las autoridades municipales y los empresarios de festivales de música electrónica se percataron de la enorme derrama económica que se generaba en estos eventos y, sobre todo, que podría beneficiar directa e indirectamente a la población *tz’utujil* si se les integraba como parte de la escenografía étnica. Por ello, los representantes del Estado guatemalteco accedieron a que se continuara realizando este tipo de eventos, considerando que a la par podían promover políticas culturales, tales como el discurso de la multiculturalidad, de manera permisiva y en zonas alejadas al circuito turístico del Lago.

Por lo general, los asistentes a este tipo de eventos son jóvenes turistas extranjeros, o migrantes por estilo de vida, que están en la perpetua búsqueda de lo espiritual. El estilo de vida “alternativo” que proponen, obedece a ciertos tópicos, principalmente el culto al cuerpo y al es-

píritu. Autodefinida como tribu nómada global que, gracias a los avances tecnológicos digitales, a los medios de comunicación y de transporte y, sobre todo, a su condición de clase media, pueden acceder a dichas prácticas espirituales, y sentirse pertenecientes a una gran familia, autodenominada como “La Tribu Cósmica”.

Esta se puede enmarcar en lo que se conoce en los estudios de nuevos movimientos religiosos como *new age*. Teisenhoffer (2008) lo caracteriza como:

una innovación religiosa moderna que descansa sobre la creencia en una esencia divina del individuo, que se vincula al mundo espiritual, y cuyo desarrollo puede producir transformaciones sociales a nivel del individuo, libre de toda obligación social, que es guiado por la chispa divina del Yo interior (pp. 66-67).

En el Festival Transformacional Cosmic Convergence también podemos observar una serie de nociones conceptuales vinculadas al campo de la religión y de las nuevas espiritualidades de tipo *new age*, que son consumidas por cierto tipo de turistas. En esta búsqueda de experiencias espirituales de tipo chamánico, los festivales transformacionales se convierten en un nicho clave para analizar al “turismo místico-espiritual” (Basset, 2012) y el “neochamanismo” (Lombardi, 2011).

Los festivales transformacionales presentan todo un *cluster* de prácticas *new age*, promovidas por las industrias

culturales. El consumo de sustancias psicoactivas y el gusto por la música *trance*, permite hacer una fusión ecléctica, parecida a los rituales chamánicos analizados por la antropología clásica. En este caso, el Disc-jockey es el especialista ritual y la música electrónica que produce en sus tornamesas es el vehículo que construye un singular estado de éxtasis, que se conoce como “tecnochamanismo” (Lagunas y Bozano, 2014).

Estos peculiares festivales son una especie de rituales tribales posmodernos (Maffesoli, 2004), que obedecen a estilos de vida específicos y a espiritualidades hechas a la medida, donde se tiene relación con lo sagrado de una manera particular, menos institucional, más personal y lúdica. Son una combinación de prácticas espirituales de tipo chamánico, con técnicas de desarrollo personal, la inclusión de la tecnología digital y de fondo musical, el *trance* y *psy trance*. Además, en este tipo de festivales se presentan fusiones musicales que incorporan sonidos, ritmos e instrumentos de culturas indígenas,⁶ lo que se acompaña

de proyecciones visuales.

El Festival Transformacional Cosmic Convergence forma parte de la escena de festivales de música electrónica que se realizan en México y Centroamérica, como el Festival Envision⁷ celebrado en Costa Rica; el Festival Omoteotl,⁸ que se realiza en diversos puntos de México y el festival *Tribal Gathering*,⁹ que se lleva a cabo en Panamá. Todos estos constituyen una serie de actos performativos de espiritualidad, artísticos, musicales, culturales, espectáculos de luz y sonido, proyecciones, performances, arte,

como la luna llena. En los últimos años la escena de la música electrónica se transformó. Con un pie puesto en la música “house” clásica, de la pista de baile urbana y el otro pie en los sonidos “tradicionales” latinoamericanos, una mezcla que pretende revalorizar las tradiciones culturales indígenas, pero en clave electrónica. La influencia llegó de la cumbia electrónica y con esto apareció un nuevo tipo de festivales electrónicos reflexivos y conscientes, que integran el yoga, el baño de temazcal, el arte indígena, comida orgánica, ceremonias de fuego, permacultura, bandas tradicionales de música indígena que sus sonidos son remezclados en formato electrónico. Esta música ya no es tan acelerada, es más bien tranquila, más “dub”. La mayoría de los exponentes son gente latinoamericana residentes en Europa o viven en sus países y hacen giras todos los veranos en los grandes festivales de música electrónica europea; ejemplos de estos artistas: Chancha Vía Circuito (Argentina), Matanza (Chile), Nicola Cruz (Ecuador), Dengue, Dengue, Dengue (Perú), Martha Van Straaten (Alemania) y Un (Alemania).

7. <http://theconfluencegroup.com/EnvisionFestival2017/>

8. <http://www.omoteotlfestival.com/>

9. <https://www.geoparadise.org/tribal-gathering/buy-a-pass/pass-booking-form>

6. La escena de la música electrónica en los festivales transformacionales se ha visto diversificada en los últimos años, por lo tanto se puede considerar que ha aparecido un tercer tipo, que se basa en la combinación con la música hecha con instrumentos reales –como tambores, jaranas, kenas, mensajes de voz en off sampleados de profunda simbología de raigambre ancestral– que les ha dado mejor acercamiento con cierto público joven que se inclina por valorar el folklore, la música y conocimientos ancestrales; muchas de estas fiestas se asocian a fenómenos meteorológicos

promoción de nuevos estilos de vida, basados en el tribalismo posmoderno, prácticas corporales como el yoga, sanación, como el baño de temazcal, usos de símbolos ancestrales, diseños de moda tribales y estilos de alimentación alternativos.

Una mujer asidua a estos eventos y diseñadora de ropa comentó algo que vinculo a los imaginarios sociales radicales, que comparten muchos jóvenes en este tipo de eventos:

Lo que hacemos es una especie de neo-chamanismo; antes, nuestros ancestros, lo realizaban, solo que nosotros recurrimos a la tecnología. Es la nueva religión que no está atada a ningún jerarca (Carolina, 27 años comerciante de ropa tribal en el Festival Cosmic Convergence)

La *tribu cósmica* se reúne en estos actos performativos para llevar a cabo tecno-rituales, o festivales transformacionales; momentos de reunión que como lo indica D'Andrea (2007) crean "estilos de vida expresivos", donde la diversidad de nacionalidades forma una compleja expresión de ritualidades que buscan un contacto cercano con lo divino y una búsqueda de un tiempo primigenio que ya se perdió.

Con respecto a sentirse parte de una familia imaginada, también lo podemos relacionar con la propuesta de Benedict Anderson (1996), sobre la "comunidad imaginada"; es decir, cómo estos individuos se ven a sí mismos como parte

de un gran colectivo cósmico, compuesto por una multiplicidad de nacionalidades que, aunque no se conocen entre todos, se siente que forman parte de una gran tribu, que comulga masivamente en cada festival.

LA DIFUSIÓN DEL FESTIVAL

En septiembre de 2016 vivía en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, un joven me compartió un *flyer* que promovía el festival, programado para el mes de diciembre. En los días siguientes realicé una búsqueda electrónica del Festival. Llamó mi atención el discurso del evento, que se sustentaba en la narrativa de la ancestralidad maya y el fomento de las relaciones interculturales. Llegó diciembre (2016) con mi compañera y mi hijo nos trasladamos al Lago de Atitlán, Guatemala para asistir al evento.

La temporada vacacional abarrotó los servicios de transportación turística Chiapas-Guatemala. Destaca la presencia de jóvenes mochileros.¹⁰ Estos llegan a hospedarse a los cientos de hoteles que hay en Panajachel, y al otro día se trasladan en lancha a los míticos pueblos de San Pedro la Laguna y San Marcos La Laguna, sitios predilectos de los jóvenes turistas y migrantes por esti-

10. La antropología del turismo en México analiza este tipo de turista desde la década de 1970, cuando comenzó a tener presencia en Oaxaca y a conceptualizarse como "turismo pobre" (Esparza, 2015).

lo de vida, que buscan producir nuevos imaginarios sociales radicales acerca de lo maya.

BIENVENIDO A SANTIAGO ATITLÁN. TUC-TUC AL COSMIC COVERGENCE!!

Desde muy temprano se observa movimiento de turistas en el muelle de Panajachel. Los dueños de las lanchas que van a Santiago Atitlán tienen bastante trabajo y están contentos por transportar a muchos *hippies*, lo que representa beneficios económicos. La tarifa para el turista en estas fechas es prácticamente el doble de lo normal. En el muelle de Santiago Atitlán, los conductores de los moto-taxis esperan a los turistas para transportarlos al Festival. La bahía donde se realiza desde hace cuatro años está ubicada al sur, a cinco kilómetros de distancia. Es una finca de aproximadamente diez hectáreas, construida sobre una pequeña loma; la casa principal es de piedra volcánica, de un solo nivel, grandes ventanales y cuenta con dos espléndidos salones. En uno hay una vieja mesa de billar y en el otro se encuentra una gran chimenea y una larga barra de bar. Afuera hay dos lujosas canchas de tenis y un muelle privado. Al frente de la entrada del Festival se encuentra la oficina donde se adquieren las entradas. Una joven rubia atiende al público. Su español no es bueno y ella prefiere comunicarse en inglés. Con una computadora Mac sobre sus piernas, realiza la venta de boletos de entrada: 650 Q es el costo por persona, por los cuatro días

del Festival (el equivalente a 94 dólares y a 1 550.00 pesos mexicanos). Después de pagar las entradas, la joven coloca al visitante un brazalete en la muñeca con el logo del evento tejido, caracterizado con la simbología de los días del calendario maya *tzolkin*.

PRIMER DÍA DEL FESTIVAL

Tres antiguos autobuses escolares, de fabricación norteamericana, adaptados como casas rodantes y pintados con diseños psicodélicos están estacionados en la entrada del Festival, formando una especie de barrera. El más clásico tiene instalado en la parte superior una canastilla de madera; sobre esta unos jóvenes conectan un pequeño sistema de audio para dar la bienvenida a los asistentes. La música es suave y acogedora; en el otro autobús otro par de jóvenes de pelo largo construyen un horno-estufa a base de lodo. Al lado de estos, se encuentra estacionado el tercer autobús, de reciente factura, tiene colgada una manta: *Fungy Academy*;¹¹ se trata de una asociación de jóvenes neo-hippies que viajan por Centroamérica en el autobús escolar, tienen un estilo de vida nómada

11. Fungy Academia es un grupo de San Marcos La Laguna creativo y educativo que cultivan relaciones simbióticas entre los seres humanos y el planeta.
<http://facebook.com/Fungiacademy/photos/a.56560552637434618.1073741828.559344414222107/689190717904142/?type=3&theater>
 Fecha de consulta: 17 de febrero de 2017.

y son el prototipo de jóvenes que reproducen con su estilo de vida “los imaginarios sociales radicales”.



Figura 1. Autobuses Escolares a la Entrada del Festival
Fotografía: Gustavo Sánchez Espinosa, 2016.

DESCRIPCIÓN DE LOS ESCENARIOS

El escenario principal se llama *Baats (Mono) o Live Stage*. Está construido con bambú y techo de palma, lo que le da un aspecto de aldea tribal. El techo tiene un diseño simple y vanguardista a la vez. Está confeccionado creativamente con mantas trabajadas con técnica *batik*, cortadas en forma de triángulos que ya unidas, ofrecen un diseño cuadrado bastante estilizado. En este escenario se harán las sesiones matutinas de yoga, meditación y talleres de desarrollo personal, así como la presentación de grupos musicales, de danza y de teatro.

El segundo escenario se llama *Quetzalcóatl o Trance Temple*. Tiene un diseño de pirámide maya. Sus costados



Figura 2. Asistentes en el Escenario Principal
Fotografía: Gustavo Sánchez Espinosa

tienen unas cabezas de serpiente de Quetzalcóatl y más adelante, dos pequeños temples en las que se presentan acrobacias con fuego, acro-yoga y artistas plásticos que realizan su obra en vivo. Todo el escenario está decorado con pintura que brilla con la luz negra. En el centro de la réplica de pirámide de Quetzalcóatl se encuentra instalada la cabina en forma de cámara funeraria, que albergara a los Djs.



Figura 3. Vista Nocturna del Escenario de Quetzalcóatl
Fotografía: Gustavo Sánchez Espinosa

El tercer escenario se llama *Ixchel World Bass Stage*, está enfocado a la música *world*. La cabina es un gran cráneo humano y en su interior se encuentra la consola del disc-jockey, que por las noches se ilumina con una tenue luz roja.



Figura 4. Vista Nocturna del Escenario Ixchel
Fotografía: Gustavo Sánchez Espinosa

Al área de souvenirs, venta de alimentos, bebidas y ropa de diseños tribales¹² se le conoce como el *Astro Plaza*. Lo inicia una construcción redonda, también fabricada de bambú con formas de rombo y en estos se han instalado telas de color azul, blanco y rojo, creando diseños geométricos, inspirados en los tipis que usan las tribus de Norteamérica.

12. Al área de souvenirs, venta de alimentos, bebidas y ropa de diseños tribales se le conoce como el Astro Plaza. Lo inicia una construcción redonda, también fabricada de bambú con formas de rombo y en estos se han instalado telas de color azul, blanco y rojo, creando diseños geométricos, inspirados en los tipis que usan las tribus de Norteamérica. La Astro Plaza es un corredor comercial de unos cien metros de largo.

La Astro Plaza es un corredor comercial de unos cien metros de largo.

Todos los lugares tienen inscrita alguna palabra o simbología para que el visitante produzca una conexión con los *imaginarios sociales instituidos* de lo maya. Por ejemplo: *Mayan Market*, donde se encuentra la asociación huésped, *Consortio*, Colectivo integrado por mujeres *tz'utujiles* que provienen de la aldea ChucMuc.¹³

El *Maya Market* es una opción “barata” para comer y comprar textiles elaborados por las mujeres del Colectivo Consortio. También en esta cocina se les ofrece comida gratis a los voluntarios que ayudan en la logística del festival,¹⁴ administrado y atendido por mujeres del colectivo. Aquí se elaboran pequeños platillos típicos caseros: tamales, atole, café y popusas a un bajo precio. Los puestos que instaló la gente perteneciente a Consortio no pagaron el permiso que los organizadores cobraban. El resto de los comerciantes de fuera o extranjeros pagaron el permiso

13. La aldea Chuc Muc se fundó con las familias que quedaron sin hogar a causa de la Tormenta Stan que provocó un deslave en la Aldea de Panabaj, causando la muerte de cientos de personas y la pérdida de sus hogares de buena parte de la población. Chuc Muc tiene cuatro secciones habitacionales donde la mayoría de las familias se dedican a elaborar tejidos y mostacilla para su venta al turismo.

14. A los voluntarios que trabajaron en las diferentes fases del festival, les daban un ticket rojo al día, para que comieran en la cocina de Consortio sin costo alguno.

de cuatro días, que tenía un costo de 300 dólares.

Jessica es una chica *tz'utujil*, invitada al festival para vender textiles, que elabora con su familia. Ella observa bastante desorganización porque comenta que el primer día los estuvieron moviendo de un lado para otro. Al siguiente día la dejaron instalarse, pero hasta las seis de la tarde y aún no había vendido nada.

Los cortes aquí no se venden, hubiéramos escogido un puesto de comida, pero esos se los dieron a las integrantes de Consorcio. Hemos decidido que ya no vamos a asistir, es pura pérdida de tiempo y de dinero, por el transporte. Estuve viendo la ceremonia maya de inicio y así no se hace aquí, eso es para el turista, es de pura exhibición, acá es diferente. Vamos al cerro, a las cuevas, para tener contacto con nuestros ancestros...



Figura 5. El Mayan Market

Fotografía: Gustavo Sánchez Espinosa

En *Kan Temple* se puede adquirir comida japonesa, o bien dormir un poco y escuchar música tranquila. El lugar está instalado al interior de una gran habitación del complejo de la finca abandonada. El

acceso a este lugar se debe realizar sin zapatos, se toma una colchoneta para tirarse al piso para oír música relajante y descansar (Ver figura 6).



Figura 6. Entrada al Kan Temple

Fotografía: Gustavo Sánchez Espinosa

La *Ancestral Village* es un espacio para difundir saberes ancestrales de la cultura anfitriona, *tz'utujil* y otras técnicas tradicionales. La mayoría de los talleres los realiza la organización anfitriona de mujeres *tz'utujiles Consorcio*. Como la elaboración de tortillas y *patín*,¹⁵ tintes naturales, confección de textiles, tostadas de café, petates, tamales y mostacilla. El festival sirve de portal para difusión de los *imaginarios sociales instituidos* de la cultura *tz'utujil*.

EL TRABAJO VOLUNTARIO

Todos los trabajos que se requieren para

15. El *patín* es un platillo tradicional *tz'utujil* muy cotidiano en las vidas de los habitantes de Santiago Atitlán, es una especie de tamal; elaborado con hoja de *maaxà*, parecida a la hoja de plátano, que al interior guarda un guisado elaborado a base de tomate con pollo, carne de res, o pescado.

armar, mantener y recoger la escenografía de la pequeña aldea neo-tribal son voluntarios por parte de jóvenes de diversas nacionalidades que, junto con la asociación huésped *Consortio*, organizan la producción del Festival. Hay varias actividades a realizar por el voluntariado durante el pre-fest, el festival y post-festival. A los voluntarios se les otorgan entradas y alimentos gratis, elaborados por el colectivo de mujeres *tz'utujiles*.

Angy es una chica mexicana de tez blanca originaria de San Miguel de Allende, México. Desde hace ocho años vive en Playa del Carmen; la primera vez que asistió al festival fue en 2015 como voluntaria. La experiencia la disfrutó al máximo; trabajaba solamente ocho horas diarias, cavando hoyos para meter los postes de bambú que sostenían los escenarios. El tiempo libre lo invertía en la meditación y el yoga.

El año pasado andaba más en el new age, en la energía. Lo bonito de ser voluntario es que en verdad te conectas con la familia cósmica. Los voluntarios son algo esencial para la construcción del Festival.

Este año (2016) Angy es contratada por los organizadores para realizar la señalética del Festival. Le otorgaron presupuesto de 300 dólares. Tenía a su cargo a un grupo de voluntarios que, a su parecer, trabajaron más de la cuenta.

Un área importante que los organizadores instalaron en el corazón de la

gran finca fue el destinado a albergar el fuego sagrado o *sacred fire*. En este lugar se llevaron a cabo las ceremonias de apertura y clausura, encabezadas por dos *ajk'ijj*.¹⁶ Tata Pedro, originario de San Pedro La Laguna, acompañado de su hija y sus nietos, participaron en la realización de la ceremonia maya. El ritual de apertura también fue realizado por Tata Mariano, colega de Tata Pedro, hombre quiché que, junto con la autoridad ancestral de Santiago Atitlán y el grupo de música tradicional de la cofradía de San José, realizaron el ritual de apertura.

THE OPENING CEREMONY O CEREMONIA DE APERTURA (29 DE DICIEMBRE 2016, 13:30 HORAS)

El festival comienza con la celebración de un peculiar ritual. Los imaginarios sociales instituidos comienzan a observarse a través de las actividades organizadas en el Festival. Empieza a celebrarse la “ceremonia maya” o “fuego sagrado”; los imaginarios sociales radicales de los jóvenes asistentes entran en escena y chocan con las significaciones de los organizadores, los jóvenes asistentes lo nombran: *sacred fire*, tal como aparece en el programa de mano.¹⁷ Uti-

16. *Ajk'ijj* es la palabra designada para el especialista que se dedica a la oración y a la medicina maya.

17. Las actividades que se mostraban en el programa de mano eran las siguientes: 29 de diciembre: 13:16:00, “Opening Ceremony”; 16:00-2:00

lizaré el termino de *los imaginarios sociales instituidos*, o como los organizadores le nombran, *ceremonia maya*, y que estuvo a cargo de dos *aj'q'ijab'*.¹⁸

Es el primer día del festival y hay poca asistencia. Los jóvenes que se reúnen alrededor del *fuego sagrado* observan los preparativos de los especialistas rituales mientras conversan entre ellos. Los *Aj'q'ijab* preparan candelas de colores, chocolates, copal o *poom* en veinte partes y esto obedecen a los 20 *nawales* a los que se les va ofrendar. Atrás del círculo del fuego sagrado, amarrados de un extremo a otro de unos árboles, cuelgan una serie de pequeñas impresiones en lona; son los símbolos de los *nawales* que se pretende invocar. A un costado del fuego sagrado se encuentra instalada la casa de campaña de los *Aj'q'ijab* donde se observa un letrero sobre la tierra que dice: “Mayan Energetic and Spiritual Clearising. Energia y Limpieza Maya Espiritual”.

Durante la celebración del ritual los

“Open Fire”; 2:00-4:00 “Mantra and Singing Circle”. 30 de diciembre: 9:30-11:00 “Canto al Agua” o “Water Ceremony”; 11:00-0:00 “Open Fire”. 31 de diciembre: 9:00-10:00 Medicine Music Meditation; 10:00-11:00 “Sacred Tobacco Ceremony”; 12:00-16:00 “Keith's Cacao Ceremony”; 16:00-0:00 “Open Fire”. 1 de enero: 6:00-6:30 “Sunrise Peace Meditation”; 7:30-16:00 “Open Fire”; 17:00-18:00 “Closing Ceremony”.

18. El término *aj'q'ij* en singular y *aj'q'ijab'* en plural se usa para designar a los guías espirituales, contadores de los días y especialistas que en la actualidad continúan reproduciendo la costumbre maya (véase Bastos, Tally y Zamora, 2013, pp. 312-313).

chamanes *tz'utujiles* usaron varios elementos y simbología de la espiritualidad maya *tz'utujil*. Uno de estos símbolos observados durante el *performance* es el uso del calendario de origen prehispánico *cholq'ij*,¹⁹ así como de otros elementos auxiliares como el *poom*, las candelas, el chocolate, el fuego, el tabaco, acompañados de la música tradicional²⁰ que es usada en varios eventos rituales de Santiago Atitlán y seguidos con la presencia del gobierno ancestral, conocido como “El Cabecera”²¹ para

19. El calendario *cholq'ij*, conocido como de cuenta corta, que dura 260 días, es usado por estos especialistas, sobretudo en el altiplano occidental, su uso es observable en sus espiritualidades que mantienen relación con el día de nacimiento de la persona para así conocer su *nawal* y las energías que representan los numerales (Bastos, Tally y Zamora, 2013, p. 313). En la actualidad el uso de este tipo de conocimientos se ha puesto al servicio del turismo espiritual que nos da cuenta Engel Tally (2007) para el caso de San Marcos La Laguna.

20. Dichas composiciones rituales se encuentran documentadas en: “Canciones de la Faz de la Tierra”. Investigación sobre la música tradicional *tz'utujil*, de Linda O'Brien, 1984, Revista del Centro de Estudios folklóricos de la Universidad de San Carlos, Guatemala.

21. El gobierno ancestral o “El cabecera” es una serie de nombramientos de la jerarquía cívico-religiosa que data de la colonia y este obedece a la esfera civil, se encuentra vinculada a la cultura. En teoría, es el órgano supremo para resolver cuestiones del mantenimiento, cuidado del territorio, darle seguimiento a los proyectos de desarrollo que promueve la Alcaldía, ya que es este el que salvaguarda los títulos primordiales del pueblo, así como dar seguimiento a la rotación y buen desempeño de cargos, imágenes y santos de la

darle autenticidad al evento.



Figura 7. Celebración de Ceremonia Maya
Fotografía: Gustavo Sánchez Espinosa

El par de especialistas rituales viste ropa blanca y distintivos rojos en la cintura y cabeza. El anciano Tata Pedro Cruz es famoso en el movimiento del *new age maya*, en la ribera del lago de Atitlán; sobre todo, por ser un personaje que realiza bodas mayas para los extranjeros que radican en San Pedro y San Marcos La Laguna. También ha enseñado el oficio de chamán a varias personas de diversas nacionalidades. En este tipo de eventos es muy común contar con la presencia de Tata Pedro,

religión católica, como, por ejemplo: la rotación del Maximom entre las 8 cofradías que participan en la reproducción de la costumbre. Podría considerar que en la actualidad este gobierno tiene un rol meramente “simbólico”. Durante mi última estancia de trabajo de campo con las personas que entablé conversaciones, me vertían sus opiniones acerca de este tipo de autoridad tradicional. Los comentarios giraban en torno a que “El cabecera” se estaba volviendo un cargo vitalicio y ese no era el objetivo original, y que su representante no tenía el carácter de autoridad.

que por ser *Ajk'ij* “certificado” se ha ganado cierto prestigio principalmente entre extranjeros. Incluso se comenta que tiene una escuela donde forma a sacerdotes mayas, sobre todo extranjeros. Su colega se llama Tata Mariano, es quiche; al parecer también fue instruido por Tata Pedro, y participa en diversos *tours* espirituales como *Itzambe tours*.²² Estos dos personajes se pueden caracterizar dentro de lo que la antropología ha denominado como “neochamanismo” y los considero unos de los principales promotores de los imaginarios sociales instituidos sobre lo maya.

Como bien lo indica Lombardi el neo-chamanismo “es una tradición que se desarrolla en un tiempo mítico un “*illo tempore*” lamentablemente perdido, y es aquí donde la figura del chamán se constituye como el eslabón entre este espacio perdido y el presente” (2011, p. 3).

Los músicos de la Cofradía de San José, de Santiago Atitlán tocan una canción tradicional dedicada a Francisco Sojuel.²³ El camarógrafo del evento le

22. <http://itzambetours.com/services-view/camino-iniciatico-a-la-sabiduria-maya/> fecha de consulta: 24 de febrero de 2017.

23. Francisco Sojuel es un héroe mítico de Santiago Atitlán que en muchos eventos históricos por los que ha pasado la comunidad ha hecho su aparición. En vida labró varias piedras, mismas que aún conservan sus descendientes que son encargados de la Cofrada que lleva su nombre. Ha sido sujeto de inspiración de varias canciones que se tocan en diversos momentos rituales, por ejemplo, se toca en el camino rumbo hacia Chicacao,

instala un micrófono inalámbrico a Tata Pedro para captar mejor su voz durante la grabación de la ceremonia; mientras, Tata Mariano toma unas fotos con su *tablet* y prende un enorme tabaco; el joven ayudante menea de un lado a otro una lata de leche en polvo adaptada como incensario.

Uno de los organizadores (Iván) comienza a dar la bienvenida al público; una chica extranjera lo traduce al inglés. Resalta la presencia de las autoridades ancestrales del pueblo de Santiago Atitlán, y la participación de los dos guías espirituales. Aproximadamente 80 asistentes se reunieron alrededor del círculo que adornaron con piedras y petates para comodidad de la gente. Después le sigue el líder de la autoridad tradicional, que ofrece unas palabras en idioma *tz'utujil* y otro joven, miembro de la autoridad ancestral, realiza la traducción al español.

Mientras que Tata Pedro daba su discurso, los otros dos especialistas arrojaron candelas e inciensos al fuego sagrado. El tamborero tocaba su instrumento pausadamente. Los jóvenes asistentes se entregaron al ritual. Unos oraban, otros se inclinaban a la tierra sus cuerpos, otros alzaban los brazos al cielo con los ojos cerrados. Tata Pedro

recita una plegaria en *tz'utujil* y hecha un puño de candelas, *poom* y varios pedazos de chocolate al fuego sagrado, repitiendo varias veces la palabra *mel-tiosh* (gracias).

Un par de chicas extranjeras, que se encontraban al lado de Tata Pedro, se levantaron de los petates y comenzaron a bailar. Parecía que interpretaban una danza hindú; acercaban sus vientres una con la otra. Movían sus cuerpos sensualmente, sus ropas diminutas de diseño tribal —que se ajustaban perfecto a sus figuras— y sus cuerpos esbeltos creaban una imagen y momento entre sagrado y erótico a la vez. Sus actos reflejan los imaginarios sociales radicales en las que ellas están involucradas.

El ritual tuvo una duración de una hora y media. Eran como las cinco de la tarde. Los asistentes aplauden y aúllan como si estuvieran en un concierto. Comenzaron a levantarse de sus petates y se fueron dispersando a los diversos escenarios. Era momento de la comida y el espacio de las tiendas de alimentos era el más frecuentado.

Cae la noche y los espectáculos artísticos dan inicio. Abren las acrobacias del *Circus Show*. “Momento Colectivo”. Un grupo de chicas y chicos de diversas nacionalidades, de cuerpos esbeltos y atléticos, pasean por todos los escenarios haciendo acrobacias con el fuego. En las mañanas practican sus artes y les enseñan un poco a los chiquillos curiosos que se acercan. Al otro lado, en el templo de Quetzalcóatl, suena la música electrónica.

donde se recoge la fruta que será utilizada para adornar el espacio donde habita el *Rilaj Maam*. También se dice que Francisco Sojuel ayudó a los *nawales* a construir el cuerpo de *Rilaj Maam* (conversación personal con Gaspar Mendoza, segundo escribano del gobierno ancestral).

Comienza la gran fiesta nocturna. Una chica vestida como conejita de bar hace su aparición en el escenario *Ixchel World Base*. Su atuendo inmediatamente llama la atención a los curiosos. Al frente trae colgando un pequeño cajoncito forrado de terciopelo rojo y adentro del cajón trae unos frascos de vidrio con tapa, con una especie de licuado de color mostaza. Ella vende “dosis de ayahuasca”. Su compañero o socio, un joven delgado, rubio con sombrero de gánster, se encarga de la otra parte del negocio: de guiar a los consumidores durante la ingesta.

Guillermo es estudiante de antropología de la Universidad de San Carlos, vino con sus amigos desde la ciudad de Guatemala a instalar un puesto de venta de alimentos como hamburguesas de berenjena, *croissant*, quesadillas y otros platillos vegetarianos. El último día que conversamos estaba contento porque la venta había sido un éxito en la última noche. Pero comenta que a los que sí les fue de maravilla fue a los del Cosmic Bar, concesión que le dieron a uno de los organizadores del festival, de origen guatemalteco.

Ámbar es una chica mexicana que confecciona trajes de baño tejidos con punto de gancho y alguna que otra joyería de plata.

Yo siempre tengo suerte en estos festivales. No pagué la entrada. Llegué el primer día y me colé. Después le caí bien a una chica voluntaria y ella me regalaba sus tickets de comida. Los ar-

tesanos que estamos aquí, la mayoría nos conocemos, somos como una gran familia y no hay problema, entre todos nos cuidamos. Y los organizadores tranquilos con nosotros, tampoco nos cobraron por instalarnos para vender lo que elaboramos. También somos parte del atractivo del festival...

El Festival tiene dos horarios y, por lo tanto, dos tipos de ambientes. En la mañana-mediodía está enfocado a actividades de meditación, yoga, salud, eventos y talleres para los niños. Y en la tarde-noche comienzan las actividades de música electrónica, espectáculos visuales, proyecciones de documentales y presentaciones de acrobacias con fuego. Es decir, que por las mañanas purifican sus cuerpos y almas y por las noches se encargan de “corromperlas”.

Juan Diego es un joven de 24 años, costarricense universitario de la carrera de antropología, hace cuatro años empezó a involucrarse en la organización de “festivales transformacionales” o como él les llama: “integracionales”. Empezó a participar en el “Festival Envisión” hace cuatro años, celebrado en su tierra natal.

En estos festivales, como el Envisión te venden la ecología, el rollo de la arquitectura ecológica, biodegradable, música electrónica...

El lugar está increíble, mágico, el volcán, las escenografías, la comida, pero un poco cara la cerveza. Hoy tomé un par de *tuc-tucs* y los choferes me preguntaban, ¿cómo es ahí adentro?,

¿qué hacen? ¿Sigue la fiesta ahorita? Ellos ni entran por lo visto, solo brindan servicios de transporte, las señoras venden tamales, artesanías, limpian los baños, pero si te fijas, la mayoría de los establecimientos de comida y de artesanos no son de aquí, son tiendas de Facebook, de *hippies*.

Por ejemplo, donde yo estoy acampando, hay unas letrinas que limpian unas señoras indígenas; esos baños están hechos unas mierdas, ¿cómo las ponen a hacer ese tipo de trabajos? eso nadie lo quiere hacer, creo, por eso se lo dan a esas señoras y ellas por obtener unos quetzales extras se prestan para hacerlo.

Algunos sectores se oponen a estos eventos con el argumento de que solo se contrata a unos cuantos y siempre son los mismos quienes reciben estas ganancias, o sea, gente que pertenece a la asociación “Consortio”.

LA ASOCIACIÓN CONSORCIO

La Asociación anfitriona del Festival Cosmic Convergence se llama “Consortio”. Sus oficinas se encuentran en la Aldea Chuc Muc, que fue construida con apoyo internacional para las familias damnificadas a causa del huracán Stan (ocurrido el 4 de octubre de 2005) en las afueras de Santiago Atitlán. El principal objetivo de la asociación es crear con las mujeres un equipo técnico para fines laborales y políticos, encaminados a enfrentar su situación de subordinación de género.

Elena Chiquival es abogada y presidenta de Consortio, ella es muy clara en sus ideas y en los objetivos que se han planteado. Comenta que el festival las ha ayudado a conocer a personas de diferentes culturas. Consortio está integrado por 1 800 mujeres, y por lo tanto son 800 familias, son madres de familia o madres solteras. La organización tiene un aspecto muy relevante que es el derecho de las mujeres que vienen de víctimas de violencia y les dan acompañamiento.

Los organizadores del Festival Cosmic Convergence estaban buscando una organización social que diera soporte y respaldo político en el municipio; entonces en el 2014 se aliaron. Los organizadores del Festival no son de Santiago, unos son de la ciudad de Guatemala y otros, extranjeros.

Cuando ellos se presentaron con nosotros, vimos que ellos también comparten mucho con nuestra cultura, que sí coincidimos, entonces, como decíamos al inicio, no todo turista es bienvenido al lago, porque hay algunos que solo vienen a ver meramente una visita discriminatoria, solo vienen a burlarse, pero ellos no, nosotros vimos que tienen un contexto más familiarizado con nuestra cultura. Entonces, nosotros empezamos a conocer a algunos organizadores.

La participación de “Consortio” en el Festival abarca diferentes rubros: realizan el contacto con las autoridades municipales, todo lo relacionado a per-

misos, negocian con la cabecera o la autoridad tradicional y le da oportunidad laboral a las mujeres y sus familias.

Ellos nos generan trabajo, y no solo de cuatro días, es de casi un mes, nos dejan trabajar en el Cosmic; por ejemplo, en la construcción de los escenarios, venta de textiles, elaboración y venta de alimentos e impartición de talleres, porque nosotros creemos que es una relación recíproca, y no solamente a las mujeres, también a sus familias. El festival necesita de mano de obra, los hombres también se benefician.

Si tuviéramos tres, o cuatro festivales en un año, creo que levantaríamos mucho la economía, pero para mí, el festival tiene muchos aspectos positivos, puede ser negativo el consumir droga, pero recordemos que lo que hace mal no solo es la droga, también el alcohol, entonces tenemos que ir democratizando nuestro pensamiento.

CONCLUSIONES

En la Industria Cultural de lo maya observamos una promoción por parte del Estado guatemalteco y empresarios de las industrias culturales y que, posteriormente reinterpretan jóvenes provenientes de la Unión Europea y que están en la perpetua búsqueda de su yo interior; como bien me lo definió un instructor de yoga durante mi asistencia al festival: “estos neo-hippies no tiene ni idea de lo que significa las espiritualidades mayas o hindús, les da lo mismo una que otra, han hecho del lago de Atitlán

su parque de juegos espirituales” (Anthony, 29 años).

Asimismo, muchos de los imaginarios sociales instituidos que circulan en el *Festival Cosmic Convergence* tienen su origen en la literatura del *new age* maya. Las reivindicaciones espirituales elaboradas por escritores esotéricos como José Argüelles (El Factor maya) y John Major Jenkins (*The 2012 story*) son referentes importantes que surgen en la década de 1970, cuando el movimiento contracultural “hippie” intenta llevar a la práctica sus *imaginarios sociales radicales*. Tales historias místico-espirituales son reproducidas por personas provenientes de las grandes urbes, que están en la búsqueda de espiritualidades ancestrales, de conocimientos perdidos y de lograr la anhelada transformación personal.

Además, estas nuevas formas que orientan la “enajenación de lo inmaterial” a través de la promoción de Festivales Transformacionales, es decir, la mercantilización de la espiritualidad tz’utujil reinterpretada, en un principio se fundaron bajo el esquema de promover los imaginarios radicales, pero con el tiempo y la misma difusión, se convirtieron en imaginarios sociales instituidos. Son festivales nómadas, al igual que la gente que los consume. Se instala por unos cuantos días en algún lugar apartado, donde viva población indígena, la involucran en la realización del evento (en la construcción y servicios) y en la representación de sus espiritualidades, generando poca derrama

económica.

Mi conclusión es que, para la promoción de la industria cultural de lo maya, y su instituida, en Guatemala se conjugaron toda una serie de intereses relacionados a las adecuaciones políticas, económicas e ideológicas que, el Estado guatemalteco aprovechó para darle una perspectiva turística-empresarial a la diversidad cultural; empresa apoyada por algunas organizaciones no gubernamentales y promotores de espectáculos culturales, con el claro objetivo de desvincularlo de su capacidad política y social de transformación de la realidad.

También es importante resaltar un aspecto relevante para entender bajo qué contexto político la industria cultural de lo maya se consolida:

El trabajo de Bastos, Tally y Zamora (2013) nos da unas pistas, ya que analizan movimientos espirituales caracterizados como *new age* maya, que se “retoman, reapropian y reinterpretan los distintos hallazgos e interpretaciones de arqueólogos y antropólogos y la reivindicación política- espiritual del movimiento maya en Guatemala” (p. 309).

Sobresalen dos tipos de reivindicaciones: las políticas y las espirituales. Las primeras son imprescindibles para explicar el camino que han tomado las instituciones gubernamentales, como el instituto guatemalteco de Turismo, promotores del turismo, y algunos especialistas religiosos mayas que, haciendo uso e interpretación de los Acuerdos de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, surgidos de la firma de los

Acuerdos de Paz entre la guerrilla y el gobierno de Guatemala en 1995 y que, incluye el Acuerdo sobre Espiritualidad y Lugares Sagrados, se reflejan los que venimos comentando acerca de los imaginarios sociales instituidos y los aspectos mercantiles sobre la cultura que surgieron en la era postconflicto. Su análisis nos permite comprender el trasfondo económico en el proyecto de nación multicultural, de marcada tendencia neoliberal (Hale, 2007), por el cual este tipo de prácticas espirituales están siendo utilizadas para construir un “discurso multicultural políticamente correcto y creando espacios [e individuos,] en donde lo maya está claramente acotado y delimitado” (Bastos, 2008, p. 32).

El Acuerdo de Espiritualidad y Lugares Sagrados, como indican Bastos, Tally y Zamora (2013),

sentó las bases para la institucionalización (y comercialización) definitiva de la espiritualidad maya. Las “ceremonias mayas comenzaron a utilizarse en actos de gobierno, de cooperación internacional, culturales, y turísticos, a tal grado que, políticos, personajes diversos, antropólogos y turistas empezaron a aparecer en la lista y recibieron su vara de *aj q'ijab* oficiales (p. 325).

Por otro lado, la organización del evento genera conflicto interno entre católicos y evangélicos, quienes se disputan el control del transporte marítimo y terrestre, durante los cuatro días que dura

el festival, así como los empleos temporales, generados en el rubro de prestación de bienes y servicios turísticos, permisos de venta de textiles y alimentos al interior del festival.

Las familias *tz'utujiles* que se benefician del evento, son en su mayoría de la religión católica y no encuentran problema que los Festivales Transformacionales se realicen en sus territorios. Si atendemos al comentario de la representante de "Consortio", es posible, como lo señala que, de realizarse tres o cuatro festivales de este tipo al año, la economía de Santiago Atitlán mejoraría.

Es innegable que la asociación Consortio se encuentra conforme. ¿Qué empresa o gobierno les ofrece, en un ambiente plagado de necesidades y de falta de oportunidades laborales como lo es Santiago Atitlán, trabajo durante un mes, a cambio de soportar cuatro días la invasión controlada de neo-hippies que se encierran en una finca abandonada para meditar y divertirse?

Finalmente, muchos son los actores que promueven estos eventos (empresarios de las industrias culturales, activistas, ONG'S, antropólogos, asociaciones indígenas y promotores de estilos de vida expresivos) son beneficiados de la política de la multiculturalidad neoliberal y por lo observado, son iniciativas que tienen muy buena recepción en la región, pero aún está pendiente el desenlace de esta historia: observar si en verdad contribuyen al desarrollo y encuentro intercultural, o es puro discurso publicitario para hacer atractiva una

nueva forma de diversión.

REFERENCIAS

- Anderson, B. (1996) La comunidad imaginada. *Debate Feminista*, vol. 13, pp. 100-103.
- Argüelles, J. (2004). *El factor maya. Un camino más allá de la tecnología*. Maracaibo: Ediluz.
- Augé, M. (1998). *El viaje imposible. El turismo y sus imágenes*. Barcelona: GEDISA.
- Bastos S., Tally, E. y Zamora M. (2013). La reinterpretación del oxlajuj b'aq-tun en Guatemala: entre el new age y la reconstitución maya. En R. de la Torre, C. Gutiérrez Zúñiga y N. Juárez Huet (coords), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age* (pp. 195-209) México: Ciesas/El Colegio de Jalisco.
- Bastos, S. (compilador). (2008). *Multiculturalismo y futuro en Guatemala*. Guatemala: FLACSO/OXFAM.
- Bastos, S., y Cumes, A. (2007). *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, Vol. I, II, III y IV. Guatemala: FLACSO-CIRMA-CHOL-SAMAJ.
- Basset, V. (2012). Del turismo al neochamanismo: ejemplo de la reserva natural sagrada de Wirikuta en México. *Revista Cuicuilco*, Vol. 19(55) pp. 245-266.
- D'Andrea, A. (2007). *Global Nomads. Techno and New Age as transnational counter cultures in Ibiza and Goa*.

- Nueva York: Editorial Routledge.
- Esparza, M. (2015), Los visitantes “pobres”: un aspecto del turismo en Oaxaca. *Desacatos* (47), pp. 180-187.
- García, P. (1999). *La Pintura del Lago de Atitlán (Colección Xokomil, No. 14)*. Guatemala: Casa de estudios de los Pueblos del Lago de Atitlán, Cael/Muni-K’at.
- Hale, C. 2007. *Más que un indio. Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala*. Guatemala: AVANCSO.
- Hiernaux, D. (2002). Turismo e imaginarios En D. Hiernaux, y L. Van Duy-nen (eds.), *Imaginarios Sociales y Turismo Sostenible* (pp. 7-36) México: FLACSO.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*. Madrid: Editorial Trotta.
- Jenkins, J. (2009). *The 2012 Story: The Myths, Fallacies, and Truth Behind the Most Intriguing Date in History*. Londres: Penguin Group.
- Lagunas Arias, D. y Bozano Herrero J. I. (2014). Neochamanismo y tecnoespiritualidad, el caso del movimiento trance en Andalucía. *Tecnocultura, Vol. 11(1)* pp. 167-190.
- Lombardi, D. (2011). Neochamanismo: el ritual trasferido. XI Coloquio Internacional sobre Otopames, México.
- Maffesoli, M. (2004). *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mendelson, M. (1965). *Los escándalos de Maximon. Un estudio sobre la religión y la visión del mundo en Santiago Atitlán*. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca.
- Sánchez, G. (2018). *Turismo étnico en el reino tz’utujil. Proceso de turistificación en Santiago Atitlán, Guatemala*, (Tesis de maestría en Antropología Social), UNAM.
- Rosales, T. y Mohammed, E. (2006). *Turismo espiritual en tiempos posmodernos: el estudio del caso de San Marcos la Laguna, Sololá, Guatemala*. (Tesis de licenciatura en Antropología) Universidad del Valle de Guatemala (UVG).
- Tello, N. (2003). *Cornelius Castoriadis y el imaginario radical*. Madrid: editorial Campo de Ideas.
- Teisenhoffer, V. (2008). De la “nebulosa místico-esotérica” al circuito alternativo. Miradas cruzadas sobre el new age y los nuevos movimientos religiosos. En K. Argyriadis, R. de la Torra, C. Zúñiga, A. Aguilar (coords). *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas en contextos translocales* (pp. 45-72) México: El Colegio de Jalisco, Ciesas-Occidente, ITESO.