

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE GEOGRAFÍA

**CONSTRUCCIÓN Y USO DEL ESPACIO CULTURAL. LA FIESTA
PATRONAL EN DOS COMUNIDADES OTOMÍES DE IXMIQUILPAN,
HIDALGO: DEXTHI Y LA PALMA-SAN JUANICO**

**INFORME ACADÉMICO DE SERVICIO SOCIAL
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADO EN GEOGRAFÍA**

PRESENTA

ALEJANDRO GUZMÁN RODRÍGUEZ

DIRECTORA DE PROYECTO

PATRICIA E. OLIVERA MARTÍNEZ



CIUDAD UNIVERSITARIA, MÉXICO

ENERO, 2006



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

A Dios y a la Virgen María de Guadalupe, por darme la libertad para creer, estar conmigo en los momentos más difíciles y por mostrarme un camino de amor compartido hacia la realización humana.

A mi papá Alex, “El Don”, y a mi mamá Yola, por confiar siempre en mí.

A mi hermano Beto y a mi hermana Ise por ser ejemplos de superación constante.

Al Dr. José Luis Rionda por ser como un segundo padre para mí. ¡Gracias por sus consejos, Doc!

Al sacerdote Rubén, porque siempre estuvo dispuesto a escucharme.

A Elvia, por regalarme esos pocos pero sustanciosos momentos de sincera amistad.

A mi asesora, la Dra. Patricia E. Olivera, por darme la confianza necesaria para precisar el tema.

A mis sinodales, los doctores: Georgina Calderón, Liliana López, Federico Fernández y Héctor Mendoza por sus valiosas observaciones en el mejoramiento del presente trabajo.

Al Lic. Eduardo A. Pérez Torres, por escuchar mis inquietudes académicas.

Al Mtro. Rodrigo Tovar Cabañas y a la Dra. Clemencia Santos Cerquera por el apoyo brindado en la parte cartográfica.

A los profesores Arturo Zaldívar, Carmen Juárez y Álvaro Sánchez quienes alguna vez me dieron una palabra de aliento para continuar en este difícil proceso de ser geógrafo.

A mis compañeros de generación que formaron parte de mis años de universidad, pero en especial a Daniel Estrada, quien me apoyó siempre. ¡Dany, gracias por estar conmigo cuando más lo necesité!

Al programa de becas “Jóvenes por México” a cargo de la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL), a través de la Subsecretaría de Desarrollo Social y Humano (Dirección General de Políticas Sociales); y de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), a través de la Dirección General de Orientación y Servicios Educativos (DGOSE). Pero en especial a los maestros Francisco López Galindo y Lauro Escamilla Pérez, coordinadores del programa “Servicio Social Comunitario Interdisciplinario en Desarrollo Rural Sustentable y Conservación Ambiental en el Alto Mezquital, Hidalgo”, quienes me abrieron la posibilidad de tener un acercamiento más real a comunidades marginadas con el servicio social de residencia.

A mis compañeros de servicio social de residencia, quienes también se aventuraron por aquellas tierras; especialmente a Paty, Vanesa, Pablo y Evelyn.

Y a todos aquellos amigos y familiares que contribuyeron de alguna manera en la culminación de este trabajo, que también es de ustedes.

*“Voy con las riendas tensas y refrenando el vuelo,
porque no es lo que importa llegar sólo ni pronto, sino
llegar con todos y a tiempo”*

León Felipe, (1884-1968)

AL PUEBLO HÑÄ-HÑU

También quiero agradecer enormemente a las personas de las comunidades de Dexthi y La Palma-San Juanico que me aceptaron en sus casas ofreciéndome un vaso de agua o un buen “taco” el tiempo que estuve viviendo en el Centro Piloto de la U.N.A.M. En especial a los delegados Andrés Zapote y Jerónimo Yeso. A los mayordomos Doña Vicky y Juan. A las catequistas Doña Dolores y Tomasa. A Rosa, Cristina, Alicia, Rubén, “Don Chava”, Delfino, Reynaldo y a todos aquellos que me apoyaron de una u otra manera.

Este trabajo es un homenaje a la tradición de la Fiesta Patronal y una forma de decirles que se sientan orgullosos de conservarla para vivirla con toda intensidad. No todos tenemos la fortuna de vivir momentos tan significativos con nuestra gente; porque hñä-nñhu o rarámuri, moreno o blanco, rico o pobre, TODOS somos mexicanos que buscamos darle VIDA a nuestras vidas. En la fiesta, la comunidad expresa lo que es, lo que ha sido, lo que será, su sentir y su pensar. Durante mi estancia con ustedes sentí la solidaridad y unión que se necesita para hacer de este país algo mejor de lo que es.

“Dicen que los Santos Patronos cuidan y protegen a las personas de cualquier peligro o desgracia, pero que también comparten la alegría y unión del pueblo cuando llegan los días de fiesta”

POR CONSIDERAR A LA VIDA COMO EL INSTANTE MÁS PRECIOSO DE LA TIERRA

¿Es acaso verdad que se vive en la tierra?
¡No para siempre en la tierra: tan sólo
un breve instante!
Si es esmeralda, se rompe
o si es oro, se quiebra,
o si es plumaje de quetzal, se rasga.
¡No para siempre en la tierra: tan sólo
un breve instante!

(Poema otomí)¹



¹ Extraído del libro: Benítez, Fernando (1989). Los indios de México: Antología. Siglo XXI, España.

ÍNDICE

| | PÁG. |
|------------------------|------|
| Palabras preeliminares | 7 |
| Introducción | 8 |
| Metodología | 10 |

CAPÍTULO 1

| | |
|---|----|
| 1. Geografía, cultura y religión | 14 |
| 1.1. El concepto de espacio cultural | 19 |
| 1.2. La construcción del espacio sagrado | 23 |
| 1.3. La construcción del tiempo sagrado | 26 |
| 1.4. La relación indisoluble entre tiempo y espacio | 30 |

CAPÍTULO 2

| | |
|---|----|
| 2. Los otomíes de Ixmiquilpan y la Fiesta Patronal | 38 |
| 2.1. La región del Valle del Mezquital | 38 |
| 2.2. Una visión general de las condiciones socioeconómicas de Dexthi y La Palma-San Juanico | 44 |
| 2.3. Fiesta y religiosidad popular | 47 |
| 2.4. La organización geoespacial de las Fiestas Patronales en Ixmiquilpan | 48 |

CAPÍTULO 3

| | |
|---|----|
| 3. La Fiesta Patronal de Dexthi y La Palma-San Juanico | 51 |
| 3.1. Los días previos | 53 |
| 3.2. Desarrollo de la fiesta | 64 |

| | |
|--|------------|
| 3.3. Significado de los elementos simbólicos | 82 |
| 3.3.1 La religiosidad popular otomí | 83 |
| 3.3.2 El modelo de fiesta en Dexthi y La Palma-San Juanico | 85 |
| 3.3.3 El sentido social y religioso de la Fiesta Patronal | 90 |
| 3.4. Fiesta Patronal en algunas comunidades aledañas | 92 |
| Conclusiones | 103 |

Lista de fotos

| | |
|---|----|
| Foto 1. Ometochtli, patrono o Dios del pulque | 34 |
| Foto 2. Representación del aspecto embriagante al beber pulque | 34 |
| Foto 3. Conejo representando a la luna, la fertilidad y al pulque | 35 |
| Foto 4. Recipiente de piedra, con forma del Dios personificado para tomar pulque | 35 |
| Foto 5. Camino de terracería en Dexthi con el cerro de "La muñeca" al fondo | 39 |
| Foto 6. Campana de la iglesia de Dexthi con el cerro "Juárez" al fondo | 39 |
| Foto 7. Fachada de la Iglesia de Dexthi | 52 |
| Foto 8. Fachada de la Iglesia de La Palma | 53 |
| Foto 9. Fachada del Centro Piloto de la U.N.A.M. | 54 |
| Foto10. Vista lateral del Centro Piloto | 54 |
| Foto 11. Camino después de la faena de limpieza | 65 |
| Foto 12. Camino preparado para la procesión hacia La Palma, al fondo se alcanza a apreciar su iglesia | 66 |
| Foto 13. Detalle del arco que adorna la entrada de la iglesia de Dexthi | 66 |
| Foto 14. Auto estacionado de un migrante transfronterizo junto a la iglesia de Dexthi | 67 |
| Foto 15. Santos Patronos invitados en el interior de la iglesia de Dexthi. De izquierda a derecha se encuentran: "San Juanico", La "Virgen de los Remedios" y La "Virgen de Dolores" | 68 |
| Foto 16. Llegada de los Santos Patronos al interior de la iglesia de Dexthi. Del lado derecho se encuentran los de La Palma y Granaditas: La "Virgen de Guadalupe" y la "Santísima Trinidad", respectivamente | 69 |
| Foto 17. El altar de la iglesia de Dexthi luce preparado para la misa patronal del día siguiente | 69 |
| Foto 18. Misa patronal en la iglesia de Dexthi, nótese la gran concurrencia que se hizo presente | 72 |
| Foto 19. Terreno baldío habilitado como estacionamiento | 74 |
| Foto 20. Señora "Tomasa", catequista, residente y colaboradora durante la festividad | 77 |
| Foto 21. Señora Victoria Zapote, mayordoma de Dexthi | 88 |

| | |
|---|----|
| Foto 22. Fachada de la iglesia agustina de San Miquel Arcángel, en la cabecera municipal de Ixmiquilpan | 93 |
| Foto 23. Jesucristo en la advocación del "Señor de Jalpan", Santo Patrono del centro de Ixmiquilpan | 93 |

Lista de mapas

| | |
|---|----|
| Mapa 1. La región del Valle del Mezquital | 40 |
| Mapa 2. Presencia regional de la etnia otomí y sus principales cristos del catolicismo popular en el centro de México | 43 |
| Mapa 3. Organización espacial de las Fiestas Patronales de algunas comunidades de Ixmiquilpan, Hidalgo | 50 |
| Mapa 4. Contingentes y rutas de procesiones en la Fiesta Patronal de "Dexthi" | 70 |
| Mapa 5. Rutas de procesiones en la Fiesta Patronal de "La Palma-San Juanico" | 80 |

Apéndice

| | |
|--------------------------------------|-----|
| Anexo 1. Guión general de entrevista | 109 |
| Anexo 2. Cuestionario preeliminar | 109 |
| Anexo 3. Las "Memorias Comunitarias" | 111 |

| | |
|--------------------------------|-----|
| Bibliografía consultada | 112 |
|--------------------------------|-----|

PALABRAS PREELIMINARES

El presente trabajo es resultado de mi labor durante el servicio social de residencia¹ en Ixmiquilpan, Hidalgo (específicamente Dexthi y La Palma), y se basa principalmente en el trabajo de campo que desempeñé. La intención fue abordar el caso concreto de una expresión cultural religiosa e interpretarlo con una teoría geográfico-social que nos ayude a entender como se constituye una faceta de la realidad basada en la representación de la Fiesta Patronal. No siempre se presenta la oportunidad de vivir durante un tiempo en un medio rural; por lo que, convivir de manera estrecha con población de rasgos indígenas y en un ambiente de marginación social hace que invariablemente comprendamos más su modo de vida y su realidad. Por esta razón, pienso que este tipo de trabajos es muy rico en el sentido de adquirir una sensibilidad humana que fomente un compromiso moral con la sociedad; la necesidad de conocer esta realidad y entenderla es indispensable para situarnos dentro del marco de inclusión, igualdad, paz y respeto que se pregona tanto en este país. Además, esta forma de trabajo rompe con un modelo pasivo de la enseñanza tradicional en donde todo el conocimiento se adquiere en las aulas de clase. En cambio, si se complementa con trabajo de campo, se asume una posición activa y se deja la pasividad en la que comúnmente cae dicho modelo. Esta es una forma de conocer una realidad más allá de nuestro ámbito cotidiano.

En suma, mi interés por trabajar en un servicio social de residencia significó, entre otras cosas, una oportunidad para conocer más a fondo el modo de vida de un pueblo; de su organización, de sus creencias, de su vida cotidiana, de la manera en que ven y viven la vida. Fue la puerta para conocer otra realidad que comúnmente está fuera de nuestro alcance o que ignoramos siquiera que existen. Yo tuve la oportunidad de conocer un poco más del pueblo otomí del altiplano hidalguense; y pude ser parte, aunque fuera sólo por unos cuantos días, de sus Fiestas Patronales.

¹ Esta modalidad de servicio social fue apoyada por SEDESOL y la UNAM a través del programa “Jóvenes por México”, el cual es parte de un plan general de desarrollo llamado: “La Universidad Contigo”, y de su Estrategia Nacional de Atención a Microregiones.

INTRODUCCIÓN

Esta investigación tiene una doble finalidad: en primer lugar, retomar un aspecto cultural poco abordado por los geógrafos para el estudio de la realidad, la Fiesta Patronal en la construcción social del tiempo y el espacio; y en segundo lugar, la de considerar esta manifestación popular del catolicismo como un elemento esencial en la vida social y espiritual de un pueblo. Al igual que otros grupos indígenas, el otomí también refleja parte de su realidad histórica y mística en su religiosidad o catolicismo popular, la cual es una asimilación propia de la religión oficial a partir de características culturales muy propias. Las principales comunidades que abordo son Dexthi y La Palma-San Juanico² (las cuales presentan una celebración conjunta pero con un culto a Santos Patronos diferentes), y en menor medida: Ixmiquilpan (el centro), San Nicolás, El Maye y Banxú.

En el capítulo uno se ubica a la geografía como una disciplina que estudia los procesos de construcción social considerando el elemento religioso como un aspecto cultural que explica la realidad, tanto como modelador del lugar, como estructurador de la dinámica social. Se inicia con una visión general del desarrollo de la geografía cultural, desde su visión positivista, hasta el estudio de las representaciones en la década de los setentas y en la actualidad. Posteriormente se plantean el espacio y el tiempo sagrado como aspectos místicos de una realidad dinámica que construyen espacios culturales únicos e irrepetibles, aquí se establece un orden temporal en los puntos de encuentro con los seres divinos para organizar la vida a partir de representaciones mentales y espirituales.

En el capítulo dos hago una breve introducción al medio físico e histórico de la etnia otomí, destacando sobre todo su condición de pueblo sometido por los respectivos grupos de poder dominantes en distintas etapas históricas. También se trata de forma muy particular la composición poblacional de las dos comunidades bajo estudio (Dexthi y La Palma) y una visión general de sus condiciones socioeconómicas. Igualmente se considera la teoría general de la Fiesta Patronal y la organización geoespacial de las celebraciones otomíes en el municipio de Ixmiquilpan.

² Su nombre oficial se debe a que es parte de la jurisdicción religiosa de la comunidad de San Juanico, comunidad que alcanzó su autonomía a fines del S. XVIII desconociendo al cacique local.

En el capítulo tres me enfoco directamente a las comunidades de Dexthi y La Palma³ tratando de cubrir a ambas comunidades en los siguientes aspectos: sus antecedentes históricos y la fundación de sus templos religiosos (iglesias o parroquias), la etapa preparatoria de la fiesta; de su gente, su vida cotidiana y lo que a mi juicio son algunos de sus problemas. Se incluyen algunas observaciones complementarias sobre otro tipo de celebraciones: una fiesta civil (XV años), una misa de los Fieles Difuntos y un Novenario (que no forma parte oficial de la Fiesta Patronal pero sí de su fase preparatoria), con la intención de tener una referencia más amplia del tema. Finalmente se aborda el desarrollo detallado de los días de festivos y su posterior interpretación basada en el modelo de Fiesta Patronal de la región, así como un ejemplo de las mismas en otras comunidades aledañas.

De esta manera, se conceptualiza a la Fiesta Patronal como una expresión cultural que forma parte de una cultura de religiosidad popular (aunque también me referiré a ella como una forma específica del catolicismo popular) que también puede expresarse mediante peregrinaciones, danzas, celebraciones de los Fieles Difuntos, de Navidad o de la Semana Santa. Sin embargo, considero que la Fiesta Patronal engloba muchos de los elementos más representativos de la cultura rural e indígena que pueden considerarse en los estudios de construcción social del espacio. Cuando un lugar no se ha visto influenciado por un hecho histórico o mítico que le valga una fama que promueva su concurrencia multitudinaria (por ejemplo, santuarios famosos o grandes catedrales), entonces la religión oficial promueve un culto que es aceptado por la comunidad. En este contexto, no sólo el templo y las imágenes santas se sacralizan en el tiempo sagrado; también las calles por donde pasa la procesión, las casas visitadas por imágenes santas, y en general el espacio ordinario reciben una influencia divina, consecuencia del rito, que proporciona cuidado y protección a la comunidad y sus habitantes.

³ En ocasiones me referiré a “La Palma-San Juanico” simplemente como “La Palma” para abreviar su nombre oficial y diferenciarla de la comunidad de “San Juanico”. Es importante no confundirla con “La Palma-Orizabita”, la cual se encuentra enclavada en la sierra Juárez.

METODOLOGÍA

Los diseños de investigación en ciencias sociales no usan modelos naturalistas o positivistas porque la sociedad y los individuos son impredecibles, es decir, son ajenos a modelos estáticos. Así que se tiene que optar por otros caminos para obtener el conocimiento, uno de ellos son los métodos etnográficos que proporcionan un mayor acercamiento mediante el conocimiento empírico, el cual se relaciona estrechamente con el teórico y permite conocer la realidad social. En este sentido, y de acuerdo a Hammersley y Atkinson (1994), mi investigación no fue diseñada totalmente en la fase previa al trabajo de campo, sino que tuvo un carácter flexible que permitió definir los problemas y cambios necesarios de acuerdo al lugar y a la disponibilidad de la información. Tenemos que considerar que hay tiempos, gentes, y contextos distintos que en ocasiones quedan fuera de nuestro entendimiento. Por esta razón, no se puede conocer la realidad en su totalidad, ni se puede tener completa accesibilidad a toda la información. En general, “la metodología cualitativa no comienza con un conjunto de hipótesis que hay que verificar, sino con un acercamiento al lugar... mediante el estudio a profundidad de un lugar y una situación concretos” (García, 1998). Esta fase descriptiva de la investigación comienza con la observación directa y detallada de los lugares y de los comportamientos de las personas para descubrir los significados y los contextos en los que se desarrollan.

El trabajo de campo se basó principalmente en la observación participante con el fin de encontrar particularidades mediante la observación detallada de la Fiesta Patronal, un fenómeno social que expresa el culto de un pueblo hacia una divinidad, y al mismo tiempo es una representación cultural que refleja parte de su realidad. De acuerdo a Aurora García (Ibidem), se emplearon tres clases de técnicas de investigación: documentales, de observación y de autoinformación, las cuáles se emplearon de acuerdo con la disponibilidad de la información y las condiciones del medio.

TÉNICAS DOCUMENTALES

En esta fase hubo una consulta de documentos referentes a temas generales como particulares.

1. *Se revisó bibliografía y cartografía general del municipio de Ixmiquilpan y concretamente del Valle del Mezquital.*

Se consultó información general de la región de estudio para entender mejor la situación del lugar y las formas sociales en las que se desarrolla el fenómeno de las Fiestas Patronales.

2. *Se consultó bibliografía general de las Fiestas Patronales, y específicamente las de Ixmiquilpan.*

Ya con la información básica se puso mayor atención al fenómeno de expresiones populares del catolicismo en México a través de sus Fiestas Patronales en Ixmiquilpan y el grupo étnico otomí. También se consideró la teoría general de la fiesta en el marco general de las celebraciones en la región.

TÉCNICAS DE OBSERVACIÓN

Su utilizó principalmente la observación participante atendiendo la descripción de los siguientes aspectos: tipo de actividad (frecuencia y duración), participantes, ambiente y comportamiento social.

3. *Se realizó un reconocimiento preliminar de la región para determinar rutas de transporte, tiempo de traslado, costos, etc.*

Los primeros días a nuestra llegada a Ixmiquilpan consistió en reconocer el lugar, las rutas de llegada a las comunidades bajo estudio y las que eventualmente pudieran ser visitadas de acuerdo a su calendario festivo. Se consideraron tiempos de recorrido, costos, y paralelamente obtener un conocimiento mutuo con los habitantes del lugar. Debido a que visité la región en la parte final del año, tuve la oportunidad de participar en cuatro Fiestas Patronales más, aunada a las dos comunidades bajo estudio e involucrarme en sus momentos más significativos.

4. *Se contactó a las principales autoridades de la comunidad como el delegado, mayordomos y sacerdotes o párrocos.*

Ya con un conocimiento general de la región, y habituado un poco más al ambiente social, me presenté formalmente con los delegados y mayordomos de Dexthi y La Palma, para explicarles mi condición de prestador de servicio social y en algún momento dado apoyarnos mutuamente: yo con el trabajo voluntario en la organización de la Fiesta Patronal y la propuesta de “Las Memorias Comunitarias” (Anexo 3), y ellos en su aceptación para la realización de mis

entrevistas y tolerancia para mis observaciones. Fue un acuerdo implícito y a partir de este momento me concentré en tener un contacto informal con las personas para lograr poco a poco una aceptación social (con el fin de que no sintieran demasiada desconfianza con mi presencia), y empezar a identificar a los posibles informantes.

5. Se participó en algunas actividades previas y de desarrollo que se realizaron durante las celebraciones.

Para tener un mayor acercamiento a las actividades sociales y prácticas religiosas de las comunidades bajo estudio empleé la observación participante como una manera más directa de obtener la información de campo. Para tal efecto, me involucré en actividades cotidianas de los habitantes como: acompañarles en la “raspa” del maguey, en una audiencia con el presidente municipal, aceptar invitaciones a comer o simplemente platicar. Además de colaborar con la comunidad en la preparación de la fiesta como: arreglar las calles de piedras para que pasara la procesión, limpiar las ventanas de la iglesia, pintar la piedra que sostiene al sagrario o ayudando a vender dulces para reunir fondos.

TÉCNICAS DE AUTOINFORMACIÓN

En esta etapa, la principal herramienta de trabajo fue el “Guión general de entrevista” (Anexo 1) el cual se aplicó durante los días previos y posteriores a la celebración, pues durante los días de fiesta las actividades y compromisos de los informantes impedían un acercamiento más personal. Estos testimonios orales se obtuvieron de la conversación informal o con la entrevista formal, los cuales fueron grabados o transcritos lo más fidedignamente posible. El principal inconveniente que se presentó fue la indisposición del informante debido a las actividades propias de la fiesta o a la desconfianza por platicar con alguien ajeno a su comunidad. Quiero destacar que en un principio se diseñó un “Cuestionario preliminar” (Anexo 2) que tenía la finalidad de recopilar información cuantitativa y facilitar la exposición de sus resultados, pero ante las dificultades imperantes del lugar, este instrumento de trabajo se modificó hasta obtener uno que se adecuara a las condiciones propias de la zona de estudio.

6. Mediante la entrevista dirigida se recopilaron impresiones subjetivas de los principales actores sociales.

Se entrevistaron a las principales autoridades de la comunidad en relación a la fiesta (mayordomo, párroco, el delegado) así como a algunos residentes de las comunidades con el fin de conocer, de voz propia, el significado simbólico de la Fiesta Patronal.

7. Organización de la información y redacción del trabajo final.

Habiendo obtenido la información general del lugar, las observaciones planteadas y los testimonios orales se procedió a la organización del material para su posterior descripción y análisis. Durante el trabajo de campo, y a partir del contacto directo con la gente, consideré necesario plantearle a las autoridades de la comunidad una propuesta de trabajo llamado “Las Memorias Comunitarias” en el cual se incluirían los principales acontecimientos de la Fiesta Patronal, algunos de sus participantes y un esbozo histórico de la fundación de ambas comunidades (Dexthi y La Palma) así como los primeros indicios de su culto religioso. Esto con la finalidad de fomentar la participación social comunitaria.

CAPÍTULO 1

1. Geografía, cultura y religión

Estos tres temas por sí solos dan para escribir libros completos, pero la intención de este primer apartado es considerar a la geografía como una ciencia social que estudia los procesos de construcción social del hombre sin ignorar la relación intrínseca que tiene con el paisaje¹. A través del tiempo la geografía se ha ido interesando cada vez más en las ideologías y comportamientos sociales hasta llegar al estudio de las representaciones por encima de los hechos materiales. La cultura se volvió importante para el estudio geográfico de los grupos humanos y de sus ideas. Asimismo, dentro de esta búsqueda del hombre por darle sentido al mundo en donde vive y a su existencia, aparece el elemento religioso como constructor y modelador de los lugares y generador de una fuerte dinámica social. De esta manera se intenta introducir al lector a los nexos indisolubles que se fueron construyendo a lo largo de la historia entre la geografía, la cultura y la religión.

La diversidad epistemológica de la geografía en cuanto a su objeto y método de estudio en ocasiones llega a crear una confusión entre los geógrafos en la manera de acercarse al conocimiento de la realidad. La diversidad para estudiar la realidad provoca que frecuentemente se ignoren diversos métodos y técnicas necesarias para desenvolverse con toda libertad dentro de esta disciplina; la visión positivista que en sus inicios tuvo la ciencia ignoraba otras formas de abordar el estudio de la realidad. Sin embargo, para aquellos geógrafos más conservadores y respetando las diferencias de dominio entre la geografía física y la geografía humana, existe un enfoque integrador que asegura la unidad estructural de las principales ramas, en donde “la propiedad esencial unificadora que le entrega a la geografía su objeto de estudio (es) el espacio geográfico, (y) la dimensión espacial de la realidad de la humanidad” (Uribe, 1998). De acuerdo a esta autora, la geografía puede y debe abrir nuevos horizontes en la obtención del conocimiento sin que su campo de acción se limite al estudio físico de la Tierra, de

¹ De acuerdo a Mikesell (1975) se entiende como el espacio físico, tangible, visible, lo que se alcanza a percibir en el horizonte. Es una porción de la superficie terrestre que contiene montañas, ríos, vegetación y todos aquellos rasgos visibles.

sus métodos positivistas y de la acumulación de conocimiento con carácter enciclopédico del siglo XIX. Coincidió con esta idea, por lo que aprovecho para despojarme del mito de la “unidad de la geografía”, de si es una ciencia sintetizadora, holística, integradora, etc. porque de lo contrario irremediablemente caeríamos en el riesgo de adquirir una orientación “todóloga”, y definitivamente la realidad ya no es posible abordarla con un pensamiento enciclopédico que acumule información y pretenda resolver todo y estudiarla con la misma importancia². Esta filosofía geográfica ya no responde a las necesidades del mundo actual para comprender su constante transformación y, por lo tanto, es necesario buscar nuevos enfoques epistemológicos. Entonces aparece la necesidad de elaborar una teoría y métodos propios, pero esto no es posible si no profundizamos en las diversas áreas del conocimiento. Así pues, considero de vital importancia la especialización de los estudios geográficos para desarrollar un sentido analítico sobre los aspectos de la realidad a estudiar. Dichos estudios no tienen por qué encontrarse forzosamente dentro de los métodos positivistas. Es un hecho que hay aspectos de la realidad que no pueden explicarse con registros estadísticos, matemáticas o con experimentos controlados dentro de un laboratorio; existen metodologías que ofrecen una adecuación de los métodos de acuerdo al objeto de estudio. Las ciencias sociales se originan como una alternativa para estudiar otros aspectos de la realidad que los métodos positivistas no pueden resolver, se convierten en una opción válida si entendemos a la ciencia como un conjunto de conocimientos organizados de manera sistemática con el fin de obtener (ya sea creándolos o descubriéndolos) nuevos conocimientos. De acuerdo a Graciela Uribe (Ibidem), el método positivista dejó de ser el único camino para obtener el conocimiento, sobre todo a partir de la década de los sesentas; y los estudios sociales que nos permitieran “percibir y ubicar los problemas socioeconómicos desde la perspectiva de nuestras necesidades” no dejaron de tener un rigor científico.

La rama social de la “geografía cultural” tuvo sus antecedentes primarios con el nacimiento de las ciencias sociales, durante el periodo de la ilustración (fines del siglo

² De hecho, no dudo que actualmente se siga promoviendo el concepto casi inamovible de que la geografía es una “ciencia que estudia la relación de hechos y fenómenos físicos y sociales que ocurren sobre la superficie terrestre”. De ser así, inevitablemente caeríamos en una todología con tintes deterministas, enciclopédicos, sintéticos y meramente descriptivos.

XVII y todo el siglo XVIII), representado por los franceses: Rousseau, Montesquieu, Diderot, Bufón y Voltaire. Estos pensadores destacaron por interesarse en el estudio del hombre, en “explicar las variedades raciales, las diferencias entre las formas culturales y la multiplicidad de lenguajes y manifestaciones religiosas“(Tejera, 1999). Esta inquietud por la libertad de pensamiento y razonamiento humanos es el punto de partida para que la antropología se convierta en una ciencia social a partir del siglo XIX. Los estudios antropológicos, como disciplina científica, se consolidan en Francia con cátedras en 1855 y aparecen numerosas asociaciones de estudios de la etnología, consolidándose con el surgimiento de dos grandes corrientes de pensamiento: a) El relativismo social y cultural, en donde no hay culturas más o menos evolucionadas, y b) El desarrollo unilineal que busca establecer normas de la sociedad ideal y estadios de un evolucionismo humano (Martínez y Puigserver, 1998). De cualquier forma, se definen los intereses sobre la organización social del hombre y de sus condiciones de vida; sobre todo a fines del siglo XVIII, en donde el filósofo Herder se preocupa por saber en qué medida el destino de los pueblos estaba ligado a la tierra en donde estaban instalados. Estas formas de pensamiento influyeron fuertemente en el pensamiento geográfico a fines del siglo XIX, y en 1880, Friederich Ratzel centra su preocupación en la relación existente entre los grupos humanos y el medio físico e introduce el término “Antropogeografía” como sinónimo de geografía cultural (Claval, 1998). En ese entonces, las ideas Darwinianas influyeron en poner mayor atención al medio físico y biológico como un factor determinante en las sociedades humanas: la influencia del medio sobre el hombre dominaba los estudios geográficos. Después, el mismo Ratzel introdujo el factor humano y la capacidad que tenía el hombre para protegerse del clima o adoptar los recursos que el medio le ofrecía. La cultura era analizada a partir de las técnicas y herramientas utilizadas por el hombre para adaptarse a su medio, es decir, de los elementos materiales de la cultura. Sin embargo, empieza a vislumbrarse el interés por el carácter de los pueblos a partir de la organización de la vida soportada por labores agrícolas (Otto Schluter) y de las prácticas rituales como una forma de domesticar a los animales (Eduard Hahn). La escuela alemana se concentra en la difusión de técnicas basándose en el paisaje visible, pero Otto Schluter y Eduard Hahn fueron los primeros que consideraron a las actitudes y creencias como elementos culturales que le daban

estabilidad al paisaje. Por su parte, la escuela estadounidense, representada por Carl O. Sauer, también ignora las dimensiones sociales y psicológicas de la cultura y se concentra en los rasgos visibles del paisaje. Su visión naturalista se basaba en estudios de cobertura vegetal y botánica, la visión materialista a los elementos observables se seguía manteniendo. Por otro lado, el aporte del “género de vida” por la escuela francesa representada por Vidal de la Blache tiene su importancia en considerar la organización y movilización del trabajo segmentado reflejados en el paisaje, en este proceso se pasa de los aspectos técnicos a otros más sociales. Como podemos ver, los estudios culturales en la geografía humana tienen en un principio una óptica reduccionista enfocándose en las técnicas, las herramientas y las transformaciones del paisaje. Pero paulatinamente se fueron introduciendo elementos simbólicos y de organización social, sobre todo por la escuela francesa. Los alemanes se basaban en el análisis morfológico de las estructuras observables del paisaje, los estadounidenses en el impacto del componente biótico vegetal y animal, y los franceses en los componentes sociales e ideológicos de la cultura (Ibidem). El estudio de la cultura por la geografía deja de ser solamente el estudio de la relación hombre-medio, se empiezan a incorporar las relaciones sociales entre los individuos que trascienden los medios naturales hacia medios humanizados y hacia dimensiones de la representación y simbolización. De acuerdo a Paul Claval (1998), Pierre Gourou resalta en la década de 1930 dos instituciones formales que ayudan al buen funcionamiento de la sociedad: la familia y la comunidad en su conjunto. A partir de esa década, se consideran de manera fundamental las relaciones colectivas y sus roles sociales dentro de la sociedad. Las técnicas y los elementos materiales dejaron de ser los puntos de interés para la geografía cultural y se pone una mayor atención a las representaciones (culturales) como objetos de estudio. En geografía, las preocupaciones por entender la realidad cultural presta su atención a los hechos religiosos, sobre todo con la obra de Pierre Deffontaines “*Geographie et religion*”, publicada en 1948. A partir de entonces, no interesó tanto mencionar y ubicar religiones del mundo, ni contabilizar el número de sus creyentes; sino saber su origen, el emplazamiento del lugar, pero sobre todo entender el valor simbólico que éste adquiere en la población generando movilizaciones colectivas y modelando las ciudades (Ibidem). Las primeras representaciones culturales que empezaron a interesarle a los geógrafos se

dieron a partir de las manifestaciones religiosas, de cómo se construía y organizaba el espacio alrededor de los templos, calvarios y cruces, hablando del cristianismo. Pero el Budismo y el Islamismo, por mencionar dos ejemplos, también se empezaron a construir culturalmente alrededor de sus templos como elementos estructuradores del paisaje y de la vida social de la población. La religión despertó el interés en la geografía por explicar la organización espacial de los lugares y las conductas humanas; la necesidad de darle sentido al mundo y a la propia existencia fue un reflejo palpable del carácter místico del ser humano como parte de una innegable realidad cultural. Estas representaciones culturales³, a partir de la religión, se abordaron desde el estudio de signos visibles como sus edificaciones, principalmente templos. Dichos lugares sagrados no han surgido al azar, sino que son consecuencia de concepciones sobre la divinidad, hechos históricos e incluso políticos. Por ejemplo, la predicación de Jesús, la aparición de imágenes santas en el cristianismo o de presuntos milagros atribuidos a santos ha sido el inicio de la estructuración de muchas regiones. En América, muchos lugares sagrados ya tenían un culto a deidades prehispánicas, y posteriormente se asociaron a veneraciones de la nueva religión cristiana, generalmente en sus santuarios originales. Muchos otros se fundaron a raíz de hechos considerados milagrosos por sus pobladores y aceptados popularmente o por una necesidad evangelizadora y de dominio político durante la colonia española. De cualquier forma, estos emplazamientos fueron elementos estructuradores muy importantes para la región o el pueblo que se construía alrededor de ellos. De hecho, la fuerte influencia en la vida social se expresa aún en la actualidad a través de las fiestas religiosas y las peregrinaciones. Su organización se realiza en torno al culto de un ser divino considerado generalmente como Santo Patrono⁴ sobre todo en las áreas rurales. La movilización social que se llega a originar es una parte importante de la cotidianidad de la población. Consecuentemente, la religión influyó la construcción del paisaje en el sentido material y simbólico del espacio, adquiriendo así

³ Esta idea de representación cultural se vincula fuertemente con el concepto de Milton Santos (1996) acerca de las “formas sociales”, las cuales define como: “una forma (de un objeto de estudio) específica en tiempo y lugar que ha sido construida por una dinámica social”. Aquí se consideran las influencias naturales, sociales, políticas e ideológicas que actúan dentro de una dinámica social para transformar el espacio y el tiempo.

⁴ El Santo Patrono es un ser divino al que se le considera como un “protector o abogado celestial cuya intervención sobrenatural –conocida o admitida tradicionalmente por la comunidad- tuvo lugar en un momento decisivo de la historia de esa localidad” (Sánchez, 1999).

una connotación sagrada reflejada en el culto religioso.

Es así como el estudio de las representaciones culturales basadas en la religión tienen el interés por comprender una faceta intrínseca de la realidad del hombre. La geografía ha adquirido, sobre todo a fines de los cincuentas y en la década de los sesentas, nuevos intereses que la relacionan directamente con el papel social y religioso del hombre como una respuesta a la necesidad de éste por darle un sentido al mundo en donde vive y a su propia existencia (Ibidem). De esta manera, la cultura, en el estudio de las ideologías y de comportamientos sociales, considera al fenómeno religioso como una forma palpable y concreta de entender la distribución del espacio y la construcción del paisaje basándose en las relaciones sociales del hombre.

1.1. El concepto de espacio cultural

El espacio al que nos hemos referido tiene una esencia social que obtiene la categoría de “cultural” al constituirse por conductas mentales o espirituales por sobre los elementos materiales o de organización social. Este espacio cultural tiene una característica religiosa que establece un orden en el mundo real e imaginario mediante significados que crean espacios sagrados.

La dificultad de definir el concepto de “espacio” podría deberse a que cada disciplina busca el conocimiento mediante su propio campo semántico, la constante búsqueda de la verdad se hace mediante un proceso continuo de conclusiones o afirmaciones acerca del mundo en que vivimos. Por lo tanto, la connotación de “espacio” va de acuerdo al aspecto que se quiera estudiar de la realidad. En geografía, por muchos años el interés se centró más en conocer el método que el objeto de estudio, pero finalmente se llegó a determinar que era el espacio el principal eje (Santos, 1990). En una aproximación positivista, fue considerado solamente como un contenedor pasivo que albergaba objetos en un territorio físico. Es decir, no se consideraban los cambios que pudiera tener en el tiempo y por la influencia de las fuerzas humanas, solo importaba lo visible en el paisaje. Se entendía como un objeto de estudio puramente

positivista. Hoy, es considerado como producto y productor al mismo tiempo de múltiples relaciones sociales, por lo que no puede concebirse sin el tiempo y sin su realidad social. Esta nueva connotación no es estática, sino que se transforma constantemente en el tiempo y expresa las relaciones dominantes, subordinadas o emergentes que existen en toda sociedad. El espacio existe sobre una base material, pero los alcances de sus flujos y relaciones sobrepasan los límites físicos o las fronteras políticas: es un producto de relaciones sociales y productivas que se construyen y reconstruyen continuamente para explotar o adaptar el lugar según los intereses o necesidades de la sociedad, sus procesos de construcción social son parte intrínseca de una totalidad. Los elementos sociales y temporales son expresados principalmente por Milton Santos (1990) al indicar que “el espacio se define como un conjunto de formas representativas de las relaciones sociales del pasado y del presente, y por una estructura representada por las relaciones sociales que ocurren ante nuestros ojos y que se manifiesta por medio de los procesos y las funciones”. Este espacio social es eminentemente humano y la religión representa uno de sus aspectos primordiales, tanto individual como colectivamente. Por esta razón, ha jugado un papel primordial en la configuración espacial de los lugares y de las sociedades. Según Ratzel (1889), la religión es una de las secciones naturales dentro de las cuales pueden agruparse todas las actividades y cosas que constituyen la civilización (el resto son: la lengua, las instituciones políticas y las económicas). Por otro lado, muchos autores emplean los conceptos de cultura y civilización como sinónimos, pero creo pertinente establecer su diferencia conceptual. Partamos de que “civilización” es un término entendido por el pensamiento inglés como algo que está siempre en movimiento, algo que siempre va hacia delante. En contraparte, “cultura” es concebido por la escuela francesa, además de su sentido de movimiento, como un concepto diferenciador; por ejemplo, obras de arte, libros, sistemas religiosos o filosóficos en los cuales se expresa la peculiaridad de un pueblo. (Elías, 1989). Me refiero a esto, porque el concepto de cultura es mucho más amplio, alberga varios elementos como: el conjunto de objetos materiales, ideas, símbolos, creencias, sentimientos, valores, arte, moral, derecho, costumbres y cualquier capacidad adquirida por el hombre como miembro de una sociedad; la transmisión de todo lo anterior a través de generaciones mediante un aprendizaje social; componentes

materiales y no materiales creados por el hombre para crear y recrear el infinito⁵; todo lo que el hombre hace, piensa y valora. Sin embargo, para darle una orientación adecuada en este trabajo, prefiero referirme al concepto de Gilbert Rist (2002), al considerar la cultura como un “conjunto de relaciones que los miembros de una sociedad dada mantienen entre sí, junto con las relaciones que mantienen con la naturaleza y lo sagrado, y las prácticas que de ahí se derivan”. Es decir, la cultura ya no es sólo una realidad totalmente “humana” en su acepción tradicional, el elemento “sagrado” es agregado como una característica de la realidad social del hombre. Las relaciones del ser humano ya se dan no sólo con la naturaleza, ni con otros hombres, sino también con los componentes sagrados y seres divinos.

Por otra parte, el pensamiento positivista llegó a considerar al “espacio cultural” como sinónimo de “área cultural” en los estudios regionales y se basaba en una reconstrucción histórica del pasado para explicar la distribución de los rasgos culturales en el presente, así era posible delimitarla. Pero las dificultades venían cuando se consideraban rasgos difícilmente medibles como la identidad o asuntos de percepción, entonces los límites de las áreas eran rebasados. En realidad, lo que interesaba era establecer comparaciones partiendo del “área o paisaje cultural” entendiéndolo dentro de los estudios regionales como una “unidad en el espacio, caracterizada por una relativa homogeneidad interna, según ciertos criterios, con un funcionamiento propio o por una interacción entre los elementos con los que limita” (Wagner y Mikessel, 1962). La geografía física era, en ese entonces, esencial para el desarrollo de la geografía cultural, pero no se mantuvo como una fuente primaria para la explicación de la condición humana; hasta que, posteriormente, aparecerían la organización y relaciones sociales (junto con las creencias religiosas) para darle una variante distinta a los estudios culturales. Sin embargo, la concepción del espacio cultural que le da cada disciplina es distinta: para un arqueólogo se constituye a partir de las zonas arqueológicas o pirámides; para un historiador, desde las relaciones sociales de un periodo determinado; para un arquitecto, desde los inmuebles. Incluso puede constituirse a partir de bienes materiales que son sujetos de una protección jurídica que busca ordenar el territorio. Tal

⁵ Esta referencia al infinito encierra un significado metafórico en la construcción de los espacios sagrados.

como lo manifiesta, María del Rosario Alonso (1994) cuando señala que los espacios culturales son:

“Zonas en donde es posible encontrar huellas o vestigios de cultura material, tales como monumentos, castillos, torreones, calzadas, puentes, embalses, restos arqueológicos, manifestaciones arquitectónicas que son o han sido expresión relevante de la cultura tradicional de un pueblo... (son) elementos que en nuestro ordenamiento jurídico tienen la consideración de bienes integrantes del patrimonio histórico, se encuentran en la más amplia problemática del uso del territorio”.

Sin embargo, a mí me interesa encuadrarlo dentro de un espacio sagrado, resultado de un proceso de construcción social que se transforma continuamente a lo largo del tiempo de acuerdo a la cosmovisión⁶ dominante. Este tipo de espacio es intangible, abstracto, y solo puede entenderse, concebirse y vivirse bajo un sistema de creencias y prácticas comunes. El espacio cultural, y de acuerdo a Ma. Angélica Galicia (2002), podría tener la siguiente connotación:

“El espacio es un concepto que se refiere a la geografía en la que el hombre se mueve, el espacio real y los espacios imaginarios le ayudan al hombre a estructurar su idea y sentido del mundo, un mundo multidimensional, que está lleno de lugares con diversos significados, sean estos profanos o sagrados”.

Es así como el hombre crea su propio mundo organizado bajo estructuras reales o imaginarias. Las relaciones que se establecen, según esta autora, se dan en dos dimensiones: la primera en una relación hombre-territorio, se da una adaptación al lugar para los desplazamientos; la segunda es hombre-hombre, expresada en las organizaciones y relaciones sociales. Además de una tercera: hombre-dios, mediante el culto. Lo que nos interesa es explicar cómo se da el tercer tipo de relación expresada en espacio y tiempo, diferenciándolos entre sus ámbitos profano y sagrado a través de un culto que se integra por creencias y prácticas sociales. Como consecuencia, obtenemos una vida social que se expresa en una construcción dialéctica entre el espacio y el tiempo, ambos crean y recrean una realidad que está en constante cambio. A continuación los abordo por separado, no porque en la realidad existan individualmente, sino como recurso metodológico.

⁶ Se entiende como una visión estructurada y coherente que el hombre tiene respecto del cosmos y del medio ambiente en que vive y en que interactúa socialmente. Este orden se establece desde los referentes culturales de cada grupo (Galicia, 2002).

1.2. La construcción del espacio sagrado

El espacio concebido como una instancia social no es homogéneo para todos los hombres; es abstracto, intangible, subjetivo, y dentro de su construcción social surgen diferentes usos que se expresan sobre un territorio que es utilizado de acuerdo con los intereses y necesidades de una sociedad o un individuo. En este sentido, el espacio cultural adquiere dos categorías: el profano y el sagrado. El espacio profano se caracteriza por ser no religioso, homogéneo y neutro. Es vivido por el hombre que se opone a la sacralidad del mundo, por lo que bien podría considerarse como espacio “cotidiano u ordinario”. Aquí se manifiestan las actividades económicas y las relaciones sociales del hombre día tras día, es una cotidianeidad caracterizada por la repetición constante de una actividad dentro de la división del trabajo. Su sentido es eminentemente social y orientado a la producción. El espacio profano es vivido por el hombre no religioso que se opone a la sacralidad del mundo. En cambio, el espacio sagrado se construye a partir de creencias y prácticas religiosas de una sociedad. Aquí, lo que importa es crear un mundo imaginario en donde el hombre pueda moverse, pensar y disfrutar del hecho de estar vivo y ser, de cierta forma, creador. Todo espacio sagrado es fuerte, importante, tiene una estructura, forma y significado. Para el hombre religioso lo único real, lo único que existe realmente es el espacio sagrado, “hay, pues, un espacio sagrado y, por consiguiente ´fuerte´, significativo, y hay otros espacios no consagrados y, por consiguiente, sin estructura, ni consistencia; en una palabra: amorfos” (Eliade, 1992). La ruptura del espacio hacia este punto es vivir en un mundo divino, celestial, en donde éste renace y se constituye de nuevo, se crea a partir de un centro, o de un punto fijo; es el eje central del futuro porque está perfectamente orientado. La homogeneidad del espacio sufre una ruptura para revelar una realidad absoluta que se opone a la no-realidad. Por eso, el hombre no puede vivir en el caos, esta necesidad lo lleva a crear un espacio sagrado que parte de un centro que le da orientación a su existencia, un centro que marca la fundación del mundo: “El descubrimiento o la proyección de un punto fijo -El Centro- equivale a la creación del mundo” (Ibidem). Aquí se revela la necesidad milenaria del hombre por ser parte de un todo que ordena, organiza y explica su mundo de alguna manera. El saberse con una identidad religiosa que le dice quién es, de dónde

viene y hacia dónde va, le da sentido a su existencia. Consecuentemente, el hombre religioso siempre busca vivir en un mundo santificado, pero situándose en un mundo real, no de ilusión. Crear un espacio sagrado es como reiterar la obra de los dioses. Pero esta construcción imaginaria no se limita al espacio abstracto, también se extiende al espacio físico mediante la transformación del lugar para consolidar el espacio sagrado. Los templos religiosos y santuarios se han construido con la idea religiosa de que son el centro del mundo que desempeña el papel de poner orden en medio del caos cósmico; pero en relación al lugar, en ocasiones sirve como un centro físico que llega a estructurar la morfología del pueblo⁷. En este punto es pertinente considerar la escala del espacio físico, como del abstracto, ya que existen religiones que no conciben solamente un centro para ordenar su mundo sagrado o religioso. En el caso de los otomíes de Ixmiquilpan, Hidalgo, su catolicismo popular se concibe de manera distinta dependiendo de la escala; en el ámbito local, el centro es la parroquia de la comunidad; en el regional, existen dos cabeceras de festejo⁸ en el municipio que estructuran las comunidades aledañas, y en el inter-regional, sus centros se representan con cuatro cristos principales de diferentes municipios, en donde uno incluso es de otro estado⁹. El establecimiento del centro sagrado se materializa mediante algún templo o santuario que se caracteriza por ser escenario de un hecho milagroso, o encerrar algún significado simbólico de veneración a los ancestros que lo habitaron. Aunque también puede darse la situación de llegar a un común acuerdo para establecer un lugar para la edificación del templo y venerar a la deidad. En el primer caso, un ejemplo claro es el Cristianismo, que se edificó a partir de una iglesia fundada por el apóstol Pedro de acuerdo al mandato de Jesús. Igualmente la Basílica de Guadalupe en México, que se instauró a partir de la revelación de María, la madre de Jesús en el cerro del Tepeyac¹⁰. Desde la concepción cristiana-católica, esta iglesia se fundó a partir de hechos sobrenaturales, pero su

⁷ Entiéndase como aldea, villa o pequeño centro de población.

⁸ Las áreas de influencia de las cabeceras de festejo se explican más ampliamente en el apartado 2.4.

⁹ En la religión popular otomí, esta región se estructura a partir de cuatro Cristos que son considerados como “Señores” protectores del pueblo con un origen y cualidades divinas distintas. De municipios del estado de Hidalgo son: “El Señor de las Maravillas”, de El Arenal; “El Señor de Jalpan”, de Ixmiquilpan; “El Señor de la Buena Muerte”, de Alfajayucan, y del municipio de Ocuilán, Estado de México: “El Señor de Chalma”.

¹⁰ No es mi intención discutir la veracidad de los personajes y acontecimientos míticos de la religión católica, sino ejemplificar con la mayor claridad posible los sucesos oficialmente aceptados por el catolicismo.

proliferación en América se hizo principalmente con un fin de dominio colonial sobre los nativos, construyendo los templos sobre edificaciones prehispánicas. Esta demostración de poder dejaba muy en claro que el sometimiento que tendrían las culturas mesoamericanas durante los próximos siglos se concentraría principalmente en dos aspectos: la explotación económica y la evangelización cristiana (Ricard, 1947). Por otro lado, hay un contraste con el ámbito local: en ocasiones las comunidades rurales edifican sus parroquias mucho después de crearse el pueblo, estableciéndose de común acuerdo con los habitantes cuando los recursos económicos lo permiten. En la comunidad de La Palma existe además un antecedente simbólico que probablemente ayudó a definir la ubicación de la parroquia. De acuerdo a testimonios orales, antes de construir la iglesia el rito católico se efectuaba a la sombra de un árbol de mezquite. Esta celebración era dirigida por un Misionero de Guadalupe¹¹ aproximadamente en 1990, y la gente local se reunía para celebrar la misa¹² a un tiempo indeterminado. Posteriormente, se consiguió una donación de la imagen de la Virgen de Guadalupe y, una vez que se contó con el suficiente dinero, el templo se edificó muy cerca del antiguo lugar. Al ser el “mezquite” un árbol característico de la región, es probable que se haya considerado un símbolo decisivo para la ubicación de la actual parroquia. Esta es una muestra de que el espacio abstracto constituido por relaciones sociales y amalgamadas bajo una creencia espiritual, llega a materializarse en un espacio físico que se vuelve parte del paisaje. Como hemos visto, los centros sagrados que ordenan la existencia del hombre religioso tienen diferente origen, pero siempre con el fin de establecer una relación con los dioses y con los hombres mismos para crear una identidad religiosa. La importancia del santuario, o del templo, radica en ser una puerta hacia el plano divino y al mismo tiempo un punto de encuentro entre las personas con una misma creencia.

El hombre no es un ente pasivo, constantemente busca explicaciones que le den sentido a su existencia y a su mundo. En este sentido, la religión se vuelve una manera de vivir coherentemente dentro de un sistema de creencias que sacraliza su espacio

¹¹ Congregación radicada en la comunidad de San Nicolás, en la parte baja del Valle de Ixmiquilpan y muy cerca de la cabecera municipal.

¹² Para el catolicismo el nombre correcto es el de “celebración eucarística”, pero aquí me refiero como un rito o ceremonia religiosa que tiene el fin de manifestar las creencias mediante el culto a un ser divino.

mediante un rompimiento de la homogeneidad profana o cotidiana. Esta ruptura orienta a “la necesidad de tener orden en el espacio para no caer en el caos. La religión y las creencias le dan ese orden dándole un significado cósmico al mundo que conocen” (Eliade, 1964). Sin embargo, esta transformación espacial es dinámica, y el tiempo es un factor esencial en la construcción y reconstrucción permanente del espacio.

1.3. La construcción del tiempo sagrado

El factor tiempo, al igual que el espacio, no es homogéneo y es una parte primordial en el proceso constructivo del espacio sagrado. Su sacralidad no es permanente, sino que se encuentra generalmente en una transformación cíclica entre los tiempos profano y sagrado. Debido a la ausencia o presencia de la religión, me parece que también podrían llamarse tiempo ordinario y religioso, respectivamente, para un mayor entendimiento. El primero se caracteriza por estar exento de cualquier influencia divina durante los pensamientos o actividades de un individuo o grupo de individuos. Durante este tiempo, su existencia se concentra en realizar aquellas actividades de la vida diaria orientadas a una productividad económica y de establecimiento de relaciones sociales que no se establecen bajo una razón religiosa, al mismo tiempo le permite satisfacer sus necesidades básicas y tener una coexistencia con sus semejantes. En cambio, en el tiempo religioso existen momentos muy marcados de inicio y de término para celebrar el o los cultos correspondientes. Estos puntos de ruptura, o de transición, entre ambas categorías temporales se pueden considerar dentro de una escala de tiempo. Es decir, los podemos encontrar dentro de uno o más años (por ejemplo el año eucarístico en el catolicismo), de algunos meses o incluso semanas (como el mes del Ramadán en el Islamismo o la Semana Santa en el cristianismo, así como en las largas peregrinaciones), o incluso de un solo día o algunos minutos (como una procesión local, una misa o momentos de oración personal). Como podemos ver, el tiempo religioso varía de acuerdo a la religión, a la época del año, y a las necesidades o posibilidades de un individuo o comunidad. El hecho de que en ocasiones pueda ser más corto en tiempo real, no quiere decir que sea menos importante, incluso el hombre religioso lo llega a

considerar como un tiempo de verdadera vida. El tiempo de renovación tiene una relación directa con el año litúrgico y es considerado como un círculo cerrado que tiene un comienzo y un final en el mismo punto, pero con la capacidad de “renacer” bajo el año nuevo. “Con cada Año Nuevo venía a la existencia un Tiempo <nuevo>, puro y santo porque no estaba desgastado aún” (Ibidem). Esto refleja una renovación cíclica que trasciende con la santificación del tiempo cósmico, entendido éste como un momento de reconstruir el mundo, de interpretarlo, organizarlo y significarlo desde los referentes culturales entre los que se expresa la religión. “Para el hombre religioso de las culturas arcaicas, el Mundo se renueva anualmente; en otros términos: reencuentra en cada Año Nuevo la <santidad> que tenía cuando salió de manos del Creador” (Ibidem). Esta renovación anual del mundo se expresa mediante el equiparamiento entre el calendario del santoral cristiano y el de siembra y cosecha de la cultura mesoamericana otomí. En el caso de los otomíes de Ixmiquilpan, y de acuerdo con Ma. Angélica Galicia (2002), Febrero es el momento de bendecir las semillas que se utilizarán durante el año (las fiestas se hacen en honor a al “Niño Jesús”); en Abril y Mayo se realizan peticiones de lluvia en los cerros y terrenos de labranza (se hace la fiesta de Semana Santa y en honor a la Santa Cruz); en Agosto se hacen ofrendas en agradecimiento por los primeros productos del campo (se le festeja al “Señor de Jalpan” y al “Señor del Buen Viaje”); Noviembre es el periodo de cosechas, con lo que se da el cierre del ciclo agrícola. Los productos transformados en alimentos, se ofrendan a los muertos (se celebra a los difuntos); y finalmente, Diciembre es el tiempo de secas. Es un periodo para dejar “descansar” la tierra (las celebraciones se dedican a la Virgen de Guadalupe, las posadas y Navidad).

Según Mircea Eliade (1992), el hombre no-religioso carece de una relación directa (ya sea por medio de sus prácticas o creencias) con Dios, o con la religión. La persona que se considera en contacto con Dios sin ninguna religión cae en un error, porque incluso se regiría por una filosofía y ritos individuales que le darían un carácter precario de religiosidad. De hecho, cuando experimenta recuerdos de su infancia por visitar algún lugar que hace mucho no acudía, o cuando espera con ansia algún acontecimiento y se prepara para ello, su ser está estableciendo relaciones intangibles, con lo interno, y aunque no se busca la conexión con Dios, sí se vive una especie de ritual. Desde mi

punto de vista, en ambos casos el hombre no-religioso tiene una experiencia espiritual con sus recuerdos o con el encuentro que espera, lo que lleva un enaltecimiento o beneplácito de su alma; pero es muy diferente tener una experiencia espiritual y una religiosidad “precaria” (como lo dice al autor) a ser parte de una creencia en donde se acepta desde un inicio la existencia de un dios o ser divino. Además, la religión no se limita a experimentar sólo experiencias internas e individuales, sino que es un conjunto de elementos que conforman un acto único y fuerte que implica un compromiso de participación. Podemos entender mejor la religión si consideramos que “no es un conjunto de proposiciones, [sino que] es el dominio del culto, en el que entender, el saber, el sentimiento de la participación en la realidad última y el compromiso moral, aparecen como un acto único” (Kalakowski, 1982). Por lo tanto, considero que el hombre no-religioso sí existe, pues en sus relaciones intangibles con lo interno y consigo mismo está ausente la creencia y aceptación de un ser superior a él. Si lo entendemos como un asunto de percepción, el hombre no-religioso se considera ajeno a cualquier práctica o creencia religiosa. El tiempo para este tipo de individuos también es heterogéneo, pero sus discontinuidades tienen más bien un motivo social y de esparcimiento; incluso también es festivo, pero no con el sentido sagrado que le da el hombre religioso. A pesar de que su tiempo ordinario (caracterizado por ser monótono) en la sociedad moderna sí presenta rupturas, se mantienen en el plano humano desprovisto totalmente de cualquier presencia divina. Todo su tiempo se concentra en su ambiente laboral, educativo o habitacional. Los lugares considerados como santos (ya sean iglesias, cementerios o santuarios) quedan fuera de su vida parcialmente; y al no aceptar su valor simbólico, sólo despiertan su interés como un atractivo de entretenimiento cultural, o para cumplir sus obligaciones sociales.

A diferencia del hombre no-religioso, quien vive la ruptura del tiempo ordinario con un fin más bien de esparcimiento, el hombre religioso la experimenta para entrar a un tiempo sagrado con una principal característica: es reversible. Es decir, se trata de un tiempo mítico, primordial hecho presente. Los acontecimientos históricos se recrean y se vuelven a vivir, lo que sucedió “al comienzo” se reactualiza como una manera de

recuperar las manifestaciones o legados de los Dioses¹³. Debido a esto, el tiempo sagrado es repetible y recuperable en el sentido de que se pueden recrear una y otra vez los tiempos míticos en el presente para darle continuamente una vigencia que le de un significado primordial. Generalmente se hace a través de la fiesta (o cualquier otro rito ancestral), pero siempre con el fin de reintegrar al presente ese primer momento sagrado en el que tuvieron lugar los dioses, los cuales iniciaron un primer tiempo sagrado que quedó impregnado de esa presencia divina. Es así como el hombre religioso “se niega a vivir tan sólo en lo que en términos modernos se llama el <presente histórico>; se esfuerza por incorporarse a un tiempo sagrado que, en ciertos aspectos, puede equipararse con la <Eternidad>” (Eliade, 1992). Creo que éste es un claro ejemplo del ser humano por encontrar una forma de comunicación con Dios abstrayéndose del presente (con la intención de darle valor y sentido a su existencia) y creando tiempos destinados exclusivamente para esa función, los cuales encierran una fuerte espiritualidad. La necesidad de experimentar un estado de bienestar interno (y en ocasiones también externo) lo lleva a organizar su vida partiendo de los acontecimientos y enseñanzas dadas por su pasado, por sus ancestros, las cuales considera como ciertos. Su existencia “ordinaria” o “profana” se detiene periódicamente para introducirse mediante ritos en un tiempo sagrado que se desfasa del presente para recordar, e incluso revivir, un acontecimiento histórico, mítico y sagrado.

¹³ En el catolicismo popular los acontecimientos centrales, expresados principalmente en la Fiesta Patronal, giran en torno a un “Santo Patrono”, que no es considerado propiamente como Dios, pero sí como un ser divino que forma parte de la corte celestial, y al cual se le atribuyen poderes sobrenaturales.

1.4. La relación indisoluble entre tiempo y espacio

Como se ha indicado anteriormente, “espacio y tiempo” forman parte de una sola realidad que es dinámica y con una permanente transformación. Sin embargo, considero necesario explicarlos por separado para una mayor comprensión de los mismos. A continuación los presento como una fuerza ambivalente que funciona como una sola unidad en la conformación de la realidad.

Cada uno de estos conceptos puede tener diferentes significados y usos según lo que se quiera explicar, pero ambos están orientados a la reproducción de la vida social a través de las prácticas y procesos materiales existentes en determinada cultura. Podría decirse que el “lugar” es el reflejo del tiempo-espacio como construcciones sociales que se crean para darle un orden al mundo y un sentido a la vida. Puede concebirse como una realidad personal muy local (por ejemplo, la vivienda o un pueblo), regional (una ciudad o provincia), o incluso nacional, internacional o continental (un país o continente). De cualquier forma, el lugar se conforma por procesos de construcción social precedidas por implicaciones político-económicas sobre como vivimos el mundo. Esta dualidad de tiempo y espacio estructura una realidad continua que se mantiene en constante cambio. Sus propiedades varían en el mundo material y su conocimiento determina el proceso de construcción social (Harvey, 1996). Es decir, el espacio-tiempo opera de acuerdo a los objetivos de los individuos y de las instituciones; hay una imposición de los valores, y al mismo tiempo, una aceptación por sus miembros. Esto se puede traducir en un orden dado por conductas sociales que organizan la vida dentro de una sociedad y que se imponen y aceptan para el buen funcionamiento de la misma¹⁴. Esta vida organizada se constituye por una integración entre el empleo del tiempo y el desplazamiento de los individuos, es algo que se produce por la segmentación del trabajo y sus implicaciones sociales en la organización del tiempo: es entonces cuando se habla del género de vida de Vidal de la Blache (Claval, op.cit.). A partir de esta idea,

¹⁴ Por ejemplo, la actividad laboral en las ciudades generalmente se constituye por una jerarquización del (los) trabajador (es) y el patrón (es) para obtener la producción; mientras que en gran parte de las zonas rurales existe la producción del autoconsumo o la existencia de cooperativas. Otros ejemplos pueden ser la presencia de hombres o mujeres en espectáculos desnudistas o cantinas.

se puede entender que la sociedad actual tiene actividades específicas que obligan al individuo a ocupar su tiempo, generalmente fijo, para diferentes fines (como trabajar, transportarse, divertirse, comer, vacacionar, estar con la familia, etc.), y a desplazarse continuamente dentro de un espacio habitual de uso diario (utilizando frecuentemente las mismas rutas de transporte para trasladarse al lugar de trabajo cotidiano, de estudio, para ir de compras, con fines recreativos, etc.) Esta unión espaciotemporal se vive en la vida diaria y es parte intrínseca de la vida del individuo y de la sociedad. Pero, dentro de las distintas formas de construir socialmente el espacio-tiempo, existe uno que no puede ser ignorado: es el “espacio imaginario” o “espacio de representación” que se caracteriza por explorar nuevas posibilidades de prácticas espaciales; aquí, las invenciones mentales (códigos, signos), los proyectos utópicos y los paisajes imaginarios son construidos como “espacios simbólicos”. Este nuevo espacio de representación es construido por las tradiciones, rituales y se proyecta en paisajes imaginarios y proyectos utópicos (Harvey, 1990). En este último punto se deja entrever el sentido sagrado que puede adquirir esta representación espacio-temporal como una necesidad e interés del hombre (tanto individual como colectivamente) por mantener un vínculo con los dioses o seres divinos en una realidad sagrada que se concibe en la imaginación, la historia y la espiritualidad.

Ahora bien, los desplazamientos espaciales suceden a un ritmo y a un tiempo determinado, el sentido que se le da depende de la intención social que exista dentro de una cultura. Pero indudablemente existe un movimiento cíclico que le da cierta seguridad al hombre. Como dice Harvey: “En la sociedad moderna, se articulan entre sí muchos sentidos diferentes del tiempo. Los movimientos cíclicos y repetitivos proporcionan un sentido de seguridad en el mundo en que el impulso general del progreso parece estar siempre orientado hacia delante y hacia arriba, en dirección al firmamento de lo desconocido”. El movimiento cíclico aquí examinado coincide perfectamente con el “tiempo sagrado” de Mircea Eliade (1964), en el sentido de buscar una estabilidad mental (o espiritual) del hombre por considerarse parte de un orden cósmico mediante la rememoración de hechos míticos y sagrados que se recrean en el presente. Aunque el impulso general de progreso (que se orienta hacia lo desconocido) del que opina Harvey, podría equipararse también con el tiempo sagrado en el sentido de que el hombre religioso busca también una continuidad de la vida hacia un tiempo

eterno que, de alguna manera, también es desconocido. Es decir, no se conoce exactamente a donde va (se dirige hacia lo desconocido), pero tiene la seguridad de que es parte de un orden cósmico que le da su lugar en la vida. A continuación veremos algunos ejemplos históricos muy concretos de la importancia que ha tenido el espacio-tiempo en la conformación de la realidad.

Las primeras culturas prehispánicas de Mesoamérica han tenido un establecimiento, un periodo de auge, y una decadencia relacionada a la ausencia de recursos naturales, conflictos internos, ataques de otras tribus, epidemias e incluso hambrunas que han influido en el ocaso de estas civilizaciones. La cultura de La Venta, situada en la costa del Golfo de México, puede considerarse como predecesora de la maya o de la teotihuacana. Esta última es el antecedente más cercano a la cultura tolteca, grupo mesoamericano estrechamente ligado a los otomíes de la región. Probablemente Teotihuacan se fundó por grandes migraciones provenientes del golfo de México y tuvo su auge entre el siglo I y el VII D.C., su gobierno era teocrático y destinaba numerosos sacrificios humanos como ofrecimiento a sus dioses. Sus templos en forma piramidal se conformaban por plataformas para la realización de ceremonias públicas y sacrificios. Comúnmente se ubicaban en la cúspide de las pirámides; por ejemplo, la pirámide del Sol en Teotihuacan, que además cuenta con una “cueva natural de poco más de cien metros de largo, la cual termina en una cámara... que queda casi exactamente en el centro de la pirámide” (Doris, 1973). Aunque existe otra versión de que se trata de varios túneles, en forma de laberinto, que tienen conexión con una aparente cámara mortuaria que funcionaba como una tumba de los Señores. Veamos un texto náhuatl recogido por Fray Bernardino de Sahagún en donde se confirma el gran sentido religioso que tuvo la ciudad teotihuacana y la intención de convertirla en un vínculo directo entre los Señores y los dioses. “Y lo llamaron Teotihuacan, porque era el lugar donde se enterraban los señores. Pues según decían: Cuando morimos, no en verdad morimos, porque seguimos viviendo, despertamos. Esto nos hace felices”. O del código Matritense de la Real Academia de Historia: “Por esto decían los viejos, quien ha muerto, se ha vuelto un dios. Decían: se hizo allí dios, quiere decir que murió” (León, 1983). Como hemos visto, la intención de asegurarles vida eterna y su paso hacia el inframundo demuestra la necesidad de conectarse con el tiempo eterno mediante la sacralización de

los templos. Otra forma de establecer contacto con las deidades era mediante los sacrificios humanos, los cuales eran ofrendas cíclicas que se dedicaban a los Dioses para obtener beneficios como: abundante agua, buena cosecha, salud, pero sobre todo mantener el orden del Cosmos y así poder seguir existiendo. La decadencia de Teotihuacán probablemente se dio por hambrunas, conflictos sociales o ataque de tribus del norte. Este hecho marcó el fin del periodo clásico y posteriormente empezó a conformarse la cultura tolteca con tribus chichimecas y otomíes que asimilaron los restos de la cultura teotihuacana y fundaron la ciudad de Tula. Su principal Dios fue Quetzalcoátl, pero los antecedentes directos de los dioses mesoamericanos otomíes del Valle del Mezquital podrían encontrarse en “Yudó”, antiguo Dios del agua; “Mayahuel”, Diosa del Maguey; y “Patécatl”, Dios del pulque. Es relevante que el maguey y el pulque se deidifiquen en Dioses masculino y femenino, pues Mayahuel y Patécatl eran considerados esposos. Esto podría explicar la ausencia de agua en esta región semidesértica, y que Yudó probablemente fuera considerado protector del pulque y no tanto Dios del agua (Guerrero, 1980). Aunque ésta es una explicación lógica, el Dios Tláloc sigue siendo la deidad más reconocida por los toltecas, pueblo dominante de la región. Por su parte, Johanna Broda (1971) resalta la deidificación del pulque a tal grado de que existían varios dioses del pulque, quienes formaban el segundo grupo importante de los dioses de la fertilidad. Se decía que la diosa Mayahuel tenía cuatrocientos pechos, un número absoluto que expresaba la fertilidad. En la referencia en el Apéndice sobre los <Edificos del Templo Mayor> y en el texto sobre los <Sacerdotes de los dioses> se menciona que: “El pulque y la borrachera simbolizaban la abundancia y la fertilidad” (Ibidem), y como ejemplo de la deidificación del pulque está el dios o patrón del pulque: Ometochtli, el Dios conejo (Foto 1), quien se identifica por su nariguera de media luna. Esta deidad se acompañaba de los cuatro cientos conejos que simbolizan las innumerables actitudes que tiene el hombre al emborracharse. Una de ellas era adquirir un aspecto embriagante en donde los ojos adquirirían una tonalidad rojiza después de tomar pulque (Foto 2).



Foto 1. Ometochtli, patrono o Dios del pulque

Fuente: Colección del Museo Nacional de Antropología, Ciudad de México. Alejandro Guzmán R. (2005).



Foto 2. Representación del aspecto embriagante al beber pulque

Fuente: Colección del Museo Nacional de Antropología, Ciudad de México. Alejandro Guzmán R. (2005).

El consumo de esta bebida se hacía en recipientes de barro o piedra generalmente con forma de las deidades. Por ejemplo, en forma de conejo; animal con el que se identifica a las deidades del pulque, a la luna y a la fertilidad (Foto 3); o del dios personificado (Foto 4). Es destacable que los dioses del pulque, “Mayahuel” y “Paltécatl”, representen a lo femenino y a lo masculino respectivamente como una concepción divina de la pareja primordial, la cual que se mantendría en el catolicismo popular representada por la “Virgen de Guadalupe” (Zi naná) y “Dios Padre” (Zi dadá)¹⁵. Posteriormente vino una decadencia tolteca con la invasión de indios tecpanecas provenientes del señorío de Azcapotzalco, y los pocos otomíes que quedaron fueron sometidos o se dispersaron a las partes altas del valle.



Foto 3. Conejo representando a la luna, la fertilidad y al pulque.

Fuente: Colección del Museo Nacional de Antropología, Ciudad de México. Alejandro Guzmán R. (2005).



Foto 4. Recipiente de piedra, con forma del Dios personificado, para tomar pulque

Fuente: Colección del Museo Nacional de Antropología, Ciudad de México. Alejandro Guzmán R. (2005)

¹⁵ Para mayor detalle véase la tesis doctoral de Maria Angélica Galicia Gordillo (2001), “Fiestas y manejo del espacio cultural en algunas comunidades de Ixmiquilpan, Hidalgo”.

Con la llegada de los españoles, los indígenas otomíes se unieron a los tlaxcaltecas, cholultecas y tarascos como aliados de los españoles para combatir a los chichimecas y aztecas que tenían el dominio de la región. La conquista de Mesoamérica también fue en el aspecto religioso y la evangelización de los indígenas se dio de manera estratégica construyendo las iglesias con sus conventos sobre los antiguos centros ceremoniales indígenas; éstos estaban colocados en lo alto de una construcción piramidal o teocallis que, además de ser un lugar de adoración, eran las bases de valor estratégico para gobernar. De esta forma, se buscaba sustituir la religión prehispánica con la cristiana tanto en sus creencias como en sus centros de adoración. Esta transformación del espacio buscó reflejar el nuevo dominio cultural del cristianismo europeo tanto en el culto como en su sistema económico de explotación indígena, el elemento material que inició esta nueva cultura fue la construcción del convento del siglo XVI, pues “aparte de su fin primario (de evangelización), tenía otros dos propósitos: servir de fortaleza en caso dado, y de refugio para los españoles, en el no remoto caso de un levantamiento de indios. De esto modo se aliaban y fortalecían mutuamente las dos conquistas: la espiritual y la militar” (Ricard, op. cit.). De acuerdo a este autor, la ubicación estratégica de los conventos, en las partes altas o en el interior de los poblados influía enormemente la sensación de dominio sobre los nativos, las grandes moles lucían imponentes, que aún cuando no todos se hayan edificado sobre los antiguos templos ceremoniales, sí mantenían su protección militar y un dominio mental como una perpetua amenaza. A su vez, fuera de las iglesias se destinó un terreno bardeado que tenía la función de albergar multitudes de indios a los que debían impartirles la doctrina cristiana y los sacramentos. Este terreno llamado “atrio” surgió ante la insuficiencia que presentaba el interior del templo para albergar a más nativos receptores de la fe cristiana. Incluso, se llegaron a acondicionar capillas al aire libre para officiar las misas o para organizar las fiestas del calendario litúrgico cristiano.

Hoy en día, los centros religiosos varían mucho en cuanto al lugar en el que se desarrolla el culto¹⁶: así como puede tratarse de altares e iglesias muy locales, también están los grandes centros religiosos precedidos por supuestos acontecimientos históricos y milagrosos. Me refiero a la iglesia de la colonia, al altar improvisado de la calle, a las grandes catedrales o a santuarios

¹⁶ La libertad de culto podría interpretarse como una consecuencia de la libertad de expresión y de la homogeneización cultural en el proceso globalizador, lo que da pie al surgimiento de nuevas religiones formales o informales que se manifiestan de distinta manera. Pero aquí me referiré únicamente al cristianismo, principalmente al catolicismo mexicano en su forma oficial y popular.

como el de la Basílica de Guadalupe, Chalma, San Juan de los Lagos, Plateros, etc. Es decir, ya no hay una imposición de celebrar el culto religioso a un solo tipo de lugar y de una sola forma, la variedad de lugares a los que se puede asistir varía de tal manera que se puede practicar desde un altar improvisado en la calle, dentro de una vivienda o empresa, hasta las peregrinaciones multitudinarias hacia catedrales o santuarios históricos. El tiempo de culto tampoco se limita a la estructura de la religión oficial. En el caso del catolicismo mexicano, el tiempo sagrado o religioso lo marca principalmente la Semana Santa, pero hay fechas importantes muy locales y regionales que se consideran dentro de una religiosidad popular vivida y concebida por el pueblo.

Como podemos ver, la religión es y ha sido un aspecto primordial en la vida social y espiritual del hombre. Su fuerza estructura relaciones sociales que construyen un espacio y tiempo destinados a satisfacer el interés y la necesidad espiritual de una sociedad en una época determinada. La importancia de tener lugares y momentos específicos en los que la religión pueda existir, radica en establecer una conexión entre el hombre y Dios (o los seres divinos); esta relación se establece en el mundo terrenal, pero crea un espacio abstracto al que sólo se puede acceder mediante los ritos, las creencias y las prácticas sociales. Es así como la religión se ha mantenido hasta nuestros días, cambiando sus formas y contenidos de acuerdo a cada cultura, pero siempre buscando expresar la espiritualidad del hombre.

CAPÍTULO 2

2. Los otomíes de Ixmiquilpan y la Fiesta Patronal

En este capítulo pretendo analizar el tema de estudio bajo cuatro aspectos: 1. Su contexto regional en el medio físico y una noción histórica del otomí, 2. Destacar elementos sobresalientes de la realidad socioeconómica 3. La fiesta como expresión religiosa, y 4. La distribución espacial de las Fiestas Patronales del municipio de Ixmiquilpan.

2.1. La región del Valle del Mezquital

El Valle del Mezquital no tiene límites claramente definidos, pero se refiere a la región semiárida del estado de Hidalgo que en su gran mayoría se encuentra en la parte central. De acuerdo a Lauro González (1968), a partir de sus estudios sobre la vegetación de la zona, definió los siguientes límites orográficos: al norte, la sierra de Juárez, que tiene a sus cumbres más altas en los cerros “Boludo”, “Juárez y “La muñeca” (Fotos 5 y 6) (3 100, 3 000 y 2 800 msnm); al este, la serranía del cerro del Fraile (o Cerro Blanco) hasta la sierra de Actopan (2 400 msnm); al sur, la serranía de Mexe (2 800 msnm); y al oeste, la sierra de Xinthé (2 700 msnm). Aunque en realidad, se compone de tres secciones de valles más pequeños que no son uniformes y están separados por lomeríos dispersos: a) Sección de Cardonal¹, b) Sección de Ixmiquilpan, y c) Sección de Actopan² (Mapa 1). Como su nombre lo dice, el mezquite y las plantas xerófitas predominan en su vegetación. Dentro del valle pueden identificarse tres secciones: la región irrigada, beneficiada por el río Tula y sus afluentes, siendo así una zona rica para la producción agrícola; la región semiárida, se caracteriza por tener una gran escasez de agua, degradación de los suelos y vegetación silvestre como el mezquite, el maguey y el garambullo; y la región alta, de clima templado húmedo de montaña (Tranfo, 1974). Dentro de esta región se encuentra

¹ También abarca una porción de la llanura norte de Ixmiquilpan.

² Estos límites aproximados de los valles se determinaron consultando las siguientes cartas topográficas publicadas por INEGI: “Pachuca” (1982), 1:250 000; “Ixmiquilpan”, “Tasquillo” y “Mixquiahuala” (2001), 1:50 000.

Ixmiquilpan³, municipio en donde se ubican las principales comunidades bajo estudio: Dexthi y La Palma.

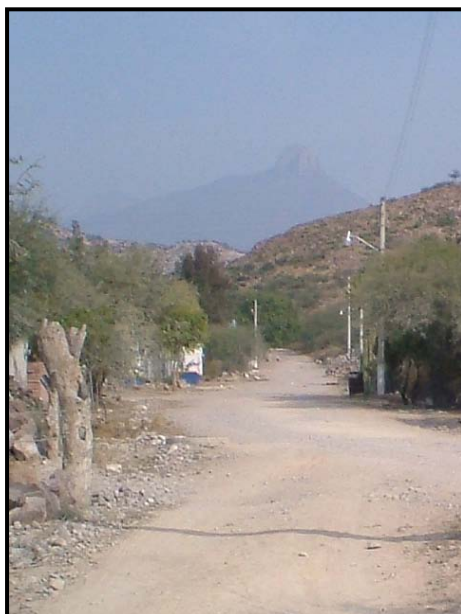


Foto 1. Camino de terracería en Dexthi con el cerro de "La muñeca" al fondo.

Fuente: A. Guzmán (2003a), México.



Foto 2. Campana de la iglesia de Dexthi con el cerro "Juárez" al fondo.

Fuente: A. Guzmán (2003a), México.

³ También se le llama "Itzmiquilpan" y sus raíces nahuas son las siguientes: "Itz", pedernal tinto en rojo de sangre; "mi", del milli, tierra cultivada; "quil", del quílitl, yerba comestible y "pan", sobre. Por lo que se puede traducir como: "Sobre la tierra de pedernales y yerbas cultivadas" o "Tierra de pedernales afilados y cultivos de quelite" (Macazaga, 1979).

Mapa 1

El origen de la palabra otomí no es muy claro, tiene diferentes significados de raíces nahuas como son: “cazador que lleva flechas”, “cazador de pájaros” o incluso “no poseer nada ni establecerse”, pero aparentemente los propios indígenas aceptan más el significado en hñä-hñu, que quiere decir “el que habla por la nariz”. Sin embargo, prefiero referirme a ellos aquí como otomíes para una mejor comprensión del concepto. Según Jacques Galinier (1987) el pueblo otomí se divide o clasifica principalmente en tres grupos de acuerdo a sus diferencias lingüísticas y antecedentes históricos: a) Del altiplano, b) De la sierra (sur de la huasteca) y, c) Dispersos⁴ (Mapa 2). Por otro lado, y aunque no es objeto de estudio de esta investigación, considero pertinente presentar a los otomíes en un contexto de marginación que se ha perpetuado durante siglos para una mejor comprensión de su situación actual. De hecho, el grupo otomí ha sido oprimido y sometido por el grupo cultural dominante de cada época. Aún antes del imperio azteca, los otomíes fueron de los primeros grupos humanos que habitaron la región de los valles del centro de México. Los toltecas y chichimecas llegaron después, y obligaron al pueblo otomí a buscar nuevos asentamientos o someterse bajo el yugo de los invasores. Posteriormente, los tecpanecas tuvieron su auge y pasaron a ser el grupo opresor hasta la llegada de los aztecas, quienes sometieron a los otomíes como esclavos y/o tributarios del imperio. Poco después, con la colonización española, el otomí mantuvo el papel de esclavo que tuvieron todos los indígenas del antiguo México; las opciones se redujeron a vivir sometidos bajo el dominio de la corona española o huir a las regiones inaccesibles en busca de refugio. La imposición de la civilización española sobre la mesoamericana careció de todo asomo de entendimiento a las raíces prehispánicas, como señala Guillermo Bonfil (1994): “La mirada del colonizador ignora la ancestral mirada profunda del indio para ver y entender esta tierra, como ignora su experiencia y su memoria”. A partir de entonces se gestaron las diferencias en derechos y obligaciones entre los habitantes de la nueva colonia española, “el régimen colonial de la Nueva España impuso formalmente la distinción de castas, basada en el peso relativo de los componentes indio, negro y español, y asignó un rango diferente a cada casta, con sus correspondientes derechos, obligaciones y prohibiciones” (Bonfil, 1994). El pueblo indio fue el grupo subordinado ante el mestizo y el criollo. La segregación, discriminación y el rechazo a lo indio “nos cierra la posibilidad de entender formas diferentes de vida alternativas” (Ibidem). Además, saber la presencia y alcances del pueblo indio no es fácil, reducirla a cifras censales que sólo consideran la lengua como distintivo del indio es tener una visión válida, pero muy limitada de la realidad, pues “son elementos sociales y

⁴ Estos grupos otomíes forman parte de la familia Otomí-Pame que también integra a las etnias de los Pames, Mazahuas, Chichimecas y Matlatzincas-Atznicas (Soustelle, 1993).

culturales los que determinan la pertenencia a un pueblo específico...” (Ibidem). Me refiero a un concepto de indio más amplio que se conforma no sólo de cómo nos perciben los demás, sino de cómo nos percibimos a nosotros mismos y qué tanto nos identificamos con las normas, costumbres y códigos de un grupo humano. El colonialismo español se basó en la expulsión de indios mediante el despojo de sus tierras y/o su sometimiento para trabajar las haciendas de caciques españoles. Muchos grupos indígenas, prefirieron abandonar sus lugares de origen y trasladarse a zonas de difícil acceso (como la montaña), las cuales se convirtieron en zonas de refugio. A nivel regional las minorías étnicas adquirieron gran importancia debido a que:

“El grupo étnico tiene un trato desigual dentro de la región; tiene incapacidades o rasgos indeseables que los excluye. Hay discriminación y segregación por lengua, religión y aspecto físico, son obligados a vivir aisladamente física y socialmente en reservas. Aquí es donde refuerzan sus rasgos y su identidad. Su aislamiento obligado los incomunica y se generaliza su trato como a seres inferiores al que se puede explotar, tanto a su gente como a sus recursos” (Aguirre, 1967).

Durante la época de la colonia, los otomíes estuvieron viviendo bajo esta explotación que se centró en las haciendas, por sistemas de encomiendas y cacicazgos; una opresión que fue continuación del sistema tributario mexicana. Las pocas haciendas de Ixmiquilpan se dedicaron principalmente a la producción de pulque, aunque diversificaban su economía con el pequeño ganado. El cristianismo católico jugó un papel determinante en la vida de México y por supuesto del pueblo otomí, la evangelización usaba el trabajo de los indios para construir sus iglesias y cobrar tributo. “La iglesia tenía en el indio la posibilidad de garantizar su sustento económico por la condición tributaria y servil a que estaban obligados mediante el uso de la fuerza y los castigos” (Galicia, op. cit.). Con este sistema evangelizador se buscaban borrar las diferencias culturales del México prehispánico a un solo concepto: “indio”, el indio que necesita ser salvado de los “demonios” que idolatraban e imponer al nuevo dios cristiano. Sin embargo, la religión oficial fue asimilada por el pueblo mexicano en una religiosidad popular expresada principalmente en Fiestas Patronales.⁵

⁵ Para una consulta más amplia de los aspectos generales del Valle del Mezquital, se recomiendan las siguientes referencias: Dow, 1973; Collin, 1994; Arroyo, 2001; Franco, 1992; Galinier, 1987; Martínez, 1991. En la obra de Jesús Salinas (1983) se incluyen textos traducidos a la lengua autóctona sobre la flora, fauna y vida social de la región. Mientras que Saúl Millán (1994) recopila una bibliografía amplia sobre la historia y la etnografía de la fiesta indígena.

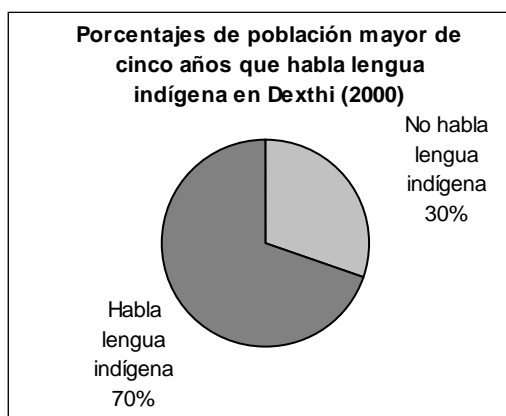
MAPA 2

2.2. Una visión general de las condiciones socioeconómicas de Dexthi y La Palma-San Juanico

Toda organización social y actividad económica de una sociedad se estructura, en gran parte, de acuerdo a la población con la que cuenta. Al respecto, la población de La Palma en algún momento fue parte de Dexthi (que significa “mezquite tierno”)⁶, pero varias familias migraron debido a problemas internos. Según testimonios locales, Dexthi fue la primera comunidad que se empezó a establecer en los terrenos semiáridos del Valle del Mezquital alrededor de 1955, aproximadamente. Después, entre 1978 y 1979, la familia Palma, desde entonces muy numerosa, decidió separarse y fundar otra comunidad llamada: “La Palma”, debido a que se sintieron afectados por una supuesta mala distribución del agua.

El siguiente análisis de las comunidades se hizo a partir de información cuantitativa de una fuente oficial con la intención de proporcionar un referente general. Fue difícil encontrar cifras de población oficiales a nivel localidad, pero según INEGI (2000), Dexthi es el 0.58%, mientras que La Palma el 0.41% respecto a la población total del municipio, con 445 y 312 habitantes respectivamente. El otomí es la cuarta lengua más hablada en el país (con 1 448 936 habitantes) y la segunda del estado de Hidalgo (con 221 684). En Dexthi, 310 habitantes hablan lengua indígena (70%), de los cuales 297 también hablan español. En la Palma, son 212 los que hablan dicha lengua (68%) y 198 los que además hablan español (Gráficas 1 y 2).

Gráfica 1



Gráfica 2



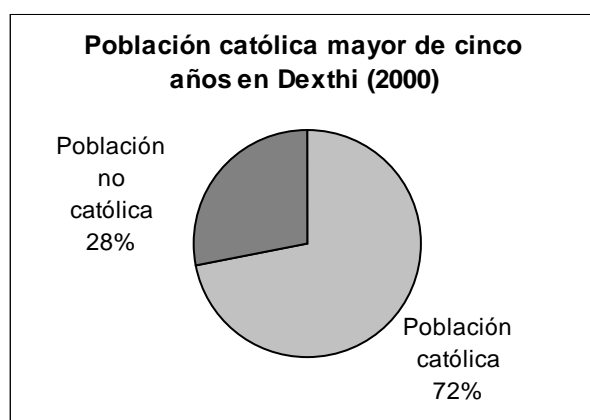
Fuente: Elaboración propia con base en el XII Censo de Población y Vivienda del 2000 publicado por INEGI.

⁶ Aunque según los mismos pobladores, es una modificación de su verdadero significado: “carrizo tierno”.

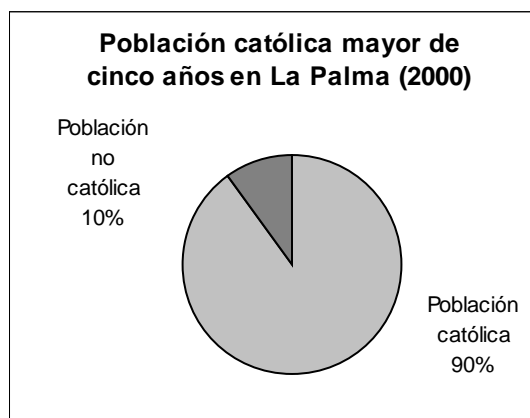
Como podemos ver, son comunidades que tienen una importante mayoría de población que habla lengua indígena y en donde muchos de ellos también han aprendido a hablar español. Por otro lado, dichos datos oficiales tienen un carácter netamente cuantitativo que reduce a números de habitantes el concepto indígena; el carácter identitario de reconocerse o ser reconocido por los demás como indígena es un elemento muy importante para entrar en esta categoría. Así como el comportamiento, la indumentaria, la fisonomía, la gastronomía, las creencias y costumbres y demás elementos que pueden considerarse como rasgos indígenas.

En cuanto a población religiosa y, como en el resto del país, existe un predominio del catolicismo sobre cualquier otra. Los datos oficiales por localidad nos lleva a decir que en Dexthi el 72% de su población es católica (aunque según testimonios locales, sólo alcanza cerca de la mitad), mientras que en La Palma lo es el 90% (Gráficas 3 y 4).

Gráfica 3



Gráfica 4



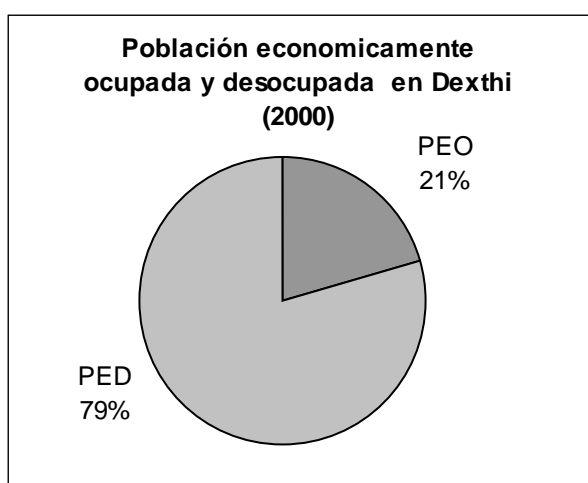
Fuente: Elaboración propia con base en el Censo de Población y Vivienda del 2000 publicado por INEGI

Aunque hay que aclarar que, en su forma, el catolicismo en estas comunidades no se practica conforme a la cosmovisión de la religión oficial. En cuanto al contenido, hay algunas variantes aceptadas que reflejan su carácter histórico e indígena.

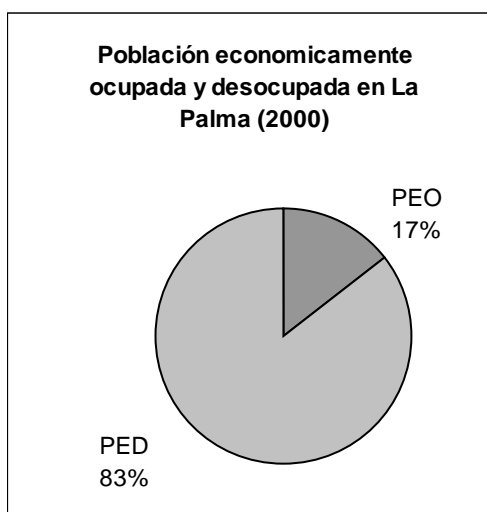
Su economía es de subsistencia y depende mucho de las condiciones ambientales, de la influencia climática y sus alteraciones imprevistas. La mayor parte de la fuerza laboral ha migrado a Estados Unidos (principalmente Florida y Texas) en busca de mejores oportunidades de trabajo. La poca gente que queda, en su gran mayoría de edad avanzada, se dedica a tallar

lechuguilla, extracción de pulque y unos cuantos a la siembra de temporal de maíz, frijol o alfalfa. La poca producción de forraje o de extracción de pulque del maguey, se vende en el mercado que se pone los días Lunes en Ixmiquilpan, la cabecera municipal. Además, el agua escasea por la ausencia de mantos acuíferos, la escasez de lluvia y las pendientes del terreno evitan la acumulación de agua, lo que hace más difícil la productividad económica local. La población económicamente ocupada es raquítica: tan solo son 92 y 53 habitantes en Dexthi y La Palma respectivamente, lo que les corresponde un 21% y 17% respectivamente de su población. (Gráficas 5 y 6)

Gráfica 5



Gráfica 6



Fuente.

Elaboración propia con base en el Censo de Población y Vivienda del 2000 publicado por INEGI.

En cuanto a la organización social, la máxima autoridad es el delegado, el cual se elige de común acuerdo con varios años de anticipación. Formalmente toma posesión cada fiesta de fin de año mediante un “rito comunitario de paso” que se caracteriza por la entrada y salida formal de un miembro de la comunidad en algún puesto importante para su funcionamiento interno. También hay reuniones comunitarias o asambleas con la frecuencia necesaria para analizar los asuntos o actividades concernientes a la comunidad. Las comisiones formadas se encargan de realizar los trámites o gestiones presupuestales tanto internas como con el gobierno municipal, también informan a la gente en las asambleas los procedimientos y resultados de los trabajos, además de

coordinar las actividades de faenas⁷ en las actividades de la comunidad. Por otro lado, la Fiesta Patronal se organiza a través de las mayordomías,⁸ las cuales son designadas por miembros de la comunidad en asambleas (aunque generalmente se aceptan de manera voluntaria) y se encargan de organizar las actividades religiosas. Aunque también se aceptan voluntarios por tiempo indefinido. Esto no quiere decir que carguen con todos los gastos y trabajos necesarios para realizar la fiesta; la cooperación voluntaria en dinero, trabajo o comida por parte de todo el pueblo es muy común.

2. 3. Fiesta y religiosidad popular

La fiesta, como fenómeno social, tal vez existe desde que empezaron a tener una cohesión más o menos fija los grupos humanos. La necesidad de tener un rompimiento colectivo de la vida diaria y del trabajo duro y rutinario, genera una organización colectiva en la que desembocan las tensiones y la necesidad de fortalecer lazos sociales y afectivos: esto es la fiesta en un sentido muy general. Cuando esta forma de convivencia social se combinó con la religión, se convirtió en una “manifestación cultural más de la sociedad y, como tal, evoluciona al mismo tiempo que la sociedad avanza en sentido cronológico, modificándose sus contenidos y sobre todo sus significados” (Nuñez, 1994). Aquí me refiero específicamente a la Fiesta Patronal. Aunque ciertamente no coincido con la “evolución” de la fiesta como manifestación cultural; es cierto que sí hay cambios importantes que se manifiestan en las actividades y significados de sus celebraciones, pero sus contenidos son muy específicos según el grupo cultural del que se trate. O sea, no creo que haya fiestas más evolucionadas que otras por tener o carecer de algún tipo de actividad, más bien pienso que cada una tiene sus propias características que se entienden y manifiestan de acuerdo a su propia historia y cultura.

La Fiesta Patronal, como propone Galicia (2002) es el:

⁷ También se le llama “faina” o “tequio”, se entiende como un trabajo que todos los hombres en edad productiva dedican a las tareas del pueblo en su comunidad. Pero frecuentemente participan mujeres, niños y jóvenes, es totalmente voluntario y tiene un sentido de solidaridad en las necesidades del pueblo.

⁸ La pueden integrar una o más personas de manera formal, pero el apoyo en organización, dinero o trabajo al mayordomo oficial es totalmente libre y voluntario. Tiene su antecedente en las cofradías, órdenes religiosas que durante la colonia se encargaban de atender las necesidades espirituales de los barrios y que además intervenían en el manejo de la riqueza social de un asentamiento indio.

“Medio más representativo para expresar y socializar el ritual, mediante una serie de acontecimientos inspirados en aspectos luminosos de la vida social. La fiesta en este sentido, se presenta como una oportunidad del grupo de expresar su cosmovisión, imprimiéndole su particularidad, reforzando con ello su identidad cultural. De este modo la fiesta es la vivencia ritual y grupal con fines trascendentales con un trasfondo religioso y un acento sagrado”.

Este es un claro ejemplo de que la religión se concibe y se vive a partir de las relaciones sociales que se crean al interior de un grupo humano y favorece la cohesión interna y la identidad comunitaria. En la cultura indígena mexicana la fiesta y la religión convergen para originar la Fiesta Patronal, la principal manifestación de la religiosidad popular y se expresa como “una manera en que vive la religión el pueblo empobrecido y marginado de los altos niveles de escolaridad y de los grupos de poder” (Saravia, 2000). La marginación secular del indígena mexicano le ha obligado a buscar nuevas formas de alivio para su vida. Es entonces cuando la religión adquiere una importancia vital en las creencias y prácticas religiosas. Como señala Javier Saravia: “en su religiosidad [el indígena] busca encontrar protección, remedio y alivio en sus problemas y penas y expresar su fe y su amor. La religiosidad popular no puede concebirse sin la religión oficial, manera dominante de entender la religión”. El pueblo otomí no es ajeno a este contexto, la Fiesta Patronal se vuelve un elemento intrínseco de su sociedad y es centro de convergencia de sus relaciones sociales. A continuación veremos algunos ejemplos de su expresión religiosa popular en algunas comunidades del Valle del Mezquital, pero con una organización espacial perfectamente bien delimitada en sus ámbitos de desplazamiento y participación respecto a sus cabeceras de festejo.

2.4. La organización geoespacial de las Fiestas Patronales en Ixmiquilpan

Las fiestas también cuentan con una expresión espacial que se determina con la relación que tienen las comunidades entre sí sobre un territorio. En el municipio de Ixmiquilpan existen dos cabeceras de festejo que estructuran las fiestas de la región: Ixmiquilpan (el centro) y Orizabita. Ambas comunidades se caracterizan por ser las cabeceras de festejo del municipio ya que establecen una relación muy estrecha con otras comunidades para formar una región religiosa. Orizabita aglutina veintinueve comunidades, mientras que en Ixmiquilpan convergen cuarenta y cinco. La demarcación de estas regiones religiosas se hizo a través de “áreas de irradiación”,

(Mapa 3) definidas por Galicia Gordillo como:

“La delimitación a partir de la imbricación entre el territorio y un símbolo religioso. En donde los criterios que delimitaron la región de estudio fue considerando la posición que ocupa cada comunidad dentro de un área geográfica, tomando en cuenta la relación que mantienen con la cabecera de festejo durante la celebración de Fiesta Patronal”.

Además de su Fiesta Patronal, cada comunidad es invitada a participar en la festividad de la cabecera de festejo, la cual se convierte en un elemento aglutinador regional del tiempo y del espacio sagrado. Asimismo, existe un modelo de fiesta otomí que se repite en las comunidades participantes y contiene elementos como: la procesión, las ofrendas (cuelgas y cera), las limpias y el convite⁹ (Mapa 3). “La ausencia de uno de estos elementos implica una infracción a la norma tradicional y por consiguiente, tensiones sociales que se manifiestan en conflictos entre la gente de la comunidad, por considerar que puede existir inconformidad en los dioses debido a la transgresión” (Ibidem). Como podemos ver, la creencia de mantener buenas relaciones con los seres divinos es motivo de unión o desunión entre los habitantes de la comunidad hacia adentro o hacia fuera. Por eso, gran parte de las relaciones sociales se basan en la preparación y desarrollo de las Fiestas Patronales tanto de la propia comunidad como de los poblados aledaños. Además, rara vez la Fiesta Patronal se vive sola, sin una relación estrecha con otras comunidades, la invitación de los Santos de comunidades vecinas es muy frecuente y más si se trata de la cabecera de festejo.

En el caso de las comunidades de Dexthi y La Palma, pertenecen a la cabecera de festejo de Orizabita, y participan en su Fiesta Patronal, pero ambas tienen su celebración independiente. La fecha de su Fiesta Patronal coincide mucho debido a que son devotos de la Virgen María; en el caso de La Palma, en su advocación de la “Virgen de Guadalupe” y en Dexthi Como la “Inmaculada Concepción”. Esta es una de las razones por las que ambas comunidades hacen una celebración de manera conjunta. De hecho, también fungen como una “cabecera de festejo”, pero en menor escala, aglutinando a cuatro comunidades más: Orizabita, Granaditas, Los Remedios y San Juanico (Mapa 3).

⁹ Acción de convidar, tiene el sentido de compartir los beneficios otorgados por los Dioses.

MAPA 3

CAPÍTULO 3

3. La Fiesta Patronal de Dexthi y La Palma-San Juanico

Raramente las fiestas locales de los pueblos coinciden en sus días de celebración, pero en el caso de Dexthi y La Palma la Fiesta Patronal de ambas comunidades prácticamente se “juntan” para formar una sola celebración que se prolonga por varios días. Sin embargo, cada comunidad tiene su propio Santo al que le rinden culto y cuentan con una organización muy independiente una de la otra; esto no impide que la gente participe en las actividades de ambas comunidades, sobre todo en las procesiones y misas patronales. Este aparente ensimismamiento se debe a que los días de celebración patronal son muy próximos: el 6 de Diciembre en “Dexthi” y el 9 del mismo mes en “La Palma”¹. Tal vez se interprete que la cercanía de los días de festejo se deba solamente a que los primeros habitantes de La Palma formaron, en algún momento, parte de Dexthi,² pero hay dos factores que demuestran lo contrario:

1. Los Santos Patronos no los adoptaron los habitantes a causa de algún hecho milagroso o sobrenatural que se les haya atribuido. En Dexthi, el culto a la “Inmaculada Concepción” lo introdujeron religiosas de la congregación “Misioneras de María Inmaculada” (alrededor de 1980) con su origen en Canadá. Esta congregación colaboró en la construcción de la iglesia que se edificó en un terreno ubicado en el centro de la comunidad (Foto 7). Mientras que en La Palma, el culto a la “Virgen de Guadalupe” se inició con la donación de una réplica del ayate original del indio Juan Diego por parte de las autoridades eclesiásticas de la Basílica de Guadalupe, en la Ciudad de México (1997)³. De hecho, ésta fue iniciativa de algunos habitantes de la comunidad que poco a poco fueron construyendo su iglesia en las faenas comunitarias (Foto 8).
2. Aparentemente existe un descontento mutuo por tener días de festejo muy próximos. Habitantes de ambos poblados opinan que debe ser la “otra comunidad” la que tiene que cambiar su día de festejo; las relaciones sociales y de parentesco no son factor para que la

¹ Aunque los días oficiales para festejar a los Santos Patronos son el 8 de Diciembre en Dexthi, y el 12 de Diciembre en La Palma, en realidad les festejan los días 6 y 9 del mismo mes para efectos de practicidad en la organización. En el apartado 3.2. lo explico más ampliamente.

² De hecho, la distancia entre estas dos comunidades es de apenas dos kilómetros o veinte minutos caminando.

³ En este año se inauguró la actual parroquia, pero desde 1995 el culto se manifestaba en una capilla rústica.

fiesta conjunta resulte del agrado general, incluso da la impresión de que tensa un poco la relación intercomunitaria. Tal parece que el acuerdo que se hizo en algún momento por unir las dos fiestas, en una sola más prolongada, ya no tiene vigencia.

Al parecer, cada comunidad prefiere realizar su Fiesta Patronal individualmente, pero creo que la celebración conjunta podría ser una manera de fortalecer los lazos afectivos entre ambas comunidades y satisfacer sus necesidades espirituales para contrarrestar un ambiente de pobreza y marginación social. Además, su cercanía física y las relaciones de parentesco entre sus habitantes de alguna manera favorecen la celebración conjunta. Por esta razón, abordo la Fiesta Patronal de ambas comunidades como si fuera una sola, pero con varios días de festejo, y con un culto, organización y actividades independientes.



Foto 1. Fachada de la Iglesia de Dexthi.

Fuente: A. Guzmán (2003a), México.



Foto 2. Fachada de la Iglesia de La Palma.

Fuente: A. Guzmán (2003a), México.

3.1. Los días previos

La dinámica social más importante en torno a la Fiesta Patronal se dio en las dos semanas previas, acentuándose cada vez más conforme se acercaba el día de inicio de la celebración. Convivir con familias de ambas comunidades me permitió conocer más de cerca la vida social de Dexthi y La Palma, y la ruptura de ésta con la vida cotidiana por la dinámica social de los días de fiesta. Aunque lo ideal hubiera sido alojarme con familias de ambas comunidades, no lo hice para no influir en el comportamiento social de la gente y no acentuar una posible enemistad entre las familias o individuos. Por esta razón opté por hospedarme en el Centro Piloto⁴ de la U.N.A.M.

⁴ Este centro inició sus actividades en 1985, por un equipo de académicos del laboratorio de edafología de la Facultad de Estudios Superiores-Iztacala (FES-I) con la finalidad de hacer levantamientos de suelos en la región. Posteriormente, de 1992 a 1995, se realizaron trabajos de investigación en impacto ambiental, ordenamiento ecológico, agroecología y evaluación de la degradación de tierras. A partir de 1995 comenzó la etapa de servicio social en la región, y en el 2001 se crea el “Programa de Servicio Social Comunitario Interdisciplinario en Desarrollo Rural Sustentable y Conservación Ambiental, en el Alto Mezquital, Hidalgo”, en el cual participan estudiantes de diferentes carreras en trabajos multidisciplinarios. La presente investigación no fue parte de los proyectos existentes por los responsables de este centro, sino que fue un diseño propio que se vincula más a la vida social comunitaria.

(ubicado en la comunidad de Dexthi) y evitar cualquier malinterpretación de simpatizar con algún grupo de poder o persona influyente (Fotos 9 y 10).



Foto 3. Fachada del Centro Piloto de la U.N.A.M.

Fuente: A. Guzmán (2003a), México.



Foto 4. Vista lateral del Centro Piloto.

Fuente: A. Guzmán (2003a), México.

Quiero recalcar que mi trabajo de campo tuvo la intención de apreciar la dinámica social y organizativa de la fiesta, así como su significado simbólico. Debido a esto, intenté pasar casi

desapercibido para no influir en las actitudes de los actores sociales. Por tratarse de un trabajo de percepción, la realidad puede verse alterada por la subjetividad del observador (aunque en las investigaciones sociales los individuos nos convertimos en lo que estudiamos y eso inevitablemente le resta objetividad), pero creo haber tomado elementos importantes que reflejan parte de la realidad manifestada en esta práctica religiosa. Mi estancia inició desde el último día del mes de Agosto y traté de prolongarla lo más que pude hasta el 5 de Diciembre del 2003, fecha de inicio oficial de la fiesta. Los primeros días me presenté formalmente con los delegados y mayordomos, empecé a conocer gente para familiarizarme con ellos y no vieran extraña mi presencia: asistí a una reunión comunitaria en donde se trataron asuntos de interés común, en una ocasión pude acompañar al delegado y al mayordomo de Dexthi a una audiencia con el presidente municipal al centro de Ixmiquilpan y en varias ocasiones aproveché la oportunidad para comer con las personas que me invitaban. Por otro lado, la manera en que logré introducirme en la vida social de la comunidad fue a través de talleres de papiroflexia y ajedrez que impartí a niños de primaria. Esto me acercó un poco más a la vida cotidiana y fue punto de partida para convivir más tiempo con una parte de la población infantil.

Por razones de calendario, en los primeros dos meses de mi estancia (Septiembre y Octubre del 2003) asistí a los principales días de la Fiesta Patronal en otras comunidades de la región para apreciar un contexto más amplio del fenómeno festivo, al cual me refiero más adelante.

La vida cotidiana

Tanto en Dexthi como en La Palma, la mayoría de la población se compone de mujeres, niños y ancianos⁵. Los hombres en edad de trabajar han migrado a la Ciudad de México, pero principalmente a Estados Unidos para emplearse como peones, jornaleros o trabajadores de la construcción. Gran parte de la gente que se ha quedado se dedica a la agricultura de temporal en pequeñas parcelas, la escasez de agua, las pendientes pronunciadas y el terreno pedregoso impiden que en esta parte alta del valle se practique la agricultura de riego. En cambio, la parte baja del valle se encuentra irrigada por el río Tula, favoreciendo así una mayor producción y

⁵ Debido a que INEGI no cuenta con información oficial y actualizada a nivel comunidad, la composición poblacional se menciona de acuerdo a testimonios locales.

diversificación agrícola como: alfalfa, calabaza, garbanzo y fruta de temporada. Consecuentemente, en Dexthi y La Palma la actividad económica se limita a una pequeña producción de autoconsumo (principalmente maíz), y junto con los hilados obtenidos de la talla de lechuguilla⁶, comercializan el poco excedente en el mercado semanal de la cabecera municipal. Debido a la escasez de agua, el pulque se usa tanto para el consumo personal como para su venta, de hecho, se toma como sustituto de agua y así complementar los nutrimentos de su dieta diaria. Las personas que se dedican a la “raspa” de pulque ayudan a mantenerse con la extracción del mismo para su venta, tanto local como en el mercado semanal; la necesidad de subsistir mediante esta actividad diaria puede más que la pobreza. Es común ver a la gente mayor ir descalza, o cuando mucho con sandalias, cruzar los sembradíos hasta llegar a la penca e iniciar la “raspa”⁷.

La desconfianza a los extraños también es muy grande. El fuereño es identificado inmediatamente cuando se le ve en los caminos e inevitablemente se le mira con extrañeza. Esta situación es común, sobre todo cuando los robos a las casas se han vuelto muy frecuentes por estos lugares; en una ocasión me confundieron con un ladrón al grado de tener una confrontación con el delegado y otras dos personas que vieron sospechosa mi presencia. Ese día me encontraba descansando detrás de la iglesia y llegaron a preguntarme quién era y qué estaba haciendo. Honestamente no pensé que alguien me estuviera vigilando, pero detrás de las calles solitarias y de las casas silenciosas hay ojos que están al pendiente de lo que pasa afuera, ojos que vigilan celosamente su privacidad. Al cabo de algún tiempo, y con un “buenos días”, el trato poco a poco se va haciendo más familiar. Mediante un saludo constante y amistoso, paulatinamente me fui familiarizando con la gente, a las calles solitarias y a los ladridos de perros callejeros que también son parte de la vida diaria.

Tal vez la mayor dinámica social de la comunidad durante el tiempo ordinario se da en las

⁶ Esta actividad consiste en golpear las hojas de la lechuguilla con un mazo para después tomar uno de sus extremos y raspar la hoja sobre una superficie dura (generalmente una madera) hasta obtener las fibras que posteriormente se utilizarán para tejer lazos o petates. La venta en el mercado semanal de la cabecera municipal se hace por kilo y se compra entre dos y cuatro pesos, dependiendo de la “limpieza” de las fibras.

⁷ Su desempeño requiere de una fortaleza física para cruzar los caminos agrestes hasta la penca, y una destreza física para succionar el aguamiel mediante el “huaje” y después “raspar” las paredes internas del corazón de la penca. Si no se hace correctamente, la extracción de aguamiel puede ser muy lenta u obtener un fuerte escozor en la piel debido al contacto con su interior.

mañanas, cuando los niños y adolescentes se van a la escuela y los adultos que trabajan en la cabecera municipal salen a abordar la camioneta (único transporte público) que los lleve. Pero en la mayor parte del día, las pocas calles se mantienen prácticamente desiertas, sin gente. La vida social se da más bien dentro de las casas, durante la comida o en visitas sociales. Aunque, en esta época de fin de año empiezan a aparecer algunas camionetas importadas con el sonido a todo volumen, son los migrantes que vienen de los Estados Unidos.

Su gente

Históricamente los otomíes han sido un grupo seminómada, la semiaridez de su ambiente los ha obligado a migrar constantemente, y no establecerse en un solo lugar. Los grupos de poder que los han dominado han ido desde los tecpanecas y mexicas hasta los colonizadores españoles. Hoy en día, las migraciones se dan por necesidad, la falta de empleo obliga a la gente a buscar una oportunidad fuera de su región étnica, teniendo como principal destino el estado de Florida, en los Estados Unidos. Sin embargo, la gente que se ha quedado en Dexthi y La Palma está representada por la máxima autoridad que es “El delegado”, una figura política que se elige por acuerdo comunitario y se encarga de hacer las peticiones formales y trámites oficiales ante presidencia municipal, respecto a las necesidades y problemas de la comunidad. También se encarga de convocar a faenas, las cuales son una forma de trabajo en la que la gente del pueblo se reúne para hacer labores en su comunidad. Este es un ejemplo claro del pueblo por buscar una unión por el bien común. Personalmente pude participar en una que tenía como fin limpiar de piedras las calles por donde pasaría la procesión, y aunque es un trabajo pesado participan personas de ambos sexos y de todas las edades, incluso con mayoría de mujeres.

El conocimiento de la medicina natural también forma parte de la vida diaria del hñä-hñu. Los médicos generales se encuentran hasta el centro de Ixmiquilpan, pero para las emergencias y remedios rápidos están los “curanderos”, personas que tienen conocimientos de medicina natural y adquieren el rol de “médicos de emergencia” en la comunidad, pues los doctores generales se encuentran hasta la cabecera municipal. En Dexthi, la catequista⁸ también conoce remedios

⁸ Esta figura religiosa tiene la responsabilidad de evangelizar a la población (generalmente agrupada homogéneamente por edades) mediante reuniones frecuentes que se dan de común acuerdo.

naturales que alivian muchos malestares físicos.

Los problemas

Los problemas a los que a continuación me refiero no son todos los que tiene la comunidad, sino solamente los que pude detectar referentes a la Fiesta Patronal y otros de aspecto más general. Este es un importante parámetro de la organización socioespacial, situación económica, creencias, tradiciones y prácticas religiosas que son parte de la vida diaria del indígena; por tanto, de interés para la geografía cultural, tanto en los casos prácticos, como para la disciplina.

Pobreza. Se pueden escribir muchos libros sobre este tema, por lo que me voy a limitar a decir que el Valle del Mezquital ha sido tradicionalmente una de las regiones más pobres del país: expulsora de población, con desempleo y un raquíico apoyo a la agricultura provocan que la gente tenga dificultades para siquiera sobrevivir. La pobreza les obliga a buscar su subsistencia y se van dejando de lado las prácticas culturales que implican desembolso económico. Ejemplo de lo anterior es que en esta ocasión hubo menos fuegos pirotécnicos que en temporadas pasadas, o que uno de los mayordomos de Dexthi se vio en apuros para pagar al trío musical que amenizó las misas de la fiesta. Además, los conflictos en esta comunidad no han sido por diferencias religiosas (pues casi la mitad de su población es evangelista), sino por falta de cooperación económica de los no católicos. En contraste, La Palma celebró su fiesta aparentemente con más adornos en las calles, fuegos pirotécnicos (incluso contaron con un “castillo”⁹) y la presencia de un grupo musical que amenizó la clausura de la fiesta. Al parecer, hubo una recaudación mayor debido a que casi todos sus habitantes son católicos.

Aparente desinterés general de la gente. A pesar de que hubo quien se encargó de contratar a los músicos, a los coheteros, de hacer la comida, los adornos, entre otros, la mayoría de los colaboradores parece que lo hacen más bien por obligación que por el gusto de participar. Por lo menos en Dexthi se tenía que vocear a la gente a que participara en la “faena” para limpiar

⁹ Es una estructura de fuegos pirotécnicos que por su tamaño y cantidad asemeja la forma de un castillo medieval. Debido a su espectacularidad, generalmente marca el término de la Fiesta Patronal.

las calles por donde pasaría la procesión. Pocos fueron los jóvenes que se interesaron en invitar a la gente y reunir fondos (por ejemplo con la venta de dulces y chicharrones) o repartiendo el programa de actividades en las casas. De acuerdo a algunos testimonios orales, la gente participa porque así es “el costumbre”, lo hacen para convivir y festejarle a la virgen, pero que cada vez son más pocos porque se van a los Estados Unidos y los jóvenes que se quedan ya no quieren participar.

Machismo y alcoholismo. No puedo pasar por alto estos dos males que aquejan a la sociedad mexicana y que se acentúa en el ambiente rural. Por experiencia propia, pude apreciar cómo el machismo es evidente en estas comunidades cuando el hombre tiene la actitud clásica de sentarse a la mesa, pedir su comida, y llevar el dinero a la casa; mientras que la mujer se encarga de las labores del hogar, el cuidado de los niños y de su “hombre”. Es evidente que las órdenes las da el hombre mientras la mujer obedece sin objetar nada, existe una estructura patriarcal muy marcada en las familias. Los roles sociales desempeñados, tanto en el hombre como en la mujer, siguen un patrón estereotipado del hombre como proveedor y jefe de familia; y de la mujer como conciliadora y ama de casa. Dentro de esta estructura familiar tradicional, y algunas veces por la ingestión excesiva del pulque (ya sea por el hombre o por la mujer), aparece inevitablemente la violencia intrafamiliar. Pero ese es otro tema que no abordaré directamente, aunque es parte de la vida social “intramuros” de la comunidad. Realmente no me consta esta situación, me enteré por las discretas confidencias de una compañera prestadora de servicio social.

Igualmente, el exceso de bebidas embriagantes (cerveza y pulque principalmente) continuamente hacían perder la cordura de muchos hombres hasta ponerse “alegres”, principalmente en los días de fiesta y en la plática con los amigos. El pulque es uno de las bebidas más arraigadas en el México rural que forman parte de su cultura alimentaria, incluso llegó a ser deificada en la Diosa del Maguey (Mayahuel) y el Dios del pulque (Patécatl)¹⁰, por los antiguos otomíes (Guerrero, op.cit.). Pero es innegable que la escasez de agua en la región obliga al abuso de su consumo como bebida hidratante. Sin embargo, los daños a la salud se traducen en una aguda acidez gástrica y una pérdida de lucidez mental, lo cual llega a desembocar frecuentemente en riñas durante las fiestas, generalmente en los bailes. Tal parece

¹⁰ Ver apartado 1.4. referente a los primeros antecedentes directos de los dioses otomíes.

que para poder disfrutar del momento festivo se necesita tener un vaso de pulque o una cerveza en la mano. las siguientes frases que escuchaba con frecuencia lo confirman: *“échate una pa´que entres en calor”*, *“en vez de atole se me antoja más una caguama”*, *“una fiesta sin ´peda´ y sin borrachos no es fiesta”* ó *“la diversión de la fiesta depende de cuanta cerveza haya”*. Beber hasta perder la lucidez más que una “costumbre” podría tratarse de una forma de evadir la realidad y los problemas que se tienen que padecer en la vida diaria.

Transporte público deficiente. Muchas veces la falta de accesibilidad hace que las comunidades marginadas no tengan transporte público, y cuando lo hay, resulta ser escaso y/o deficiente. Dexthi y La Palma se encuentran a cuarenta y cinco minutos de la cabecera municipal, su acceso en transporte público sólo es posible a través de tres camionetas colectivas que suben a horas muy variables, por lo que en ocasiones el usuario tiene que esperar hasta una hora y media más de lo normal. Esto es ocasionado por la situación socioeconómica de pobreza y dependencia de la población al servicio de transporte público que hay, pues no hay otras opciones. Obviamente no hay ninguna obligación ni prisa de los conductores por respetar sus horarios de salida y de llegada. El camino de terracería y el calor sofocante del día hacen que en el interior de las camionetas se sienta un calor extenuante que inevitablemente adormece al usuario durante el camino.

Falta de confianza en sí mismos. Es evidente la desconfianza y miedo de las personas por expresarse, el temor por pensar que lo que dicen u opinan es tonto o irrelevante se percibe en la mayoría de la gente. Creo que hay una fuerte falta de confianza y baja autoestima sobre todo en los niños y algunos adolescentes con los que tuve contacto. En los adultos no es muy diferente la situación, aunque existen excepciones que están más abiertos a decir lo que piensan. Creo que esto se debe a que los otomíes no son vistos como otras culturas, sino como grupos subordinados que para tener representatividad han de ascender a formas de organización que le son ajenas. Por ejemplo, en el ámbito educativo, laboral o comercial; organizaciones de una cultura dominante de carácter urbano e industrial que excluye formas de vida supuestamente “anticuadas” por el hecho de ser desconocidas o socialmente marginadas.

Un ejemplo de fiesta civil y otras celebraciones religiosas

Este apartado pretende ofrecer una visión más amplia de la organización y desarrollo de otro tipo de fiestas que sirva como una referencia más amplia de la actividad festiva del lugar. Puede no tener una relación directa con la Fiesta Patronal (a excepción del Novenario) pero servirá como un antecedente inmediato.

Tuve la oportunidad de asistir a dos **fiestas de XV** años (una en Naxthey y otra en La Palma), a una misa de los fieles difuntos y a un novenario. Naxthey se encuentra en la Sierra Juárez, su acceso es más difícil por la distancia y el camino agreste. La pobreza de esta comunidad obliga a que fiestas de este tipo se realicen sobre terrenos baldíos de superficie irregular y pedregosa. Aún así, las familias organizadoras (de ambas comunidades) ofrecieron baile y comida a los asistentes. Sin embargo, hubo varios inconvenientes como: constantes fallas en el sonido, la mala organización del vals (los chambelanes y la misma quinceañera repetían monótonamente los mismos pasos durante casi una hora, lo que hizo visible su cansancio y fastidio) y connatos de pelea por gente que aparentemente no estaba invitada. Este patrón se repitió en las fiestas de ambas comunidades, como consecuencia, no tuvieron precisamente el sentido de diversión, convivencia social y desahogo de tensiones cotidianas.

Desgraciadamente, la obligación social por realizar este tipo de fiestas¹¹ en ocasiones rebasa las posibilidades económicas de la familia por realizarla. Por ejemplo, me enteré de que los familiares de la quinceañera de La Palma pidieron dinero prestado para pagar la renta del equipo de sonido y de la lona que se utilizaron. En general esta fiesta se desarrolló conforme a lo planeado, pero desafortunadamente no hubo la vigilancia que restringiera el acceso a personas que no fueron invitadas (hombres y jóvenes que llegaron en varias camionetas) y que tal vez tenían conflictos con personas de la comunidad. Esto provocó que al final, nuevamente se presentara una riña entre los asistentes.

El día 2 de Noviembre presencié la **misa de los “Fieles Difuntos”** en la iglesia de San Juanico¹², y aunque había tal cantidad de gente que desbordaba hasta el atrio, no participaban de

¹¹ En México, se considera como la presentación formal de una señorita, hija de familia, a la sociedad.

¹² Esta comunidad llegó a tener una importante jurisdicción política en la región, y actualmente congrega varias comunidades aledañas en la vida religiosa por ser una de las más antiguas.

manera activa con rezos o cantos. Tal parece que se estuviera solamente cumpliendo con la “tradicción” sin entender el significado del rito que motivara una participación activa en la celebración. El sacerdote pidió principalmente por las almas que partieron de este mundo, pero los constantes bostezos, los saludos entre conocidos, el cansancio, los niños jugando y el sonido defectuoso de la misa afuera de la iglesia, fueron algunos distractores que caracterizaron esta práctica religiosa. A pesar de esto, la gente se mantuvo presente hasta el término de la ceremonia y recibió la bendición de las ofrendas (principalmente flores) por parte del sacerdote. Después, cada familia o persona se dispuso a depositarlas sobre la tumba de su (s) difuntos (s) como una forma de reverenciarlos. Por lo que pude apreciar, este acto se caracterizó por no tener algún tipo de rezo individual o familiar, sino por limpiar o lavar la sepultura correspondiente, depositar ramos de flores y la meditación o rezos silenciosos de algunas personas. El cementerio o “campo santo” (como se le conoce popularmente) de las comunidades del rumbo se encuentra dentro del atrio de la parroquia de San Juanico, pero debido a la falta de espacio se han tenido que sacar restos de cuerpos humanos de las tumbas de personas desconocidas y enterrar en su lugar a los recién fallecidos. Por esta razón, uno de los sacerdotes de la cabecera de Orizabita bendijo un nuevo terreno destinado para enterrar a las personas, este nuevo “campo santo” se ubicó cerca de la parroquia de La Palma y fue precedida con una misa y sus correspondientes padrinos.

Poco antes del inicio de la Fiesta Patronal, pude asistir al séptimo día del **Novenario**, el cual consiste en rezar un “Rosario” dedicado a la Virgen de Guadalupe durante nueve días seguidos en casas distintas de la comunidad. Oficialmente no forma parte de los días de fiesta, pero es un momento de preparación espiritual antes de iniciar la celebración. El Novenario tiene la finalidad de pedir protección y cuidado a todo el pueblo, pero en especial a la familia que habita en esa casa, es tradicional que la dueña tenga que cargar a la Virgen durante la procesión y ofrecer café o atole, y pan o tamales a los asistentes. El patrón de pasividad se repitió en esta práctica religiosa, realmente no hubo una participación activa y entusiasta, sino más bien una asistencia física muy pasiva en cuanto a los rezos y cantos¹³. Es difícil saber si es la pasividad lo que ocasiona el aparente desinterés por entender su significado ó la ignorancia de los mismos lo que provoca la pasividad. Da la impresión de que no hay un límite claro en donde empieza uno y termina el otro, pero sin duda ambas se presentan de manera muy evidente. Durante el rito de

¹³ Los rezos y cantos podrían entenderse como una parte de la “forma” en la que se viven los momentos religiosos; por lo que no excluye por completo el “fondo” de los mismos que pueden ser no visibles, sino más bien con una intención de recogimiento.

oración sólo unas cuantas personas rezaban, la mayoría se la pasaba saludándose o durmiéndose, distractores como niños jugando y hasta el ladrido o presencia de los mismos perros contribuyen a que esta forma de religiosidad sea, probablemente, una acción mecánica, hueca, sin sentido. Incluso, al final del rezo, llegaron muchos adolescentes que no estuvieron en el Rosario y solo fueron por el “tamal y el atole” que se repartió. Incluso, los señores bromeaban sobre tomar mejor cerveza que atole. Estos fueron unos ejemplos de algunas conductas individuales y colectivas de la vida social comunitaria.

3.2. Desarrollo de la fiesta

El momento festivo inicia con la ruptura de la vida cotidiana entre la gente de la comunidad; la Fiesta Patronal, enmarcada por un sentido predominantemente sacro, empieza a provocar un ánimo generalizado. A continuación presento los hechos, día por día, de la Fiesta Patronal con algunas acotaciones personales.

Ciertamente el ritmo de vida es diferente al que existe en la ciudad, pero este tipo de poblados generalmente tienen una vida social que se intensifica con los días de fiesta en donde el clímax llega con el festejo del Santo Patrono y culmina con un baile popular y la quema de fuegos pirotécnicos, si es que los hay. En el municipio de Ixmiquilpan, muchas comunidades tienen su Fiesta Patronal en los últimos cuatro meses del año, por lo que es muy común que se celebren muy próximas a las celebraciones de Navidad y Fin de Año. Además, en las que se refieren a la Virgen de María es común el rezo del “Novenario”, con lo que se busca preparar interiormente a las personas dentro de una dinámica social que se intensifica progresivamente. Esta ruptura de la vida cotidiana no es radical, sino que hay una transformación paulatina en la vida social de la comunidad (mediante los rezos del novenario y trabajo en faenas), y del lugar (con la limpieza y adornos de las calles, y de la parroquia): el pueblo se prepara para un acontecimiento sagrado que busca vivir con mucha intensidad.

Día 1. Viernes, 5 de Diciembre. “Llegada de las Imágenes Patronales”

Por la mañana se realizó una faena en Dexthi para “limpiar” las calles de piedras y adornar el camino que seguiría la procesión, consistió en quitar las piedras grandes del camino con rastrillos y palas y ponerlas en la orilla formando montículos de piedras que son pintadas con cal (Fotos 11 y 12). Este trabajo cumple con una doble función: la primera, se refiere a hacer más transitable el camino de terracería; y la segunda, darle una imagen estética a las calles. Además de los montículos de piedra pintados con cal, se colocan palmas adornadas con papel crepé de color blanco y azul cielo, y arcos adornados con hoja de romero que le dan la bienvenida a todo el que visita el templo (Foto 13) . Podría pensarse que el aspecto estético de esta preparación de las

calles es superfluo e inútil, pero para la comunidad se trata de una forma amigable de recibir a los visitantes y residentes, es un intento de dar una buena cara y mostrar lo mejor que se tiene hacia los demás. Creo importante resaltar que en esta actividad participaron tanto hombres como mujeres, pero éstas últimas eran la gran mayoría debido a que los hombres en edad de trabajar migran constantemente, generalmente a los Estados Unidos. Sin embargo, es común ver en esta época de fin de año autos importados, regularmente son conducidos por migrantes estacionales que regresan a su lugar de residencia una vez que ha terminado la Fiesta Patronal del pueblo (Foto 14).

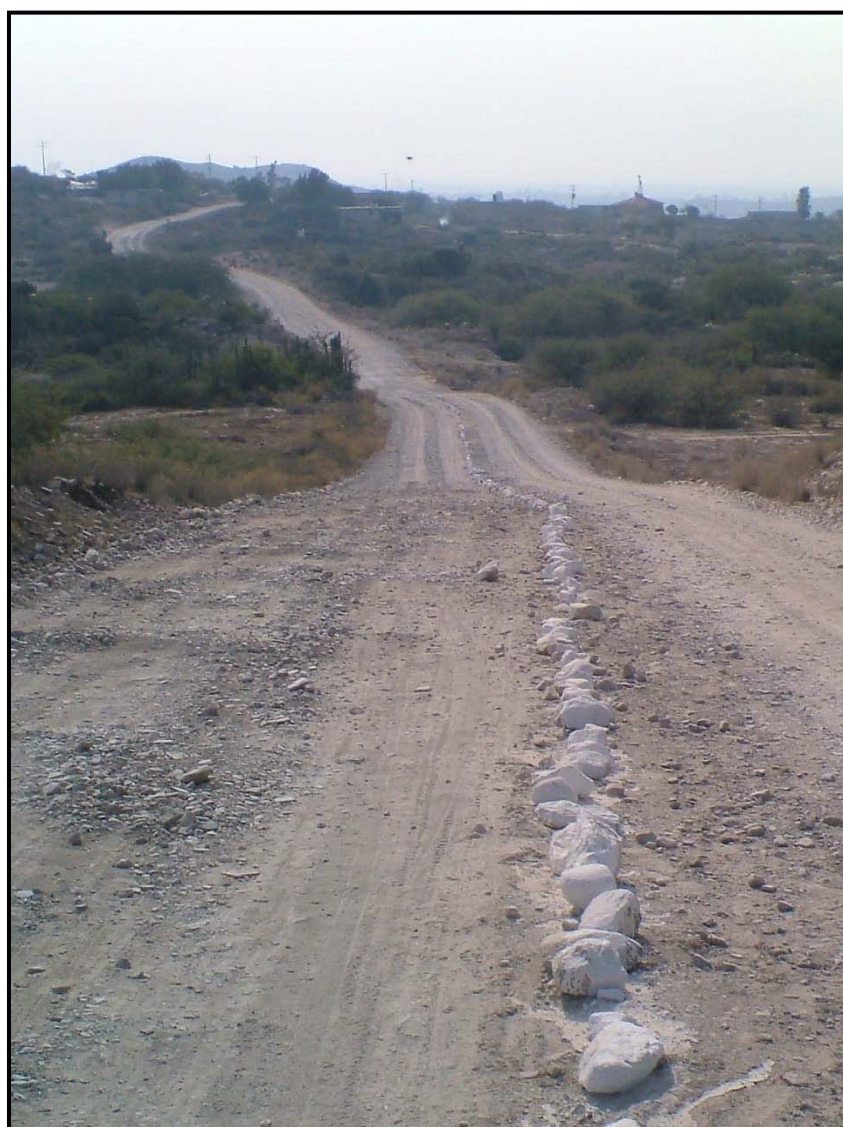


Foto 5. Camino después de la faena de limpieza.

Fuente: A. Guzmán (2003a), México.



Foto 6. Camino preparado para la procesión hacia La Palma, al fondo se alcanza a apreciar su iglesia.

Fuente: A. Guzmán (2003a), México.



Foto 7. Detalle del arco que adorna la entrada de la iglesia de Dexthi.

Fuente: A. Guzmán (2003a), México.



Foto 8. Auto estacionado de un migrante transfronterizo junto a la iglesia de Dexthi.

Fuente: A. Guzmán (2003a), México.

A las 9:00 a.m. se realizaron competencias deportivas a nivel primaria y secundaria dentro de la Telesecundaria de Dexthi, y como a las 5:00 p.m. los cohetes marcaron el inicio simbólico de la fiesta. Desde las comunidades cercanas de Orizabita y La Palma salieron aproximadamente treinta camionetas con los Santos Patronos de las comunidades invitadas en procesión rumbo a Dexthi, las cuales llegaron por dos caminos distintos hasta la casa del mayordomo (Mapa 4). Es común que, a través de las mayordomías, se invite a otras comunidades a participar en la fiesta llevando consigo su propio Santo Patrono; también en el plano divino se manifiesta la ley de reciprocidad con la que se rige el otomí y se comparten los días de fiesta con comunidades vecinas. En esta ocasión participaron las siguientes comunidades con sus respectivos Santos Patronos: Los Remedios, con la “Virgen de los Remedios”; Granaditas, con la “Santísima Trinidad”; Orizabita, con la “Virgen de Dolores”; San Juanico, con “San Juanico” y La Palma, con la “Virgen de Guadalupe” (Fotos 15 y 16, Mapa 2), las cuales fueron cubiertas por los mayordomos con sábanas para protegerlas del polvo. Antes de entrar a Dexthi, los Santos Patronos fueron colocados en una base de madera y se bendijeron con incienso como una forma

simbólica de pedir permiso para entrar a la comunidad. Posteriormente, se inició una procesión nocturna que recorrió algunas calles de la comunidad y culminó en la iglesia¹⁴ (Mapa 4). Durante el camino se fueron esparciendo pétalos de rosas, mucha gente cargaba ramos de flores que después se les ofrendaría a los Santos en la iglesia, y el ambiente adquirió una gran alegría con las canciones de un trío compuesto por dos guitarras y un violín. Al llegar al templo, las imágenes patronales se colocaron a ambos costados de su interior, al frente y a los lados se instalaron flores, escamadas y sirios junto al altar (Foto 17). El incienso se utilizó en todo momento para crear una atmósfera sagrada. Después de haber colocado las imágenes patronales en el interior de la iglesia, los mayordomos hacen limpias a las personas que lo deseen por una cooperación voluntaria. Después, los participantes son invitados a la casa del mayordomo al *convité* y participar en la comida que se ofrece a toda la comunidad. Por lo general es mole con arroz y eventualmente carne, en cuanto a las bebidas se ofrecen refrescos y en menor medida cerveza y pulque. Al terminar, los asistentes se van a sus casas y los que vienen como invitados de otras comunidades (generalmente mayordomos) encuentran acomodo en la casa del mayordomo local o de algún voluntario que ofrezca su casa.

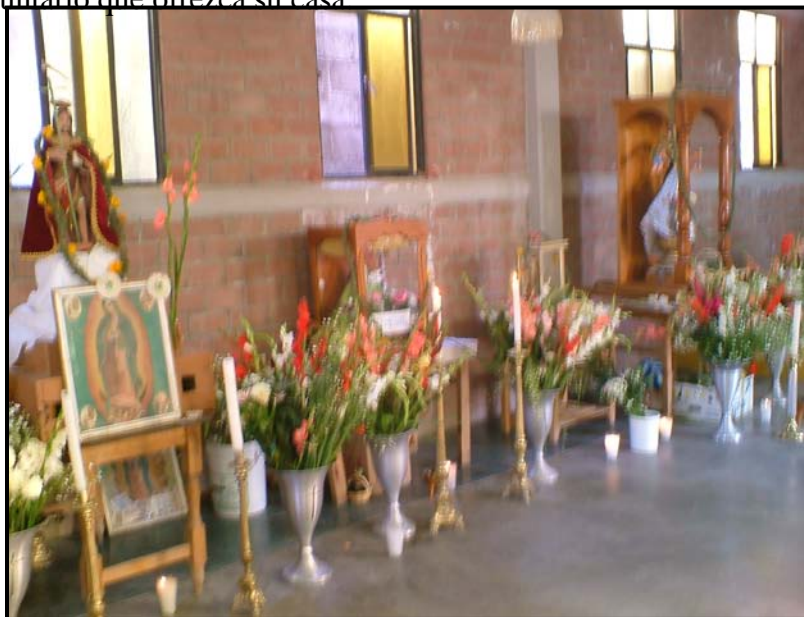


Foto 9. Santos Patronos invitados en el interior de la iglesia de Dexthi. De izquierda a derecha se encuentran: “San Juanico”, La “Virgen de los Remedios” y La “Virgen de Dolores”.

Fuente: A. Guzmán (2003a), México.

¹⁴ Indistintamente usaré los términos “parroquia” o “iglesia”, tomándolos como sinónimos.



Foto 10. Llegada de los Santos Patronos al interior de la iglesia de Dexthi. Del lado derecho se encuentran los de La Palma y Granaditas: La “Virgen de Guadalupe” y la “Santísima Trinidad”, respectivamente.

Fuente: A. Guzmán (2003a), México.



Foto 11. El altar de la iglesia de Dexthi luce preparado para la misa patronal del día siguiente.

Fuente: A. Guzmán (2003a), México.

Mapa 4

Las autoridades eclesiásticas (sacerdotes y algunas misioneras que los asisten) no han intervenido directamente hasta el momento, la preparación y el desarrollo de la celebración han sido responsabilidad del pueblo, el cual se encarga de hacer los ritos de bienvenida a las imágenes patronales (tanto a la local como a las invitadas) y preparar con ofrendas el interior del templo, pues el día de mañana se celebrará la misa oficial del Santo Patrono (Foto 18). Hasta el momento, todas las actividades y organización han corrido a cargo del pueblo; con el consentimiento de la iglesia oficial, pero sin alguna intervención directa.

Día 2. Sábado, 6 de Diciembre. “Procesión nocturna”

A las 5:30 a.m. se empezaron a reunir en la iglesia grupos de señoras para cantar. Debido a la hora, hubo escasa gente hasta que, como a las 6:00 a.m., llegó la “Banda Catalán”, compuesta por 16 músicos y empezaron cantando las mañanitas y otras canciones tradicionales. El ambiente se transformó radicalmente, la música surtió un efecto impresionante de ánimo en los asistentes que experimentaron una gran alegría por estar con los conocidos en el “cumpleaños” de la “Virgen Inmaculada”. El estruendo de la música dentro de la iglesia, el incienso, las flores y los cantos, convirtieron aquel lugar (comúnmente usado para rezar) en una fiesta alegre y sagrada que llenó de ánimo a los que presenciamos ese cambio mágico-religioso. Como a las 7:00 a.m. terminó de tocar la banda de música e inició la repartición de atole y tamales a todos los asistentes. Afuera de la iglesia la gente se congregó disfrutando de ese “compartir lo que uno tiene” entre los participantes; creo que en este momento no se puede hablar de una diferencia entre la comunidad y los visitantes, pues las “diferencias de origen” desaparecen, todos conforman un solo grupo que busca convivir y rendir devoción a una imagen venerada a través de su fiesta y sus acontecimientos centrales.

El próximo Lunes, 8 de Diciembre, es el día oficial para festejar al Santo Patrono de Dexthi, pero debido a que hoy mucha gente de la comunidad no trabaja, se hizo una misa patronal a las 2:30 p.m. la cual, debido a su trascendencia, se aprovecha para celebrar bautizos y primeras comuniones. La importancia de esta misa se refleja claramente en dos aspectos: la vestimenta de la gente (que busca estar lo más elegante posible), y en la gran concurrencia que se da cita (Foto

18). Terminando la misa, de nuevo hubo una invitación a comer por parte de las familias de los bautizados o de los niños que hicieron su primera comunión. El ambiente de fraternidad es tal que basta con llegar a cualquier casa en donde se esté ofreciendo comida, y sin ser amigos o familiares de algún habitante son recibidos con un banquete.



Foto 12. Misa patronal en la iglesia de Dexthi, nótese la gran concurrencia que se hizo presente.

Fuente: A. Guzmán (2003a), México.

A las 8:00 p.m. se inició una procesión por las calles de la comunidad con la imagen patronal local y de las comunidades visitantes. Se tiene la creencia de que entre más imágenes patronales visiten a la comunidad y participen en la procesión, mayor será la protección y favores recibidos por el pueblo. El recorrido se hizo en medio de cantos, rezos y música de violín. Para este momento, la oscuridad es casi total y el camino sólo se ilumina con algunas lámparas y velas de los asistentes. Cada imagen patronal fue cargada por cuatro personas, una en cada esquina de su base de madera, y aunque algunas estaban realmente pesadas, la gente accedía con gusto a llevarlas. En el caso de la “Virgen de Dolores” la cargaban cuatro jovencitas, pues se acostumbra que las personas que lleven a una Virgen como Santo Patrono deben ser mujeres jóvenes

“puras”, es decir sin haber tenido relaciones sexuales para no provocar el enojo del Santo. Además, no sólo se necesita fortaleza física para soportar el peso durante el recorrido, también una fuerte devoción por saber que en sus hombros se lleva el símbolo religioso de la comunidad.

Por la tarde estaba programado un torneo de ajedrez en los patios de la primaria de Dexthi, y a pesar de que la convocatoria se hizo extensiva hacia otras comunidades mediante anuncios e invitaciones personales, no hubo el mínimo de participantes necesarios y se tuvo que cancelar. Esta inasistencia y falta de interés se puede interpretar como un conducto equivocado por el cual la gente de la comunidad no puede expresar su propia cultura.

En Dexthi, a partir de las 10:00 p.m. hubo un baile amenizado por un equipo de sonido llamado “Sonido 48” (en donde se tocaron sobre todo cumbias, salsa y música disco) y el trío de huapango “Platino Hidalguense”. Una de las faenas, en donde participaron sólo unos cuantos jóvenes, consistió en quitar el matorral de un terreno baldío para habilitarlo como estacionamiento para los pocos vehículos que fueron (Foto 19), esto evidencia la gran cantidad de gente que se esperaba para la noche del baile, pero tal vez la distancia, el camino agreste o la baja temperatura inhibieron una mayor asistencia de personas. El ambiente estuvo muy animado, pero conforme avanzaba la noche los grupos de jóvenes iban llegando y las aparentes rencillas personales desembocaron en un conato de riña en la que participaron cerca de sesenta personas. La mayoría se veían estimulados por la cerveza o el pulque para generar un ambiente de tensión e inseguridad. Sería injusto simplemente culpar a los jóvenes o a las bebidas embriagantes, más bien creo que este es un reflejo de la pobreza, el desempleo, la marginación y sentimientos de inferioridad creados por una historia y un sistema económico que genera mucha frustración e infelicidad. Lo peor del caso es que este ambiente de violencia se está volviendo muy común en las Fiestas Patronales y de alguna manera se está entendiendo como “parte” del ambiente festivo. El sentido original, de acercar y unir a sus participantes, se está perdiendo.

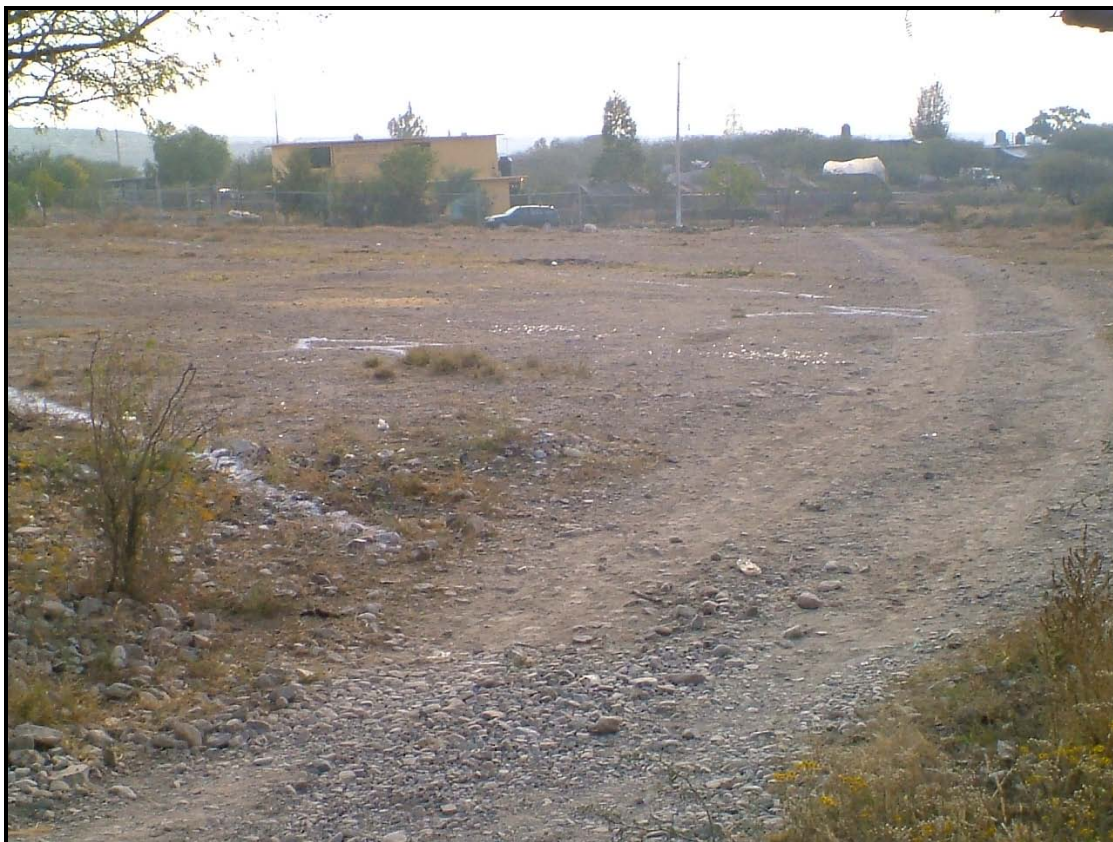


Foto 13. Terreno baldío habilitado como estacionamiento.

Fuente: A. Guzmán (2003a), México.

A pesar de que hoy es el día más importante de la fiesta para Dexthi, después de la misa de la tarde no hubo mayor participación social. El torneo de ajedrez se suspendió por inasistencia, los juegos de la feria que se instalaron fuera de la iglesia estuvieron desiertos, los puestos de comida estaban semivacíos y el baile de la noche, aunque sí hubo más gente (sobre todo jóvenes) terminó en medio de la violencia. El interés de las personas por participar en la fiesta se centra en la diversión, el baile y tomar cerveza o pulque. No creo que esta forma de participar sea mala (a excepción de los que se exceden en beber bebidas embriagantes hasta perder el control de sí mismos y buscar pelea), pero uno de los motivos centrales se pierde totalmente: reunirse en torno al Santo Patrono como lo más importante y vivir también las prácticas religiosas como algo purificador que le da a la comunidad la esperanza de acceder a una vida mejor en todos los sentidos. El día en que se supone debía haber mayor participación social, resultó inexplicablemente casi desierto.

Día 3. Domingo, 7 de Diciembre. “Competencias recreativas”

Este día las actividades se centraron en un torneo de fútbol de categoría libre en ramas femenil y varonil en La Palma y una carrera ciclista a nivel infantil en Dexthi. Por la tarde no se contemplaron actividades, a excepción de la reprogramación del torneo de ajedrez para el día de hoy, pero nuevamente no hubo participantes, a pesar de que se anunciaron premios económicos con un monto de mil pesos en total. De hecho, hoy fue el día con menos participación social, pues no hay gente en los juegos mecánicos de la feria o en los puestos de comida. El ambiente luce desolado. Pienso que dos factores fueron determinantes para esta desolación festiva: el frío, pues hubo cerca de 4° C. y la gente prefiere estar en su casa que andar en la calle. Pero el segundo, y creo que el más relevante: la falta de dinero. En estos lugares el excedente económico es casi nulo y poco es el dinero que queda para divertirse y cumplir los antojos personales en momentos de diversión. La sangría de los gastos comunitarios por la fiesta (pagos de la banda de música, de los juegos mecánicos, de los cohetes, de los adornos y los banquetes de comida) deja muy poco dinero para el gasto personal.

Día 4. Lunes, 8 de Diciembre. “Día patronal en Dexthi”

Aunque el Sábado anterior se cantaron las mañanitas, hoy, a las 5:00 a.m. se entonaron de nuevo con dedicatoria a la “Inmaculada Concepción” en Dexthi. Este es el día más importante de festejo para esta comunidad, y aunque el Sábado anterior también se dio la misa patronal con la intención de que participara más gente, oficialmente hoy es el día más importante de festejo. Los cohetes a lo largo de la mañana son comunes, es la manera simbólica de dar a conocer el momento de fiesta en el que se encuentra la comunidad, aunque dificultan la atención y entendimiento de lo que dice el párroco durante la misa, que inició a las 11:00 a. m. El mensaje de ésta se centró en el milagro de la concepción de la “Virgen María” sin haber pecado (es decir, sin haber tenido relaciones sexuales fuera del matrimonio), y sobre la Navidad como la celebración del nacimiento de Jesucristo. Ambos mensajes tuvieron la intención de aumentar la fe en Dios y concebir a Jesús como el ungido por Dios para otorgar felicidad y vida eterna a los seres humanos. Según el sacerdote, La Virgen María (en su advocación de la Inmaculada

Concepción) se presenta como un intermediario entre Dios y el hombre para la salvación de la humanidad, alguien quien nos guía hacia la vida eterna. Uno de los residentes de Dexthi (Foto 20) entendió este mensaje de la homilía diciendo que: *“se tiene necesidad y hambre de Dios porque hace falta alguien –La Virgen- que nos de el calor de una madre que sacie nuestra sed de amor. Tenemos necesidad del calor de Dios”*^{15*}. A pesar de que había muchas distracciones en el ambiente (niños jugando, el calor agobiante, el ruido de los cohetes y hasta el mismo amontonamiento de la gente) se percibía un clima de devoción hacia la “Inmaculada Concepción”. Cuando el mensaje litúrgico de la iglesia oficial es aceptado y entendido conforme a la cultura de un pueblo, entonces surge la religión popular como una de sus más hondas expresiones. Terminando la misa hubo el tradicional convivio fuera de la iglesia en donde se ofrecieron distintos platillos de comida donados por voluntarios de la misma comunidad. Este es un momento en donde las diferencias sociales se borran; lo mismo conviven sacerdotes, misioneras y catequistas, que mayordomos, delegados, jornaleros e incluso fuereños. Todos comparten el mismo fervor y se puede hablar de una convivencia momentánea entre iguales. Aunque es notable la división física entre hombres y mujeres a la hora de convivir, pues por un lado comían y platicaban hombres, y por el otro, de manera muy marcada, lo hacían las mujeres. Terminando de comer, la gente se preparó para sacar las imágenes patronales de la iglesia y organizar la procesión hacia La Palma, comunidad más próxima a Dexthi.

Por la tarde se reinició la procesión, pero ahora con rumbo a La Palma. Con el camino previamente humedecido para que no se levantara el polvo, se inició el recorrido a pie a lo largo de unos dos kilómetros (Mapa 4). El trayecto resultó un tanto pesado por el calor y el peso de algunas imágenes, pero este esfuerzo se considera como un sacrificio que se le ofrece a Dios. Nuevamente se peregrinó entre cantos y el sonido de una campana delante de cada imagen patronal que va anunciando su paso.

¹⁵ (Tomasa, catequista y residente, Dexthi)

* Los testimonios orales citados fueron grabados en formato de microcaset y se realizaron entre el 7 y el 15 de Diciembre del 2003.



Foto 14. Señora “Tomasa”, catequista, residente y colaboradora durante la festividad.

Fuente: A. Guzmán (2003a), México.

Una vez que la procesión llegó a la iglesia de La Palma (Mapa 5), como a las 4:00 p.m., se colocaron las imágenes santas a los costados del interior y el sacerdote encargado de esta parroquia ofició una misa de bienvenida. Después, los mayordomos hicieron “limpias” a las personas que lo solicitaban con el Santo Patrono correspondiente. La mayoría eran gente mayor, calculo que por encima de los cuarenta y cinco años, y de esas, la gran mayoría eran mujeres. De los pocos jóvenes que quedan en la comunidad, son menos los que participan en estas prácticas religiosas; el posible desconocimiento de sus significados ocasiona que su sentido se vaya perdiendo. Tal vez lo consideren como anticuado o aburrido, lo cierto es que su intervención es mínima.

Cerca de las 6:00 p.m. se inició un evento en donde varias niñas concursaron para ser “Señorita La Palma”. Ante la falta de un lugar adecuado, se improvisó un templete en la explanada de la primaria y se acondicionó con sillas. Desgraciadamente al final de la premiación, familiares de dos niñas que no resultaron premiadas manifestaron su inconformidad con el resultado, y bajo el influjo de la cerveza, el papá de una de ellas se mostraba realmente molesto y frustrado por esta situación al grado de decir que cuando él era delegado, la fiesta de la comunidad era mejor... Las organizadoras del concurso habían pronosticado esta situación, pero el sistema de puntuación no se hizo correctamente. En realidad, la intención original era que todas las niñas recibieran algún premio, pero no resultó así. Esta acción se hizo con muy buena intención, pero fue parte de la inexperiencia y desorganización por implementar nuevas

actividades. La actitud del padre molesto refleja la necesidad de estas personas por recibir algún tipo de reconocimiento a sus esfuerzos, un reconocimiento tantas veces negado por la sociedad que a cambio le discrimina y lo tacha de “indio”, “pobre” o “ignorante”.

A las 7:00 p.m. se tenían programadas dos actividades al mismo tiempo, la procesión por los caminos de la comunidad y la proyección de dos películas en la explanada de la primaria. Finalmente éstas no se proyectaron, pero quiero destacar el título de las mismas como un tipo de confrontación y crítica con las autoridades gubernamentales (“La ley de Herodes”) y eclesiásticas (“El crimen del padre Amaro”). Puede pensarse que son temas que ya no deben resultar un tabú tocarlos, y creo que así debe ser, pero hay que tener mucho cuidado si no se tiene un moderador que explique el tema, pues en un momento dado se puede generar una confrontación más seria entre el pueblo y las autoridades. No es que en este medio social esté prohibido ver películas con temas polémicos y críticos de los grupos de poder, pero es necesario encausar las críticas y reflexiones que se puedan generar para no empeorar, más bien mejorar, la situación y el nivel de vida de los habitantes. La procesión se realizó con muy poca gente, pues este ensimismamiento de actividades causó, creo yo, un poco de confusión. Además, en esta fiesta parece que es más importante participar en actividades que no tengan que ver directamente con la religión, pues implica un sacrificio (a veces económico) y/o devoción hacia el ser divino y las prácticas religiosas que se hacen en su nombre. Prueba de ello fue cuando el mismo delegado dijo abiertamente que la procesión era “para el que quisiera, y para el que no, ahí estaban las películas o cualquier otra cosa...” Indudablemente, las actividades religiosas se devalúan si se contraponen con las de diversión. La explanada de la primaria se acondicionó con láminas en su periferia y se preparó el inicio del baile para las 9:00 p.m. Estaría amenizado por el sonido “La Esmeralda”, pero la gente empezó a aglutinarse a las 10:30 p.m., en su mayoría eran jóvenes de aproximadamente entre catorce y diecinueve años que llegaban en camionetas. Se respiraba un clima de tensión, pues a pesar de que había parejas bailando y la música tenía tocando un muy buen rato, la gente sólo se miraba entre sí. Momentos antes, la banda de música que se había colocado afuera de la iglesia terminó de tocar y los mayordomos y el delegado ofrecieron una cena. Podría pensarse que resulta aburrido el hecho de que en todas las comidas que se ofrecen sirven prácticamente lo mismo: mole con arroz, pero si entendemos que estos son días de fiesta y que el ofrecimiento se hace de corazón, pues siempre es bien recibido. Por la noche, nuevamente hubo peleas entre los grupos de jóvenes que venían de otras comunidades y los locales,

aparentemente la mayoría estaban alcoholizados. ¿La seguridad?, sólo vienen policías cuando lo solicita el delegado, pero al parecer en esta ocasión no lo hizo a tiempo.

Mapa 5

Día 5. Martes, 9 de Diciembre. “Día patronal en La Palma”

Aunque la fecha oficial de festejo de la “Virgen de Guadalupe” es el 12 de Diciembre, en La Palma se celebra el día 9 de Diciembre debido a que la comunidad “El Durazno”¹⁶ también le festeja, pero en el día oficial, y para evitar ese ensimismamiento la celebración se cambia para el día nueve y así poder ligarla con la fiesta de Dexthi.

A las 5:00 a.m. la banda de música tocó las mañanitas a la Virgen de Guadalupe, y la misa patronal se realizó a la 1:00 p.m., momento que se aprovechó para también celebrar primeras comuniones y bautizos precedidos por los padres Bernardo y José Luis. La convocatoria de esta misa siempre es muy alta debido a que se celebra en el día del Santo Patrono, y si le agregamos que la iglesia es muy pequeña, los asistentes la desbordaron hasta sobrepasar las puertas. Además, este fue un momento histórico para la comunidad, pues se dejó resguardada por primera vez la eucaristía en el sagrario¹⁷. Esto es una muestra de la confianza en la comunidad por proteger la hierofanía¹⁸ más preciada del catolicismo: la eucaristía, símbolo vivo de la presencia de Jesucristo. Este acto se consumó con la entrega de las llaves del sagrario al mayordomo principal para su especial cuidado. Mientras, el padre José Luis da una explicación de la importancia de la misa, pero los cohetes y la banda de música dificultan su entendimiento. Nuevamente se aprecia la clara división física entre hombres y mujeres a la hora de la misa: adentro estaban todas las mujeres y afuera todos los hombres. El padre Bernardo centró su homilía en el deber de los hombres por participar también en la evangelización y la educación de sus hijos, mientras los asistentes escuchaban con devoción. Por la tarde se hizo una nueva procesión, inició a las 6:30 p.m. y siguió una ruta fuera de la comunidad, aproximadamente a un kilómetro de distancia (Mapa 5). Al igual que en Dexthi, delante de cada imagen patronal iba un mayordomo sonando una campana para anunciar su paso. El camino fue pesado, sobre todo de regreso, pues era de subida, y junto con el terreno pedregoso y la oscuridad de la noche en la parte final, se volvió un verdadero sacrificio. Los cohetes anunciaban todo el tiempo el paso de la procesión y al llegar de nuevo a la parroquia la banda de música nos recibió con gran algarabía. Para algunos fue un momento de verdadero descanso, mientras que otros entraron a la iglesia a

¹⁶ Comunidad ubicada a tres kilómetros rumbo a la cabecera municipal.

¹⁷ Es una pequeña caja de madera en donde se coloca la hostia y el cáliz, símbolos del cuerpo y la sangre de Jesucristo.

¹⁸ Objeto que evoca o revela una modalidad sagrada.

orar en silencio, pero siempre acompañados de la música de un trío compuesto por dos guitarras y un violín. En este momento las invitaciones a cenar se dan por todos lados, aún cuando la gente no es muy conocida. Personalmente acepté una invitación del delegado, quien me recibió con un plato de arroz con mole y un “hoy no se trabaja, solo se come”. En momentos como este es común que las personas hablen desinhibidamente su lengua materna, el hñä-hñu; pero para los que no lo comprenden se convierte en una fuerte barrera cultural y de comunicación. Yo me encontraba desconcertado por no entender lo que decían, y al mismo tiempo unas personas me decían en español que me animara a tomar pulque “para demostrar que sí lo sé tomar”. En estos momentos la gente se desentiende de todo, es tiempo de disfrutar y gozar con la comida, las bebidas (pulque, cerveza y en menor medida refresco) y la música de huapangos. Aquí se muestra la gran necesidad que tiene la gente de la comunidad por tener un momento de disfrute, alegría y desentendimiento de las obligaciones de la vida diaria.

A las 11:00 p.m., y después de que la banda de música terminó de tocar, se realizó la “quema” del castillo pirotécnico, fue un espectáculo muy vistoso que captó la total atención de los asistentes. Generalmente esto marca el fin de la Fiesta Patronal como una forma de agradecer el apoyo y la asistencia de las personas que participaron.

3.3. Significado de los elementos simbólicos

El ritual de la Fiesta Patronal en nuestras dos comunidades otomíes bajo estudio se constituye de elementos simbólicos que revelan de manera transparente e implícita la esencia de su religiosidad popular. En este aspecto, la catequesis del catolicismo oficial toma en cuenta las formas de piedad de los fieles y acepta expresiones populares que prolongan la vida litúrgica de la iglesia: tales como la veneración de reliquias, las visitas a santuarios, las peregrinaciones y procesiones, el vía crucis, las danzas religiosas, el rosario y por supuesto la Fiesta Patronal que generalmente contiene varias de las manifestaciones mencionadas. Así pues, “la Iglesia favorece aquellas formas de religiosidad popular que expresan mejor un sentido evangélico y una sabiduría humana, y que enriquece la vida cristiana” (Catecismo de la Iglesia Católica, 2003). Esta inculcación entre la enseñanza del catecismo católico y los diversos pueblos, busca un beneficio mutuo: por un lado, favorecer la penetración del Evangelio en la cultura, y por el otro, la

introducción de esta cultura en la vida de la iglesia. Es en este punto cuando la religión popular no es ignorada y se entiende como una manera de entender y vivir la propia vida que surge desde lo más hondo del pueblo para, de alguna manera, ser un contrapeso a la cultura religiosa dominante. En el caso del Cristianismo, y más específicamente del catolicismo, existen dos grandes divisiones de concebir la religión: la primera, es la religión oficial entendida como una forma dominante de imponer un sistema de creencias que organiza la vida espiritual de la sociedad, y que acepta los preceptos hegemónicos de las autoridades eclesiásticas; y la segunda, surge como una respuesta a un intento de imposición primaria de la religión oficial, se organiza en torno a la cultura de un pueblo y su participación intrínseca ocasiona que se le llame religión popular. A continuación, explico como se entiende esta religiosidad en el indígena otomí de Ixmiquilpan, y específicamente de las comunidades visitadas.

3.3.1. La religiosidad popular otomí

El actual sistema de creencias otomíes no ha surgido de la casualidad, es producto de un sincretismo religioso entre el cristianismo católico ortodoxo traído de Roma (y difundido fuertemente en el periodo de evangelización cristiana) y el politeísmo prehispánico. Este sincretismo religioso originó una nueva visión religiosa entre los conquistadores y los conquistados. Para los indios nativos fue una forma de resistencia ante la conquista, mientras que para los colonizadores fue una oportunidad de difundir el cristianismo en una nueva sociedad creyente y establecer una estructura de dominio político y económico. Particularmente en el indígena otomí, su religión prehispánica se constituye principalmente de una cosmovisión que se fundamenta en un principio dual de la vida en donde todo origen tiene su otra mitad, a veces antagónica, pero siempre complementaria. Este principio maniqueísta de la creación se ejemplifica con los dos principios generadores de vida: nuestro padre (Zi-dada) y nuestra madre (Zi-nana) ó el Sol (Padre viejo) y la Luna (madre vieja) (Galicia, op. cit.). De hecho, las culturas prehispánicas generalmente concebían la armonía del cosmos como resultado de dos fuerzas creadoras equilibradas que construían y destruían el mundo cíclicamente. Desde este principio creador, y refiriéndome a las áreas religiosas de festejo que presiden Orizabita e Ixmiquilpan (la cabecera), se concibe la idea de la familia divina en donde a los Santos Patronos, vírgenes y

cristos tienen relaciones de parentesco y se “les atribuyen cualidades y defectos similares a los de los hombres, es decir, los humanizan creándoles necesidades y facultades de ayuda o castigo de acuerdo al comportamiento de las personas” (Ibidem.). Por ejemplo, Jesucristo resulta ser el esposo de la virgen y padre del niño Jesús, que a su vez es nieto de Dios Padre. Esta creencia encaja con el modelo divino de la pareja primordial creyendo que todo surge de la dualidad, pues no conciben que la Virgen tuvo un hijo por obra del espíritu. “Bajo la idea de que todo tiene un padre y una madre, aceptar la virginidad de María rompería con el esquema de la pareja primordial.” (Ibidem). Esta forma de inculturación es aceptada (o “tolerada”) por el catolicismo oficial con el fin de difundir la enseñanza del Evangelio a nuevas sociedades no cristianas (como la otomí) y que éste a su vez se enriquezca con la particular manera de ver y vivir la vida de diversas culturas.

Así se explica el arraigo de la familia en la sociedad otomí, ya que ese sistema de organización se ha trasladado al plano divino en donde los cristos, vírgenes y santos tienen un sistema de parentesco idéntico al del indígena. La concepción de la familia como un soporte económico y moral entre los humanos se fortalece cuando los seres divinos tienen una organización social divina muy similar. En este sentido, la permanencia de la religión depende básicamente de la unión familiar que puede proporcionar, en un momento dado, un recurso básico para hacer frente a las calamidades. Como lo apuntala Erick Fromm (1978): “La religión ha sido, desde muy antiguo, una de las formas con que la familia, el clan o la tribu tratan y resuelven los problemas más fundamentales para su supervivencia”. Aquí, la familia no se reduce a una mera descendencia o ascendencia biológica, sino a un compromiso social de hacer frente a las dificultades como una comunidad.

3.3.2. El modelo de fiesta en Dexthi y La Palma-San Juanico

Las festividades patronales de Dexthi y La Palma repiten el mismo modelo de fiesta otomí de las cabeceras de festejo de Orizabita e Ixmiquilpan. Se compone de:

“Procesiones, ofrendas (cuelgas de flores y cera), limpias y el convité. La ausencia de uno de estos elementos implica una infracción a la norma tradicional y por consiguiente, tensiones sociales que se manifiestan en conflictos entre la gente de la comunidad, por considerar que puede existir inconformidad en los dioses, debido a la transgresión” (Galicia, op. cit.).

Como podemos ver, la posible reprimenda de los seres divinos si se llegasen a sentir agredidos por el quebrantamiento de los ritos tradicionales, es parte de su “humanización” que le imprime el otomí. En ambas comunidades la celebración se da en torno a la Virgen María en dos advocaciones distintas: La “Inmaculada Concepción”, en Dexthi y la “Virgen de Guadalupe”, en La Palma. Este es un ejemplo de cómo el culto mariano ha sido uno de los más enraizados en la cultura popular latinoamericana (Sánchez, 1988), principalmente por su relación con el indígena representado en Juan Diego. El significado simbólico de ambas Fiestas Patronales se manifiesta mediante relaciones contractuales en dos dimensiones:

“La primera, expresa una relación entre los seres divinos y los hombres, bajo un principio de reciprocidad a través de las ofrendas que reflejan la necesidad que tienen los dioses de los hombres para poder existir y realizar sus correspondientes trabajos divinos, y la posibilidad de los hombres de alcanzar la comunicación con el mundo sobrenatural. La segunda, corresponde a la relación que guardan los hombres entre sí, mediante la adquisición de ‘compromisos’ con la comunidad, que son resueltos por medio del sistema de préstamos” (Ibidem).

Podemos entender que el indígena otomí evidentemente no acepta la naturaleza de los seres divinos como lo marca la religión oficial y en cambio se les adjudican características humanas para, en un momento dado, tratarlos como iguales y aumentar la fe en seres más cercanos a ellos que pueden ayudarles. A continuación se explican los principales elementos simbólicos¹⁹ del modelo de fiesta otomí del municipio de Ixmiquilpan, el cual también siguen las comunidades de Dexthi y La Palma.

La peregrinación o procesión

Tanto la peregrinación como la procesión son concentraciones multitudinarias que tienen el sentido de hacer un viaje a lo sagrado, son un acto de sacrificio y fe, y ocasión para obtener un beneficio colectivo y/o individual y fortalecer peticiones. La diferencia es que la peregrinación se realiza a lugares más lejanos y dura más tiempo, en cambio la procesión es un fenómeno más

¹⁹ Estos elementos se presentan como variables visuales primarias (que integran el modelo de fiesta otomí) y secundarias (Mapa 3). Esto no quiere decir que sean todas, ni que necesariamente estén ausentes en los ritos o días de fiesta en las comunidades a las que se hace referencia, más bien son las que se pudieron apreciar mediante la observación propia.

local. Generalmente son recorridos que se hacen a pie y por su facilidad de realización se ha convertido en una de las expresiones más populares de un pueblo por expresar su fe.

“El pueblo latinoamericano posee en su rica tradición un fuerte sentido peregrinante, sus antiguos antepasados acostumbraban ascender a las montañas sagradas y con las peregrinaciones concluían muchas veces el ciclo festivo. Su peregrinar tiene el sentido de ‘paso por’ o ‘llegar a’, donde se encuentra la imagen venerada para hacerle alguna ofrenda, pedirle perdón o darle gracias por algún favor recibido” (Ibidem).

Tanto en Dexthi como en La Palma las procesiones (pues los recorridos fueron locales, y a lo mucho intercomunitarios) se realizaron principalmente por las calles de la comunidad con la intención de pedir protección a los Santos Patronos. Este peregrinar familiar y comunitario refleja un sentimiento de solidaridad entre los habitantes y con la misma “imagen peregrina” al acompañarla en el caminar. De hecho, el peregrinar tiene dos significados: el de sacrificio y el de tener un paso temporal por esta tierra en donde el destino final es Dios. Como dijo el sacerdote Bernardo Klashka de Orizabita (y que oficia misas en estas dos comunidades), peregrinar simboliza: *“que nosotros somos peregrinos en esta tierra y la gente de aquí (de Dexthi y La Palma) tiene conciencia muy marcada de esto; que la tierra no es su casa, sino su destino es el cielo y por otro lado también (tiene) un significado de penitencia”* ^{20*}.

²⁰ (Bernardo Klashka, Sacerdote, Orizabita)

Las limpias

Al término de cada procesión se realizan limpias en el interior de la iglesia y se pueden definir como:

“Acciones rituales terapéuticas que realizan los mayordomos al término de la fiesta, consiste en pasar por el cuerpo y la cabeza de las personas, un manojo elaborado con romero, hinojo, manzanilla, flores, pedazos de cera de las cuelgas (a la que se denomina reliquia), para recoger o ‘limpiar’ los ‘malos aires’ o ‘malas influencias’ que pueden provocar algún daño” (Galicia, op. cit.).

Cada Santo Patrono tiene a sus mayordomos que se encargan de “limpiar” a las personas que así lo solicitan acercándose a la imagen patronal que le tengan más fe, y con mucha devoción y una cooperación voluntaria, se someten a los rezos y “barrida” del cuerpo con la reliquia en la mano. Cuando pregunté si ese acto de fe no lo debería hacer algún sacerdote me dijeron: “*No, si nosotros lo hacemos con mucha fe en la virgencita, pues le tenemos confianza de que les va a ayudar...*” Y ciertamente no tienen porqué intervenir las autoridades religiosas, pues es un acto ancestral propiamente del pueblo que forma parte de sus creencias religiosas.

Según el padre Bernardo, las limpias también tienen una doble función: por un lado recibir el perdón de los pecados, y por el otro un mejoramiento en la salud. Así lo manifestaron algunas personas que creen que las limpias son para “*limpiar el cuerpo de los pecados que uno comete cotidianamente*”²¹. Aunque también se le puede entender más como una ayuda para la salud física; al respecto la mayordoma de Dexthi (Foto 21) dijo que sirve: “*como para la enfermedad... que nos ayuda a curar... (cuando) el mal nos toca... para sanarnos, para quitarnos la enfermedad que tenemos... yo no me curo con médico (s), me curo con hierbitas, con té*”²². El doble beneficio ha sido entendido conforme al catolicismo oficial en su aspecto simbólico y terapéutico.

²¹ (Andrés Zapote, Delegado, Dexthi)

²² (Victoria Zapote, Mayordoma, Dexthi)



Foto 15. Señora Victoria Zapote, mayordoma de Dexthi.

Fuente: A. Guzmán (2003a), México.

Una característica de las limpias es el olor de las hierbas y del incienso que inducen a la devoción por obtener sus beneficios físicos y espirituales. Los sentidos se convierten en un importante factor para percibir el ambiente sagrado que se va construyendo alrededor de este acto de fe y de profunda religiosidad que encierran las limpias.

Las ofrendas

Otro elemento fundamental del modelo de fiesta otomí son las ofrendas, consideradas como:

“Actos rituales que fundamentan las relaciones contractuales entre hombres y dioses; consisten en ofrecer el producto del trabajo y de la siembra a los seres divinos a cambio del bienestar y sustento de los hombres. Las ofrendas son muy diversas, pueden ser en acciones o bienes materiales: la procesión, el anuncio de la aurora con los hachones, el incensar, el cumplimiento de la mayordomía el servicio o presta fuerza, el intercambio de objetos durante la fiesta (...), las cuelgas, las flores, la cera, la ropa, los productos del campo, la comida, la bebida, etc.” (Ibidem).

El sentido de la ofrenda es hacer un ofrecimiento a los dioses para obtener algún beneficio a cambio, ya sea algún favor, protección o el perdón divino. Es una relación con un beneficio mutuo y recíproco que se establece en dos planos distintos: el terrenal y el divino. Entre la gente,

la ofrenda tiene un significado más de compartir lo que uno tiene: *“es compartir (la comida con) lo (las) demás persona (s) que vienen de otra (s) comunidades... para que se vea que haya fiesta, que haya gente... se comparte con los (las) imágene (s)”*²³. O como lo dice el propio delegado: *“uno ofrece de lo que uno puede o de lo que está al alcance de uno ante las imágenes”*²⁴. Compartir es muy importante para la comunidad, pues lo que Dios da es para todos. El no hacerlo puede acarrear una exclusión social. *“Ofrendar y compartir es uno de los elementos fundamentales que dan sentido a la Fiesta Patronal, y a la vida misma de los otomíes de la región de Ixmiquilpan, en el Valle del Mezquital”* (Ibidem). El significado para el ministro religioso varía significativamente por su condición de, digamos, guía espiritual. Para él la ofrenda tiene un vínculo más directo con un ser divino, debido a que hay que *“ser conciente de que nosotros recibimos todo de Dios y nosotros le regresamos lo que le corresponde a Dios. Una ofrenda de la comunidad es para darle las gracias a Dios”*²⁵. Aunque evidentemente, el pueblo también espera un beneficio (sobre todo buena cosecha, salud y bienestar general) por los sacrificios y ofrendas ofrecidas y no sólo como agradecimiento a Dios.

El convité

El convité es una característica no sólo del otomí, sino del indígena en general y tiene la finalidad de fortalecer lazos sociales. Es básicamente:

“La acción de ‘convidar’. Se considera convité desde la invitación a la fiesta que se hace mediante la procesión con los hachones, hasta el momento en que se comparten los alimentos preparados por la comunidad con motivo de la fiesta y que se ofrecen a los asistentes de la procesión, a los sirvientes, a la banda de música o para los que se quedan en casa. El convidar tiene un sentido ritual de compartir los beneficios de los dioses, tanto a los vivos como a los seres divinos y a los muertos” (Ibidem).

Este compartir de la gente es una acción incluyente en donde se involucran todos los participantes sin importar su origen, raza o creencias, todos están invitados. Es una muestra simbólica de que Dios comparte entre nosotros su gracia mediante la eucaristía, *“lo que se celebra en la eucaristía se continúa en el convité. Es decir, todos reciben algo de comer, no se excluye a nadie y todos*

²³ (Victoria Zapote)

²⁴ (Andrés Zapote)

²⁵ (Bernardo Klashka)

están invitados... también la gente trae (comida) para compartir”²⁶. Esta manera abierta y amigable de socializar, refuerza la cohesión e identidad comunitaria de los pueblos marginados frente a las altas esferas económicas, políticas y educativas de los proyectos de nación. Las pocas oportunidades que se tienen de pertenecer a un grupo que les ofrezca apoyo, confianza, identidad y protección, se concentran en la convivencia comunitaria: el convivé se vuelve una fuerza social indispensable que le da sentido a la Fiesta Patronal.

3. 3. 3. El sentido social y religioso de la Fiesta Patronal

La Fiesta Patronal tiene una doble característica: la primera se refiere a la dinámica social que se genera en sus participantes, que según la opinión del sacerdote, es “*una celebración central que reúne a la comunidad... vienen personas de otras partes y regresan con motivo de la fiesta*”²⁷ o del delegado, “*...es algo, yo creo, de convivencia para toda la familia y también con la sociedad y todas las personas que nos visitan de otras comunidades*”²⁸; la segunda es religiosa, y así se entiende por gente de la comunidad como por las autoridades religiosas. En éste último caso, representadas por el padre Bernardo de la cabecera de Orizabita, quien dice que: “*la fiesta también tiene el sentido de dar gracias a Dios por la vida y pedirle que nos conceda salud y bienestar (en) el año que entra*”²⁹ o de la mayordoma de Dexthi, al decir que la Fiesta Patronal es “*una acción de gracias para Dios, porque Dios nos ha dado las cosas, la vida y nos ha puesto aquí en este mundo... si platicamos con Dios, le decimos nuestra necesidad, pues sí hay respuesta*”³⁰. Aquí se refleja un agradecimiento por lo que se es y por lo que se tiene, al mismo tiempo que se le considera a Dios como un ser que puede escuchar nuestras súplicas y con la capacidad de poder ayudarnos en nuestros problemas o necesidades.

Para los lugares en donde la pobreza y el rezago social son parte de la vida diaria, este acontecimiento social toma una gran trascendencia, ya que es uno de los pocos momentos en los que se experimenta un “revivir” a la vida. No es un perder el tiempo, más bien es vivirlo con mayor intensidad y adquirir una energía espiritual y un fortalecimiento de los lazos sociales para

²⁶ (Bernardo Klashka)

²⁷ (Bernardo Klashka)

²⁸ (Andrés Zapote)

²⁹ (Bernardo Klashka)

³⁰ (Victoria Zapote)

vivir una vida más plena. En su sentido social, la fiesta:

“Regenera y renueva al hombre y al mundo, así afirma la vida. Porque la fiesta no está fuera de la vida, ni evade la existencia, según dejan entrever recientes interpretaciones etnológicas e historiográficas. La fiesta es vida; a través de ella los pueblos se sobreponen a las grandes penurias del devenir terreno y afirman el ser y lo trascendente” (Cruz 1995).

Vivir una vida sin fiesta sería tener una existencia vacía, sin algo que le pudiera proporcionar al hombre una oportunidad para renovarse interiormente y a la sociedad una revitalización de sus lazos sociales. Este acontecimiento genera una dinámica interna y externa a la sociedad (o comunidad) con la intención de compartir lo que uno tiene y lo que uno es. También es un momento de reunión familiar, pues migrantes que viven en otros lugares regresan regularmente para compartir estos días de festejo con la familia.

En su sentido religioso, la fiesta ofrece la oportunidad de renovar el sentido sagrado de un acontecimiento mítico o histórico que resulta trascendente para la población, se sitúa en tiempo y en espacio con sus semejantes. En resumen, es una oportunidad para dar gracias por lo que se tiene y pedir bienestar para el futuro, la renovación cíclica de este momento encierra un deseo de morir y renacer constantemente mediante los ritos. De esta manera, se construye una ocasión para comunicarse con Dios a través de los lenguajes sagrados concebidos por el hombre, su creencia le mueve a percibir una respuesta divina, y al mismo tiempo expresa su agradecimiento mediante las ofrendas.

3.4. Fiesta Patronal en algunas comunidades aledañas

Como parte complementaria de la presente investigación, y aprovechando los últimos meses del año en donde las Fiestas Patronales son muy frecuentes en Ixmiquilpan, presencié los momentos de mayor importancia de estas celebraciones en algunas comunidades aledañas para tener un conocimiento más amplio del contexto sociocultural imperante y así poder contrastar sus diferencias y similitudes.

Ixmiquilpan

Tal vez la Fiesta Patronal más importante del municipio se da en la cabecera municipal, debido a que también funge como una de las dos cabeceras de festejo que articula las festividades de la región. En esta fiesta convergen muchas comunidades que, además de celebrar su fiesta local, también participan en la del centro de Ixmiquilpan.³¹ Esta fiesta dura cerca de tres semanas, durante el año 2003 se realizó del 15 de Agosto al 7 de Septiembre en las inmediaciones de la parroquia de San Miguel Arcángel (Foto 22). Este periodo festivo se debe a que, el 15 de Agosto de 1770 el pueblo decidió adoptar al cristo del “Señor de Jalpan” como Santo Patrono (Foto 23). En ese entonces, era transportada desde Jalpan, Querétaro rumbo a la Ciudad de México, pero al llegar a Ixmiquilpan se “volvió” pesada y ya no la pudieron mover, los habitantes lo entendieron como que “quería quedarse ahí” (Cuevas, 1992).

³¹ La otra cabecera de festejo es Orizabita. Para una explicación más amplia de las cabeceras de festejo, consultar el apartado 2.4. referente a la organización geoespacial de las Fiestas Patronales en Ixmiquilpan.



Foto 16. Fachada de la iglesia agustina de San Miguel Arcángel, en la cabecera municipal de Ixmiquilpan.

Fuente: A. Guzmán (2003a), México.



Foto 17. Jesucristo en la advocación del "Señor de Jalpan", Santo Patrono del centro de Ixmiquilpan.

Fuente: A. Guzmán (2003a), México.

La fiesta cuenta con exposiciones artesanales, muestras gastronómicas, bailes con música viva, las tradicionales misas dedicadas a cada comunidad y se termina con una procesión nocturna que recorre los barrios del centro. El festejo principal se dirige al “Señor de Jalpan”, una de las muchas advocaciones de Jesucristo en el cual convergen los momentos más importantes y rituales de esta fiesta religiosa. En la expresión católica de los otomíes, el culto se da fundamentalmente en torno a los cristos, por encima de santos, cruces y vírgenes. Siguiendo el esquema de la familia divina, resulta que el “Señor de Jalpan” es hijo del Señor de lo Alto (Dios Padre) y de la Virgen María, quienes forman la pareja primordial. Además, se le considera hermano del “Señor de Chalma”³² (del Estado de México), del “Señor de las Maravillas” (de El Arenal) y del “Señor de la Buena Muerte” (de Alfajayucan): (Mapa 2). Estos cuatro cristos son considerados como los más poderosos y tienen pleno dominio sobre los fenómenos naturales y sobre la vida misma de los otomíes, a quienes tienen la responsabilidad de cuidar.

Se cree que estos cristos son imágenes que se refieren a personas distintas, y que además fueron traídos de diferentes lugares. Según Ma. Angélica Galicia (2002), el “Señor de Jalpan”, al igual que los otros tres cristos principales de la región, presenta las siguientes características respecto a la interpretación cosmogónica y mágica otomí:

- a) Fue enviado por el “Padre Celestial” o el Señor de lo Alto para que cuidara a los otomíes y mantuviera un equilibrio con el cosmos.
- b) Como es un espíritu, tiene la capacidad de viajar en el viento, de estar con el Sol, en la Tierra, etc. Por otro lado, lleva una vida similar a la de los hombres: se viste, toma pulque, come, tiene esposa e hijos.
- c) No se le considera propiamente un cristo, sino un Señor de diferente lugar a los demás cristos. Su nombre se refiere a su lugar de origen.

A pesar de que esta imagen santa tiene su origen en el municipio de Jalpan (en el estado de

³² El antecedente prehispánico de esta deidad no está muy claro, podría ser “Osteótl” o “Tláloc”, para una consulta más detallada ver la obra de Carlos Martínez (1972).

Querétaro), es el Santo Patrono de Ixmiquilpan por el suceso histórico explicado anteriormente que sucedió el 15 de Agosto de 1770. Actualmente tiene una mayor veneración que San Miguel Arcángel, primer Santo Patrono oficial de la comunidad.

El 7 de Septiembre se realiza la misa patronal y una procesión nocturna que comienza cerca de las 8:00 p.m. Sale del atrio de la parroquia de San Miguel Arcángel y recorre los principales barrios del centro para protegerlos de cualquier desgracia y colmarlos de bendiciones por parte del Cristo. Durante los días previos, cada barrio o comunidad participante hace una pequeña procesión por las principales calles del centro y al final se celebra una misa dedicada a sus habitantes. Este ritual se hace a la luz del día y no es tan multitudinario como el del 7 de Septiembre. Antes del inicio de la procesión nocturna, los representantes de cada barrio empiezan a formarse y adornan las calles con arreglos florales, aserrín de colores y arcos representativos. Después de la misa, los creyentes sacan la imagen del “Señor de Jalpan” de la iglesia e inicia la procesión con cantos, cohetes y rezos. Durante el recorrido se va rezando el Santo Rosario y la procesión se estaciona en la puerta de la iglesia del barrio que la recibe. En el trayecto la gente va cantando, rezando y presenciando la quema de los fuegos pirotécnicos a lo largo del recorrido. Durante toda la madrugada, se van visitando los barrios que se incluyen en la ruta y hasta las cinco de la mañana se regresa al lugar de partida, es decir, al atrio de la iglesia de San Miguel Arcángel. Finalmente, la fiesta termina con una misa solemne que agradece al cristo celebrar un año más y se pide una mayor prosperidad para los habitantes de la región.

San Nicolás

Este barrio se encuentra conurbado con la cabecera municipal de Ixmiquilpan y es parte esencial de su región religiosa. Su importancia para la fiesta de Ixmiquilpan como cabecera de festejo, radica en que aquí se resguardan las ceras para la fiesta del Señor de Jalpan, éstas son la ofrenda más importante de los barrios para el cristo protector de la región. Pasando el 7 de Septiembre, día más importante de festejo en la fiesta del “Señor de Jalpan”, en el barrio de San Nicolás celebran el día patronal el 10 de Septiembre, aunque oficialmente la fiesta inicia el 1º de Septiembre y termina el 15 del mismo mes. El Santo Patrono es “San Nicolás de Tolentino” y la

devoción del pueblo se debe a que es considerado protector de los moribundos, y mujeres encinta. Este misionero agustino, que adquirió la categoría de santo por sus acciones de penitencia y caridad, nació en Sant'Angelo, Marca de Acona, en 1245 y murió en Tolentino, Italia en 1305. Se distinguió por ser un pacificador de pleitos entre Güelfos y Guibelinos³³ (Ibidem).

El día 10 de Septiembre es el día más importante de la Fiesta Patronal, en donde a las 5:00 a.m. se le tocan las mañanitas al santo y a las 6:00 a.m. inicia la misa. A pesar de lo pequeño de la parroquia, se reunieron cerca de 1300 personas dentro de la iglesia y el atrio, incluso sobrepasaron la puerta de entrada a éste último e invadieron parte de la calle. A las 7:00 a.m. comienza la tradicional repartición del atole y tamales, los cuales simbolizan la acción de compartir lo que uno tiene entre los habitantes de la comunidad. Cerca de las 10:30 a.m. hubo una procesión de ofrendas que llegó hasta la puerta de la iglesia. Los creyentes se hincaron y formaron la cruz con los incienciarios³⁴ que traían. A las 12:00 p.m. se llevó acabo una solemne misa en la que el sacerdote destacó el mensaje de que la fiesta se hace para tener alegría no solo hoy, sino todo el año. Por la tarde se realizaron actividades como: arrancones de motos, concurso del palo encebado y la quema de castillo. A las 7:00 p.m. se hizo una procesión por las principales calles de la comunidad que se detenía en algunos altares y se hacían rezos para pedir por el bienestar de las familias que prepararon el altar, y en general por toda la comunidad.

Para el Jueves, 11 de Septiembre, a las 11:00 a.m. hubo una exposición pictórica en el edificio delegacional y a las 5:00 p.m. una nueva misa. Por la tarde, cerca de las 6:00 p.m. se realizó la repartición del "Charape" (pulque curado de guayaba, nuez u otra semilla) el cual también simboliza la acción de compartir. Debido a anteriores conflictos generados por el exceso de esta bebida por algunas personas, los sacerdotes hicieron un especial énfasis en la moderación al beber; en ocasiones, la armonía y convivencia social que busca generar la fiesta se ve interrumpida por los excesos en beber pulque e invariablemente se generan conflictos violentos. Por la noche, amenizó la fiesta un grupo de banda que prolongó su presentación hasta las 11:00 p.m.

³³ Antiguas familias italianas que luchaban por obtener el trono imperial.

³⁴ También se les conoce como "hachones", son una especie de braseros de unos quince centímetros en el que se quema incienso.

El Maye

Esta comunidad se encuentra a tres kilómetros del centro de Ixmiquilpan, cabecera de festejo y principal centro comercial, administrativo y político de la región. En lengua otomí se traduce como Rã (el) Mmã (ma) y'llo (ye), que significa “la cueva”. El Santo Patrono es “San Antonio Tolentino”, pero la fiesta más importante se hace con motivo de la “Santa Cruz”. Tiene dos momentos importantes: el primero, cuando se hace una peregrinación que parte de la parroquia de la comunidad y sube el cerro del Dexhitzo para dejar en la iglesia de la cima una cruz de madera que se lleva cargando (esto sucede el último Sábado de Octubre, aunque el rito dura tres días); y el segundo, cuando se baja la cruz del cerro hasta la comunidad (esto se da el 3 de Mayo, pero la fiesta dura cuatro días). La relación estrecha que se tiene con la fiesta de la cabecera municipal, se refleja en el hecho de que el mayordomo de la “Santa Cruz” de El Maye, será el principal mayordomo de la fiesta del “Señor de Jalpan” en el mes de Agosto.

El origen histórico del culto a la Santa Cruz se remonta al siglo IV en Roma, cuando el emperador Constantino vence a los moros con una señal en el cielo en donde aparece la cruz con la leyenda “Con este signo vencerás”. Entonces, la emperatriz Elena, madre de Constantino, hace una peregrinación a Jerusalén (probablemente en el año 326 D.C.) en busca de la cruz en donde fue crucificado Jesucristo. Las excavaciones se efectuaron en el Monte Gólgota permitiendo descubrir tres cruces diferentes, entonces le piden a una mujer moribunda que toque cada una de ellas, solo una fue la que le curó sus males y se consideró como “santa” por ser la cruz en la que murió Jesucristo. Este hecho aparentemente sucedió un 3 de Mayo, fecha que adoptan los trabajadores de la construcción para venerar a la Santa Cruz como protectora de sus actividades laborales (Foster, 1962).

En El Maye, la primera parte de la fiesta se caracteriza por subir una cruz de madera en peregrinación hacia el cerro de la Santa Cruz o del “Dexhitzo”. Las actividades iniciaron el Viernes 24 de Octubre, cerca de las 5:00 p.m., con el rezo del Santo Rosario dentro de la parroquia y terminaron con una misa de sanación, en la cual se creó un ambiente de motivación (empleando cantos dirigidos por un misionero dominicano), sensibilidad y fe para lograr que los creyentes, con malestares físicos o emocionales, se beneficiaran con la pretendida curación

espiritual. Durante el Rosario hubo un ambiente de mucha solemnidad que marcó el inicio de la celebración, mientras que durante la misa de sanación había un ambiente muy peculiar en el que se tocaba música y se alababa a Dios en voz alta con cánticos y movimientos corporales.

Para el sábado 25 de octubre, las actividades comenzaron a las 8:00 a.m. Se reza otro Rosario, se adornan dos cruces de madera con flores y se inicia la peregrinación hacia el cerro Dexhitzo. El recorrido se hizo por algunas calles de la comunidad y por un camino empedrado hasta la cima del cerro, también se hicieron algunas paradas para orar y leer algunos pasajes de la Biblia. Al llegar al santuario de la cima del cerro, se ofició una misa en una pequeña capilla que resultó insuficiente para albergar a los creyentes. También se realizaron algunas limpias y la gente alabó a Dios motivada por música religiosa y cantos dirigidos por el misionero dominicano. La cruz de madera que se subió este día permanecerá dentro de la capilla hasta el 3 de Mayo, fecha en que la bajan a la comunidad de El Maye (junto con otras dos cruces más pequeñas) como símbolo de agradecimiento por los beneficios recibidos durante el año y pidiendo que haya una buena temporada para los cultivos, pues esto marca el inicio de la época de lluvias.

El Domingo 26 de octubre, cerca del medio día, hubo una misa en la capilla que está en la cumbre del cerro; los creyentes buscan subir lo más temprano que se pueda para evitar el calor y participar en la misa ofrecida. Es frecuente encontrarse con un gran número de puestos comerciales (juguetes, ropa, pero principalmente de comida y pulque) en las escaleras y cerca del atrio, la oportunidad de los comerciantes por obtener un beneficio económico por la visita multitudinaria de gente no es desaprovechada. Terminando la misa, las alabanzas dirigidas por misioneros del Inmaculado Corazón de María fueron comunes y los asistentes aprovecharon para consumir alimentos en los puestos de comida que proliferan por todos lados. Otra parte fundamental de este momento sagrado son “las limpias”: los rezos parte de los mayordomos, quienes sostienen manojos de “romero”, dirigidos a las personas que lo solicitan por una cooperación voluntaria. Posteriormente, hubo una serie de danzas prehispánicas en el atrio de la capilla, junto con música de banda y de trío. El descenso a la comunidad (de unos cuatro kilómetros) ya se hace de manera individual, y sólo resta esperar hasta inicios de Mayo para bajar la Cruz e iniciar la segunda parte de la fiesta. En esta etapa, las actividades son más variadas tales como: funciones de box, lucha libre, bailes con grupos en vivo, carreras de caballos y el tradicional concurso de la coronación de la reina.

El Banxú

Esta comunidad se encuentra en la sierra Juárez, su altitud sobre el nivel del mar hace que tenga un clima templado húmedo de montaña, y con vegetación predominante de bosque de pino-encino. Se encuentra a doce kilómetros de la cabecera municipal, en automóvil se hace hora y media en carretera hasta Orizabita y después por un camino de terracería. La Fiesta Patronal está dedicada a la Virgen de Guadalupe, el 12 de Diciembre, pero igualmente participan Santos Patronos invitados de otras comunidades para continuar con el modelo de la familia divina

Por la tarde del Jueves, 11 de Diciembre, las autoridades de la comunidad tienen la tarea de ofrecer comida a los mayordomos y visitantes de otras comunidades. Ya entrada la noche, el ambiente fue amenizado por un trío de huapango por espacio de una hora. Es muy evidente, por lo menos durante los días que estuve, la división sexual de las tareas y diversiones: las mujeres se encuentran en la cocina preparando y sirviendo la comida, y los hombres afuera disfrutando de la música de huapango a gritos, sombrerazos y zapateadas estridentes sobre la tarima de madera. La cerveza, única bebida para ese momento (no hubo pulque), junto con la música, estimulan de manera evidente los gritos de desahogo emocional y desfogue físico de los asistentes, en su totalidad hombres. En este momento, la búsqueda de diversión sobrepasa con mucho el motivo religioso de la fiesta, ejemplo de esto fue cuando uno de los asistentes dijo con voz queda que: “...creo que se festeja algo de la iglesia”. Los aplausos dedicados a gente conocida fueron comunes, hasta que una persona del trío (ni siquiera de la misma comunidad) pidió un aplauso para la Virgen de Guadalupe y las imágenes que trajeron. De hecho, y bajo el influjo de la cerveza, muchos hombres se dirigieron con tono intimidante a los músicos diciéndoles que no se iban hasta que cantaran tal o cual canción.

A las 4:00 a.m. del 12 de Diciembre (día patronal), la gente se levanta para tomar café caliente con pan y prepararse para tejer “La Flor”, que es una especie de trenza formada por flores de azucena amarradas a tiras de romero con hilo de ixtle³⁵. “La Flor” funciona como la

³⁵ Fibra natural que se extrae del maguey, planta muy abundante en el Valle del Mezquital. Comúnmente se elaboran bolsos, estropajos o ayates que posteriormente se comercializan en los mercados.

ofrenda más importante de la fiesta y la tejen exclusivamente hombres, mientras que las mujeres se encargan de preparar la comida y asistir a la iglesia a cantarle las mañanitas a la “Virgen de Guadalupe”. Durante este tiempo, un trío compuesto por una guitarra, un violín y un violonchelo no pararon de tocar. A las 5:00 a.m. se tocaron las mañanitas en la iglesia, mientras la mayor parte de los hombres terminamos de tejer esta ofrenda. A las 8:00 a.m. se hizo la entrega de “La Flor” a las imágenes patronales dentro de la iglesia, colgándola a cada uno de los Santos Patronos. Además de la “Virgen de Guadalupe”, las comunidades invitadas con su respectivo Santo Patrono fueron: Los Remedios, Las Emes, La Pechuga, Lagunita y El Meje. Posteriormente, cuando los músicos y la gente que estaba adentro salieron, llegó otro contingente con músicos, ofrendas, incienso y dos toritos de fuegos pirotécnicos. Una persona diferente cargaba un torito, mientras daba vueltas y hacía sonidos agudos con la boca.

Frente a la iglesia hay una fuente con una estatua de la “Virgen de Guadalupe” y “Juan Diego”, a ambos también se les colocó una cuelga de “La Flor” como una manera de hacerlos participantes y festejados al mismo tiempo. Después, hubo una pequeña procesión en la que se dieron dos vueltas a la iglesia, y antes de entrar se arrodillaron cuatro o cinco personas que formaron una cruz con los movimientos de sus manos que sostenían sirios y cohetes. Al entrar a la iglesia, de nuevo se arrodillaron ante el altar y repitieron los mismos movimientos. Dibujaban una cruz en el aire volteando a cada uno de los puntos cardinales con un doble significado: reproducir el símbolo de la cruz cristiana; y como una forma de establecer un espacio delimitado por los cuatro rumbos o los cuatro puntos cardinales, sitios sagrados en donde ocurren eventos trascendentales para la continuidad de la vida. Cada imagen se bendijo con incienso y les colocaron una esfera de unicel para simbolizar también las vísperas de Navidad. Todo el ritual duró aproximadamente dos horas y las autoridades clericales (sacerdotes, misioneros, etc.), como es común, no intervinieron en ningún momento; estas prácticas religiosas son organizadas completamente por y para el pueblo. Llegada la hora de la comida todos los participantes son invitados a comer a la casa de algún mayordomo. Personalmente estuve en la casa a donde asistieron también los músicos y, como era de esperarse, el ambiente estuvo amenizado todo el tiempo. Es trascendental el papel que desempeña la música para generar alegría y ánimo durante los ritos, algunos de ellos de larga duración. Incluso, cuando los músicos callaron por un momento, uno de los comensales dijo: *“Sigan tocando, que no es fiesta si no hay música”*. Debido a la abundancia de comida, estos banquetes podrían compararse a las que se ofrecen en

bodas, XV años o bautizos. Antes de empezar a servir, algún integrante de la familia acostumbra bendecir la comida con incienso haciendo la señal de la cruz en el aire, y a cada uno de los cuatro puntos cardinales. Nuevamente la cerveza, la comida y la diversión parece que es lo que más se disfruta, y adquiere, en este momento, el sentido principal de la celebración. Aunque algunas personas, bajo el influjo del alcohol, hacen comentarios como: “*Una fiesta sin ‘peda’ y sin borrachos no es fiesta...*” o “*una buena fiesta se mide con el número de borrachos que tire*”, lo cual crea un ambiente de éxtasis con un alto riesgo de tener altercados violentos.

A la 1:00 p.m. se celebró la misa patronal que también se aprovecha para hacer primeras comuniones. La homilía se centró en asociar un elemento indígena como el Ixtle con la fe católica, diciendo que el ayate de Juan Diego está hecho de ese mismo material. También sobre la veneración de la “Virgen de Guadalupe” para todos los días del año y no solamente uno solo.

A las 5:00 p.m. se realizó un torneo de basquetbol y poco después hubo un festival de bailes regionales sobre una tarima de madera previamente preparada. A las 7:00 p.m. se organizó la procesión, pero desgraciadamente el festival todavía no terminaba, lo que ocasionó confusión y poca participación en la procesión. La ruta que se siguió fue saliendo de la comunidad unos dos kilómetros y de regreso, los rezos, y fuegos pirotécnicos abundaron en todo el recorrido. Es de destacar que la procesión tuviera hasta adelante una bandera de México con la imagen de la Virgen de Guadalupe, en vez del escudo nacional: un ejemplo de la fusión simbólica entre iglesia y estado que no siempre es del agrado de todos, pero que en esta fiesta es bien visto. Desde la salida y durante todo el camino estuvieron cinco “toritos” pirotécnicos que lanzaban ocasionalmente luces giratorias hacia el cielo. Las campanas, que también van hasta adelante, anuncian el paso de la procesión para que se les abra camino. Tres fueron los tríos que amenizaron los cantos y rezos, mientras que la quema de los fuegos pirotécnicos marcaron el fin de la fiesta.

Para el Domingo, 13 de Diciembre, se despidieron a las imágenes cerca de las 12:30 p.m. Poco antes de sacarlas de la iglesia se da un tiempo a las personas para que oren y se sometán voluntariamente a las limpias que ofrece el mayordomo del respectivo santo. Al terminar se les regala una reliquia (hojas de romero con una flor de azucena) y si la cooperación es mayor, también una bolsita con la cera de los cirios.

A las 2:30 p.m. se fueron acomodando las imágenes para salir y anunciar su despedida con el sonido de una campana. Luego, las subieron a distintas camionetas, y ya sin más preámbulos cada una se dirigió de regreso hacia su comunidad.

Para terminar, y de acuerdo a lo expuesto anteriormente, considero pertinente resaltar la equivocada percepción que en ocasiones tienen algunos grupos sociales de otras culturas con respecto al indígena; considerándolo como un individuo flojo, ignorante, tonto, débil, pero: ¿Cómo se le puede juzgar a alguien de esa manera cuando ha soportado una herencia secular de pobreza, de marginación, de opresión? No creo que haya alguien con más mérito de ser respetado y admirado que aquel que ha soportado siglos de sometimiento, pobreza, segregación social, insultos de los grupos “civilizados” o “desarrollados”. ¿Cómo se le puede llamar flojo a alguien que se levanta a las cinco de la mañana a preparar la tierra o a “raspar” el maguey para extraer pulque? ¿Cómo se le puede llamar ignorante a alguien que ha aprendido a curarse con hierbas y animales silvestres? ¿Cómo se le puede llamar tonto a alguien que sabe de los tiempos de siembra y cosecha con sólo ver el cielo y conocer los tiempos de lluvia? ¿Cómo se le puede llamar débil a alguien que camina con los pies descalzos sobre la tierra y piedras afiladas? Creo que esta gente es, por sí sola, un ejemplo de

CONCLUSIONES

El espacio cultural al cual me referí en el presente trabajo puede comprenderse mejor si partimos de la idea de cómo un grupo social indígena ordena y construye su propio mundo, real o imaginario, basándose principalmente en la práctica de su religiosidad popular. En este contexto, el espacio adquiere distintos significados determinados por las relaciones sociales que se establecen alrededor de la expresión cultural de la Fiesta Patronal; gracias a la construcción simbólica y material que ésta proporciona, el espacio adquiere un carácter profano o sagrado que se recrea una y otra vez cíclicamente a lo largo del tiempo. Estas dos características sociales del espacio, opuestas y complementarias, surgen a partir de una ideología religiosa y relaciones sociales que se vinculan directamente con el lugar, representado principalmente en cuatro categorías: la iglesia, la vivienda familiar, el camino de terracería (calle) y el patio de la escuela (Guzmán, 2005). Es así como la práctica de sus ritos se mantienen de generación en generación, convirtiéndola en un legado cultural dentro de un contexto predominantemente indígena.

Como representación sociocultural, la Fiesta Patronal trae consigo una organización y cohesión social entre los habitantes de una comunidad que se intensifica en los días de festejo. Desde mi experiencia personal, puedo decir que esto fue muy evidente en el tiempo festivo, disminuyendo en los días previos (una o dos semanas antes del inicio oficial) y desapareciendo prácticamente el resto del año. Aunque debo aclarar que no me fue posible permanecer más tiempo como residente en dichas comunidades, lo que seguramente me hubiera revelado la presencia o ausencia de organización y cohesión social motivada por la Fiesta Patronal a lo largo del año. Lo que sí es un hecho es que su organización y planeación depende mucho del compromiso y participación de las autoridades locales (delegados y mayordomos), voluntarios y migrantes (quienes regresan a participar en la fiesta y apoyan con donativos económicos).

Por otra parte, creo pertinente destacar que este tipo de celebración tiene, en esencia, diferente significado entre dos principales sectores de población claramente diferenciados: adultos y ancianos, y adolescentes. De acuerdo a su participación visible en las prácticas sociales, para el primer grupo tiene un sentido principalmente religioso al ser partícipes en

las misas, los rezos y las procesiones; mientras que para el segundo grupo, lo es más de diversión con su presencia en los bailes y actividades recreativas. Esto no quiere decir que personas de un grupo no participen en las actividades comunes del otro, o que haya sólo un tipo de actividad para personas de determinada edad; más bien son sectores de la población y tipos de actividad que determiné de acuerdo a la observación de las prácticas sociales visibles. A lo largo de este trabajo hemos visto como una faceta de la realidad se explica a través de procesos en los que intervienen las prácticas históricas y las creencias religiosas en torno a una divinidad. Esto es parte de la dimensión espacial de la sociedad que se desplaza principalmente entre dos ámbitos: el profano y el sagrado.

Ahora bien, esta forma de organizar la vida tiene un tiempo y espacio específicos para poder existir. Aquí, el espacio físico queda subordinado al uso y significados simbólicos de la cultura indígena otomí; la iglesia, las viviendas, los caminos de terracería, y los patios de las escuelas presentan una dinámica social que va de acuerdo a los intereses y necesidades de la comunidad: celebrar la Fiesta Patronal. El tiempo va marcando la actividad y el significado de acuerdo a un calendario híbrido entre el santoral cristiano por un lado, y de siembra y cosecha por el otro. Las condiciones ambientales semidesérticas y la situación de pobreza que presenta el medio no impiden, a los creyentes, la búsqueda de alternativas que le permitan mejorar su vida a través de una transformación interna y externa (o espiritual y material). Para el hombre religioso o creyente, esta renovación es cíclica y se presenta en lugares muy específicos que se sacralizan. Es decir, se manifiesta regularmente lo largo de un tiempo sagrado que forma parte del calendario de la religión oficial (el catolicismo) y en lugares específicos que se sacralizan con ritos. Por ejemplo, los templos (iglesias o parroquias) son un espacio sagrado permanente, pero adquiere una mayor importancia durante los días de fiesta y sobre todo en las misas patronales. Además, la sacralización del espacio se extiende a las casas visitadas (que generalmente son las de los mayordomos) por el Santo Patrono, a los caminos por donde pasan las procesiones, a las iglesias y, en general, a los lugares en donde se manifiestan los rituales católicos en los que se participa colectivamente (Ibidem).

Es importante aclarar que las comunidades estudiadas se definieron a partir de la accesibilidad proporcionada por el programa de servicio social. Por lo que, si se hubiera

elegido otra región u otro grupo indígena, seguramente la metodología, trabajo de campo y los resultados habrían cambiado, pero las condiciones de marginalidad histórica y social hubieran sido muy similares. De cualquier forma, es necesario incluir a las creencias y prácticas religiosas indígenas en un Proyecto de Educación Nacional con el fin de conocerlas, entenderlas y construir una cultura de tolerancia y respeto religioso intercultural. Entender la manera en la que pueblo vive la religión como un rescate de las tradiciones ancestrales, puede contribuir en la comprensión de los procesos de cambio mediante una serie de ritos y símbolos que expresan la devoción a un ser divino. Sin duda, esto es fundamental en una sociedad incluyente que no ignore las costumbres y creencias ancestrales. Es cierto que la religión no satisface las necesidades materiales, pero evidentemente el ser humano no solo requiere de alimento comestible para el cuerpo; también se busca un alimento para el alma e independientemente de su religión (o de alguna de sus variantes), siempre busca ser parte de un sistema de creencias y prácticas religiosas que surgen del modo de vida e ideología de un pueblo. Así pues, la Fiesta Patronal otomí de la región estudiada aglutina elementos cristianos e indígenas como parte de una aculturación entre el catolicismo oficial y el popular. Es decir, esta variante de la religión católica se manifiesta primordialmente en la Fiesta Patronal que, desde mi punto de vista, tiene funciones sociales muy importantes como son: la convivencia y solidaridad comunitaria (y también intercomunitaria), el regreso a las raíces ancestrales, la reproducción histórica de sus representaciones culturales y la renovación del culto religioso. Los ritos que existen a lo largo de los días de fiesta no excluyen a nadie, participan (de una u otra manera) todos los asistentes, y siempre son invitados a disfrutar de la convivencia social y a tener la oportunidad de encontrar una comunión personal y con los seres divinos. Pareciera que esta manera de vivir la vida es también una forma de resistencia a las condiciones adversas de pobreza y marginación en las que se encuentran, tales como: el clima semidesértico, la escasez de agua, la inaccesibilidad, la constante expulsión de población, el desempleo, entre otras. Sin embargo, los que están permanecen luchando por una vida mejor, enriquecida por la conservación de sus tradiciones religiosas. Esa lucha social se expresa en la religiosidad popular que se sigue manteniendo, principalmente en las comunidades rurales indígenas, con una doble finalidad: de convivencia y cohesión social, y de renovación espiritual. El primer aspecto, se da como una oportunidad para fortalecer lazos sociales y una unidad comunitaria

hacia adentro y hacia afuera, es un momento de recreación y diversión momentánea, de alegría por la vida misma, es un volver a vivir, es tener un motivo para festejar y convivir socialmente en donde se manifiesta una fuerte solidaridad y unión entre la mayoría de sus habitantes. Pero al mismo tiempo se entremezcla con el de “escape y evasión de la realidad” que se traducen en problemas que conllevan a conatos de pelea en los bailes, consumo excesivo de bebidas embriagantes (cerveza y pulque), inseguridad, pero sobre todo en una aparente mecanicidad de los ritos que relega de manera constante el sentido religioso y el mensaje de conversión interna difundido por la religión oficial. El segundo aspecto es más difícil de determinar, pues la experiencia espiritual, tanto individual como colectiva, se entiende en su real magnitud cuando se es parte del grupo cultural que se manifiesta con los ritos y religión que profesa. Es decir, podría mencionar que sí existe una renovación y purificación del espíritu en los participantes, pero difícilmente lo podré saber porque son experiencias abstractas e internas que escapan de la percepción personal. La convivencia social y la experiencia espiritual bien podrían considerarse como un solo fenómeno; separarlos sería simplificar la realidad para entenderlas, pero no podrían manifestarse de manera individual e independiente. Mas bien mi postura la preciso desde una perspectiva social que considera el mejoramiento de las relaciones comunitarias (tanto internas como externas) que construyen una base para el mejoramiento del nivel de vida de sus habitantes. En este aspecto, la religión y su aspecto festivo puede servir como punto de partida para tomar conciencia de la realidad del individuo y de la comunidad, tanto de sus necesidades como de sus problemas. En cuanto a su carácter de renovación espiritual, pienso que sólo tiene efecto sobre las personas religiosas que depositan sus creencias en los Santos Patronos, aceptándolos como seres que les ayudan en sus problemas cotidianos y que, en un momento dado, les proporcionan un mejor bienestar para su futuro.

Finalmente, considero necesario desahogar algunos aspectos que no se abordaron y que bien podrían ser un punto de partida para futuras investigaciones. Por un lado está el estudio de la religiosidad popular en otras de sus manifestaciones, como pueden ser las peregrinaciones o el día de muertos y, junto con sus signos representativos, explicar la espacialidad de comunidades étnicas, religiosas e incluso urbanas. Su representación en espacio y tiempo nos pueden llevar a descubrir nuevas ideologías, patrones de

desplazamiento y su recurrencia a lugares específicos, ya sean habituales o emergentes. Esto requeriría trabajo de campo, de preferencia por largos periodos de tiempo, en el que se tendría un acercamiento más cercano a la sociedad en cuestión. El estudio de las Fiesta Patronales también se puede hacer a diferentes escalas: estatal, municipal o local, pues esta representación social no se encuentra totalmente aislada, sino que mantiene una cierta relación con celebraciones de comunidades vecinas dentro de una organización del espacio religioso. Por otro lado, el desarrollo nacional que se plantea al inicio de cada sexenio en este país plantea la inclusión de las culturas indígenas en el “desarrollo social”, entendiéndolo éste como llevar la tecnología a cada comunidad marginada. Desde mi punto de vista, el tan anhelado desarrollo social debe plantearse desde la propia cultura autóctona, conociendo y considerando las propias necesidades locales que son muy diversas: los satisfactores no son sólo materiales, sino también inmateriales. Es decir, el desarrollo integral considera las necesidades sociales de distinta índole y no sólo de una de sus partes. Por otro lado, y considerando la época histórica de cambios vertiginosos en la que vivimos, no puedo ignorar el fenómeno de la globalización en dos procesos de cambio muy importantes: por un lado, el fortalecimiento, y por el otro una homogeneización cultural. Es decir, la cultura se redefine constantemente con el regreso al pasado y con la influencia de la modernidad en los valores y comportamientos sociales. A pesar de los avances tecnológicos, de los medios de comunicación y de los nuevos valores que promueven la producción y posesión de bienes materiales, la religiosidad popular se ha mantenido vigente por sus tradiciones históricas. En este contexto, hay preguntas que quedan en el aire, por ejemplo: ¿Cuál es el papel que desempeñará la cultura religiosa en la construcción de identidades comunitarias? ¿De qué manera la religión popular podrá establecer diferencias identitarias dentro de un marco de tolerancia y respeto social? ¿Cómo se recreará la forma y contenido de la Fiesta Patronal con las constantes migraciones? ¿Qué influencia tiene o tendrá la globalización en el surgimiento o modificación de nuevas relaciones sociales, con elementos emergentes que construyan nuevas culturas híbridas? ¿De que manera se reestructurará el espacio sagrado? Indudablemente las respuestas escaparon de los objetivos planteados en este trabajo, pero sin duda dejan entrever nuevos campos de investigación. Para concluir, creo que tanto los grupos como los individuos, tienen derecho a ser diferentes, a creer en lo que ellos decidan, y vivir en armonía con los humanos y con los seres divinos. En una época

de globalización cultural, en donde las culturas se crean y recrean incesantemente, la religión popular se expresa de forma muy particular a través de su Fiesta Patronal.

APÉNDICE

Anexo 1. Guión general de entrevista

El siguiente guión se estructuró con una doble finalidad: Por un lado, realizar entrevistas que proporcionaran información de voz propia de los habitantes. Y por el otro, complementar una propuesta de trabajo llamado “Las Memorias Comunitarias” (Guzmán, 2003b) dirigido a las principales autoridades de las comunidades en cuestión.

I. SOBRE LA HISTORIA DE LA COMUNIDAD

1. Fundación de la comunidad.
2. Primeras familias que se asentaron.
3. Acontecimientos importantes que han vivido.
4. Actividades económicas durante los primeros años de su fundación.
5. Situaciones difíciles que se han vivido o viven actualmente.

II. SOBRE LA FIESTA PATRONAL

1. Fundación de la parroquia.
2. Inicio del culto al Santo Patrono.
3. Significado de la Fiesta Patronal.
4. Lo que más disfruta de la fiesta
5. Principales elementos simbólicos de la fiesta
6. Significado de la procesión, las limpias, las ofrendas y el “convité”.
7. Sobre el interés de la gente por participar.
8. Actividades en las que se tiene mayor participación.
9. Actividades y tiempos de preparación de la fiesta.
10. Manera de determinar los cargos de las personas que participan en su organización.
11. Formas de financiamiento y apoyos externos.

Anexo 2. Cuestionario preliminar

Con el siguiente cuestionario se intentó obtener datos que se pudieran presentar en tablas y gráficas, pero debido a la dificultad en el acceso a la información no se pudo aplicar este formato. Sin embargo, la intención de incluirlo en este apartado es para que, en un momento dado, pueda retomarse por completo o en alguna de sus partes en la elaboración de otros proyectos de investigación.

Se pretenden conocer los significados y organización actuales de la Fiesta Patronal según la opinión de los principales actores sociales.

Preguntas dirigidas al mayordomo, párroco¹, delegado y participante común

1. ¿Cuál es su nombre completo, edad, ocupación principal y lugar de nacimiento?
2. ¿Usted participa en la fiesta religiosa? Sí/No
 - a. Si contesta sí. ¿Cómo lo hace? ¿Por qué motivo?
3. ¿Cuál es su función como mayordomo/párroco/delegado en la preparación y desarrollo de la

¹ Se entiende como el sacerdote encargado de officiar la misa habitualmente en la comunidad.

fiesta? (Esta pregunta no se le realiza al participante común).

4. ¿Cuánto tiempo tiene participando?
5. ¿Qué significado tiene para usted la fiesta?
6. ¿Qué significado cree que tiene para la comunidad?
7. ¿Qué es lo que más le gusta de la fiesta?
8. ¿Cuáles cree que sean los principales elementos simbólicos de la fiesta?
9. ¿Para usted qué significado tienen la procesión...las limpias...las ofrendas...y el convité?
10. ¿Cree que a la gente le interesa participar? Sí/No ¿Porqué?
11. ¿En qué tipo de actividades participa más la gente? Por ejemplo, en las de preparación, desarrollo, diversión o reflexión.
12. ¿Se invita a la gente a que participe? Sí/No ¿Porqué?
 - a. Si contesta sí. ¿Cómo se hace la invitación a la gente?
13. ¿En qué tipo de actividades la gente puede participar?

Preguntas dirigidas sólo al mayordomo

1. ¿Con cuánto tiempo de anticipación se prepara la celebración de la fiesta?
2. ¿Cuáles son los cargos para su realización?
3. ¿Cómo se hace la elección de personas para esos cargos?
4. ¿Cuál es la principal forma de financiamiento de la fiesta?
5. ¿Aproximadamente, a cuánto ascienden los gastos de la fiesta?
6. ¿Reciben algún tipo de apoyo de presidencia municipal? Sí/No.
 - a. Si contesta sí. ¿Qué clase de apoyo reciben?
7. ¿Cuáles han sido sus satisfacciones e inconvenientes como mayordomo?

Preguntas dirigidas sólo al párroco

1. ¿La fiesta se realiza con el apoyo de la parroquia de San Miguel Arcángel²? Sí/No.
 - a. Si contesta sí. ¿Qué clase de apoyo reciben?
 - b. Si contesta no. ¿Por qué razón?
2. Si necesitaran apoyo de la parroquia de San Miguel Arcángel o de presidencia municipal, ¿sabe la forma de solicitarlo?
3. ¿Cuáles han sido sus satisfacciones e inconvenientes como párroco?

Preguntas dirigidas sólo al participante común

1. ¿Usted pide algún favor, hace algún agradecimiento o cumple alguna manda al Santo Patrono? Sí/No
 - b. Si contesta sí. ¿Cuál?
2. ¿Cuáles han sido los resultados que ha obtenido con su proceder?

² Esta iglesia funge como una de las dos cabeceras de festejo del municipio y se encuentra en el centro de Ixmiquilpan.

Anexo 3. “Las Memorias Comunitarias”

Propuesta de un registro sistemático de actividades y desarrollo de la Fiesta Patronal

Con la intención de fomentar la participación comunitaria, se propuso a las autoridades locales el inicio de un registro sistemático de las actividades y participantes de la Fiesta Patronal en Dexthi y La Palma-San Juanico. Dado que ambas comunidades tienen una celebración conjunta (pero con Santos Patronos diferentes) y con una prolongación de sus días de fiesta, bien puede funcionar el mismo formato para ambas. En este documento se propone incluir información que se considere importante en la historia y situación actual de las comunidades. La intención es que los propios habitantes cuenten su propio pasado, su presente y lo que esperan de su futuro. De hecho, puede llegar a ser un legado que se pueda compartir con otras comunidades e incluso con otras generaciones. Los temas que propuse como punto de partida fueron los siguientes:

- Fundación de la comunidad: primeros asentamientos y familias que se establecieron.
- Sucesos importantes para la comunidad (fundación de iglesias, escuelas, centros de salud, construcción de pozos de agua, etc.)
- Personajes destacados por algún hecho social.
- Forma en que se hacían las primeras Fiestas Patronales.
- Desarrollo de las fiestas actuales y comunidades participantes.
- Incidentes o problemas que han surgido anteriormente u otros que se presenten actualmente durante la Fiesta Patronal.
- Mayordomos y personas que han ayudado en la preparación y desarrollo de las fiestas actuales o anteriores.
- Lista de actividades programadas durante los días de fiesta.
- Propuesta para mejorar la organización del próximo año.
- Buscar una posible traducción a lengua hñä-hñu de los registros obtenidos.

En realidad, los puntos anteriores podrían modificarse de acuerdo a la situación e interés de cada comunidad. Así pues, realicé un primer escrito de “Las Memorias Comunitarias” (el cual fue impreso y entregado a las autoridades de las comunidades) con un contenido básicamente de tipo descriptivo y tuvo la intención de expresar mi experiencia personal durante mi servicio social de residencia en Dexthi y La Palma. De esta manera, busqué motivar la participación de los habitantes para que ellos mismos encontraran una forma de expresión escrita que fomente la memoria histórica de la comunidad.

Los puntos que se incluyeron fueron los siguientes:

- El pueblo hñä-hñu.
- Fundación de las comunidades y sus iglesias.
- Acontecimientos importantes en la historia de las comunidades.
- Descripción detallada de los días de fiesta.
- Dibujos de las fachadas y altares de las parroquias.
- Croquis de procesión en ambas comunidades
- Mapas de localización.

Ficha completa: Guzmán Rodríguez, Alejandro (2003b). “Las Memorias Comunitarias”: la Fiesta Patronal en Dexthi y La Palma-San Juanico”. Propuesta de un registro sistemático de la historia, significado, actividades y desarrollo de la Fiesta Patronal, Documento mimeografiado, México.

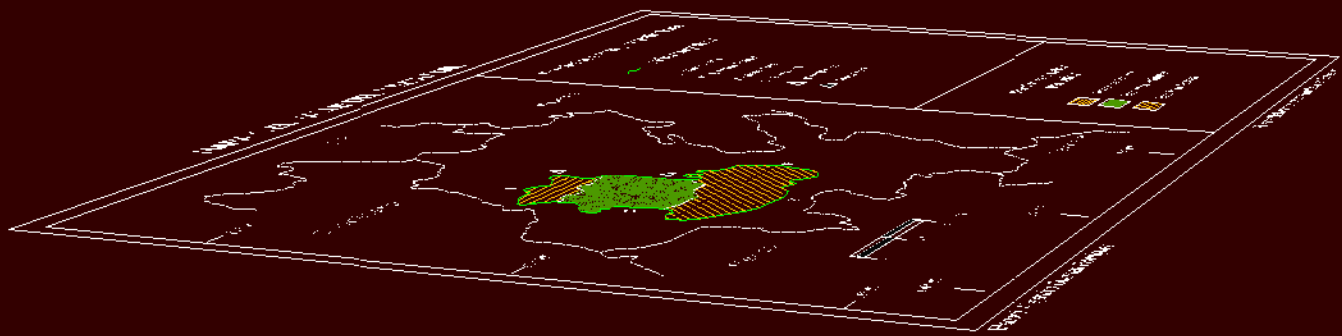
BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1967). Regiones de refugio, INI, 2ª ed., México.
- Alonso Ibañez, María del Rosario (1994). Los espacios culturales en la ordenación urbanística, Marcial-Universidad de Oviedo, Madrid.
- Arroyo Mosqueda, Artemio (2001). El Valle del Mezquital, una aproximación, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo, México.
- Benítez, Fernando (1989). Los indios de México: Antología, Siglo XXI, España.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1994). México profundo, una civilización negada. Grijalbo, México.
- Broda de Casas Johanna (1971). "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: Una reconstrucción según fuentes del siglo XVI, En Revista Española de Antropología Americana, Parte II, Departamento de Antropología y etnología de América, Madrid.
- Catecismo de la Iglesia Católica (2003). Coeditores Católicos de México, México.
- Claval, Paul (1998). Geografía Cultural, EUDEBA, Buenos Aires.
- Collin Harguindeguy, Laura (1994). Ritual y conflicto: dos estudios de caso en el centro de México, INI-SEDESOL, México.
- Cruz de Amenabar, Isabel (1995). La Fiesta: metamorfosis de lo cotidiano, Universidad Católica de Chile, Santiago.
- Cuevas Cardona, Ma. del Consuelo (coord.) (1992). El encuentro de los pueblos. Fiestas del estado de Hidalgo, Instituto Hidalguense de la Cultura, Gobierno del Estado de Hidalgo, México.
- Doris, Heyden (1973). "¿Un chicomoztoc en Teotihuacan?": La cueva bajo la pirámide del Sol, pp. 3-18, En Boletín del INAH, núm 6, 2ª ed., Época, México.
- Dow, James W. (1973). Santos y supervivencias. INI, México.
- Eliade, Mircea (1964). Tratado de historia de las religiones, 4ª ed., Era, México.
- _____ (1992). Lo sagrado y lo profano. Labor, España.
- Elías, Norbert (1989). El proceso de la civilización, FCE, México.
- Foster, George M. (1962). Cultura y conquista. La herencia española de América, 2ª ed., Universidad Veracruzana, México.

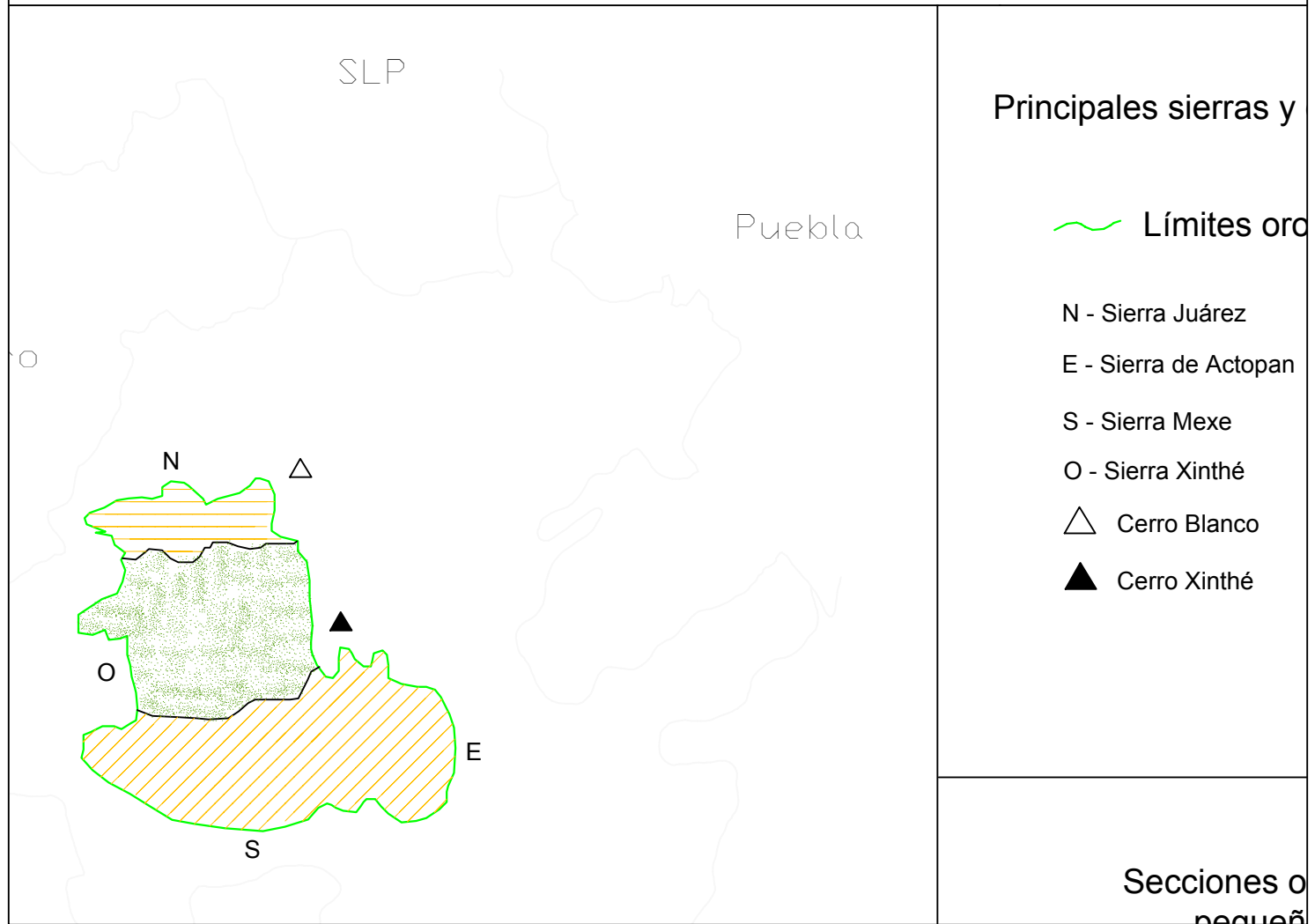
- Franco Pelotier, Victor Manuel (1992). Grupo doméstico y reproducción social: parentesco, economía e ideología en una comunidad otomí del Valle del Mezquital. CIESAS, México.
- Fromm, Erick y Max Horkheimer, et. (1978). La Familia, 5a. ed., Península,
- Galicia Gordillo, María Angélica (2002). “Fiestas y manejo del espacio cultural en algunas comunidades otomíes de Ixmiquilpan, Hidalgo”, Tesis doctoral en antropología, ENAH, México.
- Galinier, Jaques (1987) Pueblos de la Sierra Madre, etnografía de la comunidad otomí. INI, México.
- García Ballesteros, Aurora (1998). Métodos y técnicas cualitativas de investigación en geografía social, Oikos, Barcelona.
- González Quintero, Lauro (1968). Tipos de vegetación del Valle del Mezquital, Hidalgo. INAH, México.
- Guerrero Guerrero, Raúl (1980). El Pulque: religión, cultura y folklore, SEP-INAH, México.
- Guzmán Rodríguez, Alejandro (2003a). “Organización y significado de la Fiesta Patronal en dos comunidades del Valle del Mezquital: Dexthi y La Palma-San Juanico”. Informe de servicio social entregado al Departamento de Servicio Social de la Facultad de Filosofía y Letras de la U.N.A.M, Documento mimeografiado, México.
- _____ (2003b). “Las Memorias Comunitarias”, Documento mimeografiado, México.
- _____ (2005). “Apropiación social del espacio por la Fiesta Patronal. Un caso de religiosidad popular otomí en Dexthi y La Palma-San Juanico, Hidalgo”, Ponencia presentada en el IV Encuentro Cuba-México sobre Religiosidad Popular. Taxco, Guerrero, Octubre del 2005, Mexico.
- Hammersley Martin y Paul Atkinson (1994). Etnografía y métodos de investigación, Paidós, Barcelona.
- Harvey, David (1990). La condición de la postmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural, Amorrortu, Buenos Aires.
- _____ (1996). Justice Nature and the Geography of Difference, Blackwell Cambridge, Massachusetts.
- INEGI (1982). Carta Topográfica, “Pachuca”, 1:250 000, Clave: F14-11, México.
- INEGI (2000). XII Censo General de Población y Vivienda, México.

- INEGI (2001a). Carta Topográfica, "Tasquillo", 1:50 000, Clave: F14-C69, México.
- INEGI (2001b). Carta Topográfica, "Ixmiquilpan," 1:50 000, Clave: F14-C79, México.
- INEGI (2001c). Carta Topográfica, "Mixquiahuala", 1:50 000, Clave: F14-C89, México.
- Kalakowski, Lesken (1982). Si Dios no existe, 2ª ed., Tecnos, España.
- León Portilla, Miguel (1983). De Teotihuacan a los aztecas: antología de fuentes e interpretaciones históricas, 1ª ed., 1971, UNAM, México.
- Macazaga Ordoño, César (1979). Nombres geográficos de México, Innovación, México.
- Martínez Assad, Carlos (1991). Nos queda la esperanza: El Valle del Mezquital, CONACULTA, México.
- Martínez Aurelio y Sebastián Puigserver (coords.) (1998). Las razas humanas. Pueblos y culturas, Vol. I, Océano, España.
- Martínez Marín, Carlos (1972). "Santuarios y peregrinaciones en el México prehispánico", En Religión en Mesoamérica, Sociedad Mexicana de Antropología-UNAM, México.
- Mikesell, Marvin W. (1975). Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, Aguilar Ediciones, Madrid.
- Millán Valenzuela Saúl, Miguel Ángel Rubio y Andrés Ortiz, (1994). Historia y etnografía de la fiesta en México: Bibliografía general, INI-SEDESOL, México.
- Núñez Rodríguez, Manuel (1994). El rostro y el discurso de la fiesta, Universidad de Santiago de Compostela.
- Ratzel, Federico (1889). Las razas humanas, Tomo I, Montaner y Simón, Barcelona.
- Ricard, Robert (1947). La conquista espiritual de México. 2ª ed., FCE, México.
- Rist, Gilbert (2002). La cultura y el capital social, FCE, México.
- Salinas Pedraza, Jesús (1983). Etnografía del Otomí, INI-SEP, México.
- Sánchez del Barrio, Antonio (1999). Fiestas y ritos tradicionales, Ediciones Castilla, España.
- Santos, Milton (1990). Por una geografía nueva, Espasa, Madrid.
- _____ (1996). De la totalidad al lugar, Oikos, Barcelona.

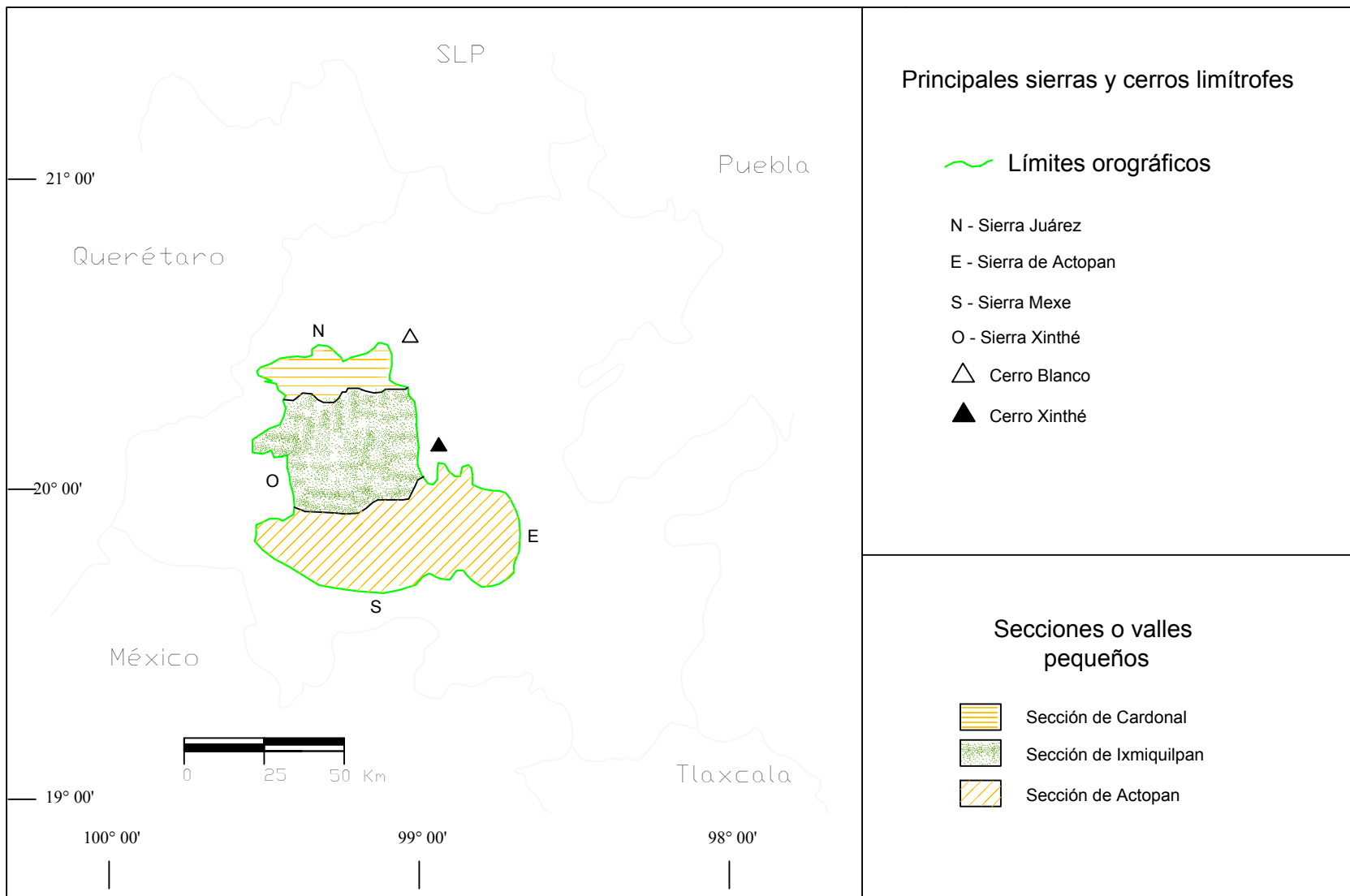
- Sánchez Sánchez, Gerardo (1988). Religiosidad popular y opción por los pobres, Pontificia Universidad Gregoriana, Librería Parroquial de Clavería, México.
- Saravia S.J. Javier (2000). La religiosidad popular, Buena Prensa, México.
- Soustelle Jacques (1993). La familia Otomí-Pame, Instituto Mexiquense de Cultura, México.
- Tejera Gaona, Héctor (1999). La antropología, CONACULTA, México.
- Tranfo, Luigi (1974). Vida y magia en un pueblo otomí del Mezquital, INI, México.
- Uribe Ortega, Graciela (1998). Geografía y sociedad, Centro de Investigación Científica Ing. "Jorge L. Tamayo", México.
- Wagner, Phillip y Mikesell, Marvin (1962). Readings in cultural geography, The University of Chicago, Estados Unidos.



MAPA 1. EL VALLE DEL MEZQUITAL



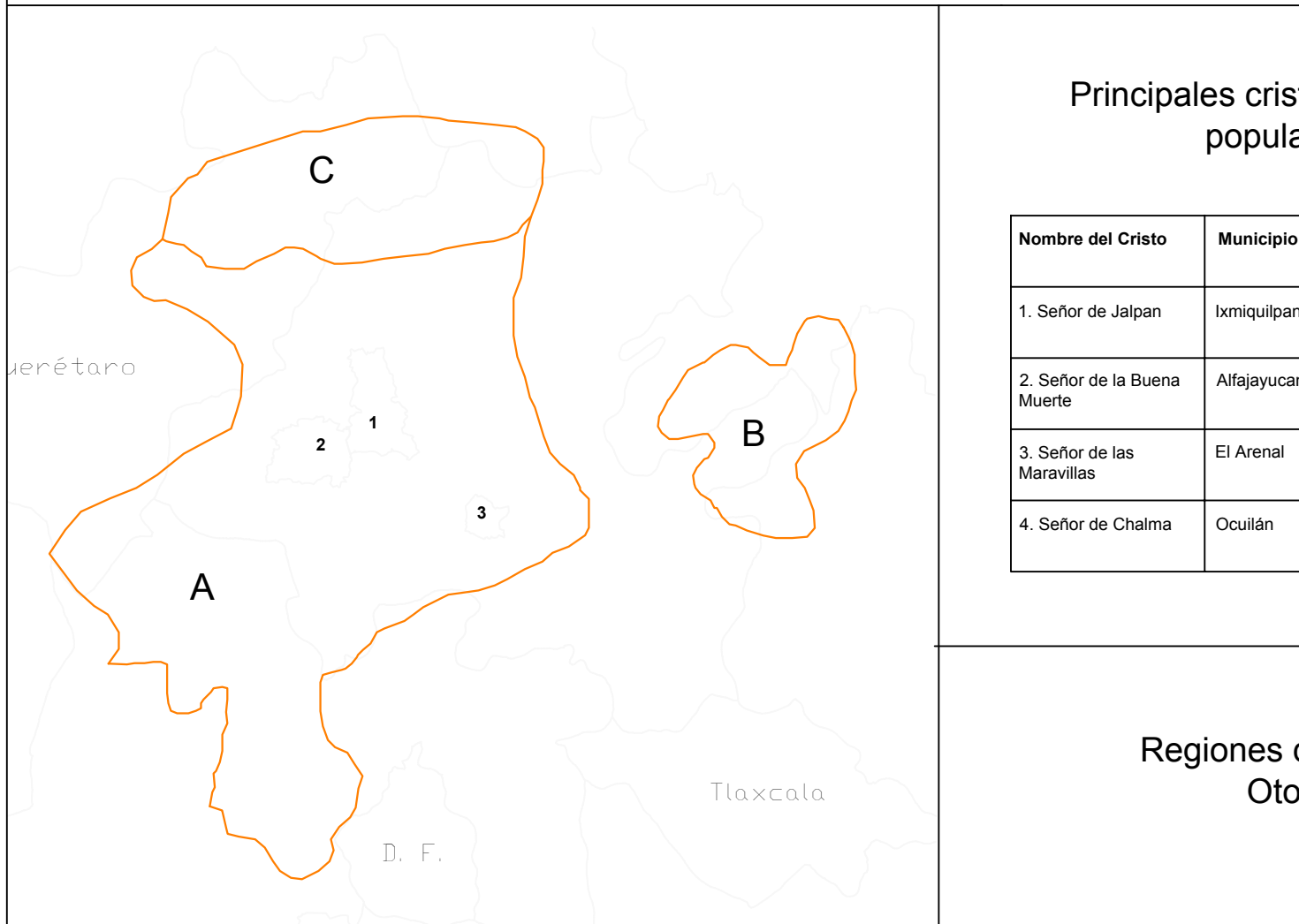
MAPA 1. EL VALLE DEL MEZQUITAL



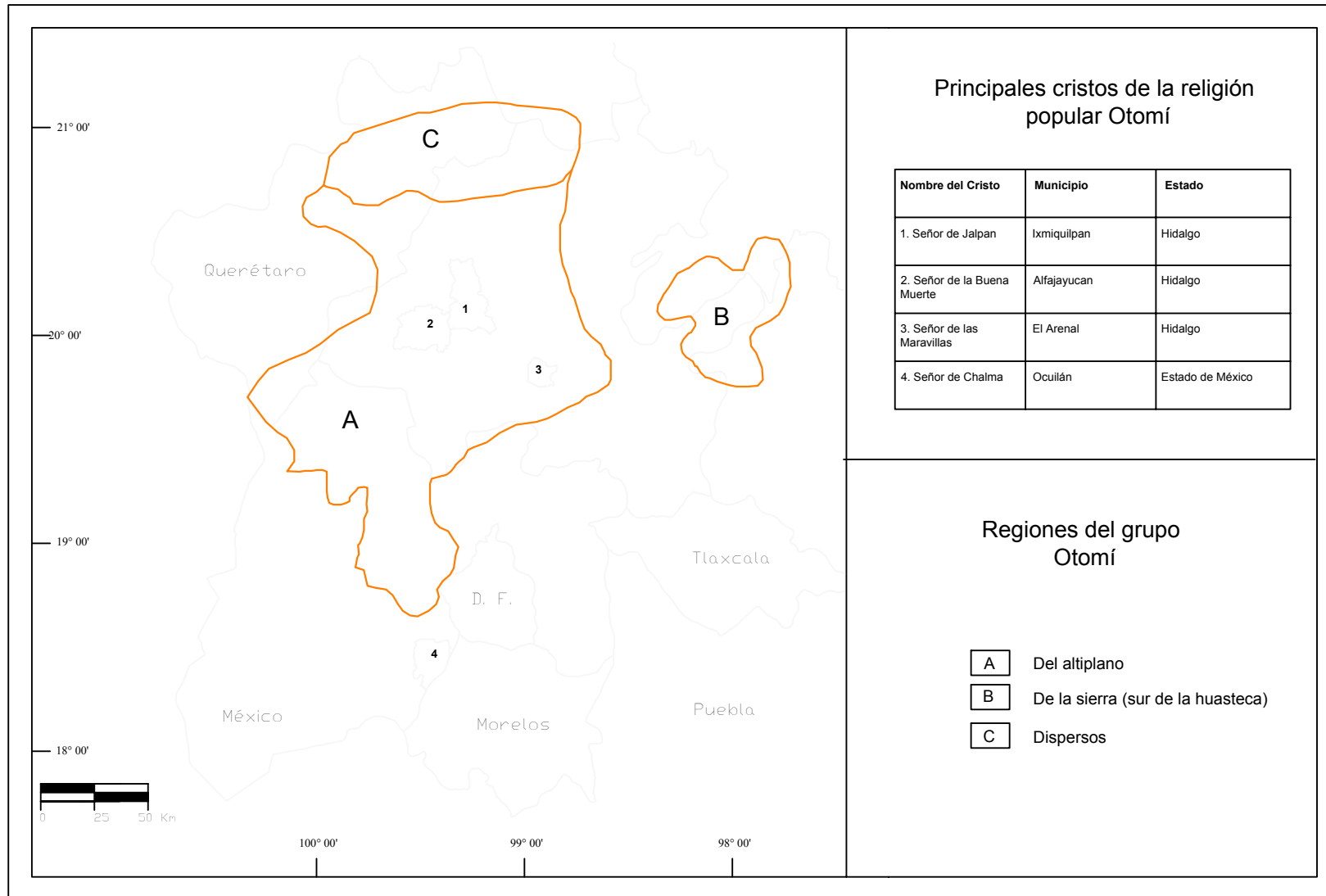
Elaboró: Alejandro Guzmán Rodríguez

Fuente: Elaboración propia con base en González, L. ().

PRESENCIA REGIONAL DE LA ETNIA OTOMI Y SUS PRINCIPALES CRISTOS DEL CATOLICISMO POPULAR EN EL CENTRO DE MÉXICO

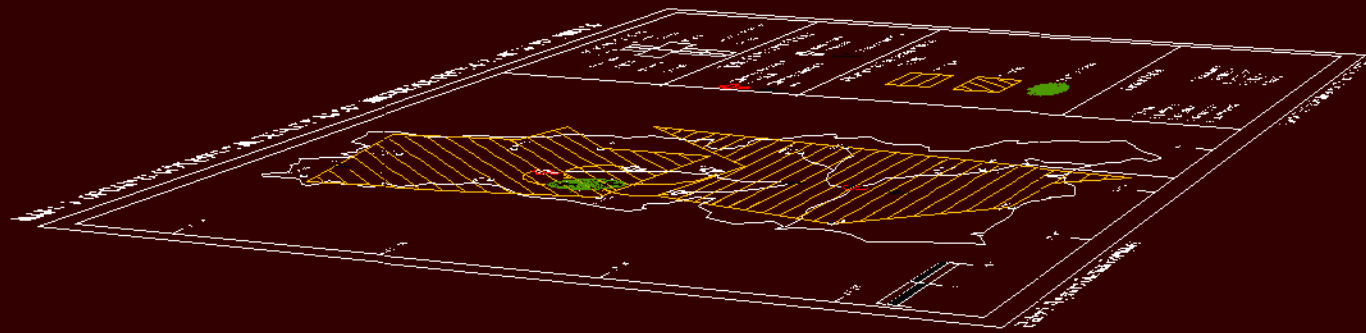


MAPA 1. PRESENCIA REGIONAL DE LA ETNIA OTOMÍ Y SUS PRINCIPALES CRISTOS DEL CATOLICISMO POPULAR EN EL CENTRO DE MÉXICO

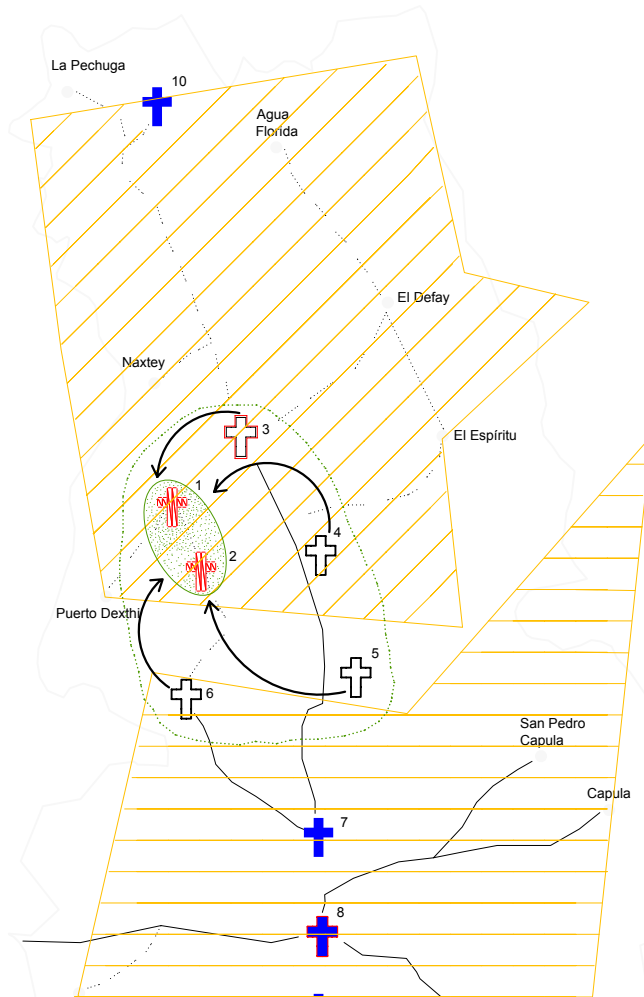


Elaboró: Alejandro Guzmán Rodríguez

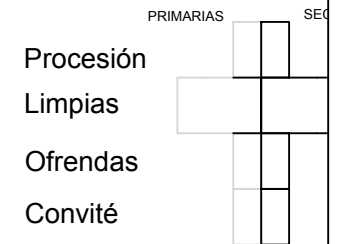
Fuente: Elaboración propia con base en Galicia, Ma. A. (2002); y Galinier, J. ().



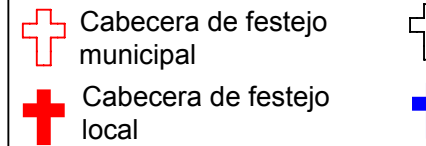
ACCIÓN ESPACIAL DE ALGUNAS COMUNIDADES DE FESTEJO EN IXMIQUILPAN,



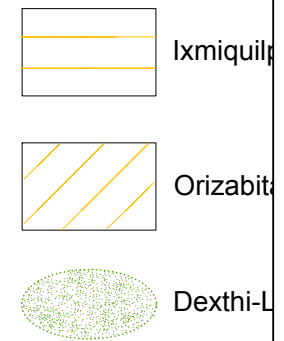
Variables vi



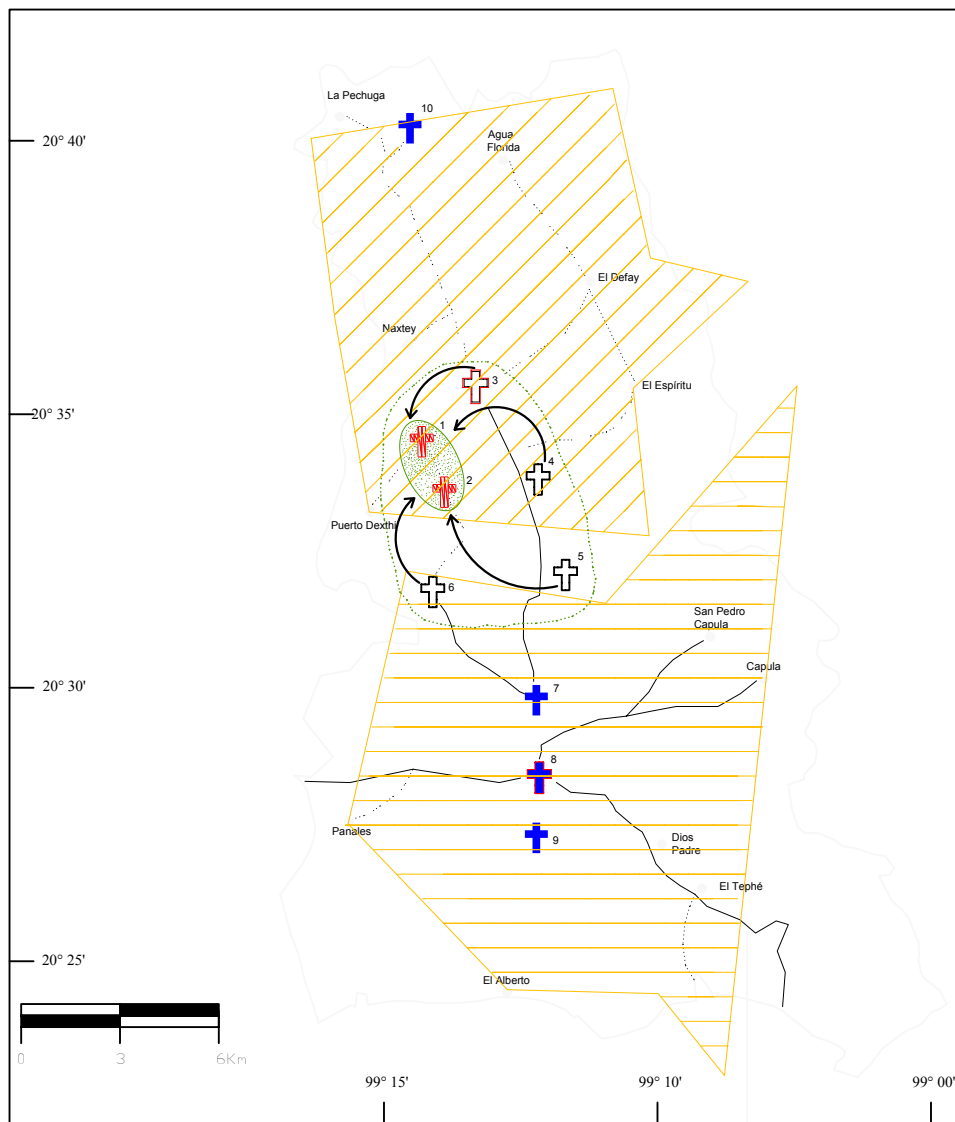
Tipología de



Alcance de las fest



MAPA 3. ORGANIZACIÓN ESPACIAL DE ALGUNAS COMUNIDADES DE FESTEJO EN IXMIQUILPAN, HIDALGO



Variables visuales

| PRIMARIAS | SECUNDARIAS |
|-----------|-------------------------|
| Procesión | Cantos |
| Limpias | Rezos |
| Ofrendas | Actividades recreativas |
| Convité | Comercio |

Tipología de comunidades

| | | | |
|--|-------------------------------|--|-----------------------|
| | Cabecera de festejo municipal | | Comunidades invitadas |
| | Cabecera de festejo local | | Otras comunidades |

Alcance de las cabeceras de festejo

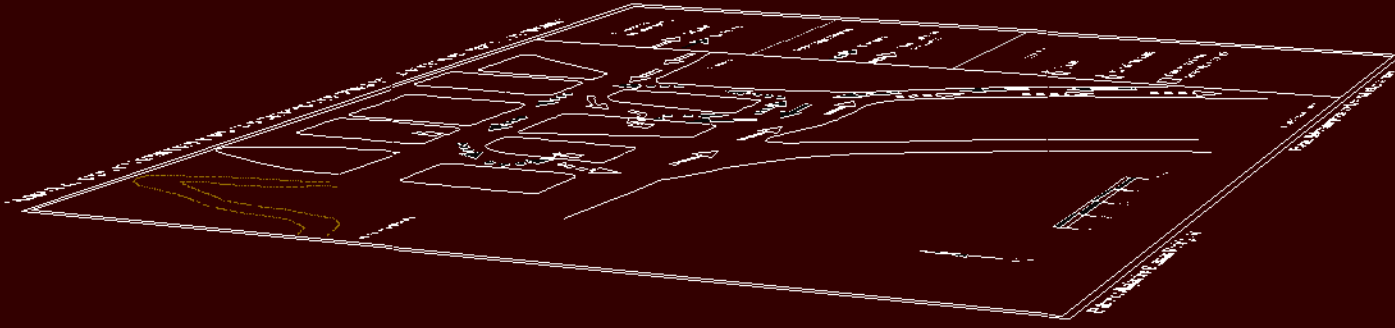
| | |
|--|-----------------|
| | Ixmiquilpan |
| | Orizabita |
| | Dexthi-La Palma |

Comunidades

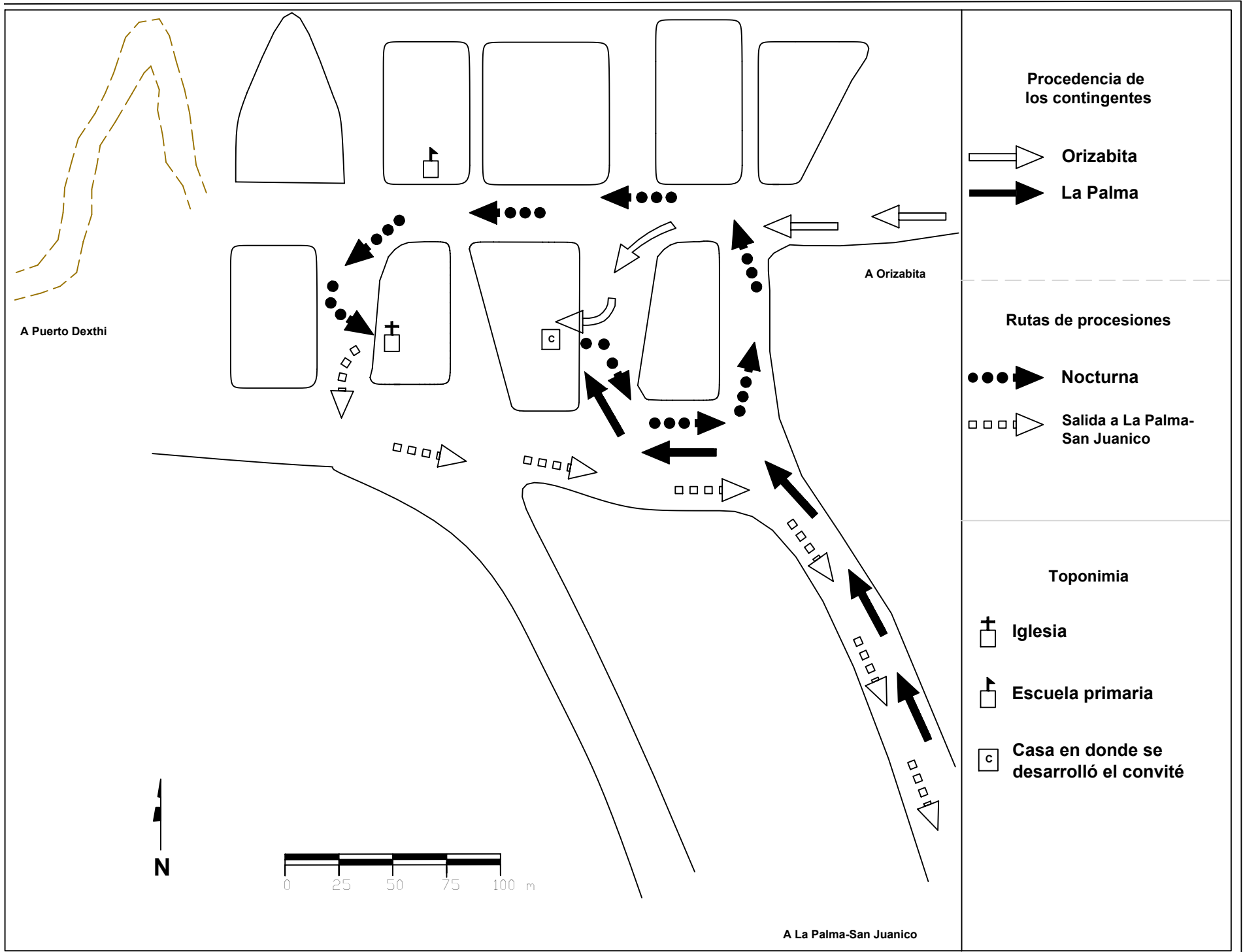
| | |
|-----------------|----------------|
| 1. Dexthi | 6. San Juanico |
| 2. La Palma | 7. San Nicolás |
| 3. Orizabita | 8. Ixmiquilpan |
| 4. Granaditas | 9. El Maye |
| 5. Los Remedios | 10. Banxú |

Elaboró: Alejandro Guzmán Rodríguez

Fuente: Modificación al mapa de Galicia, Ma. A. (2002).



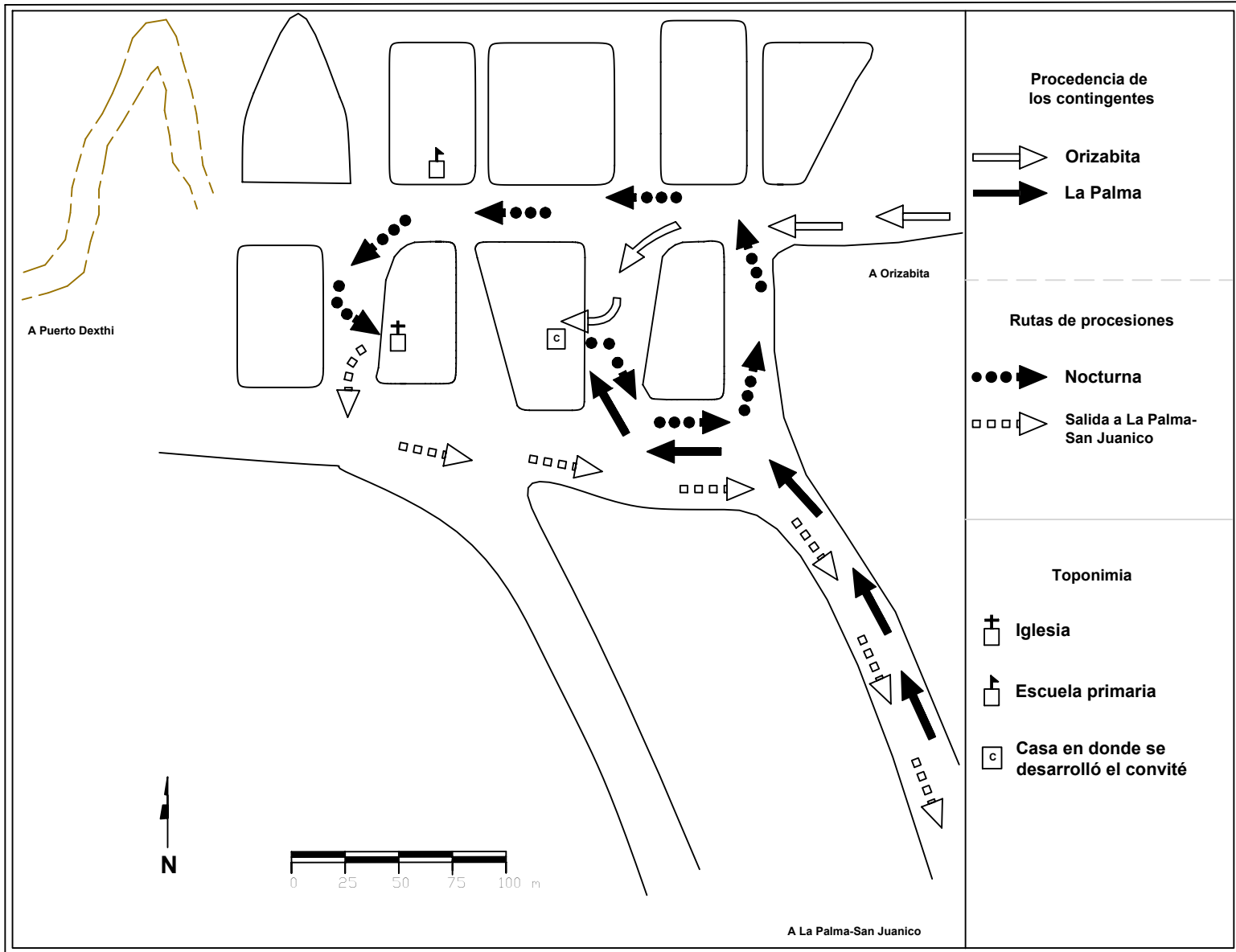
MAPA 4. CONTINGENTES Y RUTAS DE PROCESIONES EN LA FIESTA PATRONAL DE "DEXTHI"



Elaboró: Alejandro Guzmán Rodríguez

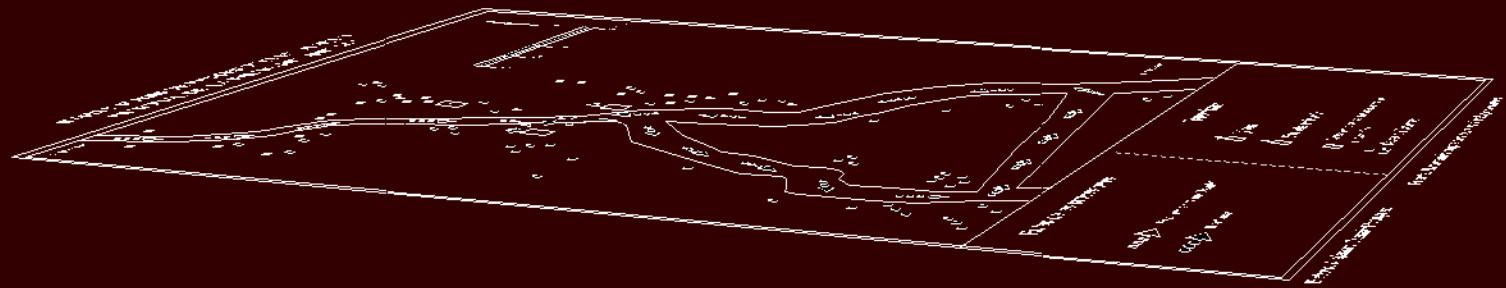
Fuente: Elaboración propia con base en el trabajo de campo.

MAPA 4. CONTINGENTES Y RUTAS DE PROCESIONES EN LA FIESTA PATRONAL DE "DEXTHI"

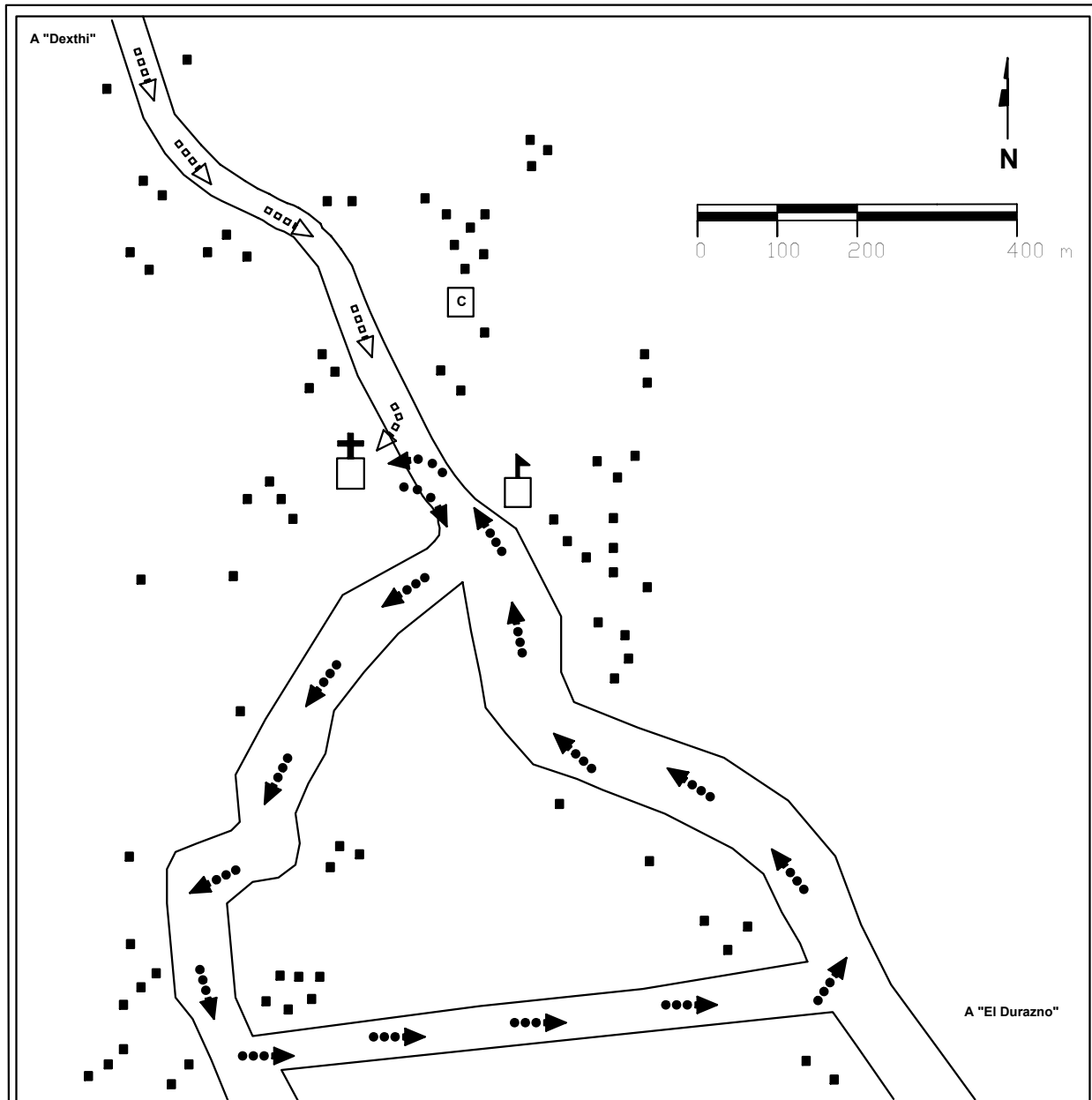


Elaboró: Alejandro Guzmán Rodríguez

Fuente: Elaboración propia con base en el trabajo de campo.



MAPA 5. RUTAS DE PROCESIONES EN LA FIESTA PATRONAL DE "LA PALMA-SAN JUANICO"



Rutas de las procesiones

- □ □ ▷ Proveniente de Dexthi
- ● ● ▷ Nocturna

Toponimia

- ✝ Iglesia
- ▣ Escuela primaria
- ▣ Casa en dond  se desarrolló el convité
- Caserío disperso

Elaboró: Alejandro Guzmán Rodríguez

Fuente: Elaboración propia con base en el trabajo de campo.