



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS/ INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
ANTROPOLÓGICAS/ INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

Estudio de la flora con relación a la ritualidad y la religiosidad

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA:

Fernando Alberto Mata Labrada

TUTOR PRINCIPAL

Dra. Johanna Broda / Instituto de Investigaciones Históricas UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR

Dr. Robert Bye Boettler / Jardín Botánico del Instituto de Biología UNAM
Dr. Félix Báez-Jorge / Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales UV

Sinodales

Dra. Marcela San Giacomo Trinidad / Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM
Dra. Alicia María Juárez Becerril / Dirección de estudios Históricos INAH

Ciudad de México, enero de 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Índice

Agradecimientos	5
Lista de figuras	6
Lista de tablas	6
Lista de fotografías	7
Lista de mapas	9
Lista de abreviaturas	10
Acerca de la transcripción de las palabras en náhuatl y los nombres científicos	11
Mapas generales	14
Introducción	17
Capítulo 1. Sobre las nociones generales. Marco teórico y metodológico	27
1.1 Tequila y Atlahuilco. Ubicación general	27
1.2 Método interdisciplinario	29
1.3 El enfoque antropológico	38
1.3.1 El campo mental y el campo conductual	40
1.3.2 <i>Emic y etic</i>	40
1.4 El realismo dependiente del modelo	42
1.5 Fitoantropología	45
1.6 Comunidad y comunidades de práctica	47
1.7 Contacto lingüístico	53
1.8 Método de investigación	58
1.8.1 Obtención de datos de campo	59
1.8.2 Trabajo interdisciplinario en esta investigación	63

Capítulo 2. La religiosidad en Tequila y Atlahuilco. Aproximaciones históricas y antropológicas **68**

2.1 Aspectos históricos en Europa y América	68
2.2 Aspectos antropológicos: sincretismo, re-elaboración simbólica y ritualidad	80
2.3 Religiosidad en Tequila y Atlahuilco	88

Capítulo 3. Los nahuas de Tequila y Atlahuilco. Un acercamiento desde la historia, la historia lingüística y la descripción etnográfica **101**

3.1 A propósito de la historia de la región	102
3.2 Migraciones e historia lingüística	107
3.3 El presente: La región Sierra de Zongolica	115
3.4 Algunas características de la ritualidad intrarregional	118
3.5 Las localidades de Tequila y Atlahuilco	125
3.6 Comunidades en Tequila y Atlahuilco	127
3.6.1 Las mayordomías	130
3.7 Ámbitos sociales y uso de la lengua	135

Capítulo 4. Descripción corográfica de la zona de estudio. Un acercamiento desde la geografía y la descripción de las comunidades vegetales **145**

4.1 Corografía y escala de investigación	145
4.2 Orografía	152
4.2.1 Cerros como marcadores orográficos	154
4.2.2 Composición de las rocas y formación de cuevas	156
4.3 Estacionalidad y tiempo	158
4.4 Comunidades vegetales	161
4.4.1 Transformación y uso de las comunidades vegetales	164
4.5 La corografía desde los habitantes según sus relatos y creencias	172

Capítulo 5. Descripción fitoantropológica: Etnografía de los usos de la flora en el contexto ceremonial y ritual **p. 181**

5.1 <i>Ashokopa</i> . <i>Gaultheria acuminata</i> Schlttdl. et Cham.	183
5.2 <i>Cucharilla</i> o <i>tewisotl</i> . <i>Dasylyron acrotrichum</i> (Schiede) Zucc.	186
5.3 Copal. Resinas de <i>Bursera</i> spp., y otros compuestos	189
5.3.1 Copales que se usan en Atlahuilco y Tequila	190
5.4 <i>Tsompiltek</i> . <i>Stevia microchaeta</i> Sch. Bip.	195
5.5 Azomiate o yoyotl. <i>Barkleyanthus salicifolius</i> (Kunth) H. Rob. & Brettell y pinos u ocotes. <i>Pinnus</i> spp.	196
5.6 <i>Platanillo</i> o <i>panisbatl</i> . <i>Heliconia bourgaeana</i> Petersen, y <i>kakalosochitl</i> . <i>Plumeria rubra</i> L.	199
5.7 <i>Tepejilote</i> . <i>Chamaedorea tepejilote</i> Liebm.	207
5.8 Tenchos o <i>soluche</i> . <i>Tillandsia imperialis</i> E. Morren ex Roetzl y <i>T. gymnobotrya</i> Baker	209
5.9 Calendario anual/fenológico de las plantas descritas	212
5.9.1 Descripción de la estacionalidad, fenología y celebraciones religiosas durante un año calendario	218
5.10 Mapas de las colectas	221

Capítulo 6. La etnografía del ciclo ritual y el ámbito del *tlayákanke* **233**

6.1 El ciclo ritual	234
Eventos de la época fría	234
Eventos de la época solar	235
Eventos de la época lluviosa	238
Eventos de la época de la neblina	240
6.2 <i>Tlayákanke</i>	242
6.3 Participación en los eventos del ciclo de vida	248
<i>Tishpantia</i> o <i>neshtoltia</i>	248

<i>Siwatlake</i>	250
<i>Mok^watekia: el bautizo</i>	253
Participación en la fiesta patronal de San Martín en Atlahuilco	254
6.4 <i>Sochitlalli</i> . Ceremonia agrícola	255
Día de la Candelaria	256
Velación de la semilla	257
Deposición de la ofrenda	258
El final del ciclo	269
6.5 Relatos que subyacen la ritualidad	272
El mito y los colores del maíz	272
Relato de don Refugio acerca del <i>tsompiltek</i> o “flor de olivo”	273
Relato del <i>tlayákanke</i> Bernardo y el Sr. Bruno acerca del <i>agua pura</i> y los <i>tlalokan tata</i> <i>tlalokan nana</i>	273
Cuento de la mazorca de Teresa Texoco	275
Relato sobre la creación del sol y la luna. Narrado por don Refugio Coscahua	276
Capítulo 7. Conclusiones	279
Anexo 1. Apéndice lingüístico	291
Anexo 2. Fotografías	315
Bibliografía citada y consultada	

Agradecimientos

Quiero agradecer a todos mis sinodales el haber aceptado conformar el jurado para la presentación de mi examen de grado:

Los miembros de mi comité tutor

La Dra. Johanna Broda quien fue mi tutora principal. Gracias por su ayuda para encaminar este proyecto, para lograr su integración y poder mostrar de manera cabal la presente investigación interdisciplinaria.

El Dr. Robert Bye Boettler. Gracias por todas sus aportaciones en el ámbito botánico y sobre todo por sus sugerencias con aguda capacidad de abstracción y síntesis. Me ayudaron a pensar mejor para así poder organizar la multidimensionalidad de la investigación.

El Dr. Félix Báez-Jorge. Con su apoyo fue posible realizar mi estancia de investigación en Xalapa, situación que me ayudó mucho para el desarrollo de la investigación. Asimismo quiero agradecerle sus comentarios con respecto a la religiosidad popular y la manera de abordar su estudio desde la antropología.

Mis sinodales

La Dra. Marcela San Giacomo Trinidad. Gracias por toda tu ayuda en el ámbito lingüístico, en verdad me ayudaste muchísimo. El punto de partida fue la asistencia a tus seminarios de Lenguas en Contacto.

La Dra. Alicia Juárez Becerril. Tus comentarios acerca de ligar temáticamente cada cierre de capítulo con el siguiente me resultaron de mucha ayuda para dar una mejor continuidad narrativa y hacer más clara la propuesta de abordar un objeto de estudio desde varias perspectivas y disciplinas. Muchas gracias.

Al posgrado en Antropología de la UNAM y a la UNAM, por la oferta académica que me permitió aprender cosas nuevas en este proceso. Fue una gran experiencia haber cursado el doctorado aquí. Gracias también por el apoyo económico para realizar mi trabajo de campo, la asistencia a eventos académicos y mi estancia de investigación en Xalapa.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por haberme dado la beca para poder realizar el doctorado.

A mis maestros en este periodo: Polo Valiñas en cuyos cursos comencé a conocer el náhuatl y a dejar de lado lo cósmico, el peor achaque de esa lengua. A Rocío Hernández Andón por sus cursos de náhuatl en la ENAH. A Gerardo Giménez y Mariana Favila por sus clases en donde aprendí a utilizar y conformar los Sistemas de Información Geográfica mediante software especializado.

A todas las personas de Tequila y Atlahuilco principalmente, y de otras localidades de la Sierra de tierra fría y tierra caliente Ustedes me ayudaron con sus valiosos testimonios, su recibimiento y buenos momentos compartidos en sus comunidades. He aquí lo que comprendí de ese fragmento de realidad que me propuse describir e interpretar. Mi más grande respeto para ustedes.

Lista de figuras

Las figuras que no haya hecho por cuenta propia, a pie de figura se menciona su autor.

Figura 1-1. Esquema de la comunidad de práctica y sus elementos culturales compartidos **p. 52**

Figura 1-2. Esquema de la investigación y del trabajo interdisciplinario **p. 64**

Figura 4-1. Escalas y nivel de observación. Esquema demostrativo, no representa escalas reales **p. 147**

Figura 5-1. Estacionalidad, fenología y celebraciones religiosas durante un año calendario **p. 220**

Figura 5-2. Especies colectadas desde Tequila considerando distancia, altitud y época de colecta **p. 231**

Figura 5-3. Especies colectadas desde Atlahuilco considerando distancia, altitud y época de colecta **p. 232**

Figura 6-1. Puntos aparentes donde ocurre el ocaso visto desde Atlahuilco **p. 278**

Figura A-2. Situación de la variante de náhuatl en Tequila y Atlahuilco de acuerdo con las variables elegidas por Canger (1988). Cuadro modificado a partir de Canger (1988) **p. 313**

Lista de tablas

Las tablas que no haya hecho por cuenta propia, a pie de tabla se menciona su autor.

Tabla 1-1 Campos mental y conductual en el estudio *emic-etic* **p. 41**

Tabla 1-2. Esquema de la procedencia de los datos de campo **p. 63**

Tabla 5-1. Especie botánica, evento en que se utiliza y procedencia **p. 213**

Tabla 7-1. Síntesis de las especies utilizadas y su contexto ceremonial y ritual **p. 288**

Tabla A-1. Sistema de fonemas consonánticos del náhuatl en Tequila y Atlahuilco **p. 297**

Tabla A-2. Cuadro comparativo que presenta fonemas, fonos y alófonos consonánticos y su escritura equivalente con el alfabeto práctico **p. 299**

Tabla A-3. Sistema de fonemas vocálicos del náhuatl de Tequila y Atlahuilco **p. 301**

Tabla A-4. Palabras con [β] **p. 304**

Tabla A-5. Palabras con [g] **p. 304**

Tabla A-6. Palabras con acento esdrújulo **p. 305**

Tabla A-7. Cuadro comparativo para observar los rasgos de las Áreas –Centro y Periferia oriental de Lastra (2010), y las muestras obtenidas en Tequila y Atlahuilco (Mata 2016) **p. 314**

Lista de fotografías

Las fotografías que no haya hecho por cuenta propia, se menciona su autor a pie de foto.

Fotografía 2-1. Cruz de madera en la iglesia de Atlahuilco, Veracruz **p 315**

Fotografía 2-2. Figuras en bulto en la Iglesia de Atlahuilco. **p. 315**

Foto 3-1. Altar día de Muertos en Somajapa, Zongolica **p. 316**

Foto 3-2. Detalle que muestra en vertical siete hojas plegadas **p. 316**

Foto 3-3. Altar de Día de Muertos en Tequila **p. 317**

Foto 3-4. Arco en la cabecera municipal Zongolica **p. 317**

Foto 3-5. Arco en Tepetzizintla **p. 318**

Foto 3-6 Arco en Tehuipango **p. 318**

Foto 3-7. Arco en Tlacuilotecatl El Grande, Zongolica **p. 319**

Foto 3-8. Altar de Día de Muertos en el Barrio de la Santa Cruz, Tequila **p. 319**

Foto 3-9. Comitiva en torno a la mayordomía de Semana Santa en Tequila **p. 320**

Foto 3-10. Ayudantes en la mayordomía de La Virgen del Carmen de Todos Santos **p. 320**

Foto 3-11. Cruces que cada año son renovadas por el mayordomo en turno de la Santa Cruz y sus *tiachkame* **p. 321**

Foto 3-12. Hoja con la tetra de una canción en náhuatl **p. 321**

Foto 4-1. Perspectiva de la cadena montañosa **p. 322**

Foto 4-2. Muestra la zona árida de barlovento y la zona húmeda de sotavento **p. 322**

Foto 4-3. Muestra de las distintas capas o estratos de roca sedimentaria **p. 323**

Foto 4-4. Mezcla de acahuales, zonas de vegetación primaria y zonas deforestadas **p. 323**

Foto 5-1. Ayudantes de la mayordomía de Semana Santa en Tequila haciendo un *sochígale* **p. 324**

Foto 5-2. Hojas de *ashokopa* [aʃo'kopa] ofrendadas en el cementerio de Tequila el 2 de noviembre **p. 324**

Foto 5-3. Plantas de *Dasyilirion acrotrichum* en su hábitat **p. 325**

Foto 5-4. Colectores que entregan las plantas de cucharilla al *tekitlahto* **p 325**

Foto 5-5. Elaboración de adornos de cucharilla **p. 326**

Foto 5-6. Colocación de la cucharilla sobre el armazón del arco **p. 326**

- Foto 5-7. Figuras de *chimaltin* [ʃi'maltin] y *tlakolol* [tla'kolol] p. 326
- Foto 5-8. *istakópalle* [ista'kopale] p. 327
- Foto 5-9 *kópalle sholoche* ['kopale ʃo'loʃe] p. 327
- Foto 5-10. Fotografía tomada con microscopio electrónico del *kópalle sholoche* p.328
- Foto 5-11. Fotografía tomada con microscopio electrónico del *kópalle sholoche* p.328
- Foto 5-12. *kópalle chapopo* ['kopale ʃapopo] p. 329
- Foto 5.13. El *tlayákanke* [tla'jakanke) Sr. Bernardo corta en pequeños trozos los tres tipos de copal que representan los granos de maíz de tres colores distintos p. 329
- Foto 5-14. Planta de *Stevia microchaeta* o *tsompiltek* [tsom'piltek] p. 330
- Foto 5-15. Hojas cortadas de *tsompiltek* p. 330
- Foto 5-16. *sochimanalle* de *tsompiltek* y flor de *margaretilla* p. 330
- Foto 5-17. Inflorescencias de *Barkleyanthus salicifolius* o *azomiate* p. 331
- Foto 5-18. *sochikalli* [soʃi'kali] en el atrio de la iglesia de Atlahuilco en la tarde del Jueves Santo p. 331
- Foto 5-19. En el interior del *sochikalli* ya por la noche, han colocado la figura de cristo para representar la Última Cena p. 332
- Foto 5-20. *sochikalli* en Atlahuilco p. 332
- Foto 5-21. *sochikalli* en cuyos costados se han hecho paredes laterales de pino y *ashokopa* p. 333
- Foto 5-22. Adornos hechos con *panisbasochitl* [panisβa'sochitl] y *tepejilote* p. 333
- Foto 5-23. Adorno del Jueves de Corpus Christi *tepejilote* y *panisbasochitl* p. 334
- Foto 5-24. *sochígale* [so'ʃigale] en Tequila p. 334
- Foto 5-25. Ubicación de las casitas de los puntos 1 y 2 en las esquinas del lado derecho del atrio p. 335
- Foto 5-26. Radiación solar que se compara con la forma de “la Custodia” p. 335
- Foto 5-27. Figura de papel que representa “la Custodia” en el altar de la mayordomía p. 336
- Foto 5-28. Cruz alta en la iglesia de Tequila con *sochigoskatl* de *kakalosochitl* p. 336
- Foto 5-29. Planta e inflorescencia de *Tillandsia imperialis* p. 337
- Foto 5-30. Cuatro *sochik^wawitl* [soʃik^wawitl] en la iglesia de Astacinga p. 337
- Foto 5-31. Detalle que muestra las inflorescencias de *Tillandsia imperialis* en un *sochik^wawitl* p. 338
- Foto 5-32. Detalle que muestra la inflorescencia de *Tillandsia gymnotrya* en un *sochik^wawitl* p. 338
- Foto 6-1. El *tlayákanke* Bernardo ofreciendo flores en la ceremonia *tishpantia* p. 339
- Foto 6-2. Bernardo ofreciendo una veladora en la ceremonia *tishpantia* p. 339
- Foto 6-3. El *tlayákanke* [tla'yakanke] sahumando durante la ceremonia de *mok^watekia* p.340

- Foto 6-4. El *tlayákanke* Bernardo reparte *sochimanalli* [sofí'manali] **p.340**
- Foto 6-5. Arco de cucharilla que muestra una media luna un sol de seis picos **p. 341**
- Foto 6-6. Deposición de las canastas con semilla junto a la mesa de los niños dios el 2 de febrero **p. 341**
- Foto 6-7. Detalle de las canastas que contienen semillas **p. 342**
- Foto 6-8. Don Bernardo preparando los tamalitos que envolverán tres tipos de copal **p. 342**
- Foto 6-9. Don Bernardo haciendo los *sochimanalli* de *tsompiltek* **p. 343**
- Foto 6-10. Deposición de la ofrenda en donde se observan los *sochimanalli* **p. 343**
- Foto 6-11. Detalle de la ofrenda **p. 344**
- Foto 6-12. Detalle del *tlikashitl* [tlil'kašitl] o sahumero y del tamalito de copal **p. 344**

Lista de mapas

Los mapas que no haya hecho por cuenta propia, se menciona su autor a pie de mapa.

- Mapa general 1. Localidades que se mencionan en esta investigación **p. 14**
- Mapa general 2. Ubicación de Tequila y Atlahuilco con base en una fotografía aérea **p. 15**
- Mapa 3-1. Distribución de las lenguas náhuatl y español y áreas de mayor contacto en la cabecera Municipal Tequila **p. 138**
- Mapa 3-2. Distribución de las lenguas náhuatl y español y áreas de mayor contacto en la cabecera Municipal Atlahuilco **p. 140**
- Mapa 4-1 Modelo digital de elevación con sombreado que representa la ubicación de algunos cerros con respecto a las cabeceras municipales Tequila y Atlahuilco **p. 155**
- Mapas 4-2 y 4-2. Representación del mosaico de vegetación en los alrededores de las cabeceras municipales Atlahuilco y Tequila **p. 167**
- Mapa 5-1. Sitio de colecta de *Dasyilirion acrotrichum* desde Tequila y Atlahuilco **p. 226**
- Mapa 5-2. Área general de colecta de *Dasyilirion acrotrichum* **p. 227**
- Mapa 5-3. Especies colectadas desde Atlahuilco **p. 228**
- Mapa 5-4. Especies colectadas desde Tequila **p. 229**
- Mapa 5-5. Especies colectadas desde Astacinga **p. 23**

Lista de abreviaturas

AFA	Alfabeto Fonético Americano
AFI	Alfabeto Fonético Internacional
CIESAS	Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
CONABIO	Comisión Nacional para el conocimiento y uso de la Biodiversidad
CONACYT	Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología
HTC	Historia Tolteca Chichimeca
IIA	Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM
IIH	Instituto de Investigaciones Históricas UNAM
IIHS	Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la UV
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia
INALI	Instituto Nacional de Lenguas Indígenas
INECOL	Instituto de Ecología A. C.
INEGI	Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática
Molina 1	Vocabulario de Molina (2008) [1571], Fray Alonso de. Lengua castellana/mexicana. Ver bibliografía final.
Molina 2	Vocabulario de Molina (2008) [1571], Fray Alonso de. Lengua mexicana/castellana. Ver bibliografía final.
msnm	metros sobre el nivel del mar
RAE	Real Academia Española
SEP	Secretaría de Educación Pública
SIG	Sistemas de Información Geográfica
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México
UV	Universidad Veracruzana
UVI	Universidad Veracruzana Intercultural

Acerca de la transcripción de las palabras en náhuatl y los nombres científicos

Primeramente me enfoco en los detalles de la transcripción de las palabras en náhuatl, las cuales están escritas siguiendo un alfabeto práctico y también fonético.

El primero, el “alfabeto práctico” se refiere a la transcripción del náhuatl con base en caracteres del alfabeto en español, pero respetando las reglas del náhuatl, sus vocales y consonantes, los sonidos, fonos y alófonos del habla registrados durante el trabajo de campo. Estas palabras están transcritas en cursivas y en singular y tienen un acento ortográfico siempre y cuando recaiga de manera esdrújula, esto es en la antepenúltima sílaba, para enfatizar una característica de la variante de Tequila y Atlahuilco, ya que en la mayoría de las variantes de náhuatl el acento es grave.

Ahora bien, junto a mis transcripciones con la ortografía práctica, hago la transcripción fonética de la palabra o palabras entre corchetes [], utilizando la notación del Alfabeto Fonético Internacional (AFI). Este alfabeto es un sistema de notación fonética creado por lingüistas, con el propósito de otorgar de forma regularizada y precisa, la representación de los sonidos de cualquier lengua. En el AFI cada sonido es representado por un símbolo, los cuales proceden de letras griegas y latinas. Decidí realizar esta escritura precisamente para representar de forma regularizada y precisa los fonos y alófonos a partir de los cuales surgió el alfabeto práctico utilizado. También consideré que esta escritura podría ser útil para aquellas personas que estudian las variantes del náhuatl, en este caso se muestran las variantes de Tequila y Atlahuilco. Lo que está dentro de los corchetes no está escrito en cursivas y su acento se marca al inicio de la sílaba tónica.

Pongo algunos ejemplos:

(1)

Sochitl “flor” en vez de ~~sochitl~~. *Siwatl*, “mujer” en vez de ~~sihuatl~~. El escribir con ~~s~~ ambas palabras en náhuatl resulta mucho más correcto ya que se respeta el fonema /s/ y su sonido [s], con el que inician ambas palabras. En ningún momento se registró ~~sochitl~~ ni ~~shochitl~~, lo que hubiera ameritado representar su sonido con [x] que suena ~~sh~~ en el primer caso, se hubiera usado [ʃ] que suena ~~sh~~ para el segundo caso.

(2)

Tónalle significa ‘-día’, se acentúa respetando el acento esdrújulo característico en Tequila y Atlahuilco. Cabe señalar que en otras variantes del náhuatl es *tonálli*, con el acento en la penúltima sílaba.

Con respecto a los plurales, he de mencionar que se pluralizan los artículos, no las palabras en náhuatl, por ejemplo: los *tlayákanke*, los *sochimánalle*, los *sochigalle*.

Los nombres propios obtenidos de la bibliografía consultada no se escriben en cursiva, por ejemplo Tequila, Atlahuilco y Cerro Huehuetepetl. Asimismo las palabras en náhuatl procedentes de bibliografía citada, se escriben tal cual aparece en su texto original ente comillas.

Los siguientes ejemplos muestran la utilización del alfabeto práctico en cursivas, seguido de la notación fonética entre corchetes, con los caracteres del AFI:

(3)

- | | | |
|----|---------------------|----------------|
| a. | <i>tónale</i> | [ˈtonale] |
| b. | <i>panisbatl</i> | [paˈnisβatʃ] |
| c. | <i>tlayákanke</i> | [tlaˈjakanke] |
| d. | <i>tónalko</i> | [ˈtonalko] |
| e. | <i>sochikóskatl</i> | [soʃiˈkoskatʃ] |
| f. | <i>ashokopa</i> | [aʃoˈkopa] |
| g. | <i>tsompiltek</i> | [tsomˈpiltek] |

En el ‘Anexo 1. Apéndice lingüístico’ se presentarán unas tablas con los sistemas consonánticos y vocálicos del náhuatl de Tequila y Atlahuilco. Además muestro más ejemplos para complementar la información aquí presentada con respecto a la escritura de las palabras en náhuatl.

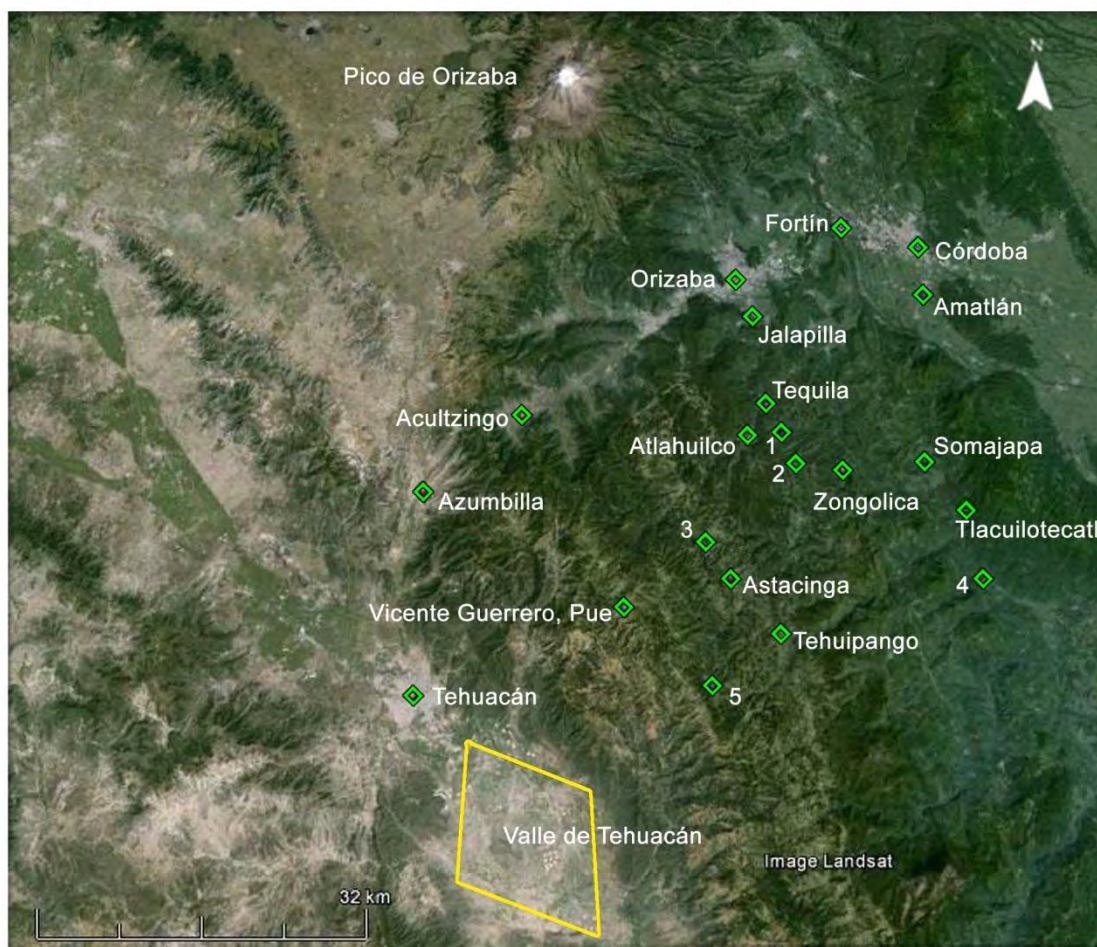
Con relación a los nombres científicos de las especies, es necesario acotar que estos se componen de un binomio, el nombre del género seguido de la especie o descriptor específico. Se escribe en letra cursiva, y la inicial del género va en mayúscula pero el epíteto específico no la lleva nunca. Por ejemplo *Plumeria rubra* (*Género especie*). Cuando en un escrito se utiliza constantemente un mismo nombre científico se puede abreviar el género utilizando sólo la inicial y se escribe el nombre específico completo, por ejemplo *P. rubra*. Cuando se conoce el género mas no la especie se nombra por ejemplo *Pinus* sp., indicando que se trata de una especie no identificada del género mencionado. Si se trata de varias especies del género *Pinus*, y no se hace explicito cada una de ellas, se escribe *Pinus* spp. En esos casos, sp. y spp., no se escriben en cursiva.

Ahora bien, junto al nombre científico de la especie se escribe el autor de la misma, que es la persona que describió por primera vez tal especie, o por lo menos el nombre que está vigente. Puede ser que sea su apellido o la abreviatura del mismo, y no se escribe en cursiva, por ejemplo *Plumeria rubra* L., la “L” es la abreviatura de Lineo.


En el caso de que sólo se escriba el género, también se añade el autor del mismo, por ejemplo *Pinus* L. o *Chamaedorea* Willd.

Por último menciono que el nombre de la familia botánica no se escribe en cursivas, por ejemplo Heliconiaceae, Burseraceae y Ericaceae

Mapas generales

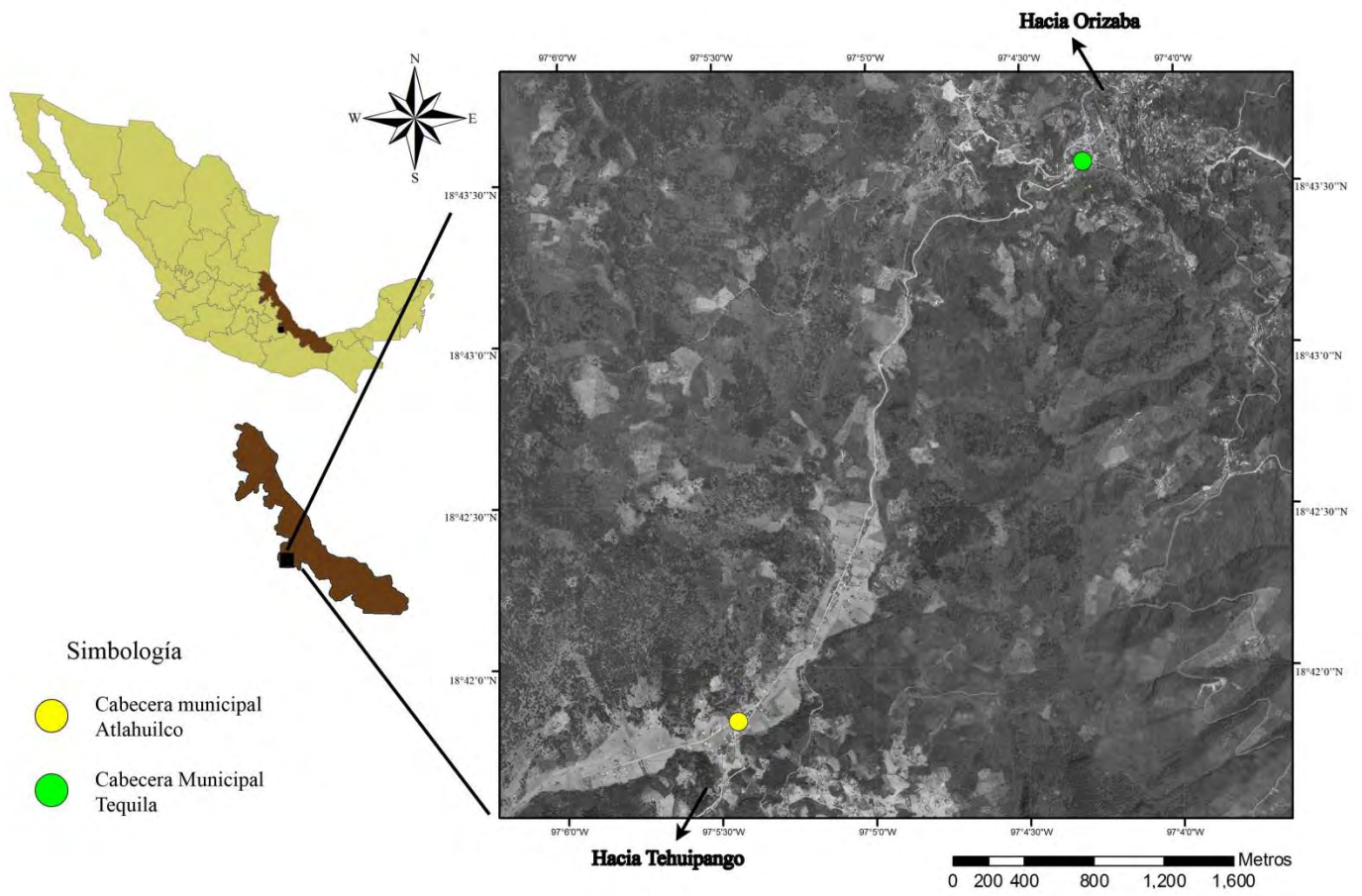


Referencias: 1 Atlanca 2 Los Reyes 3 Tlaquilpa 4 Vicente Guerrero, Zongolica 5 Tepetzintla

 Área de colecta de *Dasyliirion acrotrichum*

Mapa general 1. Localidades que se mencionan en esta investigación

En este mapa podemos ver todas las localidades de las cuales se hace mención en el trabajo de investigación, con la finalidad de dar una proyección espacial que sirva para ubicar su localización con respecto a los dos principales sitios de estudio, Tequila y Atlahuilco. Asimismo será útil para ubicar los sitios de colecta, las demás localidades donde se realizó trabajo de campo, principalmente las que se mencionan en el capítulo 3, subcapítulo 3.4 –Algunas características de la ritualidad intrarregional”.



Mapa general 2. Ubicación de Tequila y Atlahuilco con base en una fotografía aérea

Introducción

El presente trabajo de investigación antropológica planteó conocer cuáles son los procesos implicados en la religiosidad y la ritualidad en ciertas localidades de los municipios de Tequila y Atlahuilco¹, mediante el conocimiento e identificación de las plantas que se utilizan como adorno y ofrenda. Estas localidades se encuentran en la zona serrana central del Estado de Veracruz, región muy amplia y heterogénea que consuetudinariamente se conoce como Sierra de Zongolica, donde históricamente gran parte de sus comunidades han sido, y en el presente son hablantes del náhuatl.

Es pertinente hacer notar que estos lugares los conocí años atrás cuando realicé una investigación con motivo de los estudios de maestría². Aquella investigación (realizada entre 2006-2008) fue una de mis primeras aproximaciones al campo de la antropología, ya que mis estudios de licenciatura los hice en el campo de la biología. Me interesé entonces por los estudios interdisciplinarios para conocer la significación social de una comunidad vegetal denominada bosque mesófilo de montaña, el cual es muy rico y diverso en términos biológicos. Se obtuvo que un arbusto de ese bosque, denominado localmente en náhuatl *ashokopa* [aʃo'kopa]³ (*Gaultheria acuminata*) era importante para las ofrendas del día de la Santa Cruz y del Día de Muertos. También se pudo apreciar que existe una ceremonia agrícola llamada *sochitlalli* [soʃi'tlalli] que se realiza principalmente con motivo de propiciar buena cosecha y protección para la milpa.

La utilización del *ashokopa* la presencié en el barrio de la Santa Cruz en Tequila, mientras que el ritual agrícola lo conocí gracias a los testimonios de un par de ritualistas en Atlahuilco, sin embargo, no pude presenciarlo, ni supe que la importancia de estos personajes trascendía la ritualidad agrícola. Así el fundamento para regresar a estos lugares fue precisar detalles que al pasar el tiempo he considerado de suma importancia para tener una mejor descripción de los procesos rituales y religiosos.

¹ Principalmente se realizó en las cabeceras municipales respectivas, y otras localidades aledañas que serán precisadas en su momento.

² Maestría en Historia y Etnohistoria en la ENAH, Dirigida por la Dra. Johanna Broda, grado obtenido en 2011.

³ Para transcribir el náhuatl he optado por usar un alfabeto práctico **en cursivas**, que asemeje lo más posible a los fonemas de las palabras en náhuatl que he registrado. A su lado, **entre corchetes** las vuelvo a escribir utilizando caracteres AFI. Para mayores detalles ver —Acerca de la transcripción de las palabras en náhuatl y los nombres científicos—, y el —Anexo 1. Apéndice lingüístico—.

Entonces en esta segunda etapa se investigó para determinar quiénes y de qué modo participan de la religiosidad católica que se desarrolla en Tequila y Atlahuilco, en la cual se hace necesaria la utilización específica de la flora y otros componentes vegetales, para realizar las ceremonias en distintas épocas del año en dos contextos complementarios pero discernibles. Uno referente al ciclo de vida de las personas y otro en lo referente al ciclo anual de crecimiento del maíz y la milpa.

Se pudo conocer entonces que los participantes están inmiscuidos en un tejido de redes sociales que se construyen y que se reorganizan cíclicamente en un accionar a nivel comunitario. Básicamente el inicio de esta organización comunitaria se da al recibir la responsabilidad de aceptar un cargo, ya sea el padrino del bautizo de algún niño o de alguna pareja que quiere casarse, ya sea para la realización la fiesta de algún santo en el contexto de una mayordomía. La finalización parcial de esa organización comunitaria se da al término del evento en cuestión, pero una parte de esa red queda latente puesto que en algún otro momento los individuos retribuirán sus servicios de un modo recíproco aunque no idéntico en otra nueva red social, todo esto en un sistema de cargos y compromisos de orden jerárquico.

Este sistema de cargos distribuye una serie de trabajos, atribuciones y gastos monetarios con los que se cumplen los compromisos adquiridos con el mayordomo, para su entrega hay una serie de procedimientos rituales que son coordinados por especialistas para que todo se cumpla en el momento y en la forma adecuada, aquí fue que empecé a conocer de manera más completa la labor de aquellos personajes que conocí años atrás.

Estos ritualistas son llamados *tlayákanke* [tla'jakanke] en Atlahuilco y *tliganke* [tli'ganke] en Tequila, son reconocidos dentro y fuera de sus respectivas localidades debido a que poseen conocimientos necesarios para la realización de los eventos ceremoniales tanto en el ámbito del ciclo de vida de las personas, como en el ámbito ritual agrícola.

Precisamente la descripción de los conocimientos de los *tlayákanke* ha sido un eje conductor que ha llevado a la culminación del presente estudio, ya que estos personajes conocen a fondo y guían aquellas prácticas religiosas y rituales que mantienen estrecha relación con la utilización de la flora. Ellos saben qué especie es necesaria para cada evento en las distintas épocas del año, en dónde se localiza y el procedimiento para su utilización como adorno y como ofrenda.

Es preciso notar que el *tlayákanke* no es una especie de “*ehamán*” que vive aislado, sino que a lo largo del año funge como núcleo de las relaciones comunitarias, mediante su acción y su palabra logra llevar a buen término el evento en turno que dio pie a una cohesión social específica. El ritualista utiliza el náhuatl para dirigir su discurso, que pueden ser plegarias, agradecimientos o recomendaciones según sea el caso. Los participantes en el evento comparten un interés común, un grado de confianza y entendimiento de lo que esta persona realiza, asimismo también se comunican con él en náhuatl. Esta intelección mutua que se recrea varias veces al año ayudó a reconocer que el *tlayákanke* articula redes sociales que se concretan en comunidades de práctica, en donde existe de manera funcional el ritual y sus elementos conformantes: la religiosidad, la utilización de elementos florísticos y la lengua.

Así puedo exponer que el objetivo general de esta investigación fue aquél que intitula a la presente investigación:

- El estudio de la ritualidad y la religiosidad con énfasis en la observación de los elementos florísticos que utilizan ciertas comunidades de práctica de ciertas localidades de los municipios de Atlahuilco y Tequila en el Estado de Veracruz.

Las localidades del municipio de Atlahuilco fueron la cabecera municipal homónima, Sihuateo, Atlahuilapa y Tlalmorado. Respecto a Tequila localidades fueron la cabecera municipal, particularmente los barrios de Santa Cruz, Zacatlamanca 2, San Francisco, Tecuanca, Cotlajapa y Centro. En la parte metodológica se explicará la colecta de datos.

Como objetivos específicos podemos distinguir los siguientes:

- Describir la flora que se utiliza en contextos ceremoniales y rituales.
- Describir los hábitos de colecta de tales especies en correlación con la época del año y la festividad en turno.
- Describir las festividades en las que se observó el uso de la flora.
- Describir la participación del *tlayákanke* como ritualista y guía en los eventos de vida y del ciclo agrícola.

- Describir puntualmente los testimonios obtenidos en lengua náhuatl y en español respetando su variante local.

El enfoque descriptivo antes de otro tipo de análisis e interpretación se hace extensivo para todos los objetivos de investigación anteriormente expuestos. Las situaciones observables y registrables así como la lengua son expresiones que deben ser descritas tal como son, esa es una premisa que mantengo de manera primordial. Hay un sinnúmero de factores espacio-temporales tanto sociales, históricos y geográficos que confluyen para dar particularidad a los fenómenos antropológicamente analizables, esos matices que en su conjunto conforman elementos del modelo de investigación que he diseñado se expondrán en cada capítulo, cuyo contenido tiene un grado de especificidad pero no deja de entrelazarse con los demás.

A cada capítulo debemos considerarlo como un bloque constitutivo de igual importancia porque en su conjunto son necesarios para dar organización a la siguiente temática que conforma el corpus de esta investigación y que finalmente se concreta en lo que propongo exponer sobre este fragmento de realidad que representa la ritualidad:

- La descripción del método de investigación y los enfoques teóricos.
- La descripción de la organización social que las personas generan, que se concreta en las comunidades de práctica en donde se reproduce la ritualidad y la utilización de la flora en el contexto de la religiosidad católica.
- La escala desde la cual observamos y delimitamos los fenómenos sociales y el lugar donde suceden. Asimismo describiremos desde las perspectivas emic-etic la topografía serrana, estacionalidad y tiempo atmosférico.
- La diversidad de comunidades vegetales que hay en ese entorno, la utilización de las especies que ahí crecen y los hábitos de colecta.
- La labor ritual del especialista *tlayákanke*.

He organizado siete capítulos de manera consecutiva más no jerárquica, siguiendo la conocida gradación que va de lo general a lo particular para distribuir los temas antes mencionados y sus respectivos resultados de la siguiente manera hasta llegar a la conclusión general:

Capítulo 1. Sobre las nociones generales. Marco teórico y metodológico

Se definen los conceptos teóricos que utilizaremos en la presente investigación. Asimismo se explicará el método de investigación utilizado, la delimitación y alcances de nuestro estudio. Se explicará el carácter interdisciplinario de este trabajo y nuestro enfoque antropológico que es social y empírico. Los conceptos y definiciones serán desglosados sucesivamente según la temática, por ejemplo se hablará del campo mental y conductual que se abordarán desde las perspectivas *emic* y *etic*.

Luego se mostrará el ámbito de la fitoantropología y la importancia que ésta da a las comunidades, reconociendo las variantes que éstas tienen respecto al reconocimiento y la utilización de los elementos florísticos.

En las ciencias sociales hay diversos enfoques para definir “comunidad”. Es por eso que se hará una revisión de algunas definiciones y los elementos considerados para delimitar esta unidad de estudio. A partir de ese panorama general se ha elegido trabajar con una definición que apunte hacia una comunidad concreta, así hemos elegido la “comunidad de práctica” como la unidad organizativa siguiendo criterios funcionales específicos más que criterios espaciales.

En Atlahuilco y Tequila hay hablantes bilingües de náhuatl y de español principalmente, ambas lenguas están en situación de contacto permanente y la dominancia de la utilización de cada una depende del lugar y del contexto. Así explicaremos conceptos fundamentales del estudio del contacto lingüístico ya que en algunos registros de lengua que serán utilizados en la presente investigación, hay casos de préstamos y cambios de códigos entre lenguas.

Finalmente definiremos con mayor detalle nuestro enfoque empírico de investigación basado en el realismo dependiente del modelo (RDM), y mostraremos de manera sintética cómo se aplicó este método interdisciplinario en la práctica.

Capítulo 2. La religiosidad en Tequila y Atlahuilco. Aproximaciones históricas y antropológicas

Primeramente se abordan tres estrategias que la iglesia católica históricamente ha implementado y utilizado para lograr la adquisición de adeptos que profesaban otras religiones. La primera es el culto a los santos, los cuales han sido usados como intermediarios para favorecer la empatía religiosa de las personas sujetas a conversión. Otra estrategia ha sido el discurso retórico, para simplificar el entendimiento y hacer comprensibles los dogmas o verdades teológicas. La tercera estrategia se llama Nueva Evangelización, impulsada por la Iglesia Católica, la cual en un marco hegemónico permite y fomenta hasta cierto punto las manifestaciones de la religiosidad en tanto sean vehículos para mantener la feligresía ante el avance de otras religiones.

Posteriormente nos enfocaremos en el estudio antropológico de la religiosidad, entonces daremos una revisión a algunas herramientas de análisis que han concretado conceptos tales como religiosidad popular, sincretismo y reinterpretación simbólica. Se expondrán las manifestaciones propias de la religiosidad en Tequila y Atlahuilco tales como el ritual, la ofrenda y la caracterización particular de los Santos que hay en sus iglesias y capillas.

Capítulo 3. Los nahuas de Tequila y Atlahuilco. Un acercamiento desde la historia, la historia lingüística y la descripción etnográfica

La finalidad de abordar la historia fue tener conocimiento de cómo se ha explicado el poblamiento de la región y de las localidades que nos atañen, en particular aquellas de los municipios de Atlahuilco y Tequila. Se consideró importante incluir la información resultante de los estudios de lingüística histórica ya que nos ayudaron para conocer los distintos grupos nahuas que han llegado sucesivamente a la región.

Destaco que con esto no se pretende mostrar una historia lineal y perfectamente secuencial, ni establecer datación exacta, pero si se intentará presentar una secuencia cronológica entendible. Incluso algunas referencias que utilizaremos muestran la

diversificación lingüística nahua sin pretender dar a conocer fechas exactas pero sí procesos lingüísticos basados en cambios fonológicos, por ejemplo las referencias tomadas de Canger (1988) y Dakin y Wichmann (2000).

Además podremos caracterizar la variante lingüística que se habla en Tequila y en Atlahuilco comparando los estudios dialectológicos con las muestras de lengua que se han obtenido en la presente investigación.

Del segundo subcapítulo en adelante se aborda el presente de la Sierra de Zongolica, una región sumamente amplia y diversa que incluso se puede considerar una macro región. Nos centraremos en mostrar algunos aspectos de la ritualidad que se efectúan sólo en algunas localidades de la Sierra, para posteriormente focalizarnos en nuestras dos localidades base, Atlahuilco y Tequila. Describiremos su conformación social y espacial haciendo énfasis en la delimitación de nuestras comunidades de práctica estudiadas representadas por las mayordomías. Asimismo veremos la situación del náhuatl en situación de contacto con el español.

Capítulo 4. Descripción corográfica de la zona de estudio. Un acercamiento desde la geografía y la descripción de las comunidades vegetales

La finalidad del presente capítulo fue hacer notar la escala geográfica y organizativa en la que se desarrolla esta investigación: la comunidad observable, concreta, sujeta a relaciones próximas y redes sociales tangibles. No en un nivel regional abstracto sino en un nivel local que va acorde a la capacidad de colecta de datos etnográficos y de observación, combinando las perspectivas *emic* y *etic*. Así el contenido se ha recabado a través de los testimonios de las personas con respecto a la interacción en su entorno y la generación de conocimiento, a la estacionalidad, a la transformación de las comunidades vegetales, a la selección de plantas para usarlas en contextos ceremoniales y rituales. También se ha investigado la conformación geológica de la sierra, los fenómenos atmosféricos, y los diferentes tipos de comunidades vegetales en donde se colectan las plantas rituales.

La corografía como disciplina de la geografía cultural se interesa por las personas, entonces como subcapítulo final tendremos la corografía a través de los relatos de algunos habitantes de Tequila y Atlahuilco.

Capítulo 5. Descripción fitoantropológica: Etnografía de los usos de la flora en el contexto ceremonial y ritual

Aquí se muestran los elementos florísticos que se usan para cuestiones religiosas y rituales. De cada planta mencionaremos su lugar de procedencia, el estado de desarrollo de la planta cuando es colectada así como la parte que se usa. De manera subsiguiente se describe la etnografía del evento ritual o ceremonial en donde se utilizan la especie o especies en cuestión.

Se han incluido mapas elaborados con la información etnográfica georreferenciada, para mostrar los hábitos de desplazamiento de los grupos de colectores, desde su lugar de origen hasta donde se trasladan para conseguir las especies. Éstos son reflejo de los hábitos y costumbres de las comunidades que utilizan la flora con propósitos religiosos. Además se incluyen gráficas e ilustraciones para complementar dicha información.

Capítulo 6. La etnografía del ciclo ritual y el ámbito del *tlayákanke*

Este capítulo inicia describiendo qué es un *tlayákanke* tomando como referencias lo descrito al respecto por Gonzalo Aguirre Beltrán (1992) y María Teresa Rodríguez (1993), además de los testimonios recopilados durante esta investigación en donde podemos ver las opiniones de las personas que han solicitado y conocen el trabajo de estos ritualistas. Después se describirán propiamente los eventos en los cuales es protagonista, así en un subtema se describe su participación en los eventos del ciclo de vida de las personas, y en otro subtema presentará su accionar en el ciclo anual agrícola.

En el último subcapítulo, transcribiré relatos obtenidos de algunos señores *tlayákanke*, en cuya narrativa se pueden apreciar elementos de carácter mítico que dan coherencia a la manera que se efectúa el ritual y a los elementos que se utilizan y ofrendan.

Capítulo 7. Conclusión

En este capítulo se retoma la información que se ha generado en cada capítulo para discutir su aportación para el cumplimiento de los objetivos planteados. Finalmente se presentarán las conclusiones a las que se ha llegado.

Anexo 1. Apéndice lingüístico

Ya que en la redacción utilizaré palabras en náhuatl e incluso se transcribieron algunas frases y rezos de los señores *tlayákanke*, es necesario abordar ciertos aspectos lingüísticos del náhuatl de Tequila y Atlahuilco, por ejemplo los sistemas vocálicos y consonánticos y la grafía utilizada para su transcripción. Esto se explica en este apéndice lingüístico. Éste apéndice también sirve como complemento del capítulo 3, ya que ahí podremos ver las muestras de lengua que los especialistas en dialectología náhuatl han utilizado para determinar los dialectos de esta lengua y también podremos ver las características del náhuatl de Tequila y Atlahuilco según la información obtenida en la presente investigación.

Anexo 2. Fotografías

Todas las fotografías que se incluyen para complementar la descripción etnográfica se conjuntan en este anexo. Están agrupadas por capítulo, secuencialmente conforme se les hace referencia a lo largo de la tesis. Por ejemplo la foto 2-1 indica que es una foto referida en el capítulo dos y es la primera de ese capítulo, la 2-4 es la cuarta foto de ese capítulo. Las fotografías que no haya hecho por cuenta propia, a pie de foto se menciona su autor.

Capítulo 1. Sobre las nociones generales. Marco teórico y metodológico

En este capítulo presento generalidades acerca de los poblados Tequila y Atlahuilco Veracruz, así como la directriz de investigación: el trabajo interdisciplinario que parte de la antropología y que incluye un enfoque teórico llamado realismo dependiente del modelo. Se definen conceptos importantes que serán utilizados en este trabajo como herramientas metodológicas. También se desglosará la metodología general de investigación la cual se ha desarrollado mayormente en el ámbito sincrónico. Los términos que aquí se definen pertenecientes al ámbito antropológico son los enfoques *emic-etic* para la investigación de los campos mentales y conductuales; se explica la fitoantropología, con la cual abordaremos la comunidad desde la perspectiva de sus conocimientos botánicos particulares.; asimismo definiremos términos referentes al contacto lingüístico y los fenómenos que éste genera en las comunidades lingüísticas.

1.1 Tequila y Atlahuilco. Ubicación general

La zona serrana central del Estado de Veracruz, se conoce como “Región montañas” o “Grandes montañas”, una de sus subregiones es la Sierra de Zongolica, más pequeña pero muy heterogénea. Ahí es donde se encuentran los municipios de Tequila y Atlahuilco (y otros 12 municipios⁴), y sus respectivas cabeceras municipales homónimas. Tequila está a 17 Km. al sur de la ciudad de Orizaba, siendo una de las poblaciones serranas más accesibles y próximas desde la ciudad antes mencionada. Su latitud norte es de 18° 44’ y su longitud oeste es de 19° 04’, su altitud promedio es de 1,660 msnm. El municipio de Atlahuilco colinda al Suroeste con Tequila y la distancia entre ambas cabeceras municipales no es mayor a 5 Km. Su altitud promedio es de 1760 msnm y sus coordenadas geográficas son 18° 42’ norte, 97° 05’ oeste (Ver mapa general 1 p. ix).

Esta ubicación geográfica y altitudinal hace que la temperatura de ambas localidades sea templada a fría, más en Atlahuilco. No obstante hay zonas más insoladas y

⁴ Astacinga, Magdalena, Mixtla de Altamirano, Los Reyes, San Andrés Tenejapan, Soledad Atzompa, Tehuipango, Texhuacan, Tlaquilpa, Tlilapan, Xoxocotla, Zongolica.

bajas en el municipio de Tequila, ahí se siente más calor y es posible encontrar cultivos como el plátano, en contraste de las zonas menos insoladas donde se presentan heladas sobre todo en invierno. En estas condiciones variables hay microclimas que han permitido el desarrollo de un gradiente ecológico amplio, que incluye plantas que toleran bien el calor y la humedad y que generalmente se desarrollan en los niveles o estratos inferiores de los bosques mixtos y caducifolios. Asimismo hay plantas bien adaptadas a las zonas templadas y frías, como los encinos y los pinos que representan el punto opuesto del gradiente. Es notorio que la acción selectiva humana para coleccionar plantas con fines de consumo, transformación y propagación, tendrá un amplio ámbito de acción dentro de estos ecosistemas y la biodiversidad que representan.

En cuestión lingüística, podemos decir que en ambos municipios hay hablantes de lengua indígena, representada por la variante local del náhuatl (INALI 2008) denominada “náhuatl central de Veracruz”. A la par del náhuatl se habla el español como segunda lengua y en el caso de los niños y jóvenes, es muy probable que el español sea su primera lengua. Así tenemos en escena un bilingüismo permanente, en el que cada lengua es más o menos utilizada según el contexto, y el lugar concretos dentro y fuera de la comunidad. Detallaremos esto posteriormente, sin embargo es importante hacer una reflexión que sintetice este preámbulo.

El utilizar datos generales es útil para dar a conocer un contexto amplio y a gran escala, el cual puede en el peor de los casos quedarse ahí y no servir para nada más que para cubrir un requisito. Por otra parte puede servir de base a la mejor comprensión del contenido de un proyecto de investigación siempre y cuando esas generalidades deriven en una descripción puntual que nos ayude a concretar un objetivo. Así como labor fundamental se intenta partir de la abstracción hacia concreción, entonces en lo subsiguiente haremos valer el por qué se ha hecho mención de la región de “las Grandes Montañas”, la subregión Sierra de Zongolica para aterrizar en dos localidades. Y esto responde a la escala que hemos elegido, que es corográfica y va en concordancia con la labor etnográfica de recolección de datos que hubimos implementado. Esta ubicación geográfica y altitudinal y el gradiente de ecosistemas se nota en la conformación de ofrendas que acompañan el ritual y la religiosidad, ya que la diversidad vegetal de tierra fría y de tierra caliente se hace presente en las mismas dependiendo de la estacionalidad y

época del año. Asimismo la lengua náhuatl, el español, sus usos diferenciados y el bilingüismo caracterizan a las colectividades ya no vistas como entidades contenidas en las localidades, sino como los grupos comunales con intereses compartidos que conforman comunidades de práctica y comunidades lingüísticas, mismas que son la unidad de análisis de la presente investigación destinada al conocimiento del uso de la flora con relación al ritual y la religiosidad.

1.2 Método interdisciplinario

Al integrar distintas herramientas de investigación, este trabajo se internó en el terreno interdisciplinar cruzando los límites tradicionales existentes entre varias disciplinas académicas. Los objetivos planteados se abordan desde una perspectiva multidimensional de estudio para lograr un conocimiento integral, de manera paulatina y consecutiva. Según Morin (1999: 16), lo multidimensional se refiere a ~~las~~ unidades complejas, como ser humano y la sociedad. El ser humano es a la vez biológico, síquico, social, afectivo, racional. La sociedad comporta dimensiones históricas, económicas, sociológicas, religiosas [...]”.

Se puede estudiar cada dimensión aislada una de otra, el todo aislado de sus partes o incluso cada parte desarticulada de las demás, tal cual sucede cuando se genera el conocimiento a través de disciplinas especializadas, y del llamado pensamiento simple. Por el contrario, se puede considerar que estas múltiples dimensiones que constituyen cada unidad son complejas y que están relacionadas unas con otras, este enfoque se denomina de sistemas complejos (Espina 2004: 21) el cual ~~propone~~ una visión diferente del todo, donde su organización es más que la suma de las partes y constituye un proceso donde aparecen cualidades emergentes [...]”

Este trabajo retoma algunos aspectos del planteamiento de los sistemas complejos y la multidimensionalidad, es por eso que se conformó el corpus de investigación con base en la diversificación de temas para mostrar con amplitud el escenario en donde se desenvuelve la ritualidad y el uso de ciertas plantas para tales fines (ver p. 4 de la introducción). De

acuerdo con la propuesta de Espina (2004 parafraseando a Morin 1996) tenemos lo siguiente con respecto al pensamiento complejo para el estudio en ciencias sociales:

La denominación de *pensamiento complejo*, bastante conocida en las ciencias sociales, se refiere específicamente a la propuesta de Edgar Morin (1996) de transitar hacia una reforma del pensamiento, que se propone superar las maneras de producir saber que reducen el conocimiento del todo al de las partes y lo descontextualizan, asumiendo la preeminencia de una causalidad universal, y avanzar hacia una forma de pensar que ~~trata~~ a la vez de vincular y de distinguir-pero sin desunir”, y que acepta el reto de la incertidumbre.

Así las propuestas de la complejidad insisten en analizar los fenómenos o ~~unidades~~” de manera integral, incluso no pasar por alto la incertidumbre que siempre está presente en todo diseño de investigación, en donde se plantean los objetivos y los resultados esperados. Sin embargo, hay otros tantos resultados ~~inesperados~~” que durante el curso de la investigación hacen variar los protocolos y procedimientos que se están utilizando. Desde mi punto de vista los resultados no esperados son tan valiosos como los esperados, ya que son conexiones con la realidad que se está estudiando, siendo información que ingresa al sistema para evaluar lo que se está obteniendo y hacer ajustes pertinentes.

En ese sentido Morin (1999: 17) cita que ~~Complexus~~ significa lo que está tejido junto⁵”; y según el autor ~~hay~~ complejidad cuando son inseparables los elementos diferentes que constituyen un todo [...] y que existe un tejido interdependiente, interactivo e interretroactivo entre el objeto de conocimiento y su contexto, las partes y el todo, el todo y las partes, las partes entre ellas. Por esto, la complejidad es la unión entre la unidad y la multiplicidad”.

Considero que al abordar un estudio desde la complejidad, no es viable considerar *a priori* la homogeneidad de las unidades de estudio, debido a que estas se integran de múltiples elementos y múltiples maneras en que éstos se conectan y funcionan. Metodológicamente será mejor ir identificando segmentos de análisis con base en sus particularidades compartidas observadas. Esto lo menciono porque será de utilidad para mostrar en el subcapítulo porqué he optado por definir una comunidad de práctica concreta como unidad de estudio y no una comunidad abstracta en el sentido ~~elástico~~” de la

⁵ Complejo, del latín *complexus*, ~~enlazado~~”. Real Academia de la Lengua Española. <http://www.rae.es/>

definición. El trabajo antropológico que he decidido emprender abarca una porción pequeña de la realidad de los habitantes de Tequila y Atlahuilco, es por eso que he decidido acotar desde un principio cuál ha sido el enfoque y la extensión elegidos, considerando la opinión de Luis Carrizo (2004: 46) con respecto a la investigación en ciencias sociales:

—El campo de las ciencias sociales y humanas es particularmente desafiante, no sólo por la complejidad y dinámica de su objeto de estudio —la sociedad, sus personajes, sus producciones— sino también, y fundamentalmente, por la complejidad y dinámica del sujeto de estudio: el investigador de tales realidades sociales o percepciones de lo social”.

La complejidad como método de investigación (Espina 2004: 11) intenta superar las dicotomías de los enfoques disciplinarios del saber aprendiendo el “pensamiento relacional”. Por “dicotomías clásicas” (Espina 2004: 14) se entiende “tomar la realidad definida por la separación en pares conectados por contradicciones antagónicas, por su carácter de opuestos irreductibles”. Mayra Espina (2002: 14) mencionó que entre las dicotomías clásicas están la estructura-acción, objeto-sujeto, sociedad-individuo, macro-micro, existencia-conciencia, cambio-estabilidad, cuerpo-mente, sociedad-naturaleza, normal-patológico o desviado, cuantitativo-cualitativo.

Algo que me parece interesante es que la autora antes referida, mencionó que la explicación de las causas últimas del funcionamiento de los sistemas sociales se ha colocado en el análisis de uno u otro de los dos polos de dichas dicotomías, ignorando las relaciones existentes entre cada extremo. Muchas veces esas dicotomías se han derivado de la manera en que se plantean los diseños de investigación que generalmente se cargan o del lado objetivista o del lado subjetivista a la hora de abordar la relación objeto-sujeto y la generación del conocimiento. Ahora presentaré el punto de vista de Sotolongo (2002 citado por Klein 2004: 18) quien muestra de la siguiente manera las tres tendencias básicas del análisis de la relación sujeto objeto:

1. La posición objetivista, en la que se establece una clara separación entre el objeto y el sujeto, —el objeto es representado sin que la acción del sujeto aparentemente incida en esa relación y donde el papel de este se limita a la

fijación de las condiciones iniciales y de frontera del objeto cognitivo para su indagación o experimentación” (Sotolongo 2002:4).

2. La posición subjetivista o fenomenológica, “donde la constitución de la realidad del objeto se deriva de la acción significadora del sujeto sin, aparentemente, la incidencia del objeto”, el objeto queda limitado a un “fenómeno de conciencia, susceptible de sufrir un proceso de constitución como una unidad de sentido cognitivo o valorativo en esa conciencia del sujeto” (Sotolongo 2002:5).
3. La posición hermenéutica, donde se enfatiza lo relacional, la interacción sujeto objeto, ambos formando parte de un todo e influyéndose mutuamente. No se reduce el papel del objeto o del sujeto, si no que se ven en una complementariedad intercambiable, dialógica, “considerando reiterativamente al sujeto ya como polo activo (agente, constituyente), ya como polo pasivo (paciente, constituido) y al objeto, a su vez, también reiterativamente ya como condicionante y constituyente, ya como condicionado y constituido” (Sotolongo 2002:5).

Con relación a lo antes descrito, considero que en el ámbito de la antropología es sumamente improbable lograr una objetividad en el más puro estilo positivista en donde se considera que existe una frontera entre el sujeto y el objeto. Primeramente cuando entran en contacto el investigador y esa porción de realidad que desea describir, se crea un sistema interdependiente, que genera información que transita en ambos sentidos y que pone en contacto a la teoría y presupuestos del modelo de investigación, con la realidad de la comunidad que es estudiada. Incluso las técnicas de investigación, como son la etnografía y la observación participante, plantean la convivencia y proximidad entre el investigador y la comunidad que se está estudiando.

Dependiendo del enfoque de la investigación estos puntos de contacto sujeto-objeto serán muy específicos, como sucede en las investigaciones simples y serán numerosos si se considera la condición compleja de las unidades de estudio. Antes de continuar explico que no considero lo simple de manera peyorativa ni lo complejo de manera superlativa, sólo son dos enfoques de abordar los estudios.

Ahora bien, coincido en que es fundamental fijar las condiciones iniciales o punto de partida de la investigación y el límite del quehacer investigativo, tanto temáticamente como temporalmente, un proyecto de investigación tiene principio y final. Además considero que si bien hay un contacto continuo entre el investigador y la comunidad, a final de cuentas el investigador es el que está realizando un trabajo que debe cumplir a cabalidad.

Es por eso que las premisas que he respetado para coleccionar y analizar los datos han sido la descripción de los eventos observados y sus contextos antes que inferir a priori para explicar los procesos, se han elegido frases concretas antes de recurrir a la retórica, metáfora o la alegoría para transcribir la realidad estudiada llámese objeto de estudio, que existe y que tiene primacía sobre las ideas. Esto último sirva para deslindar a esta del subjetivismo, que como se ha citado con anterioridad, considera que toda realidad es producto de los fenómenos de conciencia, dando primacía a las ideas y a la interpretación simbólica de los hechos sociales sin considerar que antes que símbolos son construcciones derivadas de la interacción cotidiana de las comunidades en su entorno.

Para afrontar esta multidimensionalidad y complejidad, se ha propuesto trascender los límites rígidos entre diferentes disciplinas, para integrar un método interdisciplinario o transdisciplinario. Este planteamiento que ha buscado nexos entre disciplinas y la renovación de los métodos de investigación surgió hacia mediados del siglo XX, bajo el nombre de transdisciplinariedad (Nicolescu 1996: 3) cuando –en los trabajos de investigadores tan diversos como Jean Piaget, Edgar Morin, Eric Jantsch y algunos otros, ese término fue inventado en su momento para expresar, sobre todo en el campo de la enseñanza, la necesidad de una feliz transgresión de las fronteras entre las disciplinas, de una superación de la pluri y de la interdisciplinariedad”.

A continuación mostraré cómo se han definido los términos pluridisciplinariedad, interdisciplinariedad y transdisciplinariedad y después expondré cómo he retomado esas propuestas para armar el presente modelo de investigación.

Basarab Nicolescu (1996: 34) mencionó que la pluridisciplinariedad concierne al estudio de un objeto de una disciplina, por varias disciplinas distintas a la vez. Por ejemplo, –un cuadro del Giotto puede ser estudiado por la observación de la historia del arte cruzada con la de la física, la química, la historia de las religiones, la historia de Europa y la geometría”. Continúa el autor (1996: 34, 35):

El conocimiento del objeto en su propia disciplina se profundiza por un aporte pluridisciplinario fecundo. La investigación pluridisciplinaria aporta un *más* a la disciplina en cuestión (a la historia del arte), pero ese *—más*” es al servicio exclusivo de esa misma disciplina. Dicho de otra forma, el avance pluridisciplinario desborda las disciplinas pero *su finalidad permanece inscrita en el marco de la investigación disciplinaria*.

La interdisciplinariedad según Nicolescu (1996: 35) —“Concierne la transferencia de métodos de una disciplina a otra”. Según el autor antes citado pueden distinguirse tres grados de interdisciplinariedad:

- a) *un grado de aplicación*. Cuando los métodos de una disciplina son aplicados a otra disciplina. Nicolescu mencionó como ejemplo el caso en el cual los métodos de la física nuclear aplicados a la medicina conducen a la aparición de nuevos tratamientos del cáncer.
- b) *un grado epistemológico*. Nicolescu pone por ejemplo la transferencia de los métodos de la lógica formal en el campo del derecho genera análisis interesantes en la epistemología del derecho.
- c) *un grado de engendramiento de nuevas disciplinas*. La transferencia de métodos entre disciplinas genera nuevas disciplinas. Un nuevo ejemplo del autor se refiere a la transferencia de métodos de las matemáticas al campo de la física, ~~to~~ a la cual ha engendrado la física matemática, de la física de las partículas a la astrofísica —la cosmología cuántica, de la matemática a los fenómenos meteorológicos o a los de la bolsa —la teoría del caos, de la informática en el arte- el arte informático”. Nicolescu continúa, —“Como la pluridisciplinariedad, la interdisciplinariedad desborda las disciplinas pero *su finalidad permanece también inscrita en la investigación disciplinaria*. Pero por éste su tercer grado, la interdisciplinariedad contribuye al big bang disciplinario”. Ese ~~big~~ “big bang” que menciona Nicolescu, se ve realizado en la transdisciplina, y como veremos se refiere al desbordamiento de las disciplinas y no sólo el enriquecimiento de una sola de ellas gracias a la cooperación de otras.

Atendiendo a la aplicación de métodos interdisciplinarios de investigación, he de mencionar que a raíz de mi incursión formal en el ámbito de los estudios sociales, fue en

los trabajos de Johanna Broda donde primeramente encontré la propuesta de colaboración llevada a la práctica, para abordar un objeto de estudio desde varios ángulos y disciplinas⁶. A partir de sus investigaciones sobre la organización social del estado mexicana y del ritual existente en las festividades calendáricas, con base en el estudio de las fuentes coloniales del siglo XVI (cfr. Broda 1971, 1978), Broda ha desarrollado investigaciones interdisciplinarias y comparativas tomando en consideración a la arqueoastronomía, a la arquitectura, a la etnohistoria, a la antropología y a la geografía cultural para el estudio del paisaje ritual, la cosmovisión, la observación de la naturaleza, y la ritualidad de las comunidades indígenas contemporáneas (cfr. 1991, 1992, 2001, 2016), considerando la investigación de manera holística.

Este enfoque interdisciplinario se nutre de la información y de una serie de planteamientos, conceptos y metodologías de las disciplinas arriba mencionadas. Ya que el tema se refiere a las culturas indígenas de América, el marco más general lo proporciona la Antropología como el estudio comparado y sistemático de las culturas y las sociedades humanas desde sus orígenes hasta la actualidad. En la Antropología la perspectiva comparativa es fundamental, al igual que su punto de partida empírico, es decir histórico, y su enfoque holístico (Broda 2016).

Con “enfoque holístico” la autora (Broda 2016) se refiere “al hecho de que la Antropología emprende un estudio cualitativo que relaciona entre sí los diferentes campos de la vida social como son la organización social, la política, la religión y la ciencia”. Broda enfatiza que “no es posible entender los fenómenos culturales (sociales, políticos, religiosos y científicos) sin esta imbricación”, ya que las sociedades poseen fusión entre las diferentes esferas de la vida.

Vemos que la interdisciplinariedad planteada por Johanna Broda se refiere a la cooperación de las disciplinas para afrontar la multiplicidad de aspectos que conforman a la sociedad que se estudia en determinado momento. Así considero que de manera semejante a lo que se vio planteado por el pensamiento complejo y la multidimensionalidad, el objeto de estudio tal cual lo propone Broda, posee relaciones intrínsecas entre sus componentes.

⁶ Al ingresar en el año 2006 a la línea de investigación de la Dra. Broda “Organización social y cosmovisiones prehispánicas” en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Además, Broda (cfr. Broda 2001: 205) considera la diacronía a la hora de aplicar su método interdisciplinario y comparativo al considerar necesaria una cooperación entre la antropología y la historia, ya que en varias de sus investigaciones aplica técnicas de análisis antropológico a lo que ella llama “material etnográfico prehispánico”, es decir las fuentes coloniales del siglo XVI. Esto para hacer una comparación entre aquellos ritos mexicanos registrados en las crónicas y los ritos actuales.

Este último aspecto comparativo diacrónico no lo aplico en mi método interdisciplinario, ya que prefiero enfocarme en el presente y en la particularidad existente en el lugar donde llevo a cabo la investigación

Otra cuestión interesante de la metodología de Johanna Broda es la reflexividad que la autora continuamente hace con respecto a los pros y los contras de la interdisciplinariedad, no obstante la preferencia por este enfoque. Por ejemplo tenemos la siguiente reflexión.

La interdisciplinariedad no solo ofrece ventajas sino que supone también peligros. Puesto que por un lado, ninguna de las ramas de estudio que la constituyen da explicación por sí solo, y por el otro, se presentan problemas reales de la colaboración entre especialistas que tienen una formación académica divergente y muchas veces manejan los mismos términos pero desde marcos y perspectivas epistemológicas completamente diferentes (Broda 1992: 25).

Desde la propuesta de la simplicidad, las disciplinas tienen un ámbito de estudio aislante, incluso hacia el interior de cada una hay corrientes y campos de investigación especializados. Desde la propuesta de la complejidad el ámbito de estudio es conectivo, abierto para tomar de cada disciplina lo que sea compatible para resolver un objetivo de investigación situado en tiempo y espacio, es decir, contextualizado.

Existen planteamientos que son puramente teóricos, otros experimentales y otros más requieren del trabajo de campo. Los métodos de análisis van desde lo cualitativo hasta lo cuantitativo, habiendo propuestas que toman en cuenta ambos. De ahí la pertinencia de observar las características y variantes que hay entre disciplinas antes de emprender un estudio interdisciplinario, para evitar de antemano la falta de entendimiento. A

continuación se describirá otro planteamiento de cooperación denominado transdisciplinario, en el cual incluso se intenta ir más allá de toda disciplina como veremos en seguida.

La transdisciplinariedad según Nicolescu (1996: 35) —concierte, como el prefijo “trans” lo indica, lo que *está* a la vez *entre* las disciplinas, *a través* de las diferentes disciplinas y *más allá* de toda disciplina. Su finalidad es la comprensión del mundo presente en el cual uno de los imperativos es la unidad del conocimiento”. Nicolescu (1996) considera que para que exista la transdisciplinariedad se deben reconocer la complejidad y los múltiples niveles de realidad y también lo que llama “la lógica del tercero”, que es a mi entender la operación metodológica que sirve para vincular los distintos niveles de realidad, lograr un pensamiento en red y dar explicaciones integrales, dejando de lado las explicaciones basadas en las dicotomías clásicas arriba mencionadas.

Por su parte Klein (2004: 32) opina que “la transdisciplinariedad es la ciencia y el arte de descubrir puentes entre diferentes objetos y áreas de conocimiento”. La autora citada (cfr. Klein 2004: 31-34) mencionó que en la transdisciplina sigue habiendo especialización disciplinaria, también hay formas de cooperación interdisciplinarias pero son sobrepasadas con la construcción de nuevos paradigmas conceptuales, ya que “en lugar de una simple transferencia del modelo desde una rama del conocimiento a otra, la transdisciplinariedad toma en cuenta el flujo de información circulando entre varias ramas de conocimiento”.

Los planteamientos interdisciplinario y transdisciplinario, hay abordarlos con sumo cuidado ante la particularidad de cada disciplina científica que se intenta entrelazar, ya que todas poseen sus propios métodos, normas y lenguajes. Si no se trabaja con cuidado, quedará la sensación de que existió una gran expectativa que al final de cuenta no se logra consolidar. Esto representó un reto pero si se lleva a buen término, cumplirá con el objetivo de explicar de manera robusta los resultados.

Considero que es posible lograrlo poniendo puntos de anclaje y delimitaciones espacio-temporales: partiendo de la cooperación entre la antropología y la botánica, situando el estudio en un momento determinado, en un lugar determinado con una comunidad concreta determinada. He elegido una escala local que marca el alcance del

trabajo (ver capítulo 4) para tener más concreción y definición. Es por eso que descarto un alcance regional y diacrónico en la mayor parte de esta investigación, salvo en el capítulo 2, en el que se describen brevemente los procesos históricos del sincretismo religioso y en el capítulo 3, que muestra un poco de la historia general de la región.

Ahora mostraré el enfoque antropológico que se ha utilizado para posteriormente exponer el realismo dependiente del modelo (RDM). Luego continuaré con la fitoantropología, y con las nociones acerca del contacto lingüístico. Finalizaré con la explicación acerca del método investigación, la obtención de datos en campo y la aplicación del trabajo interdisciplinario en la práctica.

1.3 El enfoque antropológico

La antropología es una disciplina que al dedicarse al estudio de las sociedades humanas y su cultura mediante el registro *in situ*, ofrece la posibilidad de observar una realidad que puede ser documentada de primera mano. En términos generales la línea teórica se adscribe a la antropología cultural y al materialismo cultural siendo la ciencia empírica el fundamento para recabar información atendiendo dos categorías principales, los campos mentales y conductuales humanos, en concordancia con lo planteado por Harris (1994, 2011), quien además enfatiza la reflexividad científica basada en la epistemología en vez de la ontología.

Asimismo se adscribe al estudio de la percepción de la naturaleza que distintas sociedades humanas tienen y han tenido históricamente, tal cual ha planteado Johanna Broda a lo largo de su trabajo como investigadora, ha sostenido que los procesos sociales materiales son los generadores de cosmovisión, con lo cual coincido plenamente.

En mis propias investigaciones sobre Mesoamérica, desde hace años atrás [...] mi posición ha sido de que el mundo real (la naturaleza) efectivamente *existe* siendo percibido e interpretado de diferentes maneras por las culturas, pero que las representaciones *no* tienen la primacía sobre el mundo real. Pienso que la existencia del mundo real no es solamente un prejuicio occidental, tal como lo enuncian los *perspectivistas*. Más bien constituye la base

para hacer ciencia, tanto en las ciencias naturales como en las ciencias sociales. Todos los pueblos y etnias del mundo viven en este mundo real, lo que distingue unos de otros son las interpretaciones que generan las culturas. A través del análisis antropológico, precisamente, se trata de estudiar la variación en las representaciones o imágenes de la naturaleza que las culturas han creado. En el concepto de cosmovisión que he manejado en mis propias investigaciones, me he enfocado en este aspecto (Broda 2016).

La actitud hacia la naturaleza y su conceptualización, son una reelaboración en la conciencia social de las condiciones naturales según ha mencionado la autora. La conciencia social es un “prisma” que impide tener una “pura desligada de las condiciones e instituciones sociales en las cuales nace” (Broda 1991:462; 2012). Esa “visión estructurada” del mundo natural es la cosmovisión, la autora (Broda 2016) mencionó que este concepto “es un modelo que sólo constituye una aproximación a la realidad y no la realidad misma [...] como investigadores sólo podemos acercarnos a la representación nativa que es la cosmovisión, nunca la vamos a poder aprehender en todos sus matices y detalles”.

Marvin Harris (cfr. Harris 1994: 45,46) propuso que no es un asunto epistemológico el decidir si son las ideas o las entidades materiales la base de la realidad, para él esa es una cuestión ontológica y estéril. El punto es distinguir que “las entidades materiales tienen una existencia propia separada de la de las ideas, que los pensamientos acerca de las cosas y los acontecimientos son separables de éstos”, entonces el problema epistemológico derivado es cómo obtener conocimiento de ambos dominios sin entremezclarlos. Harris (1994: 46) propuso abandonar la distinción entre lo real y lo irreal y en su lugar adoptar dos conjuntos de distinciones diferentes, primeramente la distinción entre acontecimientos mentales y conductuales, y en segundo lugar la distinción entre acontecimientos de tipo emic y de tipo etic.

1.3.1 El campo mental y el campo conductual

Dentro del campo mental están los pensamientos y sentimientos que experimentan los individuos. Estos se expresan a través de su discurso, de sus narraciones y explicaciones, opiniones acerca de sus percepciones sobre su propio accionar, presente, pasado o futuro, o sobre el actuar de alguien más al interior o hacia el exterior de la comunidad. La temática puede ser variada, pero al ser el sujeto “entrevistado” el que emite un juicio, tendremos que la información obtenida será aquella que esa o esas personas consideran relevantes.

El campo conductual se expresa a través de acciones que se realizan a nivel individual y grupal. El movimiento y el accionar de un grupo comunal o comunidad incluso la manera en que se establecen los diálogos son realizaciones de los actantes que se ejecuta *in vivo*, suelen ser momentos que se deben captar al instante. Al ser el “observador” el que registra y emite los juicios, la información obtenida será aquella relevante para él.

Si bien Marvin Harris menciona que es fundamental obtener conocimiento de ambos campos sin entremezclarlos, es del todo útil y necesario hacer un contraste de ambas informaciones ya que son complementarias, y ayudan a robustecer los resultados. Cada campo explora dos expresiones distintas que aportan datos únicos. Muchas veces tenemos que cuando preguntamos acerca de un evento X, y registramos lo que se dice acerca del mismo, no es lo mismo que lo que se observa que se hace en el evento cuando podemos presenciarlo. Ambas informaciones pueden ser próximas o completamente distintas, dependiendo de muchos factores metodológicos, sin embargo, no quedarse con una sola fuente de información nos puede aproximar a acercarnos a una descripción más precisa, y no sólo fortuita o casual.

1.3.2 Emic y etic

Dice Harris que “la distinción entre elementos mentales y los conductuales no da respuesta al interrogante de cómo describir adecuadamente una cultura en su totalidad” (Harris 2011: 36). No obstante para seguir en la ruta de la adecuada descripción de los pensamientos y la conducta de los participantes plantea que éstos pueden enfocarse desde dos perspectivas

contrapuestas: desde la de los propios participantes y desde la de los observadores. En ambos casos son posibles las descripciones científicas y objetivas del campo mental y del campo conductual. Pero, en el primero los observadores emplean los conceptos y distinciones que son significativos y apropiados para los participantes; y en el segundo, conceptos y distinciones significativos y apropiados para los observadores. El primero de estos modos de estudiar la cultura se llama *emic* y el segundo *etic*. Al llevar a cabo la investigación *emic* los antropólogos tratan de adquirir un conocimiento de las categorías de las categorías y reglas necesarias para pensar y actuar como un nativo. En modo *etic* en vez de emplear conceptos significativos y apropiados desde el punto de vista del nativo, el antropólogo se sirve de categorías derivadas del lenguaje de la ciencia (Harris 2011: 37).

Harris apunta que los términos *emic* y *etic* no son redundantes con respecto a los términos mental y conductual, entonces hay 4 dominios operacionalmente definibles en el campo de investigación sociocultural (Harris 1994: 53). Así, los campos mentales y los campos conductuales son analizables desde la perspectiva *emic* y también desde la perspectiva *etic* (ver Tabla 1).

	<i>emic</i>	<i>etic</i>
Conductual	I	II
Mental	III	IV

Tabla 1-1 Campos mental y conductual en el estudio *emic-etic*

Por último mencionaré una cita de Marvin Harris (1994: 49):

Toda estrategia investigativa que no distinga entre los acontecimientos pertenecientes a los flujos mental y conductual, y entre las operaciones *emic* y *etic*, será incapaz de desarrollar un conjunto coherente de teorías concerniente a las causas de las semejanzas y diferencias socioculturales. Y, a priori me inclino a pensar que las estrategias que se limiten exclusivamente a la perspectiva *emic* o a la *etic* no pueden satisfacer los criterios de una ciencia orientada hacia metas de una manera tan efectiva como aquellas que abarcan ambos puntos de vista.

1.4 El realismo dependiente del modelo

Esta propuesta de trabajo ha surgido en el campo de la física, y lo he adoptado a partir de la lectura del trabajo de Stephen Hawking y Richard Mlodinow (2010). Esta es la manera en la que integro el realismo dependiente del modelo (RDM) al presente trabajo de investigación:

Según el RDM (Hawking y Mlodinow 2010: 51) no hay imagen y teoría independiente del concepto de realidad, así una teoría y una imagen del mundo es un modelo y un conjunto de reglas que relacionan los elementos del modelo con las observaciones.

El RDM (Hawking y Mlodinow 2010: 55) se aplica también a los modelos mentales conscientes y subconscientes que todos creamos para interpretar y comprender el mundo cotidiano. No hay manera de eliminar al observador de nuestra percepción del mundo, creada por nuestro procesamiento sensorial y por la manera en que pensamos y razonamos. Nuestra percepción y observaciones y explicaciones del fenómeno observado no son directos, pasan por una especie de lente, la estructura interpretativa de nuestros cerebros.

Nosotros captamos la realidad pero ésta es independiente de nuestras percepciones, así bajo este modelo teórico la realidad no es metafísica, no se cae en supuestos ni debates sobre lo que significa la existencia. Reitero lo mencionado al principio de este subcapítulo, si bien diferentes sociedades en diferentes lugares y épocas se hacen distintas percepciones de la realidad, la naturaleza existe independientemente de conceptos y percepciones humanos. Todo esto lo cito para distinguir el modelo dependiente de la realidad de las aproximaciones antirrealistas (Hawking y Mlodinow 2010: 53), en un caso extremo los postulados de George Berkeley, quien afirmaba que no existe nada más que la mente y sus ideas.

Además en cuestiones de estudios antropológicos, considero otros aspectos inherentes a la realidad estudiada con base en modelos de investigación.

- 1- Es histórica, no sólo producto de la generación espontánea de ideas o símbolos *per se*. El reconocimiento de la existencia de procesos diacrónicos que conforman un continuo sirve para ubicar en el tiempo y espacio el estudio que se está realizando.

No pretendo hacer valer la diacronía para llenar huecos metodológicos, todo lo contrario, se pretende hacer valer la sincronía, ya que es el alcance que se ha planteado.

- 2- Es un sistema abierto y dinámico. Presenta variación por motivaciones internas de la comunidad y por influencias externas, como puede ser el contacto con otros grupos, la migración y el reintegro de migrantes a su comunidad de origen.
- 3- Es racional, responde operacionalmente a necesidades tangibles y está ligada al ser cotidiano, no es un mero producto simbólico ideal desligado de lo que sucede diariamente.
- 4- Tiene filiaciones culturales, las cuales el RDM observará y no tratará de implantar a priori un modelo y encajar forzosamente las observaciones en él. Eso iría en contra de sus propios postulados ya que según el realismo dependiente del modelo (Hawking y Mlodinow 2010: 55), lo que importa es preguntar si un modelo concuerda o no con las observaciones.

Al plantear que el realismo es dependiente del modelo, deja de ser una propuesta realista —clásica— en la cual existe la objetividad que describe la realidad unívocamente, esto es una sola explicación posible, lo que tanto es criticado actualmente, junto con todo lo que es calificado como —pensamiento occidental—. Eso sería el realismo modelado por el modelo o en su contraparte el idealismo moldeado por el modelo.

Cabe destacar que en mi incursión en la antropología, por el carácter mismo del tipo de investigación elegí este RDM en vez de aproximarme a la filosofía para explicar y realizar la investigación. Menos me adhiero a la cuestión ontológica ya que en mi investigación no son tan importantes los —qué o los —por qué— sino los —cómo—.

Puntos a destacar en el modelo de investigación.

1. Concuerda con las observaciones existentes y proporciona descripciones de ellas. Como directriz se considera que la realidad registrable, sea la lengua, el uso de la flora, la religiosidad, son como son, y la labor del investigador es describirlos tal cual para no meter ruido al sistema de análisis y desviar los resultados.

2. Se opta por las explicaciones más sencillas y cercanas a la experiencia, antes que recurrir a especulaciones arbitrarias e imaginativas. El principio es atribuido al fraile franciscano inglés del siglo XVI Guillermo de Ockham y es fundamental para el reduccionismo metodológico y en ciencia, este principio se utiliza como una regla general para guiar el desarrollo de modelos teóricos. En su forma más simple, el principio de Ockham indica que las explicaciones nunca deben multiplicar las causas sin necesidad: Cuando dos o más explicaciones se ofrecen para un fenómeno, la explicación completa más simple es preferible; es decir, no deben multiplicarse las entidades sin necesidad.
3. Todo resultado es objeto de análisis, y las observaciones futuras permitirán refutar lo obtenido o complementar los datos. Este es un principio ampliamente en la investigación científica, no obstante en antropología rara vez se reconoce como un principio fundamental.

Así para trabajar con los lineamientos de este modelo de investigación, se necesita la adquisición de datos en campo, práctica que ha distinguido a la antropología desde el inicio de esta disciplina. La etnografía como metodología ha servido de manera fundamental para recabar información, es el modo en que se construye el modelo ya que representa el registro de las observaciones, para su posterior análisis. La etnografía está dirigida a conocer comunidades concretas conformadas por personas, hablantes y portadores de prácticas particulares con relación a la utilización de la flora en contextos festivos. Así tanto la manera de hablar, como la botánica particular que la comunidad ha desarrollado, como la manera de organizar el ritual religioso es identificable puntualmente en el tiempo y el espacio. Por poner un ejemplo del tipo de descripciones que se han hecho en esta investigación, se puede decir que algunas personas hablantes de una variante del náhuatl de central de Veracruz suelen elaborar algunos *so'chigale* hechos con las hojas de *ashokopa* como parte de la celebración religiosa del Corpus Christi en el mes de junio. Este cuidado se ha tomado en cuenta para evitar tanto las ambigüedades como las generalizaciones. Así la manera de hacer el trabajo antropológico basado en el RDM se puede considerar realista, o secular en el sentido que su interés principal son los datos del aquí y el ahora.

El uso de la flora y la religiosidad al igual que la lengua son sistemas constituidos por subsistemas y constituyentes de sistemas más amplios. Todos ellos están abiertos al cambio, el cual implica la variación a través del tiempo, pudiendo ser esta súbita o gradual. Sin embargo, todo cambio responde a una lógica de adecuación al momento que vive la comunidad, así algunos elementos de la flora, utilizados en contextos ceremoniales pueden ser sustituidos por otros, a modo de la adquisición de “préstamos” que pueden llegar a asimilarse y volverse permanentes o por el contrario, pueden ser sustituciones temporales que en cuyo caso volverán a ser sustituidas por ejemplo, si el recurso vegetal original puede estar a disposición. Asimismo el culto a los santos se conforma de entradas y salidas del sistema, comportamientos religiosos variables y propios de los creyentes. Igualmente sucede con el náhuatl local, el cual presenta préstamos y cambios de código provenientes en su mayoría del español y otros menos del inglés. Esta variación se describe en la presente investigación y se le trata de dar explicaciones con base en motivaciones internas tanto como externas que experimenta la comunidad, pero jamás serán consideradas desviaciones o prácticas impuras, malas o degradadas. Cabe notar que toda práctica informal y espontánea es donde se nota la vitalidad de la cultura, sea a través del uso de la flora y la religiosidad, dos de los objetivos a describir.

1.5 Fitoantropología

La fitoantropología y su enfoque de carácter interdisciplinar, resulta de gran ayuda cuando nuestro objetivo de investigación es el estudio de la cultura a través de la observación de los hábitos de utilización de las plantas. El observar las plantas presentes en las ceremonias es la parte inicial que me da pie para profundizar en el estudio antropológico, acerca de los usos que se le da a la flora en el contexto ceremonial y ritual, muchas veces asociado a las celebraciones religiosas. Los autores P. Sensarma y A. Gosh (1995: 70) definen la fitoantropología como “el estudio de las comunidades humanas desde la perspectiva de la botánica particular que cada comunidad ha desarrollado, de la observación de sus diferencias y similitudes, y de las razones de las variantes observadas”. Ellos toman como base el hecho de que cada comunidad responde de diferente manera ante las plantas, ya que

no todas ven a la misma planta con igual reverencia o el mismo uso, incluso aquellas vecinas que comparten el mismo hábitat. Estas construcciones sociales están condicionadas por las normas civiles y religiosas. Destaco que la fitoantropología es un campo realmente atractivo, sobre todo cuando analizamos los juicios humanos con respecto a la naturaleza, los cuales, a mi entender, articulan prácticas sociales que surgen a partir del empirismo hacia la abstracción de la cotidianeidad convirtiéndola muchas veces en rito, generando actitudes ante la naturaleza y cosmovisiones en constante transformación. El contacto entre grupos humanos es un factor importante tanto en la modificación como en la transmisión de tales creencias.

Es por eso que considero necesario complementar los datos obtenidos mediante la etnografía y el trabajo de campo biológico, con el estudio antropológico, y así tener bases para discernir cada rasgo constitutivo de las diversas actitudes ante la naturaleza, mismas que se han desarrollado como procesos históricos y sincréticos producto del contacto entre diversas sociedades, y de muchos años de observación y experimentación. Un aspecto importante del estudio de la cosmovisión según lo expresa Johanna Broda (Broda, 2001: 166), “plantea explorar las múltiples dimensiones de cómo se percibe culturalmente la naturaleza”, éstas se encuentran ligadas estrechamente a su observación. Ahora bien, la cosmovisión surge de las prácticas cotidianas, de la relación del humano con su entorno, de las concepciones que se tienen de la naturaleza partiendo de las construcciones sociales y culturales en un momento histórico dado. Tales concepciones moldean el comportamiento del ser humano en sociedad y determinan los mecanismos de apropiación y utilización de la naturaleza.

Ahora me interesa resaltar un punto interesante que está en la definición de fitoantropología, el estudio de comunidades. Esto deja en claro que el enfoque no es ni se limita a la descripción y uso de las plantas. Contrariamente propone el estudio de la comunidad a partir de un hábito particular o varios de ellos con respecto a las plantas, manifestado utilitaria o simbólicamente siendo socialmente identificable y compartido. En particular en la presente investigación se abordará el conjunto de prácticas afines a la ofrenda con plantas en la realización ritual-religiosa y ceremonial. Estas prácticas incluyen tanto la deposición de objetos como la pronunciación de algún discurso o rezo destinado a agradecer por el favor recibido o para propiciar el favor mismo. Por eso que considero

pertinente presentar el concepto de comunidad desde distintas perspectivas antropológicas y sobre todo hacer explícito que cuando hablo de comunidad y comunidades hago referencia a comunidades concretas.

1.6 Comunidad y comunidades de práctica

¿Por qué las diferencias incluso en comunidades vecinas? Esto puede deberse a que estas prácticas son generadas en comunidades particulares que vistas *grosso modo* pudieran aparentar ser una sola pero no es así. Habiendo tenido la oportunidad de estar en las localidades de Tequila y Atlahuilco y de coleccionar datos *in situ*, la primera cuestión que tengo que expresar es que esos datos se obtuvieron en comunidades concretas dentro de esas localidades. Importante es lograr definir una comunidad en su aspecto operativo de investigación, no como algo idealizado o demasiado general, sobre todo considerando nuestra escala de investigación, que es etnográfica y principalmente se desarrolló en dos localidades. ¿Es necesario tener coadyuvantes inmanentes para su definición, tales como etnia, territorio, pueblo? Las relaciones funcionales de la sociedad ¿son las que articulan a las comunidades, independientemente de su extensión territorial, localidad donde se encuentren, duración de la integración comunitaria y número de participantes? Así, considero pertinente definir algunos conceptos respecto a las comunidades.

Miguel Lisboa (2005: 25) ha mencionado que el término comunidad “oscila entre la referencia a un territorio construido por la impronta humana y la conformación de relaciones sociales modélicas en ese mismo espacio”. En ese sentido de acuerdo con Mercedes Cause (2009: 2) las definiciones de comunidad hacen énfasis en dos elementos claves: los estructurales y los funcionales, aunque hay otro grupo que combina ambos tipos. Los elementos estructurales se refieren a la consideración de la comunidad como un grupo geográficamente localizado regido por organizaciones o instituciones de carácter político, social y económico. Dentro de estas definiciones el criterio delimitativo es el más importante, al considerar como tal, un grupo, un barrio, una ciudad, una nación o un grupo de naciones. No obstante el tamaño de la comunidad va de acuerdo con los intereses de la

clasificación, la delimitación de la misma depende de la existencia de una estructura potencial capaz de ejercer la función de cooperación y coordinación entre sus miembros.

Los elementos funcionales se refieren a la existencia de necesidades objetivas e intereses comunes. Como definición que agrupa tanto aspectos estructurales como funcionales, Mercedes Causse (2009: 2) menciona que la comunidad es un "grupo de personas que viven en un área geográficamente específica y cuyos miembros comparten actividades e intereses comunes, donde pueden o no cooperar formal e informalmente para la solución de los problemas colectivos". Lo estructural está dado por la consideración de un grupo enmarcado en un espacio geográfico delimitado y lo funcional está presente en los aspectos sociales y psicológicos comunes para ese grupo.

Elena Socarrás (2004: 177) define la comunidad como "[...] algo que va más allá de una localización geográfica, es un conglomerado humano con un cierto sentido de pertenencia. Es, pues, historia común, intereses compartidos, realidad espiritual y física, costumbres, hábitos, normas, símbolos, códigos". Ambas definiciones son amplias en su concepción del espacio geográfico ya que pueden aplicarse a un país, una ciudad o un barrio, relaciona los elementos subjetivos, donde lo cultural se erige como un eje determinante que sintetiza gran parte de estos mecanismos e incluye además un aspecto importante, el sentido de pertenencia, factor que permite la cohesión y la cooperación entre los habitantes de una comunidad.

Andrés Medina (1988: 82) hablando de la comunidad en la etnografía mexicana menciona que la primera aproximación a la comunidad es de naturaleza metodológica; se le define implícitamente como espacio de observación, es el universo sobre el que trazará sus coordenadas cada investigador [...]. Para ejemplificar el autor (Medina 1988: 82-84) cita algunas características que se han considerado para definir una comunidad en varias investigaciones realizadas en los Altos de Chiapas, estas son la delimitación territorial, el parentesco, el etnocentrismo comunal expresado en indumentaria y en la variante dialectal, las fiestas y ceremonias del santoral, en el ayuntamiento regional derivado de aquél colonial, la visión del mundo particular de cada comunidad que es comunicada con símbolos y mitos que se relatan en ocasiones especiales.

Leopoldo Valiñas (2010: 126) menciona que la comunidad no equivale ni a pueblo ni a un determinado territorio, entonces define comunidad como "la unidad social básica en

la que los sistemas de poder y de control social son los que establecen sus límites de acción y a través de la cual circulan los sistemas de significaciones, siendo definida, a la vez, por el conjunto de espacios sociales simbolizados y recreados por los sujetos en la práctica de sus interacciones". El autor hace una interesante reflexión respecto a la lengua y las interacciones sociales que determinan y a la vez suceden en la comunidad:

Sabemos que la naturaleza y la realidad de toda lengua es su puesta en escena en situaciones dialógicas, que antes de ser dialógicas son interacciones sociales en donde todo individuo está sujeto a normatividades sociales particulares (quienes hablan, de qué pueden hablar, en qué contextos, con qué finalidades, de qué manera). Por ello, los hablantes además de practicar reproducen diferentes prácticas sociales (identitarias, cognitivas, normativas, estéticas y afectivas). Todo esto se materializa, entre otras cosas, en un conjunto de formas de hablar diferentes (por generaciones, por sexos, por actividad, por especialidad, por espacios sociales o físicos) y por valoración de usos y usuarios que son sancionadas y legitimadas por las normas lingüísticas que no son sino manifestaciones concretas de normatividades sociales (Valiñas 2010: 126).

Apuntando a definir la comunidad en el sentido concreto y no en el abstracto, fue importante distinguir la diferencia entre lo común y lo colectivo, que si bien ambos tienen significación distinta, utilizándolos de manera complementaria pueden ayudar para tener una mejor caracterización de la comunidad, evitando dicotomías innecesarias. Manuel delgado (2005: 53) aludiendo a Maurice Halbwachs, menciona que "lo común" tiene una connotación idealista que se utiliza para designar "aquello con que todos comulgan", convirtiendo a los individuos conformadores de una sola comunidad. En ese sentido (Delgado 2005: 53) la unidad social resultante manifiesta "coherencia y comunión" en su comportamiento, ya que su cosmovisión y su orden es tan rígido que no se puede escapar de él.

Por el contrario "lo colectivo" (Delgado 2005: 53) se asocia con la idea de que un grupo de individuos toman conciencia lo conveniente que resulta reunirse para poder lograr un fin común, generalmente utilitario. Así esta organización pareciera ser un mecanismo (Delgado 2005: 53) que manifiesta "cohesión y comunicación", debido a que sus fines no necesariamente se amparan en la tradición o historia comunes.

Atendiendo algunos de los criterios antes mencionados delimité que las comunidades observables en donde realizaría el trabajo de campo, poseen rasgos estructurales y funcionales que las hacen conformar redes sociales organizadas. No fue necesario escindir la estructura de la función para aproximarme a la comunidad considerándola en el sentido metodológico –como un espacio de observación” e investigación aludiendo a Andrés Medina (1988).

De esta manera, de acuerdo con Valiñas (2010), las comunidades de estudio no son las localidades de Tequila ni de Atlahuilco. La localidad per se no hace a la comunidad. La comunidad puede estar en un sector de una localidad, o en distintas localidades. Así mis comunidades para el presente estudio son aquellas que usan las especies botánicas específicamente para fines rituales y ceremoniales. Abordando la investigación de ese aspecto del uso de la flora, encontré que no se puede reconocer una sola comunidad en Tequila y Atlahuilco, ya que hay comunidades que quedan fuera del ámbito de investigación, por ejemplo los Testigos de Jehová quienes no utilizan la flora para aspectos religiosos, no realizan ritualidad agrícola alguna y mucho menos reconocen a los santos católicos ni sus organizaciones sociales tales como las mayordomías.

Así consideré que las mayordomías y las personas que buscan a un *tlayákanke* [tla'jakanke] para que realice un ritual por ejemplo el *sochitlalli* [sof'i'tlali], cumplen con los criterios para ser considerados –comunidades”, más específico –comunidades de práctica” que se encuentran en una o unas localidades político-administrativas, Tequila, Atlahuilco, Atlahuilapa, etc.

Son comunidades de práctica ya que de acuerdo con el planteamiento Etienne Wenger (1998) quien menciona que las comunidades de práctica se pueden definir como –grupos de personas que comparten un interés, y quienes profundizan su conocimiento y experiencia a través de una interacción continua que fortalece sus relaciones”. Una comunidad de práctica vuelve explícita la transferencia de conocimiento dentro de redes y grupos sociales ofreciendo una estructura que permite adquirirlo a través de las experiencias compartidas dentro del grupo. La propia identidad del grupo refuerza el aprendizaje como un proceso de 'participación' y 'liderazgo' compartido.

Del cómo se generan los conocimientos y se aprenden los mismos se puede denominar “aprendizaje situado o *situated learning*” a “aquel aprendizaje que se da en el mismo contexto en el cual es aplicado, no debe ser visto como una simple transmisión y descontextualizada de conocimiento de un individuo a otro, por el contrario está situado en un contexto específico incrustado en un entorno social y físico específico. Es un proceso social co-construido, por el que enseña, por el que aprende y por la situación específica en la cual servirá” (Lave y Wenger 1991) (ver Figura 1-1).

Según Alonso Guerrero (2013: 19), las *comunidades de práctica*, son “grupos de personas que siguen ciertas pautas comunicativas según el tipo de actividades sociales que comparten, participan de ellas a través de una o varias lenguas y una misma visión cultural, la cual los identifica y les permite reconocerse como parte de un grupo”.

Según lo visto anteriormente con respecto de lo “común y lo colectivo” las mayordomías poseen ambas características. Comparten rasgos “comunes” tales como la religión católica cuya religiosidad gira en torno a la celebración de los santos en un ciclo anual. El sentido ritual de la mayordomía hace necesaria la presencia de un guía, el *tlayákanke*, quien dirá al mayordomo con quienes “hacer el compromiso” para que le brinden los objetos necesarios para ofrendar a la figura religiosa que tiene bajo custodia, y sobre todo, para entregarlos en la forma y tiempo adecuados.

En el sentido “colectivo”, las mayordomías también tienen un claro sentido utilitario ya que se crean vínculos entre el mayordomo y sus ayudantes quienes le ayudarán a solventar los gastos para realizar la festividad. Sería parcial considerar que sólo la devoción es la que mueve la mayordomía, hace falta gran cantidad de dinero para organizar la fiesta de alguna figura religiosa, en especial las de los santos patronos y fechas conspicuas como Navidad y Semana Santa.

En la figura 1-1 esquematizo las comunidades de práctica y sus elementos culturales compartidos grupalmente. En el círculo de la izquierda represento de manera concéntrica varios niveles de observación y organización social. El círculo exterior representa el lugar, que es considerado el espacio habitado por personas, siguiendo las propuestas de la corografía de acuerdo con Fernández y Urquijo (2012: 13-22) y Fernández (1012: 100)⁷.

⁷ En el capítulo 4 de esta tesis abordaremos ampliamente la corografía y las escalas de investigación.

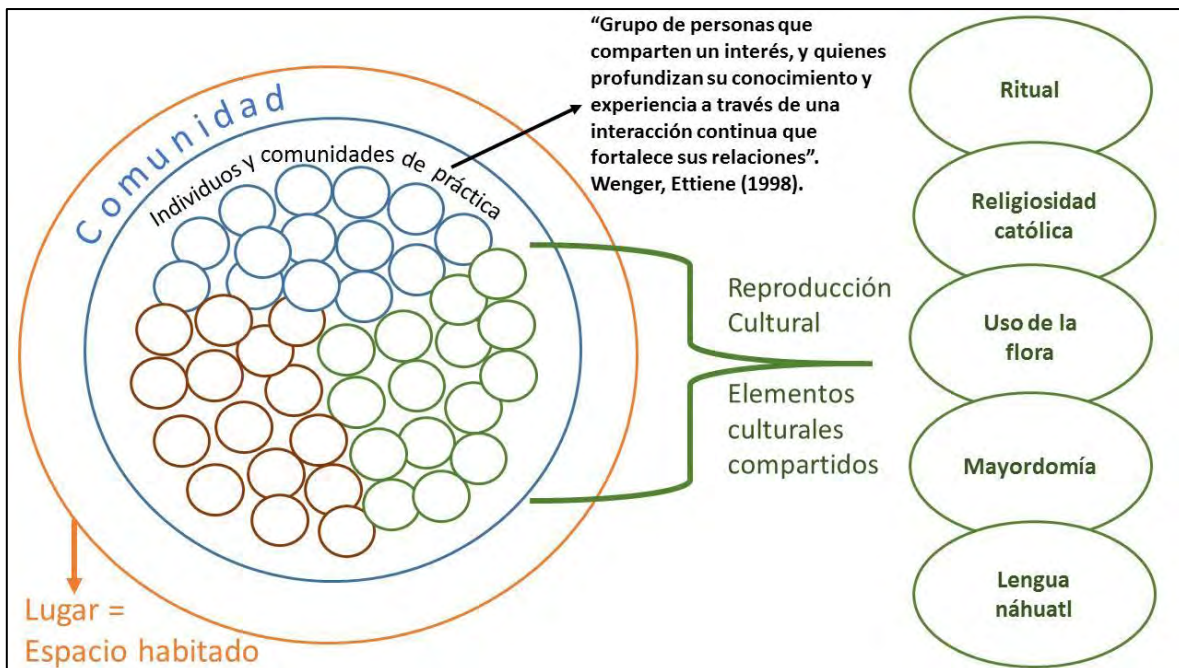


Figura 1-1. Esquema de la comunidad de práctica y sus elementos culturales compartidos

Ese lugar puede corresponder a una comunidad en general, a *grosso modo*, la cual en cierta medida se equipare a una localidad. Sin embargo en el sentido antropológico, esta primera aproximación no es funcional, ya que no se están reconociendo las redes sociales concretas necesarias para determinar que en realidad se trate de una comunidad, o varias comunidades en un lugar determinado. Es por eso que he delimitado comunidades de práctica, que podemos ver dibujadas en el esquema con pequeños círculos de distintos colores. Cada círculo representa a un individuo que integra una comunidad de práctica. Así, para los fines de esta investigación, en dichas comunidades de práctica se han identificado elementos culturales compartidos para así poder enfocarnos en aquellas comunidades que puedan aportar datos para conocer los usos rituales y ceremoniales de la flora. Tales elementos compartidos son: el profesar la religión católica, cuya religiosidad hace necesaria la utilización diferenciada y específica de la flora dependiendo de la celebración o ritual en turno. La pertenencia al sistema de mayordomías en las cuales se celebra a los santos e imágenes religiosas en su día, es otro factor que identifica a las comunidades. Asimismo el hablar el náhuatl para comunicarse en esos contextos religiosos y rituales es otra de las características que comparten. Las costumbres se mantienen ya que hay una reproducción cultural que las actualiza y mantiene vigentes.

Por último haré referencia a otra noción pertinente para delimitar una comunidad, esta es la *comunidad lingüística*, que se define como definen a un grupo social que comparte una misma variedad de lengua y unos patrones de uso de esa variedad. La comunicación entre los miembros de la comunidad se lleva a cabo en el marco de unos eventos comunicativos que estructuran y desarrollan la vida social del grupo. El origen del concepto se remonta a mediados del siglo XX con los trabajos de John Gumperz (1961), Dell Hymes (1972) y William Labov (1972), interesados todos ellos en la variación social del lenguaje y en el estudio de los grupos sociales que utilizan una determinada variedad de lengua, en su caso del inglés. Gumperz (1961) la define como “grupo social unificado por la frecuencia de interacción social estructurada y separado de las áreas circunvecinas en términos de comunicación//que mantiene una interacción y comunicación regulares y frecuentes y muestra un cierto distanciamiento con respecto de sus áreas circundantes debida a la debilidad o al menor grado de comunicación e interacción que mantiene con ellas”.

1.7 Contacto lingüístico

El contacto lingüístico es una situación común que se presenta reiteradamente entre grupos humanos, que para simplificar llamaremos comunidades. Pues bien, cada comunidad es poseedora de al menos una lengua o una variante de esa lengua. Puede suceder que haya contacto entre comunidades que poseen variantes de la misma lengua, así, el contacto lingüístico no necesariamente implica el encuentro de dos sistemas lingüísticos distintos como lo son el español y el náhuatl por poner un ejemplo. Antes de la llegada del castellano en el siglo XVI, en el territorio que ahora es la República Mexicana, hubo a través de los siglos un contacto intenso entre lenguas de familias lingüísticas distintas y entre variantes de una misma lengua, esto debido a las migraciones que han propiciado el contacto entre grupos humanos (Canger 1988, Dakin y Wichman 2000, Manrique 2000, Kaufman 2001, Valiñas 2010).

Tanto así que en la actualidad, poniendo otra vez como ejemplo el náhuatl, podemos identificar en diferentes variantes de dicha lengua palabras provenientes del totonaco, del huasteco, del zapoteco, del español, por citar algunos ejemplos. Terrence Kaufman (2001: 9) mencionó una serie de préstamos tomados del totonaco e incorporados al náhuatl, por ejemplo *-puuchuut*”, que significa *-árbol de algodón*”. En náhuatl es *pochotl* [‘poʃotʃ], palabra designa al mismo árbol también conocido como pochote o ceiba. Otro ejemplo es la palabra *-saqat*”, que en náhuatl es *sakatl* [‘sakatʃ] y significa pasto o zacate.

En Tequila y Atlahuilco existe el contacto lingüístico entre hablantes del náhuatl, hablantes del español y hablantes bilingües, situación que se puede presentar en distintos contextos, por ejemplo en las pláticas en el interior del hogar, o en ámbitos sociales más amplios, como puede ser la convivencia en las escuela, en los lugares de trabajo administrativo por ejemplo en el palacio de gobierno, o en las unidades médicas cuando se acude a consulta. Para ayudar en la descripción de los fenómenos resultantes presentaré algunas nociones que se han desarrollado en el contexto del estudio del contacto lingüístico.

Empecemos por los hablantes, los cuales en el proceso de aprendizaje adquieren una *-primera lengua, es la lengua que se aprende primero*” (Gleich 1989 citada por Hernández 2012: 20). Comúnmente a esta lengua de primera adquisición también se le llama lengua materna y lengua nativa, aquí la referiremos como L1. La *-segunda lengua, es generalmente la lengua que se aprende después de la primera*” (Gleich 1989 citada por Hernández 2012: 20), aquí la referiremos como L2. En el caso de la investigación, las personas que nos han dado testimonio, entrevista o de las cuales se hubo registrado dialogo libre o rezo en el contexto ritual, son hablantes de náhuatl como L1 y del español como L2.

Uno de los efectos del contacto lingüístico es el bilingüismo, y uno de los autores pioneros en este campo de estudio fue Uriel Weinreich (1963) quien propuso que la costumbre de utilizar dos lenguas en alternancia se llama bilingüismo y a las personas que tienen esta costumbre se les llama bilingües. Hay bilingüismo individual y bilingüismo social (Weinreich 1963:10), en el caso de Tequila hay un bilingüismo social similar a lo descrito en teoría por Weinreich (1963: 10) donde el autor definió un *-tercer tipo de bilingüismo social*”, donde un grupo es monolingüe y el otro bilingüe. En la mayoría de los casos, el grupo bilingüe es minoritario, quizás no desde el punto de vista numérico o estadístico, pero sí desde una perspectiva sociológica (Weinreich 1963:10): *-es un grupo no*

dominante u oprimido”. En efecto, en Tequila y Atlahuilco la comunidad bilingüe es aquella hablante de náhuatl como L1 y español como L2, y la comunidad monolingüe es aquella que sólo habla el español. Tal cual mencionó Weinreich (1963: 10), aunque la comunidad bilingüe es más numerosa, su L1 es menos utilizada ya que en los ámbitos administrativos, de transporte, escolares y de comercio, predomina el uso del español.

En su definición de bilingüismo social, Van Overbeke (1976 citado por Guerrero y San Giacomo 20014: 1460), mencionó que éste se produce al haber coexistencia de dos lenguas habladas por dos grupos sociales, algo interesante es que el autor menciona que es importante el conocimiento y dominio de las reglas sociales de uso de cada lengua, en los diferentes espacios de dominio de cada una de ellas,

Esto nos lleva a añadir otra noción, aquella que describe un “bilingüismo funcional” (Fishman 1972 citado por Guerrero y San Giacomo 2014: 1461) donde se presenta la situación en que los hablantes son esencialmente bilingües pero cada lengua tiene un prestigio y una función diferente y es utilizada en contextos distintos”. Hablando del bilingüismo funcional Lastra (2003: 221) mencionó que es la situación que se presenta cuando en una misma comunidad las funciones de cada lengua se ha especializado.

Como toda situación social-histórica el bilingüismo es complejo y difícil de caracterizar exactamente ya que la sociedad es móvil y cambiante, así el elegir habla con la L1 o con la L2 se vuelve una decisión práctica que responde a diversos factores, tal como lo han mencionado Guerrero y San Giacomo (2014: 1459).

La elección de una lengua determinada depende prácticamente de la situación comunicativa, siempre es una decisión multifactorial que involucra el contexto cultural y socioeconómico de los interlocutores, el prestigio de las lenguas, la competencia comunicativa de los hablantes, su historia personal y la de su comunidad y región. Por tal motivo se habla de distintos tipos de bilingüismo, los cuales divergen en los usos, valores y funciones de las lenguas en distintos dominios y que ha dado lugar al llamado español indígena.

Guerrero y San Giacomo (cfr. 2014: 1460, 1461), en el contexto del bilingüismo se puede producir otro fenómeno llamado diglosia, del cual Fishman (1972) amplió el concepto para

describir situaciones donde coexisten dos lenguas, en la que cada una de ellas tiene asignada una función social concreta”. Por el contrario, autores como Flores Farfán (1999) y Valiñas (1986) más allá de la coexistencia entre dos lenguas, enfatizan que la diglosia implica un conflicto lingüístico entre dos códigos diferentes, que se disputan el mismo espacio social.

Al hablar de la situación del náhuatl y del español en Tagcotepec, Estado de Puebla, Marcela San Giacomo (2009: 53) mencionó que tanto las definiciones de diglosia que muestran la coexistencia como aquellas que enfatizan la disputa, son complementarias para describir la situación lingüística en esa comunidad. Retomo esa propuesta ya que es semejante a lo que podemos registrar en Tequila y Atlahuilco:

Esta comunidad en efecto, responde a un conflicto lingüístico que implica la diglosia por una distribución social complementaria entre las dos lenguas, distribución que ha contribuido a la permanencia del náhuatl. En ese escenario, cada lengua tiene una función importante para las necesidades comunicativas. A lo largo de su utilización y su transmisión a las nuevas generaciones, el náhuatl permanece restringido a los espacios íntimos y comunitarios, en su posicionamiento como la lengua que identifica a los hablantes de Tagcotepec. En cuanto al español, recibe un valor distinto ya que es utilizado en los espacios comunitarios referentes al comercio, la religión y la educación, la comunicación con los no nativos y el trabajo en la ciudad (San Giacomo 2009: 53)⁸.

Otros resultantes de relevancia del contacto lingüístico son las interferencias, definidas por Weinreich (1963) como una diferencia en relación a la norma de cada lengua que surge en el discurso de los bilingües, como resultado de su familiaridad con más de una lengua y las llamó fenómenos de interferencia. Para este autor las interferencias son reestructuraciones

⁸ Nous pensons que ces différentes définitions de la diglossie se complètent pour décrire la situation du nahuatl et de l'espagnol à Tagcotepec. Cette communauté répond en effet au conflit linguistique qu'implique la diglossie par une distribution sociale complémentaire entre les deux langues, distribution ayant contribué à la permanence du nahuatl. Dans ce scénario, chaque langue a une fonction importante pour les besoins de la communication. Au fil de son utilisation et de sa transmission aux nouvelles générations, le nahuatl reste cantonné aux espaces intimes et communautaires, en se positionnant comme la langue qui identifie les locuteurs de Tagcotepec. L'espagnol, quant à lui, reçoit une valeur différente puisqu'il est utilisé dans les espaces communautaires concernant le commerce, la religion et l'éducation, la communication avec les non natifs, et le travail à la ville.

de los patrones que resultan en la introducción de elementos extranjeros en los dominios de la lengua más profundamente estructurados”

Haugen (1950: 212 citado por San Giacomo (2009: 11) fue uno de los primeros en estudiar los préstamos, quien los definió como “la reproducción en una lengua, de las formas encontradas anteriormente en otra lengua”. Estos préstamos según Haugen, pueden ser importaciones cuando se toman los préstamos en su forma original, y pueden ser sustituciones, cuando esas formas extranjeras se reproducen pero son reemplazadas con formas mejor adaptadas en la lengua receptora.

Las importaciones, son consideradas por San Giacomo (2009: 11) como préstamos no adaptados o no-adaptaciones, mientras que las sustituciones son consideradas por la autora como préstamos adaptados por los hablantes a su L1 desde una L2, en este caso adaptados al náhuatl desde el español.

En este trabajo utilizaremos la palabra préstamo para referirnos a las interferencias, importaciones y sustituciones, siguiendo la definición de Thomason y Kaufman (1988: 36-37): préstamo (borrowing) “es la incorporación de características extranjeras en la lengua nativa de un grupo, hecha por sus mismos hablantes”.

Los préstamos están en distintos niveles de la lengua: fonológico, cuando se toman los sonidos de la otra lengua. Morfológico, cuando se toman partes mínimas de significado relacionadas a la flexión o derivación, entre otros. Sintáctico, cuando se transfiere el orden de palabras o la estructura de frases u oraciones de la lengua donante a la receptora. En síntesis, los préstamos pueden ser léxicos, fonológicos, morfológicos, semánticos o sintácticos. El abordaje de estos conceptos es necesario, ya que en los testimonios obtenidos, particularmente en los rezos que conforman el ritual agrícola *sochitlalli*, existen estos fenómenos, que pueden ser mejor comprendidos si contamos con herramientas metodológicas para su análisis. Es necesario hacer un análisis formal para comprender cómo es que elementos de una lengua flexiva y fusionante como lo es el español, son adquiridos y acomodados en una lengua aglutinante y aislante como lo es el náhuatl⁹. Esperamos dar una explicación satisfactoria al final de la descripción y el análisis pero lo que podemos adelantar de acuerdo con Field (2002: 27), es que estas situaciones son procesos históricos que se hacen visibles en el tiempo, y lo observable es el estado

⁹ Para mayor detalle acerca de las lenguas aislantes y aglutinantes ver —Anexo 1. Apéndice lingüístico”.

sincrónico de un proceso diacrónico. Es decir, el resultado actual de las transformaciones históricas de la lengua.

Estas nociones las destaco ya que analizando el rezo del *tlayákanke* [tla'jakanke], no obstante ser hasta cierto punto rígido y repetitivo, encuentro que es un náhuatl con presencia del español. Tales préstamos han sido integrados al discurso del *tlayákanke*, por lo que ya no tienen completamente su significado original en español, sino que ahora tienen un nuevo significado y una nueva función en el náhuatl actual. Entonces fue necesario estudiar la lengua para saber el significado de las palabras, préstamos o no, en el contexto ritual de los rezos. Es de esperar que de alguna manera el discurso y el rezo se transforman de generación en generación, y se incorporen nuevas palabras y nuevos significados en función de las necesidades que se generan al interior de la comunidad. Un análisis formal nos ayuda a comprender esta actualización lingüística antes de considerar que los préstamos e innovaciones son eventos que quebrantan a la lengua náhuatl. Más adelante en el subcapítulo 1.8.2 se complementa la justificación de la importancia del estudio de la lengua en esta investigación.

1.8 Método de investigación

Como hemos planteado en los subcapítulos 1.3 y 1.3.2, el trabajo antropológico se puede hacer atendiendo a los aspectos mentales y conductuales de nuestros interlocutores.

Los aspectos mentales se recabaron mediante la conversación directa con las personas, ya sea por medio de una entrevista dirigida, libre, o con el registro de conversaciones cotidianas entre integrantes de la comunidad.

Los aspectos conductuales se registraron mediante la observación simple y la observación participante de los eventos que son del interés para la investigación.

El contraste entre ambos conformó y complementó la descripción de los eventos en los cuales se utilizó la flora con propósitos ceremoniales.

En lo respectivo a los testimonios, hubo registros grabados en español y en náhuatl (esto se detalla en el subcapítulo 1.8.1). Ambas lenguas se describieron respetando sus variantes locales. Asimismo se intentó conocer el significado de las palabras en el contexto

en el cual sin utilizadas por sus respectivas comunidades lingüísticas. En el caso del náhuatl, se eligió la oración o enunciado para comenzar su análisis formal y lograr una equivalencia léxica en español, más allá de pretender una “traducción literal”. Se consideró entonces la oración como unidad mínima ya que es una entidad gramatical que nos comunica, situaciones, hechos y contextos. Una palabra aislada no cumple esa función.

Para su escritura, como se ha mencionado en la p. 11, se ha utilizado una ortografía práctica a partir de la transcripción fonética del náhuatl de Tequila y Atlahuilco. Se utilizaron caracteres AFI mismos que se pueden ver en los cuadros de fonemas consonánticos y vocálicos que están en el Anexo 1.

Por último para lograr una ubicación espacial georreferenciada que se pudiera proyectar en mapas, mediante un software se procesaron e integraron datos tales como los puntos obtenidos en campo con GPS, la cartografía digital obtenida del INEGI, imágenes de Google Earth[®], para así conformar un Sistemas de Información Geográfica (SIG). A partir del procesamiento de la información disponible utilizando las herramientas del software, se pudo obtener nueva información útil, en particular con respecto a las cubiertas vegetales próximas a Tequila y Atlahuilco, las zonas de colecta y los hábitos recolección de plantas para usos ceremoniales. El procedimiento de integración de las diversas herramientas de investigación, pertenecientes a distintas disciplinas se explica con detalle en el subcapítulo 1.8.2.

1.8.1 Obtención de datos de campo

Para la presente investigación se obtuvieron datos de campo en distintas temporadas durante los años 2012-2016. En lo concerniente a los campos conductuales, mediante la observación y la observación participante se pudo conocer con mayor detalle la colecta de plantas para su posterior utilización ritual y religiosa. Se pudo conocer cómo se realiza la ceremonia *sochitlalli* en dos de sus variaciones: una para sanar la milpa que estaba siendo atacada por tuzas y otras plagas y otra para pedir protección en una nueva vivienda, ya que no se pidió permiso a la tierra para construirla. Además en lo concerniente a los campos mentales, se realizaron entrevistas dirigidas, y se grabaron narraciones cortas de la vida

cotidiana, historias de vida, de fundación de pueblos, cuentos y también algunas narraciones míticas. También se obtuvo información a partir de conversaciones largas como preámbulo del *sochitlalli*, entre el especialista *tlayákanke* y la o las personas que solicitaron su ayuda. Asimismo se obtuvieron los rezos pronunciados durante la ceremonia. A continuación presento una lista esquemática de las personas que cooperaron con sus testimonios, y una lista de actividades observadas (observación simple y observación participante) (Tabla 1-2).

Municipio	Localidad	Campo Mental (M) Conductual (C)	Tipo de testimonio recopilado	Sexo y edad del hablante/interlocutor
Atlahuilco	Atlahuilco	M	Entrevista dirigida	Mujer, 40
Atlahuilco	Atlahuilco	M, C	Entrevista dirigida, participación en mayordomía	Mujer 23
Atlahuilco	Atlahuilco	M, C	Entrevista dirigida, ejecución de rituales	Hombre 70
Atlahuilco	Atlahuilco	M	Entrevista dirigida	Hombre 70
Atlahuilco	Atlahuilapa	M, C	Entrevista dirigida, participación en mayordomía	Hombre 71
Atlahuilco	Los Pinos	M	Entrevista dirigida	Hombre 72
Atlahuilco	Atlahuilapa	M	Entrevista	Hombre 40

			dirigida	
Atlahuilco	Atlahuilapa	M, C	Entrevista dirigida, participación en mayordomía	Mujer 40
Atlahuilco	Sihuato	M	Entrevista dirigida	Hombre 38
Atlahuilco	Sihuato	M	Entrevista dirigida	Hombre 36
Tequila	Tequila	M	Conversación, entrevista dirigida	Hombre 37
Tequila	Tequila	M	Conversación, entrevista dirigida	Mujer 58
Tequila	Tequila	M	Conversación, entrevista dirigida	Mujer 46
Tequila	Tequila	M	Conversación, entrevista dirigida	Hombre 50
Tequila	Tequila	M, C	Conversación, entrevista dirigida, participación en mayordomía	Hombre 60
Tequila	Tequila	M	Conversación, entrevista dirigida	Mujer 59
Tequila	Tequila	M	Conversación, entrevista	Hombre 45

			dirigida	
Tequila	Tequila	M	Conversación, entrevista dirigida, utilización de plantas	Hombre 72
Tequila	Tequila	M	Conversación, entrevista dirigida	Mujer 64
Tequila	Tequila	M	Entrevista dirigida	Mujer 49
Tequila	Tequila	M	Entrevista dirigida	Hombre 49
Tequila	Tequila	M, C	Conversación, entrevista dirigida, utilización de plantas	Mujer 42
Tequila	Tequila	M, C	Conversación, entrevista dirigida, utilización de plantas	Mujer 43
Tequila	Tequila	M, C	Entrevista, elaboración de <i>sochigalle</i>	Hombre 47
Zongolica	Somajapa	M	Entrevista	Mujer 40
Zongolica	Somajapa	M, C	Entrevista, elaboración de altar	Mujer 42
Zongolica	Tlacuilotecatl	M	Entrevista	Hombre 47

Zongolica	Tlacuilotecatl	M	Entrevista	Hombre 36
Zongolica	Tlacuilotecatl	M	Entrevista	Hombre 48
Astacinga	Astacinga	M	Entrevista	Hombre 48
Astacinga	Astacinga	M	Entrevista	Hombre 69
Astacinga	Astacinga	M	Entrevista	Hombre 28

Tabla 1-2. Esquema de la procedencia de los datos de campo

Cabe destacar que se propició la reflexividad al realizar las entrevistas. Ya que no solo se realizaron durante los eventos religiosos y rituales, sino también *a posteriori*. Así una vez pasados los eventos se mostraron fotografías a los interlocutores para que hablaran acerca del evento mostrado, o de la alguna planta para conocer su nombre y su procedencia. Esto resultó de gran ayuda ya que en ocasiones durante las celebraciones hay mucho tumulto y no se puede obtener la información puntual y detalladamente.

Se grabaron los audios de las entrevistas, los rezos, las conversaciones. Estas grabaciones además de aportar datos etnográficos sirvieron para escuchar las características dialectológicas de las variantes locales de náhuatl. Para complementar esa información, se elicó un cuestionario con palabras en las que se pudieran apreciar las alternancias entre [w] ~ [β] ~ [hβ], y el acento esdrújulo que en ciertas ocasiones se presenta en Tequila y Atlahuilco.

1.8.2 Trabajo interdisciplinario en esta investigación

El trabajo interdisciplinario puesto en práctica se puede explicar junto con el esquema general de la investigación, tal cual se representa en la figura 1-1. Partiendo de nuestros antecedentes de investigación y de los objetivos planteados, se diseñó un modelo de investigación que responde a una realidad metodológica con base en los criterios planteados por el RDM, que fundamentalmente se basa en obtener evidencia empírica, datos mediante trabajo de campo para su posterior análisis (la explicación continúa después de la figura 1-2).

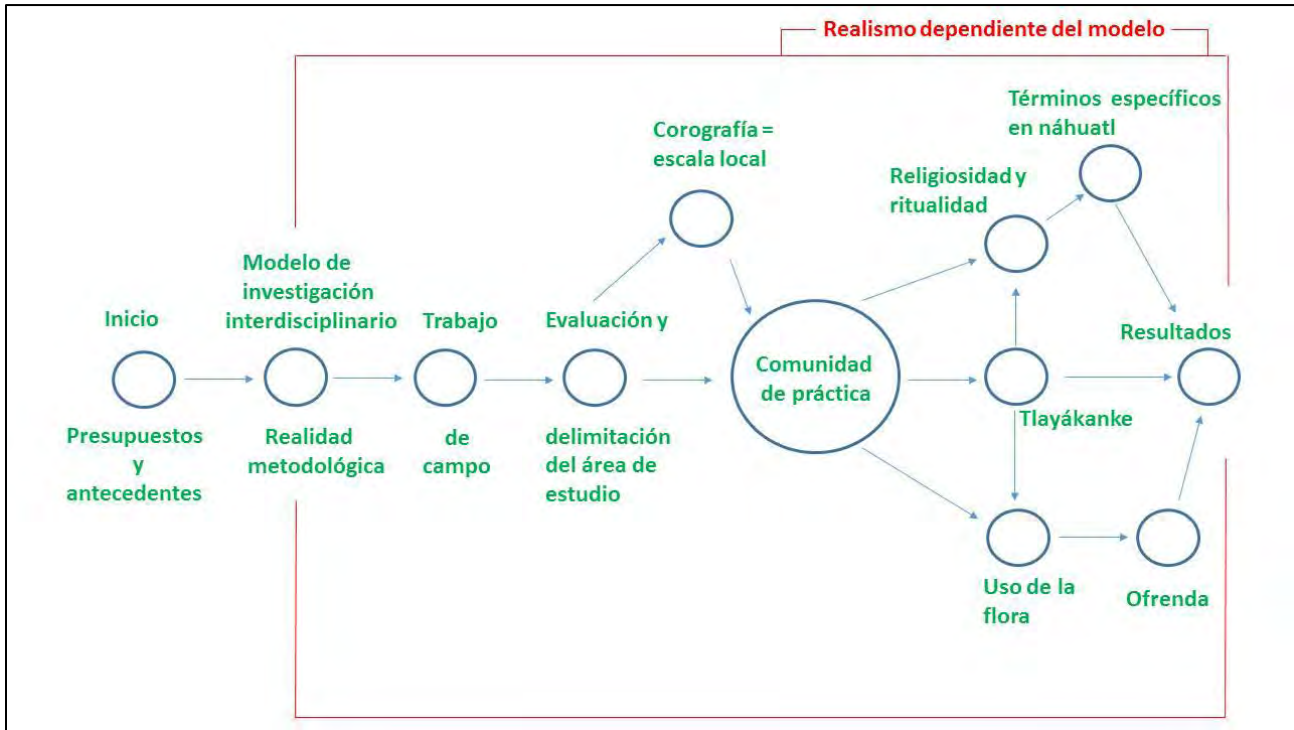


Figura 1-2. Esquema de la investigación y del trabajo interdisciplinario

En una primera etapa de la investigación se planteó que este trabajo tuviera el carácter interdisciplinario y que hubiera un abordaje multidimensional de nuestro objetivo de investigación.

La antropología y la botánica son las disciplinas cuya cooperación es el eje desde donde se partió para conocer los procesos sociales implicados en la utilización de la flora en los contextos ritual y religioso. Esto ha dado pie al desarrollo de distintas temáticas que en determinado momento cumplen objetivos específicos pero que a la vez, ayudan a dar una explicación del objetivo general de la tesis. Ahora bien, para identificar las plantas de usos rituales y ceremoniales hubo técnicas etnográficas y botánicas. Etnográficas en cuanto a la observación de las plantas en los eventos religiosos y rituales, a la indagación de sus nombres comunes en español y en náhuatl, al registro de los sitios de procedencia y en medida de posible la técnica de colecta, si es una planta cultivada o silvestre. En cuanto a la parte botánica se identificaron las especies con base en fotografías y algunas colectas que se herborizaron. Se comparó dicha evidencia con ejemplares de herbario. Se utilizó literatura

para complementar la identificación taxonómica y su descripción. Se obtuvo información referente al área de distribución de las especies y su hábitat.

También hubo una cooperación entre la historia y la antropología, ya que se muestran brevemente los procesos sociales de imposición religiosa por parte de la jerarquía católica, mismos que son asimilados creativamente por las comunidades sujetas a conversión. En este proceso se nota la adecuación de los dogmas oficiales, los cuales se convierten en expresiones tangibles, al ser apropiados por la sociedad. Estos fenómenos religiosos han dado pie al estudio antropológico de la religiosidad, y se han consolidado herramientas de análisis tales como son el sincretismo religioso y la reinterpretación simbólica.

La delimitación de la escala de la investigación se realizó con base en la cooperación con la corografía, disciplina de la geografía cultural que presenta ciertos paralelismos con la etnografía. Ya que considera de suma importancia establecer una escala local para apreciar a la gente que habita los lugares. Asimismo considera importante la percepción que la gente tiene con respecto a su entorno geográfico, esto va de acuerdo con la propuesta de investigación *emic-etic*. También consideré que esta escala sería conveniente para apoyar la delimitación de la comunidad, esta es la comunidad de práctica en la cual se reproduce el uso ritual de la flora y se pone en práctica el aprendizaje situado (*situated learning*).

El aporte de la lingüística en este trabajo interdisciplinario fue muy importante en varios aspectos. Primero para conocer la historia de los grupos nahuas que históricamente han migrado hacia lo que ahora es la zona central del Estado de Veracruz. asimismo se pudo conocer los ámbitos y contextos donde predomina la lengua náhuatl y en cuáles predomina el español, ya que en la zona de estudio encontramos comunidades lingüísticas bilingües. También nos ayudó para caracterizar la variante del náhuatl que hablan las comunidades estudiadas. En particular para hacer una mejor descripción de los términos que se utilizan en el contexto ritual, aquellos expresados en náhuatl y que a final de cuentas hacen que este trabajo antropológico mantenga sus premisas: basarse en las evidencias y analizar las evidencias. Éstas fueron obtenidas durante el trabajo de campo etnográfico.

Durante este proceso de investigación comprendí que si estaba recabando información en náhuatl, habría que tener las herramientas para comprender esa lengua lo

más próximo posible, sin escudarme en la retórica y en la metáfora. Es por eso que se intentó estudiar el ritual comprendiendo los términos en la lengua de quienes lo realizan, no en los términos traducidos al español.

Entonces se recurrió a análisis formal de los rezos, tomando como base la oración como unidad para la búsqueda de una equivalencia léxica ya que una traducción como tal, en equivalencia total no es posible. Una vez reconocidas las limitantes, es mucho más sencillo proyectar las posibilidades y enfocar los objetivos en la interpretación de términos específicos. Por ejemplo, al preguntar a los señores *tlayákanke*, en que consiste una ofrenda para la tierra, ellos mencionaron que lo importante es ~~poner~~ "poner flor". ¿Qué es poner flor?, ¿Cuándo cómo y quién pone la flor? ¿Tienen el mismo significado flor, *sochitl*, y *sochipotone* (o *sochipotonalle*)?, ¿es un motón de pétalos coloridos unidos en un tallo? ¿Son sólo los pétalos o su aroma independientemente del objeto flor, el cual está en la mente del investigador más no en el ritualista?

Yolanda Lastra (2014) en su discurso de entrada a la academia de la lengua, expuso una gran cantidad de términos que se entienden y se utilizan en las fiestas religiosas en el área de San Miguel de Allende, Guanajuato. Esos términos significan más allá de la definición que puedan tener como ~~entrada~~ "entrada de diccionario". Ella mencionó términos como ~~eucharilla~~", ~~mayordomo~~", ~~ánimas~~" ~~súchil~~", que en otros contextos o no existen o significan cosas diferentes. ~~Eucharilla~~" no es el diminutivo de cuchara, sino es la hoja de la planta *Dasyllirion arcrotrichum*, mayordomo es un cargo muy importante en la celebración de algún santo, es un arco realizado con troncos sobre el cual se van creando figuras en honor a alguna imagen religiosa.

Con esto quiero decir que cada palabra tiene significados distintos en su contexto y en su propia lengua. Y que para entender mejor los procesos rituales y ceremoniales consideré necesario hacer un análisis formal de la lengua que se utiliza en dichos ámbitos. Igualmente hice una descripción de las plantas que en esas ocasiones se utilizan, ambas herramientas de estudio fueron importantes en este trabajo interdisciplinario.

Cabe destacar que la mayordomía resultó útil en dos sentidos, uno para registrar esos usos particulares de la lengua que he mencionado antes y también para delimitar la comunidad de práctica, al ser la red social que cohesiona muchos eventos rituales, económicos, afectivos y religiosos en Tequila. En cada mayordomía hay un *tlayákanke*, el

ritualista quien vincula el uso de la flora, la religiosidad y el ritual. Es aquí que se pone en práctica el postulado de la fitoantropología, con el cual se busca el estudio de las comunidades humanas con base en la observación de las formas en que utilizan la flora.

Como recién se ha mencionado se utilizaron herramientas de análisis espacial, conocidas como Sistemas de Información Geográfica (SIG) con la finalidad de mapear los hábitos de colecta, el desplazamiento necesario para obtener los recursos y los tipos de vegetación en dónde se localizan. Otro aspecto interesante fue la observación de la estacionalidad en la cual se presenta la colecta de cada recurso, expresada en términos locales de Tequila y Atlahuilco. Este énfasis antropológico-etnográfico se vio complementado con la observación fenológica de la fase de desarrollo de la especie vegetal a la hora de ser colectada.

Todas estas dimensiones apuntan hacia la culminación de la investigación en donde se describe el ciclo ritual y el ámbito de acción del ritualista *tlayákanke*. Una vez descritos los entornos en los cuales se desarrolla su actividad: el entorno cultural de la religiosidad popular y las dinámicas de las mayordomías; la percepción de los lugares topográficamente importantes como son los cerros y las cuevas, donde habitan los seres que conforman la cosmovisión que se expresa en la ritualidad y la religiosidad. El entorno vegetal en donde se desarrollan las plantas que se utilizan a lo largo del año y que como consecuencia de la interacción y observación de los procesos fenológicos, atmosféricos y estacionales, se han insertado específicamente en las celebraciones religiosas. Los espacios y ámbitos sociales donde predomina el náhuatl, son aquellos donde el *tlayákanke* realiza sus ceremonias y rituales.

Esta metodología en la cual hubo cooperación interdisciplinaria fue necesaria para explicar distintos aspectos de la investigación, auxiliándome de disciplinas especializadas capaces de categorizar, sistematizar y resolver los problemas de investigación.

Capítulo 2. La religiosidad en Tequila y Atlahuilco. Aproximaciones históricas y antropológicas

Este capítulo está destinado a describir la religiosidad y el ritual, y la conexión existente entre ambos en Tequila y Atlahuilco. Primeramente se abordarán tres aspectos históricos que la iglesia católica históricamente ha implementado y utilizado para lograr la conversión y adquisición de adeptos que profesaban otras religiones. Han sido múltiples estrategias que se actualizan conforme a sus necesidades de catequización, no obstante, aquí sólo abordaremos tres de las más redituables, como son la creación de la dulía o culto a los santos los cuales fueron usados como intermediarios para favorecer la empatía religiosa de las poblaciones sujetas a conversión. Otra estrategia ha sido el discurso retórico para simplificar el entendimiento y hacer comprensibles los dogmas o verdades teológicas. Ante el éxito que han tenido desde hace varias décadas otras religiones cristianas ganando adeptos otrora católicos, la Iglesia Católica ha recurrido a una estrategia denominada Nueva Evangelización para retener a sus feligreses, la cual en un marco hegemónico permite y fomenta hasta cierto punto las manifestaciones de la religiosidad en tanto sean vehículos para mantener la feligresía ante el avance de otras religiones.

Posteriormente abordaremos los aspectos antropológicos del estudio de la religiosidad, que han dado estrategias de análisis concretadas en categorías tales como religiosidad popular, sincretismo y reinterpretación simbólica. Se expondrán las manifestaciones propias de la religiosidad en Tequila y Atlahuilco tales como el ritual y la ofrenda y la caracterización particular de los Santos que ahí se observa, y veremos cómo se pone de manifiesto *in situ* la Nueva Evangelización. Gran parte de la información que compone esta segunda mitad del capítulo, fue redactada a partir de datos etnográficos provenientes del trabajo de campo realizado.

2.1 Aspectos históricos en Europa y América

Empecemos con los aspectos históricos en Europa en lo referente a la conversión. Antonio Rubial (2014) señaló que el cristianismo procedía de dos maneras para lograr la conversión, una de ellas era pactar con el sistema establecido, la otra era la conversión por conquista tal

cual sucedió primeramente en la reconquista en España y en la Conquista de América, siendo la violencia el principal instrumento de dominación. Siendo el cristianismo una religión monoteísta, ¿cómo hacer entender a la gente la existencia de un solo dios, si el politeísmo era la regla en la Europa precristiana? Los dioses del bosque, del agua, el Sol y la Luna eran próximos, y tangibles en cada momento del año, eran las fuerzas de la naturaleza mismas actuando en cada una de las estaciones del año, por ende había dioses dominantes en cada una de éstas.

Por el contrario el cristianismo pregona la existencia de un solo dios creador, integrado en una trinidad junto con el Espíritu Santo y Jesucristo, su hijo de apariencia humana pero de origen divino. En este escenario, el politeísmo y el actuar de los dioses fuerzas de la naturaleza y por otra parte el monoteísmo y el hacer del dios trinitario pertenecen a sistemas de creencias distintos muy poco compatibles, ya que en el primer sistema los dioses se encuentran cercanos, algo opuesto al dios cristiano, ya que la Iglesia se ocupó de hacer de él una figura inaccesible y alejada del mundo y convirtió al cielo en una estructura estamental y jerárquica, a imagen y semejanza de la estratificación del poder clerical católico.

Dada la imposibilidad de hacer comprensibles estas verdades teológicas en las comunidades que se intentaban catequizar, surgió un término teológico denominado *dulía* (Pace 2015) que designa el culto y el honor tributado a los santos. Antonio Rubial (2011, 2013, 2014) ha mencionado que el presentar humanos capaces de lograr vidas excepcionales cumpliendo los preceptos religiosos católicos, se pensó sería un estímulo suficiente para convencer a la gente, sin embargo, en la realidad a pocos les resultó atractivo, o incluso imaginable, ya que los santos son personajes con vidas ejemplares que representan modelos a seguir capaces de mostrar a los demás un camino de perfección.

Esas personas al llevar una vida moralmente distinguida por consecuencia tenían la posibilidad de llegar al cielo y formar la llamada iglesia triunfante después de su muerte, así podían interceder ante Jesucristo por la humanidad en la tierra y por los muertos en el purgatorio. Una distinción posterior declaraba que la *dulía* en el sentido absoluto se refería al culto hecho a las personas en sí (los santos), y la *dulía* en el sentido relativo se refería al culto dado a los objetos inanimados tales como imágenes y reliquias. En lo que respecta a los santos (Pace 2015) la *dulía* incluye veneración e invocación; la primera es el honor

rendido directamente a ellos y la segunda teniendo en mente primeramente el beneficio del peticionario.

Si bien el camino de la imitación de la vida de los santos no fue tan atractivo para las personas sujetas a conversión, si lo fue la posibilidad de tener un intermediario entre ellos y Dios para resolver problemas y encontrar consuelo ante las dificultades de la vida. Si ya había santos capaces de interceder por ellos, era más fácil rendirles culto y sobre todo pedir favores y beneficios a cambio de ofrendar, en vez de imitarlo toda una vida para después tener la posibilidad de lograr la salvación, más aún cuando se proporcionaban herramientas de adoración “portátiles” como son las imágenes y restos humanos entre ellos huesos subidos a la categoría de reliquias y amuletos, que en cierto modo despertaron la creatividad para realizar el culto popular, incorporando elementos de religiones autóctonas. Sin embargo para consolidar esa aceptación hacía falta un enganche persuasivo que mantuviera cohesión entre la Iglesia y la religiosidad de los recién conversos, este fue el discurso retórico.

La retórica como elemento comunicativo (Rubial 2010, 2011, 2013, 2014) tuvo gran efectividad para la conversión al cristianismo de las sociedades paganas, ya que su forma alegórica está dispuesta para la comprensión mediante la repetitividad del discurso dirigido a la emoción y al sentimiento. Fue necesaria la reiteración del discurso mítico de la vida de los santos para ser preservado en la memoria, que solamente se refuerza si un relato o imagen son escuchados o vistos una y otra vez. La emoción y el sentimiento mueven a las personas, las motivan e inducen a actuar de tal o cual manera, en este caso, para adoptar una religión mediante el amor y el miedo, mediante un condicionamiento a pensar en un sistema binario por ejemplo vida-muerte, luz-oscuridad, masculino-femenino, cuerpo-espíritu, bien-mal, obediencia-castigo.

Así la retórica fue diseñada para impactar a la gente. Esa retórica va causando la devoción y el desarrollo de la religiosidad, misma que registra características particulares dependiendo del lugar y el tiempo, así como la comunidad que está experimentando esos sucesos. Se va asimilando el cristianismo de diversas maneras a tal grado de que es imposible en la realidad de la existencia de un sólo cristianismo, de una sola religiosidad, ya que cada una de ellas pertenece a la comunidad de práctica en cuestión, son las religiosidades de los pueblos, religiosidades populares. Los mismos instrumentos de

conversión fueron aplicados para suplantar a los dioses locales en distintos lugares, pero el resultado no sólo fue el esperado, sea la conversión, además se creó una religiosidad. Tomaré tres ejemplos basado en las propuestas de Rubial (2010, 2014):

- 1- Por el nombre-característica de la deidad se le intentó suplantar con un nombre-característica compatible del santo.
- 2- Por la fecha de celebración. Para los dioses de la cosecha hubo entonces santos de la cosecha, para los dioses invernales o de verano, así como los ritos implicados, hubo santos de invierno y santos de verano.
- 3- Por la compatibilidad de inserción de lo autóctono en lo cristiano. Mitos de viajes fantásticos de los santos que suben a una barca y llegan al lugar que ellos eligen para ser venerados. La balsa era un objeto simbólico celta, instrumento retórico funcional para las comunidades celtas. Sin embargo, adaptable, en México es sumamente común escuchar la historia de cómo llegó un santo patrón a su comunidad, muchas veces en burro, otras tantas es encontrado justo en el lugar en el que quiere que le construyan su iglesia, y si de día lo llevan a otro lugar, de noche regresa a donde él quiere.

También hay que tomar en cuenta que la aceptación de los santos en el discurso, se debe en gran medida a la contemporización de los protagonistas, santos olvidados pueden ponerse en uso según la situación y ante quien se pretende reafirmar la superioridad del cristianismo. Según Rubial (2013, 2014) se puede notar que los atributos del santo son modificados también, así como sus vestimentas y objetos que ellos portan, si se tratase del siglo XV hay personajes a la usanza del siglo XV, si hay enemigos judíos o musulmanes, los santos nacionales combatirán a judíos o musulmanes en las representaciones pictóricas, si en América se intenta cristianizar indígenas morenos, habrá vírgenes morenas. Así tenemos que la leyenda dorada de los santos, la predicación, la retórica y el didactismo por medio de la palabra y de la imagen como pueden ser las reliquias, resultan en la cristianización de los fieles, siendo el discurso retórico el precursor del sincretismo desde el mismo adoctrinamiento. Fue mediante la utilización de santos que se logró el vínculo tangible entre catequistas y los sujetos en proceso de conversión para lograr una auténtica

aceptación de la fe, o por lo menos la auténtica inmersión de los santos en el imaginario, ya que esas figuras semi-humanas, semi-divinas resultaron efectivos traductores que daba aplicabilidad a la nueva fe en la vida cotidiana. Esto ya se había presentado en Europa en la época medieval, cuando los frailes intentaban convertir a las tribus llamadas bárbaras. Entonces se amplificó el culto de los santos, de las reliquias y de las imágenes, la confianza en los ritos y en los ademanes. Charles Guignebert (1957) mencionó que «aquellos barbaros, recién ganados a la fe, llevaban consigo una representación antropomórfica de la divinidad, fortificándola con la que no habían abandonado completamente... el dios del credo cristiano debía parecerles muy poco accesible y los santos intercesores, sucesores naturales de los dioses especializados y familiares los seducían mucho más”.

La difusión de este tipo de culto con imágenes y devociones (Rubial 2014), se hizo muy pronto extensivo a los santos patronos de las órdenes evangelizadoras. Los franciscanos promovieron el culto a San Francisco, San Bernardino de Siena y San Antonio de Padua, entre los dominicos estaban Santo Domingo, San Vicente Ferrer y San Jacinto, mientras que entre los santos preferidos por los agustinos estaban San Agustín, San Nicolás Tolentino y San Guillermo. Junto con ellos (Rubial 1999: 9) fueron promovidos varios de los apóstoles en especial San Pedro y San Pablo, San Bartolomé, San Andrés y Santiago. Este grupo de santos dieron su nombre a poblados y personas, a ríos y a montañas, a barrios y a templos.

De acuerdo con lo mencionado por Christian (1981: 50), los creyentes observaban alguna coincidencia por ejemplo, entre un desastre natural y el día de determinado santo, esto podría ser el indicativo de la manifestación del poder sobrenatural del santo llamando al pueblo para hacerse de su devoción. En ese contexto de un grupo en peligro, se realizaban votos colectivos a manera de comprometer al pueblo con el santo para obtener su protección, la cual los salvaría de sufrir las consecuencias de la catástrofe, o para que el santo intercediera ante dios y en lo subsiguiente, no les volviera a mandar tal calamidad. Debido a situaciones similares a la antes descrita, los santos cobraron fama e incluso se volvieron especialistas, en el sentido de ser buenos para resolver ciertos problemas en específico. Por ejemplo Christian (1981: 43) menciona que para las plagas de insectos en las viñas, los santos preferidos eran San Gregorio de Nacianzo y San Gregorio I el Papa. Una de las razones por las que se prefería a esos santos es debido a que las fechas de su

celebración (12 de marzo), coincidía con el nacimiento de los retoños de las viñas, un momento en que estaban propensas a ser atacadas por los gusanos. Entonces se pedía a los santos que protegieran los cultivos. San Pantaleón pudo ser elegido en parte porque su día, 27 de julio, las uvas ya estaban creciendo y podrían estar en peligro por el ataque de algunos escarabajos.

Para la selección del catálogo de santos y mártires, el martirologio o santoral estaba repleto y especializado en todo tipo de protectores o abogados. Los había para hombres, mujeres, niños, siembras, animales o para cualquier actividad humana y hasta para la meteorología. En el momento de decidirse echaban mano al calendario católico. Algunas veces se aprovecharía el nombre del santo que correspondiera al día de la fundación para bautizar a la población. Otras poblaciones recibieron el nombre de su fundador, pero el nombramiento también podía deberse a alguna promesa o a la memoria de una persona.

Así, el cristianismo a pesar de adorar a un solo dios, no pudo evitar la necesidad de crear ~~intermediarios~~ "semánticos" (Rubial 2014) para hacer comprender el monoteísmo, las virtudes de sujeción y las virtudes teologales entre otros asuntos de la catequesis dogmática, tales como la redención, la existencia del purgatorio o la vida eterna por citar algunos ejemplos. Un instrumento primordial para lograr esos objetivos, fue la utilización de los santos, humanos pródigos con la capacidad de cumplir con las virtudes, no obstante lo difícil y sacrificial que pudiera representar el lograrlo. Entre los primeros modelos de santidad estuvieron los ángeles, los apóstoles de Cristo y los mártires. Los primeros (Rubial 1999), eran representados como seres alados y voladores con lanzas o espadas, que en algún momento eran violentos; los segundos y terceros eran objeto de la violencia y sacrificio. Todos ellos fueron ese eslabón primigenio para forjar entre los paganos la religiosidad cristiana, en ese proceso los santos cristianizaron creencias y prácticas paganas, llegando a ser vengadores y sustitutos de los dioses. Aunque la iglesia propuso que los santos debían ser modelos cuyas vidas fueran imitables así como sus virtudes, los fieles se quedaron con su poder milagroso, con su facultad de taumaturgos y dadores de favores.

El Cristianismo como religión multitudinaria lejos de ser homogénea, pura, está lleno de características inducidas por los fieles en el proceso de entender la religión y expresar la religiosidad, si no fuera así, nadie le hubiera hecho caso, sería ininteligible para todos excepto los teólogos. Por consiguiente en la labor hagiográfica no es importante la

vida real de los santos, si fue cierta su existencia o que hayan hecho tal o cual milagro. No importa si son reales o no, lo que importa es que sean efectivos como instrumentos comunicativos capaces de transmitir el camino de la fe y la verdad moral ya que son objetos retóricos, además la historia y vida de los santos más allá de ser la construcción oficial y eclesiástica, es una mezcla entre ésta y las características que la gente les va poniendo, según sus propias simpatías y aversiones en un momento y lugar dado.

Los santos patronos (López Cantos 1992: 105-106), si bien eran instrumentos de conversión, al pasar el tiempo fueron adquiriendo la aceptación y el respeto de las comunidades bajo su patronazgo respectivo. Si se establecía un lazo afectivo con un determinado santo, eso implicaba la observancia de obligaciones mutuas. El santo patrono del poblado era considerado intercesor ante Dios en beneficio de los lugareños, o incluso era considerado en si mismo como el dador directo de los milagros y favores. A cambio se tenían que cumplir los votos prometidos al patrono, por ejemplo se tenía que participar en las procesiones, asistir a misa o hacer acciones caritativas. Asimismo había que hacer una celebración en su nombre en la que participaba el pueblo y las autoridades eclesiásticas y civiles, además se realizaba la tradicional procesión con la imagen del santo.

Ahora refiriéndonos a la evangelización del México colonial a partir del siglo XVI, también se existió la dificultad de hacer aceptar y entender un monoteísmo a distintas sociedades prehispánicas que poseían religiones politeístas. Garrido Aranda (2013: 25) ha señalado que las órdenes mendicantes fueron las primeras en emprender esa labor de implantación de la religión de los dominadores, en un contexto de violencia y de conquista, haciendo hincapié en que “la evangelización de los indígenas fue un proceso impuesto por el poder, en un medio adverso y que tuvo consecuencias variadas en cuanto al cambio religioso”. Garrido Aranda (2013: 25) agregó que las formas de evangelizar eran variadas tanto en los procedimientos de cómo llevar el mensaje de la fe tanto en las metodologías empleadas por las distintas órdenes religiosas, básicas en el proceso de evangelización durante el siglo XVI. Muchas veces se ha insistido en el hecho de que la religión que se intentó enseñar a los indios (Gruzinski 1991; Duverger 1993; Aguirre Beltrán 1992), pretendía seguir el modelo del cristianismo primitivo, simplificado y carente de supersticiones, sin embargo en la práctica tenemos que los evangelizadores, algunos de ellos poco preparados, experimentaron un proceso de adaptación, a la hora de inculcar la

religión para hacerla compatible al pensamiento religioso de la población indígena, la cual sin embargo, fue la que sufrió mayor afectación al verse forzada a aceptar las normas, patrones y la religión de los conquistadores en detrimento de la propia.

Acercas de los dioses prehispánicos a los cuales se rendía culto al momento del contacto con el cristianismo en el siglo XVI, de entrada se puede decir que eran diversos tal como el territorio y las sociedades que en él habitaban. Su filiación cultural pertenece a *grosso modo* a la tradición mesoamericana cuyo origen se puede situar en el preclásico en la región olmeca y además a la tradición de las culturas del norte, básicamente aquellas pertenecientes al tronco yutoazteca, muchas de ellas sociedades cazadoras y recolectoras aunque también sedentarias. No obstante los orígenes distintos, el contacto histórico entre los grupos humanos, hubo propiciado el intercambio de rasgos culturales, entre los cuales estaban los dioses, esto se puede ver reflejado históricamente a través del periodo clásico y posclásico, así, podemos decir que en el momento del contacto con los españoles había religiones consolidadas, rituales y cultos a dioses bien definidos.

Tenemos que algunas de las características o atributos de los dioses prehispánicos eran el poseer un carácter dual y el estar inmersos en la naturaleza tal como lo señala Johanna Broda (2009b: 14): “Los dioses representaban las fuerzas de la naturaleza, los astros, la meteorología, el paisaje y las actividades humanas. Estas deidades no eran superiores al cosmos sino que le eran inmanentes. Sus figuras individuales se desdoblaban en dualidades, en formas cuádruples, o se asociaban a los cinco o seis rumbos del universo”. En ese sentido, Johanna Broda (1987: 71, 74, 75) ha hecho referencia de lo importante que es considerar a Tlaloc en un aspecto más amplio que simplemente el dios de la lluvia. Es por supuesto, representado desde el Clásico teotihuacano como una entidad fluvial, pero también existen representaciones que remiten a su carácter terrestre y subterráneo, en relación con el jaguar y el sol nocturno. Además Broda (1987: 102-104) mencionó la fuerte vinculación entre Tlaloc y la tierra, Tlaltecuhli (el señor de la tierra) y Cihuacóatl incluso a tal grado de ser aspectos de la misma deidad.

López Austin (2010: 38) menciona que fray Juan de Torquemada registró la idea de la dualidad divina en el centro de México, quien ubicó a “la pareja del Señor dos (*Ometecuhtli*) y la Mujer 2 (*Omecihuatl*) en los cielos más altos”. López Austin (2010: 38) transcribió de Torquemada (1975-1983) “Estos dioses fingidos de esta gentilidad creían ser

el uno hombre y el otro mujer, y como dos naturalezas distintas y de distintos sexos las nombraban como por los nombres de dichos parece. De estos dos dioses (o por mejor decir, demonios) tuvieron creído estos naturales que residían en una ciudad gloriosa, asentada sobre once cielos, cuyo suelo era el más alto y supremo de ellos”.

Es un hecho comprobable en la actualidad que los santos tienen gran devoción tanto en las comunidades campesinas como en las urbanas. Sin embargo, y más allá de una implantación total del modelo cristiano en América, queda de manifiesto que al igual que en Europa, el sistema religioso católico y los sistemas religiosos politeístas en América no eran compatibles. Así que el proceso para que funcionara la conversión de los indígenas y lograr la aceptación real del catolicismo y la creación de una religiosidad colonial, por fuerza significó la adaptación de ambos sistemas, aquél que se impone y aquél sobre el cual se impone.

Como se ha mencionado con anterioridad, en la voluntad de los evangelizadores estaba el inculcar un cristianismo libre de supersticiones llamado “primitivo”, en el cual predominara el aprendizaje y el entendimiento de la fe y sus valores, tales como la imitación Cristo y de los santos, en su calidad de “humanos ejemplares” para lograr la santidad. Sin embargo esta estrategia resultó poco entendible, entonces la evangelización desde la parte nuclear fue prácticamente irrealizable, por el contrario la evangelización desde la parte periférica y alegórica, es decir partiendo de los santos ya poseedores de características populares, aquellos apropiados y cargados de superstición europea durante siglos de procesos de conversión de comunidades no cristianas.

Según Rubial (1999), la utilización de las bondades y atributos de aquellos, su capacidad milagrosa, su proximidad en el mundo y la capacidad de otorgar favores, además los atributos iconográficos de los mismos tales como el poseer flamas, espadas, controlar animales, todo esto tomado a partir de las hagiografías populares, de los santos taumaturgos no de los ejemplares, pudo ser un vehículo utilizable para la retórica como instrumento comunicativo tratando de empatar el concepto del bien y el mal con aquellas dualidades, o cualidades múltiples y cíclicas de los dioses, los “opuestos complementarios”. Hemos visto en el pequeño fragmento de Torquemada algo que se hizo reiterativo, el descalificar los dioses o “falsos dioses” y de inmediato poner el apelativo “dialo”.

Al respecto Báez-Jorge (2011b: 101) señaló que:

Las hagiografías populares son representaciones colectivas que recogen tradiciones y configuraciones simbólicas como resultado de procesos transculturales. Son expresiones que se construyen y se consumen por parte de los mismos integrantes de las comunidades en las que se producen. En tanto relatos orales, operan con las características de los tropos, es decir, emplean las palabras con sentido diferente al que propiamente les corresponde, si bien mantienen con éste semejanza o analogía.

Esa es la función de la retórica, persuadir por medio del relato emocional y reiterativo, capaz de llegar al sentimiento de las personas. Además según refiere Báez-Jorge (2011b: 99), el Primer Concilio Vaticano celebrado en 1555 impulsó el culto a los santos y a la Virgen María en las comunidades indígenas, acción conjunta a la conjunción del santoral con el calendario agrícola, a la congregación de pueblos y cofradías.

Asimismo el aprendizaje de las lenguas indígenas, la creación de vocabularios bilingües y tratados que registraron las costumbres proveyeron elementos para poder conocer no sólo la lengua y las religiones sino la religiosidad de las comunidades, así los evangelizadores tuvieron elementos para comenzar la implantación del catolicismo más allá de la aplicación masiva del sacramento del bautismo, ya que muchos macegales eran cristianos a los ojos de los religiosos por el simple hecho de que fueron bautizados, de que se persignaban o iban a misa. Sin embargo, ese tipo de culto público representaba una acción mecánica o inducida, tal vez consuetudinaria pero que dejaba una gran brecha existencial debida a que la evangelización fue una empresa de masas en la que la iglesia no se acercó al individuo fuera del bautismo o el matrimonio (Gruzinski 1991).

Continuando en el contexto del México colonial, más específicamente el referido a su capital y otras localidades del centro de Nueva España, Serge Gruzinski (1991) propuso una reconstrucción de cómo empezó el proceso de lo que él llama “la colonización del imaginario indígena” y la creación de la práctica de la religión católica mexicana, en tiempos coloniales. Más allá de existir una cristianización homogénea y efectiva, el autor distingue dos intentos de catequización, uno más efectivo que el otro con base en el grado de penetración en la mentalidad autóctona. El primero fue la cristianización general o global y el segundo la posterior invasión de las creencias domésticas para la conversión del

imaginario indígena. Gruzinski (1991) mencionó que la cristianización general o global se dio en el contexto exterior del seno doméstico, en la cual no hubo una interiorización del imaginario católico, por lo menos inicialmente. En ese contexto exterior la práctica o culto a los dioses prehispánicos pudo haber sido fácilmente detenido por parte de los religiosos. Gruzinski nos menciona que hacia el interior del hogar, en el núcleo familiar pervivieron ciertas prácticas ancestrales que no pudieron ser desarraigadas por los curas, quienes no pudieron establecer un dominio individual ni una conversión efectiva.

Gruzinski (1991) propuso que la invasión de las creencias domésticas fue fundamental para el éxito en la conversión del imaginario indígena, algo que hubiera sido imposible sólo con la cristianización global. La captación y absorción de fórmulas cristianas fue de manera gradual y como se describirá según la tesis del autor, se dio como consecuencia de una modificación de preceptos en el quehacer evangelizador. En medida que hubo una mayor apertura del culto popular, el imaginario cristiano pudo penetrar al ámbito hogareño y al ritual relacionado con el ciclo agrícola, que es una actividad de subsistencia por excelencia, se propició la participación del individuo en el universo de los santos, la conversión dispersa y de masas logró entonces focalizarse en los actores sociales, dotándoles de un campo de adoración tangible y aplicable a sus preocupaciones y necesidades diarias.

Gruzinski (1991) ha propuesto que fue hasta que sucedió la invasión de las creencias domésticas que el culto se convirtió en algo asimilable que daba razón de ser a los acontecimientos favorables y desfavorables. Fue entonces cuando llegó a ser una manera efectiva de comprender el mundo, más allá del hecho cristiano del bautismo (nacimiento) y exequias (muerte). Tenemos que la invasión de la vida cotidiana y de subsistencia por parte de las representaciones cristianas dadoras de protección fue fundamental para la comprensión de los conceptos y los criterios que organizaban la realidad definida por la iglesia. Al propiciarse la participación del cuerpo y mente del indígena del panteón cristiano, al hacer asequible una realidad tan distinta y tan distante se logró con mayor eficacia la conversión de la mentalidad indígena”.

El papel de la vigilancia y la catequización ha sido constante por parte de la Iglesia, ya que en todo momento pueden ocurrir coyunturas que pueden afectar sus

intereses, una de los más importantes y sujetas a resguardo es evitar la pérdida de adeptos por cambio de religión. Abordo el tema de la Nueva Evangelización de una manera muy puntual, ya que puede ayudar a describir y comprender mejor las dinámicas religiosas que se observan en Tequila y Atlahuilco, ya que en ambas localidades existen comunidades de distintas religiones en contacto, así se puede observar una reelaboración y actualización constante de estrategias para el fortalecimiento de la práctica religiosa.

Tal como lo mencionó Báez-Jorge (2009a: 147) la Nueva Evangelización es conformada por una serie de estrategias hegemónicas diseñadas por la jerarquía católica en respuesta al creciente número de fieles que han abandonado la doctrina católica para integrarse a diversos credos no católicos. El autor citado (Báez-Jorge 2009a: 150) propone que hay una inculturación tendiente a abrir prudentemente el camino hacia nuevas formas de devoción propiciando un "sincretismo guiado"¹⁰, un proceso en el que "los controladores del poder religioso pertenecientes a la tradición cultural dominante [...] intervienen conscientemente con el fin de convertir a la población sometida, dando origen a una síntesis fuertemente asimétrica". Una lectura antropológica de los planteamientos de la liturgia inculturativa deja al descubierto que su finalidad hegemónica opera en los planos de la cosmovisión, la axiología, la organización social y la dimensión identitaria de las comunidades indígenas, es decir, abarca una amplia gama de acciones ideológicas que van desde el "anuncio evangélico", la incorporación de elementos de las culturas autóctonas, hasta la intromisión unilateral en las culturas receptoras. Desde cualquier perspectiva que quiera mirársele (Báez-Jorge 2010: 230, 231), la lógica de la inculturación litúrgica privilegia, en última instancia, el *ethos* occidental en detrimento de las cosmovisiones y axiologías indígenas.

Todo este aparato hegemónico aplica el "método de las equivalencias dinámicas", el cual consiste en reemplazar la estructura, el lenguaje y el rito de la liturgia romana con elementos culturales que poseen un mismo significado o valor, el objetivo es difundir la liturgia romana con formas de expresión típicas de la religiosidad popular. Esta equivalencia no significa que estas formas populares serán elevadas al rango de ritos litúrgicos, al contrario, analiza las formas y los rasgos de la religiosidad popular para

¹⁰ Báez-Jorge acota que este término fue originalmente definido por Hugo Nutini (1988: 17-18)

utilizar aquellos más funcionales en la adaptación del rito litúrgico, el cual no cambia su contenido, sólo lo reexpresa (Báez-Jorge 2008: 151).

2.2 Aspectos antropológicos de la religiosidad: sincretismo, re-elaboración simbólica y ritualidad

Como hemos visto en el apartado anterior, la catequización tuvo que adaptar el contenido católico para que funcionara como una membrana permeable en ambos sentidos y así crear un mensaje y códigos tangibles y maleables, representados por santos y vírgenes morenos y dadores de beneficios necesarios para la subsistencia. La observación reiterada de la práctica religiosa propia de muchas comunidades, principalmente comunidades indígenas y campesinas, ha dado lugar a la creación de conceptos que funcionan como herramientas de análisis antropológico para los fenómenos religiosos, así han surgido términos tales como el sincretismo y la reelaboración simbólica, entre otros que les precedieron en el afán de describir este fenómeno comunitario y social. Refiriéndose al entendimiento de rol que poseen los santos católicos en las manifestaciones religiosas actuales Johanna Broda (2009a: 7) propuso que:

Para entender el papel activo que los santos han jugado en los ciclos festivos de las comunidades basados en la agricultura del maíz y la observación de los ciclos meteorológicos, es necesario profundizar en el estudio de la implantación de la religión oficial Católica y la activa reinterpretación que las comunidades mesoamericanas han hecho de ella a partir de sus antiguas cosmovisiones... Merece ser estudiado como un proceso cultural de una extraordinaria riqueza que ha resistido los embates de los procesos hegemónicos hasta nuestros días. Sin embargo, al mismo tiempo estamos conscientes de que la tradición mesoamericana, hoy sólo se ha conservado en aspectos parciales de la vida social, y que existen numerosas contradicciones internas en el proceso.

Un investigador pionero en el análisis histórico y antropológico de varios aspectos sociales en la denominada Sierra de Zongolica fue Gonzalo Aguirre Beltrán. Sus investigaciones representan un referente próximo que hay que considerar ya que el autor se refiere

directamente a Tequila y Atlahuilco. Refiriéndose a la hagiografía local o significación de los santos en algunas localidades de esa extensa región, Aguirre Beltrán (1992) sugirió un significado sincrético, o como él lo llamó “los topónimos y su significado abscondito”, mismo que surgió a partir del pareo de un nombre o topónimo náhuatl conjuntado con un santo o divinidad cristiana inducida por los catequizadores franciscanos que evangelizaron en la región de la Sierra de Zongolica. El autor (Aguirre Beltrán 1992: 90) cita múltiples ejemplos referentes a la fundación y denominación histórica de localidades sujetas a las cabeceras coloniales de Zongolica y de Tequila, de las cuales algunas de ellas permanecen en la actualidad, otras han desaparecido o se han unido para formar nuevas localidades y cabeceras municipales. Según el autor los franciscanos impusieron un número reducido de santos, no más de una docena de ellos y prefirieron repetir los nombres de los santos para el patronazgo de distintas localidades en vez de “invadir la región con miles y miles de mártires y confesores de la hagiografía judeo-cristiana”. Aguirre Beltrán (1992: 89, 90 basado en Del paso y Troncoso 1905 y en *El libro de las tasaciones*), mencionó que en el siglo XVI había 14 estancias o pueblos sujetos a la cabecera San Francisco Zongolica, mientras que a la cabecera San Pedro Tequila estaban sujetos 8 pueblos o estancias, sumando 24 localidades incluyendo las cabeceras cuyos patronazgos correspondían a los siguientes santos:

A la Virgen María correspondían 4: La Anunciación de Nuestra Señora de Aquauchiuhca, Nuestra Señora de Uitztlan, Nuestra Señora de Tecaztetzitlan y Nuestra Señora de Teccitlan.

A María Magdalena correspondían 3: Santa María Magdalena de Tlaquilpa, Santa María Magdalena de Quetzallan y Santa María Magdalena de Temimilucan.

A Santiago correspondían 3: Santiago de Tenepango o Teuepanco (hoy Tehuipango), Santiago de Quetzalapa y Santiago de Paxcauhtlan o Poxcautlan (Posiblemente Poxcautla localidad en el municipio de Tequila).

A San Andrés correspondían 3: San Andrés de Mixtla, San Andrés de Omeyalcan u Omeyacatl y San Andrés Xicalcuauhtitlan.

A San Pedro correspondían 2: San Pedro Tequillan y San Pedro Oloapan.

A San Juan Bautista o San Juan el Evangelista correspondían 2: San Juan de Teoyxuacan (hoy Texhuacan) y San Juan Tlatozcac.

A San Francisco corresponden 2: la cabecera Zongolica y San Francisco Quecholinga (hoy Quechulingo, localidad en el municipio de Atlahuilco).

Y a los siguientes santos les correspondía una sola localidad: San Jerónimo de Atzingo, San Josep de Amatepeque, San Sebastián de Aquachihua, San Miguel de Ecatepec, y los Santos Reyes de Zacamimilullan (hoy Zacamilola, localidad en el municipio de Atlahuilco), un total de 12 santos y advocaciones. Cabe destacar que en esta etapa ningún pueblo fue asignado Cristo o alguna de sus representaciones, siendo hasta 2 siglos después cuando se antepone el nombre de El Salvador al pueblo nuevo de Xoxocotla.

Es interesante el estudio anteriormente citado de Aguirre Beltrán, ya que aporta datos que nos ayudan a comprender el desarrollo de la región, mismos que serán citados en este trabajo cuando sea pertinente. Sin embargo, en el aspecto toponímico y de instauración del santo patrono en sucesión de una tradición o deidad mesoamericana como él lo nombra, considero hay poco rigor en su propuesta y sobre todo falta de datos que refuercen su hipótesis, no hay glosas suficientes para sustentar la aplicabilidad del binomio santo-topónimo, ya que en muchas ocasiones, en las más de las ocasiones, fundamenta su explicación en el traslado de crónicas coloniales, principalmente de Bernardino de Sahagún para referir la existencia del culto de una deidad prehispánica en un sitio de la sierra de Zongolica. El trabajo de revisión de fuentes y expedientes eclesiásticos sobre el actuar de los franciscanos denota cuidado extremo, no obstante considero que por la naturaleza distante de esas fuentes, que mayormente se refieren a México-Tenochtitlán en el caso de Tequila o a la Historia Tolteca Chichimeca en el caso del Topónimo de Atlahuilco, es que su propuesta sólo la refiero mas no la comparto.

Por ejemplo Aguirre Beltrán (1992 102) escribió de Tequila: “lugar de trabajo, el trabajo substancial de todo hombre, la captura de prisioneros destinados al sacrificio que hace vivir al sol, es el lugar elegido por los mortales para pagar a los dioses el derecho de la vida [...] sus ánimas acompañan al sol desde el levante hasta el cenit, alzando voces y golpeando las rodelas”.

Con respecto de Atlahuilco, Aguirre Beltrán m (1992: 129) menciona que el patronazgo de San Martín puede estar relacionado con los atributos del héroe nativo *Xelhua*, héroe cultural nonualca-chichimeca “sacerdote guerrero que conduce a las siete tribus de los toltecas-chichimeca, al establecerse en la región de *Teouacan-Zongolica*”.

Según la leyenda dorada, un texto medieval del siglo XII que escribió Jacques de la Vorágine o Jacopo da Varazze¹¹, San Martín, hijo de soldado y siendo joven oficial ayuda a un limosnero que resulta ser Cristo. Renuncia a la milicia e ingresa a la clerecía donde alcanza la dignidad de Obispo de Tours. Para finalizar Aguirre Beltrán propuso que –esta doble profesión de guerrero-sacerdote es buena base para fundar el sincretismo con los antiguos *tlatoani-teoua chalchihuaca-tzoncolihque*” (*Ibíd.*).

Félix Báez-Jorge (2008: 168) ha abordado profusamente el papel de los santos dentro de comunidades concretas, en donde estos personajes, deidades-amigos, confidentes y cómplices de las personas, adquieren características moldeadas por la necesidad real de protección:

Los santos venerados por los pueblos indios se imaginan vinculados a las entidades sagradas autóctonas, rectoras del orden cósmico y terrenal: en tal dimensión, son parte sustantiva de las cosmovisiones. De tal manera, como se ha visto, el Sol, la Luna, el cielo, el rayo, el aire, el maíz, la lluvia, la tierra, los cerros, se refieren directamente asociados al culto a los santos, se incorporan a las hagiografías locales. Con su arcaica configuración numinosa definen los perfiles singulares de estas devociones populares, cohesionadas y dinamizadas al margen del canon eclesiástico; y es precisamente al antiguo sustrato cultural mesoamericano a donde debe acudir para explicar, de manera complementaria, esa riquísima veta del imaginario colectivo en la que los héroes culturales, ancestros y deidades locales se asocian (o confunden) de manera selectiva, con los santos, en la infinita dimensión del tiempo mítico.

Según lo propuesto por el autor antes mencionado (Báez-Jorge 2013: 180) por una parte los santos tomaron un carácter que al mismo tiempo daba identidad a los indígenas al ser reinterpretados dentro de sus cosmovisiones propias –transponiendo su condición hierofánica en la alteridad de la religión hegemónica, los santos fueron transformados en vehículos identitarios”

¹¹ Gonzalo Aguirre Beltrán refiere ese texto medieval de la siguiente manera: *La légende dorée*. Garnier Flammarion, Paris, 2 vols., 1967.

Por otra parte esa adaptación del santoral católico fue creando un sustrato nuevo pero que a la vez suavizaba la fricción con los evangelizadores, así hubo una reducción de la fricción entre ambos. Báez-Jorge (2013: 184) señala que estos procesos poseen una contradicción interna que sin embargo, responde claramente a las comunidades que están en conflicto, en un momento histórico dado, en cuanto a la época colonial menciona que:

En respuesta a la persecución de sus creencias durante la Colonia (en particular, afectados por la satanización de sus divinidades), los pueblos mesoamericanos y andinos desarrollaron complejas estrategias simbólicas orientadas a reducir la tensión y el conflicto con la imposición del catolicismo. Instrumentaron, en consecuencia, la inserción de sus deidades en imágenes y rituales propios de la fe hegemónica, configurando variadas expresiones de la religión popular.

En distintas investigaciones se ha planteado que los fenómenos identificados como sincréticos y de reelaboración simbólica, son procesos diacrónicos (Cfr. Báez-Jorge, Broda, Giménez), a partir de las formas particulares de la religiosidad se producen y son inherentes a cualquier comunidad tanto en el campo como en la ciudad. Éstos se configuran a través de la interacción asimétrica entre las autoridades religiosas y los profesantes de la religiosidad, muchas veces identificados como pertenecientes a antiguas religiones que fueron suplantadas por el catolicismo. Félix Báez-Jorge (Báez-Jorge 2009b: 25, 26) destaca algunos puntos interesantes citando a Julio Caro Baroja (1995). Establece que es prioritario hacer descripciones detalladas de las diferentes expresiones religiosas en diversas épocas y espacios geográficos, contribuyendo a matizar las historias generales que proponen juicios globales y homogéneos. Incita a conocer el contenido de tales experiencias religiosas sin un propósito denigratorio ni apologético, más bien con el objetivo de apreciar la riqueza de sus matices distintos

Para describir y analizar antropológicamente estos fenómenos Giménez (1978) y Báez Jorge (1998, 2008, 2009a, 2011) propuesto los siguientes factores incidentales que han dado lugar a la religiosidad popular.

- 1- Existe tanto la dominación como la hegemonía, entendidas en términos de Gramsci como: dominación es la coerción física en tanto que la hegemonía o

dirección corresponde al consentimiento y control ideológico (Báez-Jorge 2011a: 241). Gramsci (citado por Báez-Jorge 2011: 241) señaló que ningún régimen político puede mantenerse únicamente del poder coactivo, tiene que contar con el apoyo popular que legitimará su estabilidad, así vincula el papel de la Iglesia y la religión como coadyuvantes en la concreción de un “principio organizativo” que cumple la hegemonía.

- 2- Hay un vaivén entre la permisividad y la restricción en cual ha sido denominado como “el péndulo de la represión y la tolerancia por Báez-Jorge (1998: 201, 2009a: 148), que corresponde a la ejecución de creencias y rituales propios de la religiosidad indígena, que aunque son distantes a las disposiciones eclesásticas, mantienen una vinculación con dichas normas en un contexto sujeto al marco hegemónico. Esta permisividad será mayor o menor según el momento histórico y coyuntural, según el lugar y las necesidades de conversión o de conservación de la feligresía ante los embates de otras religiones. El discurso retórico eclesástico es adaptable, tal como lo hemos visto anteriormente en la parte histórica, y es el vehículo para el aprovechamiento del repertorio hagiográfico utilizando todas las maneras en que se pueda exhibir (gráficas, plásticas, arquitectónicas, discursivas, reliquias) para la mejor inculcación de la doctrina, la más comprensible, la más apropiable por parte de la comunidad-objetivo.
- 3- Mediaciones simbólicas e ideológicas. Siguiendo a Gilberto Giménez (1978: 244), retomo estas nociones, ya que según él hay un juego y rejuego entre las tendencias hegemónicas y contrahegemónicas, que permite que la religión popular conserve su originalidad, al mismo tiempo que permite a la religión oficial apropiarse políticamente de la religión popular para someterla a su control y disciplina. En un movimiento circular, la iglesia pretende fomentar ciertas prácticas populares en tanto sean funcionales para conservar a sus feligreses ante la competencia que representan otras religiones. Así utilizando conceptos derivados de las ciencias sociales tales como socialización e

inculturación, la Iglesia Católica ha diseñado una “Nueva Evangelización” en beneficio de los propósitos eclesiales (cfr. Báez Jorge 2008).¹².

Gilberto Giménez Montiel hizo una acotación importante haciendo alusión a la perspectiva científica de análisis de la religión popular: “Se debe rechazar a priori toda definición de la religión popular sobre las bases de lo aprobado y lo no aprobado, lo religioso y lo mágico, lo cristiano y lo pagano”. Giménez apuntó que no es misión de las ciencias sociales *separar el trigo de la cizaña*, entonces define a la religión popular como el conjunto de todas las prácticas simbólicas consideradas como religiosas por los campesinos pueblerinos tradicionales (Giménez 1978). El abordar el tema desde las ciencias sociales nos abre el panorama y nos aleja de prejuicios que sólo obstaculizarían apreciar el fenómeno religioso como una manifestación social y cultural, que es dinámica y acorde al momento histórico.

Báez-Jorge habla (Báez-Jorge 1998: 85) acerca de la identidad generada a través de la religiosidad como expresión sincrética en un tiempo y espacio específico, de una comunidad de fieles que a su vez se integran por diferentes componentes grupales. Éstos se agrupan en torno a una imagen venerada o un santo epónimo para festejarlo de acuerdo con el santoral y las tradiciones locales. Báez-Jorge menciona que el quehacer evangelizador “posibilitó el acomodo de las antiguas deidades locales bajo la forma de santos patronos, correspondientes a barrios o pueblos. Es interesante notar que en muchas ocasiones si no se contextualiza la utilización del término puede ser malinterpretado y manipulado. En la siguiente cita de Félix Báez-Jorge (2010) destaco una acertada definición de la religiosidad popular en el sentido antropológico, asimismo es pertinente observar la variación de la religiosidad dependiendo de la comunidad en la cual situemos la investigación:

La religiosidad popular no es un término univoco sino equivoco, ha sido aplicado a discursos políticos como sinónimo de cultura popular, en el ámbito eclesial lo han aplicado como un sinónimo de cristianismo popular. En el sentido antropológico, se entiende como la forma en que una sociedad ha construido su propia noción de lo sagrado y lo proyecta en símbolos. A cada símbolo sagrado le concede una peculiaridad especial para solicitar

¹² En el subcapítulo 2.3 Abordaremos esta temática y mostraremos ejemplos que suceden en Tequila y Atlahuilco.

favores de acuerdo a sus necesidades: por ejemplo San Juditas el patrón de las causas perdidas, Santa Lucía para los que están enfermos de los ojos, o San Antonio, etc. Es indudable que propiedad de los símbolos religiosos puede variar en las diferentes regiones del país.

Otros aspectos conspicuos de la religiosidad son el ritual y la ofrenda, mismos que expondremos a continuación. Elementos tales como el ritual colectivo o individual que se lleva a cabo fuera de las iglesias en espacios que han sido dispuestos por la comunidad *ex profeso* para realizar algún evento, y dirigidos por algún ritualista y no por el sacerdote, han causado escozor a la hora de ver la religiosidad y se ha llegado a tildarla de desviada, mal aprendida etc., por parte de la jerarquía eclesiástica. Sin embargo, para la labor descriptiva en términos antropológicos, lo más interesante es esa semántica particular con la cual se va construyendo la religiosidad que se expresa en reciprocidad con la realidad circundante. Los elementos rituales que en ocasiones se pueden apreciar dispersos fuera de una celebración colectiva, se hacen visibles de una manera integrada cuando sucede la fiesta de un santo patrono, o la deposición de una ofrenda. A continuación veremos algunos planteamientos al respecto.

Johanna Broda en sus trabajos en los que analiza distintos tipos de ofrendas de manera comparativa, define la ofrenda de la siguiente manera: “el acto de disponer y colocar en un orden preestablecido ciertos objetos que, además de su significado material, tienen una connotación simbólica que refleja conceptos claves de la cosmovisión, proyectados en el espacio. La ofrenda va dirigida a los seres sobrenaturales, persigue un propósito, es decir, pretende obtener un beneficio simbólico o material de estos seres o divinidades” (Broda 2013: 641).

La autora (Broda 2013: 641, 642) además señala que las ofrendas forman una parte fundamental del ritual el cual define “como una parte integral de las actividades sociales, se encuentra íntimamente vinculado con la organización social, las condiciones económicas y políticas y la ideología de la sociedad”. Broda hace énfasis en la necesidad de describir puntualmente las ofrendas, en qué consiste, dónde y cómo se hacen y quienes participan en ellas.

Por su parte Danièle Dehouve (2013: 605, 606) prefiere utilizar el término *deposito ritual* en vez de ofrenda y sacrificio, ya que considera que son términos exógenos,

impuestos e inventados por los evangelizadores en su afán de describir prácticas sacrificiales y rituales. Además Dehouve (2013: 605, 606) considera que no describen puntualmente el acto ritual ya que se han vuelto en cierta medida obsoletos: «aunque el don y el sacrificio proveyeron en el pasado (y siguen proporcionando a la comparación) unas herramientas útiles, no son suficientes para describir y analizar los rituales, y menos aún si se olvida uno del sacrificio para enfocarse únicamente en el don». Así la autora propone dejar de utilizar el término ofrenda para analizar el acto ritual que es objeto de su investigación y que según menciona, es siempre mucho más que una operación de don y contradón, esto con base en su trabajo de campo en comunidades tlapanecas del Estado de Guerrero. Dehouve (2013: 607) propuso designar esta práctica con el nombre de *depósito ritual*:

Un ritual figurativo, basado en representaciones materiales y miniaturizadas. En los depósitos rituales contemporáneos este acto figurativo está acompañado por un acto ritual verbal, es decir, un rezo. Los sacrificios humanos y/o animales parecen acompañar el depósito ritual en la mayoría de los casos –habría de preguntarse si es siempre el caso– Así, a nivel morfológico, el depósito ritual aparece como una clase especial de ritual que consiste en elaborar una representación figurativa concebida como directamente eficaz.

Un aspecto con el cual coincido con Broda y Dehouve (Cfr. Dehouve 2013, Broda 2013) es que la ofrenda o depósito ritual según cada autora, es una representación o esquema del mundo, en el cual hay una delimitación espacial en donde se hará la deposición de los objetos. Este «esquema del mundo», puede estar constituido de varias capas o niveles superpuestos, mismos que sugieren su estructura o conformación, según es entendida por el dirigente del ritual y los participantes del mismo. Cada objeto depositado tiene relación con el todo ahí representado, y tienen una significación concreta y también simbólica.

2.3 Religiosidad en Tequila y Atlahuilco: relatos sobre los santos y eventos religiosos

Los individuos son los generadores y portadores de la religiosidad, en ellos y sus comunidades recaen la varianza de la expresión de la devoción. Los siguientes ejemplos

muestran la apropiación de los santos patronos en las dos comunidades donde se realiza esta investigación, veremos que se les han dado características muy propias y atributos que son diferentes, otros han sido modificados y algunos más son muy similares si consideramos como referente las hagiografías eclesiológicas. Primeramente describiré cómo se caracterizan algunas figuras religiosas en Tequila y en Atlahuilco, aludiendo también eventos religiosos. Hacia el final de este apartado, describiré algunas reacciones de personas católicas con respecto al intento de conversión que reciben de personas pertenecientes a otras religiones.

Diosito, totatse o Cristo.

Jesucristo tiene varias advocaciones, las más notorias son aquellas figuras en bulto que lo representan en el Calvario y en su Sepulcro. *Totatse* puede traducirse como “nuestro padre”, y el sufijo referencial *tse*, que también puede ser *tsin*, hace notar el respeto y cariño que setiene hacia la figura. En español, *diosito* es el equivalente de *totatse*. En Atlahuilco, según testimonios del Señor Refugio, es una figura que se equipara al sol y es nombrado de tres maneras: Emanuel, San Vicente y Santo Sol (Testimonio registrado en Atlahuilco 2013).

Por otra parte, en Tequila se registró el siguiente testimonio acerca de Cristo.

Ahora que estamos aquí en honor a la fiesta del santísimo me doy cuenta que poca gente sabe el significado real de Cristo y de la Virgen. No se imaginan por qué es necesario para Cristo que exista la Virgen. Para que pueda haber vida, además de tener el agua que San Pedro nos da, Cristo necesita depositar la semilla en la Virgen, una mujer, una joven, que no es una niña y tampoco es una señora. Necesita una mujer, donde nacen los hijos, la abraza, como uno abraza a su mujer, y deposita la semilla. Eso es necesario para la vida (Testimonio del Sr. Gregorio registrado en Tequila 2014).

Durante la narración, el señor Gregorio cada vez que refería a la Virgen, apuntaba con sus brazos extendidos hacia la tierra en donde estamos parados, haciendo según mi percepción, una clara alusión o analogía de la semilla y de la tierra, que es necesaria para que ahí

germine. Es notorio que el carácter de la Virgen como madre de Cristo no existe en su pensamiento, sino que la Virgen o las vírgenes que se celebran durante el santoral aluden a la capacidad reproductiva de la mujer y la fase del desarrollo de una nueva vida. Cristo y la Virgen son pareja necesaria para la vida, Cristo es sol y semilla, la virgen es un útero potencial, la tierra para la reproducción del maíz y así de la vida, en conjunción con el agua también necesaria para la existencia.

La Cruz es un importante símbolo que es venerado en Atlahuilco y Tequila. En esta última localidad hay un Barrio que lleva su nombre y por ende su festejo es el principal para los que habitan ahí. Es la única mayordomía que sólo organizan los habitantes de ese barrio, aunque su festejo también se realiza en otros barrios aunque sin mayordomía. En la iglesia de Atlahuilco hay una figura de la Santa Cruz de color azul, en ella está crucificado Cristo pero es notoria la eminencia de la primera sobre el segundo, al observar las dimensiones de cada uno (Fotografía 2-1).

Diositos o santos.

Para referirse a los santos se utilizan tanto el nombre de *diositos* como el de *santos*. Estos seres están presentes en las capillas y las iglesias y cada uno de ellos es celebrado anualmente por su propia mayordomía. Podemos notar que el carácter poderoso de los diositos es la razón por la cual reciben ese nombre, y ese poder que les es inherente es por el cual se les hace objetos de devoción.

Hay *diositos* que sólo se invocan en los rituales agrícolas, tal es el caso de *tlalokan tata tlalocan nana* [tla'lokan 'tata tla'lokan 'nana]. Esta dualidad es considerada como una pareja de ancianos que habitan en el *tlalokan* [tla'lokan]. A ellos se les dedica el *sochitlalli* [sofĩ'tlalli], una ofrenda para pedir que se logre la milpa. Hay otro que es *tlahkotlalokan* [tlahkotla'lokan] San Antonio Abad. Este santo se encuentra en medio del *Tlalokan*, de ahí su apelativo *tlahko* que significa mitad o en medio. A él se le que –encierra a sus animalitos para que no se coman la milpa”.

En Tequila la Virgen de Mayo está representada con una figura en bulto en cuyos pies tiene una culebra. Se dice que el día de su celebración no hay que salir al monte porque suelta a su culebra, y las personas corren más riesgo de ser mordidas por el animal.

San Pedro es el Santo patrón de Tequila, también es considerado un *diosito* y como veremos a continuación es objeto de respeto y veneración por parte de los habitantes de esta localidad. También podremos ver algunos rasgos de su carácter según algunos testimonios.

Acá en Tequila gracias a San Pedro tenemos agua, agua de diferentes maneras, por ejemplo están las nubes y esas nos protegen del sol. Cuando se ve que vienen llegando las nubes podemos ver que son hielo y esas se ponen enfrente del sol y si eso no pasara pues nos quemaríamos, como en el desierto. Hay lugares donde hay mar, y ahí abunda el agua, yo me admiro de toda el agua que hay en esos lugares por eso pueden vivir, hay calor pero también hay agua, sin el mar no podríamos vivir. Luego gracias a San Pedro llegan para acá las nubes y nos dan la lluvia (Testimonio de Don Gregorio, registrado en Tequila, 2014).

En Tequila, se dice que hay que preparar al santo patrón con tiempo antes de su fiesta y no a las carreras, tal como sucedió un año en el cual el mayordomo en turno trabajaba fuera del pueblo y no llegó tres días antes de la fiesta, como es la costumbre para cambiar las ropas del santo. La señora que era *tliganke* [tli'ganke], sea la especialista ritual (otro nombre que se le da al *tlayákanke* [tla'jakanke]) se percató de esta situación, que se llegó el tercer día antes de la fiesta, luego el segundo hasta que llegó el día de la celebración y hasta ese momento, unas horas antes de la misa llegó el mayordomo. La señora *tliganke* comenzó a cambiar la ropa del santo, justo en la parte de arriba de la iglesia donde se encuentra el coro. En tanto iba desvistiendo al santo, empezó a sentir que un fuerte aire entraba y la empujaba hacia el borde de ese segundo piso al punto que sintió que se iba a caer para abajo, incluso se sintió desfallecer. Toda esta situación, según me narró la señora Francisca Xocua, quien a su vez platicó con la *tliganke*, ella piensa que todo esto se suscitó porque el santo se molestó ya que en vez de cambiarlo en privado, tres días antes en presencia de pocas personas con la iglesia a puerta cerrada, sucedió todo lo contrario, lo empezaron a desvestir en la iglesia con mucho bullicio y multitud dentro de la iglesia ya que se aproximaba la hora de la misa, con los ruidos de los cohetes. Doña Francisca hizo el comentario de que es lo mismo que a uno lo cambiaran en la calle enfrente de todo mundo,

por eso el santo se enojó, eso no se debe hacer (redacción a partir de un testimonio de la Sra. Francisca, Tequila, julio 2014).

Existe otro relato titulado *–quen omoche tiopa*”, en español *–cómo se hizo la iglesia*”. Éste aborda el momento en que San Pedro llegó a Tequila y decidió que ahí se quedaría en el lugar de su elección:

Un pastor cuidaba y vino por un árbol que se llamaba *pochotl*. Ahí estaba un viejito y le preguntó su nombre. El viejito le respondió *–te voy a decir cómo me llamo, mi nombre es San Pedro Apóstol y vine del cielo. Ahora díles a tus papás–*. El pastor fue a su casa y les dijo que habló con un viejito que se llama San Pedro y me dijo que vayan a verlo. Fueron a verlo, pero se dieron cuenta que ahí no había lugar para hacer una capilla. Entonces lo llevaron a la parte alta de Tequila. Hicieron una casa que es la capilla y ahí estuvieron toda la noche. Al amanecer se dieron cuenta de que no estaba y se había movido al lugar en dónde lo encontraron. Se preguntaban *¿qué vamos a hacer con la iglesia?* Decidieron que en donde estaba el santo era un buen lugar y tendría que comer. Así que juntaron muchos trabajadores e hicieron un terraplén, ahí hicieron la casa para San Pedro, ahí donde se hizo el trabajo y toda la faena, compraron cemento y cal. Luego llamaron a un padrecito para que le diga a toda la gente *–¿cuándo va a ser la misa?–*. El padre dijo que va a ser el 29 de junio. Se va a hacer la misa opinaron los señores, que va a ser todo un día, que van a hacer una mayordomía, en la noche se va a quemar el castillo y en la mañana el alba¹³, van a tocar, van a poner cucharilla y van a poner 4 ciriales y hacer *sochitlalli*. Van a poner los bailarines, vaqueros, tocotines, santiagueros, panaderos, *sochikolohke*, que se vea que pasa la misa y su día festivo (Relato de Josafat Coyohua Apale traducido del náhuatl por José Tzitzihua y Luz Areli, noviembre de 2012).

Muestro otro ejemplo, los santos San Martín Obispo y San Martín Caballero, que son patronos Atlahuilco. Es curioso notar que la población reconoce una especie de escisión que hace de San Martín un doble personaje pero que a la vez es el mismo. Esto tiene que ver con la hagiografía del santo, tanto la eclesiástica como la popular. San Martín en vida fue un soldado y después se convirtió en Obispo de Tours, Francia. Las personas

¹³ El cohete o cohetes que se queman durante la madrugada indicando la llegada del día del santo.

entrevistadas en Atlahuilco, explican esta dicotomía aludiendo al hecho de que el santo durante su vida primero fue un soldado y después se convirtió en obispo.

San Martín Obispo y San Martín Caballero son diferentes las imágenes. San Martín fue un soldado y porque ayudaba a los pobres y se convirtió en caballero. Le ayudó a un pobre porque no tenía de comer. Así nosotros vamos y le pedimos que nos de trabajo. San Martín Obispo es el mismo pero tiene sus propias características. El San Martín Obispo nunca lo han sacado [de la iglesia], solamente un platito. Es el que tiene el sombrero como el del papa. El San Martín Caballero lo sacan el día de la resurrección en Semana Santa (Testimonio de Teresa Tzenahua, Atlahuilco, julio 2013).

En la hagiografía de San Martín se menciona que en alguna ocasión asistió a un mendigo que estaba semidesnudo en el campo. En realidad ese era Jesucristo quien puso a prueba a Marín. El soldado, no obstante ser muy fiero, se apiadó del personaje, rompió su capa y se la dio al pordiosero para que no estuviera desnudo. En la iglesia de Atlahuilco aparecen las figuras en bulto de los dos personajes, El acompañante de la figura de San Martín que representa al pordiosero, ha recibido el nombre de *Santiaguito* y *Cristito* (Ver foto 2-2). Cada uno de los dos San Martín, el Obispo y el caballero, tienen su propia mayordomía y su propio día de celebración, primero se celebra a san Martín Obispo y al día siguiente tiene lugar la celebración de san Martín caballero. Siendo esta última, una festividad un tanto más vistosa y prestigiada para el mayordomo en quien recaiga la organización de la festividad.

Una historia popular que se conoce en Atlahuilco, indica que San Martín Caballero era muy aficionado de salir en las noches de la iglesia, muchas veces se iba toda la noche y regresaba al amanecer. Estas travesías las realizaba muchas veces para visitar a su hermano que vive en San Martín Texmelucan, Puebla. Los habitantes se daban cuenta que no estaba la figura en la iglesia, sobre todo aquellos madrugadores notaban la ausencia. También notaban que su caballo tenía las patas llenas de lodo. Por eso decidieron encadenar una pata del caballo, para que no saliera más. Esta cadena se puede ver cuando bajan la figura del santo y la colocan a la entrada de la iglesia cuando son días de festejos, uno de ellos es la fiesta patronal.

Una de las razones por las cuales no se saca nunca de la iglesia la figura en bulto de San Martín Obispo, tal cual menciono la Sra. Teresa Tzenahua y el Sr. Bernardo Quechulpa¹⁴, es porque alguna vez que se les ocurrió sacarla sucedió un gran temblor. En esa ocasión sacaron la figura por motivos de remodelación de la iglesia, pero dado el resultado, aprendieron que no había que mover al santo de su lugar preponderante detrás del altar mayor.

Como nota adicional, temblor se dice *tlalolin* [tla'lolin] y *tlaloline* [tlalo'line], los cuales son causados por *imagolinia* [imagolin'ia]. En el diccionario de Mecayapan (Wolgemuth *et al.* 2002: 27) *tlalolin* aparece como sustantivo y es definido como “temblor”. *Imagolinia* es una palabra que connota la acción de “mover su mano”, *i* es un prefijo posesivo de tercera persona singular “su”, *ma* es la raíz de *maatl* “mano” con el locativo *g*, que en otras variantes de náhuatl es *k* quedando *imag* [imag ~ imak] “en su mano”. *Ollin* es el sustantivo “movimiento”, y el sufijo causativo *ia* deriva al sustantivo en verbo quedando *olinia* “mover”. Entonces *imagolinia* es “mover su mano” o él mueve su mano, y según un testimonio, *imagolinia cuando tlaloline* [imagolin'ia 'kuando tlalo'line] se entiende “cuando tiembla es que Dios mueve su mano”. Es frecuente encontrar tanto en testimonios como en rezos, que Jesús y las deidades tales como *tlalokan tata tlalokan nana* [tla'lokan 'tata tla'lokan 'nana] son la tierra misma. En el capítulo 6 (subcapítulo 6.4¹⁵) podemos ver las transcripciones de algunos rezos en los cuales aparece la noción del cuerpo-tierra de las deidades.

San Ramos es otro santo, que aunque en la liturgia cristiana se le conoce como Jesús de Ramos, en Tequila no se le relaciona con Cristo, sino que es un *diosito* por sí mismo, tiene la propiedad de actuar en contra de los truenos y el mal aire. El Domingo de Ramos, éste es sacado en andas para hacer una procesión por el perímetro de la iglesia, abarcando la parte central del centro de esa cabecera municipal. Los niños que participan le echan flor cuando va pasando San Ramos. Pasa por los seis *sochígale* [so'tfigale]¹⁶, o enramadas con forma cúbica hechas con hojas de *ashokopa* [afo'kopa], una planta ceremonial que será descrita posteriormente.

¹⁴ En Atlahuilco, noviembre de 2012 y abril de 2016 respectivamente.

¹⁵ Páginas 239, 264, 266 y 269.

¹⁶ *Sochígale* significa casa florida o casa de flores en sentido literal. Procede de *sochitl*, que significa flor, y *kalle* o *galle* si es que hay una sonorización de la [k] que resulta en [g], y que significa casa.

Alessandro Lupo (1994: 327) menciona que en la Sierra de Puebla, específicamente en Yancuictlalpan a San Ramos o San Ramitos se le dedica una de las 22 mayordomías. En esa localidad San Ramos tampoco es comúnmente identificado con Cristo, sino como sucede con sus otras representaciones, acaban siendo deidades en sí mismas. Lupo menciona que San Ramos es “el Señor de los Vientos” y es capaz de desatarlos, desviarlos o controlarlos con la palma que lleva en la mano. Otra característica de la religiosidad en Tequila y Atlahuilco es que posee cierta ortodoxia en el sentido del respeto de los hábitos y prácticas tradicionales, por ejemplo:

- 1- Utilización de la flora según la estacionalidad correlacionada con las celebraciones religiosas
- 2- Poseen significados propios en la manifestación del culto externo y la asimilación del culto interno
- 3- Hay redes sociales que se construyen en torno a las mayordomías. Entre las funciones de cooperación están la colecta de las especies y su transformación para su uso ritual y ceremonial.
- 4- En tales procesos hay un ritualista que conoce la utilización de la flora y coordina la recolección, la elaboración de las ofrendas y la ejecución de los procedimientos en cada ceremonia y ritual.

En el capítulo 6 “etnografía del ciclo ritual” tendremos más detalles del accionar del ritualista *tlayákanke* [tla'jakanke], pero como preámbulo describiré un aspecto importante de la religiosidad popular en Tequila y Atlahuilco: las ofrendas, cuya definición teórica ya se ha plasmado en líneas anteriores de este capítulo.

Las ofrendas se realizan tanto en presencia de un especialista ritual como sin la necesidad de su intervención. Las ofrendas que no requieren la presencia del *tlayákanke* generalmente son aquellas que se realizan durante el Día de Muertos y Todos Santos. En estas ocasiones se realiza ofrenda el 31 de octubre, en los altares domésticos. El día 2 de noviembre se acude al cementerio y ahí también hay ofrenda, de comida y de hojas de *ashokopa* [aʃo'kopa], cuyo aroma es el alimento para los difuntos.

Ofrenda se dice *titlahpaloba* [titlah'palɔβa], cuando se ofrenda a la tierra se dice *titlahpaloba semanawak* [titlahpa'loβa sema'nawak] y puede ser a manera individual o grupal. Cuando la ofrenda la realiza un ritualista *tlayákanke*, ofrenda se dice “poner flor”, en náhuatl *sochitlalia* [soʃitla'lia] dar flor a la tierra o dar algo preciado a la tierra.

¿Qué es lo que se ofrenda? Son distintos objetos y esencias que se usan para tales fines. Por ejemplo, como recién se ha mencionado, las hojas de *ashokopa* se ofrendan por su intenso aroma que en el contexto de día de muertos, su olor es para los muertos el símil del aroma de los totopos y las tortillas para los vivos.

Siguiendo con el tema del aroma, también se ofrenda *sochipayanalle* [soʃipaya'nale] y *sochipotone* [soʃipo'tone]. *Sochipayanalle* es un camino de pétalos de flor de cempasúchil en combinación con hoja de *ashokopa*, esta combinación potencia el aroma de ambos componentes. “flor desmenuzada” puede ser la traducción de *sochipayanalle*, atendiendo a sus raíces *sochi* de *sochitl* “flor” y “papayana”, que significa “desmenuzar o quebrantar” (Molina 1: 42r).

También durante el *sochitlalli* [soʃi'tlali], ceremonia agrícola de petición de buena cosecha, se ofrendan *sochipotone*, que son flores de margarita desmenuzadas, y atendiendo a las raíces de la palabra, ya hemos visto que *sochi* es la raíz de flor (*sochitl*), y que según Molina (Molina 2: 83v) es “rosa olorosa, o hedionda, o poluos secos y muy molidos, o harina muy cernida”. “Potoniliztli” (Molina 1: 90r) es “olor malo o bueno”.

Otro elementos que se ofrendan son velas, también se ofrenda *agua limpia*¹⁷ para mitigar la sed de la tierra, esta agua limpia es agua ventita y aguardiente.

Por último mencionaré que se ofrece copal también a manera de ofrenda. Éste puede ser sahumado pero también puede ser ofrendado en granitos envueltos con hoja de totemoxtle, estos pequeños “tamalitos” se entierran en honor del *tlalokan tata tlalokan nana* y *San Antonio Abad tlahkotlalokan* [tlahkotla'lokan]. Habrá más detalles de las ofrendas en los capítulos 5 y 6.

Ahora abordaré otro aspecto de la religiosidad en Atlahuilco, las estrategias de la Nueva Evangelización de la Iglesia Católica, mismas que se ven claramente en dos situaciones. Una de ellas ha sido la promoción del culto externo frecuente y excesivo.

¹⁷ Ver la explicación de lo que es el agua limpia en las páginas 267, 273- 275.

Ahora hay mayor visibilidad, cantidad y frecuencia de arcos de cucharilla y otros elementos rituales durante la celebración de cada festividad en durante el año. Lo que en algún momento pudo haber sido reprimido ahora es fomentado, por ejemplo el ritual de las mayordomías, que implica un culto religioso fuera de las iglesias, las celebraciones patronales y ritos agrícolas encabezados por un *tlayákanke* son algunas de las manifestaciones de la religiosidad que si bien distan de ser canónicas, son efectivas para la prevalencia del catolicismo.

El reto para un mayordomo es lograr que su fiesta sea vistosa y logre competir en lo fastuoso que pudo ser la mayordomía del año pasado del santo que ahora le corresponde. Más aún si se trata de una mayordomía principal como puede ser la del santo patrono, Semana Santa, Navidad o Año Nuevo. El gasto puede exceder los 200,000 pesos en la preparación de la fiesta del día del santo y en el pago a los ayudantes. Más adelante detallaremos la estructura socioeconómica y ritual de la mayordomía, por ahora me limitaré a decir que uno de los elementos que se han vuelto indicativo de la bonanza de un mayordomo y la fiesta que él organiza, es el poder hacer un arco de cucharilla, para esto se requiere conseguir la planta con la cual se hacen los adornos. En el afán de hacer un arco grande, muchas veces se colecta demasiada planta.

Otra estrategia que se ha fomentado en Atlahuilco es la defensa del evangelio versículo a versículo, por parte de la feligresía cuando semanalmente reciben en sus casas la visita de “hermanos separados”, así se les llama a las personas pertenecientes a otras religiones y que regularmente cada semana salen a predicar y a tratar de conseguir adeptos. Debido al contacto se ve modificado tanto el discurso oficial como la religiosidad, ambos reaccionan ante la incidencia de los protestantes tales como la Luz del Mundo y los Testigos de Jehová, presión que ha modificado la relación Iglesia Católica local con sus feligreses.

Algunos católicos de Atlahuilco han optado por conseguir unas publicaciones en las cuales se muestra la manera en que los Testigos de Jehová (por ejemplo) se referirán a algún versículo generalmente tratando de desacreditar a Cristo y dar la divinidad única a Jehová. En una columna paralela en la publicación, hay otro versículo que refuta lo dicho por el “hermano separado” y da su lugar eminente a Cristo, a la Virgen y a los santos. En

las líneas siguientes parafrasearé una conversación que tuve con Bruno¹⁸, un catequista que vive en la localidad de Sihuateo, Atlahuilco, a unos pocos kilómetros de la cabecera municipal.

Bruno dice que los ~~h~~ermanos separados viven en el Antiguo Testamento y prohíben muchas cosas por ejemplo comer carne y sangre”. —Ahora es el tiempo de los apóstoles, antes era el tiempo de los profetas”, recalca Bruno. Ellos dicen que el Señor Jesús tuvo más hermanos, no creen en los santos, no hay que persignarse, hay que volver a bautizarse. Ellos me decían ¿y tú te persignas? Los hermanos separados dicen que la cruz es locura, no respetan la cruz porque mató al Señor Jesucristo. Sabemos que la cruz no mató a Jesucristo, ahí los pusieron los humanos. Bruno mencionó que los hermanos separados cuando citan la Biblia, ~~n~~o dicen todo el texto completo, sólo leen un pedacito y lo interpretan a su manera para tratar de confundir”. Bruno ha tenido discusiones con los testigos de Jehová. En particular hubo un punto que incitó la búsqueda en la Biblia, ya que le leyeron un versículo que decía que Jesucristo no es dios. Bruno consultó una tablita que trae frases y temas clasificados en dos, los textos de los testigos de Jehová y lo que dicen los textos católicos.

Generalmente ambas frases se contradicen, ya que en el caso de los primeros muchas veces vienen del Antiguo Testamento, mientras que los de los católicos provienen de los evangelios. Aunque también refieren a los evangelios. —Son bien canijos los testigos de Jehová para distorsionar la Biblia”— mencionó Bruno. —Andan de borrachos y luego ya después quieren andar predicando. Ya luego que uno cae en su red, le piden dinero. Nos dan sobres para que uno de dinero y luego ya vienen a recogerlos diciendo ¿cuánto le vas a dar hoy a Dios?”. Yo andaba en duda de a ~~d~~e veras”, pero luego el padre me explicó. Ellos casi no mencionan nada a Jesucristo, poco, pero a la Virgen María ni la mencionan. Ellos se basan en el Antiguo Testamento, por eso Jesucristo no aparece ahí, es como si estuvieran a la espera de un profeta, y esa falta de mención la utilizan para desacreditar a Jesús como figura preponderante de la fe, por el contrario insisten en Jehová como único dios. Bernardo mencionó que en agosto saldrán para Guadalajara, van a llevar miles de pesos para allá, en donde está la iglesia principal de La Luz del Mundo.

¹⁸ Esta conversación tuvo lugar en julio de 2013, en el preámbulo de la ejecución de un *sochitlalli* que él pidió al *tlayákanke* Bernardo Quechulpa, con motivo de pedir perdón a la tierra por haber construido su casa sin haber realizado previamente ese ritual y ofrenda.

Por ejemplo, Teresa Rodríguez (2013) ha abordado el estudio de la diversificación religiosa de algunas comunidades nahuas, en Astacinga, Veracruz, las cuales ya no utilizan la flora con el mismo sentido ritual que las comunidades católicas. En el capítulo 5 veremos una manifestación religiosa de las comunidad católica de Astacinga, la elaboración del *sochik^wawit* [soʃi^wk^wawitʃ] durante la Semana Santa, el cual se conforma de distintas especies de plantas..

En conclusión del capítulo se puede destacar que se ha hecho una revisión de los procesos históricos de catequización y conversión que ha manifestado la Iglesia Católica. El encuentro entre sistemas religiosos exógeno y dominante, representado por el catolicismo, y los sistemas religiosos autóctonos, tanto en Europa como en América, la mayoría de ellos politeístas, históricamente ha causado el surgimiento de formas de religiosidad popular muy variadas, en todas ellas se puede hacer de manifiesto el k sobre el cual se pretende instalar el catolicismo.

Antropológicamente esas formas de religiosidad han sido abordadas, mediante conceptos valiosos que han servido como herramientas analíticas de para dar contexto para el análisis, más allá de “~~h~~ildar” de creencias desviadas o erróneas, tal cual lo hace la Iglesia.

Este preámbulo general e histórico se ha realizado para posteriormente describir las formas particulares de profesar la religión y el ritual por ciertas comunidades en Tequila y Atlahuilco, hemos visto que no hay unidad completa y que no todos hacen lo mismo ni poseen las mismas creencias, ya que existen religiones que no requieren del uso de la flora específica tal es el caso de los protestantes. Sólo el domingo, las comunidades protestantes adornan con flores la iglesia, estos adornos florales son comprados y están hechos con *flores de corte*, tales como girasoles, crisantemos, rosas rojas y blancas, gerberas (“~~m~~margaritas africanas”) de distintos colores que van del amarillo al rojo y rosado, y distintos follajes de acompañamiento entre los cuales predominan las hojas de ciprés.

Este capítulo ayudó a conocer el ámbito religioso que existe en Tequila y Atlahuilco. Conocer el contexto de las comunidades que reproducen esa religiosidad va acorde con nuestra propuesta de comunidades de práctica ya que se incluyen las comunidades católicas que guardan cierta ortodoxia en el sentido que se ha planteado. Se excluyen las comunidades protestantes las cuales no tienen un uso congruente de la flora ni

manifestaciones del culto popular. En el siguiente capítulo se continuará describiendo lo que se plantea como comunidad de práctica y su aporte en el sentido antropológico.

El catolicismo posee la característica de ser maleable en cuanto a la permisividad de la expresión local y particular de la religiosidad por parte de la feligresía, en este caso en la zona serrana de Veracruz. Tales expresiones son conducidas por ritualistas que tienen conocimiento sobre el ciclo de vida la flora y sobre la ritualidad católica en cada momento del año. Esto propicia que la biodiversidad florística ocupe un lugar específico y preponderante en cada etapa del santoral católico, el cual forma una parte muy importante para las comunidades que profesan esa religión.

Capítulo 3. Los nahuas de Tequila y Atlahuilco. Un acercamiento desde la historia, la historia lingüística y la descripción etnográfica

Como punto inicial me parece importante explicar la importancia y la estructura del capítulo. Considero que ésta radica en su aporte para consolidar la premisa fundamental del proceso general de investigación: mostrar datos contextualizados prestos para cumplir con el rigor de la comprobación y a la refutación en el sentido científico¹⁹.

Así quien lea y evalúe este trabajo podrá tener la seguridad de estar frente a una investigación que respeta lineamientos, es decir, que los elementos que utilizo tanto para explicar la historia y para describir el presente conforman un contexto y un marco de referencia, el cual sirve para caracterizar mis comunidades de estudio, de las cuales obtengo datos etnográficos. Estos datos son la base para en lo subsiguiente explicar los procesos implicados en la utilización de la flora en el ámbito religioso, sin la necesidad de incorporar datos de otras procedencias y contextos, sin haber sido especificados desde un principio.

Ahora bien con respecto a la estructura del capítulo, comencemos con el subcapítulo 3.1 en donde se recurrió a la lingüística histórica para conocer cómo se ha explicado el poblamiento de la región y de las localidades que nos atañen, en particular aquellas de los municipios de Atlahuilco y Tequila. Como veremos dicha explicación recurrentemente y casi unívocamente se basa en referencias etnohistóricas (Krickeberg 1933, Kirchhoff 1940, Kirchhoff, Güemes Herrera y Reyes García 1976).

Es por eso que he decidido destinar el subcapítulo 3.2 para auxiliarme de los estudios que se han hecho en el campo de la lingüística histórica para conocer las distintas migraciones de grupos de habla náhuatl que sucesivamente llegaron a la región. Veremos que estos estudios lingüísticos dan evidencias que refuerzan las teorías etnohistóricas acerca de las migraciones que sugieren el poblamiento de la región.

Destaco que con esto no se pretende mostrar una historia lineal ni establecer datación exacta, pero si se intentarán presentar de manera comprensible los rasgos que caracterizan el náhuatl de las localidades en donde se realiza el estudio y de donde provienen, según las propuestas de algunos lingüistas especializados en la dialectología del

¹⁹ Siguiendo la propuesta de Karl Popper (1985: 115) en la cual se propone “la formulación de ideas innovadoras y en su sometimiento a las más razonables, rigurosas y eficaces refutaciones posibles”.

náhuatl. Este subcapítulo lo he redactado con base en las siguientes referencias: Hasler (1961), Canger (1988), Dakin y Wichmann (2000), Kaufman (2001) y Lastra (2010). Cabe mencionar que algunos detalles lingüísticos, por ejemplo las características dialectológicas que los autores antes mencionados consideraron para determinar la variantes dialectológicas, y otros detalles lingüísticos se encuentran en el “Anexo 1. Apéndice lingüístico”.

Del subcapítulo 3.3 en adelante se abordó el presente de la Sierra de Zongolica, una región sumamente amplia y diversa que incluso se puede considerar una macro región. Para la obtención de la información combinamos el trabajo etnográfico con la revisión de la bibliografía existente, así pudimos recabar datos con relación a ciertos aspectos de la ritualidad que son compartidos en distintas localidades serranas.

Posteriormente nos focalizamos en nuestras dos localidades base, Atlahuilco y Tequila, para describir su conformación social y espacial haciendo énfasis en la descripción de las comunidades lingüísticas y comunidades de práctica estudiadas.

Como parte final de la caracterización de los nahuas de Tequila y Atlahuilco, se describen los ámbitos sociales que hay en Atlahuilco, relacionando la producción ritual con el uso de la lengua. Asimismo se abordó el tema del náhuatl en situación de contacto con el español, ya que es un fenómeno presente en dichas localidades en mayor o menor grado dependiendo del lugar y las necesidades comunicativas.

3.1 A propósito de la historia de la región

Los primeros trabajos al respecto fueron los hechos por Krickeberg (1933), Kirchhoff (1940), Kirchhoff, Güemes Herrera, Reyes García (Kirchhoff *et al.* 1989), estos últimos hicieron la edición más completa del manuscrito de la Historia Tolteca Chichimeca (HTC), que se compone de 50 folios y que fue escrito entre 1547 y 1560.

Georgette Soustelle (1958) y Gonzalo Aguirre Beltrán (1992), retomaron esas obras al abordar el tema de la historia del poblamiento de la región de la Sierra de Zongolica. Primeramente Soustelle en su trabajo etnológico antes referido, pionero en el pueblo de

Tequila y sus alrededores, basándose en Krickeberg (1933) mencionó que hubo 4 etapas sucesivas de poblamiento:

Etapla 1- Los más antiguos habitantes de la región fueron los chocho-popolocas o pinome, quienes no hablaban náhuatl.

Etapla 2- Ocupación de los nahuas provenientes de la meseta central, de la tradición tolteca, los cuales se establecieron al final del siglo XII o a principios del XIII.

Etapla 3- Los nonualca-chichimeca llegaron a la región después de la caída de Tula, hablantes de un dialecto náhuatl, que entraron a la región de Zongolica-Tequila en el siglo XIV.

Etapla 4. Los nahuas de la meseta central, especialmente los mexica quienes se apropiaron de la zona dentro de su imperio.

Además Soustelle (1958: 15) propuso su hipótesis que relaciona las migraciones con la lengua:

Es lógico admitir que la lengua de los inmigrantes toltecas era el náhuatl, y que solamente hubo influencia de México, después de la conquista de esa región por los soberanos de Tenochtitlán, quienes extendieron el *náhuatl* clásico. Se puede suponer que en el siglo XVI el habla local no estaba perfectamente conformada como aquella de la meseta central, por eso les reservamos el nombre particular de —mexicano nonualca—. La —mexicanización— de la región iniciada bajo el imperio azteca [...] ²⁰.

Soustelle asumió que después de la existencia de un náhuatl pre-mexica, los hablantes de la región adquirieron el llamado náhuatl clásico como resultado de la llegada de los *mexica*. Sin embargo no hay certeza de que los *mexica* llegaran a la Sierra de Zongolica en donde ahora se encuentra Tequila, Atlahuilco y demás localidades donde habitan hablantes nahuas. En el Anexo 1 veremos las muestras del náhuatl de Tequila que la autora registró en los años 50.

²⁰ Il est donc logique d'admettre que le langage des immigrants tolèques était le *nahuatl*, et que c'est seulement l'influence de Mexico, après la conquête de cette région par les souverains de Tenochtitlán, qui y a répandú le *nahuatl* classique. Encore faut-il croire qu'au xvi^e siècle le parler local n'était pas tout à fait conforme à celui du plateau central, puis qu'on éprouvait le besoin de lui réserver l'appellation particulière de —mexicano-nonualca—. La —mexicanisation— de la région, comencée sous l'empire aztèque [...].

Por su parte Gonzalo Aguirre Beltrán en su obra etnohistórica sobre Zongolica (1992), también refiere el poblamiento de la región de la Sierra de Zongolica a partir de La Historia Tolteca Chichimeca de la siguiente manera:

Los nonoualca llegados a Tecpanzacoalco se dividieron en siete cacicazgos para conquistar Tehuacán, Cozcatlán, Teotitlán, Nanahuatipac, Nextepepec, Mazatlan y Tzongoliucan. Uno de ellos era el grupo tribal *chalchiuhcalca-tzoncouliuhqui*, *gente de la casa esmeralda-los del cabello torcido*". Según Aguirre Beltrán (1992) este grupo dominó la Sierra de Zongolica desplazando a los grupos chocho-popoluca que se encontraban ahí antes de su llegada y permanecieron como cazadores recolectores y agricultores de roza con asentamiento disperso.

Consultando directamente la obra de Kirchhoff (1940) pudimos conocer que en la primera parte aborda la migración de los nonoualca-chichimeca hasta la región del sur del Estado de Puebla y las partes colindantes del Estado de Veracruz. El autor menciona que en su migración los nonoualca pasaron por Quauhnahuac y de ahí fueron a Tepoztlan Amico. Ahí, según menciona Kirchhoff (1940: 83) basado en la *Relación de Tepoztlán*" de 1580:

Los que antiguamente la poblaron, fueron lanzados de la tierra y se fueron a vivir hacia Veracruz", refiriéndose tal vez a elementos NONOUALCA que se habían quedado en TEPOZTLÁN cuando los otros siguieron adelante (de hecho más o menos *—hacia Veracruz*") y que al ser expulsados más tarde por nuevos inmigrantes (MEXICANOS) se fueron a la misma región a donde ya habían migrado antes sus congéneres.

Más adelante los nonoualca llegaron a cuatro lugares en donde su jefe Xelhuan había hecho antes un viaje de exploración desde Tollan, estos lugares fueron Atlahuimolco, Quetzaltepec, Tenpanzacapan y Chololtecamilla. En Tenpanzacapan es donde posteriormente hubo una división (Kirchhoff 1940: 84) y este lugar fue identificado por Aguirre Beltrán (1992) como Tecpanzacoalco, tal como lo citamos anteriormente. En el párrafo 57 de la *Historia Tolteca-Chichimeca* (HTC) (Kirchhoff *et al.* 1976: 138) se menciona que *—Luego ya se van a Tenpanzacapan, allá van a dividirse, a separarse los nonoualca*", y en el párrafo 60 dice que *—Ya se van los Chalchiuhcalca, los Tzoncouliuhque, van a merecer su pueblo: Quahtzin, Xochihua, Nancotimal, Coxil*".

En esta división algunos se quedaron y otros continuaron hasta la región de Zongolica (Estado de Veracruz) y Teotitlán del Camino (Estado de Puebla), entre los que continuaron se encontraba el grupo o grupos *chalchihualca tzoncouliuhque*, quienes se presume fueron hacia la anterior región mencionada en el estado de Veracruz, *Tzoncouliuhcan* en la HTC según apuntó Kirchhoff (1940).

Hay dos cuestiones que han suscitado discusión y que debido a la falta de información no se han esclarecido (o se esclarecerán), primeramente ¿qué lengua o lengua hablaban estos nonoualca-chichimeca? Y segundo, los *chalchihualca tzoncouliuhque* nombrados en el párrafo 60 de la HTC, ¿representaban uno o dos subgrupos de los nonoualca?

Con respecto a lo primero, Kirchhoff (1940: 87-90) propuso tres interpretaciones:

La primera es que los nonoualca-chichimeca hablaban el mexicano-noualco, desconocido pero con posible relación con el mexicano. Lo lograron imponer sólo en una parte del territorio por ellos ocupado y los antiguos habitantes de la región mazateca y chocho-popoloca no fueron expulsados y además conservaron sus idiomas maternos. En favor de esta propuesta está que los nombres de los jefes y lugares están en idioma mexicano, pero no sólo aquellos en relación con los nonoualca-chichimeca.

La segunda interpretación propone que los nonoualca-chichimeca hablaban el mazateco y el chocho popoloca. El nonoualca-chichimeca lo hablaban aquellos que continuaron su camino en la división de Tenpatzacapan, mientras que el mazateco lo hablaban aquellos que se quedaron. Según esta interpretación los chocho popoloca y los mazateca serían descendientes de los nonoualca-chichimeca, quienes al momento de la migración que llegó a la región de Zongolica, encontraron hablantes de mexicano.

La tercera interpretación es aquella por la cual se inclinó Kirchhoff en su escrito, esta menciona que los nonoualca chichimeca hablaban el chocho popoloca y el mazateco y tenían parentesco con mixtecos, cuicatecos, y otomíes, pero sus jefes hablaban además un idioma de la familia nahua, como una especie de lengua de prestigio según menciona Kirchhoff y según él esto explicaría el uso bilingüe de nombres mexicanos y chocho-popoloca al principio del texto mexicano de la HTC.

Con respecto a si los Chalchihualca Tzoncouliuhque eran un solo grupo o dos distintos, Luis Reyes propuso dos hipótesis. Primeramente su trabajo *La tierra en el*

desarrollo histórico de Zongolica (1963: 2), donde basado en los *Anales de Cuauhtinchan* afirmó que los nonoualca-chichimeca estaban constituidos por cuatro grupos distintos: “los *teovaque* que era el grupo principal, los *coscateca*, los *tzoncolihque* y los *chalchiuhcalca*”.

La segunda hipótesis de Luis Reyes está en su traducción de la HTC de 1976 (Kirchhoff *et al.* 1976: 138), donde en el párrafo 60 aparece lo siguiente: “Luego ya se van los Chalchiuhcalca, los Tzoncolihque, van a merecer su pueblo: Quahtzin, Xochihua nancotimal, Coxil”.

Reyes como traductor notó la diferencia entre lo antes transcrito y entre la traducción alemana de Preuss y Mengin (1937), misma que puede transcribirse así: “Luego ya se van los Chalchiuhcalca, los [que ahora son] tzoncolihque”, y hace la observación de que “probablemente se trata de un sólo grupo con dos nombres o bien de dos grupos diferentes, como lo sugiere el párrafo 61 donde se enumera exclusivamente a los que se establecen en Tzoncolihcan.

Aguirre Beltrán (1992) propuso que la presencia nonoualca representó un desplazamiento y una mezcla con la cultura originaria, así como el establecimiento de costumbres, religión, ceremonial y lengua nahuas que adquirieron a lo largo de más de 300 años de influencia tolteca en Tula. Para Aguirre Beltrán era claro los chalchiuhcalca y los tzoncolihque si eran dos grupos diferentes que dieron lugar a dos pueblos cabecera de dos regiones preponderantes en la Sierra, uno lo es Tequila, y el otro lo es Zongolica. Monzón y Roth, (1986) y Monzón (1990) plantearon un estudio fonológico basados en estas divisiones chalchiuhcalca-tzoncolihque, para determinar si hay fronteras fonológicas que pudieran reforzar esa hipótesis bi-grupal.

Aguirre Beltrán mencionó que el cacicazgo de Tzoncolihcan no alcanzó un desarrollo tal para convertirse en una ciudad comercial y políticamente destacada como Tehuacán o Teotitlan. Según Aguirre Beltrán, la escasa capacidad productiva les libró de ser sometidos a tributo por parte de la Triple Alianza, cuya expansión llegó a esa zona a mediados del siglo XV. En los códices que narran sus conquistas no aparecen los nombres de Tequila ni Zongolica (Aguirre Beltrán 1992: 21).

Agustín García Márquez (2005: 39, 135) señaló que en el *Códice Mendoza*, en la sección donde se enlistan las conquistas de los gobernantes de Tenochtitlán, aparecen los

glifos de varios pueblos que podemos ubicar en la provincia tributaria de Cuauhtochco. En el folio 11, vemos los símbolos de Cuezcomatlyyacac, Tecalco y Puxcauhtlán, junto a Cotaxtla y Ahuilizapan, señalando que fueron conquistados por Axayacatl entre 1474-1475. El autor agrega que en el municipio de Tequila hay una congregación con el nombre de Poxcautla. Sólo su cercanía geográfica y el hecho de que en el código fuera dibujado junto a Ahuilizapan [castellanizado Orizaba], permiten suponer que se trata de Puxcauhtlán. Sin embargo se carece de información arqueológica de la Sierra de Zongolica, además según García Márquez la Sierra fue prácticamente ignorada por la Triple Alianza lo que pone en duda su identificación (2005: 40).

Peter Gerhard (2000: 211) propuso que los estados indígenas en el momento del contacto con los españoles eran Ahahuializapan, Acoltzinco, Matlatlan, Poxcauhtlan y Quecholtenanco. Probablemente estaban subordinados a la Triple Alianza ya que Ahahuializapan (Ahuilizapan), Matlatlan, Poxcauhtlan aparecen en la provincia tributaria de Cuauhtochco en el *Código Mendoza*, como también lo mencionó García Márquez.

3.2 Migraciones e historia lingüística

Ahora comenzaremos con el aporte que nos puede dar la lingüística histórica. Como dato general podemos mencionar que los grupos protonahuas eran hablantes de una lengua que se ha denominado protonahuatlano. Kaufman (2001) piensa que el *homeland* se ubicó cerca de Cora, Nayarit mientras que Dakin y Wichmann (2000: 58) lo ubican en la región de Durango-Jalisco, los dos últimos autores mencionaron que desde su *homeland* se dieron dos migraciones muy espaciadas temporalmente entre sí, hacia el centro de México, más adelante veremos los detalles.

Juan Hasler en su estudio clásico de dialectología náhuatl (1961: 458) clasificó el náhuatl actual de la siguiente manera: El mencionó que derivan del “nahua común” tres dialectos actuales y sus subdialectos:

- 1- El nahua del oeste, en el municipio de Toluca, por el nevado de Toluca, en Michoacán, en Guerrero, en Xoxocotla, Mor., en el municipio de Cuernavaca, Mor.,

- 2- El nahua central, valle de México, Huauchinango, Pue., Tlaxcala, Valle de Puebla y Amilpas, así como el extinto cazcán de Jalisco.
- 3- El nahua septentrional, en la Huasteca (parte de los Estados de San Luis Potosí, Hidalgo y Veracruz).

Hay un cuarto dialecto con sus respectivos subdialectos, el cual deriva del pre-nahua, Hasler (1961: 458) lo denominó el nahua del este, y su distribución la situó en la Sierra de Puebla, centro de Veracruz (eje Cuauhtochco-Zongolican-Tehuacán), pipil de Tuztepec, Oax., y de Acula, Tuztla, etc., pipil de Centro América. Son interesantes los rasgos considerados por Hasler para determinar los distintos dialectos, los cuales no se basan principalmente en el rasgo /tl/ /t/ /l/, sino en ~~un~~ conjunto complejo de rasgos integrados, en el cual la mayor insistencia o la ausencia de uno de los rasgos no es considerada de importancia definitiva” (Hasler 1961: 458). Los rasgos considerados por Hasler se pueden ver de manera detallada en el Anexo 1.

Hasler no explicitó a que se refiere con ~~nahua~~ común”, pero en el desarrollo del escrito deja ver que puede referirse a un náhuatl anterior a la diversificación en el que predominaba /tl/, mismo que por procesos de cambio o innovación ha sido sustituido o al menos alternado con /l/ o /t/ (cfr. Hasler, 1961:457). Tampoco explica lo que significa pre-nahua, del cual deriva directamente el náhuatl del este según su propuesta, pero puede suponerse que refiere alguna lengua similar a lo que se considera el protonahuatlano. Entonces en lo concerniente a la dialectología, es el denominado por Hasler nahua del Este el directamente relacionado con los hablantes de náhuatl de Tequila y Atlahuilco, poblaciones se localizan en la zona central de Veracruz en el eje antes mencionado.

Una Canger (1988), Karen Dakin y Søren Wichmann (2000) han propuesto lo siguiente con respecto a las migraciones históricas nahuas. Los que ellos denominan ~~nahuas del este~~” o *eastern nahuas* fueron los primeros grupos nahuas en migrar hacia el centro de México. Esto también lo propuso Canger con anterioridad (1988: 63, 64) basándose en un conjunto de préstamos nahuas donados a algunas lenguas mesoamericanas, ella llamó *first group of Nahuatl speakers* a estos primeros nahuas migrantes hacia el centro de México. Al transcurrir el tiempo, continúa Canger (1998), algunos de estos nahuas se

desplazaron hacia La Huasteca, otros grupos fueron hacia el sur de México, la Sierra de Puebla y hacia las tierras bajas de lo que ahora son los Estados de Puebla, Veracruz, Tabasco, Campeche y Oaxaca, particularmente en la zona del istmo, Chiapas incluyendo Xoconusco, y Centro América.

En un tiempo muy posterior en la historia de Mesoamérica (Dakin y Wichmann 2000: 58), hubo una segunda migración de grupos nahuas que se movieron desde su *homeland* norteño, a los cuales los autores antes mencionados llaman “nahuas del oeste” o *western nahuas*. Estos grupos probablemente correspondan a los chichimecas descritos en las fuentes etnohistóricas. Ellos también migraron hacia el centro de México y unos de estos grupos occidentales fueron los mexicas, donde entraron en contacto con los hablantes de los dialectos del Este. Canger (1988: 63) denominó a esta oleada posterior de nahuas *aztlan migrants* o *migrants tribes from Aztlan*. Debido a esta mezcla, encontramos evidencia de ambos dialectos en el área central. Por ejemplo hay formas de ambos dialectos en el diccionario del siglo XVI de Molina. Otros nahuas del oeste se movieron hacia el sur, de manera próxima a la costa del Pacífico, a través de Nayarit, y Colima, la costa de Michoacán hasta el norte de Guerrero, alcanzando Pochutla en Oaxaca. Canger (1988: 63), Dakin y Wichman (2000) apuntaron que los grupos del oeste desplazaron a los nahuas del este, y según Canger (1988: 63) estos fueron los periodos migratorios²¹:

Primer periodo: el periodo tolteca cuando floreció *Tollan* (1170 d. C.)

Segundo periodo: un periodo intermedio con invasiones chichimecas no nahuas.

Tercer periodo: el arribo de tribus migrantes desde Aztlán (1160-1230 d. C.).

Canger (1988: 64) propuso que los ancestros de los hablantes actuales del náhuatl de la Huasteca, Sierra de Puebla, Istmo y Pipil, fueron aquellos “primeros migrantes del náhuatl”, incluidos los toltecas, quienes llegaron al centro de México y más allá hacia el sur. Canger (1988: 65) mencionó que por otra parte se encuentran los hablantes que son los descendientes de los migrantes de Aztlán, como hemos visto, en una época posterior

²¹ Cabe hacer mención que para realizar esta propuesta cronológica respecto a las migraciones de grupos de habla náhuatl, Canger se basó en Carrasco (1971), Nicholson (1978) y Michael E. Smith (1984), para evaluar las crónicas como fuentes válidas de información histórica, y correlacionarlas con evidencias arqueológicas y lingüísticas.

llegaron al centro de México. Estos son los nahuas del norte de Puebla, del área central incluyendo Tlaxcala, el Centro de Puebla y Morelos, y en cierto grado algunos hablantes del Centro de Guerrero. Asimismo comparten características con los nahuas de la periferia occidental. Estos grupos migrantes desde Aztlán, conforme entraban en el Valle (de México), se extendieron hacia el Este, desplazando a los grupos anteriores hacia la Huasteca, la Sierra de Puebla y el Istmo.

Son 5 las características dialectológicas que utilizó una Canger (1988: 64) para establecer la isoglosa o división dialectal que distingue a los “primeros nahuas migrantes” (*first group of Nahuatl speakers*) de los “migrantes de Aztlán” (*Aztlan migrants*), tal como los designó la autora. Esas características se explican a detalle en el Anexo 1, mientras tanto podemos mencionar que en Tequila y en Atlahuilco se comparten la mayoría de las características con los nahuas del Este, aunque también comparten características con los denominados nahuas migrantes de Aztlán. Hasta aquí es interesante ver que Hasler como Canger, Dakin y Wichman, cada uno destacando sus propias características dialectológicas, han concluido que existen nahuas más antiguos denominados del Este, y esas características han situado a los hablantes de náhuatl en Tequila y Atlahuilco muy próximos a ese grupo oriental. Asimismo hacen notoria la presencia de grupos nahuas en la zona antes de recibir la influencia de los primeros migrante nahuas de Aztlán y posteriormente la llegada ulterior de los mexica a ciertas partes de la zona central del Estado de Veracruz, por ejemplo las zonas próximas al Valle de Orizaba.

Por su parte Terrence Kaufman, también ha propuesto su hipótesis acerca de la historia de la lengua náhuatl y de su llegada a Mesoamérica. Su método basado en el estudio etimológico del náhuatl y otras lenguas mesoamericanas, a la par de la utilización de léxico estadística y estudios de la variación sintáctica del náhuatl, lo llevaron a determinar su propia hipótesis acerca de los lugares, los tiempos y los contenidos culturales de los diferentes estratos lingüísticos del náhuatl. El autor (Kaufman 2001: 1) menciona que es generalmente reconocido el origen norteño del náhuatl y sus hablantes, pero cuándo, dónde y quienes eran sus portadores es un tema en el cual no hay consenso. Kaufman propone que la presencia nahua en Mesoamérica es relativamente reciente, posiblemente desde el 500 después de Cristo y posterior. Antes hubieron ocupado un lugares tanto en el

Oeste entre los coras, huicholes, cascates, pero también en el Este, cerca de los huastecos. Al entrar a Mesoamérica, Kaufman (2001: 3) propuso que ocuparon un área continua del Valle de México y regiones adyacentes pero, un grupo, el pre-pochuteco continuó moviéndose hasta establecerse en la costa del Pacífico de Oaxaca. Esto marcó su separación del resto del náhuatl aproximadamente en 500 d. C.

El siguiente gran rompimiento lo representó la separación del nahua del este del resto, léxico estadísticamente lo propone alrededor del 800 d. C. Esos grupos pudieron partir hacia el Noreste hacia el área de Tula y entraron en contacto con el huasteco. Desde Tula varias colonias salieron y produjeron varias lenguas, el pipil que entró en contacto con el maya, el náhuatl del Golfo-Istmo que entró en contacto con lenguas mije-zoques, y el náhuatl de la Sierra de Puebla, que entró en contacto con el huasteco. El náhuatl de la Huasteca según Kaufman, es un descendiente del náhuatl de los toltecas de Tula (Kaufman 2001: 4).

Por último Kaufman (2001: 4) propone a nivel de hipótesis que alrededor de 1000 d. C., los nahuas del oeste se separaron del náhuatl central, dispersándose por el Valle de México, Morelos, Puebla y Toluca, el Norte y Sur de Guerrero y Michoacán. El náhuatl de Toluca entró en contacto con el matlatzinca, el de Michoacán entró en contacto con el tarasco y el de Guerrero con el tlapaneco y posiblemente con el amusgo.

Cerca del 1200 d. C. (Kaufman 2001: 4), el náhuatl central del Estado de México, Morelos y Puebla se convirtió un importante vehículo de un poderoso gobierno que influenció otras regiones nahuas. Alrededor del 1400 d. C. (Kaufman 2001: 5), el náhuatl del oeste se dispersó desde Michoacán hacia Durango, y el náhuatl central se dispersó llevando cierta influencia hacia el náhuatl de la Huasteca.

Yolanda lastra (2010: 855), en mayor medida tomando datos de su obra publicada en 1986, precisó que las áreas dialectales no se perfilan claramente ya que en algunos casos hay mucha variación, es por eso que metodológicamente se decidió que el criterio principal para designar las áreas y subáreas fue que ~~hubiera~~ rasgos comunes en una zona continua y que estos no se dieran en zonas adyacentes”. Es así que Lastra (2010: 856) propuso las siguientes áreas y subáreas dialectales:

1- Área Periferia occidental

Subáreas:

Costa occidental, Occidente del Estado de México y Durango-Nayarit.

2- Área Periferia oriental

Subáreas:

Sierra de Puebla, Istmo y Pipil.

3- Área Huasteca

4- Área Centro

Subáreas:

Subárea nuclear, Puebla-Tlaxcala, Xochitepec-Huatlatlahuca, Sureste de Puebla, Guerrero Central, Sur de Guerrero.

Las características dialectales que las determinan se presentará en el Anexo 1, sin embargo, de antemano menciono que Lastra (2010: 861) no menciona el náhuatl de Tequila y Atlahuilco o la región geográfica –Sierra de Zongolica”. No obstante, un sitio donde obtuvo datos fue Rafael Delgado Veracruz, un municipio y cabecera municipal cercanos a Tequila y Atlahuilco. En el mapa general (p. xiv) he marcado la localidad Jalapilla, la cual colinda con la cabecera municipal Rafael delgado. Consultando ese mapa se puede ver su localización respecto de Tequila y Atlahuilco.

Entonces, las muestras lingüísticas de Rafael delgado, han sido ubicadas por Lastra en el área dialectal –Centro”, subárea –Sureste de Puebla. Viendo los rasgos dialectales utilizados (Lastra 2010: 861-864) para determinar el área –Centro”, podemos decir que existen algunas coincidencias con aquellos utilizados por Hasler para señalar el –náhuatl del Este” y por Canger para designar las características de los –primeros nahuas migrantes o *first group of Nahuatl speakers*”, sin embargo, otras tantas características difieren.

Esto, apuntó Lastra (2010: 860), se debe a que el –Centro, es un área muy innovadora. Sus innovaciones se difunden por zonas de diversos tamaños. La falta de homogeneidad dentro del Centro puede deberse a que las innovaciones se difundieron muy poco.

Para concluir este subcapítulo, voy a nombrar algunos rasgos concordantes entre los autores citados de la siguiente manera:

Hasler y Kaufman coinciden en la existencia de un náhuatl del oeste que abarca la zona de Toluca, por el Nevado de Toluca, Michoacán y Guerrero.

También coinciden en que existe una diferencia entre las variantes del náhuatl de la Huasteca con respecto al náhuatl del centro, Hasler lo llama Septentrional y Kaufman del Este. Igualmente Canger, Dakin y Wichman hacen esa diferencia, pero sus categorías se basan en la distinción de dos grupos solamente, el del Este (Huasteca, Golfo, Pipil).

Para Kauffman, Canger, Dakin y Wichmann, el náhuatl de los primeros migrantes deriva de los habitantes de Tula, o por lo menos de algunos grupos que de ahí salieron. También para todos esos autores, el náhuatl del Este se escindió del náhuatl general antes que el náhuatl del Oeste, pero dan distintas explicaciones para este hecho.

Se puede decir que:

Bajo la clasificación de Hasler, el náhuatl de Tequila y Atlahuilco pertenece a la clasificación –Este”, que deriva del pre nahua y que es distinto que el náhuatl central y del náhuatl del Oeste.

Bajo la clasificación de Canger, Dakin y Wichmann, el náhuatl de Tequila pertenece a la clasificación Náhuatl del Este, que corresponde a grupos nahuas –viejos” o *first group of Nahuatl speakers*, cuya migración fue mucho antes que la llegada de los nahuas del Oeste, entre ellos los grupos de Aztlán.

Bajo la clasificación de Kaufman, el náhuatl de Tequila posee características del náhuatl del Este, y posiblemente tiene características del náhuatl central, que pueden representar influencias posteriores.

Bajo la clasificación de Yolanda Lastra, el náhuatl de tequila y Atlahuilco posee características del área dialectal –Centro”, subárea –Sureste de Puebla, y algunos de los rasgos son los mismos que utilizó Canger para trazar su isoglosa que divide los migrantes de Aztlán de los primeros nahuas. Sin embargo, también posee características del –Área Periferia Oriental”. Reitero que estas características se están en el Anexo 1 junto con las muestras obtenidas durante el trabajo de campo en Tequila y Atlahuilco.

Antes de pasar al siguiente subcapítulo donde veremos el presente de la región, se puede hacer una reflexión de lo que nos ha aportado el conocer la historia de la región con referencias etnohistóricas y de la lingüística histórica. Primeramente que en la historia de la región las migraciones de grupos humanos han sido una constante en distintos periodos. Grupos nahuas hubieron llegado en distintas etapas, entrando en contacto con grupos mesoamericanos de origen, tales como los totonacos y los teneek.

También pudimos conocer que distintos grupos nahuas entraron en contacto y sucedió un desplazamiento, aquellos nahuas más antiguos fueron paulatinamente impulsados hacia el este como consecuencia de la llegada de nuevos grupos nahuas desde el altiplano central. El último grupo nahua en llegar a la región de la Sierra de Zongolica fue aquel representado por los mexicas, y existe poca evidencia de que estos grupos hayan llegado a las zonas Serranas, más bien hay evidencia de su presencia en los valles próximos a Maltrata y Orizaba. En las características dialectológicas, hemos visto que hay más rasgos de los nahuas del Este, aunque también están presentes características del Oeste.

Atendiendo esta situación considero que las características culturales de los nahuas de la sierra de Zongolica, tales como las características de la ritualidad que mostraremos en el punto 3.4, se han conformado a partir de los grupos nahuas pre-mexicas y su contacto con los grupos mesoamericanos que ahí se desarrollaron, tales como los totonacos.

También es importante resaltar que el contacto entre grupos humanos ha sido constante, antes y después de la llegada de los españoles. Sugiero que el contacto ha sido el motor de la producción cultural, y que elementos de distinta procedencia y en distintas temporalidades, han incidido en la conformación cultural de las comunidades que son objeto del presente estudio. Ya hemos visto en el capítulo anterior la vastedad de influjos que históricamente han influenciado en la conformación de la religiosidad de Tequila y Atlahuilco.

Ahora podemos tener la noción de la cantidad de elementos que se fueron conjuntando por medio de los distintos grupos humanos que han entrado en contacto y que ahora los podemos visualizar en el uso de la flora con propósitos rituales, por mencionar el tema central de la investigación. En este sentido, se puede inferir que los grupos nahuas migrantes pudieron haber traído consigo la costumbre de utilizar la planta denominada *cucharilla*, que es de zonas áridas y su área de distribución es mayor en las zonas áridas del

altiplano central y hacia el norte. Más adelante en el capítulo veremos más detalles sobre la utilización de dicha planta, y el capítulo 5 está destinado completamente a la etnografía del uso de la flora, pero con este ejemplo quise reiterar que todo contacto modifica los hábitos y la cultura, algunas resultantes pueden ser la pérdida de ciertos rasgos, asimismo la adición de nuevas características. Lo que se va, lo que se queda y lo que se renueva, está en manos de los grupos sociales y su capacidad para generar significados con base en el conocimiento compartido que se genera en las comunidades, tanto en el aspecto pragmático y cotidiano de la vida, como en las ocasiones donde se realiza el ritual, consideremos que las conductas altamente practicadas son aquellas que se transmiten entre generaciones y poseen la posibilidad de ser adaptadas a su contemporaneidad.

3.3 El presente: La región Sierra de Zongolica

Se conoce como Sierra de Zongolica a un cuerpo de montañas que pertenece a la provincia fisiográfica Sierra Madre del Sur. La sierra se extiende hacia el Estado de Puebla, donde toma el nombre de Sierra Negra, y hacia el Estado de Oaxaca, donde se conoce como Sierra Mazateca. La porción veracruzana está integrada por trece municipios que abarcan una extensión aproximada de mil kilómetros cuadrados, esta es un área tan amplia que parecería poco provechoso caracterizarla como un área homogénea. A la Sierra se puede ingresar por distintos flancos, desde el norte se puede ingresar desde la autopista federal 150D en su tramo México-Orizaba, primero desde Ciudad Mendoza, tomando la carretera que se denomina “A la loma”, que es sumamente sinuosa y que va hacia el sur hacia Soledad Atzompa que ya es un municipio serrano. Si uno sigue unos kilómetros más por la autopista en vez de tomar el camino antes mencionado, ya en el perímetro de Orizaba uno toma hacia el sur siguiendo la carretera 123, que desde la localidad de Jalapilla (al borde de la carretera) sube a la Sierra atravesando Tlilapan, considerado el primer municipio serrano por esa vía. Esa carretera pasa por Tequila y llega hasta la cabecera municipal Zongolica, al este de la Sierra. Cabe señalar que es muy difícil ingresar desde ese punto geográfico hacia la Sierra de Zongolica, ya que la mayoría de sus caminos son brechas, que comunican a las poblaciones del municipio de Zongolica con su cabecera, más no hacia fuera de la Sierra.

Por el sur también se puede ingresar a la Sierra, pero eso se hace desde la carretera 866 que pasa cerca de Tehuacán, Puebla, para después atravesar la sierra a más de 3,000 metros de altitud por caminos secundarios que tienen tramos de terracería, para llegar a Tehuipango, el municipio más sureño y uno de los más altos y fríos de la Sierra Zongolica.

Haciendo un análisis espacial de la Sierra²², se puede conocer su fisiografía, y aunque en el próximo capítulo detallaremos esta temática, podemos decir que la Sierra se constituye en más del 95% de topoformas denominadas cumbres tendidas, esto es aplicable a todos los municipios, y solo pocos de ellos, los que comunican hacia afuera de la Sierra, tienen algunos porcentajes de sierra baja, valles de laderas tendidas y de lomeríos y llanuras, tal es el caso de Tlilapan y Zongolica²³.

Este conjunto topográfico es el espacio, que en palabras de Gilberto Giménez (1999: 27) es *la materia prima del territorio o, más precisamente, como la realidad material preexistente a todo conocimiento y a toda práctica*". Bajo esta lógica el espacio tendría entonces una relación de anterioridad con el territorio. Sucesivamente, el territorio sería el resultado de la apropiación [tanto material como simbólica] y valorización del espacio mediante la representación y el trabajo, una "producción" a partir del espacio inscrita en el campo del *poder* por las relaciones que pone en juego. Tres son las características del territorio: la apropiación del espacio, el poder y la frontera (Cfr. Giménez 1999).

Entonces bajo mi punto de vista, la Sierra de Zongolica es un conjunto de territorios que cuentan con grados de integración puntuales en cuanto a su vida social y comercial, esto en contraposición de una visión completamente limitada que homogeniza a la Sierra de Zongolica como una región de indios nahuas que poseen tradiciones prehispánicas. Es común oír estas referencias a nivel discurso político desinteresado, pero en un trabajo de investigación no tienen cabida considerar a la Sierra como un bloque homogéneo, menos en un trabajo etnográfico. Así considerando que existen conjuntos territoriales es preciso describir en qué consisten, siguiendo a Giménez retomo principalmente dos de sus nociones en cuanto a la organización del territorio, los *núodos*" y la *red*". Los *núodos*" son centros de poder o de poblamiento jerárquicamente relacionados entre sí, estos pueden ser barrios, pueblos, ciudades, etc. Giménez (1999: 28) menciona que éstos representan la posición

²² Por medio del análisis de la cartografía impresa y digital de INEGI, software para integrar un SIG y consultando los Prontuarios Municipales de esa misma dependencia gubernamental.

²³ Para ubicar las localidades antes descritas ver mapa general 1, p. 14.

relativa de los actores sociales dentro de un territorio. Una "red" es un entramado de líneas que ligan entre sí por lo menos tres puntos o "nudos". Se deriva de la necesidad que tienen los actores sociales de relacionarse entre sí, tanto para aproximarse e influenciarse recíprocamente como para controlarse y alejarse unos de otros. Por eso las redes además de expresar rutas de comunicación también pueden representar límites y fronteras. y fronteras que impiden la comunicación.

Hay también la noción de *mallas*, que según entiendo Giménez (1998: 28) las considera como límites que resultan de la división y subdivisión del espacio en diferentes escalas o niveles, como pueden ser el espacio municipal, regional, etc., entonces una malla abarcará conjuntos de redes según la extensión territorial que elija. El sistema de *mallas*, *nudos* y redes jerárquicamente organizados constituye el *sistema territorial*. En el próximo capítulo se detallarán las escalas cartográficas y geográficas de investigación y otros aspectos de la corografía de la zona de estudio.

Dependiendo de la localización geográfica en que nos ubiquemos, podremos notar distintos vínculos comerciales y sociales. Así que para conocer la situación de contacto más próxima tenemos que las localidades de Tequila y Atlahuilco, que están a 5 Km de distancia, tienen una especie de posición central entre Orizaba y Zongolica. En Orizaba, al ser la ciudad más grande que se encuentra en el Valle, se acude para obtener gran variedad de productos para consumo y para revender en las tiendas locales, además ahí se pueden encontrar servicios. A Zongolica muchas veces se viaja puesto que los días jueves y domingo se instala un mercado, en donde se puede acudir a comprar o a vender, y entre semana, hay juzgados en donde se pueden resolver instancias legales. Cabe destacar que desde antes que existiera la vía pavimentada que comunicaría estas poblaciones con Orizaba (antes de los años 50), hubo desde antaño veredas que se unían a los caminos reales por los que los comerciantes transitaban con sus bestias desde Tehuipango, pasando por Atlahuilco, Tequila hasta llegar a Orizaba.

3.4 Algunas características de la ritualidad intrarregional

Un aspecto intrarregional que me interesa destacar es aquel de los rasgos de la ritualidad y de la religiosidad que se pueden observar en un contexto de similitudes pero al mismo tiempo de variabilidad. Son tres los aspectos que voy a tocar de manera comparativa, estos son la elaboración de altares de Día de Muertos, el culto a las cuevas y al *tlalokan*, la utilización de la planta *Dasyilirion acrotrichum* o *cucharilla* para realizar arcos que son importantes en las festividades religiosas y la ritualidad agrícola²⁴.

Día de Muertos. Esta comparación la realizo con base en datos obtenidos en dos localidades, una es Somajapa, municipio de Zongolica y la otra es Tequila, cabecera del municipio homónimo. Somajapa se encuentra al Este de la cabecera Zongolica, se encuentra en una zona de selva mediana perennifolia y su temperatura es cálida, con un clima semitropical correspondiente a su altitud menor a los 800 msnm, se encuentra en la zona topográfica denominada valle de laderas tendidas, que antes hemos mencionado. Tequila se encuentra en plena zona de cumbres tendidas, a una altitud de 1,650 msnm aproximadamente, su temperatura es templada tendiendo a fría.

Una de las características más notables es la variación de las plantas principales que se utilizan en gran medida porque éstas proceden de los ecosistemas próximos. La excepción más notoria es el cempasúchil, que es una planta cultivada y distribuida ampliamente para su uso en esas fechas. De las especies nativas de los ecosistemas de Somajapa podemos destacar el Tepejilote (*Chamaedorea tepejilote*), la rama tinaja (*Trichilia havanensis*), con la cual se hace una especie de ramo para salpicar agua bendita hacia el altar. Mediante el trabajo de campo etnográfico se pudo obtener información con respecto a la elaboración del altar. Algo interesante es que al frente del mismo, se montan dos postes verticales con un travesaño que los une, esto se denomina “el arco de la vida”, y representa las siete etapas de la vida en referencia con los siete sacramentos. El travesaño de forra con segmentos alternados de flor cempasúchil y segmentos y de una hoja alargada doblada por mitad cuyo envés es morado, en el centro del travesaño se yergue una cruz

²⁴ Para ubicar las localidades ver mapa general 2, al inicio de la tesis.

forrada de cempasúchil que se denomina “el triunfo”. Ahora bien, cada segmento morado (u oscuro en la fotografía blanco y negro) consta de siete hojas dobladas. En vez de las hojas moradas también pueden usarse hojas de un bejuco denominado *teposistak* [tepos'istak], cuya característica es tener el haz verde y el envés blanco, y se dobla para que quede a la vista éste último.

Los segmentos alternados del travesaño también podemos encontrar la referencia al número 7 de las etapas de la vida, según explicó la Sra. Norma quien fue la encargada de hacer su altar. Por ejemplo si nos enfocamos en el lado izquierdo y empezamos a contar desde el segmento amarillo de cempasúchil (o claro en blanco y negro) en la punta del poste vertical y hacemos escuadra siguiendo horizontalmente hacia el centro contaremos 7, incluyendo “el triunfo”. Lo mismo sucede si contamos desde el lado derecho (Ver foto 2-1 y 2-2).

Se acostumbra quemar incienso blanco desde el día 30 de octubre hasta medio día del 1º de noviembre, este periodo se denomina vigilia y está dedicado a “los angelitos”, los niños y jóvenes que murieron. Desde ese mediodía hasta el mediodía del 3 de noviembre, se quema copal incienso, para las almas de los fieles difuntos. Estos se consideran los días más “fuertes” o importantes. Desde el 30 de octubre se prenden las veladoras y las velas de cebo, mismas que tienen una base hecha con un pedazo corto del tallo de plátano. Permanecen encendidas ocho días, y cuando ese periodo se cumple, se encienden las últimas velas de cebo y se dejan encendidas hasta que se consumen.

En Tequila la hoja que se usa principalmente para la elaboración de los arcos que van en los altares, es la *ashokopa* [aʃo'kopa], la cual proviene de un arbusto nativo de los bosques caducifolios que se encuentran en colindancia con la cabecera municipal (Ver foto 2-3). Con ésta se forra un arco que se coloca en la parte frontal del altar. A diferencia de Somajapa, en Tequila no se alternan segmentos de hoja de *ashokopa* con flor de cempasúchil ni se acostumbra contar los racimos u objetos. El señor Irineo y la Sra. María Antonia, tienen la costumbre de montar el altar para los niños el día 31 de octubre cuando se prende copal para *sahumar*. Ellos ofrendan principalmente flores blancas para los niños, como son la nube y el alelí. Al día siguiente quitan la ofrenda, se vuelve a *sahumar* y se prepara el altar para los grandes. Entonces colocan cempasúchil y la flor moco de guajolote. El día dos de noviembre se realiza una ofrenda en general para todos los muertos, además

se visita el panteón. Ahí se decoran las tumbas con todas las variedades de flores y plantas mencionadas anteriormente. Según testimonios de la primera persona que ahí entrevisté, conocí que se ofrenda *ashokopa* para agradar a los muertos, para recordarlos y darles algo de lo que antes tenían. Habiendo hecho otras tres entrevistas obtuve la reiteración de que el *ashokopa* es como las tortillas y los totopos para los difuntos. Una mujer me dio unos pétalos de cempasúchil y hojas de *ashokopa*, me dijo que los exprimiera juntos y los oliera. Realmente la combinación de ambas plantas intensifica el aroma, es en parte por eso que creo que se usan juntas.

Culto a las cuevas. El primer referente que cito es una investigación hecha por Hildeberto Martínez y Luis Reyes (1970), quienes haciendo trabajo de archivo encontraron un expediente que pertenece al Archivo de Notarías de la Ciudad de Orizaba, que se encontraba en ese entonces en la extinta Biblioteca Central de la Universidad Veracruzana, en Jalapa, Veracruz. Los autores refieren que el documento describe una ofrenda encontrada en la cueva de Cuautlapa, en el actual municipio de Amatlán de los Reyes, Veracruz, en el año de 1723. Se trata de una zona muy próxima a la ciudad de Córdoba, unos 15 Km al este de la entrada a la Sierra de Zongolica por Jalapilla como se describió anteriormente. Lo interesante es que ellos describieron evidencia del culto o ceremonias que se hacen en las cuevas, entre los objetos encontrados había restos óseos de animales, sahumerios y candeleros. También había unos restos de extraños “tamales” de barro envueltos en hojas del monte, y algunos ramilletes de flores.

En Tequila Veracruz, también se acostumbra ofrendar flores y velas cuando las personas entran a las cuevas, a modo de petición de permiso para los dueños de la cueva.

El culto a las cuevas se refleja en el respeto que se tiene hacia ellas porque son lugares que pueden dar beneficios si no se trata de abusar de ellos. En Atlahuilco, Veracruz, Don Bernardo Quechulpa también relató acerca de la existencia de un señor que habita en el interior del cerro y se le considera como el dueño del agua. El relato también explica la etimología del topónimo Atlahuilco.

Un abuelito me dijo que hace muchos años acá no había agua. En ese cerrito hay una cueva y se metían ahí, pero para alumbrarse no usaban lámpara sino usaban cera, se les llamaba

pabilo. Con esa cera iba alumbrando en la cueva. Hace frío allá y hay un señor que es el que manda ahí, donde hay un manantial es el que lo cuida, es un achane. Como iban alumbrando con velas para traer la agüita, de ahí surgió el nombre *atlábilco* ['atlaβilco], y luego lo cambiaron a Atlahuilco. *Atl* [atɬ] es agua y *tlabil* ['tlaβil] es iluminar con la vela.

En otra ocasión fui allá a una comunidad cerca de san Andrés Tenejapa, fui a trabajar y ya teníamos sed, entramos al cerro Tsoncolco y hay agüita, también así un manantialito. Hay un ídolo de piedra como san Antonio, está cuidando la agüita. Nomás tomamos y nos salimos, no hay que ir a hacer maldades. Después nos contaron que vino a la cueva de Tsoncolco otro señor de Córdoba junto con unos acompañantes para sacar al ídolo, llevaban barretas de acero porque querían despegarlo para llevarlo. No pudieron despegarlo, y como el ídolo tiene poder, se empezó a nublar y cayeron los truenos. Y entonces se fueron y ya nunca regresaron, se espantaron (Testimonio de Bernardo Quechulpa, Atlahuilco, julio de 2013).

También en Atlahuilco, el señor Marcelo Coscahua hizo un relato con respecto al nombre de Atlahuilco y acerca de un personaje dueña del agua que se llama *agua sinola*:

En aquellos tiempos sacaban agua de las cuevas. Había un arroyito y dentro de la cueva, llevaban sus cántaros para traer el agua. Entraban alumbrando con un ocote, *tlawil* ['tlawil]. Entran muy dentro de la cueva, donde está muy oscuro encienden un ocote, eso se dice *tlawil*. Cuando se iba por agua también había que pedir permiso a *agua sinola*, es un señorita que es el agua, nosotros no la vemos, pero si uno hace desastre donde está el *ameyalito* [manantialito], está uno maltratando o empieza a agarrar un palo y pegar al agua, el *ameyalito* se va, esa es *Agua Sinola*. Se va el agüita y nos va a dar un sueño y no sabemos ni por qué. Es una señora de fuera [una persona fuereña que no es nahua], las señoras que si son de por aquí no son sinolas, son *sibatl* ['siβatl] (Relato de Marcelo Coscahua, Atlahuilco, julio de 2013).

El *tlalokan* [tla'lokan]. Para conocer las referencias regionales de este lugar subterráneo, elegí un relato titulado *El Anillo de Tlalocan* grabado por Luis Reyes y Dieter Christesen (1989: 87) en Cuahuixtlahuac, municipio de Zongolica en el año de 1962, su informante fue una persona de 30 años de nombre Emilio Xochikikiski. A continuación transcribo un fragmento:

Había un hombre a quien le gustaba cazar animales, tenía sus hijos y tenía tres perros que iban buscando a los animales, en seguida encuentra un animal y le dispara, y él regresa y le hacen comida y todo, siempre está contento. Llegó el día en que llegó a la montaña y en ninguna parte encontró un animal, entonces se fue a otro cerro y encontró muchos venados, tantos como si fueran chivos, empezó a perseguirlos y no se fijó en donde se metió. Antes de que se diera cuenta ya no estaba aquí, llegó al *tlalogan*. Permanece aquí y nada te pasará, tú permanece aquí y cura a los animales que heriste. Respondió: pero me ordenan que cure y no sé qué medicina utilizar. Le dicen: ¿Y dónde estabas, con qué guisabas al animal? Respondió: con hierba agria y con aguacate oloroso. Le dicen: entonces busca hojas de aguacate oloroso, yo lo tostaré y tú las pondrás a todos los animales que están enfermos. Cuando terminó y curó a todos, le dijo a quién es el padre del *tlalogan*, *tlalogan tetah*, Señor ahora suéltame, ya me voy. Le respondió —*ā*” alguien que estaba ahí, una madre del *tlalogan*, *tlalogan nana*, le dijo solicita tu paga al *tlalogan tata* [...]

Hablando de lo que hay en el *tlalokan*, a continuación transcribo un relato que obtuve del tlayákanke Bernardo de Atlahuilco. Es notoria la similitud que tienen ambos relatos, de distintas localidades y habiendo transcurrido 51 años:

Según que en *tlalokan* hay animales como aquí, ahí trabajan para *tlalokan tata* y *tlalokan tana*, pero los que son flojos se vienen para acá porque no les gusta trabajar. Nosotros aquí trabajamos con el azadón, ellos como no quieren trabajar se vienen por acá y se empiezan a comer la milpa. Entonces si nosotros si encontramos por acá una culebra la matamos y allá en *tlalokan* no se muere, solo se enferma. Su patrón los regaña porque no obedecen y se salen del *tlalokan* en vez de trabajar. Generalmente esos animales que se salen de allá son los animales que aquí consideramos ponzoñosos.

Los tiradores, los que van a buscar el venado, al tepezcuintle al jabalin, entonces llegan a matar a alguna animal, pero su nahual se regresa herido al *tlalokan*. Entonces un señor que iba a cazar y que ya había matado muchos animales allá en el monte, encontró una puerta, ahí encontró un venado que le dijo —*ā* hablan allá”, entonces lo siguió y entro en la cueva, hasta donde llegó el venado, lo siguió el tirador, hasta el *tlalokan*. Allá había muchos muchachos y muchachas enfermos (animales). Y el dueño de allá en *tlalokan* le dijo al cazador -tienes muchos heridos, que mataste allá en la tierra y los tienes que curar-. Pero el cazador no sabía con qué curarlos, el dueño le dijo que hasta que se levanten los que están ahí te vas, si no, no te vas. Se quedó pensando cómo los iba a curar, entonces el viento

le habló, amarrado de un palo de aguacate pero convertido en un perro gigante y le habló. - ¿Qué te pasa?- le preguntó, y el cazador le respondió -Me dijeron que curara a los animales y no sé con qué curarlos-. El viento dijo - ah en tu tierra cuando matabas a los animales, ¿qué les echabas, con que comías?- pos le echaba yo hoja de aguacate y sal- dijo el cazador. El viento le dijo que los curara con eso, entonces el cazador miró hacia arriba y vio que el árbol de aguacate estaba muy alto y que no podía bajar las hojas, eso le dijo al viento. Éste le respondió que sí lo desataba tantito lo iba a ayudar, cuando lo aflojó tantito se fue a correr, pero se vino a correr para acá a la tierra, andaba corriendo por todas las casas [corría mucho viento como en febrero y marzo sucede], hasta que se dieron cuenta los dueños pues lo vinieron a agarrar y se lo llevaron. Pero las hojas de aguacate se cayeron todas, las recogió y junto con la sal se las iba dando a los animales que estaban enfermos y se levantaron. Así pudo salir el cazador, con la ayuda del viento que fue quien le cortó todas las hojas de aguacate (Testimonio de Bernardo Quechulpa, Atlahuilco, julio de 2013).

Utilización del *Dasyvirion acrotrichum* o cucharilla. Tanto en la parte Sur de la Sierra, como en el Norte, Este y Oeste, se utiliza la hoja de cucharilla, una planta cuyo nombre científico es *Dasyvirion acrotrichum*, con esta se hacen figuras de motivos diversos y se colocan en arcos que se colocan en los portales y atrios de las iglesias como parte de los objetos que se ofrendan durante las celebraciones religiosas. Esta costumbre está muy arraigada en la Sierra, y para conseguir el recurso vegetal, los colectores tienen que acudir a las zonas áridas que circundan la Sierra, sobre todo en sus límites suroeste, oeste y noroeste, que corresponde a la frontera con el estado de Puebla. Los procesos de colecta serán detallados en el próximo capítulo, pero por lo pronto podemos decir que la organización para tal propósito forma parte de las tareas que el mayordomo delega a alguno o algunos de sus ayudantes, que se denomina el mayordomo de la cucharilla.

Por ejemplo, en la cabecera municipal Zongolica, al noreste de la Sierra, se registró un arco que estaba dedicado a San Francisco su santo patrón(Foto 2-4). El siguiente se encontraba en Tepetzizintla (Foto 2-5), al suroeste de Tehuipango, ya en el estado de Puebla, Municipio de Vicente Guerrero a más de 2,600 metros de altitud, en el borde de la Sierra de Zongolica en su parte Sur. Esta localidad se encuentra muy próxima a los sitios de colecta, algunos de ellos se encuentran en el mismo municipio entre 15 y 20 Km de

distancia. El siguiente arco se encontraba en Tehuipango, en la Semana Santa (Foto 2-6). El último arco se encontraba en Tlacuilotecatl El Grande, municipio de Zongolica (Foto 2-7), todavía más al Este de la cabecera municipal y a una altitud menor a los 800 msnm. Este adorno fue realizado el 30 de diciembre con motivo del cambio de mayordomo del Señor del Recuerdo, una de las imágenes principales de las 14 con que consta esta pequeña capilla. Cabe señalar que las plantas colectadas para hacer el adorno fueron colectadas hasta Acultzingo, Puebla, esta localidad es cercana a Ciudad Mendoza, Veracruz. Para llegar allá, hay que ir a la cabecera municipal, unos 20 Km, de ahí se tiene que llegar hasta Jalapilla y tomar la autopista 150D o la carretera libre para llegar a las zonas áridas de Acultzingo, unos 70 Km.

Ritualidad agrícola. Esta práctica es muy difundida por gran parte de la Sierra, desde las tierras bajas, medias y altas. Los rituales agrícolas se denominan *sochitlalli* y generalmente consisten en una petición y ofrenda para que las deidades favorezcan la cosecha. En los capítulos subsiguientes se describirán las ceremonias agrícolas en Tequila y Atlahuilco, ahora de manera comparativa describiré que en *Tlacuilotecatl El Grande*, Municipio de Zongolica, también se hace *sochitlalli* para propiciar la buena cosecha. En el lugar se siembra muy poco el maíz ya que el terreno es rocoso, no obstante a veces hay *tonalmile* [tonal'mile] o venturero, que es la siembra que se realiza en la época seca del año, y el *shopamile* [jopa'mile] es más común, la siembra en la época de lluvias.

A diferencia de Tequila y Atlahuilco, el ritual no se dedica para que la milpa y el maíz se logren, sino para que el café produzca buenos frutos y para que las culebras no aparezcan cuando las personas andan cuidando sus cafetales. Éstos se plantan entre la vegetación nativa, sea entre la selva mediana perennifolia conformando lo que se conoce un cultivo bajo sombra. Así el ecosistema conserva básicamente intacta su dinámica y los animales silvestres se pueden encontrar en cualquier momento. El ritualista llamado *sochitlallero* nombra a los cerros y a *tlalokan tata* y *tlalokan nana* [tla'lokan 'tata iwan tla'lokan 'nana] durante la ceremonia y realiza una especie de ofrenda cuando chapea (roza la maleza), lleva aguardiente, flores, una taza de café e incienso, pide principalmente que no se aparezcan las serpientes, y al final del ciclo agradece que se logró una buena cosecha del café. Las mujeres también pueden hacer la petición pero según testimonio, no es válido

porque de los que se trata es ahuyentar a las serpientes y la mujer lo que hace es atraerlas, porque son lo mismo”²⁵.

Otro ejemplo de ritualidad agrícola lo retomo de un registro de Luis Reyes y Dieter Christensen (1989: 79) del municipio de Amatlán de los Reyes, Veracruz. Se trata de una “oración de la tierra antes de rozar”, testimonio grabado de Juan Rojas de 70 años, en junio de 1964. A continuación transcribo un fragmento:

Ay *tlaltikpaktle* (superficie terrestre) de mis ojos, ay *tlaltikpaktle* de mi alma, aquí frente y sobre ti he venido, te he venido a visitar. Perdóname: aquí frente y sobre ti cometo faltas, frente a ti cometeré alguna irreverencia. Perdóname *tlaltikpaktle* de mis ojos, *tlalokan tenan tlalokan tetah*, nada digno y admirable te traigo, sólo te traigo una flor, un poquito de agua vengo a ofrendar a tu vera. Mucho te ruego, que este día escuches mis labios. En esta hora yo te llamo, *tlaltikpaktle* de mis ojos, *tlalokan tenan tlalokan tetah*, nada digno y nada admirable te vengo a ofrendar, perdóname. En este día te llamo, en esta hora te nombro.

En el capítulo 6 referente al ámbito del *tlayákanke* en Tequila y Atlahuilco, veremos los rezos registrados en esas dos localidades y los compararemos directamente con el texto en náhuatl del testimonio antes transcrito. Por el momento es interesante destacar que cuando el narrador hace alusión al *tlalokan tetah tlalocan tenah* [tla'lokan 'tetah tla'lokan 'tenah], siempre lo hace de forma pareada y se refiere a este personaje en singular, no obstante su dualidad.

3.5 Las localidades de Tequila y Atlahuilco

Tequila es la cabecera municipal del municipio homónimo, se encuentra a 17 Km de Orizaba y su comunicación es por vía terrestre a través de una carretera asfaltada. Esta cabecera cuenta con una zona céntrica, en donde se encuentra la parte más urbanizada de la misma. La mayoría de sus calles y casas están hechas de cemento, ahí podemos encontrar el palacio municipal y la iglesia, la parroquia de San Pedro. También hay gran variedad de comercios, tales como la caja popular, un centro de salud, un sitio de taxis, una

²⁵ Testimonio del Sr. Jerónimo Quiauhua y del Sr. Roberto Cortés, Tlacuilotecatl, enero de 2014.

telesecundaria, una escuela primaria y preescolar. También ahí se encuentra la terminal de autobuses que se dirigen a muchos puntos de la Sierra. Hay que hacer notar que la carretera que viene de Orizaba, es la vía de entrada de la Sierra, es una ruta que pasa por Jalapilla, Tlilapan, San Andrés Tenejapan hasta llegar a Tequila, en donde la carretera se divide en dos direcciones, una que irá hacia el este y sureste, hacia Zongolica, pasando antes por la Cumbre de Tequila, Atlanca y Los Reyes, y otra que continuará hacia el Sur, pasando por Atlahuilco, Tlaquilpa, Astacinga hasta llegar a Tehuipango, en los límites con el sureste del estado de Puebla.

Tequila está compuesto por barrios que se encuentran en los lomeríos en la periferia de la zona del centro. Uno de los barrios principales es el barrio de la Santa Cruz, tiene la celebración los días 2 y 3 de mayo y al ser la celebración que da nombre al barrio, los mayordomos encargados de la fiesta tienen que pertenecer a esa sección de Tequila. Otros de los barrios destacados son Zacatlamanca, Tecuanca, Oztotitla, Apiaxco y Tepapalotla y San Francisco en donde se encuentra el cementerio. En Tequila también hay un mercado los días domingo, al cual acuden personas tanto de las tierras bajas como de las altas, a vender productos cosechados o elaborados por ellos mismos, aunque también podemos encontrar comerciantes que vienen de Orizaba o Puebla, y venden ropa de fábrica, zapatos y alfarería de barro. Este mismo caso se presenta los días que hay pago del programa gubernamental Oportunidades o Progresá, que otorga dinero en efectivo a las familias que se han registrado.

A lo largo del año se celebran alrededor de 60 imágenes pertenecientes a igual número de mayordomías, en los años 50, Georgette Soustelle reportó 54 mayordomías, esto nos indica un ligero aumento. Las mayordomías más importantes debido al santo que celebran y la preponderancia de la que goza, son: la que celebra al Santo Patrón San Pedro el 29 de Junio, celebración que se une con la de San Marcial y la de San Pablo, un día antes y un día después respectivamente; las mayordomías de semana santa, cada una representa a un apóstol distinto; la mayordomía de la Santa Cruz; Corpus Christi; la de las ánimas que se conmemora a la par del Día de Muertos; la de La Virgen de Guadalupe, la de Navidad y la de año nuevo.

Atlahuilco cabecera municipal se encuentra en un estrecho valle, a diferencia de Tequila no está constituido por barrios. Es una localidad mucho más pequeña, cuyo centro

es la iglesia de San Martín Obispo y San Martín Caballero, una capilla aledaña dedicada al Señor del Calvario, también están las oficinas administrativas del palacio municipal. En esa zona céntrica también podemos ver tiendas de abarrotes y de comida pero muy menor en comparación de Tequila. También hay un sitio de taxis y el camión proveniente de Tequila o de Tehuipango en sentido inverso, se detiene para el ascenso y descenso del pasaje en un costado de la Iglesia, ya que no hay una terminal. Si bien no hay barrios, si hay localidades que están unidas a la cabecera municipal, tal es el caso de Atlahuilapa, en su extremo norte y Los Pinos en su extremo sur, y en el sur sureste, siguiendo el camino que va a Tehuipango se encuentra Zacamilola, Tlalmorado y Sihuateo. En esta serie de localidades hay escuelas, desde preescolar hasta la educación secundaria.

En Atlahuilco no hay mercado o tianguis, así que los lugareños acuden a Tequila a comprar o vender. En esta localidad y sus localidades aledañas, hay mayor agricultura que en Tequila. En la Iglesia de San Martín se encuentran 42 imágenes, todas ellas tienen su mayordomía siendo las más importantes las de Semana Santa y Santo Entierro; la de Corpus Cristi; las de San Martín Obispo y la de San Martín Caballero, Santos patronos de Atlahuilco celebrados en enero, y que también se celebra otra figura de San Martín en abril; la de la Virgen de Guadalupe; la de Navidad y la de Año Nuevo.

3.6 Comunidades en Tequila y Atlahuilco

Abordo las comunidades haciendo una distinción de las localidades ya que no se trata aquí de hablar del lugar como referencia geográfica, sino de la gente y su participación en actividades colectivas que generalmente implican redes sociales. En ese sentido Lucero Meléndez (2011) ha mencionado que “la comunidad no debe entenderse como equivalente a pueblo ni localidad en términos del INEGI [...] Los estudios de orden antropológico sustentan que ni las localidades ni las divisiones territoriales estatales ni municipales corresponden a los límites de las comunidades”. En ese mismo sentido, Leopoldo Valiñas (2011) señaló que:

La comunidad en el sentido antropológico en nada corresponde con pueblo, es concreta, existen rostros éstos tienen nombres propios, el tejido de relaciones de parentesco es amplio y abarcador y el acervo cultural es de profunda tradición. Dentro de la comunidad se interactúa, se habla, se norma y se sanciona la producción lingüística. Aquí la lengua o comunalecto tampoco es homogénea como en ninguna parte. Pero la saben una, la dicen una.

Por su parte Karen Dakin (2012: 152) ve la importante relación entre la sociedad, su particular percepción de su entorno y la utilización de la lengua: “El hombre en su vida social colectiva, al inventar palabras se basa hasta cierto punto en una percepción particular de su grupo para ver el mundo. La difusión de una palabra se da por razones sociales, de los contactos dentro de y fuera del grupo y por los intereses que tenga”.

Lo antes citado con respecto a la producción lingüística en una comunidad, lo hago extensivo para describir el accionar de la comunidad y su organización en torno a la ritualidad. Para esto ejemplifico lo dicho por Báez-Jorge (2011b: 101; ver Capítulo 2 p. 72 de esta tesis) con respecto a las hagiografías populares. Báez apuntó que son “son expresiones que se construyen y se consumen por parte de los mismos integrantes de las comunidades en las que se producen”. En mi opinión, esta manera de analizar las hagiografías tiene mucho que ver con lo antes citado de Valiñas (2011), ambos autores insisten en la cualidad de las comunidades de producir significados y utilizarlos en el mismo grupo social en que son generados, y esto tiene mucho que ver con la noción de la existencia de comunidades de práctica y la generación de un “aprendizaje situado” como veremos a continuación.

Las comunidades de práctica según Etienne Wenger (1998) “son grupos de personas que comparten un interés, y quienes profundizan su conocimiento y experiencia a través de una interacción continua que fortalece sus relaciones”. Una comunidad de práctica vuelve explícita la transferencia de conocimiento dentro de redes y grupos sociales ofreciendo una estructura que permite adquirirlo a través de las experiencias compartidas dentro del grupo.

La propia identidad del grupo refuerza el aprendizaje como un proceso de 'participación' y 'liderazgo' compartido. Del cómo se generan los conocimientos y se aprenden los mismos se puede denominar “aprendizaje situado o *situated learning*” tal

como lo propusieron Jean Lave y Etienne Wenger (1991). Ellos lo definieron como –aquel aprendizaje que se da en el mismo contexto en el cual es aplicado, no debe ser visto como una simple transmisión y descontextualizada de conocimiento de un individuo a otro, por el contrario está situado en un contexto específico incrustado en un entorno social y físico específico. Según Lave y Wenger (1991) –es un proceso social co-construido, por el que enseña, por el que aprende y por la situación específica en la cual servirá”. Un poco más adelante que se describa la estructura de la mayordomía y su funcionamiento, así se podrá notar la pertinencia de esta propuesta teórica.

Enfocándonos en nuestros temas centrales de investigación, podemos distinguir en el ámbito de creencias dos tipos de comunidades tanto en Tequila como en Atlahuilco, aquellas que profesan la religión católica y aquellas protestantes, ya sean Testigos de Jehová o partidarios de la Luz del Mundo.

Esta distinción es muy importante, tal cual se ha mencionado en el capítulo 2, ya que sólo los católicos participan de las mayordomías, que las considero en este estudio como comunidades de práctica. Además de compartir el ritual implícito en la mayordomía, podemos mencionar que comparten y crean distintas redes sociales durante la celebración del santo o figura religiosa en cuestión.

Dichas redes son presentes y latentes. Presentes ya que durante la festividad se hace efectiva la cooperación de todos los ayudantes del mayordomo para cumplir su tarea. Y latentes porque siempre hay una conexión entre los participantes de las mayordomías incluso cuando una festividad ya ha pasado. Otra manera de expresarlo sería decir que las redes sociales son cíclicas, ya que cuando alguien entra en ellas es muy difícil dejarlas ya que se han adquirido compromisos o se han pedido favores mismos que en dado momento serán solicitados de vuelta. Ahora bien, dentro de estas comunidades de práctica también se genera un conocimiento que se aplica al interior de las mismas. El mayordomo aprende en el aspecto organizativo y ritual, ya que siempre es guiado por un conocedor de la ritualidad denominado *tlayákanke*, *tliganke* o *diputado mayor*. Él le guía en distintos aspectos que conoceremos a continuación, empezando con la utilización de la lengua y términos

específicamente en el contexto de la mayordomía. Básicamente esto se realiza en lengua náhuatl pero puede suceder de cuando en cuando que se utilice el español.

Espero no ser malinterpretado como si mi posicionamiento es en detrimento de la comunidad, como una manera de escindir la “unidad”, es decir ver fragmentos. No es así, ya que en la comunidad de práctica el accionar colectivo prevalece ante el individual. Sólo intento hacer categorías con base en lo observable y dependiente del objetivo general de investigación. ¿Qué comunidades usan la flora con sentido ritual y ceremonial? Así más allá de generalizar, tendremos una descripción de una situación real, y esto puede ser o no agradable, pero es un abordaje que puede generar nueva información. Además considero que es muy coherente hacer un esfuerzo de exhaustividad²⁶ al describir que no toda comunidad global reproduce el fenómeno antropológico que se está estudiando, que es el uso ritual de la flora. Más aun cuando ya hemos dado a conocer que existen comunidades no católicas para en las cuales no existe la celebración de los santos, por ende no existen las mayordomías ni la utilización de la flora de manera específica en cada celebración y época del año.

3.6.1 Las mayordomías

Las mayordomías en Tequila y Atlahuilco son comunidades de práctica que se organizan con el fin de celebrar algún santo, santa, o figura religiosa. Hay un orden jerárquico entre mayordomos y entre ayudantes. Por ejemplo si el mayordomo de una celebración menor hace bien su trabajo y gusta se va haciendo de prestigio y entonces es llamado por los mayordomos salientes para ocupar el cargo en una mayordomía cada vez mayor. Asimismo los ayudantes que cumplen bien su trabajo, pueden ser detectados por su buena labor por parte de mayordomos de mayor prestigio, incluso pueden llegar a ser llamados para adquirir el cargo de una mayordomía menor al pasar el tiempo. Para el análisis de la mayordomía de

²⁶ En 1972 William Labov expuso el término “principio de exhaustividad” o “principle of accountability”, en el cual estipuló que todas las ocurrencias y no ocurrencias de una variable deben ser analizadas. Este principio me ha motivado a hacer patente que hay ocasiones en las que ocurre nuestro tema de investigación, pero hay otras en que no. Esta distinción la hago para evitar crear una ilusión involuntaria en la que se pudiera interpretar que toda la comunidad en general está inmiscuida en los procesos rituales que estamos describiendo y estudiando.

la fiesta patronal de Tequila, López Carmona (1999: 26) dividió las tareas en “quehaceres rituales” los cuales son dirigidos por un especialista *tliganke* o *tlayákanke* [tli'ganke, tla'jakanke] como se denomina con mayor frecuencia en Atlahuilco. También hay “quehaceres específicos”, que son las actividades que delega el mayordomo a sus ayudantes o *tiachkame* [tiaɸ'kame] (*tiachkatl* ['tiaɸkatl] en singular), pero estas funciones no las realizan ellos solos o directamente, ya que contratan a personas para que ejecuten la tarea en la que se especializan, por ejemplo lanzar cohetes, hacer comida o acarrear leña.

Así, la cabeza organizativa en el plano económico es el mayordomo, quien adquiere el compromiso de organizar la fiesta para algún santito o imagen religiosa en específico. Para esta tarea él dispone de su dinero para patrocinar la mayoría de los gastos, que según mis observaciones sirven para patrocinar la comida y la bebida de sus ayudantes durante toda la fiesta. Este es un punto clave ya que el mayordomo y su *tliganke* [tli'ganke] se dedican a planear la forma en que se puedan distribuir mejor las funciones entre los ayudantes en vez de asumir un gasto total por cuenta propia. En caso de no encontrar un ayudante para que le ayude en un “quehacer específico” por ejemplo, para que le ayude con los cohetes, él tendrá que comprarlos. Así una de las tareas operativas más importantes del mayordomo es conseguir sus ayudantes de cocina, su ayudante o ayudantes para hacer el café, los molineros y su encargado de conseguir la leña, ya que la comida no puede faltar para recibir a sus ayudantes. Asimismo es importante que no falte la cerveza.

En segundo término están sus *tiachkame*, que como se ha mencionado son los encargados de realizar las tareas específicas para poder honrar al santo y también para quien se hace de ayudantes para poder obtener todos los recursos para celebrar al santo. Cabe destacar que los *tiachkame* también pueden ser denominados mayordomos, así se puede oír decir el mayordomo de la música, el mayordomo de los cohetes, el mayordomo de la flor, etc., sin hacer referencia al mayordomo principal de la fiesta. Desde que es nombrado el mayordomo, tratará de hacer compromisos con ayudantes y para esto va a visitar a personas que pueden ser sus allegados para proponerles que lo ayuden. El día de la propuesta les ofrecerá un refresco o un par de cerveza y si el trato se cierra se les otorga un cartón de cerveza y una canasta de comida o de pan. Algunos de los *tiachkame* más importantes son:

El *tiachkatl* de los cohetes o “albero”, esta es una de las funciones que implica más gasto de dinero porque cada rollo de cohetes cuesta unos 15, 000 pesos, así el conseguir un *tiachkatl* de cohetes es muy importante. El *tiachkatl* de la flor, le proporciona la flor para adornar al santo tanto en la casa como en la iglesia. Hay flores que son comunes para todas las celebraciones como pueden ser la margarita, la nube, el cempasúchil pero en otras fiestas, incluso una función específica de *tiachkatl* de la flor de *kakalosoचितl* [kakalo'soʃitl], que se requiere para celebrar el Corpus Christi. Otro *tiachkatl* es el de la música, quien patrocina la banda de metales para acompañar las procesiones, la música en el exterior de la casa que suena cuando llega algún invitado, cuando se está preparando la comida y cuando se le cantan las mañanitas al santo. Hay otro ayudante para patrocinar la música al interior de la casa, que consta de música de violín y guitarrón solamente y sirve para acompañar los momentos más tranquilos de la fiesta, por ejemplo por las mañanas cuando no hay invitados. Si es un mayordomo con dinero, podrá hacerse de un ayudante para ir a coleccionar cucharilla (*Dasyilirion acrotrichum*) para hacer un arco o varios de ellos que se pondrán en la iglesia, tanto en su atrio, su portal o en el interior, junto al altar. El mayordomo o mayordomos de la danza también son muy importantes, ya que los danzantes son fundamentales para acompañar las distintas procesiones durante la festividad. Algunos de los danzantes principales son los Moros y Cristianos, los Negritos, los *sochikolohke* [soʃiko'lohke] o Arqueros.

En el capítulo 6 se aborda el ámbito del *tlayákanke* y su participación en los eventos del ciclo de vida de las personas (subcapítulo 6.3). Sin embargo, es importante que a continuación nos adelantemos a esa descripción ya que el guiar al mayordomo es una de las labores del *tlayákanke*, por ende corresponde a un quehacer dentro del ciclo de vida. Entonces es temáticamente pertinente describir aquí el accionar del ritualista como eje de las redes sociales de la mayordomía para complementar la información de este subcapítulo.

La mayordomía posee un fuerte carácter ritual, el cual no recae sobre el mayordomo sino en otro tipo de ayudante, un *tlayákanke*. Este ritualista, es el encargado de guiar al mayordomo para cumplir correctamente con las reglas rituales tanto en la iglesia como en su casa. Incluso varios *tlayákanke* pueden ser llamados para actuar en una misma mayordomía debido a lo cansado de su labor, sobre todo en una mayordomía principal. Para empezar el *tlayákanke* es quien acompaña al mayordomo saliente para buscar a su sustituto.

Si bien entre el saliente y el que recibirá el cargo, ya pueden estar ~~apalabrados~~, no puede cerrarse el trato sin la presencia de un *tlayákanke* que representa a cada parte. El ritualista también acompañará al mayordomo a conseguir a sus ayudantes, dirá cuanta flor y de qué tipo se le ofrecerá al santo en función, dirá qué tipo de copal es el necesario para cada ocasión y recibirá a los ayudantes del mayordomo el día de la fiesta principal en casa del mayordomo, para dar un adecuado recibimiento y agradecimiento por la colaboración brindada.

Cada mayordomo tiene bajo su custodia su ~~platito~~, una figura miniatura de plata. Esta es la representación en pequeño del santo que está en la iglesia y cuya mayordomía y festejo te tocó organizar. Cada santo, virgen, imagen y advocación de las que hay en la iglesia tiene su platito, éste es el símbolo de que ese santo está bajo su tutela y le organizará su fiesta ese año.

Ahora bien, los mayordomos al organizar la fiesta que le corresponde a su santo, buscan a otros mayordomos para pedirle su ~~platito~~, y así poder juntar pares. Cada par servirá para a su vez dárselo a cada ayudante o *tiachkatl* ['tiaʃkatʃ] que consiga para que lo ayude con la celebración. Esto con la finalidad de cerrar el trato y poder estar seguro de contar con su ayuda y cooperación. La manera más fácil de pedir esos platitos es el día domingo, ya que ese día se congregan los mayordomos en la iglesia a la hora de que van a cambiarle la flor a su santo. Si un mayordomo no asiste, probablemente esté su *tliganke* [tli'ganke], que es su representación y también con él se puede negociar el préstamo de la figurilla.

Para ejemplificar la dinámica voy a nombrar parte del procedimiento que realizaron el mayordomo de Las Ánimas también conocida como de Todos Santos y su *tliganke*, mayordomía que en el año 2012 estuvo en el Barrio de la Santa Cruz en Tequila. La petición de cada platito la realizó en la iglesia, uno a uno fue negociando con los mayordomos la disponibilidad de los platos para la fecha en que se celebra la mayordomía. Una vez que cierra el trato, se le dan algunas cervezas al mayordomo ~~donador~~ ahí mismo en un costado de la iglesia. Con ayuda del *tliganke* consiguieron que el préstamo fuera del día 28 de octubre al 4 de noviembre, día que el mayordomo se compromete formalmente a regresarlos. El día que recolecta los platitos acude a la iglesia donde serán entregados junto con su *tliganke* y algunos ayudantes. Los lleva a su casa para posteriormente repartirlos en

pares a cada *tiachkatl*. El *tiachkatl* se quedará con su par de imágenes y las regresará al mayordomo de las Ánimas de la siguiente manera. Una la regresa el día que entrega el compromiso que ha adquirido, por ejemplo la flor. La segunda la entregará hasta pasado el día del festejo del santo, un día después cuando el mayordomo realiza una comida de agradecimiento para los *tiachkame*. Uno por uno van llegando desde sus respectivos barrios a entregar el segundo platito. Entonces el altar se vuelve a llenar de platitos que dan una idea de la extensión de la red social que se ha conformado para realizar la fiesta. Se acostumbra que el *tiachkatl* que lleva la música se lleve el platito del santo festejado, en ese caso fue en de la “patrona” la Virgen del Carmen advocación de las ánimas. Con la finalidad de que “el día de su santo” sea entregado con la música de banda que se ha comprometido llevar ese “*tiachkatl* de la música”.

Los platitos que ese año consiguió el mayordomo de Las Ánimas fueron:

- La Santa Cruz del Barrio de Cotlajapa, que sólo pertenece a ese barrio.
- La Santa Cruz del Barrio de la Santa Cruz, que también sólo pertenece a ese barrio.
- El platito de Domingo de Ramos, que en ese entonces lo tenía en encargo un el mayordomo de La Cumbre de Tequila, como su nombre lo dice un barrio que se encuentra a una mayor altitud que el centro del Barrio Centro. Este platito pertenece a la iglesia de Tequila al igual que los demás platos que consiguió el mayordomo:
- Las ánimas del 30 de noviembre
- Santos Reyes
- Cristo de la Transfiguración
- San Juan Nepomuceno
- San José
- San Gabriel
- Señor Jesucristo, entre otros.

Con este ejemplo nos podemos dar una idea de las redes que se crean en torno a la mayordomía, la cantidad de personas implicadas y la distribución espacial y el “diámetro de influencia” que puede tener cada una de estas comunidades de práctica. Considerando que en Tequila hay una gran cantidad de mayordomías que supera las 50 y que ese número va

en aumento, se puede vislumbrar que cada día hay algún quehacer ritual que atender por parte de los *tlayákanke*, sólo en el ámbito de las mayordomías.

3.7 Ámbitos sociales y uso de la lengua

En las localidades de Atlahuilco y Tequila, hay distintas zonas, barrios y localidades aledañas, en cada una de las cuales se presentan diferentes ámbitos sociales y situaciones comunicativas distintas. Según la acción que se realice y el lugar en donde se lleve a cabo, en términos de comunicación, habrá predominio de la utilización de la lengua náhuatl o del español. Incluso pueden llegar a compartir la preponderancia en un mismo lugar, pero en distintos días de la semana. Por ejemplo en la iglesia durante la misa domina el discurso litúrgico en español del sacerdote, sin embargo, cada domingo antes de la misa, los mayordomos hablan en náhuatl cuando se encuentran y empiezan a platicar entre sí.

A continuación presentaré algunos ejemplos de las situaciones que se realizan en distintos ámbitos sociales en las localidades de Tequila y Atlahuilco, y el uso diferenciado que se hace de las lenguas náhuatl y español.

Ya en el capítulo 1 (p. 53, 54) habíamos mencionado que en Tequila y Atlahuilco hay hablantes bilingües, por consiguiente se presenta el bilingüismo social y la diglosia. Estos fenómenos implican que las lenguas náhuatl y español están en contacto y que cada una de ellas tiene una función importante para cada evento y necesidad comunicativa específica. Entonces podemos ver distintos hábitos de producción ritual y de uso de la lengua.

El náhuatl es una lengua que se utiliza con alta frecuencia en los espacios íntimos y comunitarios, tal cual represento en los mapas 3-1 y 3-2. En éstos he marcado los nombres de los barrios, en el caso de Tequila, y las localidades adyacentes en el caso de Atlahuilco ya que ahí no hay barrios al ser una localidad mucho más pequeña. He trazado una línea color rojo tinto para englobar el área de la lengua náhuatl y en su interior, he marcado con color naranja y con números los sitios en donde se presenta el contacto entre el español y el náhuatl con mayor frecuencia.

Se puede observar una serie de puntos negros que se distribuyen en las curvas de nivel que muestra el mapa cartográfico. Estos puntos representan los hogares tanto en los barrios de Tequila como las comunidades que integran el pequeño valle donde se encuentra Atlahuilco. Se ve la distribución aislada de los asentamientos humanos, los cuales se encuentran en muchas ocasiones en las laderas de los cerros. En el interior de las casas de los barrios de Tequila no en el centro, y en Atlahuilco y sus localidades, predomina el habla náhuatl cuando hay pláticas entre padres, hijos y abuelos. Entre los hijos menores cuando platican entre ellos puede llegar a dominar el español ya que muchos de ellos han aprendido primero el español y luego el náhuatl. Cuando oyen el radio o música de algún disco compacto o MP3, o ven la TV, se puede suscitar el aprendizaje de frases en español y se genera una constante alternancia de código entre el español y el náhuatl. Sobre todo al abordar términos de tecnología e informática, se van incorporando palabras incluso directamente del inglés hacia el náhuatl.

Es en esta área delimitada en color rojo es también donde se reproduce el ritual en varios de sus aspectos: la ofrenda individual que se realiza al interior de los altares domésticos en conmemoración del Día de Muertos (Foto 3-8). También en esta área se lleva a cabo el ritual de las mayordomías, el cual hace visible las redes sociales que existen en torno a la celebración de un santo o figura religiosa (Foto 3-9). Desde los días previos a esos eventos, podemos ver el tránsito de los ayudantes o *tiachkame* [tiaʃkame], los cuales acuden a la casa de su mayordomo para entregar los bienes con los cuales contribuyen a la festividad de la imagen religiosa: flores, cohetes, música y danza, por citar algunos ejemplos (Foto 3-10).

En este espacio también ocurre la importante celebración de la Santa Cruz, en donde a manera de ofrenda, son depositados distintos *sochigale* [soʃigale] en distintos sitios donde se encuentran cruces de madera, generalmente pintadas de azul (Foto 3-11).

En las mismas laderas colindantes con los espacios domésticos, hay terrenos destinados a las milpas, donde a lo largo del ciclo anual, se realizan las ceremonias *sochitlalli* [soʃiʔtlali], ofrendas floridas destinadas a proteger el desarrollo de la siembra, desde la deposición de la semilla, pasando por etapas intermedias donde se puede realizar *sochitlalli* para curar a la milpa de las plagas que puedan afectarla.

En todo este espacio anteriormente descrito así como en las actividades rituales mencionadas, predomina la utilización del náhuatl. Tanto en los rezos que acompañan las ofrendas, como en el proceso de la celebración de los santos en el ámbito de las mayordomías.

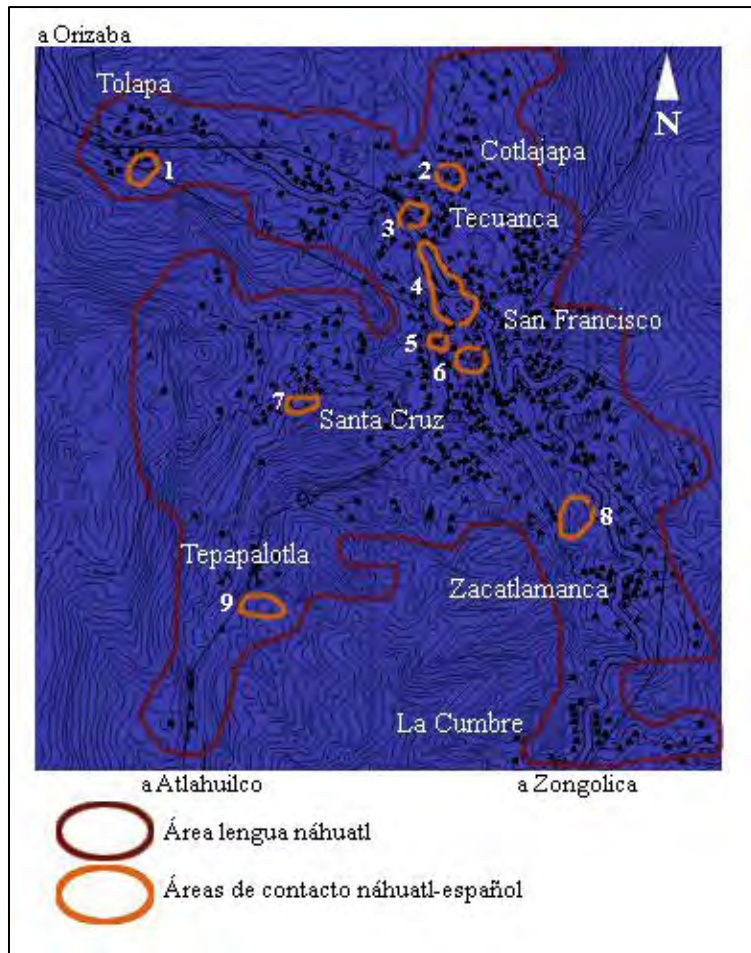
Hay otros espacios comunitarios donde existe el contacto entre el español y el náhuatl son: la escuela, donde predomina el español durante la enseñanza en el aula. Esta situación aumenta conforme el grado escolar es mayor. En preescolar y en la educación primaria se intenta fomentar el náhuatl mediante diversas actividades, por ejemplo, el cantar ciertas canciones adaptadas del español a esa lengua (Foto 3-12)²⁷. Pero en la educación secundaria y bachillerato las clases se imparten en español.

Otro lugar de contacto en donde predomina el español es el centro de Tequila y de Atlahuilco, por ejemplo cuando se tiene que abordar el camión o un taxi. Tal vez los pasajeros en la estación estén hablando náhuatl sin embargo al solicitar el boleto, si el cobrador o el chofer del camión o el taxi sólo habla español, el hablante náhuatl tendrá que usar esa lengua para poder comunicarse.

En el mapa 3-1 en el que podemos ver la cabecera municipal Tequila, aparece en el barrio de Tolapa la primera área de contacto, numerada con el 1. Ahí se encuentra el bachillerato tecnológico y la Universidad Veracruzana Intercultural (UVI). En estos centros educativos se imparten clases en español.

(La explicación continúa después del mapa 3-1).

²⁷ Cabe mencionar que la letra de la canción en náhuatl corresponde a la adaptación de una conocida canción infantil en español, “Un elefante se columpiaba”. En la foto 3-8 podemos observar que el texto está escrito un “náhuatl estándar” que no reconoce predominancia de [g] en vez de [k], que es una característica de la variante de Tequila. Por ejemplo en Tequila “araña” se dice *togatl* [‘togatʎ] no *tokatʎ* [‘tokatʎ]. Por consiguiente la palabra “*tokatzawal*” que está en la tercera línea, sería *togatsawal* [togat’sawaʎ] “tela de araña”.



Mapa 3-1. Distribución de las lenguas náhuatl y español y áreas de mayor contacto en la cabecera Municipal Tequila

El punto 2, que se encuentra en el barrio Tecuanca, señala una cocina económica, en donde van a comer los profesores de las dos escuelas antes mencionadas e incluso de otras escuelas que nombraremos posteriormente. Por lo general ahí se reúnen personas que no viven en Tequila, y que cada fin de semana regresan a sus localidades de origen una vez que ha finalizado su actividad semanal docente. Ahí predomina el español.

El punto 3 que también se encuentra en el barrio de Tecuanca se encuentra un auditorio techado. Ahí hay una explanada de cemento en donde está una cancha de basquetbol y de futbol rápido. Ahí diariamente hay partidos que disputan jóvenes de Tequila, generalmente se escucha que hablan en náhuatl y en español indistintamente.

Pero ese lugar también es usado para conciertos generalmente de música nortea, en ese entonces se presenta un contacto del español de los fuereños que van a atender los puestos de cerveza y de comida con motivo del evento musical, con los lugareños que utilizan también el español para poder comunicarse.

Ese mismo sitio también es utilizado una vez al mes por los programas de asistencia social diseñados por el Gobierno Federal en turno, “Prospera” antes “Oportunidades”, para tomar lista de asistencia a los beneficiarios y repartirles su dinero correspondiente. La lengua de uso para comunicarse con los funcionarios de gobierno es el español.

El punto 4 lo representa el centro de la cabecera municipal. Lo que ahí predomina es el español al ir de compras, ya que está lleno de comercios desde tlapalería, farmacia, hay una mueblería, también hay una caja popular. Para realizar cualquier compra es necesario hablar español ya que los empleados utilizan esa lengua. Sin embargo, si se trata de alguna compra en el mercado, en algún estancillo o tienda de abarrotes, la situación cambia, ya que los tenderos dominan tanto el náhuatl como el español. Con sus clientes de Tequila predominará el náhuatl, mientras que con los fuereños, ya sean repartidores o compradores predominará el español. En esta zona nuclear también está el palacio municipal donde podemos encontrar una distribución de habla de 70% español y 30 % náhuatl, no obstante el porcentaje de hablantes del náhuatl es superior al 30 %. Ahí también se encuentra la iglesia, en donde se presenta la situación descrita en los primeros párrafos de este subcapítulo.

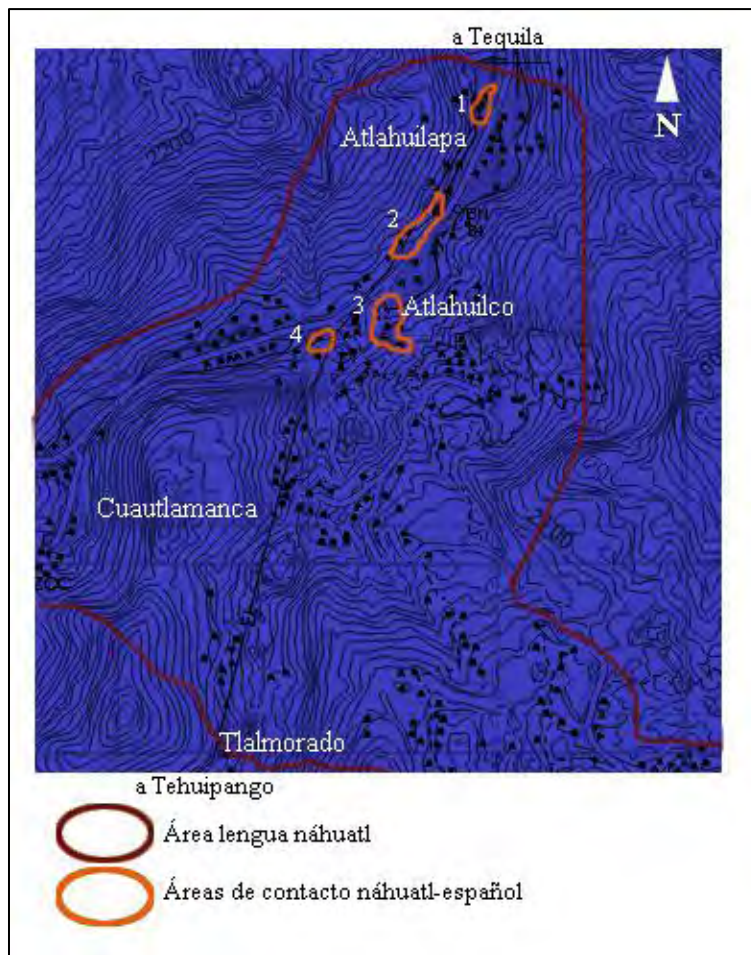
En el punto 5 está la estación de camiones que atraviesan la sierra y cuyo punto medular es Tequila. Los pasajeros conversan entre sí en español pero se usa el español para comprar el boleto ya sea en la taquilla o directamente con el conductor.

El punto 6 lo representa el Telebachillerato, ahí se imparten clases en español.

El punto 7 que se encuentra en el Barrio de Santa Cruz lo representa la escuela primaria y el preescolar. En lo que al preescolar se refiere, se usa la lengua náhuatl al igual que el español, ya que las dos maestras intentan que los niños pequeños aprendan y utilicen el náhuatl. En la primaria se habla más el español.

El punto 8 está representado por una secundaria bilingüe en el barrio de Zacatlamanca, en donde se habla mayoritariamente español, algo similar sucede con el punto 9, en el barrio de Tepapalotla, donde se encuentra una escuela primaria bilingüe donde la lengua que predomina es el español.

Ahora bien con respecto al mapa 3-2, que nos presenta la cabecera municipal Atlahuilco y localidades aledañas, veremos que hay muchos menos puntos de contacto náhuatl español.



Mapa 3-2. Distribución de las lenguas náhuatl y español y áreas de mayor contacto en la cabecera Municipal Atlahuilco

El punto 1 lo representa la escuela primaria en la localidad Atlahuilapa. Ahí las clases se dan en español no obstante el 90 % de las personas que habitan en Atlahuilapa usan el

náhuatl para comunicarse entre sí. En esa escuela se llevan a cabo mensualmente las reuniones del programa “Prospera”, tal como se describió en su momento para Tequila. En esas reuniones se habla español con los funcionarios gubernamentales.

El punto 2 es de temporada por así decirlo. Es ocupado por comerciantes ambulantes que vienen del Estado de Puebla a vender ropa, comida, electrodomésticos, cazuelas de barro, etc., durante los días de feria en Atlahuilco. Generalmente esto sucede el día de los santos patronos San Martín Obispo y San Martín Caballero en noviembre, y durante la celebración de la Navidad y el Año Nuevo. Estos comerciantes usan el español para comunicarse con sus clientes.

El punto 3 de contacto lo representa la zona céntrica de Atlahuilco. Ahí está la iglesia en donde en la semana se habla el náhuatl entre los feligreses que asisten. El domingo también se usa el náhuatl entre los mayordomos, quienes van a cambiar las flores de su santo respectivo. Y el español se escucha solamente durante la misa, en el sermón del sacerdote. En esta zona también se encuentra el palacio municipal y unas tiendas de abarrotes, en estos puntos se habla el náhuatl mayoritariamente.

El punto 4 lo representa la escuela secundaria, ahí se imparten clases en español mayoritariamente, aunque en ocasiones se escucha el náhuatl de una manera un tanto artificial en mi opinión, ya que se intenta que los alumnos canten el himno nacional y el himno de Veracruz en náhuatl.

Como conclusión de este capítulo quisiera retomar los que considero aportes con respecto a la caracterización de los nahuas de Tequila y Atlahuilco, la dimensión de las comunidades y el contacto entre grupos humanos históricamente y en el presente. Aguirre Beltrán (1991: 31) enfatizó que el aislamiento y la existencia de ciertas “regiones de refugio” son determinantes para la conservación de las características culturales de los grupos indígenas, entre ellos los nahuas de la Sierra de Zongolica. Dichas regiones de refugio (Aguirre Beltrán 1991: 31) albergan a comunidades campesinas indígenas, en las cuales “la estructura heredada de la Colonia y la cultura arcaica del franco contenido preindustrial, han encontrado abrigo contra los embates de la civilización moderna”. Según

la propuesta de Aguirre Beltrán, en esas zonas marginadas quedan comprendidas las comunidades indígenas “de lengua y cultura diferentes a la nacional”. Aguirre Beltrán (1991: 31) sugiere que los macizos montañosos forman una región de refugio, “que sirve de defensa ante grupos más adelantados”, y que debido a esa “geografía enemiga” dichas poblaciones se salvaron de la extinción y por ello pudieron preservar la identidad de sus formas de vida con las modificaciones que, en mayor o menor medida produjo el proceso de aculturación.

En mi opinión es importante considerar lo propuesto por Aguirre Beltrán, pero en equilibrio con la observación del cambio y el contacto, los cuales también han sido una constante en las comunidades de la Sierra de Zongolica.

El ver el aislamiento en vez de ver el contacto existente entre comunidades corresponde en gran medida a la perspectiva externa de observación que se genera en el antropólogo al llegar a una región desconocida. Las diferencias culturales como pueden ser la utilización de una lengua distinta, crean un choque y una distancia generar la idea de estar llegando a un lugar con poco contacto con la modernidad. Además se puede llegar a opinar *a priori* que el contacto con nuevas formas de tecnología informática, el contacto con una lengua distinta a la materna, y la adquisición de nuevos hábitos que provienen del exterior van en detrimento de la existencia de esa cultura indígena.

Antes que nada reflexiono acerca del aislamiento, porque considero que las personas que se encuentran dentro de esa “región de refugio y geografía enemiga” no ven esas condiciones como barreras. Quien así las aprecia es la persona que viene de fuera. Simplemente, si existieran esas barreras pienso que la región estaría despoblada, ya que ningún grupo humano hubiera podido acceder. La historia de la región está llena de migraciones, como aquellas de los nahuas que entraron en contacto con otros grupos que ya habitaban la región. Ese supuesto aislamiento no ha sido el generador de rasgos culturales por antonomasia, por el contrario, el contacto cultural ha sido el motor de la pervivencia de las comunidades, cuyas características son el resultado de conductas altamente practicadas y continuamente actualizadas. Considero que es necesario insistir en que las comunidades son entidades vivas, retomando una analogía con respecto al organismo en el sentido biológico: lo que está vivo está sujeto a cambio y a adaptación. El contacto no es un

inhibidor, sino una posibilidad de cambio, permanencia y adaptación, en este escenario la comunidad o comunidades que siguen existiendo son aquellas que se reinventan.

En el caso de la presente investigación, se recurrió a la delimitación de las comunidades de práctica que usan la flora de manera específica con propósitos ceremoniales. No fue posible considerar la existencia de una sola comunidad debido a que los grupos que no profesan la religión católica, no creen en los santos ni usan la flora de manera específica como parte de su culto externo. Bajo mi punto de vista, la comunidad en el sentido antropológico se debe comprobar, en su extensión y su conformación para permitir un nivel de análisis adecuado y acorde a nuestros propios alcances. Más si estoy partiendo de un modelo de investigación que se basa en el RDM, que se basa en la observación y la obtención de datos mediante la etnografía y el trabajo de campo.

En el siguiente capítulo conoceremos la escala de investigación mediante la corografía, disciplina de la geografía cultural que en mucho se asemeja al trabajo etnográfico que se realiza en el ámbito de la antropología.

Capítulo 4. Descripción corográfica de la zona de estudio. Un acercamiento desde la geografía y la descripción de las comunidades vegetales

La finalidad del presente capítulo fue hacer notar la escala geográfica y organizativa en la que se desarrolla esta investigación: la comunidad observable, concreta, sujeta a relaciones próximas y redes sociales tangibles. No en un nivel regional sino en un nivel local que va acorde a la capacidad de colecta de datos etnográficos. La corografía como disciplina de la geografía cultural se interesa por las personas, así un lugar es el espacio habitado. Para completar la descripción corográfica, se han considerado de suma importancia los testimonios de las personas con respecto a la observación de su entorno, a la transformación de las comunidades vegetales, y a la selección de plantas para los contextos ceremoniales y rituales. Se ha elegido una escala corográfica de investigación ya que es acorde a los alcances del trabajo etnográfico cualitativo en el que se basa la obtención de datos de campo.

Por otra parte, se ha decidido describir tanto la orografía y las comunidades vegetales de las cuales se obtienen los recursos florísticos para sus usos en el contexto ritual. Esto con la finalidad de conectar temáticamente con el siguiente capítulo en el cual se expondrá la etnografía de los usos de la flora entorno a la ritualidad.

4.1 Corografía y escala de investigación

Comprendida como parte de la geografía cultural, la corografía es la geografía trabajando a escala local, su metodología implica visitar los lugares, con ello se les puede describir y se puede observar lo que hacen sus habitantes. Fernández y Urquijo (2012: 13) mencionan que *–es en el barrio, en la comunidad, en el ejido, en el pueblo y acaso en la región inmediata donde acontecen los hechos más significativos, donde los habitantes se forman una idea del mundo y donde ocurren las grandes desgracias y las mayores alegrías de la vida–*. Fernández (2012: 104) haciendo referencia de Ptolomeo, remarca que en la manera de observar radica la diferencia, la geografía abarca el mundo como un todo, la corografía estudia los lugares que componen dicho mundo por sí mismos.

La raíz *choros* según Kenneth Olwig (citado por Fernández y Urquijo 2012: 15) significa “porción de tierra, lugar” o bien “terruño o país”. Así el término se refiere al estudio de los lugares (Fernández y Urquijo 2012: 16), “a la investigación que se hace a escala local para tener más elementos que nos permitan comprender lo que un grupo humano ha hecho y hace en su territorio, y cómo se relaciona con otros territorios”. La mención de lo regional es importante ya que para lograr la explicación de lo que sucede en un lugar en ocasiones se requerirá conocer el marco regional, claro que eso dependerá de los alcances de nuestra investigación y de sus límites espacio-temporales. La raíz *kora* se refiere al lugar primero de determinación de un hecho histórico dado, así como lo menciona Fernández (2012.: 105), para que un hecho histórico tenga verificativo hace falta un lugar, y si no podemos decir con precisión dónde ocurrió un suceso, es difícil corroborar que existió, entonces se estará especulando más que hablando en términos históricos.

Fernández y Urquijo (2012: 16) mencionan que corografía y escala local son términos que se corresponden metodológicamente. Entonces es importante dejar en claro concepto de escala. Ésta es la relación entre la realidad y su representación, ya sea como técnica cartográfica por ejemplo para proyectar un mapa, o como noción geográfica en donde se explica a qué nivel se observa un fenómeno. Con respecto a la técnica cartográfica podemos decir que una escala es grande cuando en un mapa representamos una porción muy pequeña de terreno, como puede ser un mapa de un barrio o colonia. Un ejemplo de una escala muy grande sería 1:500, en donde un centímetro proyectado corresponde a 500 cm (5 metros) de la realidad. Por el contrario una escala pequeña es aquella que se usa para representar enormes porciones de terreno, como puede ser un mapamundi, un planisferio, un país o parte de él. Como ejemplo de una escala pequeña tenemos 1:250,000, en donde un centímetro en el mapa representa 250,000 cm (2.5 Km) de la realidad, una escala aún más pequeña es la 1: 1'000,000, en donde cada centímetro del mapa representa un millón de centímetros (10 Km).

Así, la representación hecha con una escala grande nos proporciona detalles mientras que aquella hecha con una escala pequeña nos aportará un panorama amplio, una aproximación de lo que sólo podríamos contemplar desde grandes altitudes, como cuando se tiene una vista aérea como cuando se viaja en avión.

Con respecto a la noción geográfica la escala elegida nos permite conocer los niveles de organización existentes en un territorio o lugar. Podemos abordar la investigación organizacional a un nivel macro-geográfico, meso-geográfico o micro-geográfico (Sanders 2011), éstos permiten distintos alcances a la hora de observar y analizar distintos fenómenos (Ver figura 4-1).

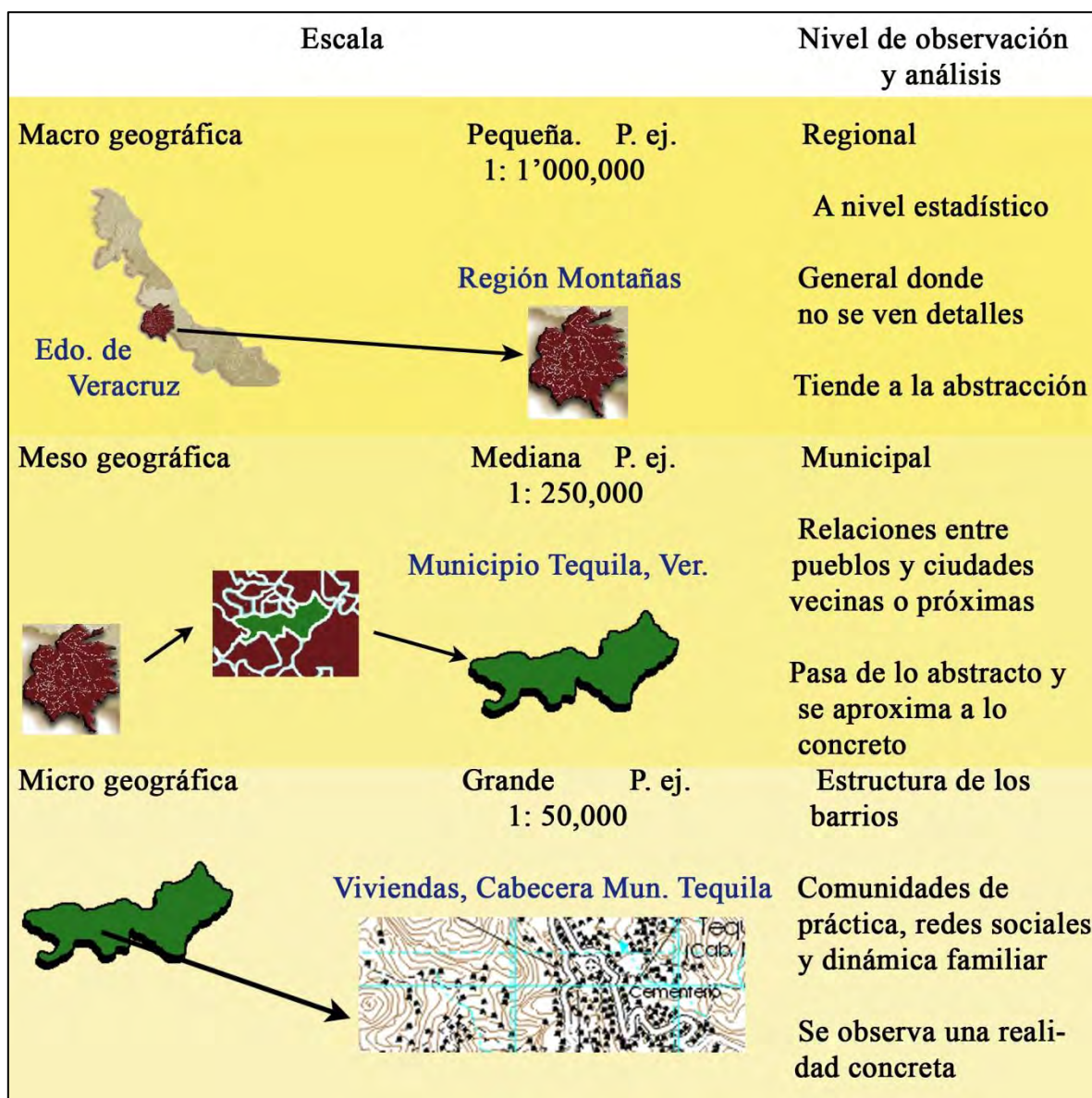


Figura 4-1. Escalas y nivel de observación. Esquema demostrativo, no representa escalas reales

A nivel macro-geográfico tendremos una visión de conjunto, de grandes territorios abstracta y estadística, en donde los grandes eventos, movimientos de masas y de mercancía a gran volumen son los que se destacan. En el nivel meso geográfico podremos ver otros atributos al concentrarnos en un área más reducida. Así podemos ir pasando de lo abstracto hacia lo concreto que pueden representar las relaciones más concretas entre pueblos y ciudades vecinas o próximas. Se pueden apreciar con mayor detalle las estructuras sociales que existen en un territorio mediano, el cual deja de ser lo único observable ya que las actividades que las personas realizan empiezan a tomar mayor visibilidad. A nivel micro geográfico podremos ver la estructura dentro de una localidad, como pueden ser los barrios o sectores incluso nos podremos concentrar en uno de ellos para ver las redes sociales existentes, los grupos y las comunidades de práctica que existen, y las dinámicas familiares que conforman cada hogar, así llegaremos a la cotidianidad, a las relaciones concretas que conforman la vida de las personas.

En este sentido la escala es una especie de filtro que nos permite ver unas cosas mientras que nos oculta otras (Fernández y Urquijo 2012: 13). De antemano es necesario reconocer que tratar de copiar fielmente la realidad no sólo es imposible sino inútil, y que la escala cartográfica no necesariamente guarda relación con la escala geográfica, lo que debe disminuir la preocupación por hacerlas cuadrar ya que lo que en una escala es claro, en otra se desvanece hasta volverse intrascendente (Fernández y Urquijo 2012: 14). A continuación presento unos ejemplos basados en los criterios escalares antes mostrados para referirme a la porción central del estado de Veracruz, empezando con la llamada Región Montañas en donde se localiza una región más pequeña denominada Sierra de Zongolica, en la cual se localizan los municipios de Zongolica, Tequila, Atlahuilco y otros 11 más.

Si nos movemos dentro del criterio macro-geográfico podremos conocer por ejemplo el número de pueblos, ciudades, su configuración espacial y organización jerárquica dentro de un sistema extenso, una macro región. Tal es el caso de la Región Montañas incluye 57 municipios y una superficie de 6,033.4 Km². Algunos países con similar extensión territorial son Palestina (6, 220 Km²) y Trinidad y Tobago (5, 128 Km²). Otro ejemplo macro-geográfico pero de menores dimensiones podría ser representado por un estudio en la región que se conoce como Sierra de Zongolica que se encuentra dentro de la Región Montañas. Está conformada por 14 municipios que suman una superficie total de

976.3 Km². Sólo por comparar, en la lista de mundial de países por superficie Hong Kong aparece en el sitio 183 con 1,104 Km². La Sierra de Zongolica desbancaría a Santo Tomé y Príncipe, país-archipiélago africano que actualmente ocupa la casilla 184 y cuya superficie es de 964 Km². Para esta investigación, el nivel macro-geográfico aporta sólo un marco de referencia y ubicación de la zona de estudio en una región al centro-este de la República Mexicana. Pero en términos prácticos y reales para la investigación, la escala macro-geográfica sirve para descartar y discernir, ya que al conocer la inmensidad de kilómetros cuadrados que abarca la región Sierra de Zongolica, lo último que uno puede pretender es abarcarla y sobre todo pretender que existe homogeneidad, más allá de que en muchas localidades de esta zona se habla la lengua náhuatl.

A un nivel meso-geográfico nos podemos centrar en una parte de esa macro región y tomar un solo municipio de la denominada Sierra de Zongolica, ya sea Zongolica, Tequila o Atlahuilco. El primero tiene 147 localidades y una superficie de 280.1 Km², posee una gran diversidad altitudinal, climática y de ecosistemas, no está de más mencionar que algunas de sus localidades se encuentran a más de 1200 msnm y otras a 90 msnm. Tequila está conformado por 39 localidades que suman un área de 99.7 Km² y cuyas altitudes están por encima de los 1000 msnm. No obstante la diferencia en la temperatura de algunas localidades hace que sean consideradas unas de tierra caliente, mientras que otras tantas se sitúan en tierra templada o fría. Por último, Atlahuilco es un municipio conformado por 36 localidades que ocupan una superficie de 62.1 Km², a no menos de 1760 msnm, por esta razón se considera que se encuentran en una zona serrana fría. A esta escala, nos podemos enterar mucho mejor de aspectos tales como la relación que existe entre cada una de las localidades del municipio, la movilidad de sus habitantes hacia centros de salud, dependencias gubernamentales, o hacia sitios en donde cada semana hay mercados en donde venden sus productos manufacturados y cultivados. El nivel meso-geográfico es mucho más adecuado para esta investigación ya que se puede observar con mayor claridad la estacionalidad en curso, ya que los productos encontrados estarán en concordancia con su temporada de producción y con la fenología²⁸. Esto se puede notar de manera conspicua

²⁸ Williams-Linera (2007: 94) define fenología como ciencia que estudia la relación entre los fenómenos climáticos-estacionales con los ciclos de los seres vivos. Los eventos fenológicos ocurren en un orden consistente a lo largo de cada año, con el arribo de un evento precediendo la inminencia de otro.

con los productos vegetales ya que según la fenofase²⁹ encontraremos claramente la venta de flores comestibles como aquellas de las calabazas, de los colorines o de los izotes, frutos tiernos tales como frijoles, ejotes y habas verdes, frutos maduros tales como frijol seco, café en grano seco o tostado y mazorcas. En resumen, en esta escala nos aproximamos a la observación de eventos concretos, interacciones entre grupos humanos, algo que no se puede observar a una escala macro-geográfica.

A escala micro-geográfica podremos centrarnos en una sola localidad, entonces lo que desde una gran escala no se aprecia, ahora puede observarse 1:1. Como se ha mencionado, al referirnos a una escala geográfica lo que nos concierne es conocer los niveles de organización en un territorio, Así eligiendo una micro-escala veremos interacciones sociales más precisas que nos llevarán hasta los grupos comunales, a conocer la comunicación entre ellos y al interior de cada grupo inclusive dentro de los hogares. También podremos definir a esos grupos comunales por ejemplo a su pertenencia a un barrio y a una mayordomía, dos aspectos importantes en Tequila y Atlahuilco como veremos más adelante. Por otra parte se pueden conocer los procesos de producción y la estacionalidad de esas mercancías que observamos en el mercado a nivel meso-regional. Se observan costumbres, se escucha la lengua de las personas, y en el caso de las comunidades bilingües, se pueden determinar los hábitos de uso de cada lengua en diferentes espacios de la localidad, públicos y privados como pueden ser en las casas, en la escuela, en la iglesia o en los comercios.

Entonces elegir la escala geográfica va en función de lo que nos interesa destacar y cuáles son nuestros alcances según nuestro método de trabajo. Si elegimos una escala en la cual aparezca una enorme porción de terreno, podremos observar la generalidad, la abstracción, y se perderán detalles. Por eso hemos descartado ese nivel de observación y se ha elegido una escala que muestre una porción reducida de terreno para tener detalles y ver comunidades concretas teniendo acceso a los lugares, es decir, los espacios habitados por personas y a las personas mismas. Aspecto importante y por el cual apostamos ya que nos ofrece el mejor fundamento para el trabajo antropológico y etnográfico.

Así, la descripción corográfica aporta criterios muy útiles para tal objetivo.

²⁹ Williams-Linera (2007: 94) define fenofase como el estadio de uno de los estados fenológicos que experimenta un organismo. Por ejemplo el crecimiento vegetativo, la floración, la caída de las hojas, y el desarrollo de los frutos son fenofases del ciclo anual de una planta.

1- Comunidades concretas. Ya que en esta investigación la mayor fuente de obtención de datos fue la etnografía, entonces, la corografía y la geografía cultural ofrecen un escenario tangible y concordante a la escala del individuo dentro de pequeños grupos comunales. Los individuos con base en el aprendizaje derivado de la transmisión de conocimiento entre generaciones, de su percepción y experiencia en el lugar donde viven realizaron parte de la descripción del lugar. Así se intentó que hubiera concordancia escalar entre lo teórico, lo metodológico y lo testimonial. Mis descripciones del terruño también guardan proporción con la extensión de terreno representativa de los núcleos comunales que han sido abordados etnográficamente. No pretendo hablar de grandes regiones y extensiones de terreno, áreas culturales y generalizaciones ya que la proveniencia de los datos es a escala humana: el terreno recorrido por las personas entrevistadas y por mí, durante las temporadas de trabajo de campo.

2- Espacio y lugar. El espacio es una de las dimensiones de la realidad humana. Son expresiones espaciales las nociones "territorio", "región", "sitio", etc., y desde la óptica geográfica no hay lugar sin gente (Fernández 2012: 100). Lugar por consiguiente es el espacio habitado, ocupado continua o discontinuamente en donde las personas interactúan entre sí y con el medio ambiente. Para Augé (2005 citado en Fernández 2012: 100), es un producto a largo plazo y por consiguiente tiene una dimensión histórica. Más adelante veremos la imposibilidad semántica y cognoscitiva de percibir una noción espacial que no esté en relación con alguien, según los testimonios obtenidos en campo.

3- Escala local. Definida por Ferras (1992 citado por Fernández y Urquijo 2012: 14) es aquella que nos resulta inmediata y que sostiene la vida cotidiana del individuo. A dicha escala los lazos se desarrollan entre habitantes que se conocen y donde el horizonte es limitado, los desplazamientos se hacen a distancias cortas y los grupos son restringidos y bien identificados. La característica fundamental (Fernández y Urquijo 2012: 14) en cuanto a la movilidad al interior de la escala local es que se puede caminar en ella.

4- Temporalidad. Hace alusión a la otra dimensión de la realidad humana, el tiempo. La temporalidad sumamente notoria desde la escala local, si bien todo lugar está circunscrito a un tipo de clima como aquél descrito por Köppen³⁰, es en los lugares donde el tiempo atmosférico o estado del tiempo se hace manifiesto y se siente, por ende se le puede describir y hacer predicciones sobre el mismo. Así la temporalidad es cíclica y a cada una de las estaciones se le califica con base principalmente en la temperatura, la cantidad de agua disponible en cualquiera que sea su manifestación, el estado fenológico (manifiesto del ecosistema) y la duración del día. Esta temporalidad va también acorde a las festividades y celebraciones anuales de cada lugar.

5- No hay lugar sin gente. Desde el enfoque y la escala corográfica- etnográfica, los lugares cobran significado, aquél descrito por las personas entrevistadas. Es obvio que en un estudio geológico por ejemplo si se quiere conocer la tectónica de placas, o los efectos de la inversión cíclica de la polaridad de la tierra, el punto de vista de los informantes no tiene cabida, entonces los lugares no tienen gente, pero en un trabajo antropológico no se puede prescindir del punto de vista de las personas, ya que es la materia prima de la investigación. El medio incide en la gente y la gente en el medio el cual habitan, y con la combinación de lo *emic* y lo *etic* se pueden obtener descripciones relacionadas con la conducta y la interpretación de procesos involucrados en la generación de realidades culturales, por ejemplo de cómo se asimila la estacionalidad, cómo se relacionan los habitantes de las mismas, cómo usan los recursos naturales, cuál es el referente orográfico más conspicuo para determinar la probabilidad de lluvia, calor intenso o helada.

4.2 Orografía

La parte central del Estado de Veracruz se caracteriza por tener una morfología variada, que comprende tierras altas y escarpadas que oscilan entre 5,675 y 3,000 metros sobre el nivel del mar (msnm), la primera corresponde al Pico de Orizaba. Las pendientes suelen ser

³⁰ La clasificación climática de Wladimir Köppen realizada en 1900, 1918 y 1936 es utilizada como un estándar para explicar los climas en el mundo. El sistema identifica cada tipo de clima compuesto por dos variables: la temperatura (A, B, C, D, E) y la precipitación o humedad (f, m, w, s). Enriqueta García (1973) hizo una útil adaptación Köppen para los climas de México.

muy pronunciadas y los terrenos están cortados por valles en forma de “V”. Algo similar se puede observar en las zonas intermedias las cuales se encuentran entre los 3,000 y 500 msnm. También se pueden observar mesetas, lomas redondeadas y elevaciones aisladas y profundas barrancas que han sido cavadas por los ríos. Al estar en Tequila y Atlahuilco, se puede dar cuenta de estas características, sobre todo de la estrechez de los valles y la altura de los cerros circundantes de ambas cabeceras municipales. En primera instancia sólo se puede apreciar una primera fila montañosa, los cerros están tan juntos entre sí, tan plegados, que no se puede ver el horizonte. Al llegar a una parte más alta se puede ver que atrás de esa primera barrera hay otra fila montañosa y así sucesivamente (Foto 4-1).

Esta cordillera es una gran fuente de captación de humedad proveniente del Golfo de México, se calcula que una tercera parte del agua del país escurre por las cuencas del Estado de Veracruz. El aire húmedo que viene del mar se topa con los obstáculos montañosos, de altitud cada vez más elevada, lo cual provoca la condensación del agua provocando la llamada lluvia orográfica³¹. Es precisamente en la cara de sotavento, la que da hacia el Golfo de México en donde queda esa humedad y se desarrollan una gran cantidad de ecosistemas boscosos de montaña, tropicales y templados. En la fotografía 4-2 se muestra una porción de la Sierra Madre Oriental en el Estado de Veracruz, podemos apreciar del lado derecho la nubosidad proveniente del océano (sotavento), mientras que en el lado izquierdo (barlovento), se puede ver lo árido y semidesértico de esas tierras del otro lado del parte aguas montañoso.

Para darnos una dimensión del tiempo geológico, cabe señalar que la formación de las rocas de la sierra de Zongolica en la que se encuentran Tequila y Atlahuilco corresponde a un periodo paralelo a la formación de la Sierra Madre Oriental y anterior a la formación de la Faja Volcánica Transmexicana, también conocido como Eje Neovolcánico Transversal. En la actualidad la Sierra de Zongolica forma parte de la antes mencionada Sierra Madre Oriental, definida como provincia geológica del Cinturón Mexicano de Pliegues y Fallas (Rodríguez y Morales s/f: 54). Colinda al noroeste con la provincia Faja

³¹ La lluvia orográfica es la producida por el ascenso de una columna de aire húmedo al encontrarse con un obstáculo orográfico, como una montaña. En su ascenso el aire se enfría hasta alcanzar el punto de saturación del vapor de agua, y una humedad relativa del 100%, que origina la lluvia

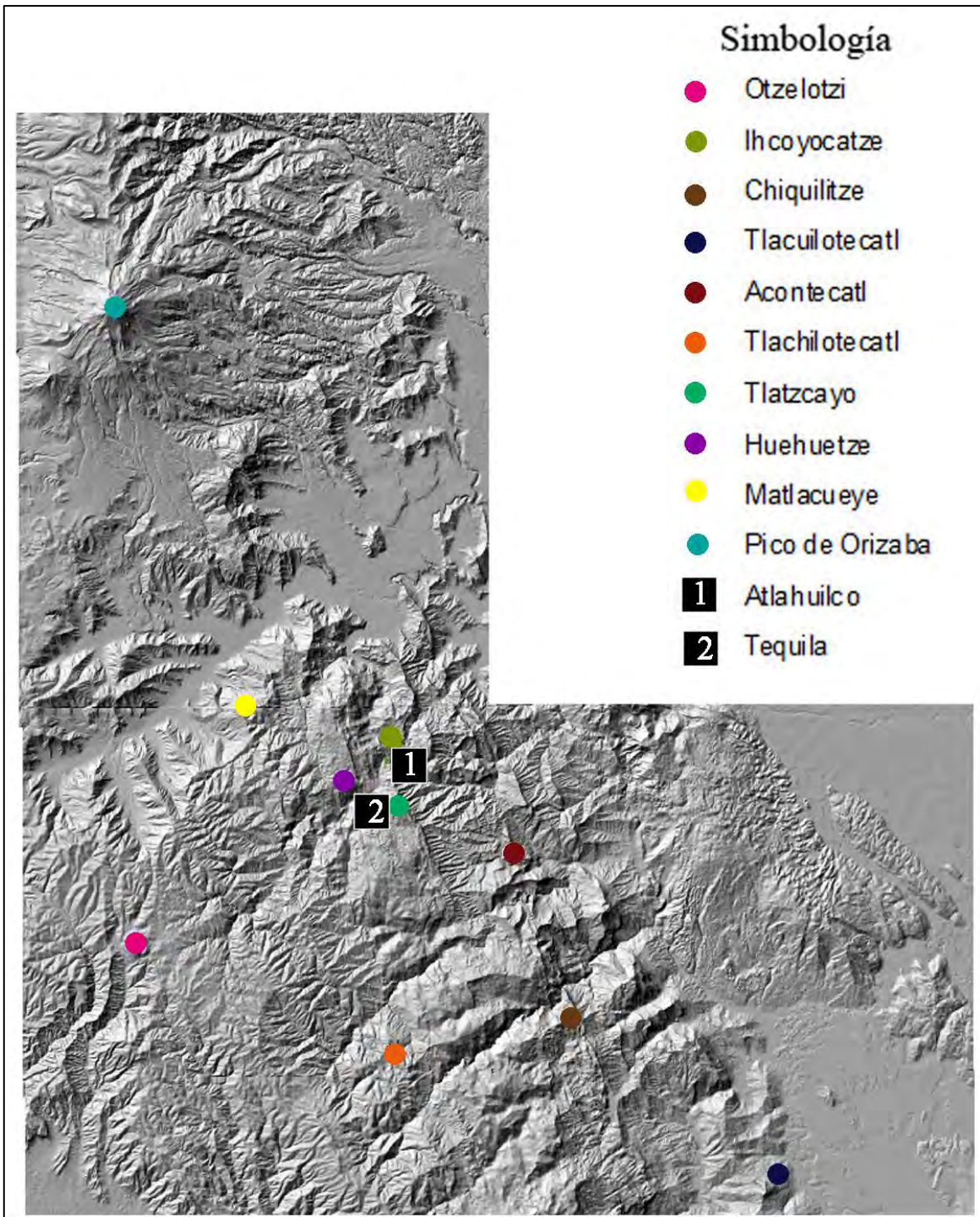
Volcánica Transmexicana, en cuyo extremo limítrofe se encuentra la cumbre más alta del país y de Norte América, el volcán Pico de Orizaba.

4.2.1 Cerros como marcadores orográficos

Dentro de esta cadena de pliegues estrechos hay cerros que se encuentran en distintos puntos geográficos que son referentes para cada localidad. Por ejemplo, el Sr. Marcelo Coscahua en Atlahuilco, menciona que son 4 cerros los que definen la orientación. En náhuatl se les dice *nabe tepeme* ['naβe te'peme] (4 cerros), éstos representan de manera aproximada los puntos de salida y puesta del sol en la época de días largos o *weyetónalle* [weye'tonale] que corresponde al verano, y en la época de días cortos o *chikitsintónalle* [ʧikitsin'tonale] que corresponde al invierno. Uno de esos marcadores en Atlahuilco es el cerro Tlaskayo, ya que en el invierno el sol sale muy cerca de su parte central mientras que en o *weyetónalle* sale a la izquierda del cerro.

Algunos otros cerros no se pueden ver desde Atlahuilco y Tequila, pero son visibles desde las cumbres de los cerros cercanos y desde las poblaciones más elevadas. Otros tantos cerros son mencionados pero los *tlayákanke* [tla'jakanke] no saben dónde se encuentran algunos más, sólo aprendieron sus nombres al escuchar a cada “abuelito” que los instruyó. Ellos reconocen que esos ancianos sí sabían el rumbo exacto de cada cerro, su nombre y su cualidad para atraer las nubes y la lluvia. También sabían identificar por dónde venía el viento y en dónde se encontraban los “tronadores o los que truenan”, entidades que avisan por donde vendrá la lluvia, la abundancia o escases de la misma y el calor o frío que hará según el lugar donde escuchaban el sonido del relámpago. Hay otros cerros que no son visibles desde Atlahuilco y Tequila. Sólo a través del desplazamiento de las personas en el territorio, dicho de otro modo, de la relación histórica intrarregional e interregional se pudo llegar a tener noción de la conformación espacial, hablando orográfica y culturalmente. Algunos de estos cerros se han identificado en cartas topográficas del INEGI (E14B46, E14B56, E14B66, E14B76, E14B67 y E14B77), y sus respectivos modelos digitales de elevación.

Algunos cerros mencionados y su ubicación referida son (ver después del mapa):



Mapa 4-1 Modelo digital de elevación con sombreado que representa la ubicación de algunos cerros con respecto a las cabeceras municipales Tequila y Atlahuilco

- Pico de Orizaba, se ve desde Zacamilola. Identificado (Continúa después de mapa 4-1).
- Malinche, cerro próximo al valle de Atlahuilco, según los *tlayákanke* lo destruyeron los rayos y se llevaron el oro, y sólo quedó un cerro chato cuando antes era muy alto.
- Huehuetepetl, al Oeste, flanquea la cabecera municipal Atlahuilco. Identificado.
- Tlascayo, al Este y visible desde Atlahuilco. Identificado.
- Ihkoyokatse, cerro pequeño y muy próximo al centro de la cabecera municipal Tequila. En sus laderas se encuentra parte del Barrio de la Santa Cruz
- Tlacuilotecatl, se encuentra al este, en el municipio de Zongolica, cuando truena por allá es que ya viene la lluvia. No es visible desde Atlahuilco y Tequila. Identificado en las cartas topográficas.
- Chiquilitze, según refieren, está por la cabecera municipal Zongolica, No es visible desde Atlahuilco y Tequila. No identificado en las cartas topográficas.
- Otzelotzi. Se encuentra al suroeste de Atlahuilco, muy lejos e imperceptible desde ahí. Identificado.

4.2.2 Composición de las rocas y formación de cuevas

Ahora abordaremos otro aspecto interesante, la composición rocosa de estas montañas. Son rocas sedimentarias calizas las que conforman la morfología actual de la Sierra de Zongolica, las cuales emergieron del océano durante la parte final de la era Mesozoica³², en el periodo Cretácico Superior, que inició hace unos 144 millones de años (MA) y terminó hace unos 65 MA. Su principal compuesto es el carbonato de calcio, pero al ser sedimentarias, esto es que constituyen por la acumulación de partículas pueden presentar variedad en sus compuestos y los porcentajes de los mismos. Dichas rocas del Cretácico (Rodríguez y Morales s/f) cubren extensas áreas en las regiones de Maltrata, Córdoba, Orizaba y Zongolica, mencionan que su composición litológica contiene calizas arcillosas color gris claro, también lutitas y capas de bentonita que dan un color verde. Al haberse

³² Era cuyos inicio y final están datados hace 246 y 65 MA respectivamente.

formado en los mares (Rodríguez y Morales s/f: 54), también contienen restos de los animales que hace millones de años las conformaron al sedimentarse sus restos en calizas arrecifales, en las que destaca la presencia de corales, algas y agrupamientos lenticulares de rudistas³³.

Según lo encontrado en la carta geológica del INEGI (1983) Tequila y Atlahuilco están en un terreno de roca sedimentaria, en específico calizas (cz) del periodo cretácico superior (Ks) cuya simbología es Ks(cz).

Las rocas calizas tienen resistencia a la meteorización, sin embargo, el agua llega a erosionarlas principalmente si se ha acidificado, por ejemplo cuando atraviesa el suelo y lleva consigo dióxido de carbono. Entonces es más fácil que el agua actúe en las líneas de debilidad de la roca caliza disolviendo el carbonato de calcio que la conforma, este tipo de desgaste se conoce como erosión cárstica. Hemos mencionado que este terreno se encuentra en una extensa zona de fallas, lo cual afecta de manera directa a la roca caliza, que aunque es muy dura, también es muy quebradiza, recordemos que son rocas sedimentarias y se constituyen de sedimentos acumulativos, algunos de ellos son más solubles y en éstos es más probable que se formen fisuras, grietas y hundimientos de terreno (Fotografía 4-3).

Los suelos de la vegetación primaria, por ejemplo de los bosques mesófilos, de encino y de pino son ácidos por su alto contenido de materia orgánica como puede ser la hojarasca, esto contribuye a la acidificación del agua que se filtra a través de ellos, característica que potencia la meteorización de la roca y que puede llevar como consecuencia la formación de cavernas y cuevas a través del tiempo geológico. Esa erosión constante forma túneles y en un grado máximo, causa un derrumbe subterráneo formando la oscuridad de las cuevas. Este proceso que describo se refiere a la formación de cuevas secundarias, que son aquellas que se crean por erosión de manera posterior a la formación de la roca que las rodea (roca encajante)³⁴.

Cada temporada de lluvia el suelo se empieza a saturar de agua, mientras eso sucede el interior de las cuevas está seco. Durante el temporal empiezan los escurrimientos de agua hacia el interior de las cuevas, y al término del mismo son chorros los que escurren incluso si hay años muy lluviosos, partes de la cueva permanecen bajo el agua.

³³ Moluscos bivalvos extintos al final del cretácico (Rodríguez y Morales s/f: 54)

³⁴ Las cuevas primarias son de origen volcánico y se forman durante la actividad eruptiva al mismo tiempo que la roca encajante.

En lo que respecta a Tequila y Atlahuilco, podemos decir que las cuevas y los sótanos³⁵ son marcadores orográficos importantes, y forman parte de una tradición oral que explica su creación y su existencia como parte de un sistema de creencias mítico en el cual existen seres extraordinarios y estos conductos son vías de comunicación hacia sitios subterráneos. En el punto 4.4 lo detallaremos.

4.3 Estacionalidad y tiempo

El clima es templado llegando a ser muy frío en el invierno, la humedad proveniente de los frentes fríos denominados “nortes”, incrementan la sensación térmica de la baja de temperatura. Los meses más secos frecuentemente son febrero, marzo y abril, en ocasiones mayo, y las lluvias más intensas se presentan entre julio y octubre, aunque cabe acotar que no hay reglas escritas con el estado del tiempo, ya que una buena tormenta no tiene fecha inscrita en el calendario anual. La orientación de cada ladera, la amplitud o estrechez de cada valle y la profundidad de cada barranca, aunados al factor preponderante de la altitud sobre el nivel del mar, también son determinantes para la sensación térmica, temperatura media anual, y humedad que conforman las variantes de los microclimas que se pueden presentar en cada localidad, entonces podemos decir que todos estos factores han conformado la designación de “tierras frías y tierras calientes” que se ha utilizado históricamente y que de manera contemporánea sigue en uso ya que es reafirmada en los testimonios de los habitantes tal como lo he expuesto en el capítulo 3 (subcapítulo 3.2).

Es importante destacar que tanto en Tequila como en Atlahuilco hay cambios estacionales bien definidos, que se pueden apreciar tanto en el tiempo atmosférico, en la temperatura y en la fenología de las especies vegetales que conforman los ecosistemas. Al menos podemos notar 4 estaciones en el año, que en cierta medida corresponden a la clasificación prototípica primavera, verano, otoño e invierno. A continuación se detallará la estacionalidad que se presenta *in situ*. Después de los meses de enero y febrero, a partir de marzo hay una etapa de renuevo y de surgimiento de retoños en los árboles caducifolios.

³⁵ Los sótanos o simas son cavidades que se abren al exterior por un conducto vertical o con pendiente muy pronunciada. Literalmente hoyos en el terreno muchas veces tapados por la vegetación causados por el agua mediante el proceso de erosión kárstica.

También hay un aumento de temperatura y disminución de la nubosidad, de hecho inicia la etapa más cálida y seca del año, que se puede extender hasta el mes de mayo. Esto no quiere decir que no haya días nublados y lluvias ya que la venida de los frentes fríos conocidos como “nortes” es intermitente y dependiendo del año puede extenderse incluso hasta el mes de abril.

Después empiezan las lluvias, el temporal se establece ya durante el mes de junio y no para sino hasta finales del mes de octubre. Durante este periodo los bosques caducifolios recuperan su verdor.

A principios de noviembre las lluvias de temporal ceden, pero la precipitación continúa en forma de neblina y de lluvia por efecto orográfico. Éste es producto de la evaporación del agua del océano la cual se condensa en la cordillera por efecto del aumento de altitud y el descenso de la temperatura. Hacia el final de esta estación se nota un descenso de la temperatura y los árboles comienzan a perder sus hojas.

En diciembre el frío se incrementa y por las mañanas se puede apreciar el hielo en el pasto, la temperatura en Tequila y Atlahuilco puede llegar a los cero grados por la madrugada.

Hay categorías locales para designar la estacionalidad en el transcurso del año:

- *tónalko* ['tonalko]. La época seca, soleada y calurosa, durante los meses de marzo, abril y mayo. En esta estación se empieza a sembrar, desde mediados de marzo, todo abril y si es que la primera siembra se echó a perder, mayo es el mes de la última oportunidad de sembrar con éxito, ya que al ser tierras templadas y frías, el ciclo de desarrollo del maíz es muy largo.
- *shopan* ['shopan]. La época de lluvia intensa que comienza desde finales de mayo o principios de junio y que termina en octubre. La planta de maíz está en pleno crecimiento así como las demás siembras de la milpa, hacia finales de julio ya se pueden ver algunos jilotes, las inflorescencias del maíz. Al transcurrir la estación, los caminos de tierra se van deteriorando, deslavando y se convierten en verdaderos lodazales difíciles de transitar para ir a cortar leña. Es por esto que *shopan* también es considerada la estación de la hambruna o de escases, *apishmiki*, [apiʃmiki] en

aparición ese verdor y lluvia sería un sinónimo de abundancia pero sucede lo contrario. Desde septiembre hay elotes tiernos.

- *tlamishtemi* [tlamiʃ'temi]. La época de la neblina densa como característica principal de la estación, puede traducirse como “repleto de nubes”. Ésta comienza a finales de octubre y coincide con la conmemoración de día de muertos, y se puede extender hasta diciembre. En esta época del año ya hay mazorcas grandes que no están completamente maduras pero lo suficiente para comer llamadas *kamawa* [ka'mawa]³⁶, estas son recibidas con gran alegría ya que se pueden colocar en las ofrendas. Ya a mediados de noviembre y diciembre se pueden cortar las mazorcas maduras
- *tlasewetsi* [tlase'wetsi]. Literalmente “cae el hielo”, la época del frío o del hielo, misma que coincide con los fenómenos atmosféricos denominados frentes fríos o nortes, que llegan desde ese punto cardinal y que se trasladan por el Golfo de México, provocando el descenso de la temperatura. Esta palabra tiene un prefijo indefinido *tla*, que se utiliza designar cosas, y se puede traducir como “algo”; se proviene de *setl* que es hielo (Molina 2: 18 v.). Muchas veces en esta época del año puede haber lluvia, la neblina *tlamishteme* [tlamiʃ'teme] y la llovizna *mishkiabitl* [mis'kiaβitl] palabra que se compone de los sustantivos *mishtli* ['miʃtli] “nube” y *kiabitl* ['kiaβitl] “llovizna”, juntos designan la llovizna. En esta estación continúa la cosecha del maíz maduro incluso se puede recolectar hasta el mes de enero. El frío intenso dura desde diciembre hasta enero y febrero, pero cabe mencionar que el último mes mencionado, para algunas personas es otra época del año, aquella denominada “de los vientos fuertes”.

³⁶ “*Camaua*: pararse el mayz serazo, o casi del todo sazonado” (Molina 2: 12r). *Sarazo*: “Dicho de un fruto, especialmente el maíz que empieza a madurar” (Diccionario de la RAE, lema.rae.es). *Sazonar*: “Vale también poner las cosas en el punto y madurez que deben tener” (Diccionario de Autoridades Tomo VI 1739, web.frl.es/DA.html).

4.4 Comunidades vegetales

Este subcapítulo está destinado a describir las comunidades vegetales en donde se obtienen las plantas y productos vegetales como son las resinas, que se utilizan para usos ceremoniales y rituales. Esta serie de descripciones empezará con aquellas comunidades vegetales más próximos a Tequila y Atlahuilco y en ese orden, primero aparecerán los ecosistemas primarios y luego los secundarios en términos ecológicos.

En los alrededores de Tequila hay variedad de **bosques caducifolios** y **subcaducifolios**, entre ellos podemos nombrar algunos remanentes del bosque mesófilo de montaña, el cual según Williams-Linera (2007: 17) se puede considerar un conjunto de ecosistemas que se caracteriza por la presencia de árboles en varios estratos, por la abundancia de helechos, una gran cantidad de plantas epífitas. Estos estratos o clasificación de los elementos vegetales según su altura generalmente distingue elementos del sotobosque o parte inferior, del dosel intermedio y del dosel superior, estos últimos corresponden a los árboles más altos que generalmente se componen de especies neárticas, cuyo origen filogenético está al norte del continente en zonas frías y templadas, algunos taxa son *Arbutus* (madroño), *Quercus* (encino o roble) *Liquidambar macrophylla* (liquidámbar), *Carpinus carolineana* (pepinque). En el dosel intermedio y en el sotobosque podemos encontrar arbustos y plantas herbáceas cuyo origen puede ser neártico así como de las zonas tropicales del hemisferio sur denominadas neotropicales, esto genera una gran diversidad de especies, tales como *Gaultheria acuminata*, importante especie de uso ceremonial que es conocida como *ashokopa*, *Clethra mexicana* (marangola, *ipal'kuwitl*), *Chamaedorea* spp. (palma camedora o tepejilote), cuyas hojas palmadas se utilizan como fondo en algunas decoraciones ceremoniales, *Piper auritum* (hoja santa o acuyo) y epífitas como las bromelias (*Tillandsia* spp.) que son utilizadas en el contexto ceremonial religioso.

Cabe mencionar que a altitudes menores los componentes tropicales son más abundantes y los deciduos menos abundantes, debido al aumento de temperatura, también causada por la orientación de las laderas. Esto sucede en bosques caducifolios cercanos a localidades más bajas en el mismo municipio de Tequila, en donde se puede encontrar con mayor abundancia el tepejilote, también el *panisbatl* (*Anhurium* sp.) y *tisbatl* (*Monstera* sp.) cuyas hojas son utilizadas como fondo en los arcos de cucharilla, y también son más

abundantes las heliconias también llamadas platanillos (*Heliconia* spp.) cuyo uso es conspicuo durante las celebraciones de Corpus Christi.

El alto grado de precipitación y humedad durante la mayor parte del año es otra de sus características, incluso este bosque se conoce también como bosque de niebla debido a la bruma que se forma al conjuntarse la precipitación con el frío montañoso principalmente en los meses de otoño e invierno. A la inversa, si la altitud sube habrá dominancia de los elementos deciduos incluso se podrá notar la dominancia paulatina de encinos hasta conformar bosques de encinos y en altitudes mayores bosques de pino encino.

La vegetación primaria predominante en los alrededores de la cabecera municipal Atlahuilco pertenece a los **bosques de pino encino y de pino** también conocido como bosque de coníferas, descrito por Jerzy Rzedowski (2006: 295):

Los bosques de coníferas, tan frecuentes en las zonas de clima templado y frío del hemisferio boreal, también caracterizan muchos sectores del territorio de México, donde presentan amplia diversidad florística y ecológica. Se les encuentra prácticamente desde el nivel del mar hasta el límite de la vegetación arbórea; prosperan en regiones de clima semiárido, semihúmedo y francamente húmedo y varios existen sólo en condiciones edáficas especiales. Si bien algunos parecen representar comunidades secundarias, que se mantienen como tales debido al disturbio causado por el hombre, otros corresponden a la fase clímax y al parecer han existido en México desde hace muchos millones de años.

Los bosques de pino que podemos encontrar en los alrededores de Atlahuilco, y en localidades más altas y frías como son Astacinga y Tehuipango se desarrollan en condiciones húmedas, en ciertas épocas de la año muy húmedas, representando comunidades primarias y también secundarias, tal como se describió en la cita anterior, ya que hay una constante intervención humana en los pinares, muchos de los cuales ya han sido talados. Algunas de las especies de pino que podemos encontrar en nuestra área de estudio son *Pinus montezumae* (Narave y Taylor 1997: 28, 29), *Pinus patula* (Narave y Taylor 1997: 33-37) y *Pinus pseudostrobus* (Narave y Taylor 1997: 38, 40). En estos bosques, en los de pino encino así como aquellos caducifolios podemos encontrar

bromelias del género *Tillandsia*, las cuales son utilizadas durante la Semana Santa en Astacinga, para elaborar adornos denominados *sochik^wawitl* [soʧi'k^wawitʃ].

Otro tipo de ecosistemas son los **acahuales**³⁷, que pueden definirse como zonas en donde se desarrolla vegetación secundaria como un proceso de sucesión de la vegetación primaria que ha sido talada. Sus características dependen del tiempo de formación (edad de abandono), mientras mayor sea el tiempo de abandono, el acahual presentará mayor diversidad de especies, más capas o niveles entre los que podemos distinguir hierbas, arbustos e incluso especies arbóreas, que poco a poco irán constituyendo un nuevo bosque maduro. Por el contrario, un acahual en constante uso y ocupación, no dará oportunidad alguna de regeneración. Las características propias del sitio también son importantes para el desarrollo de la vegetación de los acahuales, algunas de estas son el clima, altitud y tipo de vegetación nativa que fue sustituida. En nuestro caso tenemos acahuales que sustituyen bosques caducifolios y bosques de pino, ahí se han observado especies seleccionadas por el humano para usos rituales y ceremoniales asociados a la religiosidad. Hablando de los acahuales del bosque de pino, tenemos que ahí se desarrollan dos especies de suma importancia para los usos ceremoniales: los arbustos *Barkleyanthus salicifolius* localmente conocido como azomiate y *yoyotl* ['jojotʃ], y *Stevia microchaeta*, conocido como *tsoampiltek* [som'piltek], que es muy importante en rituales tales como el *sochitlalli* [sochi'tlali].

Otros lugares que son en cierta medida pequeñas comunidades vegetales por el humano son los **viveros**. Estos se enfocan en el cultivo comercial de plantas ornamentales cuyos atributos principales son sus vistosas flores. En las tierras cálidas del Valle de Orizaba, en la localidad homónima, en Tuxpanguillo y en Fortín se cultivan gran variedad de especies, entre ellas la *Plumeria rubra* de nombre común *kakalosochitl* [kakalo'sochitʃ], la cual es utilizada en Tequila y Atlahuilco para la celebración del Corpus Christi.

Mas lejos de Tequila y Atlahuilco, a más de 50 Km tanto al NO como al SO, en las zonas áridas limítrofes entre los estados de Veracruz y Puebla, se desarrollan diversos ecosistemas xerófitos, uno de ellos es la comunidad de *Nolina-Hechtia-Agave*, el clima de esta área es muy seco, probablemente el más seco del estado de Veracruz. La vegetación también ha sido denominada matorral rosetófilo o matorral rosetulifolio debido a la

³⁷ Acahual deriva del náhuatl *a'kawal* o *akawalli*, palabras en uso en Tequila y Atlahuilco. Molina (Molina 1: 18r) definió *-acahualli*” como *-baldía tierra*”.

dominancia de especies con hojas en forma de roseta (Gómez-Pompa y Castillo-Campos 2010: 69), así también es denominada matorral crassorosulifolio-espinoso (Cházaro 1992, 2004) debido a la abundancia de plantas crasas (suculentas) y espinosas en donde una de las especies notables es el *Dasyilirion acrotrichum* cuyo nombre común es cucharilla, planta que es sumamente colectada para usos ceremoniales en Tequila y Atlahuilco y en muchas otras localidades de la sierra y fuera de esta, en los Estados de Veracruz y Puebla. Otros elementos de esta comunidad vegetal son algunas cactáceas tales como biznagas (*Mammillaria* spp., *Coryphanta* sp.) distintos agaves (*Agave* spp.) pino piñonero (*Pinus cembroides*), yuca o izote (*Yucca* sp.), y palmilla (*Nolina parviflora*).

Por último describiré el hábitat donde crecen *Bursera bipinnata* y *B. copallifera* dos especies de las cuales se extrae la resina copal. Este hábitat no está cercano a la región y no es visitado por los habitantes de Tequila, Atlahuilco ni de la Sierra en general para hacer colecta de copal, ya que éste llega por medio del comercio. Sin embargo, no está de más describir que las especies de donde se obtiene el copal se desarrollan en las selvas bajas caducifolias, lugares con clima caliente y seco, con una época de sequía prolongada que incluso puede durar hasta seis meses (Gómez-Pompa y Castillo-Campos 2010: 66). Según la información recabada (Montufar 2013:33; Linares y Bye 2008: 8) los principales lugares de extracción de la resina del copal es la región del Alto Balsas en el oriente de la cuenca en el estado de Guerrero, y la mixteca poblana y oaxaqueña (Linares y Bye 2008: 8). Ahí también se ubican importantes mercados desde donde se comercian las resinas de copal hacia varias partes de México.

4.4.1 Transformación y uso de las comunidades vegetales

En este subcapítulo me referiré a la transformación de los ecosistemas primarios que se encuentran en colindancia con las cabeceras municipales de Tequila y Atlahuilco, ya que son los que se encuentran directamente en la zona nuclear de estudio. De manera secundaria haré unas anotaciones con respecto al uso de la zona xerófita donde se desarrolla y se extrae profusamente el *Dasyilirion acrotrichum* o cucharilla, al referirnos tanto a los ecosistemas colindantes como a aquél de zona árida, se hará énfasis en el manejo de tales

ecosistemas y su repercusión en la pérdida de recursos utilizables en celebraciones religiosas y rituales.

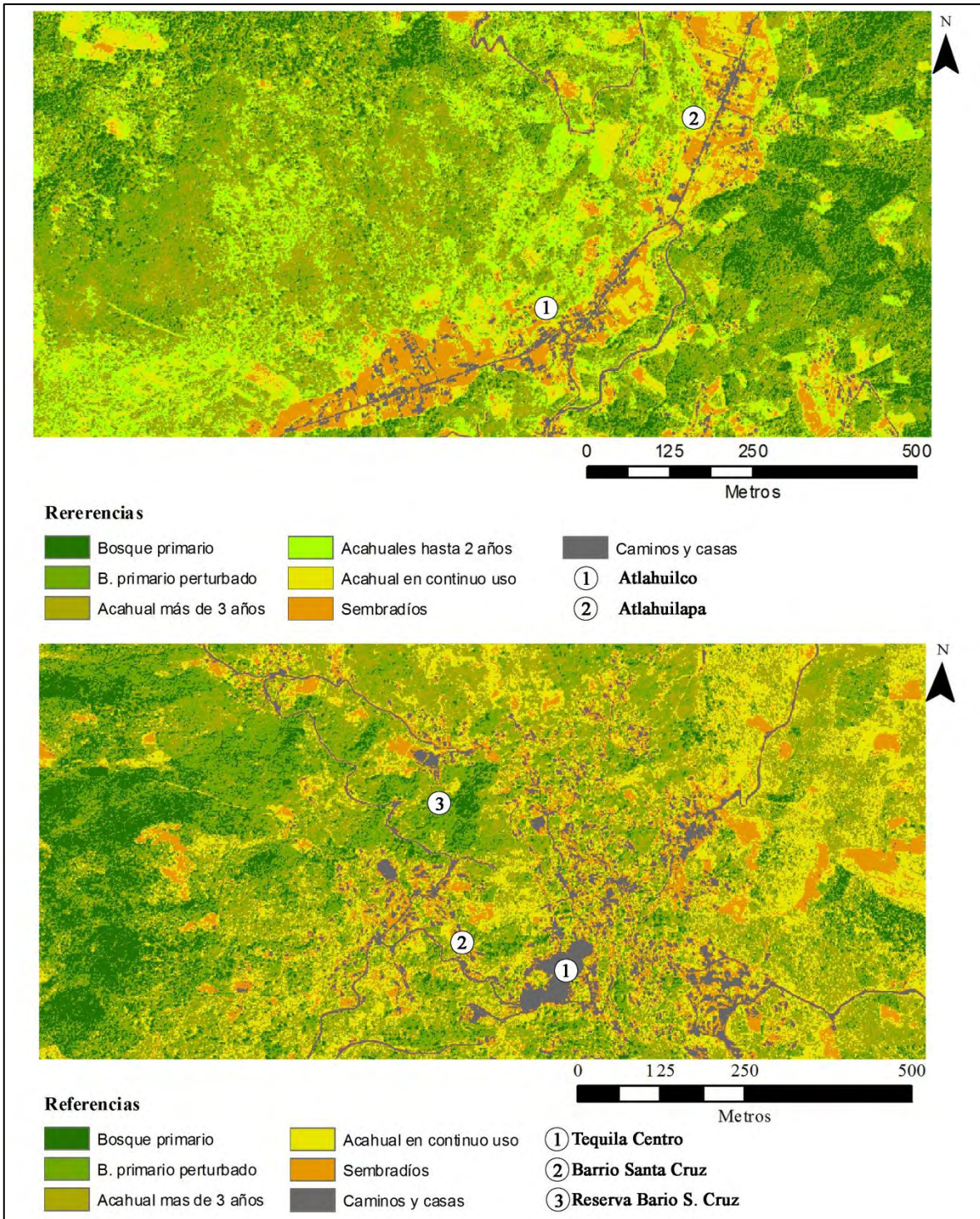
Como punto de partida es importante hacer notar que Tequila y mayormente Atlahuilco posee comunidades de práctica que se dedican a la siembra del maíz y frijol y otros productos de la milpa para autoconsumo. Al hacer énfasis en que son comunidades de práctica, quiero enfatizar que no toda la población se dedica a esa actividad. Para que se pueda desarrollar una milpa y su principal elemento que es el maíz, se necesita un terreno limpio de vegetación, en donde el sol alimenta a las plantas del maíz y así logren desarrollarse. Ya de por sí son tierras altas y frías, con cielos nublados gran parte del año, así que la existencia del bosque y de la milpa es mutuamente excluyente: para sembrar hay que sustituir la vegetación primaria, que está constituida por bosques caducifolios (mesófilos y encinares) y de coníferas (bosques de pino) como hemos descrito anteriormente. Entonces la sustitución de los bosques es constante y podemos notar la presencia de terrenos de cultivo, sean milpas o acahuales en abandono y en reposo que en un futuro podrían ser reutilizados para sembrar. Esto sucede tanto en los terrenos planos como en las laderas, incluso con pendientes sumamente pronunciadas. Por su ubicación podemos distinguir dos tipos de terreno en los que se puede establecer un sembradío, uno de ellos es el *tepetl* ['tepetʃ], correspondiente al cerro arbolado con vegetación primaria, espesa y de difícil acceso, también se le nombra *k^wawyo* ['k^wawjo], “la arboleda” y es un territorio perteneciente al ente llamado el dueño del cerro o *tepechane* [tepe'ʃane] y a los animales del *tlalokan* [tla'lokan]. Primeramente se tiene que desmontar el terreno, utilizando la técnica de roza-tumba y quema, produciéndose gran cantidad de leña que se entrega como pago al arrendador del predio. Nunca se utiliza agroquímico ya que la maraña o maleza se quema y junto con la hojarasca producida por el bosque sirven de un excelente fertilizante que dará un alto rendimiento en cosecha durante los tres años que se utilizará esa parcela, después se abandona. Además de maíz se siembra frijol, calabaza, tomate, haba, quelite y frijol gordo.

Por otra parte se siembra en *akawalli*, *akáwal* o *akábal*, [aka'wali, 'akawaʃ, 'akaβaʃ] terreno que corresponde a una zona de vegetación secundaria que sucedió ecológicamente a un bosque que fue talado tiempo atrás, para establecer una milpa o una zona habitacional. El *akawalli* puede estar en “~~m~~onte”, que son los lomeríos de fácil acceso, también pueden

estar en *—plan*”, esto es terreno plano que incluso está en colindancia con las viviendas. Estos terrenos se utilizan año con año por lo cual la cosecha no es muy abundante, incluso con la utilización de la hojarasca del ilite (*Alnus* sp.) y de agroquímicos como fertilizantes. Se obtienen los mismos productos citados para la cosecha en *tepetl* excepto la leña.

Cabe mencionar que el sembrar en el monte implica adentrarse en los terrenos del *tepechane* y de los animales salvajes, esto convierte al humano y a su milpa en invasores, por eso se deja comer a los animales una parte de la cosecha, aceptando en cierta medida la merma. Por el contrario cuando se siembra en *akawal*, la restricción es a la inversa ya que se considera a los animales invasores de la milpa y se intenta mantenerlos alejados lo más posible.

En la fotografía 4-4 podemos ver el desmonte que se realiza para establecer milpas en *tepetl*. Se observa un mosaico de vegetación que consta en primer plano de una serie de arbustos que están bordeando un terreno en barbecho, pero que fue utilizado recientemente para sembrar. A sus costados se ven algunos árboles remanentes de la vegetación de los bosques primarios, ya muy perturbados. En último plano se ve un cerro en cuya mitad izquierda se desarrolla un acahual de unos dos años o más, ya que en él se aprecian arbustos que indican que ese terreno no ha sido utilizado en ese periodo. En el lado derecho del cerro se ve el bosque caducifolio que no ha sido talado, *k^wawyo* [k^wawjo]. Muy probablemente ese terreno será utilizado para sembrar, usando el procedimiento que se ha descrito anteriormente como *—siembra en tepetl*”.



Mapas 4-2 (arriba) y 4-2. Representación del mosaico de vegetación en los alrededores de las cabeceras municipales Atlahuilco y Tequila

En los mapas 4-1 y 4-2 podemos ver de una manera más amplia cómo es que se componen los mosaicos de vegetación en los alrededores de las cabeceras municipales Atlahuilco y Tequila. Estos mapas nos ayudan a observar con mayor claridad los patrones de aprovechamiento de la vegetación y por ende la transformación de las comunidades vegetales. Fueron realizados mediante un software SIG³⁸, utilizando la herramienta –Clasificación supervisada”, para obtener distintas categorías vegetación y perturbación generada por el humano. Estas categorías están simbolizadas en los mapas 4.1 y 4.2 con distintos colores como lo explicaré a continuación.

En el mapa 4.1 hacemos referencia a la vegetación en los alrededores de la cabecera municipal Atlahuilco. Podemos notar que en la proximidad de los caminos y las casas, representadas por el color gris, están los sembradíos en color naranja y los acahuales que están en continuo uso, es decir, que la vegetación que en ellos se empieza a desarrollar es continuamente removida para dar otros usos al terreno. Conforme se transforma el gradiente desde el color verde claro hacia el verde oscuro, podemos apreciar el tipo de acahual del que se trata, desde los más jóvenes, pasando por aquellos en desuso y que han adquirido mayor complejidad en sus estratos de vegetación, ya que además de hierbas al ras del suelo hay arbustos e incluso árboles en desarrollo. Su humedad es mayor, el suelo se empieza a regenerar y a recobrar la materia orgánica que da fertilidad, producida por la hojarasca y la acción de hongos e invertebrados del suelo y del subsuelo. Los tonos más oscuros del gradiente representan los bosques primarios, el más oscuro representa a aquellos que no tienen perturbación humana y el tono un poco más claro, representa aquellos que si bien son bosques primarios, presentan un cierto grado de transformación. Ésta puede ser la tala de especies maderables.

En el mapa 4-2 en el cual se representa al área circundante a la cabecera municipal Tequila, los gradientes son muy parecidos que en Atlahuilco por eso no voy a redundar en el tipo de vegetación que representan los colores, por el contrario primero quiero destacar que hay mucho menos terreno destinado a la siembra, después es interesante ver que la densidad habitacional que hay en el centro de Tequila (número 1 en el mapa) en comparación a la otra cabecera municipal. Con el número 2 señalé el barrio de la Santa

³⁸ Estos mapas fueron hechos a partir de la selección y procesamiento de imágenes satelitales de Google Earth®, con fecha de abril de 2014.

Cruz, el cual posee una reserva forestal para ser usada por sus habitantes, señalada con el número 3. En esta reserva se nota que hay vegetación primaria sin perturbación, rodeada de vegetación primaria perturbada, esto corresponde al uso que se le da a esa área como veremos a continuación.

Otra transformación continua es la extracción de leña para autoconsumo, ya que la mayoría de las familias cocina en el brasero de leña, con la excepción de la parte céntrica de la cabecera municipal Tequila en donde ya es común el uso de estufas y boiler o calentador de gas. El consumo de leña es continuo durante todo el año y por lo menos en lo que respecta a la cabecera Tequila, existen áreas comunales para su extracción, por ejemplo el barrio de la Santa Cruz tiene un espacio de 72 hectáreas para el uso de sus habitantes. Muchos lugareños acostumbran derribar el árbol e ir partiéndolo en pequeños leños cilíndricos de unos 50-60 cm de largo. Éstos a su vez son partidos con hacha en ~~rajas~~ "rajas" o tablitas, delgadas pero conservando su longitud de 50-60 cm. Como es madera fresca cada raja pesa alrededor de 1 kg. Para bajar la madera cortada se hacen atados denominados rollos, los ~~normales~~ "normales" constan de entre 13 y 15 rajas, y hay rollos grandes de 60 rajas. Los rollos pequeños los baja cada persona y en bestia (mula, burro, caballo) se cargan hasta dos rollos de 60 de cada lado de las ancas del animal, unos 120 kg.

Hay una situación sumamente desventajosa la propician los acumuladores de leña, que son personas generalmente comerciantes del centro de Tequila, quienes pagan a los hombres para que desmonten y les vendan la leña. Cada rollo normal es pagado a 9 pesos (año 2014), el acaparador revende esa leña en tiempos de escases. Los mejores árboles para leñar son el encino (*Quercus* spp.), elite o ilite (*Alnus* spp.) y el *titsmulli* [tits'moli] (posiblemente *Quercus oleoides*), este último posee una madera muy pesada y resistente y de manera similar a las otras especies de encino y de elite, tiene combustión lenta y duradera sin humear. Por el contrario los pinos aunque son talados para leña, no son la primera opción para los taladores con experiencia ya que su resina además de humear demasiado durante la combustión, también acelera ese proceso, acortando el rendimiento de cada leño.

Una actividad de antaño aunque en decremento, es la producción de carbón de encino de manera tradicional, en hornos hechos en claros del bosque. Estos constan de una cama de leña la cual se va a carbonizar cubiertos por una estructura cónica de barro del

mismo suelo del bosque, de unos 60 cm de altura a la cual se le deja una pequeña chimenea. El destino del carbón también es comprado por intermediarios quienes pagan poco por el costal de unos 50 kg, alrededor de 15-20 pesos y luego lo revenden a un precio muy superior. El *titsmulli* y otras especies de encinos son los que más se utilizan por la buena calidad de carbón que producen.

La sustitución del hábitat primario, sea de bosques caducifolios o de coníferas es un hecho terminante que elimina especies vegetales y animales. La intromisión humana en esos hábitats y su tala paulatina para establecer milpas, por ejemplo, es también factor que influye en la vitalidad del ecosistema, ya que introduce desequilibrios súbitos que pueden afectar a algunas especies sensibles al disturbio. Incluso al talar un solo árbol se vienen con él muchas especies simbióticas, epífitas y parásitas que en él se desarrollan, tanto en su fuste y follaje como en el subsuelo.

Ahora bien, la colecta y extracción selectiva de especies no maderables ni utilizables en el ámbito secular es otro tipo de aprovechamiento y transformación de los ecosistemas por parte de los habitantes de Tequila y Atlahuilco. Este tipo de colecta se enfoca en la adquisición de especies que tienen un uso y una significación ceremonial y ritual en el ámbito de la religiosidad, dependiendo de la fecha en que se utilizan, este tipo de extracción coincidirá con el estado fenológico de la planta, el cual en términos generales puede ser el crecimiento vegetativo de la planta o la fase reproductiva de la misma, que incluye su floración y la producción de frutos. Ambos tipos de colecta pueden incidir de manera drástica en la existencia de las especies que son buscadas para uso ceremonial, ya que en muchas ocasiones se extraen ejemplares completos. En el caso de las plantas que se buscan por sus flores, el cortar esa parte implica la interrupción de su ciclo de reproducción sexual, además muchas veces al extraer las inflorescencias, se llevan consigo frutos. Cada extracción es acumulativa y significa en términos reproductivos a nivel población, refiriéndonos al término ecológico para designar un grupo de individuos de la misma especie, pero también afecta a nivel comunidad ecológica ya que en un ecosistema hay interacción entre especies, entonces la disminución selectiva de especies por extracción causa un cambio en el ecosistema, que puede ser a una escala muy focalizada sin embargo, no puede dejar de observarse que los pequeños cambios pueden modificar la dinámica de

los ecosistemas, favoreciendo el desarrollo de especies que pueden ocupar nichos ecológicos que dejan vacantes otras especies.

En el próximo capítulo se detallarán las especies que se usan en el contexto ceremonial y ritual, sin embargo, puedo adelantar a manera de conclusión de este subcapítulo que de los bosques caducifolios se extrae por su fronda aromática las frondas de un arbusto llamado *Gaultheria acuminata* o *ashokopa* [aʃo'kopa], por sus flores e inflorescencias la heliconia *Heliconia bourgaeana* o *panisbasochitl* [panisba'sochitl] y dos especies de bromelias del género *Tillandsia*, conocidas localmente con el nombre náhuatl *soloche* o *soluche* [so'loʃe, so'lutʃe]. De la zona de acahuales tenemos que hay dos plantas arbustivas que son importantes en tal contexto, el *Barkleyanthus salicifolius* o conocido localmente como azomiate y *Stevia microchaeta* conocido localmente como *tsoampiltek* [tʃom'piltek]. Los acahuales son propiciados por el humano, quien sustituye la vegetación primaria para establecer sembradíos o zonas habitacionales. Entonces por lo general la vegetación que crece en un acahual es más tolerante a las intromisiones humanas incluso puede verse favorecida por esta acción.

Por último abordaré la situación de la comunidad vegetal *Nolina-Hechtia-Agave* o matorral crassorosulifolio-espinoso, como hemos mencionado se encuentra en regiones áridas y con muy poca lluvia. No es muy común la sustitución de la vegetación primaria para el establecimiento de milpas pero en ocasiones en el terreno se ven rastros de quema que se extiende fuera de los pequeños sembradíos. El pastoreo de cabras y ovejas es mucho más habitual ya que ambas especies andan bien en las laderas escarpadas y se alimentan de las plantas herbáceas y retoños de todo tipo que se encuentran en el suelo. El *Dasyllirion acrotrichum* que crece en esa comunidad vegetal es una planta objetivo de la extracción selectiva para usos ceremoniales, los colectores acuden a estas regiones desde sus localidades de origen, en el caso de Tequila y Atlahuilco a más de 50 Km de distancia para conseguir la planta, situación muy diferente a la colecta en ecosistemas próximos como son los bosques caducifolios, de pino y acahuales. Los terrenos en donde crece la planta son propiedad privada, así que hay que pedir permiso a los dueños de los respectivos predios, quienes permiten una colecta moderada sin embargo, que puede incrementarse en número de plantas colectadas si hay pago en efectivo de por medio. Así esta necesidad por colectar esta especie ha propiciado un manejo por parte del dueño, quien cotiza la extracción ya que

se da cuenta de lo importante que es para los colectores poder llevar la planta, ya que han adquirido un compromiso con un mayordomo de una celebración religiosa, para entregar los ejemplares para elaborar un arco en honor del santo en festejo.

Cabe destacar que no hay algún tipo de plan de regeneración del recurso y entre el excesivo corte de la especie, como el forrajeo del ganado ovino y caprino, las poblaciones del *D. acrotrichum* tienden a decrecer significativamente.

4.5 La corografía desde los habitantes según sus relatos y creencias

Empecemos por las cuevas, el umbral y entrada al cerro y a otro mundo denominado tlalokan [tla'lokan]. El acceder al interior del cerro es un acto riesgoso incluso esa osadía puede ser severamente castigada, aunque suceda como un acto completamente accidental o por casualidad, tal como veremos en el primer relato que se titula “*Tzonticomostoc*”:

Hace muchos años unos jóvenes fueron a explorar la cueva de Tzonticomostoc y al entrar después de mucho caminar, encontraron un río, continuaron caminando y luego encontraron oro, pero no lo tocaron porque podía ser peligroso. Pero el último de ellos sí lo tocó, y cuentan que ya nunca pudo salir de ahí, ya no se supo nada de él (relato anónimo en Texcahua 1994).

Podemos apreciar la asociación cueva-agua y además, la existencia de tesoros que pueden ocasionar el extravío de las personas. También se puede apreciar que las riquezas y tentaciones pueden llegar a desviar la atención de las personas, quedando atrapadas o esclavizadas. A continuación transcribiré un fragmento de otro relato un poco más extenso. En él podremos conocer la historia de un hombre y su relación con un ser extraordinario, quien lo llevará a conocer las entrañas de una cueva:

Había un señor muy pobre que vendía leña, una vez se encontró una víbora chiquita y flaca como de 20 centímetros, tuvo la curiosidad de traérsela a su casa y la puso en una olla de barro. Conforme iba creciendo la cambiaba de olla, él seguía trabajando vendiendo leña, aquella víbora crecía, ya tenía 15 años de tener a la víbora, entonces comenzó a darse

cuenta que cuando llegaba de su trabajo ya había en su casa café, frijoles, tortillas, su casa bien barrida. Al señor le dio curiosidad, él creyó que era una señora que quería casarse con él, un día espió y se dio cuenta que era la víbora la que se convertía en una joven hermosa y terminando se convertía en víbora y se metía en la olla. Él le preguntó, ¿no sabes quién hace el quehacer? Ella no le contestó nada, un tiempo después ella se dio cuenta de que el señor sabía su secreto, ella le dijo que quería irse con sus padres porque estaban tristes de que ella no estuviera con ellos y que la fuera a dejar. Le dijo dónde ir y que allá sus padres le iban a ofrecer semillas, comida y muchas cosas, le dijo que no recibiera nada porque si lo hacía se iba a encantar [...] le dijo —no recibas nada—, únicamente la jícara roja que te van a ofrecer. Llegaron a la cueva, ella saltó y se convirtió en una señorita muy hermosa, en la cueva había mucha semilla, maíz, frijol, barriles de dinero, estaban ahí unos señores ya grandes y canosos y lo recibieron muy bien. Le agradecieron que les regresara a su hija, le ofrecieron muchas cosas pero él no recibió nada. Entonces le dieron un jícara y le dijeron —no la vayas a destapar—, estaba cubierta con una servilleta, el señor desobedeció y destapó la jícara, entonces se escapó un pajarito y se regresó a la cueva. Los señores lo atraparon y se lo devolvieron y le dijeron que se lo llevara, que era un tesoro que era por agradecimiento, que la tuviera en media casa y así lo hizo, esa jícara se convirtió en dinero (relato de Clara Colohua Morales en Texcagua 1994).

Esta historia describe con mucha mayor elaboración personajes y objetos que se encuentran dentro del cerro. En esta ocasión el humano que accede al interior es guiado por la hija de los dueños del cerro, unos señores ancianos. Las serpientes-naguales frecuentemente caracterizan a las hijas del Dueño del cerro, que mutan sus formas animales por la de hermosas doncellas, son abundantes los relatos actuales sobre viajeros que se topan con serpientes heridas, se compadecen de ellas, las auxilian y finalmente son guiados por éstas al Monte Sagrado (cfr. López Austin y López Luján 2009: 155). Podemos apreciar que dentro del cerro hay riqueza, está repleto de abundancia, que no debe ser tocada ni sustraída, salvo un solo objeto. Si bien el cerro lucía elementos mucho más llamativos, tales como semillas e incluso dinero, el señor se conformó con una jícara, un recipiente con cierto carácter simbólico ya que puede representar la abundancia, más allá que al final se convierte literalmente en dinero.

La percepción del tiempo dentro del cerro no experimenta ninguna alteración, transcurre de manera cotidiana para aquellos que se quedan atrapados, ya que pareciera que

sólo pasa un día cuando por fin son liberados. Sin embargo, para los que se encuentran afuera, la desaparición súbita y extraña de sus familiares se prolonga según testimonios un año. Un año en un día, generalmente la situación de los incautos y de los ambiciosos se ve modificada cuando al fin regresan a sus lugares de origen. Por ejemplo, es posible que su casa ya no exista, ha sido demolida, su terreno y milpa ya pertenece a otra persona y su esposa o su esposo, según sea el caso, se ha ~~ido~~ con otra persona”, incluso ha formado una nueva familia.

El siguiente relato que se titula *“La laguna encantada del cerro Ihcoyocatze”*, refleja esta idea del tiempo cuasi estático dentro del cerro, además de otros atributos fantásticos:

Cuentan los antiguos habitantes del pueblo de Tequila que este cerro guarda en sus entrañas el aire, el sol, el agua, es un cerro muy alto y en la cima un día al año, aparece una laguna y en ella flota una jícara roja. Un día unos pastores llevaron a pastorear a sus ovejas y al ver esta laguna corrieron a tomar agua, jugaron con la jícara, se metieron en ella, era tanta su emoción que no se percataron de la hora, pues pasaban ya de las 12 de medio día, la laguna iba desapareciendo llevándose a los pastores junto con los borreguitos.

Cayó la tarde y los pastores no llegaron a su casa, ya muy tarde salió su papá a buscarlos por el camino del carro, oyó que chillaba una oveja, la alcanzó y la vio como preguntándole por los otros, la ovejita sólo daba vueltas como señalándole dónde había estado la laguna. Pasó todo un año y justo el día que fuera la desaparición de ellos, los pastores llegaron a su casa llevando a su pequeño rebaño, sus padres, hermanos y vecinos se sorprendieron mucho al verlos y corrieron a preguntarles que de dónde venían, dónde estuvieron todo este largo año y muchas preguntas más. Los niños sólo contestaban que no sabían nada, que ellos habían salido ese mismo día de su casa, ellos también estaban sorprendidos por tantas preguntas, pero contaron que se metieron a una laguna de la cual salían este mismo día a las 12, ellos traían sus mismas ropas, estaban iguales como si no hubiera pasado más de un día, lo mismo pasaba con los borreguitos (relato anónimo en Texcahua 1994).

En Atlahuilco, Veracruz, Don Bernardo Quechulpa también relató a cerca de la existencia de un señor que habita en el interior del cerro y se le considera como el dueño del agua. El relato también explica la etimología del topónimo Atlahuilco.

Un abuelito me dijo que hace muchos años acá no había agua. En ese cerrito hay una cueva y se metían ahí, pero para alumbrarse no usaban lámpara sino usaban cera, se les llamaba pabilo. Con esa cera iba alumbrando en la cueva. Hace frío allá y hay un señor que es el que manda ahí, donde hay un manantial es el que lo cuida, es un *achane*. Como iban alumbrando con velas para traer la agüita, de ahí surgió el nombre Atlabilko [Atla'βilko], y luego lo cambiaron a Atlahuilco. *Atl* es agua y *tlabil* ['tlaβiʔ] es iluminar con la vela.

En otra ocasión fui allá a una comunidad cerca de San Andrés Tenejapa, fui a trabajar y ya teníamos sed, entramos al cerro Tsonkolko y hay agüita, también así un manantialito. Hay un ídolo de piedra como San Antonio, está cuidando la agüita. Nomás tomamos y nos salimos, no hay que ir a hacer maldades. Después nos contaron que vino a la cueva de Tsonkolko otro señor de Córdoba junto con unos acompañantes para sacar al ídolo, llevaban barretas de acero porque querían despegarlo para llevarlo. No pudieron despegarlo, y como el ídolo tiene poder, se empezó a nublar y cayeron los truenos. Y entonces se fueron y ya nunca regresaron, se espantaron (Testimonio de Bernardo Quechulpa, Atlahuilco, julio de 2013).

También en Atlahuilco, el señor Marcelo Coscahua hizo un relato con respecto al nombre de Atlahuilco y otro personaje dueña del agua que se llama *Agua Sinola*:

En aquellos tiempos sacaban agua de las cuevas. Había un arroyito y dentro de la cueva, llevaban sus cántaros para traer el agua. Entraban alumbrando con un ocote, *tlawil* ['tlawiʔ]. Entran muy dentro de la cueva, donde está muy oscuro encienden un ocote, eso se dice *tlawil*. Cuando se iba por agua también había que pedir permiso a *Agua Sinola*, es un señorita que es el agua, nosotros no la vemos, pero si uno hace desastre donde está el *ameyalito*³⁹, está uno maltratando o empieza a agarrar un palo y pegar al agua, el *ameyalito* se va, esa es *Agua Sinola*. Se va el agüita y nos va a dar un sueño y no sabemos ni por qué. Es una señora de fuera [una persona fuereña que no es nahua], las señoras que si son de por aquí no son *sinolas*⁴⁰, son *sibatl* ['siβatʔ]⁴¹ (Relato de Marcelo Coscahua, Atlahuilco, julio de 2013).

³⁹ *Ameyalli* [ame'jali] es manantial en náhuatl. El señor Marcelo ha flexionado la palabra como se hace en español para referir un diminutivo –*ameyalito*”, un manantialito.

⁴⁰ Término que deriva del español –señoras”.

⁴¹ *Sibatl* [siβatʔ] es mujer en la variante de náhuatl de Atlahuilco.

Acerca del *tepechane* [tepe'tʃane], Bernardo Quechulpa hace la aclaración que no es lo mismo que el *tlalokan tata tlalokan nana* [tla'lokan 'tata tla'lokan 'nana], son entidades diferentes, incluso el *tepechane* está relacionado con la figura del mal, con el diablo aunque ese nombre casi nunca se menciona, por el contrario se le dice “el malo” o “el mero mero”. El señor Bernardo continuó su narración:

Por ahí del año 85, por el lado de Zacamilola entraron unos señores al cerro y ahí se quedaron, ya se murieron, ya estaban mareados (borrachos). Querían sacar el tepezcuintle que llevaban correteando. Pero según qué no, ese sólo era un pretexto ya que lo que realmente querían era sacar el oro. Un señor de Zacamilola que le dicen el Sixto, siempre anda sacando piedras de oro. Pero a él no le pasa nada porque él ya pago con las personas que él lleva a perderse en el cerro y que se quedaron ahí atrapadas y murieron. Tiene un pacto con el Tepachane. Pero cuando el señor se muera no se va a salvar, se va a ir al cerro, el encanto le dicen, pero según va a estar vivo. Es el encanto del cerro (Testimonio de Bernardo Quechulpa, Atlahuilco, julio de 2013).

Hablando de lo que hay en el *tlalokan*, el señor Bernardo mencionó lo siguiente:

Según que en *tlalokan* hay animales como aquí, ahí trabajan para *tlalokan Tata* y *tlalokan Nana*, pero los que son flojos se vienen para acá porque no les gusta trabajar. Nosotros aquí trabajamos con el azadón, ellos como no quieren trabajar se vienen por acá y se empiezan a comer la milpa. Entonces si nosotros si encontramos por acá una culebra la matamos y allá en *tlalokan* no se muere, solo se enferma. Su patrón los regaña porque no obedecen y se salen del *tlalokan* en vez de trabajar. Generalmente esos animales que se salen de allá son los animales que aquí consideramos ponzoñosos.

Los tiradores, los que van a buscar el venado, al tepezcuintle al jabalin, entonces llegan a matar a algun animal, pero su nahual se regresa herido al *tlalokan*. Entonces un señor que iba a cazar y que ya había matado muchos animales allá en el monte, encontró una puerta, ahí encontró un venado que le dijo “—¿hablan allá?”, entonces lo siguió y entro en la cueva, hasta donde llegó el venado, lo siguió el tirador, hasta el *tlalokan*. Allá había muchos muchachos y muchachas enfermos (animales). Y el dueño de allá en *tlalokan* le dijo al cazador -tienes muchos heridos, que mataste allá en la tierra y los tienes que curar-. Pero el cazador no sabía con qué curarlos, el dueño le dijo que hasta que se levanten los que

están ahí te vas, si no, no te vas. Se quedó pensando cómo los iba a curar, entonces el viento le habló, amarrado de un palo de aguacate pero convertido en un perro gigante y le habló. - ¿Qué te pasa?- le preguntó, y el cazador le respondió -Me dijeron que curara a los animales y no sé con qué curarlos-. El viento dijo - ah en tu tierra cuando matabas a los animales, ¿qué les echabas, con que comías?- pos le echaba yo hoja de aguacate y sal- dijo el cazador. El viento le dijo que los curara con eso, entonces el cazador miró hacia arriba y vio que el árbol de aguacate estaba muy alto y que no podía bajar las hojas, eso le dijo al viento. Éste le respondió que si lo desataba tantito lo iba a ayudar, cuando lo aflojó tantito se fue a correr, pero se vino a correr para acá a la tierra, andaba corriendo por todas las casas [corría mucho viento como en febrero y marzo sucede], hasta que se dieron cuenta los dueños pues lo vinieron a agarrar y se lo llevaron. Pero las hojas de aguacate se cayeron todas, las recogió y junto con la sal se las iba dando a los animales que estaban enfermos y se levantaron. Así pudo salir el cazador, con la ayuda del viento que fue quien le cortó todas las hojas de aguacate (Testimonio de Bernardo Quechulpa, Atlahuilco, julio de 2013).

El señor Marcelo Coscahua mencionó que en el *tlalokan* tienen sus animalitos, las ardillas, por ejemplo la tuza es el cochinito de la tierra. Los que se salen de *tlalokan* los matan los cazadores. Cuando se hace el *sochitlalli* [sof'i'tlali] se pide que encierren a sus animalitos si no los van a cazar, les van a dar cuello. Acá nosotros cuando sembramos también encerramos a los pollos y a los perros para que no hagan daño a la milpa. El coyote, el *chicon* (siete rayas), el *tlalmoto* y el *ayotoche* son animales de la tierra (Relato de Marcelo Coscahua, Atlahuilco, julio de 2013).

La señora Teresa Texoco, respecto del *tlalogan*⁴² comentó lo siguiente:

Mi abuelito hacía *sochitlalli*. Antes de sembrar hay que tratar la semilla, unos dos o tres días antes hay que sahumar, echar flores porque ya se va ir a la tierra, van a sembrar. Esa persona se levantaba antes de los que van a sembrar, llevaba su copita, flores agua y le hablaba al *tlalogan tata tlalogan nana* [tla'logan 'tata tla'logan 'nana]. Mi abuelito decía que los pájaros en *tlalogan* [tla'logan] son pollos, y los tuzos o *tlalmoto* [tlal'moto], en *tlalogan* son los marranos, los venados son chivos, los armadillos se les dice *ayotoche*. Mi abuelito los llamaba a *tlalogan tata tlalogan nana* porque son

⁴² En Tequila es frecuente la sonorización de /k/ en [g], que en Atlahuilco corresponde a [k]. [tla'lokan] ~ [tla'logan].

los que cuidan la tierra y les decían que cuidaran a sus animales porque ya iban a sembrar, les hablan bonito para que de favor los encierren porque va a haber milpa, les dan su copita, les dan su cerita para que a la milpa nada le pase (Testimonio de Teresa Texoco, Tequila, julio de 2013).

Por otra parte, el cerro también es un sitio en el que se manifiestan algunos fenómenos luminosos tales como los *shibime* [ʃi'βime], a quienes conoceremos en los siguientes relatos.

Mi papá era vacunador por el año de 1900 y se iba a vacunar hasta Tehuipango, Tlaquilpa, Tequila, Xoxocotla y salía de Zongolica como a la 1 a.m. cuando iba pasando entre Atlanca y la cumbre de Tequila, vio unas bolas de lumbre que salieron en dirección del cerro de Atlahuilco. Atravesaron el cerro y cayeron en Atlanca, él sacó su leontina y vio que eran 3 de la mañana y en otra ocasión yo lo comprobé porque vi que salían del cerro 5 flores unas bolas de fuego, se elevaron y cayeron en la laguna de aquí de Zongolica (relato de Tigrío Méndez en Texcahua1994).

Otro relato describe más detalles acerca de estos eventos luminosos que como podremos ver son además algún tipo de entidades:

Una señora desde que era muchacha era *shibitl* [ʃi'βitl](en singular). Los *shibime* [ʃi'βime](en plural), son un grupo de personas que cuidan donde hay tesoros del pueblo y algunos son malos y hacen hoyos o sótanos donde pasa el agua para que el agua se suma y no llegue a su destino. De joven sus compañeros la pasaban a traer en la noche y regresaban en la madrugada pero el problema empezó cuando la muchacha se casó y tuvo un niño y ya no pudo salir. Pero como ellos tienen un jefe y tienen que obedecerlo, entonces por las noches fue con ellos. Varias veces su esposo no se daba cuenta hasta que una vez recordó⁴³ en la noche y el niño estaba llorando porque tenía hambre. Entonces el señor empezó a buscar a la señora y no la encontró. Salió a buscarla [...] al ver por todos lados descubrió unas bolas de fuego en el cielo, iban en grupo unas eran bolas, según los brujos son hombres y las alargadas mujeres. Una luz empezó a dar vueltas sobre su casa, el señor asustado sacó su sombrero y se lo arrojó porque ya había escuchado que una vieja bruja

⁴³ Es frecuente la utilización de la palabra recordar para referir despertar

había dicho que se hiciera en caso de ver alguna. Entonces la bola de fuego se apagó y cayó muerto un cuerpo, era el de su esposa (relato anónimo en Texcagua 1994).

Nuevamente la señora Teresa Texcagua compartió un testimonio con respecto de los *shiwitl*:

Mi mamá me contó de esos *shiwitl* porque una de sus tías o sobrinas era de esos, pero hace ya muchos años. Cuando llueve mucho el agua se estanca y esas personas ayudan a hacer unos sótanos, hay hombres y mujeres. La que me contó mi mamá era mujer. Ella era todavía muchacha, apenas tenía dos hijos. Apenas se acababa de aliviar. Ya por la tarde estaba lloviendo un gran aguacero. Le dijo a su esposo que no se sentía nada bien, pero no sabe por qué. Su esposo le preguntó ¿por qué?, si no se estaba mojando ni nada, si ni te mojas pa que te estás preocupando. Entonces ella se fue a acostar un rato y ya como a las siete de la noche se levantó otra vez y vi que el agua no se quitaba. Agarró a su bebe, lo cambió, le estaba dando de comer y que le dice su esposo ¿qué no te vas a acostar?, le dijo que sí, pero ya no le dijo que estaba preocupada. En un rato ella estaba sentada y se dio el golpe, o sea se desmayó y tiró a su bebé. Ya su marido se levantó a levantarla y le respondió la esposa me desmaye porque traté de ir a ayudar a mis compañeros pero no pude porque no tenía fuerza y me pegué con un palo, y ahora no se si vaya yo a vivir, pero es que mis compañeros me obligaron a que fuera yo a ayudarles pero yo no aguanté, ya nomás dijo esas palabritas y toda la sangre empezó a escurrir y se cayó en el suelo y se murió. Su esposo se dio cuenta de que ella era de ellos. Al otro día le dijeron que sí se hicieron tres sótanos grandes por donde se fue el agua, pero la persona falleció. Desde su nacimiento les dieron un don para eso.

Yo vi también apenas que mi mamá era de esos, porque mi mamá falleció y estaba enferma. Vino el agua de Atlahuilco y aquí en el centro se inundó. Entonces cuando ella estaba enferma se hicieron esos hoyos y ya no dilató más de 8 días en morir, allí cerca de las casas se hicieron como 4 sótanos de esos. Y desde que ella falleció ya no se aparecieron, se perdieron. Un sótano se hizo en esa esquinita. Tenía las características, tenía cabello largo y era güerita, cabello muy largo. Esos dicen que salen en la noche, cuando es una mujer parece como un cohete y si es hombre se ve nada más se ve como una bolita, porque no lleva cabello. A veces se ve cuando caen (Testimonio de Teresa Texoco, Tequila, julio 2013).

A modo de conclusión de este capítulo, se propone que para ser posible la realización de la ritualidad en Tequila y Atlahuilco, principalmente aquella asociada al uso específico de la flora, es necesaria tanto la participación social como la producción de significados con base en la convivencia y la construcción de redes sociales de reciprocidad.

Hemos visto que la percepción de ciertos fenómenos climáticos y ciertas formas topográficas tales como las cuevas y los cerros han generado una cosmovisión y una explicación de la existencia de ciertas entidades que habitan en esos lugares, como son el *tlalokan tata tlalokan nana* [tla'lokan 'tata tla'lokan 'nana]. El pensamiento y la significación social se desarrollan en concordancia con las condiciones culturales y con las vivencias y aprendizaje constante del medio en que se desarrolla la vida de esas comunidades.

Esto contrariamente de ser interpretado como un *condicionamiento* o como como *moldes condicionantes*, considero que deben ser interpretados como los elementos y las variables que dan lugar a la producción cultural, al ser los elementos que mantienen viva una comunidad cuya cognición de su entorno categoriza sistemáticamente poniendo en juego su tradición y a la vez su capacidad de innovación.

A continuación se describirá etnográficamente el uso de la flora con propósitos rituales y ceremoniales, los cuales son un aspecto de esa producción cultural de algunas comunidades de Tequila y Atlahuilco, y que conforman el tema nuclear de esta investigación.

Capítulo 5. Descripción fitoantropológica: Etnografía de los usos de la flora en el contexto ceremonial y ritual

Al pretender conocer el uso étnico de las especies vegetales, los botánicos paulatinamente mediante sus investigaciones, fueron desarrollando la etnobotánica una disciplina que se ha dedicado a conocer los usos de las plantas: Así se fue consolidando la etnobotánica, que es definida por Sensarma y Gosh (1995: 69) como “el estudio de las plantas relacionadas con el hombre”. Evidentemente se refiere a un amplio campo de estudio en el que se han desarrollado diferentes subdisciplinas, entre las cuales Sensarma y Gosh (1995: 69) mencionan:

La etnobotánica general, que se encarga de la metodología y la taxonomía, la psicoetnobotánica, y la socioetnobotánica, el estudio de las plantas relacionadas con el “folklore”. También existe la arqueobotánica, paleoetnobotánica, agroetnobotánica y en fin otras tantas disciplinas que se encargan del estudio de la gastronomía, farmacología, toxicología, tecnología, desde el punto de vista de la relación utilitaria entre el hombre y las plantas.

La botánica se hace notoria para identificar si la planta en cuestión es nativa de la región o proveniente de otro lugar. Esto puede dar información acerca del tiempo que lleva siendo utilizada alguna especie ya que si la planta es nativa, hay más probabilidades que su utilización sea antigua. Si se encuentra una planta introducida, se puede rastrear su origen para determinar en qué momento pudo haber sido traída a la región. También se puede determinar si la planta es cultivada o si es colectada directamente de su hábitat, al observarla domesticada, al detectar sus variedades locales o registrar una amplia área de

Ahora bien, explicaré el giro fitoantropológico que se plantea en este trabajo de investigación. De manera general la etnobotánica, como se mencionó algunas líneas arriba, se encarga de aspectos taxonómicos que incluyen la elaboración listas de especies y la descripción de su uso. Con la fitoantropología pretendo abordar la etnografía de los usos de la flora en el contexto ritual y ceremonial. Esto implica ir más allá de una descripción de las plantas usadas, logrando entonces una caracterización de las comunidades a partir del estudio de su conocimiento de la flora que se usa con respecto a la expresión de la

religiosidad que hay en Tequila y Atlahuilco. Es un estudio que hace énfasis en la descripción de las costumbres, y el posible discernimiento del por qué se presentan tanto similitudes como variantes incluso a nivel micro regional, entre una comunidad y otra y entre una localidad y otra. Para lograr una descripción integral, previamente en los capítulos anteriores se han explorado otras dimensiones que atañen al uso de la flora, tal es el caso del estudio de la religiosidad (capítulo 2), de la caracterización histórica y antropológica de nuestras comunidades de estudio, del espacio fisiográfico y corográfico que sirve de escenario para la observación de fenómenos naturales que a fin de cuentas inciden en la cosmovisión y la interpretación del mundo. Parte de esa interpretación del entorno, genera la actividad ritual y religiosa, la cual se pretende describir siguiendo el hilo conductor de la observación de los hábitos con respecto a la utilización de la flora.

En resumen, considero que no es importante agregar el sufijo “-etno” para indicar que este trabajo de investigación abordó el estudio de la manera en que unas comunidades han desarrollado una relación con las plantas y una manera de utilizarlas. Lo que sí considero importante es afirmar que es un estudio antropológico de la manera en que algunas comunidades concretas establecen su propia botánica, valorando las características de las plantas para darles usos específicos en el contexto ritual.

En el presente capítulo se presenta una combinación de la descripción botánica de las especies utilizadas y de la descripción de los contextos y las ocasiones en los cuales son utilizadas. Estos datos fueron obtenidos mediante el trabajo de campo. Este capítulo se liga temáticamente con el próximo, en donde abordaremos también la etnografía del ciclo ritual y el accionar del especialista ritual *tlayákanke* [tla'jakanke]

Cada subcapítulo está destinado a describir una planta (excepto el 5.9 y 5.9.1), a continuación explico cómo se conforma cada uno de ellos. Como título está el nombre común de la planta seguido de su nombre científico⁴⁴. Como parte inicial se hace mención del nombre común ya sea en español o en náhuatl, y en caso de tenerla, se añadirá su etimología.

Luego se menciona su nombre científico y empieza la descripción botánica, para describir la familia se consultó *Tropicos*, página de internet del Jardín Botánico de

⁴⁴ Para detalles de la escritura de ambos ver al inicio de la tesis —Acerca de la transcripción de palabras en náhuatl y nombres científicos”.

Missouri. Para describir los géneros y las especies, se consultaron distintas publicaciones especializadas denominadas *Floras*⁴⁵, las cuales abordan la descripción de especies y presentan claves dicotómicas para su identificación. Asimismo se ha recurrido a la consulta de ejemplares de herbario⁴⁶, para comparar las muestras obtenidas durante el trabajo de campo.

También se hace mención del área de distribución de la especie y la comunidad vegetal de la cual es originaria, también se menciona si es una planta silvestre o cultivada.

Por último se transcribe la etnografía de su uso en el contexto ceremonial y ritual.

5.1 *Ashokopa* [aʃo'kopa]. *Gaultheria acuminata* Schltld. et Cham.

El nombre *ashokopa* [aʃo'kopa] denomina a esta planta en náhuatl en las comunidades donde se realizó trabajo de campo. Una etimología descrita en la época colonial por Francisco Hernández (1942: vol. 1 cap. CLII) menciona que esa palabra se compone de las siguientes raíces: *-a (tl)* agua, *xoco (tl)* agrio y *pah (tli)* medicina: loción o medicina agria”. Cabe la mención que consultando el Vocabulario de Molina (Molina 2: 160v)⁴⁷, *xocotl* es fruta, y *-agra fruta*”⁴⁸ (Molina 1: 6 v), y agrio en todo caso es el adjetivo *-xococ*” (Molina 2: 160 v).

Luteyn (2007) mencionó que *-axocopani* y *axocopaque* son sus nombre en Puebla, y *axocopaque* en Guerrero, su nombre entre los indios mazatecos de Oaxaca es *ya-to-skwaree*”. Evon Z. Vogt (1979: 107) mencionó que en Zinacantán, Chiapas se conoce con el nombre de *'Aha-Te'ez*, El autor reportó el nombre científico *Gaultheria odorata* Wild (1979:107). Tal nombre correctamente expresado es *Gaultheria odorata* Bredem. ex Willd (Tropicos 2015), mismo que ya está en desuso, siendo su nombre actual y válido *Gaultheria erecta* Vent.

⁴⁵ Principalmente Flora de Veracruz y Flora de Tehuacán-Cuicatlán. Para una referencia más extensa consultar la bibliografía al final de la tesis.

⁴⁶ Las consultas se hicieron en el Herbarios XAL, del Instituto de Ecología A. C., Xalapa, y en el Herbario Nacional MEXU, del Instituto de Biología UNAM, Ciudad de México.

⁴⁷ Al citar Molina 1 hago referencia a la parte de la lengua castellana/mexicana del Vocabulario de Molina (originalmente publicado en 1571), edición del año 2008 de la Editorial Porrúa. Al citar Molina 2 refiero la parte mexicana/castellana.

⁴⁸ Agro o agra es —b mismo que agrio”. Diccionario de Autoridades, Tomo I (1726), <http://web.frl.es/DA.html>

Otros nombres comunes que se le dan a esta planta son (Mata-Labrada 2012: 90-92): “arrayán”, en algunas localidades del Valle de Orizaba, por ejemplo en Córdoba, y en Santiago, Tuxtla Veracruz. En Xico, Veracruz recibe el nombre de “olivo”.

Descripción: Según Luteyn (2007), Luteyn y Pedraza-Peñaloza (2015) y Tropicos (2015), la planta denominada *ashokopa* corresponde a la especie botánica *Gaultheria acuminata* de la familia botánica Ericaceae. Es un arbusto que llega a medir dos metros en su estado adulto. Sus troncos y ramas tienden a crecer y entretorsearse con la vegetación circundante si ésta es densa, tal cual suele ocurrir en su hábitat primario, el bosque mesófilo de montaña. Por el contrario, en un campo abierto tiende a crecer más erecto. Sus hojas son verdes con el ápice acuminado, su haz es brillante y ceroso. Al estrujarlo desprende un aroma a parecido al ungüento IODEX o *wintergreen*, debido a que posee salicilato de metilo, un compuesto aromático y rubefaciente. Sus frutos son bayas color púrpura de alrededor de 5-6 mm y sus flores blancas a veces con tintes rosados, miden 3.5-6 mm de diámetro. La especie se colecta en ambos casos tanto en hábitat primario como en secundario pero es mucho más frecuente el primero.

Etnografía: Concentrándonos en sus usos ceremoniales, las ramas y hojas de este arbusto, en Tequila se utilizan para elaborar enramadas que se llaman *sochikalli* o *sochigalle* [soʃi'kali o so'ʃigale] en diversas fechas del calendario religioso, tales como la Cuaresma, Semana Santa, el día de la Santa Cruz y el Día de Muertos. Cumplen distintas funciones, en las procesiones son marcadores que indican puntos del recorrido, por ejemplo durante las procesiones llamadas “viacruz” que se realizan desde el domingo de Ramos en que se festeja a San Ramos, y se prolongan toda la cuaresma hasta el fin de la Semana Santa. Este tipo de *sochigalle* también se construye el Jueves de Corpus, en donde se colocan 4 de ellos en el recorrido de la procesión. Más adelante habrá más detalles.

Otra de sus funciones es señalar sitios en los que se llevan a cabo eventos religiosos o ceremoniales. Tal como sucede el jueves santo en donde se hace “la casita de Jesús”, un enorme *sochigale* [so'ʃigale] en el que participan una enorme cantidad de personas incluidos los ayudantes de la mayordomía en turno. Por la noche el *sochigale* será el escenario en donde se recreará la Última Cena, utilizando las figuras en bulto de Jesús y

algunos santos, también participan la mayordoma y sus tiachkame [tiatʃkame], los doce principales asumen el papel de los apóstoles de Jesús (Foto 5-1)

. En el barrio de la Santa Cruz el día 2 de mayo, se colocan *sochigalle* en distintos sitios, alrededor de 13, donde se encuentran cruces que cada año se renuevan el día de la celebración de la Santa Cruz, el 3 de mayo. El aroma de la hoja de *ashokopa* es ofrenda, por ejemplo el día de la Santa Cruz es un don inmaterial para Cristo quien es un ser inmaterial y sólo se le puede dar un elemento volátil para que él pueda recibirlo (Foto 3-11).

En el Día de Muertos, según testimonios recabados en Tequila, el olor de las hojas de *ashokopa* es tan atractivo para los difuntos como el aroma de los totopos o de las tortillas lo es para los vivos, de esta manera es considerado un alimento que se ofrenda a los muertos (Foto 5-2).

Con la hoja de *ashokopa* y flores de cempasúchil (*Tagetes erecta*) desmenuzadas se hacen *sochipayanale* [soʃipaya'nale], que son caminos constituidos por la mezcla antes descrita y que sirven de guía para que los muertos lleguen al altar en la época de día de Muertos-Todos Santos. La combinación de ambas plantas intensifica los olores que de por sí son fuertes, siendo este un rastro que se considera infalible para que los difuntos lleguen hasta la ofrenda. En el altar se coloca hoja suelta de *ashokopa* y con esa misma hoja combinada con flores y algunos frutos, se hace un arco o un rectángulo que va de un extremo a otro del altar (Fotos 3-3, 3-8).

El uso de *ashokopa* durante Semana Santa es abundante pero no sólo en Tequila. Recorriendo la carretera que va desde esa cabecera municipal hasta la cabecera municipal Zongolica se registró su utilización en distintas poblaciones. En Atlanca, municipio de Reyes, había un *sochigalle* de forma cúbica a base de postes y travesaños forrados de la hoja antes mencionada, de unos 10 metros de largo, 3 de ancho y 2 de alto. En Los Reyes, cabecera del municipio homónimo, se observaron adornos que contenían *ashokopa*, entre ellos una cruz forrada con esas hojas. Cabe mencionar que también se usa el pino (*Pinus* sp.) para hacer ese tipo de adornos con motivo del Jueves y Viernes Santos.

Por otra parte haciendo el recorrido desde Tequila hacia Tehuipango, se encontró que había *sochikalli* en Atlahuilco, pero hechos con pino y *azomiate*. En Tlaquilpa, cabecera del municipio homónimo, se observaron arcos hechos de *ashokopa* en el

perímetro de la parroquia e iglesia. En Astacinga, cabecera del municipio homónimo también se observó el uso de esta hoja, pero en vez de *sochigalle* había varios *sochik^{wawitl}* [soʃi'k^{wawitl}], que son troncos de unos 4 metros, cada uno forrado de *ashokopa* principalmente y otras plantas como buganvilia (*Bougainvillea* sp.), dólar blanco, azomiate (*Barkleyanthus salicifolius*) y dos especies de bromelias (*Tillandsia imperialis* y *T. gymnobotrya*). Finalmente en Tehuipango⁴⁹, cabecera del municipio homónimo, también se observó el uso de la hoja pero no en enramadas, sino durante el recorrido de una procesión el Viernes Santo, ahí los integrantes que iban al frente la iban tirando al piso para que el resto de la gente pasara sobre esa capa de hojas y también pétalos de rosa (*Rosa* spp.). La procesión recorrió más de dos kilómetros así que se necesitó gran cantidad de *ashokopa* para abastecer todo el trayecto, para esto al menos 5 personas llevaban cada una su costal⁵⁰ de *ashokopa*.

Los días jueves y domingo de Corpus también se hace uso de *ashokopa*, esto será descrito en el punto 4.6, cuando se describan los usos de las plantas *Heliconia bourgaeana* y *Plumeria rubra*

5.2 Cucharilla o tewisotl [kuʃa'rija] [te'wisotl]. *Dasylyron acrotrichum* (Schiede) Zucc.

Esta planta es conocida localmente como cucharilla y *tewisotl* en náhuatl. Reevaluar reevaluar

Descripción: El *Dasylyrion acrotrichum* pertenece a la familia Asparagaceae Juss. (Tropicos 2015), no obstante Raquel Galván (en Rzedowski *et al.* 2005: 1239,1240) lo describe como *Dasylyrion acrotriche* perteneciente a la familia Nolinaceae. Según lo descrito por Galván (en Rzedowski *et al.* 2005: 1239,1240), es una planta dioica de 40 cm a 2 m de altura, de tallo café oscuro no ramificado cuyas hojas abundantes miden de 30 a 60 cm de largo y de 5 a 12 mm de ancho. Las hojas son algo flexibles, de color verde claro con el ápice provisto de un mechón de fibras, su margen es aserrado y provisto de espinas

⁴⁹ Para ubicar las localidades antes mencionadas, ver en el mapa general p. 14.

⁵⁰ Los costales eran de aproximadamente 53 x 90 cm, de los que se usan normalmente en los ingenios para empacar el azúcar.

recurvadas a menudo con tonos rojizos. Estas conforman una roseta radial y simétrica que a su vez forma una fronda esférica. Al ir creciendo la planta van saliendo nuevas hojas por encima de las anteriores, las más viejas se secan y terminan por caer conformando el tallo de la planta, que incrementa su altura al irse acumulando el conjunto de las cicatrices foliares al pasar los años. Cada hoja posee una base que se inserta en un núcleo, son blancas, brillosas y curvas, dando apariencia plástica, de su curvatura deriva el nombre común *cucharilla*.

Ese conjunto nuclear es extraído por los colectores a base de hachazos, ya cortado da la apariencia de ser una gran cebolla blanca. Este proceso generalmente causa la muerte de la planta. En otras ocasiones la planta cicatriza y puede volver a retoñar, la mutilación puede causar una bifurcación del tallo.

Su hábitat es el matorral crasirosulifolio espinoso (Cházaro 1992, 2004), también conocido como comunidad vegetal *Nolina-Hechtia-Agave* (Gómez-Pompa y Castillo-Campos 2010: 69) (Foto 5-3). Las zonas más próximas a Tequila y Atlahuilco, donde se puede encontrar este hábitat, son Acultzingo (Veracruz), Azumbilla (Puebla) y algunas localidades del municipio de Vicente Guerrero (Puebla), por ejemplo la ranchería Santa María. Estos lugares son sitios potenciales de colecta y se encuentran entre 50 y 60 Km de Tequila por carretera, en parte hay que tomar caminos de terracería. Para más detalles ver el subcapítulo 5.9.1

Etnografía: La recolección de la planta es colectiva, ya que un grupo de personas organizadas por el mayordomo de cucharilla, acuden al lugar para obtener la planta. Este mayordomo a su vez es asistente del mayordomo principal de la celebración para la cual se requiere la cucharilla. Los terrenos en donde se hace la colecta son propiedad privada, así que hay que pedir permiso al propietario del terreno para poder colectar alrededor de 30 a 40 frondas de *Dasyliirion* para realizar un solo arco. Al dueño se le dan tamales, refrescos y cerveza, y además con un pago en efectivo, para poder cortar es posible que los colectores puedan cortar hasta 80 plantas. Una vez que se ha obtenido el material, se entrega al maestro de armazón quien hace el diseño de los motivos que llevará el arco o al *tekitlahto* [tekit'lahto] primero⁵¹ (Foto 5-4).

⁵¹ En el caso de la fiesta patronal de San Martín en Atlahuilco.

Como se mencionó, de la planta se utilizan las bases de sus hojas que se conocen como cucharilla ya que asemejan la forma de una cuchara, son de color blanco y brillosas. Durante este proceso hay participación multitudinaria, ya que las personas que se han comprometido con el mayordomo o *tekitlahto* [tekit'lahto] primero se reúnen para preparar el material que servirá para hacer las figuras (Foto 5-5 y 5-6). Primeramente hay quienes se encargan de cortar el margen de las hojas aserradas ya que son espinosas. Una vez que se quitan los márgenes se van acumulando las hojas para que otras personas las tejan logrando que la parte blanca conformen formas redondas que asemejan pétalos de una flor, los cuales se colocan en gran cantidad en el arco y son llamados *chimaltin* [tʃi'maltin] o “escudos”. También las personas hacen los *tlakolol* [tla'kolol], que son figuras curvadas ya sea en sentido vertical u horizontal en el arco, generalmente se hacen colocando una línea curva de cempasúchil que es flanqueada en sus dos extremos por líneas de cucharilla (Foto 5-7). También hay las llamadas lámparas, figuras entretejidas de cucharilla que se cuelgan del arco. La colocación de estas formas en la estructura del arco la indica el maestro de armazón, quien ha diseñado la temática que tendrá el arco.

Además colocan hojas de cucharilla sueltas siguiendo trazos predeterminados por el maestro, para formar las serpientes, las figuras de los santos y de otros motivos religiosos como pueden ser el sagrado corazón de Jesús o el santísimo y otros motivos o letras referentes a la celebración en turno. A su vez y si hay disponibilidad, van colocando flores de cempasúchil (*Tagetes erecta*) acompañando a la cucharilla. En Atlahuilco también se observó al sol y a la luna como motivos principales del arco. Estos representan la parte final de una narración escuchada en Atlahuilco, en la cual después de que dos hermanos se enfrentaron a una serpiente, uno de ellos, quien rehuyó el combate se convirtió en la luna, y el otro quien la venció, se convirtió en el sol⁵².

Las figuras en su conjunto se colocan en uno o varios arcos que son puestos en la entrada o portal, en los atrios y en los altares al interior de las iglesias en fechas importantes del calendario litúrgico. La estructura de los arcos es cuadrada, con dos postes hechos de tronco que la sostienen. Se usan bejucos ya que son flexibles y pueden moldearse para ser la base de las figuras que se hacen con cucharilla. Con tablas de madera comercial se refuerza la estructura y finalmente son forrados de hojas verdes, pueden ser de pino en las

⁵² La narración completa está transcrita en el Capítulo 6, subcapítulo 6.5.

regiones frías como Astacinga, o de *tisbatl* ['tisβatl]⁵³, una hoja ancha que es muy frecuente en lugares moderadamente templados y cálidos. Finalmente a la hora de colocar los arcos, lo más adecuado es realizar una ceremonia de petición de permiso a la tierra para levantar el arco. Se puede decir que es una especie de ofrenda *sochitlalli* en la cual se ofrenda flor desmenuzada, se prenden ceras en cada esquina del arco, el cual todavía se encuentra sobre la tierra con la cara en la cual se han hecho las figuras hacia arriba. Además se riega aguardiente en cada esquina y el *tlayákanke* hace oración. Luego de esto, un grupo de personas incluidas el mayordomo o *tekitlehto* primero, levantan el o los arcos. Cabe mencionar que no siempre hay esta ceremonia, depende del conocimiento del *tlayákanke* en turno que la misma se efectúe.

5.3 Copal. Resinas de *Bursera* spp., y otros compuestos.

En Tequila y Atlahuilco *kópal* o *kópalle* ['kopal, 'kopale], son palabras en náhuatl que designan a esta resina, mismas que se han convertido en préstamos permanentes en el español para designar a esta resina aromática

De acuerdo con Aurora Montufar (2013: 33) y Medina-Lemos (2008), las plantas copalíferas mexicanas se pertenecen a la familia Burseraceae Kunth, y –se trata de un conjunto de árboles y arbustos de distribución tropical mundial [...] exhiben su mayor diversificación específica en México, principalmente en la Cuenca del Balsas”. Montufar (2013: 33) menciona que las especies pertenecen a dos géneros, *Bursera* Jacq. ex L. y *Protium* Burm f., el primero está representado por las especies *Bursera bipinnata* (Sessé & Moc. ex DC.) Engl., *B. copallifera* (Sessé & Moc. ex DC.) Bullock, *B. vejar-vazquezii* Miranda, y *B. excelsa* (Kunth) Engl. En cuanto a *Protium* tenemos que la especie *Protium copal* (Schltdl. & Cham.) Engel., es explotada por su resina aromática en la región maya.

Acerca de las resinas llamadas copal extraídas de plantas del género *Bursera*, Montufar (2013: 34) mencionó que –Los copales son resinas segregadas naturalmente

⁵³ *tisbatl* es la hoja de un anturio, planta de la familia Araceae cuyo género es *Anthurium*, probablemente *Anthurium schlechtendalii* Kunth. Otra planta con ese mismo nombre *tisbatl* y *tisbashibitl* [tisba'ʃiβitl] es la hoja de una planta que no está identificada y que posiblemente también pertenezca al género *Anthurium*.

dentro de cavidades o conductos especiales de algunos de algunos árboles y son exudadas a través de su corteza, endureciéndose al contacto con el aire”. En el Alto Balsas son sólo tres especies que podrían considerarse un recurso susceptible de ser explotado comercialmente (Montufar 2013: 45), estas corresponden con *Bursera bipinnata*, por ser la de mayor rendimiento, le sigue *B. copallifera*, aunque esta no es muy apreciada porque tarda mucho en solidificar, y en ocasiones aprovechan la resina de *B. vejar-vazquezii*.

Sin embargo, en la actualidad esta resina se extrae de al menos 15 especies del género *Bursera* (Guízar y Sánchez citado por Linares y Bye 2008: 8), de las cuales las más apreciadas son la *Bursera bipinnata* y la *B. copallifera*. La más importante región productora de copal en México se encuentra en el Alto Balsas en Guerrero, y en la mixteca poblana y oaxaqueña, de ahí se distribuye a toda la República Mexicana (Linares y Bye 2008: 8). El hábitat ahí presente se denomina selva baja caducifolia.

5.3.1 Copales que se usan en Atlahuilco y Tequila

Se utilizan cuatro tipos de sustancias aromáticas sólidas que se denominan *kópal* o *kópalle* en náhuatl. Dos de ellos son resinas derivadas de árboles del género *Bursera*, otra es un compuesto derivado del petróleo y otra más es una resina sintética. A continuación se describirá el nombre, origen y características de uso de cada uno de ellos. Cabe mencionar que ninguna de estas sustancias es producida en las localidades de Tequila y Atlahuilco. Los copales que allí se utilizan se compran en pequeños comercios de las respectivas cabeceras municipales y también en Orizaba. Estos comercios, en lo que respecta a Tequila y Atlahuilco, son tiendas de abarrotes, misceláneas en donde podemos encontrar fruta, verdura, jamón, cazuelas de barro, enseres de limpieza, etc..

Kópalle blanco o *istakópalle* ['kopalle, ista'kopalle]

Su nombre es la unión del adjetivo *istak* ['istak], (*iztac* es “eosa blanca” en Molina 2008: 49r) que significa blanco y el sustantivo *kópalle* (*copalli* es “incienso” en Molina 2: 24v).

Descripción: Esta es una resina natural que se obtiene de los árboles *Bursera bipinnata* y *Bursera copallifera* (Linares y Bye 2008: 9), según podemos identificar a partir de las muestras obtenidas en campo y las referencias bibliográficas consultadas. Se ha visto que este tipo de copal es una resina blanca-verdosa, opaca, que varía en los contenidos de basurilla u hojarasca que se puede observar en el material solidificado (Foto 5-8). El copal que es denominado “de primera” o “de barra”, es blanco o un poco verdoso, barras completas y grandes y con poca basura (Linares y Bye 2008: 9). Cuando el copal contiene mucha basura se aproxima más bien a la descripción que los autores antes mencionados hacen del “copal de segunda”, el cual proviene de pencas rotas, las barras de resina son pequeñas y delgadas, y algunas veces se encuentran llenas de basuritas (*Ibid.*). Según la información recabada en Atlahuilco, el *istakopalle* es copal de primera pero no se vende en barra, sino que los dueños de la tienda la cortan en trozos pequeños para así poder vender pequeñas cantidades, ya que su precio por kilo es de 500 pesos⁵⁴. Estos vendedores compran el copal en barra en un mercado multitudinario en Tehuacán, Puebla, a su vez la mercancía proviene de otro mercado no especificado en el Estado de Puebla. Es previo a la festividad de Día de muertos cuando van a surtir la cantidad suficiente del copal en barra para vender todo el año.

Montufar describe también estos tipos de copal resina (los antes descritos como de primera y segunda) principalmente como “copal de penca”, ya que se utilizan hojas de maguey (*Agave* sp.) para capturar la resina que escurre de los árboles, también lo reporta como “copal blanco”, al menos eso pude inferir de sus descripciones (Montufar 2013: 52-5). El copal de penca procede principalmente del árbol llamado copal chino o *Bursera bipinnata* y en sólo en ciertas ocasiones del árbol *Bursera copallifera* según Montufar (2013: 51).

Etnografía: el *istakópalle* [ista'kopale] se utiliza en el ritual *sochitlalli* de dos maneras distintas. En ambas se quiebra el copal hasta formar granos pequeños. Se revuelven con granos de copal *sholoche* [ʃo'lotʃe] y de copal *chapopo* [tʃa'popo], parte de esa mezcla sirve para sahumar en el altar doméstico y en la milpa, otra parte sirve para ser el contenido de pequeños tamales de copal, envoltorios de hoja de maíz o totemoxtle, los

⁵⁴ Precio en abril de 2016.

cuales se entierran en la milpa a modo de ofrendas. En este envoltorio, los granos de *istakopalle* representan al maíz de color blanco.

Kópalle sholoche ['kopale fo'lotʃe]

Su nombre en náhuatl *sholoche*, puede hacer referencia a su apariencia, ya que el adjetivo *–xolochtic*” significa arrugado o literalmente *–arrugada cosa*” (Molina 2: 161r).

Descripción: este tipo de copal es de color gris y está conformado por la resina de árboles del género *Bursera* aglutinada con arena (Foto 5-9). Este aglutinamiento es hecho por un insecto, quien colecta gotas de resina que exudan en el árbol de copal, y las mezcla con arena del suelo. Presenta huecos en su interior, la mayoría esféricos, mediante el microscopio electrónico se pueden observar estos detalles y restos de pupas de la larva⁵⁵ (Fotos 5-10 y 5-11), la cual hace metamorfosis para convertirse en adulto en las cavidades del copal *sholoche*⁵⁶. Da la apariencia similar a una piedra pómez.

Linares y Bye (2008: 10) lo reportan como *–copal de piedra o tecopal*”, el cual es formado a partir de la recolección de la resina por avispas, las cuales lo cimentan con granos de arena con que edifican sus nidos. Mencionan que este tipo de copal tiene connotación simbólica para algunos grupos étnicos: *–El tecopal o copal de piedra se encuentra debajo de las piedras y tiene importancia ritual y medicinal, ya que se emplea en el tratamiento de enfermedades de naturaleza fría, como es –el aire*”.

Aurora Montufar (2013: 52) precisa que el copal de piedra o copal de goma, es un exudado natural de la resina de copal a consecuencia de las lesiones que se infringen a la corteza, ya sea por insectos o por el humano. Un escarabajo⁵⁷ es el que aprovecha las heridas para atacar al árbol y así obtener las gotas de resina.

Montufar (2013: 52-53) continúa describiendo que el *–tecopal*” puede considerarse como una estructura especial del copal de goma, pues se trata de la amalgama de esa resina con algunas piedras del tamaño de la arena, que configuran *–unas estructuras semicirculares donde depositan sus huevecillos y ahí pasan su estado larvario*. Esta pieza semicircular de

⁵⁵ Observación realizada por el entomólogo Alfonso Neri García. Instituto de Biología UNAM.

⁵⁶ Fotografías realizadas por Virginia Evangelista y Susana Guzmán Gómez del Laboratorio de Microscopía y Fotografía de la Biodiversidad. Instituto de Biología UNAM.

⁵⁷ Aurora Montufar refiere que el escarabajo *Chyptodes dejeanii* es el principal depredador de *Bursera bipinnata* o copal chino, citando a García Hernández (2000).

arena, copal y pupas de insecto es muy compacta y su principal utilidad es terapéutica, más que ser utilizada en sahumero. La autora menciona que este tipo de copal es relativamente caro con relación a los otros. En Atlahuilco es más barato que el *istakopalle* ya que cuesta 240 pesos por kilo⁵⁸, y al igual que aquél, los vendedores acuden anualmente a Tehuacán para comprarlo.

Etnografía: El *kópalle sholoché* es utilizado en Tequila y Atlahuilco de igual manera que el *istakópal* antes descrito, también se parte en granos y se combina con los otros dos tipos de copal, (*istakópal* y *chapopo*), para ser sahumado o envuelto en totomoxtle durante el *sochitlalli*. La diferencia es que este copal grisáceo representa al maíz rojo al ser ofrendado.

Kópalle chapopo ['kopalle tʃa'popo]

Descripción: Este es un compuesto que comúnmente se conoce como chapopote, es derivado del petróleo, por ende orgánico, formado por hidrocarburos de alto peso molecular. Tiene la apariencia de la piedra obsidiana ya que es sólido, negro, brillante y vidrioso (Foto 5-12). La palabra *chapopo* analizada etimológicamente puede referirse a su capacidad para humear, *popoca*, humear, echar humo (Molina 2: 83r; Wolgemuth *et al.* 2002: 113), incluso puede aludir a su capacidad para aromatizar ya que *popochtli* es perfume (Molina 1: 95r). Aunque según lo registrado con el trabajo de campo, el aroma más apreciado es aquel de los copales derivados de la *Bursera* y del *kópalle incienso*, mientras que el *chapopo* es apreciado por la gran cantidad de humo que produce.

Usos: como se ha descrito antes, también este copal se hace pedacitos y se envuelve en totomoxtle para ser ofrendado y para ser sahumado junto con los otros dos copales descritos anteriormente durante el *sochitlalli*. El *kópalle chapopo* ['kopale tʃa'popo] representa a los granos del maíz oscuro, en náhuatl *pochebak* [po'tʃeβak] en Tequila y Atlahuilco. *Puchehuac* o *pochehuac* significa “eosa ahumada” (Molina 2: 83v), *pochebak* entonces adjetiva el color oscuro de ese tipo de maíz. El *istakópal* [ista'kopal] representa los granos de maíz blanco y el *kópalle sholoché* ['kopale ʃo'loʃe] los de maíz rojo (Foto 5-13).

⁵⁸ Precio en abril de 2016.

Además de ser ofrendados los tres tipos de copal envueltos en totomoxtle, la mezcla también sirve para sahumar.

Kópalle incienso ['kopalle insi'enso]

Descripción: es una resina sintética que no es extraída de árboles del género *Bursera*. Son pedazos fusiformes, tienen color amarillento y dan la apariencia de granos de arroz pero más voluminosos y tienen anillos transversales. Es más barato que los dos copales derivados de *Bursera* antes descritos y según Linares y Bye (2008: 10), «ésta resina complementa los puestos de venta dedicados al copal». Aurora Montufar (2013: 53) describió que los copales de Castilla son estructuras cilíndricas «como pequeños gusanos», de color amarillento y de aroma parecido al copal. Cito textualmente, «de acuerdo con algunos comerciantes, estos copales son productos artificiales del petróleo; otros consideran que el copal de Castilla es un producto natural de importación. No obstante, desde mi punto de vista, todos son artificiales, su apariencia y olor es el mismo y su precio es muy bajo».

Usos: El *kópalle incienso* se utiliza generalmente para sahumar en la iglesia, en la puerta de entrada y en el interior de las casas, durante las ceremonias en que cada mayordomía festeja a sus santos. Durante estos eventos se sahumá con este copal al recibir a los ayudantes y miembros de las mayordomías. En otras ceremonias que marcan eventos en el ciclo de vida de las personas, el *kópalle incienso* es el que se utiliza, algunos de estos eventos son el recibimiento de niños recién bautizados, los casamientos y la presentación ritual que se denomina *sekintishpantia* [sekintiʃpan'tia], *sekineštoltia* [sekineʃtol'tia] o *nestoltes*, que son ceremonias en las que un *tlayákanke* presenta a un enfermo ante el santo patrón para que pueda ser favorecido por su ayuda⁵⁹.

Más adelante detallaremos cada uno de los eventos, por ahora es importante notar a manera de síntesis que los copales *istakópalle*, *sholoche* y *chapopo* se utiliza en la ceremonia *sochitlalli* en eventos de petición y ofrenda para la tierra mientras que el *kópalle incienso* es utilizado para sahumar a los santos y en eventos del ciclo de vida.

⁵⁹ Para más detalle ver capítulo 6 *Etnografía del ciclo ritual: el ámbito del tlayákanke*.

5.4 *Tsompiltek* [tsom'piltek]. *Stevia microchaeta* Sch. Bip.

Tsompiltek es la palabra en náhuatl que denomina a esta planta. También se le nombra flor de olivo pero es muy raro que la gente exprese ese término.

Descripción: Es un arbusto silvestre y en ocasiones cultivado, comúnmente muy ramificado y frondoso de la familia Asteraceae y nombre botánico (Tropicos 2016) es *Stevia microchaeta*⁶⁰ Sch. Bip, pertenece a la tribu Eupatorieae Cass. En cuanto al género *Stevia* Cav. (Nesom 2016), podemos decir que agrupa individuos anuales y perennes, cuyos tallos son erectos y generalmente ramificados, sus cabezas son discoides, presentando arreglos corimbiformes densos o sueltos, sus corolas van del color púrpura al rosa y blanco. La especie *S. microchaeta* se caracteriza por crecer hasta 1.8 m, sus tallos principales parten desde la base, son lignificados desde su parte basal y sólo en su parte final donde empiezan las hojas, son suaves y de color verde presentando pelillos abundantes de color blanco. Sus hojas son casi sésiles, esto es que se insertan al tallo sin distinguirse claramente un pedicelo, son más anchas en su base que en su ápice el cual es puntiagudo. Son muy aromáticas, llegan a medir hasta 20 cm de largo y 8 de ancho, en su base presentan una sustancia pegajosa. Sus inflorescencias se componen de numerosas flores color rosado palideciendo a blanco, que se agrupan en cabezuelas redondeadas que dan la impresión de ser grandes racimos de flores (Foto 5-14). Su hábitat es la zona de acahual que colinda con los bosques de pino y encino. Como se mencionó, también puede encontrarse en los terrenos inmediatos de las casas y de las milpas.

Etnografía: El *tlayákanke* [tla'jakanke] usa las hojas de *tsompiltek* [tsom'piltek] para hacer *sochimánalle* [sof'i'manale] en los cuales la hoja se usa de base para envolver tres flores de *margaritilla*⁶¹ (Fotos 5-15 y 5-16). Estos *sochimánalle* son importantes en diversas ceremonias, algunas agrícolas otras eventos sociales de la comunidad. En el ámbito agrícola el *tlayákanke* ofrenda 21 *sochimánalle* durante el *sochitlalli* [sof'i'tlali] ceremonia en la cual pide permiso a la tierra para empezar a sembrar, o para pedir la

⁶⁰ Identificada a partir de las colectas que realicé, las cuales fueron herborizadas y se encuentran en el Herbario Nacional MEXU. La identificación fue realizada por la M. en C. Angélica Ramírez Roa del Instituto de Biología UNAM

⁶¹ Esta *margaritilla* es posiblemente la especie *Chrysanthemum leucanthemum* L (Navarro y Avendaño 2002: 77), de la familia Asteraceae. Es una especie exótica originaria de Eurasia y naturalizada en Norteamérica (CONABIO 2009).

sanación de una milpa que ha sido atacada por plagas. También se realiza esta ceremonia para pedir permiso a la tierra cuando se va a construir una casa.

Los eventos comunitarios en los cuales el *tlayácanke* utiliza *sochimánalle* son los recibimientos de los niños después del bautizo, ahí reparte estos envoltorios al recién bautizado, a sus padres, padrinos y algunos otros invitados. Asimismo en las bodas, reparte *sochimánalle* a los recién casados y a los padrinos. Los detalles de estas ceremonias serán detallados posteriormente en el capítulo 6.

5.5 *Azomiate* o *yoyotl* [aso'miate, 'yoyotl]. *Barkleyanthus salicifolius* (Kunth) H. Rob. & Brettell y pinos u ocotes (*Pinus* spp.)

Antes que nada señalo que en este subcapítulo conjunto dos especies, el *azomiate* y el pino ya que son utilizadas juntas en Atlahuilco. Entonces he decidido conjuntarlas para no hacer más subcapítulos y además. Primeramente se encuentra la descripción del *azomiate* y la etnografía de uso, luego se procede de igual manera con el pino.

Azomiate

Asomiatl ['asomiatl] y *yoyotl* son dos palabras en náhuatl que designan a esta especie. Cabe mencionar que *asomiatl* se ha incorporado al español –*azomiate*”, siendo esta palabra la que predominan en Tequila y Atlahuilco para denominar a la especie, no *asomiatl*.

Descripción: De acuerdo con Redonda-Martínez y Villaseñor-Ríos (2010: 4,7), esta especie pertenece a la familia Asteraceae, tribu Senecioneae Cass., y su nombre botánico *Barkleyanthus salicifolius*. Sus tallos son rígidos, esparcidamente pilosos o glabros. Sus hojas miden 3.7-11.2 cm largo, 0.5-1.3 cm ancho, lineares o linear-lanceoladas, base decurrente, ápice agudo (Redonda-Martínez y Villaseñor-Ríos 2010: 7). Su inflorescencia está compuesta de numerosas cabezuelas que a su vez contienen un gran número de flores pequeñas color amarillo intenso, en su conjunto también parecen un gran ramillete de flores amarillas (Foto 5-17), asemejando lo descrito para las inflorescencias del *tsompiltek* [tsompiltek].

Su hábitat se encuentra en zonas perturbadas a las orillas de la carretera y en acahuales en colindancia de los bosques de pino que alguna vez pudieron ser la vegetación primaria. Es notable que el *tsompiltek* y el *azomiate* pertenezcan a zonas de vegetación secundaria propiciadas por las actividades humanas para crear milpas y espacios habitacionales. Así podemos ver que las plantas de uso ceremonial y ritual provienen tanto de hábitat primario como de hábitat secundario.

Etnografía: el *azomiate* se utiliza en la Semana Santa principalmente, la parte utilizada es su inflorescencia amarilla cuya época de floración principal es durante los meses de enero a mayo. En Atlahuilco ésta se coloca en cada uno de los *sochikalli* [sofjĩ'kali] que se hacen para representar las estaciones o el camino de la pasión de Cristo hasta su crucifixión. Cada *sochikalli* es una construcción cúbica forrada de pino y adornada con las flores de *azomiate*. Cada una de estas enramadas mide alrededor de un metro cúbico.

En Astacinga, cabecera del municipio homónimo, el *azomiate*, también conocido como *yoyotl* o *yuyotl*, se utiliza para adornar los *sochik^wawitl* [sofjĩ'k^wawitl] elaborados también en la Semana Santa. En el subcapítulo 5.8 “Fenchos o bromelias” se especificará con mayor detalle el *sochik^wawitl*.

En Tehuipango, cabecera del municipio homónimo, le nombra *yoyotl*. Se utiliza para forrar arcos cuadrangulares que se colocan como estaciones para el recorrido del viacrucis el Viernes Santo. Estos arcos están hechos de cables, mecates o troncos delgados, dos componentes verticales y uno transversal que los une, su altura es de mayor de 3 metros en ocasiones, otras veces mide un poco más de dos metros de altura. El camino transitado para visitar cada estación está cubierto de *ashokopa*, como hemos dicho, algunas personas que van al frente de la procesión van tirando las hojas para que la comparsa camine sobre ellas.

Pinos u ocotes (*Pinus* spp.)

Los nombres comunes que se les da a las especies de pino en Tequila y Atlahuilco son *okote* y *tlaskal* [o'kote, 'tlaskal] ambos nombres en náhuatl.

Descripción (Narave y Taylor 1997: 11): Los pinos son árboles muy conocidos gracias a su amplia distribución en el hemisferio norte, incluso en las ciudades son abundantes, son resinosos lo cual les da un aroma distintivo, tienen una corteza oscura, grisácea o rojiza en algunos casos, generalmente es gruesa, escamosa y surcada longitudinalmente. Sus hojas se denominan acículas porque son lineares como agujas se disponen en fascículos que generalmente agrupan de 2 a 5 hojas (Narave y Taylor 1997: 9, 11). En Veracruz (Narave y Taylor 1997: 28-40) existen 12 especies del género *Pinus*, hay 2 dos subespecies y 4 variedades. En Tequila y Atlahuilco, podemos encontrar algunas de estas especies, por ejemplo *Pinus montezumae*, *P. patula* y *P. pseudostrobus*. Podemos encontrar las especies de pino conformando bosques de pino y también en bosques de pino-encino, y en zonas sumamente perturbadas y taladas, en donde se pueden encontrar aislados algunos ejemplares.

Etnografía: Las hojas de pino son el componente principal de los *sochikalli* [soʃi'kali] en Atlahuilco, pero también se entremezclan hojas de *ashokopa* [aʃo'kopa]. En Semana Santa se pueden observar distintos *sochikalli*, el Jueves Santo por la mañana se construye uno de forma cúbica, 2.50 metros aproximadamente en cada una de sus tres dimensiones, además en su parte frontal se hace un arco de *ashokopa* (Foto 5.18). El *sochikalli* se coloca a unos metros de la entrada de la iglesia y tanto la puerta de la iglesia como la el arco de *ashokopa* quedan frente a frente, en su interior se coloca una mesa rectangular para que por la noche se realice una representación de la última cena. Una figura en bulto de Cristo es sacada en andas y se coloca dentro de la enramada, hasta el fondo y viendo hacia la puerta de entrada, enfrente de él está la mesa. Dos de los ayudantes del mayordomo le atan cada uno un pan de unos 50 cm, con forma de pescado. Luego otras personas ayudan a sacar bancas de la iglesia y las colocan dentro del *sochikalli*, junto a la mesa, a la cual se le pone un mantel, encima se llena de pétalos color blanco, y se pone una botella de vino tipo Jerez y unas copas de vidrio (Foto 5.19). En tanto los integrantes de la mayordomía, los ayudantes y otras personas que asisten al evento, van pasando en fila para santiguarse delante de la figura de Cristo, tocan la imagen y los panes. Posteriormente se sirve el vino y se reparten pedazos de pan, asemejando lo que se describe en las narraciones bíblicas acerca de la última cena de Cristo.

En la procesión del Viacrucis el Viernes Santo se colocan estaciones, en cada una de ellas hay un *sochikalli* de pino y *azomiate*. Son pequeños y su dimensión no es mayor a un metro cúbico, también se pueden observar algunas ramas de tila con sus hojas y botones de flor (*Ternstroemia sylvatica*), además ramas y hojas de un árbol o arbusto denominado en náhuatl *sayoliska* o *sayolishka* [sajo'liska, sajo'li]ka] (Foto 5-20). esta hoja mide hasta 15 cm de largo, lanceolada, de ápice agudo, su haz es verde y su envés es blanco, su textura es algo coriácea, pertenece al género botánico *Buddleja*.⁶² En el trayecto hay 10 estaciones, en cada una de ellas se detienen las personas que van en procesión, algunas cargando una cruz azul de unos tres metros de largo.

Se pronuncian algunas palabras que hacen alusión al evento particular del viacrucis que se representa en ese punto, se hace oración y se prosigue el recorrido. Al final llegan al costado de la iglesia de Atlahuilco, donde está la capilla de El Señor del Calvario. Ahí se colocó un último *sochikalli* en donde se realiza la crucifixión. Había una carpa de unos 10 metros de longitud cuyo perímetro estaba cercado con ramas de pino y en menor cantidad *ashokopa* (Foto 5-21). Emplazaron la cruz que llevaban cargando y después subieron a la cruz una figura en bulto de Cristo, la cual tiene los brazos articulados que permiten realizar movimientos para la sujeción a la cruz. Durante este proceso algunas personas hacen un sonido parecido a una matraca con una tabla a la cual atan con mecate otras tiras de madera y al agitarlas, suenan contra la tabla provocando un golpeteo continuo y sonoro. Luego empieza la misa, oficiada por el padre en el mismo lugar.

5.6 *Platanillo* o *panisbatl* [pan'isβatl]. *Heliconia bourgaeana* Petersen, y *kakalosochitl* [kakalo'sochitl]. *Plumeria rubra* L.

En este subcapítulo también se describen dos especies, el *platanillo* y *kakalosóchitl*, debido a que para su uso se conjuntan las dos especies. Primeramente se hace la descripción del *platanillo*, luego la descripción del *kakalosochitl* y por último, se describe la etnografía del uso de ambas especies.

⁶² Posiblemente sean de *Buddleja americana* L., *Buddleja cordata* Kunth o de ambas ya que las dos especies pueden estar presentes en la zona, tanto en bosques mesófilos, bosques de pino, pino-encino y la vegetación secundaria derivada de esos tipos de vegetación primaria (Durán-Espinosa 2006: 9-20).

Platanillo o panisbatl.

Estos son los nombres comunes que se les da a esta especie en Tequila y Atlahuilco, *platanillo*, no obstante ser una palabra en español, se ha convertido en un préstamo permanente en náhuatl. *Panisbatl* [pan'isβatʃ] es el nombre que se le da a la planta y *panisbasochitl* a la “flor” o espata. Se compone de las raíces, *pan* [pan]⁶³ e *isba* ['isba], éste procedente del sustantivo absoluto *isbatl* ['isβatʃ] “hoja”. A estas se incorpora el sustantivo absoluto *sochitl* ['soʃitʃ] “flor”. Quedando *panisbasochitl* [panisba'sochitʃ] “flor de *panisbatl*”

Descripción: según Gutiérrez-Báez (2000: 5, 6), el nombre científico de esta especie es *Heliconia bourgaeana* Petersen. Esta es una planta herbácea, tiene un pseudotallo erecto de hasta 2 m de alto, sus hojas son oblongas, esto es que son más largas que anchas y que sus lados son ligeramente paralelos, asemejan a las hojas de plátano, llegan a medir hasta 1.6-2.0 m de longitud y su color es verde oscuro en el haz. Una característica sumamente notoria de esta planta son sus espatas, son hojas modificadas denominadas brácteas, son envolventes y de color rojo intenso, cimbiformes (con forma de bote o barquita), dísticas, sea que salen a ambos lados del raquis (un eje central) una sobre otra de manera alterna formando dos hileras en lados opuestos. Son tan llamativas que dejan en segundo plano las inflorescencias y flores amarillas que están en su interior y son casi invisibles. Así, son la parte de la planta que se usa para adornar la celebración religiosa que se describirá, incluso los colectores que las buscan y las personas que adornan se refieren al conjunto de espatas como las flores de esta planta.

El hábitat inmediato a Tequila y Atlahuilco en donde se pueden coleccionar estas espatas de heliconia son los bosques caducifolios con altitud inferior a los 1350 msnm, ya que es su límite altitudinal. Es por eso que no se encuentra esta especie en las cabeceras municipales antes mencionadas, sino en tierras más bajas del municipio de Tequila, entre

⁶³ No pude conocer con base en testimonios a qué se refiere la raíz *pan* [pan] unida al sustantivo *isbatl* [isβatʃ]. Eso depende de su absolutivo que puede ser *in* [in] o *tli* [tli]. En Molina (2008) no encontré ningún sustantivo absoluto *panin* o *pantli*. Sin embargo, en Sullivan (1998: 192), vi que *pantli* como unidad numérica o numeral, es un cuantificador para señalar hileras de personas y de cosas. Esta explicación puede ser compatible para referir la disposición de cada bráctea o segmento de la inflorescencia, la cual es dística. Esto es que salen de manera alterna una sobre otra formando dos hileras en lados opuestos. Tal cual se muestra en la descripción botánica líneas arriba en esta página, y como se puede apreciar en las fotos de la misma en el apéndice fotográfico. *Panisbasochitl* puede indicar que es una planta cuya flor crece en hileras.

ellas están las localidades de Zincalco, Oxtotitla, Ahuatepec. Estos lugares son denominados “ranchos”, ya que ahí hay cafetales y otros cultivos de frutas como plátano y aguacate. También se puede encontrar esta planta en el municipio de Zongolica, asimismo en el municipio de Rafael Delgado, en Tuxpango y Capoluca del municipio Ixtaczoquitlan. De acuerdo con Gutiérrez-Báez (2000: 6-8), esta planta tiene una amplia distribución en Veracruz, Puebla, Tabasco y Oaxaca y uno de sus hábitats por excelencia es la selva mediana subperennifolia y la selva alta perennifolia. Su uso se describirá junto con aquél de la siguiente especie.

Kakalosochoitl [kakalo'sochitl]. *Plumeria rubra* L.

Su nombre común en náhuatl es *kakalosochoitl*, palabra que se compone de dos palabras *kakalotl*, “*acalotl* es cuervo” (Molina 1: 32v), y *sochitl*, “*xochitl* es rosa o flor” (Molina 2: 160r).

Descripción: Es un árbol o arbusto caducifolio de la familia Apocynaceae (Pennington y Sarukán 2005: 450). Pennington y Sarukán (2005: 450) reportaron que hay dos formas dentro de esta especie la *Plumeria rubra* f. *acutifolia*, que es la que presenta flores blancas con el cuello amarillo, y que en ocasiones presenta flores rosadas. Y la *P. rubra* f. *rubra* con flores rosadas o rojas, ambas son sujetas a cultivo por sus bellas flores. Llega a crecer por lo general de 5 a 8 metros de altura, su copa es abierta y de forma irregular, sus hojas son simples de unos 15 a 30 cm de largo, se aglomeran en las puntas de las ramas. Su tronco es derecho con ramificación di o tricótoma, su corteza es color gris, o verdosa, lisa, pudiendo ser brillante y escamosa, presentan piezas papiráceas, tiene exudado líquido lechoso color blanco. Ahora bien la parte que se usa en Tequila y Atlahuilco son sus flores, estas se encuentran en panículas densas, esto es un inflorescencia compuesta de racimos de flores, de pétalos blancos, ligeramente amarillos hacia el centro, cuando son ejemplares silvestres, pero cultivados producen flores de color amarillo o gamas que van del rosado al púrpura, Linares y Bye (2013: 59) reportan que el color de las flores son muy perfumadas, de colores blanco, amarillo rosado, rosado o rojo.

La especie *Plumeria rubra* tiene distribución amplia en el territorio mexicano, desde Baja California y Sonora, hasta Chiapas, incluyendo la Cuenca del Río Balsas; en la

vertiente del Golfo se encuentra desde San Luis Potosí hasta Yucatán, con un rango de altitud que va de 0 a 1,500 m. Se distribuye en el estado de Veracruz, en tierras más cálidas y húmedas, por ejemplo en la zona de Córdoba, , y Fortín de las Flores⁶⁴, de esa zona es donde proceden las flores de *Plumeria rubra* cultivada que se utilizan Tequila y Atlahuilco. También hay referencias de que se puede encontrar en los “ranchos”⁶⁵, por ejemplo en Cincalco, Ahuatepec y Oxtotitla, información que tendría que ser comprobada. Por último cabe señalar que el hábitat nativo de esta especie corresponde a ecosistemas cálidos y secos (Linares y Bye 2013: 59), como lo son los bosques tropicales subperennifolios, subcaducifolios y caducifolios.

Etnografía de los usos de ambas especies: Las espatas de *Heliconia bourgaeana* se utilizan en la celebración del jueves y domingo de Corpus Christi en Tequila y Atlahuilco (Foto 5-22). El nombre que se le da a dichas espatas es *panisbasochitl* [panisβa'soʃitl] “flor de *panisbatl*”. El jueves y domingo de Corpus Christi son movibles ya que dependen de las lunaciones⁶⁶ y en lo concerniente al jueves de Corpus una forma de determinar su fecha es contando 60 días después del domingo de resurrección, otra fecha movable. En la víspera del jueves de Corpus, se hacen los preparativos para el recibimiento de los ayudantes e invitados, en casa del mayordomo en turno, cuyo domicilio se localiza en el barrio de Santa Cruz de abajo, en Tequila⁶⁷. Desde temprano empiezan los preparativos de la comida, esto se nota a la distancia ya que la banda de música toca el son *shokotamalsochitl* [ʃokotamal'soʃitl], que es dedicada a las cocineras. El camino a la casa del mayordomo que organizó la celebración en es una brecha ya que ese barrio lo conforman terrenos boscosos y de acahual, en donde sólo en partes hay una banqueta de cemento. En los troncos de los árboles hay clavados algunos adornos que consisten de una hoja de *tepejilote* y una espata de *panisbasochitl* por encima (Foto 5-23). Esta conjunción será una constante ya que estos

⁶⁴ Las localidades referidas como sitios a donde se acude por la flor son: Córdoba, municipio de Córdoba, Tuxpanguillo, Cumbre de Tuxpango, Campo Grande , Campo Chico y Capoluca municipio de Ixtaczoquitlan,, Fortín de las flores municipio de Fortín, todos en el Estado de Veracruz.

⁶⁵ Los ranchos son las localidades de menor altitud en el municipio de Tequila, son zonas más cálidas y ahí hay cafetales y otros cultivos como el plátano.

⁶⁶ El Jueves de Corpus es el siguiente al noveno domingo después de la primera luna llena en el hemisferio norte.

⁶⁷ La etnografía que se transcribe se realizó el jueves 18 y el domingo 21 de junio del 2014.

adornos seguirán el sendero hasta la casa del mayordomo en donde se ha enmarcado la puerta de entrada.

En el interior se ha colocado un mantel blanco sobre el altar doméstico que consta de tres niveles y se localiza junto a una pared de la casa, que está forrada con plástico blanco. En el altar y a su alrededor hay floreros que contienen espadas de *Heliconia*, hojas de *tepejilote*, crisantemos blancos y collares o *sochigokatl* [soʃi'goskatl] de flores de *kakalosoचितl* [kakalo'sochitl]. Para hacerlos se atraviesa un hilo por el centro de la corola de cada flor, luego los collares se colocan a lo largo, no completamente estirados sino de forma ondulada, estos collares también cuelgan desde el techo también ondulados. En la parte central del altar en su nivel más alto hay una figura de “La Custodia”⁶⁸, un recorte bidimensional hecho con papel dorado, a su alrededor también hay recortes que simulan un par de ángeles de perfil y una flores o estrellas.

Por la mañana el altar se ve un tanto vacío, ya que además de las plantas sólo hay cuatro figurillas que se denominan “santitos” o “platitos”. Esto significa que 4 ayudantes han cumplido su compromiso con el mayordomo principal, le han dado su contribución y le han regresado los “platitos” tal como detallamos en el segundo capítulo. Pudimos constatar que estaban presentes la música para el interior de la casa (dueto violín y guitarra) la banda musical (para el exterior de la casa y procesiones), las flores (*panisbasochitl* y *kakalosoचितl*) y los cohetes que empezaron a sonar muy temprano en la mañana, todos estos eran probablemente las contribuciones que han sido cumplidas. Conforme transcurre la mañana, otros ayudantes van llegando a la casa del mayordomo, el altar se va llenando de “platitos” y continúan las aportaciones para realizar la procesión hacia la iglesia, por ejemplo llegan tres grupos de danzantes distintos, los negritos, los moros y los danzantes de Cuetzalan (Puebla). Así, poco antes de las 12 horas, la comitiva parte hacia la iglesia, el mayordomo y sus ayudantes llevando sus respectivos platitos, los danzantes, los ayudantes secundarios, personas allegadas al mayordomo, los danzantes y al último la banda de música y el cohetero.

⁶⁸ Pieza dorada con picos que asemeja a un sol radiando, en donde se coloca la ostia o Santísimo Sacramento en su consagración durante la misa.

En ambas iglesias, la de Tequila y la de Atlahuilco también hay espadas de *panisbatl* y hojas de *tepejilote*, estas se encuentran en el exterior de la iglesia, puestas en los muros que rodean el atrio. En el interior se encuentran en floreros y también sobrepuestas enfrente de algunas figuras y pinturas de santos. Como en toda fiesta principal, tanto las figuras en bulto de San Pedro (en Tequila) como la de San Martín Caballero (en Atlahuilco), han sido colocadas al frente de la iglesia, apuntando su rostro hacia el exterior. Ambas figuras son adornadas con *panisbasochitl* y *tepejilote*. También en los altares principales de las iglesias se coloca este adorno y en el caso de Tequila, también se colocan *sochigoskatl* [soʃi'goskatl] de *kakalosochitl* en el altar y en el costado del interior de la iglesia, y adornando la mesa en donde se encuentra la figura de San Pedro.

En Tequila y Atlahuilco hay una procesión el jueves y otra el domingo. En Tequila se pudo observar que se hacen cuatro *sochigalle* [so'ʃigale], estructuras de troncos y ramas con forma de cubo forradas con *ashokopa*, adornadas con espadas de *panisbasochitl*, y con los collares o *sochigoskatl* de *kakalosochitl* (Foto 5-24). Éstos se colocan en 4 puntos en las calles perimetrales a la iglesia, formando un rectángulo que es recorrido por la procesión que es encabezada por el sacerdote, seguido del mayordomo, sus ayudantes y la comitiva. En cada *sochigalle* el sacerdote pronuncia algunas palabras y rezos, los cuales son respondidos por el resto de la procesión.

La celebración en Atlahuilco es un tanto diferente. El día jueves de Corpus Christi primeramente se celebra una misa en conmemoración de la Eucaristía, el objetivo de esta celebración y el tema del sermón del sacerdote es proclamar la fe de los católicos en presencia del cuerpo de Cristo representado en el Santísimo Sacramento. Una vez terminada la misa, el sacerdote tomó “la Custodia” y salió en procesión junto con el mayordomo, sus principales *tiachkame* [tiaʃ'kame] o ayudantes y algunas otras personas que participan del recorrido, los demás asistentes a la misa permanecieron en el interior de la iglesia.

El recorrido de la procesión es dentro del atrio de la iglesia cuyo perímetro tiene barda de aproximadamente un metro de altura. Si nuestro punto de referencia es la puerta de entrada de la iglesia y miramos hacia el exterior, entonces tendremos que en cada esquina del costado derecho del atrio se ha colocado una mesa con techo de tela blanca y holanes de

hilo amarillo. De la parte posterior del techo cuelga una tela que alterna los colores amarillo-blanco-amarillo a modo de fondo de esta pequeña casita o *sochikalli*. Las mesas tienen un mantel blanco, dos candeleros y sus velas, dos floreros con flores (Foto 5-25).

Las cuatro esquinas del atrio representan puntos cardinales también conocidos como *nabe tepeme* ['naβe te'peme] (ver capítulo 4), los cuales son muy importantes para determinar la estacionalidad, pero como he mencionado, sólo dos tienen mesas, las del lado derecho.

La procesión se dirigió a la primera casita, la que está a la derecha de la puerta de la iglesia y ahí se detienen. El sacerdote colocó la Custodia sobre la mesa y empieza a pronunciar palabras relativas a la eucaristía. Luego levantó la custodia y comenzaron el recorrido al punto número 2, que es la mesa que se encuentra en la otra esquina del costado derecho. Mientras la comitiva avanza hacia el siguiente lugar, 6 personas se quedaron en el primer punto para mover la mesa en diagonal hacia la esquina contraria, es decir, aquella del lado izquierdo más distante a la entrada de la iglesia, ese será el punto número tres. La comitiva llega al punto dos y el cura deposita la custodia en la mesa y repite sus palabras. Al terminar levanta la custodia y siguen el recorrido hacia el punto tres, pero las mismas seis personas se quedan para mover de lugar la mesa hacia la esquina contraria en diagonal para colocarse en la esquina del costado izquierdo más próxima a la salida de la iglesia, es decir justo a su izquierda, este será el punto número cuatro. La comitiva comienza su recorrido hacia el punto número cuatro, que será la escala final antes de ingresar de nuevo a la iglesia en donde el cura terminó su sermón. Cabe añadir que en todo momento en el cual hubo desplazamiento replican las campanas, sólo detienen su sonido cuando habla el sacerdote.

No obstante la observación y cumplimiento de los feligreses a escuchar la misa y el discurso sobre el significado de este día según lo expresado por el sacerdote de manera reiterada, el recorrido que se ha realizado simboliza algo muy diferente a lo planteado por el discurso y semántica oficial eclesiástica.

En los testimonios que he obtenido en torno a la significación de este día se destaca en primer lugar que esta es una fecha muy importante porque aquí se presenta el cambio o “eruce” del día grande *weyetónale* o *weytónale* [weye'tonale], hacia el día “ehiquito” o *chikitsin'tónale* [ʃikitsin'tonale]. *Weyetónale* es el término que designa los días más largos

del año, los cuales llegan a su punto máximo y a la vez su culminación en el solsticio de verano, el cual ocurre cerca del 21 de junio de cada año. *Chikitsin'tonale* es el término que designa los días más cortos del año, aquellos en los que nos aproximamos al invierno cuyo día más corto y a la vez el inicio de nuevo del camino hacia los días largos ocurre alrededor del 21 de diciembre. El inicio de los *weyetónale* ocurre cerca del solsticio de invierno cuando el sol se pone por el cerro Huehuetpetl [wewe'tepetl] y comienza a “moverse” hacia el norte. Su cúspide es en el solsticio de verano y comienza su recorrido hacia el sur dando paso a los *chikitsin'tonale*, cuando el sol se oculta por el rumbo del cerro Huehuetzi [we'wetsi]⁶⁹. Estos puntos del ocaso y sus correspondientes puntos de la salida del sol conforman cuatro puntos cardinales o *nabe tepeme* ['naβe te'peme], los cuales son representados en cuatro las esquinas del atrio por donde pasó la comitiva en la procesión, tal como he descrito partiendo por su lado derecho hasta regresar por el lado izquierdo. El cambio de día grande a día chiquito es representado por el cruce en diagonal que se realiza al mover la mesa del punto uno hacia el punto tres y la mesa del punto dos hacia el punto cuatro. Los adornos hechos con *panisbasochitl* y *tepejilote* también representan ese cruce, ya que en cada uno de los adornos hay dos espadas cruzadas y dos hojas de tepejilote cruzadas. Además es posible que los vértices puntiagudos de esos adornos representen la radiación solar en su punto más caliente en la época del *tónalko* ['tonalco], tal cual se aprecia al observar el sol y se pueden distinguir los rayos solares que se filtran a través de una pequeña nube (ver Foto 5-26). Y el recorrido de la procesión representa el movimiento del sol durante el año. Los datos anteriores y las subsecuentes afirmaciones las hago con base en los testimonios que me dieron algunas personas en Tequila y en Atlahuilco.

En el altar de la mayordomía de Corpus Christi en Tequila del año 2014, había una figura de papel dorado que representa la custodia, estaba colocada en la parte central del mismo y de ella colgaba uno de los *sochigoskatl* [soʃi'goskatl] de *kakalosochitl* [kakalo'soʃitl] (foto 5-27). Entonces se propone que el sol y su radiación guardan semejanza con la figura de la custodia, con la hostia y con Jesucristo. Al igual que sucede en el altar donde se adorna con *kakalosochitl*, en la iglesia de Tequila y Atlahuilco también se acostumbra poner esas cadenas de flores incluso en la cruz alta, donde está la figura de Jesucristo (5-28).

⁶⁹ Ver figura 6-1 al final del capítulo 6 p. 278.

Por último cabe recordar que la fecha en que se establece el día de dicha celebración corresponde con las lunaciones, por el contrario el calendario astronómico que determina los solsticios corresponde al estadio del sol. Es por eso que en ciertos años el jueves de corpus cae muy próximo a la fecha del solsticio de verano, tal cual sucedió en el año 2014, cuando sucedió el 19 de junio, un par de días antes del solsticio astronómico. En cambio en el año 2016, ocurrió el día jueves 26 de mayo, casi cuatro semanas antes de ese evento astronómico. No obstante es de resaltar la eminencia del reconocimiento del movimiento del sol y su significación a pasar de que al fusionarse con la celebración católica varía anualmente. Este conocimiento es manifestado por los *tlayákanke* [tla'jakanke] que a la par de estar presentes en los servicios religiosos, fuera de esos transmiten y reviven anualmente el culto al sol y su poder en la época en que más se siente su intensidad.

5.7 Tepejilote. *Chamaedorea tepejilote* Liebm.

Tepejilote [tepexi'lote] es una palabra castellanizada del náhuatl, y da nombre a esta planta en Tequila y Atlahuilco. Se compone de las raíces *tepetl* ['tepetl] –erro” y *xilotl* ['xilotl] que es mazorca de maíz tierna (Molina 2: 159r).

Descripción: El nombre científico de esta planta es *Chamaedorea tepejilote* (Quero 1994: 72), Quero (1994) la ubica en la familia Palmae Juss., mientras que en Tropicos (2016), el nombre de la familia es Arecaceae Bercht.& J. Presl. Quero (1994: 73) menciona que es una palma de 1 a 5 m de alto, sus hojas son pinnadas, pinnas de 12 a 25 pares alternas o subopuestas lanceolados, algo curvos, el peciolo de 15 a 30 cm de largo ligeramente acanalado en la base. Especie dioica, inflorescencias con ramas sencillas, flores de color verde amarillento, florecen de marzo a diciembre. Sus frutos oblongos de unos 15 mm, cada uno contiene una semilla cubierta por una pulpa irritante. Como información adicional podemos decir que sus frutos dan la apariencia de aceitunas, negros con tonos púrpuras cuando maduros. Esta planta se distribuye en Chiapas, Veracruz, Tabasco, y Oaxaca en México, también en Belice, y Guatemala hasta Panamá, frecuentemente en las selvas altas perennifolias y medianas subperennifolias (Quero 1994: 73), sin embargo, se puede encontrar en la transición de selvas medianas con bosques subcaducifolios y

mesófilos de montaña, como sucede en los municipios de Tequila y de San Andrés Tenejapan (al S de Tequila). En todos los casos conforman el sotobosque, es decir, el estrato herbáceo y arbustivo de especies que miden entre 1 y 5 metros de altura y que se encuentra por debajo del dosel superior. En la región de Cordoba y Amatlán hay productores de tepejilote y de otras especies de palmas comedoras, que se dedican a su cultivo a gran escala. Para esto destinan grandes extensiones de terreno. Diariamente hay compradores, desde los tiaskame de mayordomos que consiguen la hoja para los adornos religiosos, hasta compradores a gran escala y acaparadores, que compran la hoja incluso para su exportación⁷⁰. Quero (1994: 74) reporta que su rango altitudinal es los 100-1200 m, pero con base en observaciones propias en el municipio de Tequila, esta planta se encuentra incluso en altitudes superiores a los 1400 msnm. Su periodo de floración es de enero a junio (Quero 1994: 74). Sus inflorescencias masculinas inmaduras son comestibles, son color amarillo pálido y dan la apariencia de jilotes cuando se les quitan las hojas que las envuelven. De ahí su nombre común *tepejilotes* (jilotes del cerro). Cabe destacar que en la época de *shopan*⁷¹, cuando el alimento escasea debido a que parte de los granos de maíz y frijol se destinaron a la siembra, y los productos de las milpas todavía están en desarrollo, el *tepejilote* es una fuente de alimentación común, y se puede encontrar en los mercados de Zongolica y Tequila⁷², por ejemplo.

Etnografía: como se ha mencionado, esta hoja se utiliza en la celebración del Corpus Christi, tanto el jueves como el domingo en conjunción con el *kakalosochitl* y el *panisbasochitl*. Además en las tierras bajas del municipio de Zongolica, en las localidades de Somajapa y Comalapa se observó que esta hoja se utiliza en los altares de día de muertos. Estas se colocan en el fondo del altar y a los costados enmarcándolo.⁷³

⁷⁰ Para más detalles acerca de las palmas comedoras, su producción y comercialización consultar Eccardi 2003.

⁷¹ Para mayor referencia de la estacionalidad local ver capítulo 4, y acerca de la estacionalidad en relación al ciclo ritual ver capítulo 6 subcapítulo 6.1

⁷² En la cabecera municipal Zongolica, los días jueves y domingo hay mercado, en donde se pueden encontrar productos regionales de distintas procedencias, por ejemplo productos silvestres de temporada como los *tepejilotes*, flores de izote, café, hongos, etc. También hay textiles de las zonas frías por ejemplo de Tlaquilpa, Texhuacan y Astacinga. En la cabecera municipal Tequila el día de mercado es el domingo y también se pueden encontrar productos silvestres de temporada.

⁷³ En el capítulo 3 subcapítulo 3.4 se describe un poco más la elaboración del altar. Asimismo se pueden ver las hojas de tepejilote en las fotos 3-1, 3-2, 5-22 y 5-23.

5.8 Tenchos o *sholuche*. *Tillandsia imperialis* E. Morren ex Roesl y *T. gymnobotrya* Baker

En este subcapítulo también se describen dos especies ya que su uso se registró en el mismo evento.

Bromelia es un “termino común” para designar a este tipo de plantas, a su vez la palabra tencho es muy común para designar a las bromelias en el centro del Estado de Veracruz. Es posible que pueda derivar de un adjetivo náhuatl registrado en Mecayapan, Veracruz, *-ehopati'* o *chopiti'* [ʧopatiʔ, ʧopitiʔ], que significa “puntiagudo” (Wolgemuth *et al.* 2002: 41), o de *-ênchopiti'* o *têntiopiti'* [te:nʧopiti, te:ntiopiti] que igualmente significa “puntiagudo” (Wolgemuth *et al.* 2002: 188). La raíz *ten* puede venir de *tentli* [ʔtentli] que es “borde u orilla” (Molina 2: 99v) y junto con *chopati*, puede significar borde u orilla puntiagudo. Tal es la característica de las hojas de las bromelias, que tienen una forma característica que fácilmente se puede comparar con la penca o “penacho” de las piñas⁷⁴.

El nombre náhuatl *sholuche* o *sholoche* [ʃo'lutʃe, ʃo'lotʃe], se usa también para designar a las bromelias en Astacinga. No tengo claro por qué se le designa de ese modo y si es un significado similar al que se le da a un tipo de copal, *kópale sholoche*⁷⁵.

Como preámbulo, se puede mencionar que una característica de muchas especies de esta familia es su hábito epífita, ya que se desarrollan encima de otras plantas generalmente árboles y arbustos. En Veracruz hay 91 especies de bromelias (Espejo-Serna *et al.* 2005: 4) y muchas de ellas tienen usos ceremoniales como arreglos religiosos (Espejo-Serna *et al.* 2005: 5) por ejemplo *Tillandsia deppeana*, otras tantas son vendidas como plantas de ornato por lo llamativo de sus inflorescencias, tal es el caso de *Tillandsia imperialis*, *T. multicaulis* Steud., *T. deppeana* Steud. y *T. gymnobotrya*.

Tillandsia imperialis

Descripción: es una hierba epífita, en flor llega a medir de 35-70 cm de alto, las rosetas tipo tanque de hasta 45 cm de diámetro. Esto quiere decir que sus hojas que conforman la roseta captan el agua de la lluvia y se almacena hacia el centro entre cada

⁷⁴ La piña es una bromelia de la especie *Ananas sativus* Schult. & Schult. f. (Espejo-Serna *et al.* 2005: 4).

⁷⁵ Ver subcapítulo 5.3.1 “*kópale sholoche*”.

hilera de hojas. Sus inflorescencias son erectas y terminales, esto es en el extremo del tallo como un continuación del mismo, están conformadas por brácteas de color rojo intenso, pueden presentar verde en su ápice, son brillosas, glabras y en su conjunto forman una estructura cilíndrica-alargada rojo intenso, como una espiga gorda con “hojitas” puntiagudas curvándose hacia abajo. Es la parte de la planta más vistosa, y en este caso es utilizada en el *sochik^wawitl* [sofj'k^wawitl]. Sus flores son tubiformes, pequeñas, por lo menos se ven pequeñas en comparación de la totalidad del cilindro, sobresalen de cada bráctea y sus pétalos son color violeta (Espejo-Serna *et al.* 2005: 197,198) (Foto 5-29). Es endémica de México y se distribuye en los estados de Hidalgo, Oaxaca, Puebla, Querétaro y Veracruz (Espejo-Serna *et al.* 2005: 198), en un rango altitudinal desde 800-2, 500 msnm, su hábitat lo conforman bosques de encino, bosques de pino encino y bosque mesófilo de montaña (Espejo-Serna *et al.* 2005: 200). Entre Tequila y Astacinga se observaron ejemplares de *T. imperialis*, en bosques de mesófilos, encino y pino encino, en un rango de altitudes de 1600-2,300 msnm. Su uso se describirá junto con aquél de la siguiente especie.

*Tillandsia gymnobotrya*⁷⁶. Cabe señalar que sólo se tiene la evidencia de los ejemplares observados en el *sochik^wawitl*, no se observaron en su hábitat natural.

Descripción: especie epífitas, arrosietadas con roseta tipo tanque, hasta 30 cm de diámetro (Espejo-Serna *et al.* 2005: 190). Las hojas numerosas, las vainas pardas purpúreas a pardas oscuras, anchamente oblongas a oblongo-elípticas, de 4-12 cm de largo, 2-4.5 cm de ancho. Las láminas verdes, largamente triangulares, de 10-25 cm de largo, 1-2.5 cm de ancho en la base, puntulado-lepidotas en ambas superficies, largamente acuminadas, erecto extendidas en el ápice. Inflorescencias terminales, erectas, compuestas, 2-3-pinnadas, con más de 20 espigas, brácteas rosadas brillantes, flores tubiformes, sésiles; sépalos verdes en la base, violetas hacia el ápice, pétalos libres, violetas oscuros en su mitad apical, blancos en su mitad basal, los estambres más cortos que los pétalos, los filamentos blancos.

⁷⁶ Identificada en 2015 por la Dra. Carolina Granados Mendoza. Postdoctorante en el Instituto de Biología UNAM.

Etnografía del uso de ambas especies: En Astacinga, una población que se encuentra en la carretera Atlahuilco-Tehuipango, se registró la utilización las dos especies de bromelias antes descritas en el *sochik^wawitl* [sofjɪ'k^wawitl]⁷⁷.

Antes de la Semana Santa, se reúnen los mayordomos de las doce imágenes que hay en la iglesia de Astacinga, dedicada a la Virgen de la Asunción. Cada uno de ellos es encargado de hacer un *sochik^wawitl* para su respectiva imagen⁷⁸ (Foto 5-30). Estos “árboles floridos” serán llevados al interior de la iglesia durante la Semana Santa fecha que representa el motivo para su elaboración, cada uno es recargado a lo largo de sus paredes laterales, desde la puerta hasta el fondo. El *sochik^wawitl* consta de un tronco al que le ha sido quitado su follaje original, el fuste más delgado tenía en su base un diámetro de 25 cm y el más grueso superaba los 50 cm de diámetro. Según lo observado cada tronco de árbol que se usa para el *sochik^wawitl* pertenecía a distintas especies de árboles, entre ellas destacaban los pinos y encinos, asimismo, el follaje artificial con el cual fueron adosados presentaba ciertas variantes en la combinación de especies vegetales pero, todos contaban con *ashokopa* (*G. acuminata*) como la fronda base y más abundante. Además se insertan ramilletes de *yoyotl* (*Barkleyanthus salicifolius*), laurel (*Litsea glaucescens* Kunth) que se denomina en el náhuatl de Astacinga *shakohco* [ʃa'kohko], las flores (propriadamente dicho las brácteas) color magenta de bugambilia (*Bougainvillea* sp.).

El arreglo y la composición con plantas es distinta según la elección de cada mayordomo y sus ayudantes, por ejemplo en unos *sochik^wawitl* destacaban franjas alternas y bien definidas de *yoyotl* (color amarillo) y de *ashokopa* (color verde) mientras que en otros predominaba el color rojo y magenta de las bromelias y bugambilias con el fondo verde de los laureles y *ashokopa*. En este último tipo de arreglos es en donde se encontraban mayormente las inflorescencias de ambas especies de bromelias, en el caso de *T. imperialis* se observó la planta completa con todo y sus inflorescencias rojas, al menos 8 por “árbol florido” (Foto 5-31). En lo que respecta a *T. gymnobothrya*, sus inflorescencias se encontraban conformando los adornos de un solo *sochik^wawitl* de los 10 observados en ambas visitas y sólo una planta con todo y sus inflorescencias (Foto 5-32).

⁷⁷ La palabra se compone de dos raíces *sochitl* “flr” y *k^wawitl* “árbol”. Puede hacerse la equivalencia en español como “árbol florido”, pero también el término *sochitl* puede connotar algo preciado, hermoso incluso aromático debido a la cantidad de plantas, no sólo las flores que lo conforman.

⁷⁸ Había 12 *sochik^wawitl* tanto en la visita realizada en el año 2014 como en la visita del año 2016.

5.9 Calendario anual/fenológico de las plantas descritas

Una vez descritos la flora y sus respectivos usos en cada contexto ceremonial, quiero presentar datos complementarios que muestren los sitios y procedimientos de colecta, hábitat y época del año se utilizan y el estado de desarrollo de las especies vegetales en ese momento. Dicho estado de desarrollo se conoce como estado fenológico⁷⁹ y está relacionado con el clima, la temperatura, fotoperiodo, la lluvia y sequía, en sí con los ciclos estacionales anuales que regulan el crecimiento de los organismos. Los eventos fenológicos ocurren en un orden consistente a lo largo de cada año (Williams-Linera 2007: 94). Williams-Linera (2007: 94) mencionó que –cada evento significa una fenofase distinta y secuencial, es decir, un estadio fenológico que experimenta un organismo, por ejemplo el crecimiento vegetativo, la floración, la caída de las hojas, y el desarrollo de los frutos”.

La observación precisa de estos cambios, y el conocimiento subsiguiente de la disponibilidad de los recursos vegetales en determinada estación del año, ha conformado la asociación entre época del año-celebración religiosa-uso de la vegetación según su estado fenológico, y para la colecta se han desarrollado estrategias generalmente grupales. A continuación se presenta una tabla que incluye la especie utilizada, la fiesta o evento en que se utiliza y la época del año en que esto sucede.

Especie	Evento	Procedencia
<i>Ashokopa</i>	Semana santa Día de la Santa Cruz Corpus Christi Día de Muertos	Bosque mesófilo de montaña
<i>Cucharilla</i>	Fiestas patronales, Santa Cruz Navidad y Año Nuevo Corpus Christi	Matorral crasirosulifolio Espinoso
<i>Kopalle sholoche e</i>	<i>Sochitlalli</i>	Resina que se compra en mercados locales, pero

⁷⁹ Los términos estado fenológico y fenofase se definieron en el capítulo anterior (ver capítulo corografía) pero no está de más recordarlos.

<i>istakopalle</i>		procede de grandes mercados en Puebla
<i>Tsompiltek</i>	<i>Sochitlalli</i> , bautizo, casamiento	Acahual de bosque mesófilo y bosque de pino
<i>Azomiate</i> o <i>yoyotl</i>	Semana Santa	Acahual de bosque de pino
Pino, ocote, <i>tlascal</i>	Semana Santa	Bosque de pino y de pino encino
<i>Platanillo</i> o <i>panisbasochitl</i>	Corpus Christi	Bosque caducifolio
<i>Kakalosoehil</i>	Corpus Christi	Cultivada en viveros
<i>Tencho</i> o <i>soluche</i>	Semana Santa	Bosque caducifolio Bosque de pino Bosque de pino encino
<i>Tepejilote</i>	Corpus Christi, Día de Muertos	Bosque caducifolio, selva mediana

Tabla 5-1. Especie botánica, evento en que se utiliza y procedencia

Esta tabla presenta de manera sintética lo antes expuesto en los subcapítulos, con la finalidad de ver directamente la asociación entre la vegetación utilizada, en una celebración específica, por parte de las comunidades que practican la religión católica, y siguen las manifestaciones de la religiosidad particulares de sus respectivas comunidades⁸⁰.

A continuación se explica el contenido relevante de la tabla y se añaden datos de la fenofase que presenta la especie al ser colectada.

Ashokopa es una planta perenne del bosque mesófilo de montaña y de bosques caducifolios, su fronda siempre verde está disponible para ser utilizada a lo largo de todo el año, pero tal como podemos ver en la Tabla 5-1, En Tequila y Atlahuilco se ha observado su uso en 4 festividades distintas. En Atlanca, Los Reyes, Astacinga y Tehuipango sólo se ha observado su uso en Semana Santa. Esto provoca en términos ecológicos una irrupción

⁸⁰ Según lo expuesto en el capítulo 2, subcapítulo 2.3.

considerable en su ciclo reproductivo debido a que junto con la parte utilizada que son sus hojas, muchas veces vienen las flores y los frutos, sobre todo en Cuaresma, Semana Santa y Santa Cruz. El recurso está disponible en las inmediaciones de Tequila y Atlahuilco, sin embargo, por la magnitud de la colecta y por la irrupción en su ciclo reproductivo, cada año se incrementa la distancia que hay que recorrer para obtener cantidades suficientes de *G. acuminata*. En lo que respecta a Tequila, Atlahuilco la distancia que hay que recorrer para conseguir el recurso es de hasta 5 Km y en Astacinga es de 5 Km en adelante. El tipo de colecta es en su mayoría colectiva, ya que son ayudantes de un mayordomo los que realizan la tarea para cumplir con un compromiso adquirido. La excepción es la conmemoración de Día de Muertos, ya que en esa ocasión cada persona adquiere sus propias hojas de *ashokopa* para hacer su altar, y para llevar al cementerio. Sólo hay dos etapas, ya que el recurso se colecta y directamente se coloca en los altares, en los *sochikali*, o en el cementerio sin algún otro procedimiento o transformación.

Cucharilla. Esta planta también es perenne, y presenta una situación de colecta parecida a la *ashokopa* en términos de frecuencia y cantidad, incluso se puede decir que son las dos especies más colectadas. Es una planta que se obtiene en su hábitat primario, el matorral crasirosulifolio espinoso. La manera en que se colecta es muy dañina ya que implica el corte total de la fronda de la planta, esto además de la mutilación evidente que puede matar a la planta, también puede significar la pérdida de las inflorescencias o las semillas. La colecta se hace de manera grupal e implica un viaje por carretera de más de 50 Km. Los colectores son ayudantes del mayordomo de cucharilla, quien a su vez es un ayudante del mayordomo principal de la celebración religiosa en turno. Según alguno de los testimonios, los hombres que ayudan a la colecta tienen que hacer esta labor al menos 3 veces en su vida. También hay personas muy conocedoras de los lugares en donde se puede colectar, y que planta elegir, a ellos se les llama capitanes.

En Tequila y Atlahuilco se ha registrado su uso en año nuevo, Santa Cruz, la fiesta patronal de San Pedro Tequila que forma una triada de festejos que incluye aquél de San Marcial (28 de junio), continúa con la del patrono San Pedro (29 de Junio) y culmina con el festejo de San Pablo, (30 de Junio), para estas ocasiones puede que se haga un arco nuevo para cada día, esto depende de los mayordomos. En la fiesta patronal de San Martín

Atlahuilco se hace un solo arco no obstante se festejan dos mayordomías, la de San Martín Obispo y la de San Martín Caballero. Además se hacen arcos de cucharilla para la celebración de la Virgen de Guadalupe y la navidad. También se han visto arcos en las fiestas patronales de Tlaquilpa, Astacinga, Tehuipango y en este último lugar también se observó su uso en Semana Santa.

Hay tres etapas en la transformación del recurso, primero se realiza la colecta y el transporte de las frondas de *Dasyllirion* tal cual se describió con anterioridad. Como segunda etapa está la elaboración de las figuras con las bases foliares de la planta y su colocación en el arco. Como etapa final está el sahumado del arco por parte del *tlayákanke*⁸¹ y su colocación. Es hasta esta etapa que el conjunto de objetos vegetales enmarcados en el arco, se convierten en ofrenda en favor del santo o deidad que se está celebrando.

Kópalle. Las resinas que se extraen de los árboles de *Bursera*, están disponibles en Tequila y Atlahuilco todo el año, debido a que comerciantes de ambas cabeceras municipales las compran anualmente en Tehuacán, Puebla, en cantidad suficiente para que estas sustancias aromáticas estén al alcance de los usuarios en sus distintas variedades y para cada uso específico. Recordemos que las variedades de copal derivadas de esa especie botánica que se utilizan son el *istakópalle* y el *kópalle sholoche* y que la temporada en que se utilizan mayormente es aquella relacionada con el *sochitlalli* agrícola, desde marzo que se empieza a sembrar hasta la cosecha, en diciembre. Aunque también se pueden utilizar en otras épocas del año en que se realice algún *sochitlalli* dedicado a *tlalokan tata tlalokan nana*, como puede ser la petición para construir alguna casa.

Tsompiltek. De esta planta se colectan las hojas para hacer *sochimánalle*, que sirven durante el ritual *sochitlali*, y otras ceremonias encabezadas por el *tlayákanke*. Al ser perenne, es potencialmente utilizable todo el año y la colecta se puede presentar en cualquiera de sus fenofases, ya sea el crecimiento vegetativo, la floración o la producción de frutos. Su uso no es dañino para la planta, menos pone en riesgo la especie, que está adaptada y crece bien en los ambientes generados por el humano, como son los acahuales que están en las

⁸¹ No siempre se sahumá del arco, depende del mayordomo y del *tlayákanke*.

inmediaciones de las casas. Por poner un ejemplo, para realizar 7 *sochimánalle* que se utilizan en el *sochitlalli*, sólo se necesitan 21 hojas de *tsompiltek*. La colecta es individual ya que cada persona o integrantes de la familia que solicitan el *sochitlalli* son los encargados de conseguir las hojas de *Stevia microchaeta*,

Azomiate. Este arbusto perenne se utiliza en primavera cuando se encuentra en floración, de hecho sus flores son la parte que se utiliza para hacer los adornos en la conmemoración de Semana Santa en Atlahuilco, Astacinga y Tehuipango. Esta planta crece en los acahuales del bosque de pino, se puede decir que es una especie de vegetación secundaria, adaptada a ecosistemas modificados por el humano. Al igual que el *tsompiltek* es interesante observar que ambas especies con un importante uso ceremonial proceden de acahuales, ecosistemas producto de la sustitución de la vegetación primaria, en este caso bosques de pino. Su colecta implica la colectividad que atiende los compromisos adquiridos por un mayordomo auxiliar de la celebración de Semana Santa

Pino u ocote. Las especies de pino se colectan en sus hábitats naturales, que pueden ser bosques de pino y pino encino. La parte utilizada son sus hojas para conformar los *sochikalli* de Jueves Santo, y la procesión del Viernes Santo en Atlahuilco. Si al colectar las ramas y sus acículas están presentes los micro estrobos, esto puede tener algún impacto en la reproducción de *Pinus montezumae* ya que su liberación de polen se da de marzo a junio según Narave y Taylor (1997: 30), al igual sucede con *Pinus pseudostrobus* cuyo periodo de liberación de polen también ocurre de marzo a junio (Narave y Taylor 1997: 42). *Pinus patula* libera el polen en febrero (Narave y Taylor 1997: 38), entonces muy probablemente no se vea afectada la fase de liberación de polen cuando se realiza la colecta de Semana Santa. Los mega estróbilos que son los conos femeninos de las tres especies pudieran estar sujetos a una colecta involuntaria cuando se extraen las ramas, sin embargo, no se ha observado en los *sochikalli* la presencia de los micro ni de los macro estróbilos de manera abundante, hecho que podría representar una interferencia en la reproducción de la planta. La colecta implica la dinámica social colectiva de la mayordomía, tal como se ha descrito en las demás especies en las que intervienen los cargos auxiliares que asisten al mayordomo

Platanillo o *panisbasochitl*. Esta es una planta herbácea perenne que se colecta en su hábitat nativo, que es el bosque caducifolio en lo que respecta a las áreas de donde se extrae para su uso en Tequila, Atlahuilco y otros municipios de menor altitud como pueden ser Zongolica y San Andrés Tenejapan. Se colecta cuando están presentes sus inflorescencias compuestas de espatas rojas muy vistosas, que son las que se utilizan para la fiesta de Corpus Christi. Solamente se utilizan para esa festividad, esto pudiera representar un daño para su reproducción sexual ya que esa época de colecta coincide con su fenofase de floración que va de abril a julio. Sin embargo, la planta posee un mecanismo de reproducción vegetativa a través de la generación de nuevos y múltiples pseudotallos a partir de su pseudotallo maduro, esto puede aportar el recambio de individuos clones de su planta madre, sin embargo, no compensa el recambio de individuos por medios sexuales. Esto puede reducir la diversidad genética de la planta. Su colecta recae en asistentes que auxilian al mayordomo de la flor, por tanto es colectiva y dentro de la dinámica social de una mayordomía.

Kakalochil. Esta planta perenne cultivada se utiliza por sus flores rosadas que son muy importantes para la celebración de Corpus Christi. El mayordomo de la flor manda a sus ayudantes a conseguir las flores a las tierras más bajas y cálidas del valle de Orizaba como se ha descrito anteriormente. Los gastos para su compra en los viveros recaen en los mayordomos de la flor *kakalochil*, que son asistentes de los mayordomos principales del Jueves y del Domingo de Corpus Cristi respectivamente.

Tenchos o *soluche*. Estas plantas herbáceas perennes de dos especies distintas de *Tillandsia* se colectan en su hábitat nativo que es el bosque de pino en los alrededores de Astacinga. Su colecta se realiza para formar los *sochik^wawitl* en Semana Santa, ésta implica casi siempre la extracción completa de las plantas las cuales se encuentran en fenofase de floración. Son precisamente sus vistosas inflorescencias rojas y rosadas-magenta las que motivan la colecta, que se encuentra en la dinámica social de las mayordomías de Semana Santa. La recolección implica la pérdida de individuos en una importante fase reproductiva, sin embargo, al llevarse a cabo en una sola época del año, puede no ser tan nociva para la supervivencia de la especie.

5.9.1 Descripción de la estacionalidad, fenología y celebraciones religiosas durante un año calendario

En la Figura 5-1 muestro la estacionalidad del tiempo atmosférico, los cambios fenológicos que presenta la vegetación y las celebraciones religiosas, todo esto en el periodo de un año calendario de enero a diciembre.

La ilustración se puede leer de izquierda a derecha y también a manera de columna de arriba abajo (o viceversa). De izquierda a derecha veremos el inicio del año hasta el fin del mismo, en el renglón intermedio escribí las estaciones del año tal como se conocen comúnmente y en el tercer renglón las escribí tal como se conocen en náhuatl en Tequila y Atlahuilco. Las celebraciones religiosas están representadas por una serie de gráficos en la parte inferior de la ilustración, que están numerados justo en el borde de la hoja.

Veremos que en enero o *tlasewetsi* se observan árboles sin hojas. El primer día de ese mes se realiza la celebración de año nuevo, para esto se hace un arco floral hecho con hojas de cucharilla o *Dasilyrion* (número 1). La primavera o *tónalco* es la época seca y caliente del año, aunque predomina esta condición, no faltan algunas lluvias aisladas. En la fenología vemos representado el *azomiate* en plena floración y en lo correspondiente a las celebraciones religiosas vemos el *sochik^wawitl* y el *sochikalli* de semana santa, así como un cuadrángulo de *sochimanalle* rodeando una cruz y velas, en representación de la ceremonia *sochitlalli* (número 2). La representación religiosa siguiente (número 3) muestra un *sochigale* de *ashokopa*, el cual se hace para la fiesta de la Santa Cruz, en cuanto a la estacionalidad podemos decir que se trata de la transición entre *tónalco* y *shopan*, que es la época de las lluvias intensas. Ahí podemos observar que los árboles están en su fenofase de crecimiento vegetativo y muestran su fronda verde. En *shopan* tenemos la celebración de Corpus Christi, la cual hemos representado con la figura del Santísimo Sacramento con un *sochigoskatl* de *Plumeria rubra* y la inflorescencia de *Heliconia bourgaeana* a su lado (número 4). En esta época de lluvia intensa, también se celebra a San Pedro, el santo Patrón de Tequila. Esto sucede el día 29 de junio, en una celebración multitudinaria que comienza el día 28, celebrando a san pablo, continúa hasta el día 30 con la celebración de san Marcial (número 5).

Estas lluvias intensas continúan hasta octubre, mes en el cual comienza la estación *tlamishetmi*, que significa repleto de nubes, esto es literalmente cierto ya que las lluvias intensas dan paso a la densa neblina. Este suceso estacional viene en conjunción con la época de día de muertos, que está representado en la ilustración con un *sochipayanalle* o camino de flor de cempasúchil desmenuzada, y con un altar que es rematado con un arco de *ashokopa* y cempasúchil (número 6). El 11 de noviembre comienzan los festejos en Atlahuilco, es la fiesta mayor ya que se celebran a sus santos patronos San Martín Obispo y San Martín Caballero. Cada uno de ellos tiene su mayordomía y en su honor se realiza un arco de cucharilla, el cual hemos representado en la ilustración junto con las figuras en bulto de ambos santos patronos (número 7). Después de *tlamishtemi* entramos en la estación del frío nuevamente y para concluir el año, esta se designa *tlasewetsi* que significa cae el hielo. Para cerrar el año he representado la celebración de la navidad, en la cual también se hace un arco de cucharilla (número 8).

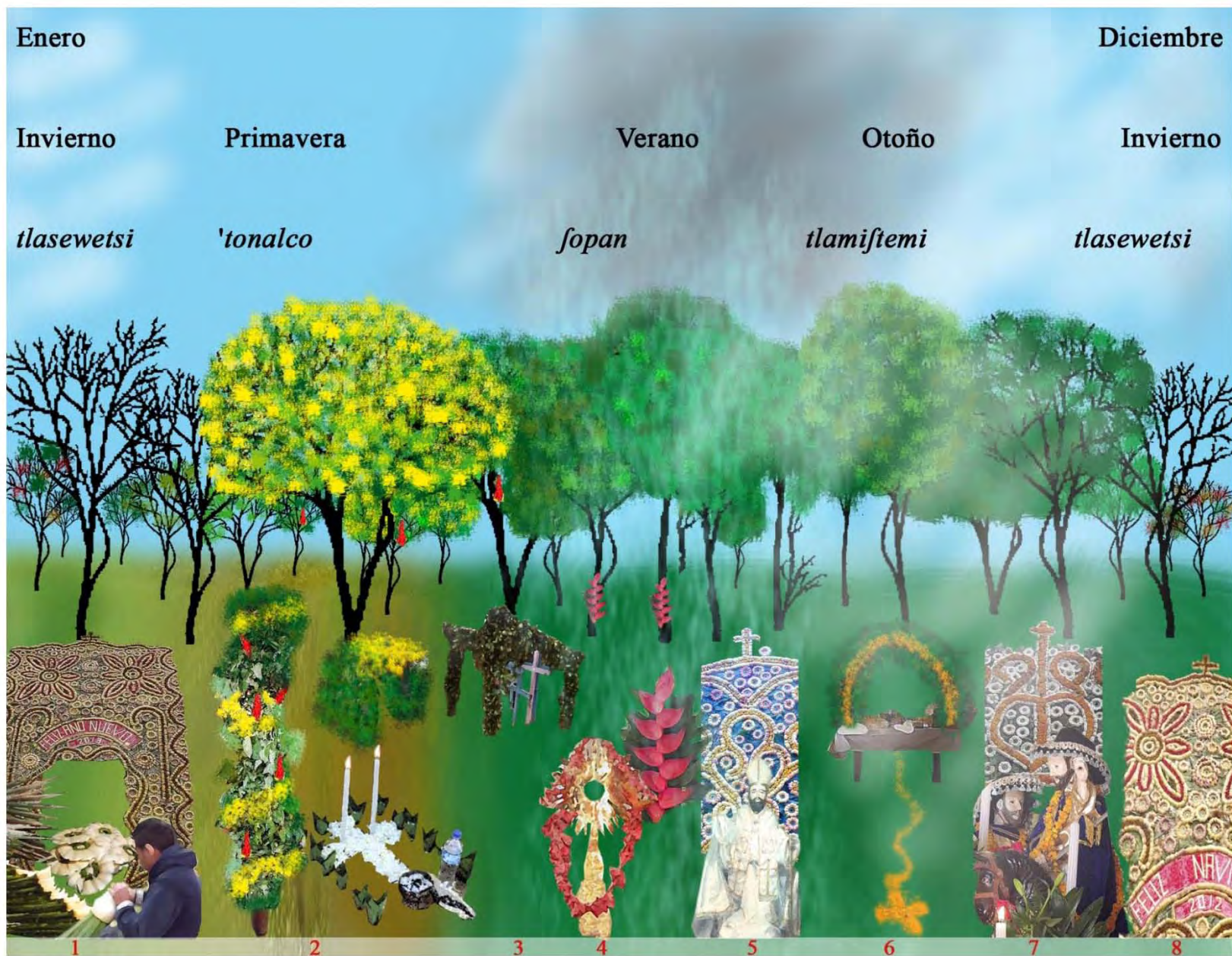


Figura 5-1-1. Estacionalidad, fenología y celebraciones religiosas durante un año calendario

5.10 Mapas de las colectas

Hemos comentado las distancias necesarias para conseguir las especies de plantas que se usan con fines ceremoniales y rituales en distintas localidades. A continuación presentaremos una serie de mapas y gráficas con las cuales ilustraremos de una manera más puntual tales procedimientos. Las imágenes de los mapas son Landsat obtenidas en Googlemaps, sobre ellas se han proyectado puntos y rutas registrados con GPS en distintas temporadas de trabajo de campo y procesadas en programas computacionales denominados Sistemas de Información Geográfica (SIG).

En el mapa 5-1 podemos ver un sitio de colecta a donde se dirigen las personas de Tequila y Atlahuilco para hacer la colecta del *D. acrotrichum*. Se representa con una línea roja la ruta seguida, misma que tiene de longitud aproximadamente 56 Km hasta llegar a ese sitio en el municipio de Vicente Guerrero en el Estado de Puebla. Con un rombo amarillo he señalado otros sitios potenciales de colecta según los colectores, cuyos testimonios he registrado desde el año 2006. Algunos de estos sitios ya están prácticamente expoliados del *D.acrotrichum* debido a la intensa colecta.

Por ejemplo, Azumbilla, Puebla y Acultzingo, Veracruz, son algunas de las localidades primeramente referidas (en 2006), ahí ya no se acude debido a la poca o nula existencia del recurso vegetal, es por eso que en la actualidad los colectores prefieren acudir a Nicolás Bravo, Barranca de San Antonio y al Municipio de Vicente Guerrero, todos en el Estado de Puebla. Por lo menos desde el año 2012 se ha tenido registro testimonial de que esas localidades son las más visitadas, asimismo tuve la oportunidad de visitar el sitio de colecta en el municipio de V. Guerrero en el año 2014. Un poco antes a principios del año 2013 visité un sitio cercano a Acultzingo Veracruz y pude comprobar en un recorrido que la especie está prácticamente ausente.

En el mapa 5-2 he marcado dentro de un polígono de perímetro amarillo un área general de colecta, que incluye todos los sitios de colecta que se han reportado. Con rombo color verde he marcado todas las localidades que tengo conocimiento que colectas en algún sitio dentro de esa área general. Del Estado de Veracruz son 9: Acultzingo (se localiza dentro del área general de colecta), Orizaba, Tequila, Atlahuilco, Tlaquilpa, Astacinga, Tehuipango, Zongolica y Tlacuilotecatl. Del Estado de Veracruz son Tehuacán Altepexi,

San Gabriel Chilac, San José Miahuatlán, Zinacantepec y Ajapan. Estas localidades se encuentran en el Valle de Tehuacán, además localidades que se encuentran en el área de colecta también utilizan el recurso vegetal, tal es el caso de Azumbilla, Nicolás Bravo, San Bernardino Lagunas y Vicente Guerrero. Aunque no se ha obtenido dato por medio de testimonios o trabajo etnográfico, es de suponerse que colectores de muchas otras localidades que se encuentran próximas a las antes mencionadas en el territorio veracruzano, siguiendo un eje desde Orizaba hasta Tehuipango, también colecten en esa área general, ya que sólo en esa zona se encuentra la comunidad vegetal donde crece el *D. acrotrichum*, el matorral rosetófilo (Gómez-Pompa y Castillo-Campos 2010: 69) también denominado matorral crassorosulifolio-espinoso (Cházaro 1992, 2004) tal como se describió en el capítulo 4 (subcapítulo 4.3).

En el mapa 5-3 se muestran las áreas en donde se colectan tres especies de plantas desde Atlahuilapa (número 4), Atlahuilco cabecera municipal (número 3), Tlalmorado (número 2) y Sihuateo (número 1), dichas localidades están señaladas con un rombo verde y su número correspondiente en el mapa. El área delimitada con color rosa corresponde al *tsompiltek*, y con puntos amarillos está representada el área correspondiente al azomiate. Estas dos especies crecen en terrenos de vegetación secundaria, en acahuales próximos a las casas y las milpas, terrenos donde el humano ha sustituido la vegetación primaria que pudo corresponder a los bosques de pino. Esta situación representa un caso en el cual la sustitución de la vegetación primaria ha dado como resultado el establecimiento de especies herbáceas y arbustivas como son el azomiate y el *tsompiltek*, muy importantes en el contexto ceremonial. En el caso del azomiate se conjunta con el pino, una especie de vegetación primaria, para hacer los *sochikalli* en la conmemoración de la Semana Santa. El *tsompiltek* sirve para hacer envoltorios de flor llamados *sochimánalle* como hemos mencionado. El *ashokopa* se colecta en zonas un poco más bajas, en bosques mixtos, es decir que tienen árboles de hoja caduca y de hoja perenne. Las rutas están marcadas con líneas rojas que van desde las localidades hasta los sitios de colecta.

En el mapa 5-4 se muestran tres especies que se colectan desde Tequila cabecera municipal. Estas son el *ashokopa* que está marcada con el perímetro azul, el punto número 1 señala el área de colecta que se encuentra en la reserva forestal del barrio de Santa Cruz. El punto número dos señala el barrio de Cotlajapa, en cuya proximidad se encuentra otra

área de colecta. Un área de colecta pequeña se encuentra en el barrio de la Santa Cruz, marcado con el número 5. La última área de colecta señalada es la que se encuentra más lejos de los barrios de Tequila, los más próximos son el Barrio San Antonio, marcado con el número 4 y del centro de Tequila, marcado con el 6.

En lo que respecta al tepejilote y a la heliconia, se observa que dos de sus sitios de colecta se encuentran en Oxtotitla marcado con el número 7 y en Ahuatepec marcado con el 8. Estos dos sitios tienen una altitud inferior que Tequila, es por eso que allí se puede encontrar con mayor facilidad estas dos especies a las cuales favorecen temperaturas más calidas. Incluso cerca de Oxtotitla, está la barranca del mismo nombre en donde se puede descender aún más para buscar estas plantas. El área del tepejilote se encuentra marcada con el perímetro anaranjado mientras que el de la heliconia está marcada con puntos rojos, ambas se traslapan.

Por último menciono que en el mapa aparece el punto número 3, este se refiere al Barrio de Tecuanca, en donde hay un cruce de caminos, uno que lleva al centro de Tequila y comunica con aquél que va hacia Atlahuilco, otro camino sigue hacia el barrio San Antonio, la Cumbre de Tequila y llega hasta zongolica, y otras brechas que están próximas al cruce van hacia el área de colecta próxima al Barrio Cotlajapa.

En el mapa 5-5 se muestra cuatro especies que son colectadas desde Astacinga. Las dos primeras especies son la *Tillandsia imperialis* y la *T. gymnobothrya*, comúnmente denominadas *soluche*. El área está marcada con color magenta y se ubica a los costados de la carretera que viene de Tlaquilpa. Ahí se encuentran remanentes de bosques de pino, que representa la vegetación primaria donde crecen estas dos especies de bromelias epífitas. Es una zona de cañadas y desniveles muy abruptos donde no se ha sustituido esa comunidad vegetal, posiblemente por la dificultad que representan esas laderas. En los márgenes de esta zona de bosque de pino, en las áreas donde han sido talados y que ahora hay acahuales o pastizales, crece el azomiate, un arbusto característico de zonas perturbadas. Por consiguiente se puede decir que ambas comunidades vegetales son mutuamente excluyentes, así donde se colectan bromelias no hay azomiate y viceversa, un caso contrario de lo que he descrito anteriormente con respecto al tepejilote y la heliconia, especies que crecen en la misma comunidad vegetal.

La especie *ashokopa* se tiene que coleccionar en una zona de bosques mixtos que representan vegetación primaria y se encuentran a una altitud ligeramente menor, entre 150 y 200 m menos. Para eso hay que salir de Astacinga más de 5 Km hacia el cerro Tepepa, esa ruta se marca en el mapa con una línea roja. Este es el único sitio de colecta que he localizado sin embargo, es de suponerse que hay más. Como un dato accesorio, esta zona de bosque donde se colecta el *ashokopa*, también es frecuentada por personas que van a saquear en grandes cantidades especies de orquídeas principalmente, para posteriormente ofrecerlas en Orizaba, por ejemplo.

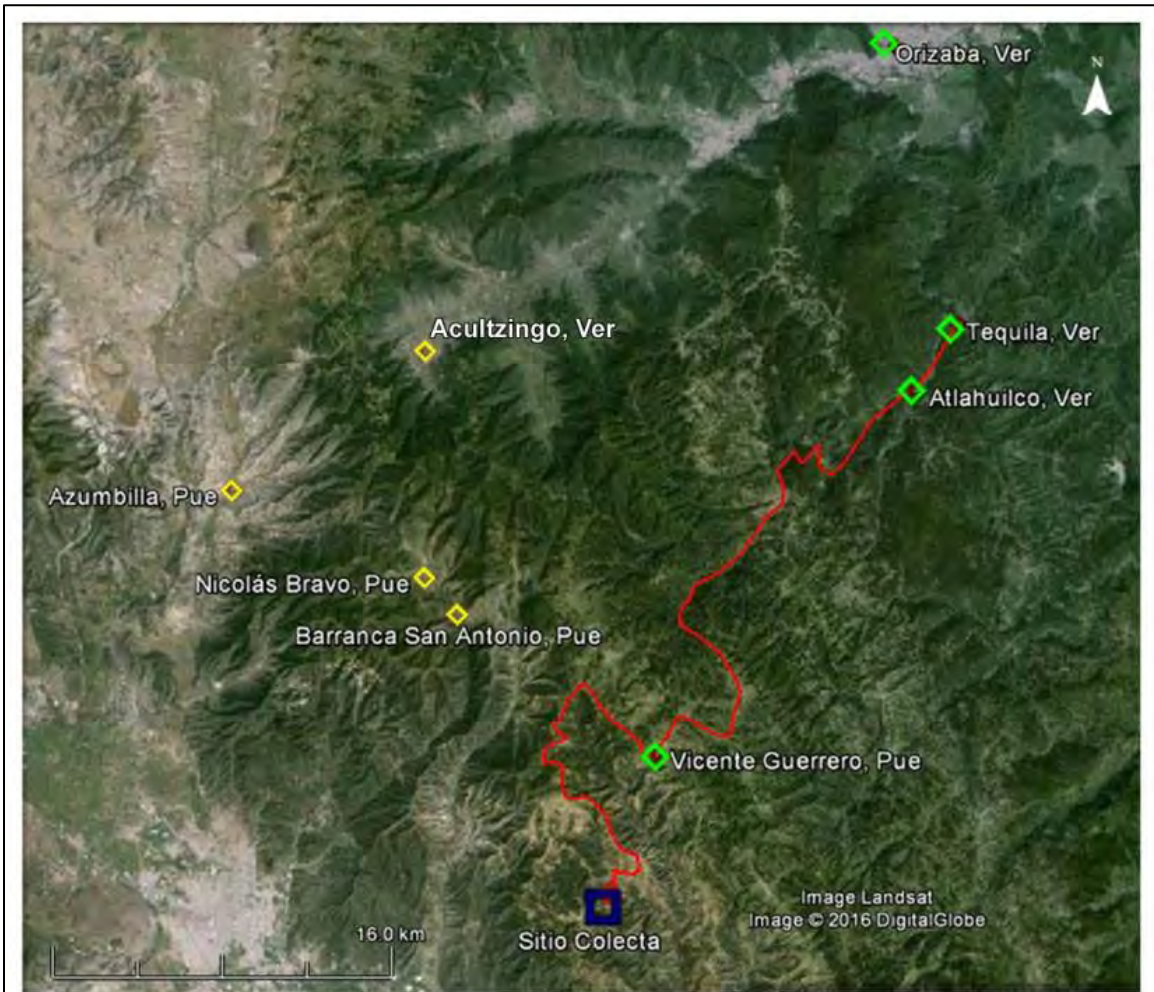
En la figura 5-2 y 5-3 podemos observar de manera más específica parte de la información de la tabla 5-1, sobre todo lo referente a la época de utilización de las especies, las distancias y rangos altitudinales existentes cuando se acude a coleccionar desde Tequila y Atlahuilco, la distancia está expresada en Km y la altitud en metros sobre el nivel del mar. En el caso de la figura 5-2 se muestra que hay 3 especies que se coleccionan a no más de 15 Km de distancia de la cabecera municipal Tequila. El *ashokopa* es la especie que se consigue en el mismo rango altitudinal de esa localidad y que menos recorrido hay que hacer para encontrarla. Su uso es en primavera, otoño e invierno. Para coleccionar la heliconia y el *tepejilote* hay que recorrer aproximadamente 15 Km y hay que descender unos 200-250 metros, el uso de estas especies se ha registrado en verano. En lo referente a la cucharilla, hay que recorrer más de 50 Km y subir alrededor de 700 metros de altitud, todo el año se usa esta especie. Todas estas especies antes mencionadas se coleccionan en comunidades vegetales que conforman la vegetación primaria del cada sitio respectivamente.

De manera distinta, la *Plumeria rubra* es una planta cultivada que según testimonios recabados durante el trabajo de campo, se consigue en viveros que se localizan a unos 35 Km de distancia y a 900 metros menos de altitud, en el área de Córdoba.





En la figura 5-3 vemos que hay tres especies que se coleccionan en el rango altitudinal de la cabecera municipal Atlahuilco y que hay que recorrer pocos Km para conseguirlas, estas son el azomite, el pino y el *tsompiltek*. El pino conforma comunidades vegetales de tipo primario mientras que el hábitat originario del *tsompiltek* y el azomite son acahuales, que se consideran vegetación secundaria. Los casos de la cucharilla, la heliconia, el *tepejilote* y la *Plumeria rubra*, son casi idénticos a los descritos para Tequila, es por eso que no se reiterará.

En este capítulo se han expuesto diversos aspectos de los usos de la flora en el contexto ceremonial y ritual. Hemos conocido los distintos hábitats o comunidades vegetales de donde se obtienen las especies que se utilizan en el ciclo religioso y ritual. También se ha expuesto la fenología de las especies en el momento del año en que son utilizadas, los procedimientos de colecta así como las distancias que hay que recorrer para conseguirlas.

Así hemos proyectado cartográficamente sitios de colecta y localidades con el fin de darnos una idea espacial de su ubicación. También se ha descrito etnográficamente el uso de las plantas y la transformación en objetos ceremoniales y ofrendas. Todo esto servirá de encadenamiento temático para abordar el siguiente capítulo, en donde veremos con mayor detalle el actuar del especialista ritual *tlayákanke*, quien tiene el conocimiento acerca de la flora que se utiliza en distintos contextos rituales y ceremoniales. Entre ellos están el *sochitlalli*, la organización ritual de las mayordomías y su intervención en distintos momentos del ciclo de vida de las personas.



Referencias:

-  Sitio de colecta en el municipio Vicente Guerrero, Puebla.
-  Localidades de referencia
-  Otros sitios de colecta
-  Ruta de colecta desde Tequila y Atlahuilco


Mapa 5-1. Sitio de colecta de *Dasylyrion acrotrichum* desde Tequila y Atlahuilco





Mapa 5-2. Área general de colecta de *Dasyllirion acrotrichum*





Referencias:

 *Stevia microchaeta* o *tsompiltek* [tsom'piltek]

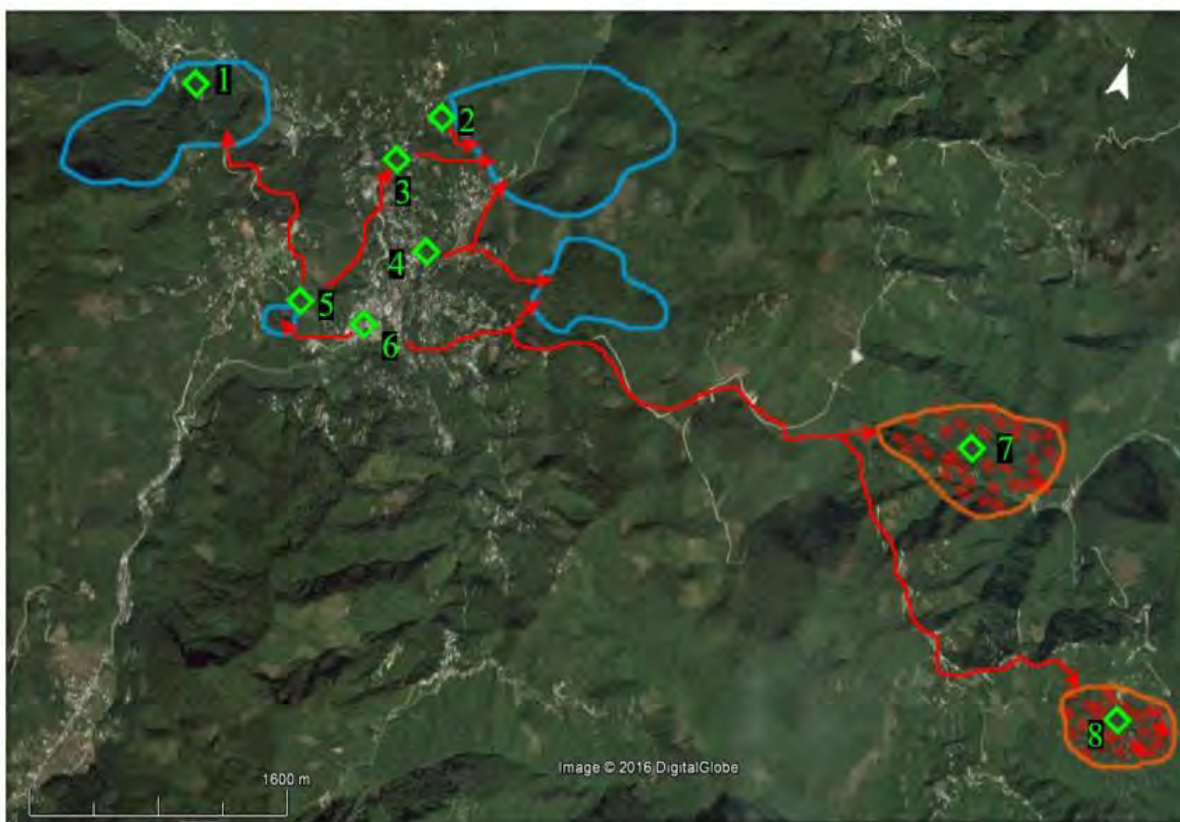
 *Barkleyanthus salicifilius* o *azomiate*

 *Gaultheria acuminata* o *ashokopa* [afo'kopa]






 1 Sihuateo, 2 Tlalmorado, 3 Atlahuico,
4 Atlahuilapa

 Rutas de colecta

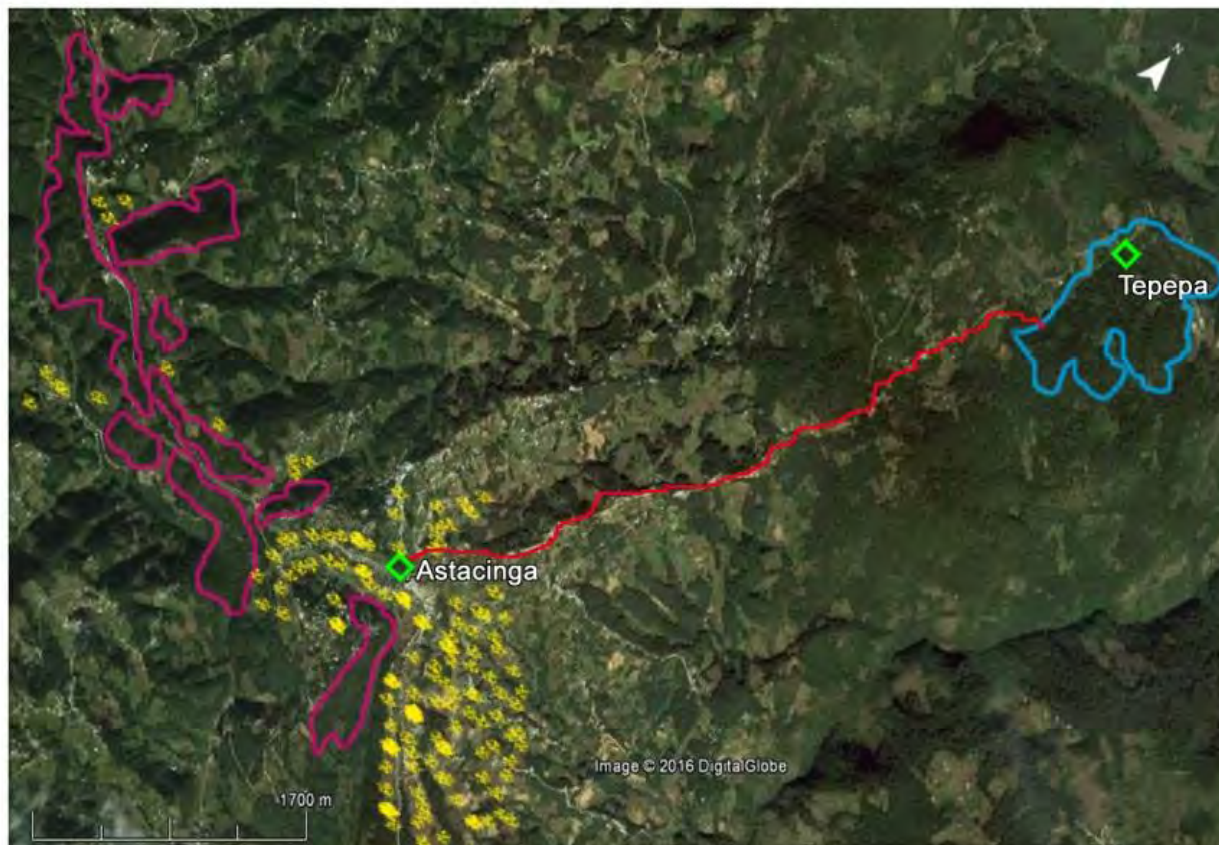
Mapa 5-3. Especies colectadas desde Atlahuilco








Referencias:

-  *Chamaedorea tepejilote* o *tepejilote* [tepexi'lote]
-  *Heliconia bourgaeana* o *panisbasochitl* [panisβa'sochitl]
-  *Gaultheria acuminata* o *ashokopa* [afo'kopa]
-  1 Reserva, 2 Cotlajapa, 3 Tecuanca, 4 San Antonio, 5 Santa Cruz, 6 Centro, 7 Oxtotitla, 8 Ahuatepec
-  Rutas de colecta

Mapa 5-4. Especies colectadas desde Tequila



Referencias:

-  *Tillandsia imperialis* y *T. gymnobotrya* o *soluche* [fo'lutʃe]
-  *Barkleyanthus salicifilius* o *azomiate* [aso'miate]
-  *Gaultheria acuminata* o *ashokopa* [aʃo'kopa]
-  Localidades de referencia
-  Ruta de colecta desde Astacinga

Mapa 5-5. Especies colectadas desde Astacinga

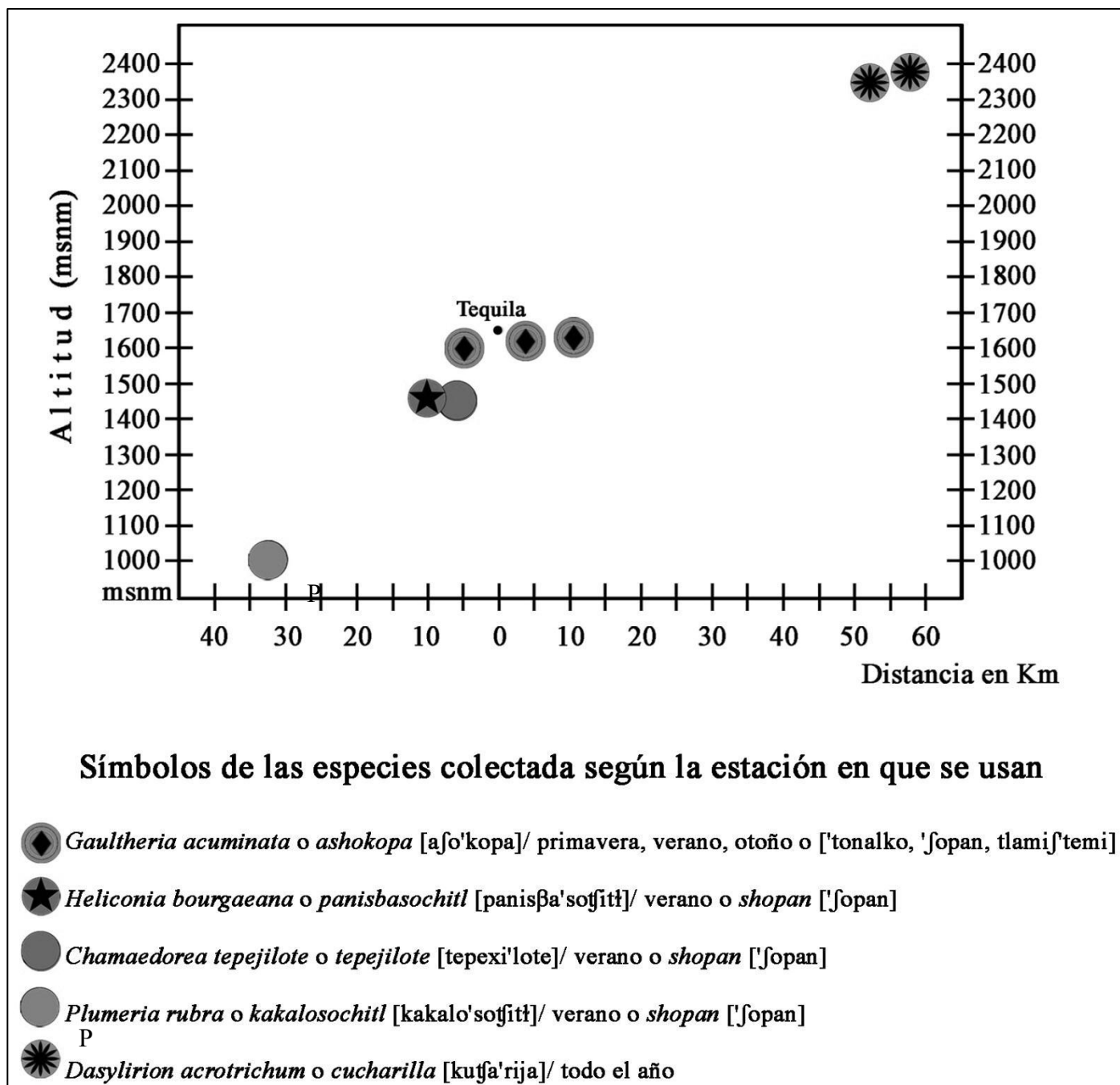
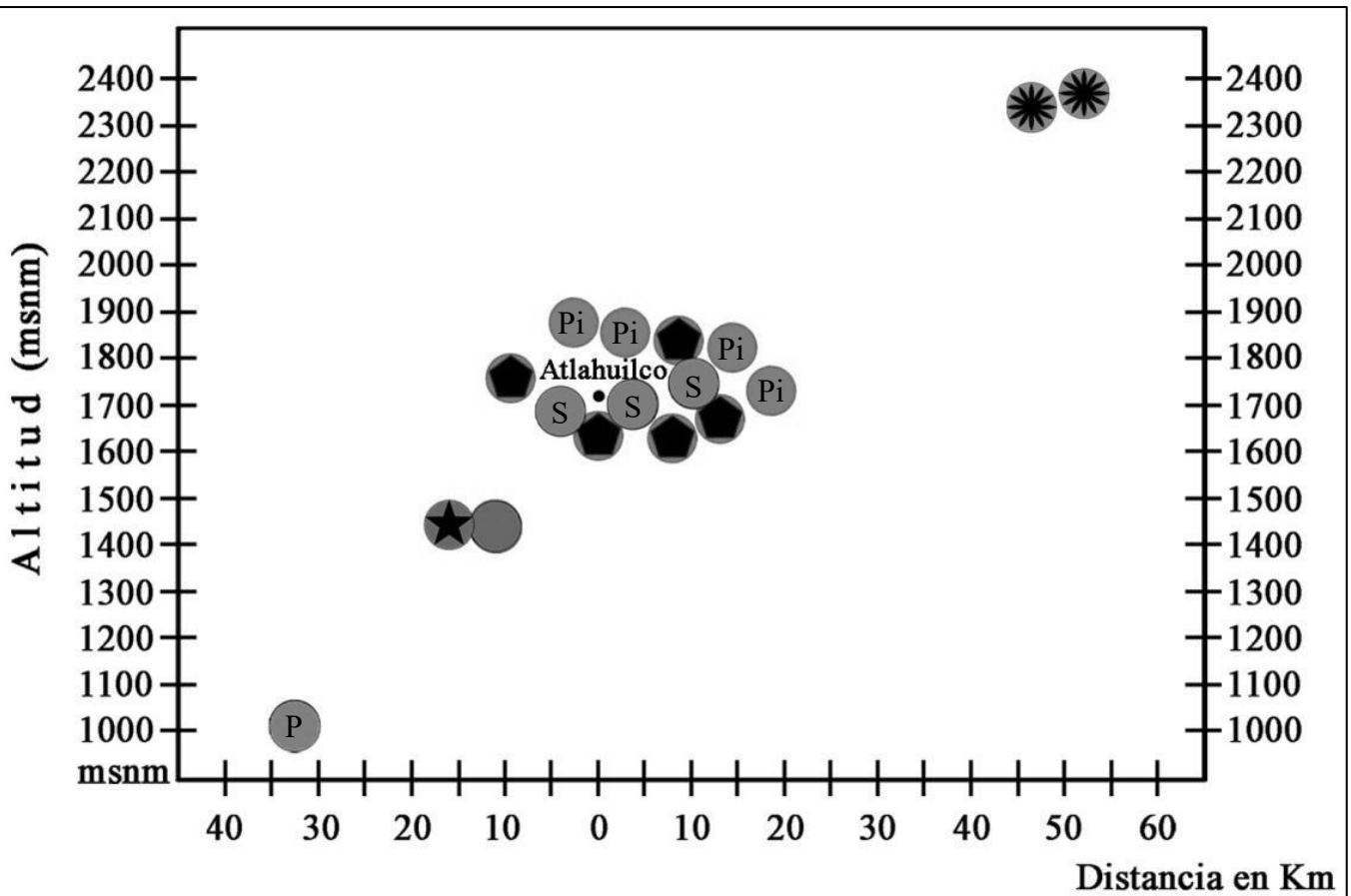


Figura 5-2. Especies colectadas desde Tequila considerando distancia, altitud y época de colecta



Símbolos de las especies colectada según la estación en que se usan

- P *Plumeria rubra* o *kakalosochitl* [kakalo'sofjítʃ]/ verano o *shopan* [ʃopan]
- Chamaedorea *tepejilote* o *tepejilote* [tepexi'lote]/ verano o *shopan* [ʃopan]
- ★ *Heliconia bourgaeana* o *panisbasochitl* [panisβa'sofjítʃ]/ verano o *shopan* [ʃopan]
- ☼ *Dasyilirion acrotrichum* o *cucharilla* [kutʃa'rija]/ todo el año
- S *Stevia microchaeta* o *tsompiltek* [tsom'piltek] / todo el año
- Pi *Pinus* spp. o pinos, ocotes/ primavera o ['tonalko]
- *Barkleyanthus salicifolius* o *azomiate*, *yoyotl* [aso'miate, 'jojotʃ]/ primavera o ['tonalko]

Figura 5-3. Especies colectadas desde Atlahuilco considerando distancia, altitud y época de colecta

Capítulo 6. La etnografía del ciclo ritual y el ámbito del *tlayákanke*

En este capítulo presento en primera instancia una aproximación que reúne el ciclo ritual anual, en gran medida basado en los datos del uso de la flora que vimos en el capítulo 5. Ahí se presentó una descripción botánica de las especies, así como la etnografía del uso de la flora en cada celebración específica. Ya que nos aproximamos al final, ahora se abordará **el ciclo ritual** quitando los detalles botánicos, pero incluyendo la estacionalidad ya que presentaré mi clasificación de la actividad ritual en **cuatro etapas** según la época del año en que se realiza: **los de la etapa fría, los de la época solar, los de la época lluviosa y aquellos de la época de la neblina**. Para esto será de gran ayuda seguir la ilustración de capítulo anterior (ilustración 5-1 p. 34) y la descripción de la estacionalidad según los propios habitantes de Tequila y Atlahuilco, que se mostró en el capítulo 4 (subcapítulo 4.3, pp. 16-18).

Posteriormente veremos de manera ampliada el trabajo de los especialistas rituales *tlayákanke* [tla'jakanke], de quienes se mencionó parte de su actividad en capítulos anteriores. Su trabajo ritual se relacionará con los planteamientos teóricos denominados sincretismo y reinterpretación simbólica, los cuales son herramientas analíticas de las expresiones de la religiosidad. Recordemos que en el capítulo 2 se mostró que la Iglesia Católica en un marco hegemónico, mantiene cierta permisividad que favorece el culto externo de los feligreses, quienes lo expresan conforme el sustrato sociocultural existente en cada lugar y en cada una de las comunidades católicas.

En Tequila y Atlahuilco algunas de estas comunidades católicas profesan el catolicismo de una manera tradicional, es decir, como se ha heredado de generación en generación guardando cierta ortodoxia a la hora de seguir el conjunto de rituales y ceremonias requeridos anualmente como parte de su ciclo de vida, como parte de la dinámica de las mayordomías y como parte del ciclo agrícola. La heterodoxia lo representan las comunidades católicas que ya no participan de las tres formas rituales y ceremoniales antes mencionadas.

Como parte de esta descripción complementaria, se presenta la definición de lo que es un *tlayákanke*, según las referencias bibliográficas y los datos derivados del trabajo de campo realizado. Asimismo describiremos su actuar en los eventos en el ciclo de vida de las personas, incluyendo lo referente a las mayordomías, y después conoceremos la manera en que realiza la ceremonia agrícola *sochitlalli*.

En el subcapítulo final transcribo algunos relatos en los cuales se presentan elementos míticos cuya temática hace notoria la importancia, por ejemplo, de rendir ofrenda a los seres o *diositos* que se invocan en el proceso ritual del *sochitlalli* y la importancia del maíz para estas comunidades agrícolas. Estos relatos ayudan para reforzar la transmisión del conocimiento y sirven para comprender el significado de la ritualidad al interior de la comunidad.

6.1 El ciclo ritual

Etapa 1: Eventos de la época fría. Comencemos la revisión del ciclo ritual en la época fría del año denominada *tlasewetsi* [tlase'wetsi] por los nahuas de Tequila y Atlahuilco.

El frío se presenta durante los meses de diciembre, enero y febrero, no obstante, en esta época gélida se vive la abundancia en cuanto a disponibilidad de alimentos, ya que recién ha pasado el apogeo de la cosecha, incluso en diciembre y en enero todavía se pueden observar mazorcas en su las plantas secas de maíz que aún permanecen en los sembradíos.

Dos celebraciones son las más importantes, el festejo de la Navidad y el Año Nuevo, los cuales corren por cuenta de sus respectivas mayordomías, que son dos de las más prestigiosas en Tequila y Atlahuilco. Cabe mencionar que se construyen arcos de cucharilla para cada una de estas fechas, y este hecho hace notoria la importancia de las celebraciones ya que su construcción implica un gasto mayor, debido a que hay que financiar el viaje para la colecta, el alimento y las cervezas para los colectores y aquellos que ayudan a elaborar los arcos (ver proceso en el capítulo 5).

Ya en el mes de febrero, se celebra el Día de la Candelaria, evento religioso en donde se presenta la primera etapa del ciclo agrícola del año, a la par de la presentación de

los “niños dios” en la iglesia. Así, el dos de febrero se llevan las semillas a bendecir a la iglesia. En esta etapa del año se empiezan a desgranar las mazorcas que serán destinadas para la siembra, misma que empezará a finales del mes de marzo y más propiamente en abril.

Etapa 2: Eventos de la época solar. El sol es el elemento más conspicuo en esta época del año, incluso el nombre de esta estación en náhuatl *tónalko* [‘tonalko], haciendo alusión directa al calor y al sol.

Tona en náhuatl es “haber sol”, según la definición del diccionario contemporáneo de Mecayapan, Ver. (Wolgemuth *et al.*: 194), y en el vocabulario de Molina (Molina 2: 149r) está definido como “hacer calor o sol”. Ese calor del sol comienza desde finales de marzo y aunque esta estación se puede considerar la más calurosa y seca del año, por la situación geográfica y altitudinal de Tequila y Atlahuilco, siempre pueden ocurrir aguaceros y periodos intermitentes de lluvia.

Toda esta descripción anterior fue hecha con la finalidad de resaltar la importancia del sol en esta época, porque es fundamental para el crecimiento del maíz, cuya siembra también comienza a finales de marzo, para lo cual se realizan los *sochitlalli*. El maíz es un cereal de muy rápido crecimiento pero que necesita una provisión abundante de insolación, situación que en ocasiones no se da en las zonas nubladas de Tequila y Atlahuilco, además es necesario que haya una zona abierta, libre de árboles, hay que talar el *kʷawyo* [‘kʷawjo], o zona arbolada para poder sembrar. Es por eso que es necesario hacer el ritual *sochitlalli* para pedir permiso, y poder apropiarse del terreno con el favor de los señores del *tlalokan*⁸².

En el inicio de *tónalko*, cuando empiezan a verse los renuevos y brotes de las hierbas y árboles, se acostumbra prepara el agua de marzo o marzopahtle [marso'pahtle]. Ésta es una infusión que se realiza con distintas plantas, particularmente los retoños los cuales, se sumergen en alcohol y se dejan ahí reposar. Según testimonios es mejor hacerlo el primer viernes de marzo, pero todo el mes es bueno para hacer el marzopahtle⁸³. Durante el trabajo de campo pude conversar con algunas personas que acostumbran hacer esta

⁸² Se han descrito más detalles en el capítulo 4, subcapítulo 4.4.1.

⁸³ Podría decirse que la equivalencia de pahtle en español es “medicina” (‘patli” en Molina 1: 83r.)

infusión, pero sólo en Tequila ya que en Atlahuilco si bien reconocen que existe el agua de marzo, nadie que entrevisté acostumbra realizarla. No podría afirmar si es una tradición antigua o reciente. Sin embargo en Tequila, un señor que sobrepasaba los 70 años, Don José, me platicó acerca de algunas de las plantas que se utilizan. Asimismo se me explicó que es un remedio universal que contiene plantas de carácter caliente y también plantas de carácter frío⁸⁴. Las maestras en el preescolar han retomado esta tradición y cada primer viernes de marzo o alguna fecha próxima, junto con los alumnos hacen el agua de marzo.

El *sochitlalli*, ceremonia agrícola que realizan los *tlayákanke*, se dedica principalmente a hacer una petición a los señores del *tlalokan* para que –encierran” a sus animales para que no se coman las semillas ni las plantas de la milpa. No es una ceremonia de petición de lluvia, como suele suceder en otras regiones como puede ser el Alto Balsas en Guerrero, pero si es una ofrenda que se realiza para pedir permiso para sembrar, los detalles los veremos en el siguiente subcapítulo.

El apartar semilla de maíz como de frijol para la siembra, implica una pérdida de alimento, ya que en vez de consumir los granos serán depositados en la tierra. Es en este momento que se perfila la época de escases, en cuanto a la disponibilidad del alimento cosechado en el ciclo agrícola anterior.

Finalmente llega la cúspide y decaimiento de este periodo a finales del mes de junio. La consolidación de las lluvias está próxima pero aún se puede sentir el calor del sol. Se aproxima el solsticio de verano y los días son largos, el sol ya hecho su trabajo en cuanto a dar energía para el crecimiento de la planta de maíz, cual ya tiene una talla considerable. Pronto sucederá el cambio de estación hacia las lluvias y la transición paulatina hacia los días cortos. Este fenómeno natural es asimilado en la ritualidad de Atlahuilco, hecho que nos muestra una prolongada observación del movimiento aparente del sol y de los puntos donde sale y donde se pone. Su expresión se hace notoria el día de Corpus Christi, según testimonios de algunas personas en Atlahuilco incluyendo dos señores *tlayákanke*.

Según ellos, en fechas próximas al Corpus Christi sucede el –eruce” o cambio de los días largos *weyetónale*, hacia los días cortos –*ehikitsintónale*”, conforme transcurre del

⁸⁴ Al no ser la temática de la investigación, no se profundizará en la descripción de esta infusión medicinal.

fin del verano, otoño e invierno cuando los días en el hemisferio norte son los más cortos del año. Pues bien, los cerros son marcadores orográficos importantes para referir estos cambios, recordemos que en el capítulo 4 se describió que los *nabe tepeme* son 4 cerros que funcionan a modo de puntos cardinales. Dos de ellos son el cerro *wewetepetl* y el *wewetsi*, cuando el sol se oculta hacia el cerro Huehuetzi [we'wetsi], indicando los días largos, mientras que conforme transcurre el año en fechas posteriores al solsticio de verano, el sol “comienza a regresar” hacia el sur y va aproximando su punto de ocaso hacia el cerro Huehuetepetl [wewe'tepetl] indicando días cortos (Ver figura 6-1 p. 278). Según los *tlayákanke*, el recorrido del sol por los 4 puntos cardinales o *nabe tepeme*, y su “eruce” dando paso a los “*ehikitsintónale*”, se representa en la procesión del jueves de Corpus Christi⁸⁵.

Hay por otra parte, una clara identificación entre “*la Custodia*”⁸⁶, Cristo y el Sol. La Custodia se asimila con el sol, ya que tiene una forma radiante, además de ser de color dorado y realizar un movimiento durante la procesión, en la cual recorre las 4 esquinas del atrio, como si fueran los *nabe tepeme*. Cristo y el sol también mantienen una especie de fusión muy próxima a la advocación mutua. El Sr. Bernardo Quechulpa (testimonio en Mata Labrada 2012: 157), menciona que “*habil* [tlaβil] es la Candelaria, es la luz quedito pues, *tlaneshí* [tlaneʃ'ti] es como el sol cuando amanece, *tlaneshí totatze* [tlaneʃ'ti to'tatse] es Jesús”. En ese mismo sentido el Sr. Refugio Coscahua mencionó que el sol recibe tres nombres: Santo Sol, San Vicente y San Manuel⁸⁷.

María Elena Aramoni (1990: 28) señala que un rasgo cultural, que por su larga duración parece central para entender la continuidad del pensamiento nahua es “el papel primordial que los dioses y númenes de origen prehispánico cuyos rasgos y cualidades se amalgamaron con los de los diversos santos católicos”. Por ejemplo Aramoni (1990: 28) menciona que “el dador de vida es Jesús-sol”, quién es considerado por los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, “hijo del Talokan noteiskaltijkatatzin (Padre Creador) y Talokan noteiskaltijanantzín (Madre Creadora)”.

⁸⁵ Hay más detalles en el capítulo 5, subcapítulo 5.6, donde se describe la etnografía de la Celebración del Corpus Christi.

⁸⁶ Figura dorada donde se coloca la hostia durante la misa para celebrar la eucaristía.

⁸⁷ Manuel es un nombre de origen hebreo que significa “el dios que está entre nosotros”. A Jesús de Nazaret se le nombra Emmanuel en la Biblia, asimismo, se acostumbra celebrar a San Manuel el día de Corpus Christi.

Etapa 3. Eventos de la época lluviosa. Al decaer la época de la radiación solar y se consolida la época de *shopan* [ʃo'pan], el de la lluvia intensa pero también el de la escases. La lluvia es muy necesaria para el desarrollo del maíz, una vez recibida la radiación solar abundante. Sin embargo, para las personas, este periodo lluvioso representa una época difícil por varios aspectos. Primeramente las reservas de maíz son más escasas y todavía las plantas de la milpa están verdes, todavía ni jilotes hay, tampoco el frijol ni la calabaza o los quelites de la milpa han siquiera dado flor. En Molina (Molina 1: 21r) –xotla” es –brotar las flores”. El sufijo locativo *pan* alude que este periodo es el –tiempo de crecimiento”.

También los animales están hambrientos y comen con facilidad los escasos brotes que ahí pueda haber, las tuzas atacan las raíces causando estragos a la milpa. Por eso se vuelve a pedir su protección, y es bastante frecuente que se realice algún *sochitlalli* para pedir por la sanación de la milpa, para el cuidado de la misma, para que –le de fuerza” y que los señores del *tlalokan* la vigilen en todo momento:

(1)

Señor Antonio Abad tlahkotlalokan mokoneba mitstlatlahtia miac shontlak^{wi}darō,

[se'ɲor an'tonio abad tlahkotla'lokan moko'neβa mitstlatlah'tia miac ʃontlak^{wi}'daro]

Señor San Antonio Abad tlahkotlalokan tus hijos te ruegan que los cuides mucho,

tefatsin togonimachiβas moyolkatsin,

[teh'βatsin t togonima'fʃiβas mojol'katsin]

usted-rev quite a sus animales-rev,

manimite ishthagoyo o inepa tipetsintle,

[mani'mite iʃtla'gojo o 'inepa tipe'tsintle]

que vayan a andar en este montecito o en aquel cerro-rev,

iguino nimotlapobia noishtlantsintle señor Antonio Abad tlalogan tata tlalogan nana,

[nigan nimotlapo'βia moiʃtlan'tsintle se'ɲor an'tonio abad tla'logan 'tata tla'logan 'nana]

Aquí pido delante de usted-rev Señor Antonio Abad tlalogan tata tlalogan nana,

se ladotse mabia se ladotsin matiguipanole,

[se lado'tse maβia se lado'tsin matigi'panole]

que se vayan por otro lado-rev , que a otro lado-rev se vayan a trabajar,

para inin tlatiguipanole maguikabaga iban k^waltse mamoskalte,

[para 'inin tlatigui'panole magika'βaga iban 'k^waltse mamos'kalte]

para que dejen esta milpa y pueda crecer bien,

Señor Jesús moishkotsintle moskaltike mogoneba,

[se'por xe'sus moi]ko'tsintle moskal'tike mogo'neβa]

Señor Jesús, van a crecer sus hijos encima de usted-rev,

shiguineniguilte iban shiguink^widaro,

[šiguineni'gilte iban šigink^{wi}'daro]

deles fuerza y cuídelos,

se ome tlabille nimitsmomaguilia iban se sochitsintle

[se ome 'tlaβile nimitsmomagui'lia iban se soč'i'tsintle]

le doy estas dos velas y esta flor-rev,

nimitstlatlah'tia miak tefatse shiguimoteochibile nochi tónale iban nochi hora.

[nimitstlatlah'tia miak teh'βatse šiguimoteoč'i'βile 'noč'i 'tonale iβan 'noč'i ora]

a usted le ruego mucho que los bendiga todo el día y a toda hora.

En este rezo como en aquellos que veremos en páginas posteriores abundan los reverenciales, los cuales marcaré al final de la palabra en cuestión con un guión seguido de la palabra *-rev*” de este modo *-rev*”, por ejemplo [teh'batsin] = **usted-rev**, [mojol'katsin] = **sus animales-rev**. Lo hago de esta manera porque no se pueden traducir los reverenciales transculturalmente ni translingüísticamente⁸⁸.

Después de haber conocido este rezo, cabe mencionar algunas cuestiones. En el aspecto más formal puedo hacer mención de algunos préstamos del español que se han asimilado al náhuatl. Luego es conveniente explicar que cuando se hace mención casi al final *-señor Jesús enfrente de usted van a crecer sus hijos*”, el *tlayákanke* se refiere al maíz, mismo que se acaba de sembrar y ahora está en manos del cuidado de Jesucristo, por eso se le pide que les de fuerza y que los cuide. Otro aspecto importante es que muchos de los sustantivos poseen el sufijo reverencial *tsin* o *tsintle*, el cual expresa principalmente respeto, el respeto con el que se le pide a los señores del *tlalokan* y a Jesucristo que actúe en favor de quien se

⁸⁸ Información proporcionada por el Mtro. Leopoldo Valiñas en los cursos de traducción de náhuatl de la Maestría en Estudios Mesoamericanos. En el IIA-UNAM. Para más información ver Anexo 1 p. 11 *—Reverenciales*”.

lo está pidiendo, por ejemplo *ladotse* es “ladito”, *tipetsintle* es “errito” y *sochitsintle* es “florecita o florecitas”.

Asimismo cuando se pide que “los animalitos se vayan por otro ladito a trabajar, es porque se considera que los animales que atacan la milpa es porque andan de flojos y se escapan del *tlalokan* para no trabajar en lo que San Antonio Abad o *tlalokan tata tlalokan nana* les ordena. Es por eso que se realiza el *sochitlalli*, para que estos *señores del tlalokan* encierre a sus animales⁸⁹”.

Etapa 4. Eventos de la época de la neblina. En esta etapa del año, considero que comienza uno de los periodos más agradables para los habitantes de Tequila y Atlahuilco en varios sentidos. Aminora la lluvia fuerte, y aunque los caminos permanecen lodosos por mucho tiempo, ahora es más fácil el tránsito ya que en vez de lluvia constante, viene la neblina dando la posibilidad de ir y venir sin llegar empapados. Además ya se consolidó la milpa, ya hay elote tierno del cual, salen las primeras tortillas y memelas que son muy sabrosas y apreciadas por los habitantes. Pronto habrá mazorca y empezará la cosecha, tanto del maíz como de la calabaza y el frijol. Comienza la etapa de abundancia y del recibimiento de los muertos en su día, otro evento que provoca gran alegría, ya que se les recibe con gratitud y mucho respeto. A continuación muestro un poco de cómo se conmemora el día de muertos en Tequila⁹⁰

En el Barrio de la Santa Cruz, se conforman altares con cempasúchil y *ashokopa*, además se hacen caminos hacia los altares con pétalos de cempasúchil combinados con hojas de *ashokopa*, los cuales se llaman *sochipayanale*.

El aroma del *ashokopa* en el altar, según los testimonios de las personas entrevistadas, atrae a los difuntos, el cual es como si fuera el olor que desprenden los totopos. Además me explicaron que el caminito que se pone desde fuera de la casa hasta llegar al altar se llama *sochilpayanale*, y significa algo así como “flor amartajada, desmenuzada o migajas de flor”. Tal camino también estaba formado por la combinación

⁸⁹ Se pueden ver más detalles en el capítulo 4, subcapítulo 4.5, pp. 36, 37.

⁹⁰ Estos datos que transcribo se basan en una investigación que he realizado con anterioridad (Mata-Labrada 2012). Sin embargo consideré pertinente incluirlos para dar un contexto y completar el ciclo de la ritualidad anual.

de hojas de *ashokopa* junto con el cempasúchil o *simpoaltse*, *simpoalsochitl* como lo llaman ellos.

Muchas personas tienen la costumbre de poner el altar para los niños el día 31 de octubre cuando se prende copal para *sahumar*. Ellos ofrendan principalmente flores blancas para los niños, como son la nube y el alelí. Al día siguiente quitan la ofrenda, se vuelve a *sahumar* y se prepara el altar para los grandes. Entonces colocan cempasúchil y la flor moco de guajolote. El día dos de noviembre se realiza una ofrenda en general para todos los muertos, además se visita el panteón. Ahí se decoran las tumbas con todas las variedades de flores y plantas mencionadas anteriormente.

El día 2 de noviembre por la mañana, los habitantes de Tequila van a visitar a sus muertos al panteón, el cual se encuentra en una parte alta del poblado, desde donde se puede apreciar parte del pueblo, asimismo desde ese punto se puede ver el Pico de Orizaba.

En las afueras del panteón hay una gran vendimia de flor de muerto, reinas, nubes, moco de guajolote y alelíos. Es notorio que muchas personas llegan con ramas de *ashokopa* aunque no todos acostumbran usar esta planta. Según testimonios de la primera persona que ahí entrevisté, conocí que se ofrenda *ashokopa* para agradecer a los muertos, para recordarlos y darles algo de lo que antes tenían.

Habiendo hecho otras tres entrevistas obtuve la reiteración de que el *ashokopa* es como las tortillas y los totopos para los difuntos. Una mujer me dio unos pétalos de cempasúchil y hojas de *ashokopa*, me dijo que los exprimiera juntos y los oliera. Realmente la combinación de ambas plantas intensifica el aroma, es en parte por eso que creo que se usan juntas. Las personas que acostumbran poner el *ashokopa* separan las ramas en racimos pequeños y los van sembrando alrededor de la tumba. Combinan los ramos con flores de cempasúchil y las demás flores que he mencionado.

Después de mediodía el cementerio está abarrotado de personas limpiando las tumbas y colocando las ofrendas florales. Cerca de las dos de la tarde se celebra en el lugar una misa. Posteriormente algunos se retiran y otros tantos se quedan a comer ahí.

Es así que transcurre estos eventos de la época de la neblina, tanto la cosecha como la celebración del Día de Muertos. Después de esta época de la neblina, paulatinamente la temperatura irá descendiendo, en parte porque comienzan los frentes fríos y los “mortes”

constantes en el Golfo de México, eventos que dan paso al invierno o como se conoce en Tequila y Atlahuilco, *tlasewetsi*, también consecuencia de la corta duración de los días o *chikitsintónale*, los cuales llegan a su mínima duración durante el solsticio, el cual también marca el inicio hacia los días largos, comenzando así otro ciclo anual.

6.2 *Tlayákanke*

Antes que nada hay que acotar que en Tequila *tliganke* o *kiganke* [tli'ganke, ki'ganke] es sinónimo del término *tlayákanke* [tla'jakanke] utilizado en Atlahuilco.

Gonzalo Aguirre Beltrán (1992), con base en datos recabados por Agustín Yopihua (1985), describió el proceso de organización de la fiesta patronal de Tequila, nombrando los cargos que existen dentro de la mayordomía, ahí hizo mención en primera instancia del *tliganke* o primer diputado. Tal cual mencionó Aguirre Beltrán (1992: 166-167), el *tliganke* –el que viene adelante, es un experto en liturgia que conoce perfectamente el orden que deben llevar las ceremonias, los episodios que componen a éstas, los rasgos del ritual en cada caso particular, lo que se dice, lo que se hace y lo que se toma”. Además el autor mencionó que cuando hay reuniones para planear tanto el recibimiento como la entrega de la mayordomía –el *tliganke* está autorizado para tomar la iniciativa si así lo considera conveniente” (1992: 168).

María Teresa Rodríguez (1993: 102) señala que el –*Hayecanque* (el que va adelante) [es] indispensable a todo lo largo del desarrollo ceremonial”. Según Rodríguez (1993: 103) no sólo es importante en la mayordomía ya que también la persona que tiene el cargo de sacristán mayor o diputado mayor, requiere de un –*Hayecanque*” quien será su –consejero ritual” y le ayudará a conformar el grupo de ayudantes o –semaneros” durante todo el año que dura su cargo, mismo que es el más alto jerárquicamente en cuanto a las funciones de la sacristía se refiere. Rodríguez (1993: 114) agregó que la pareja de mayordomos meses antes de la celebración que tienen a su cargo, buscan a una pareja de –*Hayecanque*” quienes serán sus consejeros rituales, pero el hombre y la mujer tienen muy distintas funciones, ya que mientras la mujer –*Hayecanque*” dirige las actividades en la cocina asignando tareas a las mujeres y sólo en ciertos momentos participa de las ceremonias, su marido es quien atiende

el proceso ceremonial. Por último la autora (1993: 114, 115) hace otra mención de estos especialistas rituales:

Son personas que han desempeñado distintos cargos religiosos a lo largo de su vida y han demostrado una conducta apropiada en su actuación cotidiana, no beben hasta emborracharse, son trabajadores, no han cometido adulterio, no maltratan a su familia. Además han demostrado capacidad para asimilar cuidadosamente las fases de los distintos ceremoniales, saben reproducir los discursos [...] que se emplean en los momentos trascendentales del ciclo de vida. Son en fin, los representantes –como ellos lo traducen- que todo grupo doméstico requiere para acceder a la normatividad vigente aún sin contar con ninguna experiencia previa.

A continuación se hace un análisis de la palabra *tlayákanke* basado en distintas fuentes bibliográficas.

Haciendo un análisis, la palabra *tlayákanke* puede significar “el que lleva la punta”, que alude a la capacidad y conocimiento de esta persona para llevar a cabo correctamente el proceso ritual. Esta palabra en náhuatl, que según el Vocabulario de Molina, puede derivar de “*tlayacati* o *tlayacati*”, cosa primera o delantera; o de “*tlayacanaliztli*”, primado o ventaja (Molina, 2008, lengua mexicana y castellana: 120v). Si analizamos la palabra, *tla/* algo, *yacatl/* nariz o punta, *qui/* el que hace algo. Entonces lo podemos definir como “el que lleva la punta”⁹¹

En el Códice Florentino fol. 48 v, libro octavo, capítulo 19, “De la orden que había en el tianquez, de la cual el señor tenía especial cuidado”, se hace mención de un cargo especial que tiene el *tianquispan tlaiacanque*:

El señor tenía cuidado del *tianquez* y de todas las cosas que en él se vendían por amor de la gente popular, y de toda la gente forastera que allí venía, para que nadie los hiciesse fraude o sinrazón en el *tianquez*. Por esta razón ordenaban, ponían por orden todas las cosas que se vendían, cada cosa en su lugar. Y elegían por esta causa oficiales que se llamaban *tianquizpan tlaiacanque*, los cuales tenían cargo del *tianquez* y de todas las cosas que allí se vendían (Sahagún, *Códice Florentino*, 2003).

⁹¹ Propuesta de la Dra. Elia Rocío Hernández Andón.

Pedro Carrasco también hace mención del cargo con una pequeña variante en la escritura de la palabra: [⋯] todas las transacciones estaban vigiladas por las autoridades del mercado: los dirigentes del mercado (*tianquizco teyacaque*) que había para toda clase de bienes, y los señores (*pochteca tlatoque*) que formaban un tribunal con jurisdicción sobre el mercado y decidían *in situ* todos los casos que les presentaban” (Carrasco, 1985: 55).

Finalmente menciono que Wolgemuth *et al.* (2002: 185) registraron en Mecayapan y Tatahuicapan, Ver., el verbo *–tayacâna*⁹²[taya'k:ana] y lo definen como *–adelantarse, ir adelante*”, poniendo un ejemplo para contextualizar: *–Feja xitayacâna; nejnigaj ayo nitamajmati*. Ya ve adelante tú; aquí yo ya no conozco el lugar”.

Mi propuesta para lograr equivalencia léxica en español de *tlayákanke* es la siguiente: se compone de un prefijo *tla*, de la raíz *yakana*, y del sufijo *ke*.

tla es un prefijo nominal indefinido que se utiliza para designar cosas, puede significar literalmente *–algo*”

yakana es guiar (Molina 1: 67r)

ke es el sufijo agentivo, esto quiere decir que es un sufijo para derivar un verbo y así designar a quién está ejecutando la acción que indica el verbo en cuestión: se traduce como *–el o la que –verbo–*”. *–Como en el español –ante– de amante, –ero– de barrendero*” (Valiñas Texto II)

Entonces, *tlayákanke* es *–el que guía algo*”, en este caso el que guía una acción ritual o ceremonial, ya sea en el ciclo agrícola o en el ciclo de vida de las personas.

Ahora bien, con base en la información etnográfica recabada en Tequila, se entiende que estos especialistas rituales son personas distinguidas y respetadas ya que están presentes en una gran cantidad de eventos, porque poseen los conocimientos para encaminar correctamente diversas ceremonias. Saben lo necesario para hacer una petición de mano y encaminar una boda, también sabe cómo realizar la ceremonia de recepción de un niño recién bautizado y conoce la ritualidad implícita en una mayordomía, por ejemplo, durante la celebración de su santo titular. Asimismo el *tlayákanke* es quien realiza el *sochitlalli*, que es una petición y ofrenda realizada para curar a un enfermo, para pedir

⁹² Cabe mencionar que en esa variante el prefijo indefinido *ta* es lo mismo que *tla* en la variante de Tequila y Atlahuilco y otras variantes del náhuatl.

permiso cuando se va a construir una casa y también cuando se va a sembrar, este último ámbito se abordará en el presente artículo. Cabe mencionar que el *sochitlalli* también se puede realizar a posteriori de la construcción o de la siembra y este tiene un carácter curativo.

Por ejemplo, ya que no se ha pedido permiso para sembrar, las matas pueden ser atacadas por plagas, entonces el especialista es solicitado para realizar la ofrenda para comunicarse con el *tlalokan* [tla'lokan] y así tratar de poner remedio a esa situación. El *tlayákanke* ha aprendido estos conocimientos desde joven, y a veces desde niño, por su intuición y gusto de aprender conviviendo con los “abuelitos”, ancianos ritualistas quienes le han transmitido a través de la palabra y de la práctica los saberes acerca de las plantas, de los animales, de las ceremonias, rituales y también aprendieron de ellos los mitos y los relatos.

En Atlahuilco, el *tlayákanke* es un guía ya que conoce cómo encaminar las ceremonias y los rituales. Por ejemplo él asesora a los mayordomos para que hagan correctamente la recepción de los santos y de las imágenes que les son conferidos durante su cargo para la celebración del patrono o de algún otro santo. Generalmente el mayordomo es el que patrocina monetariamente la fiesta pero ignora los procesos rituales tales como saber cuándo sahumar, saber cuándo se entregan los *sochikoscatl* (collares de flor) para dar la bienvenida a los *tiachkame* [tiaɰ'kame] o ayudantes, a las *tiachkasiɓame* [tiaɰkasi'ɓame] ayudantes mujeres que por lo general se ocupan de preparar toda la comida para alimentar a todos los ayudantes e invitados. También el *tlayákanke* sabe cómo hacer los *sochimanalle* o racimos de hoja de *tsompiltek* [tsom'piltek], con motivo de una boda o de la invocación de las entidades del *tlalokan*, como podremos ver más adelante.

La Sra. Francisca del Barrio de Santa Cruz en Tequila me relató cómo es que contactó a un *tliganke* para pedirle que la apoyara cuando ella fue mayordoma de San José. Ella definió que *tliganke* significa “~~tu~~ delantera”, se llama así porque él la va a guiar y a representar hablando por ella por ejemplo, cuando se va a nombrar a un nuevo mayordomo o a algún ayudante. Cada domingo es más sencillo encontrar un *tliganke*, ya que ese día van junto con los mayordomos a cambiar las flores de la imagen que tienen bajo su custodia. Si encuentra a alguno, le pregunta directamente que si puede apoyar, si dice que sí le compra

su cartón de cerveza, y su canasta que contiene aguardiente, azúcar, pan (20 o 25 piezas), y un refresco. Esa se la lleva a su casa, y tal como relató la Sra. Francisca, “abre sus cervezas, se las toma”, así queda asegurado el trato.

Después ya que se consigue el *tliganke*, él acompaña al mayordomo para conseguir a sus ayudantes, que también se designan padrinos o *tiachkame*. Compran la ofrenda o regalo que se le pretende dar a cada persona a quien visitan para que los ayude, los *tiachkame* son los que ayudan con flor, con “eute” (pirotecnia), con la música, con la música de la casa, con la ropa nueva para la figura en bulto, los estudiantiles (la estudiantina). La señora Francisca menciona: “Nosotros como mayordomos decidimos cuantos ayudantes vamos a tener según nos alcance el dinero, porque cada padrino lo va a saludar⁹³ mínimo con 700 u 800 pesos”.

Para recibir el cargo de mayordomo sucede lo siguiente. El *tliganke* va solo a la casa del mayordomo saliente, y lleva los cartones de cerveza. Ahí platica con el mayordomo y su *tliganke*. Cuando acaban de hablar, van a “echar diana”⁹⁴ y a repartir la cerveza, y empieza la música de banda. Ya que se acaban los cartones que patrocina el mayordomo saliente, por ejemplo tres cartones, entonces empiezan a tomar otros tres cartones, éstos los envió la mayordoma entrante, con tres refrescos. Siempre es el mismo número de cartones y refrescos los que patrocina el mayordomo saliente y los que patrocina el mayordomo entrante. Cuando se abren estos segundos cartones ya está presente el mayordomo entrante y sus ayudantes.

Para pedir los platitos de metal o imágenes, hay que hacerlo algún domingo en la iglesia, como he mencionado ahí se reúnen los mayordomos para poner flor o “adornar” a las 10 de la mañana. Por cada platito que se pide para la procesión y para que esté en la casa, hay que dar 6 cervezas al mayordomo quien lo va a prestar. Siempre los mayordomos se acompañan de sus *tliganke* el día que adornan, asimismo el mayordomo que pide también se acompaña del suyo. Si se diera el caso de que el mayordomo que va a prestar la imagen no alcanzo a recuperarla de un préstamo anterior, él o su *tliganke* se encargan de entregarla posteriormente directo en la casa del mayordomo solicitante. Se pueden hacer

⁹³ Tendrá que gastar esa cantidad de dinero en los regalos para que el pretendido acepte ser su padrino o *tiachcatl*.

⁹⁴ Uno de los ayudantes empieza a tronar cohetes.

préstamos simultáneos si dos mayordomos quieren la misma imagen la misma semana. Pero se ponen de acuerdo para tenerla cada quien en días distintos.

La señora Francisca tuvo ayudantes de: estudiantiles, de música, de moros, de negritos, de banda, de flor, así al ayudante se le nombra conforme a la ayuda que está prestando, padrino de los estudiantiles, padrino de la flor, padrino de los cohetes etc. En las vísperas del día grande, cada padrino y sus ayudantes acuden a la casa del mayordomo para presentarse y decir que han cumplido con su compromiso, cuando llegan a la casa del mayordomo, esperan afuera hasta que los recibe el *tliganke*, los sahúma, les echa pétalos de flor que se les llama *–sochipayanale*” o *–sochipotonale*” [sopayanale, soʃipotonale], luego el *tliganke* recibe la imagen que le entrega el padrino y les dice *–que pasen adentro, shiwalmuidega*” [ʃiwalmui'dega] y la pone en el altar, ahí la mayordoma le pone un collarcito de flor o *sochigóskatl* [soʃi'goskatl] de margaritas y empiezan a sahumar los demás miembros de la familia⁹⁵. Los *tiachkame* tienen la misma categoría, sin embargo algunos cargos implican más gasto que otro. A todos hay que darles de comer todo el periodo de la fiesta. Frijol, arroz, café, de eso se encarga otra persona otro ayudante *–ayudante de la casa*”. Del nixtamal se encarga otra persona para darse abasto. Hay como diez o doce molenderas.

Dice la señora Francisca que salieron 8 nuevos *tliganke* jóvenes. Antes de que esto sucediera los antiguos ritualistas se negaban a hacer el servicio, pero ahora que hay nuevos ya no se niegan. La señora Francisca menciona que se negaban porque es muy cansado ya que el especialista ritual tiene muchas tareas, ya que asesora a los mayordomos para decidir *–a quién van a prestar imagen, dónde van a recoger la imagen, dónde la van a poner para que no haya humedad, si la prestan, no se vaya a perder porque si eso sucede cómo la va a reponer o comprar de nuevo. Es una responsabilidad grande*”⁹⁶.

Ahora conoceremos con mayor detalle algunas de las situaciones y eventos en los cuales el *tlayákanke* es el protagonista, ya que como hemos visto, es una persona reconocida en la comunidad, debido a sus conocimientos que pueden ayudar y asistir en momentos clave tanto en el ciclo de vida como en el ciclo agrícola.

⁹⁵ Más detalles con respecto a la mayordomía aparecen en el capítulo número tres.

⁹⁶ Testimonios de la Sra. Francisca Tzitzihua. Barrio de la Santa Cruz, Tequila, julio de 2013.

6.3 Participación en los eventos del ciclo de vida

Tishpantia o *neshtoltia* [tɨʃpan'tia, neʃtol'tia]

El primer evento que se describirá se denomina *tishpantia*, *neshtoltia* o *nestoltes*. *Ishpantía* y *neshtoltía* son definidas por el *tlayákanke* como la acción de presentar a alguna persona ante algún santo, en ese mismo sentido están las definiciones de otras personas cuando se les preguntó el significado. Éstas dijeron que es el acto de acusar, presentar o recomendar a alguien⁹⁷.

En un intento de lograr una equivalencia léxica podemos desglosar que *ishpan* es un sustantivo de clase relacional que significa “delante de”. Esta clase de sustantivo por fuerza tiene que ir poseído (Valiñas Texto II), para indicar si se está hablando de que algo se encuentra delante de algo o delante de alguien. El prefijo *te* indica que se está hablando de una persona, tal cual lo mencionó Horacio Caroquí (1775: 1.6.4): “*teixpan*”, “delante de persona, ò personas”. En la variante local de Atlahuilco se presenta la pérdida de la vocal e mientras que en Tequila puede o no presentarse esa situación. El sufijo *tia* muestra un causativo, que es la forma derivada del verbo que indica que una acción la hace o la causa una persona y repercute en otra; de acuerdo con Sullivan (1998: 213) es la forma que significa impulsar, causar o hacer que se efectúe una acción. Entonces tenemos la palabra *teishpantia* o *tishpantia* “presentar a alguien”.

Con la palabra *neshtoltia* [neʃtol'tia] sucede algo similar. Se trata de una derivación según lo consultado en el vocabulario de Molina (Molina 2: 71v), en donde *nextia* es “descubrir o manifestar algo”. *Nestoltes* es una palabra que ya ha sido combinada con el español, ya que se puede reconocer su sufijación es indicando un plural tal como se marca en español.

Esta ceremonia se lleva a cabo dentro de la iglesia, ahí el *tlayákanke* presenta a la persona que lo solicite al santo patrón de Atlahuilco, San Martín Caballero, como un acto destinado a propiciar la protección de éste ante una situación desfavorable que esté viviendo la persona, o ante una situación incierta ante la cual se vaya a enfrentar. También se puede llevar a cabo delante de la figura de otro santo a elección de la persona. En

⁹⁷ Testimonios obtenidos en Tequila y Atlahuilco en 2013 y 2014.

Tequila los *nestoltes* ya que también se llevan a cabo frente a la imagen del santo patrón San Pedro o de alguna otra imagen elegida por la persona que quiere ser presentada. Generalmente esta ceremonia es personal y tiene efecto sólo en la persona que lo solicita, pero hay casos en que se solicita al *tlayákanke* haga la ceremonia *ishpantia* [iʃpan'tia] en favor de alguien que se encuentra ausente. Tal fue el caso de una solicitud que recibió el sr. Bernardo, a quien le pidieron que presentara al santo a una persona oriunda de Atlahuilco pero que se encontraba trabajando en Estados Unidos, esta solicitud la hizo su padre con el deseo que su hijo regresara.

El especialista ritual funge como intermediario y su actuar es una vía para “hacer visible” a la persona, entonces el santo puede donarle algún favor a cambio de la ejecución del procedimiento correcto. Antes de continuar con la descripción de la ceremonia me detendré un poco en el significado desglosado de la acción.

Los eventos que transcribo los llevó a cabo Bernardo Quechulpa en la cabecera municipal Atlahuilco en noviembre de 2013. El señor Bernardo es un *tlayákanke* muy respetado en esa localidad y en muchas otras de ese mismo municipio, incluso su trabajo es reconocido en otras localidades por ejemplo Tequila, San Andrés Tenejapa, cabecera del municipio homónimo (ver mapa general), en el municipio de Mixtla de Altamirano (ver mapa general) y en el caso de las ceremonias que serán descritas a continuación, las personas que querían ser presentadas llegaron a solicitar su intercesión ante el santo patrono desde la localidad de Soledad Atzompa, cabecera del municipio homónimo (ver mapa general).

El día de la ceremonia *tishpantia* o *neshtoltia* [tiʃpan'tia, nestol'tia] las personas que quieren ser presentadas llegan a la iglesia con todos los implementos necesarios, estos son una veladora y un ramo de flores. El primer caso se trató de un hombre adulto de unos 45 años, acompañado de varios miembros de su familia, algunos de los cuales también requirieron de la presentación (ver Foto 6-1). Entraron a la iglesia y se dirigieron hacia donde está la figura en bulto de San Martín Caballero, la cual se encuentra en una vitrina a la derecha del altar mayor. Ahí la persona se arrodilló y el *tlayákanke* permaneció de pie, ambos justo enfrente de la figura.

El *tlayákanke* le pide a la persona que le dé la veladora, la enciende y la coloca en una mesa que está próxima, luego le pide el ramo de flores, lo ofrece al santo extendiendo un poco sus brazos mientras reza y le habla y le platica que esta persona tiene un problema y que necesita que lo ayude, le solicita que por favor atienda estas palabras respetuosas y los rezos que le dedica para que se resuelvan los problemas que le está exponiendo. Luego el ritualista se voltea hacia la persona y lo toca con el ramo, en la cabeza, en los hombros, en sus piernas, al terminar vuelve otra vez frente al santo y le dirige otra vez unas palabras y rezos. Le regresa el ramo de flores a la persona que ahora está presentada, quien brevemente las sostiene y se las devuelve al *tlayákanke* para que las coloque en un florero al costado del altar.

En otra ocasión en que el *tlayákanke* Bernardo realizó la ceremonia, los implicados también se colocaron frente al santo patrón, esta vez la persona que se va a presentar era una joven mujer de unos 16 años, quien se encuentra arrodillada y el *tlayákanke* de pie. En vez de realizar el ofrecimiento del ramo de flores para después tocar a la persona, el ritualista ofrece la veladora apagada extendiendo un poco sus brazos hacia el patrono de Atlahuilco, así comenzó la ceremonia *tixpantia* (ver foto 6-2). Le habló al santo enunciando rezos y palabras en las que pide le ayude a su paciente. Se volteó hacia la persona y colocó en la cabeza la veladora, continúa hablando y posteriormente comienza a tocar a la persona con la veladora, en la nuca, en la frente, en sus hombros, espalda brazos y piernas. Luego enciende la veladora, la vuelve a presentar ante el santo extendiendo su mano y continúa hablándole para encargarse que la persona se cure del padecimiento que lo aqueja. Por último colocó la veladora encendida en la mesa dedicada a San Martín.

Siwatlake [siwa'tlake]

Otra de las funciones del *tlayákanke* es intermediar cuando algún hombre quiere pedir la mano de alguna mujer. Ya en su trabajo sobre los grupos domésticos en Atlahuilco, María teresa rodríguez describió el proceso (1998: 63-65) de petición de mano que realizan el

novio, sus padres y el pedidor llamado *siwatlake* [siwa'tlake], quien a través del ritual formaliza la unión de la pareja.

A continuación transcribo el actuar de este ritualista a partir de lo descrito por la señora Francisca y la señora Teresa Texoco, habitantes del barrio de la Santa Cruz, Tequila, julio 2013, y posteriormente transcribo lo dicho por el *tlayákanke* Sr. Refugio Coscahua, habitante de Atlahuilapa, Atlahuilco, en enero de 2014.

Cuando van a pedir la mano tiene que ir un *sihuahtlake*, el novio lo tiene que llevar cargando hasta la casa de la novia. Esto se hace a las 3 de la mañana, siete domingos seguidos hasta que le contestan. El papá es el que abre la puerta siempre abre para dar respuesta ya sea que sí o que no. Pero mientras hay respuesta el especialista ritual va a estar al pie de la puerta parado, hincado, tocando con un garrote, y ellos ya saben pero fingen que no oyen y lo que le responden son insultos que tiene que aguantar. El novio se queda por allá en el camino esperando la respuesta que le traerá su *sihuahtlake*. Si le dan la aprobación inicial, tiene que poner su prenda, que son canastas, eso se hace el lunes no muy tarde como a las 4 de la tarde. Lleva su canastita con la comida caliente y todo nuevo, con una servilleta nueva, su pancito, van acompañados de los músicos. También tiene que llevar canastas con pan, cerveza, tortilla para los padrinos, para los abuelitos. Ahí están escuchando música y tomando cerveza. Acabando se van pero antes ponen fecha para que regrese el muchacho.

El día de esa próxima visita el muchacho llega con otras dos canastas de tamales y la muchacha lo recibe con atole de ceniza. Al pretendiente le van a dar un cajete de salsa verde con huevo bien picante y tiene que acabárselo todo. Van a ver que si de veras es hombre si es que aguanta el picor del chile. Ahí concretan la fecha de la boda, cuantos años habrán de pasar antes de esa fecha, cada cuando le va a llevar leña a la muchacha, y determinarán quien acompañará a la muchacha cuando vaya a un mandado o a la iglesia, por ejemplo la mamá, ya que de ahora en adelante tendrá que contar con el permiso del novio y no podrá salir sola. El día de la boda el novio le lleva su vestido es acompañado por el padrino y el *tlayákanke*, ellos llevan la música para esa ceremonia de entrega del vestido. Ahí lo dejan y se regresan para la iglesia. La novia se queda y ya después irá a la iglesia por separado. Ya después que se celebra la boda van a la casa del novio, a él lo esperan en la banqueta y le dan un cartón de cerveza, luego los meten en la casa les ponen el *sochikoskatl*

[soʃiʔikoskatʃ] y empiezan a bailar, tienen que acabar siete sones, uno de ellos se llama *sochipsawak* [soʃipi'tsawak]. Los collares de flor *sochikoskatl* y las demás cosas los consigue el novio, los collares constan de 24 flores cada uno. En la ceremonia se usan los *sochimanalle*, de *tsompiltek* o de limón y se hacen ocho los cuales el *tlayákanke* entrega dos novios, dos a los padrinos, dos a los padres de la novia y dos a los del novio.

Cuando acaban van a comer y acabando llevan a los novios a la cocina, los llevan bailando hacia el bracero, ya después se sientan en un banco grande el novio y en uno pequeño la novia. Les ponen su comal y su metate. Los van a regañar, a la muchacha le dicen que no tiene por qué rezongar, que le tiene que lavar su ropa, hacer su comida, y al muchacho que tiene que trabajar y que debe ser responsable de su familia, los regaños vienen de los padrinos y de los padres de la pareja. Los regañan los padrinos los papás de la novia y los del novio.

Continuamos con el testimonio del *tlayákanke* don Refugio Coscahua quien contó que cuando va a pedir una muchacha, va como a las 3 de la mañana y el muchacho que pretende casarse espera afuera de la casa escondido Entonces *el tlayákanke* empieza a tocar la puerta hasta que alguien le haga caso. Generalmente el papá de la novia es quien responde y le pregunta a qué fue a esas horas de la noche, solamente le responde ~~una~~ palabrita que es de parte de una imagen de la iglesia”, el papá le responde ~~—shipanoltia~~ [ʃipanol'tia], ~~—pase usted~~”, entonces entra él sólo a platicar con el papá y ya después de un rato le digo exactamente a qué voy. Don Refugio en su petición de mano nombra primero al santo patrón San Martín Obispo, luego a todas las imágenes que están a su derecha hasta llegar a la sacristía. También nombra cuatro localidades y sus parroquias-santo patrón, al sur Santiago Apóstol de Tehuipango, al norte San Pedro de Tequila, al este San Francisco de Zongolica y al Oeste la Virgen de la Soledad de Atzompa, por último nombra al centro, representado por San Martín de Atlahuilco.

Le dice al papá de la novia que ~~—el muchacho quiere ser hijo de ustedes~~”, le pregunta el nombre del muchacho y después de hablar, si éste da su consentimiento para seguir con el proceso le hacen regresar el próximo lunes y ese día sucede que otra vez le harán regresar hasta el otro lunes. Luego ya va con el muchacho, lo van a regañar y otras cosas y luego si aguanta puede ser que digan que sí. Si aceptan tiene que llevarle una botella de tequila al papá, su pancito y entonces fijan un plazo algo así como quince o en

veinte días. Y ahí lo regañan y le advierten que no va a maltratar a la muchacha, que le vas a comprar unos huaraches, que no se va a fijar en otra mujer. Luego les ponen un *sochigoscatl*, o rosario, es entonces cuando ya queda amarrado o ya queda apartado por si llega otro a pedir a la muchacha. Después le lleva el muchacho a la familia de la novia un cartón de cerveza, seis canastas de pan, azúcar, chocolate, una botella de a litro de aguardiente y tamales todo en una canasta.

Mok^watekia [mok^wate'kia]: *el bautizo*

Ya que vimos el procedimiento de petición de mano, ahora describiré otro momento del ciclo de vida en el que se hace presente el *tlayákanke*, este es la recepción después del bautizo. Esta ceremonia se denomina *mok^watekia* [mok^wate'kia], que literalmente es “recibir el bautizo”. Las raíces unidas *a* de *atl*, y *tekie* conforman el verbo *atekie* que significa mojar a otro (Molina 2: 7v). “Eua” (Wolgemuth et al. 2002) o “euitl” (Carochi 1795) significa cabeza e incorporada con *atekie* “*atekie* es mojar en la cabeza”. Añadiendo un reflexivo *mo*, significa la acción que recae en uno mismo, “ser mojado en la cabeza”, que representa el ser bautizado tal cual se efectúa en el sacramento católico.

En Atlahuilco se realizó la recepción o el recibimiento de un par de niños recién bautizados, uno de ellos era su hijo. Al patio llegó la comitiva, en primer plano se colocaron los padres quienes traían sus hijos en brazos, los padrinos y los familiares más cercanos se colocaron al lado de los padres en la parte frontal del cúmulo de gente. El *tlayákanke* Bernardo Quechulpa fue el encargado de realizar la ceremonia, con la asistencia principal de su esposa quien en un principio colocó un florero con flores blancas, nubes y crisantemos enfrente de los padres. Algunos otros ayudantes quienes se encargaron de colocar dos candeleros con sus respectivas velas, todos estos en el piso. También colocaron los demás elementos de la ceremonia, una jícara roja llena de *sochimanalli* [soʃi'manali] hechos con *tsompiltek* [tsompiltek] y un incensario con copal incienso ya encendido. Este es el único caso que he registrado en el cual hay participación del *tlayákanke* y su esposa en conjunto. Bernardo encendió las velas, colocó un plato con confeti en el piso y lo aventó en dirección de los niños bautizados en repetidas ocasiones. Según mencionó el Sr. Bernardo, también se pueden usar pétalos de flor desmenuzada los cuales se llaman *sochipotone*

[sofjipo'tone]. Luego se hincó para tomar el sahumero, lo levantó y agitándolo en forma de cruz empezó a sahumar y a pronunciar rezos (Foto 6-3).

Se levanta y empieza a repartir los *sochimánalli* [sofji'manali], uno se lo entrega al niño y como el bebé no puede sostener el *sochimanalli*, se lo entrega a su padre (Foto 6-4). El *tlayákanke* toma un *šochikoskatl*, lo sahúma y hace un movimiento en cruz antes de colocarlo al cuello del niño. Colocó un *sochikoskatl* en la cabeza, ambos estaban hechos de flores blancas, puede que hayan sido *margaretillas* pero no tienen centro amarillo. Después le colocó los *sochikoskatl* de igual manera al bebé. Después tomó más *šochimanalli*, y los repartió de la siguiente manera: uno a los padres de cada niño, uno a los padrinos de cada niño y otros dos *sochimanalli* se los dio a otro *tlayákanke* que estaba presente el señor Refugio Coscahua y a su esposa. Las personas reciben este objeto ritual con un beso. Luego la esposa de Bernardo los sahuma y les avienta confeti. Al final de esta parte de la ceremonia, don Bernardo le da un beso a los niños y pronuncia unas palabras de agradecimiento para los padrinos, quienes son los que han llevado a los niños a la iglesia: —*ya otichibaga konetl tiopantse, yoguisile tlatiochibalatl*” [ya otifji'βaga 'konetl tio'pantse, jogui'sile tlatiofji'βalatl]; —llevan al niño a la iglesia y ya lo trajeron de vuelta bendecido”.

Participación en la fiesta patronal de San Martín en Atlahuilco

Este es el último evento que abordaré con respecto a su participación en el ciclo de vida de las personas. Se trata de su apoyo al primer *tekitlahto* [teki'tlahto] cuando fue el encargado de patrocinar el arco de cucharilla para la celebración de los santos patronos de Atlahuilco, San Martín Caballero y San Martín Obispo, ocasión que se celebra el 11 de noviembre. El proceso de colecta y de elaboración de los arcos se ha abordado en el capítulo anterior (subcapítulo 5.2), ahora quiero reiterar la importancia que tiene poder contar con un *tlayákanke* que decida las figuras y las temáticas son las adecuadas para conformar el arco de cucharilla en cada una de las celebraciones religiosas. Si ese especialista interviene en el diseño, la narrativa gráfica ahí representada dará fuerza a la transmisión y el conocimiento de los mitos que subyacen o que acompañan a la par a los rituales. Esto puede ser comprendido por niños y adultos que están allegados a la religiosidad y al ritual tradicional,

que se caracteriza por su relación con aspectos de la vida tales como el refuerzo de los vínculos y los aprendizajes que se recrean dentro de la comunidad de práctica.

En la fiesta patronal de Atlahuilco en el año 2012 dos figuras principales que estaban en el arco de cucharilla, eran la luna y el sol, los cuales, según una relato se crearon a partir de la transformación de dos hermanos. Ellos tuvieron la tarea de matar a la víbora que en –ese entonces” alumbraba al mundo pero sólo parcialmente. El más pequeño de los hermanos resultó ser el más valiente y venció al animal, por eso se convirtió en el sol. El otro hermano que rehuyó el combate se convirtió en la luna. El *tlayákanke* Sr. Refugio me narró esta historia, misma que se encuentra completa en el subcapítulo 6.5. Cabe mencionar que este *tlayákanke* fue el maestro del arco principal, el cual tenía esas dos figuras. El día de la elaboración del arco, el Sr. Refugio se hizo presente desde la mañana en el atrio de la iglesia, en la foto 5-6 se le puede ver haciendo un armazón de bejuco con la forma de una estrella de seis picos, la cual representa al sol de esa historia antes narrada. En la foto 6-5 podemos ver el arco ya terminado.

6.4 *Sochitlalli*. Ceremonia agrícola

El tipo de *sochitlalli* que he investigado y que se describirá a continuación es aquél que se realiza en el contexto agrícola y cuando se pide permiso para construir una vivienda. Además existen otros contextos en los que se realiza el *sochitlalli* tal como lo describió María Teresa Rodríguez (2003: 286):

Xochitlali se puede entender como un ritual que se orienta hacia los aspectos más relevantes de la vida individual: como ritual de purificación, como práctica curativa, como ritual propiciatorio de las lluvias y la fertilidad [...] En cada caso, es un especialista ritual el intermediario entre los hombres y el Tlaltikpactli y los señores del Tlalokan: la partera después de la serie de baños de purificación efectuados a la parturienta durante la cuarentena, el tepahte, cuando se realiza el ritual en su versión del Tonaltzaliztli para reintegrar el tonal en el cuerpo de su paciente, o el xochitlake, quien dirige la invocación en su orientación del ritual agrario o propiciatorio de las lluvias.

Héctor Álvarez Santiago (1991: 9) apunta que: –El xochitlalli, ofrenda de flores para la tierra, es la práctica ritual que sintetiza la concepción de los nahuas en términos de relaciones de hospitalidad con la naturaleza, específicamente con la tierra. Es además, una ceremonia de ofrenda y de petición de perdón para la tierra con motivo de alguna alteración que se hace a la naturaleza, por ejemplo la siembra o la construcción de una vivienda”. El autor además menciona que el *sochitlalli* también se realiza con motivos de curación de la enfermedad.

Con base en la investigación etnográfica que he realizado en Atlahuilco, se puede decir que el *sochitlalli* es una ceremonia agrícola que implica un proceso ritual conformado por tres eventos que se describen a continuación.

Día de la Candelaria

El primero de ellos es la bendición de la semilla que se hace el 2 de febrero día que se celebra el día de la Candelaria. Este evento sucede unos dos meses antes de que empiece la temporada de siembra. En el interior de la iglesia se ha colocado una mesa del lado izquierdo y al fondo, viendo de frente hacia el altar. Ahí las personas conforme llegan van colocado sus figuras en bulto del niño dios, ya que ese día se acostumbra vestir las y llevarlas a la misa. También las personas que acuden a la iglesia llevan canastas con semillas de diferentes tipos, de maíz en grano o en mazorca, de calabaza y de frijol principalmente, también llevan algunos otros frutos como aguacate, chile, jitomates, chayote, también hay flores de varios tipos como bugambilias y rosas, además las canastas también contienen imágenes de santos, crucifijos, veladoras y velas apagadas (Fotos 6-6 y 6-7). Estas se colocan también en la mesa y a su alrededor, en un principio la iglesia luce vacía pero conforme se aproxima la hora de la misa se va llenando y cuando empieza la misa hay gran concurrencia y el recinto se encuentra repleto, incluso en los espacios laterales y los pasillos hay feligreses de pie. Igualmente el número de canastas es tan grande que la mesa colocada es insuficiente y entonces se tienen que poner en toda la parte circundante al altar.

Velación de la semilla

El segundo evento es la velación de la semilla, que se realiza en el altar doméstico del especialista ritual la noche o madrugada anterior a la siembra. Él reza y pide la protección de la semilla, invoca a los santos patronos de Atlahuilco que son San Martín Obispo y San Martín Caballero, además llama a San Antonio Abad (invocación de suma importancia para que mantenga lejos a sus animalitos de la milpa), a Dios Padre, Jesucristo y Dios Espíritu Santo, al Santísimo [Sacramento], San José, la Virgen de Guadalupe, la Virgen de la Asunción, todos estos santos son denominados “diositos” por el *tlayákanke*. Durante la velación es importante regar aguardiente abundante sobre el piso porque ese alcohol significa dar agua pura para la tierra, también es fundamental prender la “ofrenda de velas” para el maíz. Según los testimonios recabados en una investigación anterior (Mata-Labrada 2012: 106) el señor Antonio Cosme, *tlayákanke* de Atlahuilco mencionó que cuando él fue aprendiz y ayudante, su mentor lo ponía desde la madrugada a desmenuzar flor y a esparcirla por el altar, a poner los cestos con las semillas y a hacer los *sochimanalle*, mientras tanto el *tlayákanke* empezaba con los rezos y a regar el aguardiente, el cual mencionó don Antonio, sirve para “Hamar al agua y que no falte”.

Según el testimonio de otro *tlayákanke*, el Sr. Bernardo, él le ha dicho a su yerno y a otras personas a hacer *sochitlalli* pero no quieren. Dice don Bernardo: “Yo aprendí de un abuelito que íbamos a las 3 de la mañana a hacer *sochitlalli*, ahí aprendí y le ayudaba a hacer *sochimanalle* y a hacer *sochipoton*, o *sochipotonalle*”.

*Esta parte del proceso corresponde al final de todo un ciclo de espera y cuidado, el haber almacenado y protegido el maíz durante todo un año implica dedicación y respeto. Representa a su vez un sacrificio ya que esa semilla no fue comida, no fue alimento, servirá para intentar generar un nuevo ciclo. Se requiere de la intervención ritual antes de ser regresada a la tierra porque eso representa un peligro, ya que puede ser comida por los animales, también es una incertidumbre, porque no se sabe si habrá lluvia que propicie su germinación, si habrá granizo que pueda quemar la planta o si el sol intenso terminará secándola. Hasta este momento, el cuidado de la semilla estuvo a cargo del humano, del agricultor, sin embargo, de ahí en adelante el devenir de la misma ya no estará en sus manos, ahora empieza el trabajo de los señores del *tlalokan* o *tlalogan* [tla'lokan ~*

tlal'logan]. Del contexto secular de la troje y el cuidado del campesino, la semilla es colocada en el altar para ser consagrada por la acción del ritualista y la presencia divina de los seres que invoca, así no irá desprotegida. De acuerdo con Hubert y Mauss (2010: 79) «[...] el sacrificio implica siempre una consagración; en todo sacrificio, el objeto pasa del dominio común al dominio religioso».

Considero significativo que exista una ceremonia en la que se bendice al maíz en la iglesia, posteriormente viene la «velación», que es una ceremonia en donde se consagra la semilla, se prepara para ser entregada a la tierra pero con protección mediante la «ofrenda de velas», de hecho es un requisito indispensable para poder llevar a cabo la siguiente fase, que es la invocación de los señores del *tlalokan*.

Antes de la siembra, puede ser durante la velación o justo antes realizar la ceremonia *sochitlalli* en la milpa, se preparan los *sochimanalli* y los tamalitos con hoja de totomoxtle rellenos de tres tipos de copal, tal cual se describió en el capítulo anterior (subcapítulo 5.3.1). El copal blanco representa al maíz blanco, el *kopalle sholoche* representa al maíz rojo y el *kopalle chapopo*, representa al maíz oscuro *pochebak* (ver Fotos 6-8 y 6-9).

Deposición de la ofrenda

La siguiente parte del proceso será la deposición de la ofrenda *sochitlalli* en el terreno donde se va a sembrar, o en la milpa que se pretende curar o en el terreno donde se construirá una vivienda.

En el caso de la curación de la milpa no hay que hacer velación, ya que no se trata de una ceremonia pre-siembra, sino post. Así que los *sochimanalli* se realizan al alba. Hemos mencionado en el capítulo anterior que para esto se ocupan hojas de *tsompiltek*, las cuales sirven para envolver tres flores de *margaretilla*, o en otros casos flores de *cempasúchil*, esto varía según la decisión del *tlayákanke* y también de la disponibilidad.

Ahí mismo el ritualista corta en trocitos los diferentes tipos de copal, el *istakopal*, el *sholoche* y el *chapopo*.

Platicando con cuatro *tlayákanke* incluido el señor Refugio, pude notar que sus testimonios coincidieron en la utilización de tres tipos de copal en el *sochitlalli*, en representación de los tres colores de maíz:

- *Kopalle sholoche* (color gris), representa al maíz rojo.
- *Kopalle chapopo* (color negro), representa al maíz oscuro o *pocheβak*.
- *Istakopal* (color blanco) representa al maíz blanco.

El Sr. Refugio mencionó que a la hora de sembrar hay que pedir permiso y depositar envoltorios de hoja de maíz o *totomoxtle* con pedacitos de copal, 4 granitos de *sholoche*, 4 granitos de *chapopo* y 4 granitos de *istakopal* en medio de la milpa. El *tlayákanke* Sr. Bernardo Quechulpa dijo que se pone *kopalle* blanco, *sholoche* y *kópalle chapopo* envueltos en totomoxtle, dos “tamalitos” que contienen siete pedacitos combinando los tres tipos de copal antes mencionados, que se entierran al pie de las ceras. Otros dos *tlayákanke*, el Sr. Fidel Cosme y el Sr. Marcelo también coincidieron en la elaboración de racimos de los copales antes mencionados para ser enterrados en la milpa durante la ceremonia del *sochitlalli*. Cabe mencionar que los señores *tlayákanke* y demás personas en Atlahuilco, mencionaron que el maíz blanco es niña, *takotse*⁹⁸ y el maíz rojo es niño, *chokotse* (Testimonio del Sr. Refugio, Atlahuilco 2013).

El proceso continúa en el terreno donde se va a sembrar, ahí el *ritualista* se dirige al centro del mismo y delimita un espacio en donde depositará la ofrenda, y pronunciará sus oraciones. Aunque cada especialista lo hace con pequeñas variantes, en términos generales la delimitación de ese espacio consiste en trazar un cuadrado sobre el piso con una vara. En dos o tres de sus lados (según el caso), se colocan series de siete *sochimanalli* [sofimanalli] hechos con tres hojas de *tsompiltek* [tsom'piltek], los cuales envuelven tres flores, que pueden ser rosas o cempasúchil, pero principalmente se utiliza la *margaretilla*. Si se depositan en dos lados éstos serán los laterales, si son tres será en la parte superior del cuadrado y en los laterales, pero siempre en series de siete *sochimanalli* compuestos por seis elementos. Para concluir se sahúma con copal.

⁹⁸*Tako* es niña y *choko* es niño según lo escuchado en la Tequila y Atlahuilco. El sufijo *tse* es un reverencial, lo cual puede interpretarse también como un diminutivo que expresa cariño y respeto.

El *ritualista* comienza con la deposición de la ofrenda, primero pétalos de *margaretilla* desmenuzada que se denomina *sochipotone*, para formar una cruz, en ese momento él empieza a rezar mientras sigue depositando los objetos rituales, dos velas encendidas, los tamalitos de copal envueltos con totemoxtle⁹⁹, y dos botellas que contienen “agua limpia”, una contiene aguardiente y la otra agua bendita (Foto 6-10, 6-11 y 6-12).

Según don Refugio Coscahua, para pedir permiso se depositan dos ceritas, seis *sochimanalli*, copal envuelto con la hoja de elote, 4 granos de copal blanco, 4 de *sholoche*, y 4 *chapopo*. Se agarran 6 *sochimanalli*, se mata una gallina o gallo pero que sea negro. Se entiérrala cabeza en la hoja de la mazorca, le corta las puntitas de las alas y las dos puntas de las patas también se entierran en totemoxtle. Y se le platica a la tierra que no vengan los animalitos. Se le pide permiso y se les pone la ofrenda.

Cuando siembra, el Sr. Refugio menciona que se depositan cinco semillas de “maicito” y dos de frijol. Sale primero (germina) igual el frijol y el maíz. Antiguamente se le ponía la resina a la semilla, bien “eapeadita” para que no se le coman los animales, se llama *oshitl* [oʃitl]. En el vocabulario de Molina (Molina 1: 115v), en donde *oxitl* es unguento.

Siguiendo lo dicho por el Sr. Refugio Coscahua, si se siembran cinco semillas de maíz y dos de frijol, siete piezas en total que se asemeja en número a la cantidad de *sochimanalli* que se ponen por hilera, siete en cada una de ellas.

Durante el *sochitlalli*, el Sr. Bernardo les va ofreciendo al *tlalokan tata tlalokan nana* y San Antonio Abad, una “eopita de agüita”, *se kopatse*, *se atsintle*. Conforme va rezando ofrece este líquido, que no es agua simple, sino que es aguardiente, que vierte en un “eoperito”, pequeño vaso de cristal con el cual vierte el líquido para la tierra y también él va tomando algún traguito. También riega agua bendita directamente desde una botella de plástico, tanto el aguardiente como el agua bendita se consideran “agua limpia”, la protección y el permiso. A continuación transcribo un fragmento del rezo:

⁹⁹ Hojas secas que cubren la mazorca.

(2)

Señor Jesús shibalo nigan nimitsnotsa,

[se'ɲor xe'sus ʃi'βalo 'nigan nimits'notsa]

Señor Jesús, venga lo estoy llamando

nimits momaguilis se tipitse de atl chipabak iban se tipitse de sochipotonalle

['Nimits moma'guilis se ti'pitse de atl tʃi'paβak 'iban se ti'pitse de soʃi'po'tonale]

le voy daré un poquito de agua limpia y un poquito de sochipotonalle,

Señor Jesús shiwalmuiga, nimitsmonochilia,

[se'ɲor xe'sus ʃiwal'muiga nimitsmonoʃi'lia]

Señor Jesús, venga que lo estoy llamando,

Tehtse tikmotsawililis egigatl,

['tehtse tikmotsawi'lilis 'egigatl]

usted-rev detendrá el viento,

se tipitse tlatiochibalatsintle shogontlasohkamate k^walle.

[se ti'pitse tlatioʃi'βala'tsintle ʃogontlasohka'mate 'k^walle]

este poquito de agua bendita-rev bien le agradecerá.

Como veremos a continuación, los *sochipotonalle* se ponen con un doble propósito, para ahuyentar con el olor a los animales que pueden comerse la semilla, y para agradecer al quien que se destina la ofrenda:

(3)

Tefatse nimitslatlahtia shogonachiltia inin moyolkatse,

[Teh'βatse nimitstlatlah'tia ʃogonaʃil'tia 'inin mojol'katse],

Le ruego a usted-rev que quite a su animal-rev,

igino nimitsmomaguilia se sochitsintle, se tipitsin nimitsmomaguilia sochipotónalle,

['igino nimitsmomagui'lia se soʃitsintle, se ti'pitsin nimitsmomagui'lia soʃi'po'tonale]

por eso le estoy dando esta flor-rev, le estoy dando un poquito de sochipotónalle,

para k^walle mayikto moyolotsi.

['para 'k^wale ma'jikto mojo'lotsi].

para que esté bien su corazón-rev.

Las velas también se ofrecen a San Antonio Abad y a Jesús para que ilumine a sus animalitos que andan perdidos y los quiten de la milpa:

(4)

Tefatse se sochitsintle nimitsmomaguilia iban se tlabilsintle para negan mogonetse

[Teh'βatse se soʃit'sintle nimitsmomagu'lia iβan se tlaβil'sintle 'para 'negan mogo'netse]

Le doy a usted una flor-rev y una vela-rev para que a ese hijo-rev suyo,

shogonchibas se lado, tlalogan tata iban tlalogan nana, señor San Antonio Abad, señor Jesús.

[ʃogon'tʃiβas se 'lado, tla'logan 'tata iban tla'logan 'nana, se'ɲor san an'tonio abad, se'ɲor xe'sus]

lo haga para otro lado, tlalogan tata y tlalogan nana, señor San Antonio Abad, señor Jesús.

Es de notar que hay que hacer el ritual con sumo cuidado y ejecutar cada paso con destreza y seguridad. Asimismo hay que hablarle a la tierra con cariño porque si no, el *tlayákanke* puede caer enfermo además que el procedimiento no surtirá efecto. A continuación transcribo unas palabras de don Bernardo que aluden esa situación:

(5)

Hilario ogimak se kopatse tlaltipaktle,

[i'lario 'ogimak se ko'patse tlal'tipaktle]

Hilario le dio una copa-rev a la tierra,

amo kitlapobe tlaltipaktle,

[amo kitlapoβe tlal'tipaktle]

sin hablarle a la tierra,

tsoniko oguichotlalte tlabille iban ogimak se kopatse,

[t'soniko oguiʃo'tlalte 'tlaβile iban 'ogimak se ko'patse]

Así nomás prendió la vela y le dio una copa-rev,

tlamo tiktlapobiske tlaltipaktle,

[tlamo tiktlapo'βiske tlal'tipaktle]

si no le hablamos a la tierra,

amo kichiba pahle.

[amo ki'ʃiβa 'pahle]

no hace efecto el remedio.

Yohuehka nechtlapobia umpa mogaba tetahme ichtipetl,

[jo'huehka nechtlapobia umpa mogaba tetahme ichtipetl]

Me platicaron que anteriormente los señores (o padres) ahí se quedaban en el cerro,

momoh'tia kinwalkitskia totonik iban momigilia,

[momoh'tia kinwalkits'kia to'tonik iban momigi'lia]

se espantan, les agarra fiebre y se mueren.

Tlatechias timomohtia amo techibilis kaso.

[tlate'ʃias timomoh'tia amo teʃi'bilis 'kaso]

Si ve que tenemos miedo no nos hace caso.

Líneas arriba (p. 256) cité a Álvarez Santiago quien refirió que el “*xochitlalli*” refleja las relaciones de hospitalidad con la naturaleza, específicamente con la tierra. Esto se puede apreciar en el rezo de don Bernardo el permiso que le pide a la tierra por estar pisando sobre ella:

(6)

Ave María purísima Nuestro Señor nigan timoestiga

[aβe ma'ria pu'risima 'nuestro se'ɲor 'nigan timoes'tiga]

Ave María purísima Nuestro Señor aquí estás,

ashan tonalsintle nechmolibiliba mokontsitsiba

[aʃan tonal'sintle neʃmoliβi'liβa mokontsi'tsiβa]

el día de hoy me comentan tus hijos-rev (reduplicado)

se sochitsintle mamitsmomaguile iβan se tlabille,

[se soʃi'tsintle mamitsmoma'gile iβan se 'tlaβile]

que te dé con cariño esta flor-rev y esta vela-rev,

shamo tefatsin tikmotlasohkamachilis

[ʃamo teh'βatsin tikmotlasohkama'ʃilis]

si tal vez usted me aceptará lo que le estoy dando,

tehtlapopolbe moishkotsin nipanoba.

[Teʃtlapo'polβe moiʃ'kotsin nipa'noβa]

Le pido perdón por pasar encima de usted.

En *tlalokan*, según los datos recabados de los *tlayákanke*, existen otros personajes. *Tlalokan tata* y *tlalokan nana*, dualidad considerada como una pareja de ancianos, son los dueños de los alimentos, se les pide el maíz, el frijol, la calabaza, los ayocotes, los quelites. Ellos los brindaran al final del ciclo de temporal, si es que la petición se realiza adecuadamente. Pero además en *tlalokan* también están las muchachas *tlalokan takotsi*, *tlalokan ichpotsi*. Según los testimonios recabados en Atlahuilco, *takotsi* se refiere a una niña mientras *ichpotsi* se refiere a una muchacha. En *tlalokan* también vive el yerno *tlalokan montsintli* [tla'lokan mon'tsintli], palabra que en Molina (Molina 1: 74r) traduce como ~~montli~~ "yerno" y a la nuera *tlalokan sibamontsintli*¹⁰⁰ [tlalokan siβamon'tsintli] palabra que en Molina (Molina 2: 22v) aparece como ~~eihuamontli~~ "nuera".

La existencia de un *tlalokan tata tlalokan nana*, ancianos y dueños de los alimentos, el yerno y la nuera que son jóvenes adultos y las muchachas del *tlalokan*, según los testimonios obtenidos, significa una representatividad de la existencia de un mundo completo en el *tlalokan*, personas de todas las edades, asimismo de plantas y animales domésticos, que cuando salen de ahí son percibidos por los humanos como los animales salvajes que se comen la milpa.

Por eso a San Antonio Abad, se le solicita que sus animalitos no se coman la semilla, que los encierre y que los deje lejos de la milpa, que no la destruyan el pájaro, el *tlalmoto* (tuza) o el *ayotoche* (armadillo), estos dos últimos son animales subterráneos por antonomasia. En palabras del Sr. Bernardo Quechulpa se le nombra a san Antonio Abad se le dice *tlahkotlalokan*, porque está en el centro del *tlalokan* y además es el ser capaz de

¹⁰⁰ Tanto *montsintli* como *sibamontsintli* son sustantivos que tienen el sufijo reverencial *-tsintli*.

controlar a los animales, sus animales. En la siguiente oración podemos ver la invocación de San Antonio Abad y *tlalokan tata tlalokan nana*:

(7)

Tlahko tlakokan Señor San Antonio Abad tlalokan tata tlalokan nana namechmonochilia,
[t'lahko tla'lokan se'nor san an'tonio abad tla'lokan 'tata tla'lokan 'nana nameʃmonoʃi'lia]

Tlahko tlalokan Señor San Antonio Abad tlalokan tata tlalokan nana les ruego,

niga se tlabille moishtlantsintle nogontliwits

[niga se 'tlaβile moiʃtlan'tsintle nogontli'wits]

aquí delante-rev de usted prendo una vela,

iban se sochitl iban se kopalsintle nogontlalis

[iban se 'soʃiʃtl iban se kopal'tsintle nogon'tlalis]

y esta flor y este copal-rev voy a poner,

tehtse shomotlanogatile para nega moyolkatse shogonchiba se lado,

[tehtse ʃomotlanoga'tile 'para 'nega mojol'katse ʃogon'ʃiβa se 'lado]

usted con su mandato quite a su animal-rev y lo haga para otro lado,

amo kimate tlein kichiba niga,

[amo ki'mate tlein ki'ʃiβa 'niga]

no sabe lo que hace aquí,

niga iguitlasohtla pero kik^{wa} totlatigipanol.

[niga iguitla'sohtla 'pero 'kik^{wa} totlatigi'panol]

lo queremos pero se come nuestra milpa.

Por último mostraré lo importante de depositar los *sochimanalle* en cantidades correctas. Al ver la foto (Foto 6-10) de la deposición de los *sochimanalle* se distinguen 14 de ellos en el suelo. A simple vista se aprecia que la ofrenda consiste de ese número de sochimanalle, también cuando el *tlayákanke* me contó en español que él ofrece 14 de esos objetos. Sin embargo, en náhuatl se puede leer que la ofrenda consiste en dos series de siete *sochimanalle* –*se ome chikome sochimanalle*”. Esta manera especial de ofrendar aporta la noción de que no es lo mismo dar 14 que dos grupos de siete:

(8)

Tefatsin tlalogan tata iban tlalogan nana,

[teh'βatsin tla'logan 'tata iban tla'logan 'nana]

Usted tlalogan tata y tlalogan nana,

moishkotsintle moskaltiske mogoneba,

[moi]ko'tsintle moskal'tiske mogo'neβa]

Sobre usted crecerán sus hijos,

se ome chikome sochimanalle nimitsmomaguilia,

[se ome tʃi'kome soʃi'imanale nimitsmomagi'lia]

estos dos (series de) siete sochimanalle le doy,

para shogoniskalte iban mochigabaliske xomotlatiochibile motlatikpakoneba,

[para ʃogonis'kalte iban moʃi'gaba'liske ʃomotlatioʃi'βile motlatikpako'neba]

para que los haga crecer y que tengan fuerza bendíga a sus hijos de la tierra,

Mamoskaltiga motlatikpakmatse.

[mamoskal'tiga motlatikpak'matse]

Que crezcan aquí en su mano-rev que es la tierra-rev.

Como parte final de este tema, pienso que es conveniente explicar puntualmente la terminología especializada y de respeto que el *tlayákanke* utiliza para hablarle a los seres a quienes pide sus favores:

- Reverenciales

Los reverenciales indican el respeto con el que se le habla a los “diositos” y “señores del *tla'lokan*” para pedirles algún favor. Hemos mencionado con anterioridad que los reverenciales además de respeto marcan distancia entre quien pide y quien da, asimismo da idea de la dimensión existente entre ambos ámbitos, el de los seres sagrados y el de los humanos. Hay que tener cuidado al hablar con las deidades ya que si no es así, la persona puede caer enferma, morir, y la petición no tendrá resultado favorable, como podemos ver en la transcripción 5 (p. 262 líneas 4 a 8).

- *Atl* y *atsintle* [atɬ y a'tsintle]

El agua que se ofrece como podemos ver en los rezos, en ningún caso es agua simple. Es “agua limpia” que en realidad es aguardiente. También es agua bendita tal como lo expresa el *tlayákanke*. *Atl chipabak* [atɬ tʃi'paβak] es el agua limpia (transcripción 2 p. 261 línea 2). El agua bendita es *tlatiochibalatsintle* [tlatioʃiβala'tsintle] (transcripción 2 p. 261 línea 5). Otra manera de nombrar el agua limpia es decir una copa de manera reverencial, *kopatse* [ko'patse] como aparece en la transcripción 5 (línea 1 y 3 p. 262). En el siguiente subcapítulo (6.5 pp. 273 - 275) podemos ver un par de ejemplos más.

- *Sochipotónalle* y *sochitl* [soʃi'po'tonale y soʃi'tsintle]

Cuando los señores *tlayákanke* [tla'jakanke] platican en español el proceso del *sochitlalli* [soʃi'tlali], siempre se refieren que ellos “depositan flor o ponen flor”. Al escuchar los rezos y leer la transcripción, se pudo conocer que hay dos términos distintos que son englobados en esa equivalencia en español: *sochipotónalle* y *sochitl* con o sin reverencial –*tsin* o –*tsintle*.

El *sochipotonalle* [soʃi'po'tonale] se refiere a la deposición de flor de *margaretilla* desmenuzada, con la cual se traza una cruz en medio de la ofrenda, rodeada de los *sochimanalli* [soʃi'manali] (ver Fotos 6-10 y 6-11). Hemos comentado que como parte de la ofrenda se depositan *sochipotonalle*, que son pétalos de margarita desmenuzada. La raíz *poton* que compone la palabra¹⁰¹ hace alusión a un objeto oloroso o hediondo (Molina 1: 90r; Molina 2: 83v). Así lo importante del *sochipotonalle* es su olor, no que sea una flor. Los olores son muy apreciados en las ofrendas registradas en Tequila y Atlahuilco, tal como hemos visto cuando abordamos las ofrendas de *ashokopa*.

La flor completa *sochitl* ['soʃitl] también se deposita durante el *sochitlalli*, pero como elemento que integra los *sochimanalli* (ver Foto 5-16). La flor es un importante complemento para ese objeto ritual ya que le da un carácterpreciado o precioso a la ofrenda.

¹⁰¹ La palabra se compone de *sochitl* “flor”, *potonal* “olor o hediondez” y el absoluto *le*, que es un sufijo que indica que la palabra es un sustantivo.

- *Tlábille* ['tlaβile]

Durante los rezos y al presenciar la ceremonia *sochitlalli* se pudo apreciar que las velas que se ofrendan tienen el significado “literal” del objeto en sí, pero también significa la iluminación que se está brindando para agradecer a los seres cuyo favor se solicita.

Por ejemplo en la transcripción 1 (p. 238 líneas 7 a 10) se ofrendan dos velas para solicitar cuidado, vigilancia y bendición para sus “hijos recién sembrados”. En la transcripción 4 (p. 262 línea 1) y en la transcripción 7 (p. 265 líneas 2 y 4), se ofrenda velas para que ilumine a un animal que está perdido y que se está comiendo la milpa. A quienes se ofrenda son *tlahko tlalokan San Antonio Abad*, a *tlalokan tata* y *tlalokan nana* y a Jesús., como podemos ver también en las transcripciones 1 (p. 238 línea 1 y 4), 4 (p. 262 línea 2) y 7 (p. 265 línea 1).

- Hijos personas, hijos animales e hijos maíz- hijos de la tierra

En los diferentes rezos podemos identificar las palabras *mogonetse* [mogo'netse] “hijo-rev de usted” y *mogoneba* [mogo'neba] “sus hijos de usted”. Estos términos se refieren a cosas distintas. La primera es cuando se refiere a los hijos personas, quienes le ruegan a *San Antonio Abad tlahkotlalokan* para que los cuide mucho y quite a sus animales de su milpa (Transcripción 1 p. 238 líneas 1 y 2). Asimismo en la transcripción 6 (p. 263 líneas 2 y 3) se hace mención de los hijos personas, quienes le han pedido al *tlayákanke* deposite una flor y una vela para “Nuestro Señor”.

La segunda es cuando se refiere a su hijo animal *mogonetse* (transcripción 4 p. 262 línea 1) quien está perdido y se está comiendo la milpa de algunas personas. Es por esos que el *tlayákanke* le pide a San Antonio Abad que lo mande para otro lado.

La tercera es cuando se refiere a sus hijos maíz- hijos de la tierra. En la transcripción 1 (p. 238 línea 7, el *tlayákanke* pide al Señor Jesús que cuide a sus hijos que van a crecer encima de él, que los cuide y que les de fuerza. Esos hijos que menciona el *tlayákanke* no son sino los granos de maíz que han sido sembrados. En la transcripción 8 (p. 266 líneas 1 a 4), el *tlayákanke* ofrenda a *tlalokan tata tlalokan nana* dos series de

sochimanalle para que haga crecer y les de fuerza a los hijos que van a crecer sobre de ellos, sus hijos de la tierra *motlatikpakoneba*

- La tierra como cuerpo de las deidades

Por último haré mención que en ciertas ocasiones el *tlayákanke* refiere a las deidades y señores del *tlalokan* como si fueran la tierra misma. Algunos ejemplos de ello los tenemos en la transcripción 1 (p. 238 línea 7), donde se menciona que los hijos del Señor Jesús van a crecer encima suyo. También en la transcripción 6 (p. 263 línea 5), el *tlayákanke* pide perdón a “Nuestro Señor” por “pasar encima de usted”, para esto le ofrece de manera reverencial una flor y una vela. Por último en la transcripción 8 (p. 266 líneas 2 y 5), el *tlayákanke* ofrece *sochimanalle* a *tlalokan tata tlalokan nana*, para pedir que le de fuerza a sus hijos que crecerán sobre de ellos: *mamoskaltiga motlatikpakmatse*. Es una frase que para la cual es difícil encontrar una equivalencia en español sin embargo “crecerán en su mano que es la tierra” puede dar la idea de que el *tlayákanke* concibe que la mano de *tlalokan tata tlalokan nana* es la tierra misma. En estos ejemplos mencionados los seres invocados son considerados la tierra en sí misma en la cual crecerá el maíz, la cual siente cuando pasan encima de ella. En el capítulo 2 p. 94 vimos que los temblores son causados por el movimiento de la mano de dios [imagolin'ia]

El final del ciclo

Hacia la época de la cosecha, cuando la mazorca ya está madura por ahí del mes de noviembre en adelante, relatan los *tlayákanke* [tla'jakanke] que era muy usual realizar un *sochitlalli* [sof'i'tlali] de agradecimiento. El maíz obtenido se almacena atando por pares las mazorcas y de par en par se forman racimos u *ocholle* ['otfole], que se cuelgan para su almacenamiento. En ocasiones en vez de formar racimos, las mazorcas se depositan en la *sinkalli* o *sinkalle* ['sinkali o 'sinkale], o troje. Es preciso mencionar que durante la *pishka* ['pi]ka], se buscaba entre las plantas de maíz aquella o en su caso aquellas que tuvieran dos mazorcas y se les colocaba en un tenate, tal como relate el Sr. Bernardo:

Mi papá lo cortaba así con todo su palito, cortaba el *chinamite* [ʃina'mite] con las dos mazorcas y su punta. Los colocaba arriba en el tapanco. Los separaba según decía mi papá para que otro año se den dos igualmente. Cuando los traía de la milpa los paraba ahí (cerca de la puerta en el interior de la casa), los recibía con copalito y florecita, collares de flor (*sochicoscatl*), al otro día barría el tapanco, también sahumaba y la subía a la mazorca. Ya luego al desgranar, se juntaban los granos con todos los de las demás mazorcas. Así era el tradición, pero ahora ya se perdió (Testimonio de Bernardo Quechulpa, Atlahuilco, 2013).

Los chinamites con dos mazorcas se llamaban *elokokone* [eloko'kone] y *sinkokone* [sinko'kone]. *Sintle* es mazorca. El hecho que hubiera dos mazorcas en la misma planta, tal vez se represente verbalmente con la reduplicación de la sílaba *ko* de *konetl* [konetl] —bebé, niño o hijo—, quedando *elokokone*, *sinkokone*. También se les colocaban *sochimanalli* y una copita era ofrecida, dijo el Sr. Bernardo Quechulpa: —La tierra ya nos regaló, Jesús, *tlalokan tata tlalokan nana*, ahora vamos a comer—.

Así el *tlayákanke* es la persona encargada de establecer el vínculo entre el maíz, los santos, los cerros y los que he denominado "los señores del *tlalokan*". Él ofrenda tres tipos de copal, haciendo alusión a los colores que presenta la venerada gramínea: blanco, azul y rojo. Además del copal, se utiliza el *tsompiltek*, para hacer *sochimanalli* como hemos visto en la transcripción 8. Todos estos elementos enfatizan el carácter ritual de la ceremonia misma que debe ser conducida por una persona que posea el conocimiento. El deseo de aprender de la persona que desde niño o joven se acerca a los abuelitos *tlayákanke*, hace que su legado pueda heredarse, a través de la práctica ritual, y de las historias, relatos y mitos que en ocasiones llegan a un punto de unión, tal es el caso de los relatos que veremos en el siguiente subcapítulo (6.5).

Quisiera profundizar un poco más en el análisis del proceso ritual, ya que es por esta vía que se logra entrar en contacto con estos númenes protectores de la siembra y dueños de los alimentos. En mi opinión esta ceremonia agrícola consiste de una serie de actos y oraciones —que implican la utilización de objetos rituales— que guardan una secuencia

puntual con la finalidad de lograr la bendición o consagración de la semilla, y entrar en contacto con las deidades y señores del *tlalokan* para pedirles protección para la siembra y así se pueda “levantar” la cosecha.

En este sentido quisiera complementar lo descrito acerca del *sochitlalli* con dos opiniones acerca del ritual. La primera es de Johanna Broda citando a Maurice Bloch (Broda 2001: 166):

Aunque el ritual, sin duda refleja la cosmovisión y las creencias, su particularidad reside en el hecho, atinadamente señalado por Maurice Bloch (1986), de constituirse a medias entre el *statement and action*, entre la afirmación verbal de nociones y creencias y la acción [...] el ritual atrae a sus participantes por el involucramiento directo en la actuación comunitaria, que implica también un complejo proceso del trabajo desarrollado en beneficio de las fiestas.

La otra opinión corresponde a Victor Turner con respecto a los ritos cíclicos:

Los ritos cíclicos del calendario [...] hacen casi siempre referencia a grandes grupos y con suma frecuencia llegan a extenderse a sociedades enteras. A menudo, asimismo, se celebran en momentos muy precisos del ciclo productivo anual, para dar fe del paso de la escasez a la abundancia (como en los festivales de recolección de los primeros frutos o cosecha), o de la abundancia a la escasez (así, cuando se anticipan los rigores del invierno y se conjuran mágicamente) (Turner 1988: 172).

Pienso que hay elementos evidentemente concordantes entre estas nociones teóricas y la ceremonia agrícola en cuestión. El *sochitlalli* estaría inscrito dentro de lo que Turner define como ritos cíclicos, ya que su periodicidad es anual y se realiza durante el periodo de crecimiento de la milpa, desde la época de siembra hasta la cosecha aunque ya en menor medida. Es un momento de tensión, hay esperanza pero no certidumbre de que habrá una buena cosecha. Esta ceremonia agrícola se constituye de actos como la delimitación de un espacio sacralizado y la deposición de la ofrenda, acompañada de rezos por medio de los cuales el ejecutante se relaciona con los númenes mediante la invocación. Es decir, los

llama desde sus lugares de origen hasta el altar y la semilla, posteriormente hasta el campo de siembra. Ellos acudirán y recibirán la ofrenda del *sochitlalli*, si esta es de su agrado.

El *ritualista* no los toca, siente su presencia y les habla con claridad. El efecto inmediato que sufre el especialista ritual es cansancio ya que tiene que pronunciar una y otra vez los mismos rezos, las mismas frases para que surtan efecto. Si no lo hace bien, otra consecuencia será el malestar ya que puede caer enfermo (como se vio en la transcripción 5), y a largo plazo puede sobrevenir un mal ciclo de temporal. El efecto benéfico (el trabajo de los señores del *tlalokan*) será observado gradualmente, con la condensación de las nubes, los truenos y relámpagos, el crecimiento de las plantas de maíz y la obtención de la cosecha.

Este ritual sin duda refleja la cosmovisión y las creencias puestos al día en función del momento histórico y las necesidades propias de la comunidad específica. En mi opinión otro aspecto notable es que la ofrenda tiene elementos que guardan un carácter alimentario para la tierra. Por ejemplo, se les da una especie de tamalitos de copales, los cuales se entierran en representación de los granos del maíz. Pienso que no es tan descabellada esta interpretación, menos viendo que las deidades se fusionan con la tierra y entonces son el cuerpo mismo de la tierra que recibe alimento y agua limpia y bendita *-atl chipabak* [atl tʃi'paβak] y *tlatiochibalatsintle* [tlatioʃiβala'tsintle].

También se les brinda carne y tortillas, se les muestra el maíz que ya ha sido bendecido y se les agrada ofrendando *sochitsintle*, *sochipotónalle* y *sochimanalli* [soʃi'tsintle soʃipo'tonale soʃi'manali], como hemos visto, se respeta en la mayoría de los casos la seriación y la numeración en siete unidades.

A continuación veremos algunos relatos que dan sentido a la ritualidad.

6.5 Relatos que subyacen la ritualidad

El mito y los colores del maíz. Relato del Sr. *tlayákanke* Refugio Coscahua

Transcribí este relato ya que consideré importante mostrar por qué en el *sochitlalli* se realiza una ofrenda con copal de tres tipos diferentes, en representación de granos de maíz

de tres colores distintos, rojo, oscuro y blanco. El Sr. Refugio, *tlayákanke* de Atlahuilco, relató acerca de la creación de los colores del maíz rojo y negro a partir del maíz blanco:

Cristo Rey rozó toda la arboleda en la noche, su mamá le dijo que había que esperar a que se seque [la hierba] y después —chamos lumbre. Mientras consigue el maíz, siete cargas”. Así consiguió el maíz blanco, pero cuando nuestros antepasados sembraron no alcanzó el maíz — enfatizó el Sr. Refugio—. Entonces les dijo a los sembradores, vayan haciendo el hoyo y para acabar de sembrar, pínchense por debajo de la uña y pongan dos gotitas de sangre en cada hoyito. Así la sangre se convirtió en el maíz rojo. Y cuando ya no quedaba sangre, tomaron carbón del que quedó de la roza y lo sembraron, dichos pedacitos de carbón se transformaron en maíz oscuro (Atlahuilco 2013).

Relato de don Refugio acerca del tsompiltek o “flor de olivo”

Recordemos que el *tsompiltek* [tsom'piltek] es muy importante para hacer los *sochimanalle* que se utilizan en diversas ceremonias del ciclo de vida y del ciclo agrícola, como pueden ser los *sochitlalli*, los bautizos o los casamientos:

Es de las primeras plantas que salieron después del diluvio. En el arca de Noé la metieron a su baúl y los llevó el agua, los llevó al cielo. Tenía una ventana arriba y la abrió, y cuando bajó el agua después de 40 días y 40 noches y la primera planta que salió fue la flor de olivo y el pastito.

Relatos del tlayákanke Bernardo Quechulpa y el Sr. Bruno acerca del agua limpia y los tlalokan tata tlalokan nana

El Sr. Bernardo mencionó que en ocasiones en sueños él se da cuenta cuando es necesario hacer un *sochitlalli*. Una vez recibió de regalo unas mazorcas de Tequila, grandes y con granos muy buenos para sembrar. Así que los sembró en un terreno cercano a su casa. Brotaron las matas pequeñas pero pronto se notó su decaimiento. Uno de esos días en

sueños se le presentó un anciano, con su garrotito (bastón) y con un bigote blanco hasta el pecho más o menos. El anciano le dijo -tengo sed y no me dieron agua, fui a Tequila y no me dieron agua-. El Sr. Bernardo le dijo que en Atlahuilco casi no tienen agua, y que en Tequila sí debido a la gran cantidad de sótanos que hay. El señor le dijo que no sabía por qué no le dieron agua, es por eso que se vino para Atlahuilco, y le volvió a decir:

-Tengo sed, si me das agua te doy este montón de cañas (un montón de cañas de maíz apiladas), para que vayas a sembrarlas allá abajo- y no le echas fertilizante químico sólo natural-. Así me habló bien ese anciano, es el *tlalokan tata*. Le hice caso y le compre sus ceras grandes, su alcohol y demás cosas para adornar y hablarle a la tierrita, para pedirle al *tlalokan tata* que me regale el maicito. Creció la milpita rápido, en un mes ya estaban más altas que lo habitual para ese periodo. Llamé a un señor para que hiciera la limpia y luego la segunda aterrada¹⁰². Se dio mucha mazorca incluso en las matas que parecía se habían quebrado. De 7 tareas y media piscaron 19 costales grandes. Así me doy cuenta de que debajo de la tierra manda un señor, le doy su cerita, copalito y le doy de beber su aguardiente, para que se le quite la sed.

Es importante dar agua limpia cuando se realiza una invocación a la tierra, a los señores del *tlalokan*. Hemos visto que el *tlayákanke*¹⁰³ ofrece agua limpia que es aguardiente y agua bendita. A continuación conoceremos otro breve testimonio que brindó el señor Bruno, mientras estábamos en su casa en el preámbulo de un *sochitlalli* que iba a hacer don Bernardo:

Hace apenas como 3 meses había estado escuchando ruidos como que alguien aventara piedras a mí casa. Un señor me preguntó si pedí permiso donde construí, no lo pedí. Entonces el señor me le respondió que la tierrita algo quiere, hay que pedir permiso, y hay que pedir a una persona que sepa que ponga la ofrenda, un *sochitlalli*. Así fue que llamé Don Bernardo, ese señor es recomendado por donde quiera.

Allá abajo soñaba siempre mal y veía a una mujer que se levantaba de la tierra y tenía algo así como baba y también algo como tierra. Apenas soñé hace dos meses, llegó

¹⁰² Aterrada o aporcada es el proceso de cubrir con tierra las raíces adventicias de la base de la planta de maíz durante su crecimiento. Esto para que tenga buen sostén y que su propio peso o el viento las tiren.

¹⁰³ En la transcripción 2 p. 259, en la transcripción 5 p. 261 y en la página 265 de terminología -atl y atsintle”.

una mujer y un abuelito, dijeron –queremos agua limpia-. -¿agua limpia?- corrí entonces le iba a dar yo esta agua porque siempre tenemos agua hervida. Le conté a otro señor y a un abuelito lo que me pidieron, y me dijo –eso es fácil”, hay que darle la agüita, el permiso pues. ¿Sabes cuál es el agua limpia?- El aguardiente dice, el *kopatsi*, esa es el agua limpia (Relato del Sr. Bruno en Sihuateo, Municipio de Atlahuilco, julio de 2013).

Don Bernardo al oír el relato de Bruno, identificó a esos seres como el *tlalokan tata* y *tlalokan tana*.

Cuento de la mazorca de Teresa Texoco

Esta historia narra la importancia del maíz en la cosmovisión de algunos habitantes de Tequila, para aquellos quienes aún son agricultores y el maíz es su fuente de sustento. Es notorio el respeto que se tiene por esta planta que es fuente de alimento.

Lo que me acuerdo bien, -menciona doña Teresa, -es de la semilla y de la mazorca, un cuento que me dijo mi abuelo por eso es que tato sahúma y por eso tanto hecha flor. Si tienes una mazorca podrida no lo debes tirar ni a un frijol, son cosas que están vivos y se va a desesperar o a molestar

Un señor sembraba y se daban mazorcas grandes, pero hubo otro tiempo que ya no se daban así, salieron poquito podridos. Entonces mandó a que separaran en sus respectivos costales los podridos y los buenos. Dijo -Los podridos no me van a servir yo para que los voy a cargar-. Había unas yerbas grandes que les dicen *ogopitsak* [ogopitsak] cuando nace mucho se pone como así cerrado. Entonces ahí avienten las mazorcas podridas en el *ogopitsak*, abajito del camino donde nadie lo vea. El último señor que pasó por ese camino, ya oscureciendo, escucho a alguien chillando. Se bajó y encontró una abuelita vestida de blanquito sentada. Estaba chillando y el señor le preguntó que qué hacía allí. La abuelita le respondió que no sabía, le preguntó el señor que quién la había dejado ahí, la abuelita le respondió que no sabía, pero que la habían dejado allí porque ya no servía porque soy viejita. El señor se puso tan nervioso y pensó ¿qué hago con ella? Y ya le habló- ¿te animas a ir conmigo a la casa?- Sí, sí yo voy contigo, yo no quiero pasar la noche yo solita acá-. La

llevó a su casa y le platicó a su esposa –sabes qué, yo encontré a una abuelita- ¿pero pos quién es?- no sé- y le hacían preguntas pero casi no les hablaba.

-¿entonces por qué la trajiste aquí?

-ni modo que la dejara allá-

Le preguntaron a la abuelita que si no va a comer, respondió que no, le llevaron tortilla y no comió. Sólo dijo que quería mucha agua. -Pos ahorita la abuelita no se va a dormir con nosotros, va a dormir en otra casa pero no se va a dormir en el suelo-. El señor le preparó unas tablitas para que ahí se acostara la abuelita. -Mañana no vas a trabajar- le dijo su esposa, tienes que buscar a la familia de la abuelita, no comió y chilla mucho. Como a las 6 se levantó y lo primero que hizo es ir a ver a la abuelita a ver cómo amaneció. Pero ya no encontró a la abuelita, encontró a unas mazorcas, lleno pero hasta abajo. El señor empezó a gritar a su esposa,- ven a ver la abuelita no está pero hay unas mazorcas-. Entonces la señora corrió a su altar y empezó a llamar a dios, y le preguntó por qué pasó eso, trajo a su esposo y le dijo hay que sahumar, hay que echarle flores. Se va a quedar aquí, no era la abuelita sino era la mazorca.

Por eso la semilla se sahúma, se le hecha flores. Ahora, dicen que en la tarde le daban de comer pero no comía, cómo iba a comer si es la misma, pero sí les dijo que quería agua, mucha agua, porque la milpa necesita y vive del agua. Ahora, el señor que hizo una camita de tablitas, la mayoría lo hace, porque cuando uno va a recoger mazorca, unos diez, unos quince o veinte costales, pues tienes que hacer una camita así como un corralito y allá es donde las vas a poner. Esa camita se llama *sinkalle* ['sinkale], entonces te das cuenta que el maíz no es una cosa que no está vivo, si está vivo.

Relato sobre la creación del sol y la luna. Narrado por don Refugio Coscahua

Este relato lo transcribo porque tiene que ver con la temática que se aprecia en las figuras elaboradas para el arco de cucharilla con motivo de la fiesta patronal de San Martín Obispo y Caballero. En ese arco aparece la figura de una media luna y de un sol radiante¹⁰⁴.

Primero alumbraba la culebra, estaba en un cerro y alumbraba, pero en los rincones estaba oscuro. Después los vio la abuelita, vio dos huevitos como de gallina, los estaba guardando

¹⁰⁴ Ver apartado Participación en la fiesta patronal de San Martín en Atlahuilco p. 252.

a la orilla de un brasero, en un *tenatito* (cesto pequeño] con la lana de borrego. Nacieron dos niños, el mayor iba a ser el sol y el menor iba a ser la luna.

Esto sucedió: Dios nuestro señor dio la orden de que mataran a la culebra.

Cuando crecieron esos niños los engañó su abuelita –le voy a ir a dar de comer a su papá- y se iba al monte diario.

Pero el papá no era gente, era un animal, era un venado. Le hacía taquito con quelite blanco. Y lo llamaba -ven ven masajui masajui-, ven a comer tortillas o tacos con quelite.

Ella lo espera y le grita que venga a comer.

Y los niños siguen creciendo y planearon que cuando se vaya la mamá a dar de comer al papá, la seguirían. Ya en la loma le grita y que viene saliendo el venado. Ya después termina de comer y tiene relaciones sexuales con el venado.

Los niños crecen rápido y decidieron que iban a matar al venado, y como anteriormente lo hacían, hicieron flechas y que le meten el flechazo y lo mataron. Bien bonito lo pelaron y le metieron dentro diferentes avispas. Y ahí lo dejaron parado en el monte. Al otro día que la abuelita fue al monte para dar de comer al venado, lo encontró ahí parado. Y un pajarito cantaba —hule a borrego”. La abuelita iba gritando *masajui masajui* [masaxui masaxui], y el cabrón venado nomás estaba parado en una sola pata y ya no se mueve y ya no come.

-Qué te pasó-, y le da una cachetada, y que se cae el venado y que brotan los animalitos, las avispas sobre ella. La abuelita se estaba muriendo de tanto piquetazo, -vamos a hacer esto -dijeron los niños. Hicieron un baño de vapor, un temazcal, y entonces la metieron allá adentro, y pusieron lumbre y estaba bien caliente. Le echaron chile molido, agua con puro chile y ya no aguantó la abuelita y ahí la mataron a la abuelita.

Y ya después el sol que era la culebra que alumbraba, los niños empezaron a planear matar la culebra. El mayor va adelante y el menor va atrás. El mayor le tuvo miedo a la lumbre no levantó a la lumbre. El menor no le tuvo miedo y si levantó a la lumbre y se la echó a la boca de la culebra. Y el mayor no se atrevió. El menor mató a la culebra.

Ya que ganaron, al menor le toco el sol y al mayor le tocó la luna, que alumbraba en la noche y el menor alumbraba de día.

Hemos terminado de describir el ciclo ritual y el ámbito del *tlayákanke*, como conclusión de este capítulo puedo decir que hay una importante participación de los especialistas rituales en la vida ceremonial en Tequila y Atlahuilco. La siembra del maíz implica en algunas ocasiones la realización de un proceso ritual en el que se deposita la

ofrenda *sochitlalli* para procurar la protección y bendición de la semilla, asimismo representa una invocación de los dueños de los alimentos para que brinden una buena cosecha. En este contexto, la siembra del grano de maíz *tliolle* ['tliole], tal como se le nombra localmente, en manos de un *tlayákanke* puede adquirir un carácter mítico y ritual.

En el contexto del ciclo de vida de las personas, también cumple con una importante función en distintas etapas, desde un bautizo hasta una petición de mano. El *tlayákanke* es la persona encargada de establecer el vínculo entre el maíz, los santos, los cerros y los que he denominado “señores del *tlalokan*”. Él ofrenda tres tipos de copal, haciendo alusión a los colores que presenta la gramínea: blanco, azul y rojo. Además del copal, se utiliza otra planta muy importante llamada *tsompiltek*, para hacer envoltorios que delimitan el espacio donde se realiza la ofrenda, todos estos elementos enfatizan el carácter ritual de la ceremonia, misma que debe ser conducida por una persona que posea el conocimiento.

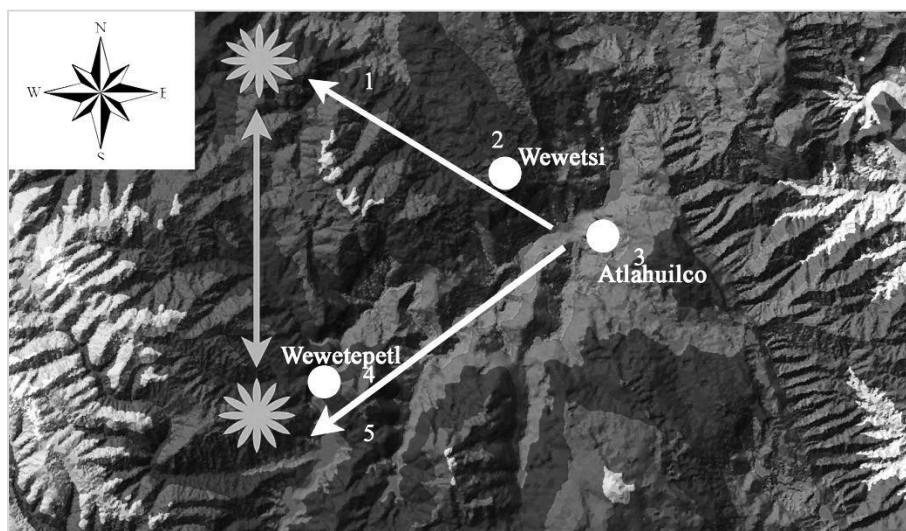


Figura 6-1. Puntos aparentes donde ocurre el ocaso visto desde Atlahuilco

Referencias

- 1 Línea de visión desde Atlahuilco hacia el ocaso por el rumbo del cerro Wewetsi, indicativo de los días largos weyetónalle [weyetonale]
- 2 Cerro Wewetsi
- 3 Atlahuilco
- 4 Cerro Wewetepetl
- 5 Línea de visión desde Atlahuilco hacia el ocaso por el rumbo del cerro Wewetepetl, indicativo de los días cortos chikitsintónalle [ʃikitsin'tonale]

Capítulo 7. Conclusiones

Sobre la complejidad y la interdisciplinariedad

La complejidad y la aplicación de un método interdisciplinario se puede realizar en un área pequeña, no necesariamente se debe abordar a un nivel lo macro si así no está planteado. Lo importante en la elección de este enfoque para evaluar la realidad que constituye nuestro objetivo de investigación, fue tratar la multidimensionalidad existente en un fenómeno particular: el uso de la flora en los contextos rituales de Tequila y Atlahuilco. En el caso de esta investigación se intentó dar un enfoque holístico para dar una explicación amplia de ese fenómeno estudiado, considerando distintos aspectos. Es por eso que se decidió desarrollar en cada capítulo una temática que al final de cuentas nos ayudara a comprender mejor los constituyentes del objeto de investigación: las comunidades que utilizan la flora ritualmente, sus hábitos de habla y de comunicación, la manera en que profesan su religiosidad, su relación con su entorno, las redes sociales implicadas en los procesos rituales.

Para esto se eligió una escala pequeña, mediante la cooperación con la geografía cultural se determinó la escala corográfica que permitió observar de una manera puntual diversos aspectos que dan pie a la conformación a la utilización de la flora en contextos ceremoniales.

Es importante concluir que cada capítulo de esta investigación cumplió con una función particular que a la vez se entrelaza y se conecta con otros para dar una explicación amplia y multidimensional a nuestro objetivo de investigación. Los anexos fotográfico y lingüístico también tienen un lugar temáticamente tan importante como cualquier otro de los capítulos de la tesis, ya que en ellos podemos encontrar información detallada que ayuda a la mejor comprensión de los temas. Las fotos no son un adorno ni un catálogo, son fuente de información que constantemente fueron referidas para observar algún elemento de la flora presente en el ritual, alguna característica de la geografía, o algún aspecto de la ejecución ritual, ya sea en el ciclo de vida de las personas como en el ciclo agrícola.

Asimismo el apéndice lingüístico no es un catálogo de términos aislados, ya que en él está la metodología de transcripción y análisis de las palabras y los complementos del capítulo 3, donde se intentó conocer la historia de la región a través de la historia lingüística. Además ahí se muestran las características de las variantes del náhuatl que se hablan en Tequila y Atlahuilco.

La utilización puntual del software SIG fue muy útil para proyectar la información etnográfica y botánica en mapas. Asimismo se pudo generar nueva información mediante el procesamiento de datos previamente existentes, y así poder tener la posibilidad de ver la situación de las cubiertas vegetales que se encuentran en el entorno de Atlahuilco y Tequila. Se pudo observar que la vegetación primaria se encuentra restringida a zonas de cañadas y pendientes pronunciadas, y que la vegetación secundaria predomina, aquella que conforma los acahuales. También se pudo observar que en Atlahuilco la superficie destinada a los sembradíos es mayor que en Tequila, y se encuentra en las inmediaciones de los espacios habitacionales a lo largo del pequeño valle donde se encuentra Atlahuilapa-Atlahuilco y los pinos (Mapa 4-1). En Tequila los sembradíos se aprecian muy dispersos y se confunden con los acahuales entre las laderas con pendiente, caso contrario de Atlahuilco donde se siembra en terreno plano.

El proyectar en mapas los puntos tomados con GPS sirvió para conocer los sitios de colecta de algunas especies de uso consuetudinario en Tequila, Atlahuilco y Astacinga. Se pudo notar que las especies son colectadas tanto en sitios de vegetación primaria como secundaria (Mapas 5-3, 5-4 y 5-5). También se pudo conocer la ruta desde Tequila y Atlahuilco hacia un sitio de colecta de *Dasyilirion acrotrichum*, que se encuentra ya en el Estado de Puebla (Mapa 5-1). Se pudo apreciar la distancia que los colectores tienen que recorrer para obtener el recurso vegetal, asimismo pudimos ver otros sitios de colecta, alguno de ellos ya casi abandonados debido a la escases de planta por sobreexplotación del recurso, y la gran cantidad de localidades que acostumbran colectar la planta antes mencionada (Mapa 5-2).

Ya que tocamos temas botánicos es necesario mencionar que la cooperación interdisciplinaria entre la botánica y la antropología fue continua durante todo el trabajo de investigación. La primera disciplina ayudó para la identificación botánica de las especies de uso ritual mientras que la antropología fue necesaria para el análisis de los procesos

implicados en la ritualidad y la religiosidad. Es por eso que mediante la fitoantropología se estudiaron los hábitos y la botánica particular que han desarrollado algunas comunidades concretas de Atlahuilco y Tequila principalmente. En el apartado “Sobre los procesos religiosos y el uso de la flora” se ahonda en esta temática.

Incluso para analizar el significado de los nombres en náhuatl de algunas plantas, hubo cooperación entre el conocimiento botánico y el lingüístico. Por ejemplo el nombre de la planta *panisbasochitl* [panisβa'soʃitʃ], del cual no obtuve un significado proporcionado por los interlocutores, se piensa que proviene del numeral *pantli* que en náhuatl se usa para contar hileras de cosas o personas, *isbatl* ['isβatʃ] es “hoja” y *sochitl* ['soʃitʃ] es “flor”. Viendo las inflorescencias de la planta (Foto 5-23) y las descripciones botánicas que mencionan su crecimiento dístico de sus espatas a partir del raquis, una sobre otra formando hileras en lados opuestos, podemos pensar que ambas observaciones coinciden aludiendo a la disposición de las espatas o “flores”.

Sobre el método

Para esta investigación se planteó trabajar con base en un modelo de investigación llamado Realismo Dependiente del Modelo (RDM), basado en la premisa de que cada teoría e imagen del mundo es un modelo y un conjunto de reglas que relacionan los elementos del modelo con las observaciones. Para trabajar con los lineamientos del RDM, se necesita la adquisición de datos en campo, práctica que ha distinguido a la antropología desde el inicio de esta disciplina. La etnografía como metodología ha servido de manera fundamental para recabar información de investigación combinando los campos mentales y conductuales para el análisis *emic-etic*.

Es necesario añadir que durante el trabajo de campo una estrategia que dio resultado para la obtención de datos, fue propiciar la reflexividad del sujeto entrevistado fuera del evento en cuestión. Es decir, además de la observación participante y de la entrevista durante los eventos donde se pueden obtener las impresiones inmediatas de las personas involucradas, mediante la presentación de fotografías y videos, sonidos, se buscó que el

interlocutor reflexionara *a posteriori*, y así poder complementar la información mediante lo que se observa, lo que se dice y lo que se reflexiona.

Acerca de la lengua y la historia

En las comunidades estudiadas se usa la lengua náhuatl, por eso se pensó que era fundamental su correcta descripción como complemento de la descripción antropológica.

La transcripción mediante el alfabeto práctico utilizado en el presente escrito, pretendió apegarse lo más posible a las características fonológicas. Este método de transcripción retoma la participación interdisciplinaria entre la lingüística y la antropología, para lograr un objetivo concreto, la descripción puntual de la lengua con base en las muestras de lengua obtenidas en campo, utilizando caracteres AFI para su transcripción.

Considero que el trabajo metodológico para crear el alfabeto práctico y la transcripción fonética han rendido resultados favorables, ya que logró la normalización la escritura dando a cada sonido un carácter único, en ocasiones dígrafo. Pero se ha evitado hacer uso de distintos caracteres para representar un mismo sonido, por ejemplo [k], que en muchas ocasiones es representado indistintamente por las letras c, q y k en el ámbito antropológico. De este modo se dejó atrás la transcripción con base en las grafías coloniales, mismas que en su tiempo no estaban completamente normalizadas.

Otro alcance interdisciplinario fue la utilización de algunos datos de la lingüística histórica para caracterizar la historia de las migraciones nahuas y poder vislumbrar la historia de las comunidades actuales que habitan en Tequila y Atlahuilco. Destaco que muy pocas veces se reflexiona al respecto en los trabajos antropológicos que se realizan en zonas de habla náhuatl. Muchas veces se da por sentado que la lengua náhuatl que se habla actualmente es herencia de los *mexica*, y que su distribución se debe a la expansión de su imperio y dominancia territorial. Sin embargo, hemos podido ver que los primeros migrantes nahuas entraron a territorio mesoamericano en tiempos muy anteriores. Los últimos grupos nahuas en llegar a la zona próxima a la Sierra de Zongolica fueron los *mexica* en el siglo XV, y según García Márquez (2005: 135,136) pudieron llegar a la zona

de Maltrata y Orizaba a finales del siglo, aunque es dudosa su presencia en la Sierra de Zonolica.

Entonces fue enriquecedor conocer que algunas de las características presentes en la variante náhuatl de Tequila y Atlahuilco, provienen de migraciones premexicas (Hasler 1961, Canger 1988, Dakin y Wichmann 2000, Kaufman 2001, Valiñas 2010), de grupos nahuas conocidos como “nahuas del este” o “nahuas viejos”.

Ahora bien la caracterización sociolingüística sirvió para reflexionar la situación real y contemporánea tanto del uso de la lengua como de los ámbitos sociales existentes en Tequila y Atlahuilco. El uso del español y del náhuatl es diferenciado y cada lengua tiene predominancia en contextos distintos, sin embargo, se pudo constatar que el náhuatl es una lengua viva, representada por sus variantes y que hay una situación de contacto real con el español. Ese contacto no es de hoy sino que ambas lenguas han coexistido desde que el castellano llegó durante el siglo XVI.

Dicho contacto provoca efectos tales como los préstamos que están presentes en mayor o menor medida en el habla. En mi opinión, la vitalidad de la lengua o su persistencia no se ve afectada por el simple hecho de que existan los préstamos, incluso éstos le dan la posibilidad de innovar debido a que toda lengua viva cambia y se adapta.

Los préstamos están incluso en los rezos durante el *sochitlalli*, donde se identificaron sustantivos y adaptaciones de verbos del español en el náhuatl. El *sochitlalli* es un evento importante dentro del sistema de creencias local y no se ve afectado por el hecho de que en el discurso haya palabras, verbos y sustantivos incluso calcos del español en el náhuatl. Las palabras utilizadas en el *sochitlalli* e incluso los procedimientos, seguramente han variado con respecto a aquellos de hace 50 o 100 años por poner un periodo para ejemplificar, pero la actitud hacia la lengua y hacia la reproducción cultural es lo verdaderamente importante, no el intentar observar una lengua imposiblemente inalterada.

Se reconoce que hay variabilidad interna, diversificación de actividades no solo es el campo y la siembra, también hay distintas actitudes en la variación del rango de edad, en donde los estudiantes de bachillerato, secundaria y más jóvenes tienen contacto directo con tecnologías informáticas en contraposición de los sectores más adultos. Sin embargo, también esos jóvenes y niños acompañan a sus padres al monte a leñar. Esto permite ver

que en Tequila y Atlahuilco se constituyen de comunidades en las cuales podemos apreciar hábitos y ámbitos que van desde lo más tradicional, pero también podemos apreciar comportamientos y actividades propios de las culturas contemporáneas.

Sobre la transformación de comunidades vegetales

El *monte*, *tepek^wawyo* o *k^wawyo* [tepe'k^wawjo 'k^wawjo], son espacios que no pertenecen al ámbito humano. Para poder sembrar en alguna porción perteneciente a esas zonas hay que ser cautos y pedir permiso ya que ahí rigen los señores del *tlalokan*. Se puede observar que se mantiene la distancia entre ambos espacios, uno humano y el otro salvaje.

El *acabal* o *akawalli* ['akaβal 'akawali] es la zona que inmediatamente circunda la zona habitacional y cuya situación ecológica corresponde a una etapa de sucesión subsecuente a la tala o extirpación de una vegetación primaria. Ahí es mucho más fácil acceder sin embargo, al igual que en las zonas de *tepek^wawyo* también hay que pedir permiso si se quiere sembrar, por ejemplo.

El *sochitlalli* es una manera por la cual un especialista ritual puede obtener este permiso mediante la ofrenda que es un acto ritual.

Se pudo conocer que la siembra en cada uno de estos lugares tiene sus particularidades, ya que el sembrar en *akabal* ['akaβal], le da al tlayákanke más derecho de hablar a los *señores del tlalokan* y pedir que sus animales no invadan la milpa.

Por otra parte, cuando se siembra en *tepetl* no puede haber tanta restricción ni petición y es hasta cierto punto permitido que los animales del cerro se alimenten de la milpa. Esto debido a que el campesino considera que en este caso él y su sembradío son los intrusos e invasores del cerro.

Sobre el tiempo atmosférico y los marcadores orográficos

Se pudo registrar que existe una estacionalidad bien diferenciada e identificada por los habitantes. Cabe aclarar que esta estacionalidad no es la misma que existe en latitudes

septentrionales próximas a los 40° N, como sucede en el centro y norte de Norteamérica y Europa, y la parte septentrional de Asia, donde existe una primavera, verano otoño e invierno. Tampoco es la estacionalidad típicamente descrita para el sur de Norteamérica y Centroamérica, donde se dice que las estaciones son la época de sequía y la época de lluvias. Tampoco corresponde sólo al *shopan* [ʃopan] ni al *tónalko* ['tonalko] que se describen en algunas crónicas coloniales.

Debido a la latitud, a la altitud y a la orografía montañosa en el parte aguas que da a barlovento, predominante en la porción serrana donde se encuentran Tequila y Atlahuilco¹⁰⁵, se pueden observar al menos 4 estaciones al año: *tlasewetsi* [tlase'wetsi], la estación más fría en donde incluso se presentan heladas durante enero y febrero. *Tónalco* ['tonalko], la época más seca y calurosa, en cuyo final de estación se celebra el Corpus Christi y se empiezan a acortar los días al pasar el solsticio de verano. Esa ocasión también marca la cúspide y a la vez el final de los días largos *weyetónale* [weye'tonale] para dar paso a los días chiquitos denominados *chikitsintónale* [ʃikitsin'tonale]. *Shopan* [ʃopan] es la estación de la lluvia intensa que se extiende hasta principios de octubre y *tlamishtemi* [tlamiʃ'temi] la época de la neblina, que coincide con la celebración de Día de Muertos y Todos Santos. Esta estacionalidad se correlaciona con el uso de la flora y con la celebración religiosa en distintas épocas del año.

Como referencias geográficas importantes, se obtuvo que durante los rezos petitorios se nombran cuatro parroquias de lugares próximos, cada una de ellas se orienta con cierta referencia a los puntos cardinales y a los denominados *nabe tepeme* ['naʃe te'peme], cuatro cerros que también refieren una orientación. Por el contrario, no se encontró ninguna noción semejante a "paisaje". Ésta es una categoría de análisis metodológico para organizar la información con respecto a la geografía y el campo visual observable, pero de ningún modo es propia de los integrantes de las comunidades estudiadas.

Como aproximación primaria, se puede decir que no hay palabra o concepto que exprese de manera general o global el conjunto de elementos que existen en un territorio dado. En dado caso, si existiera una noción similar tendría que ser un ~~antilocativo~~ o

¹⁰⁵ Y otras localidades de los municipios de Reyes, Zongolica, Mixtla de Altamirano, Tlaquilpa, Texhuacan y Astacinga, localidades templadas y frías donde se presentan las mismas características mencionadas.

alocativo”, si se permite la expresión, algo que al mismo tiempo describiera distintas relaciones de ubicación, de dirección, de posición del algún narrador con respecto a un evento. Cumplir esas condiciones es imposible debido a varias características del náhuatl. Por ejemplo en náhuatl el verbo “estar” es muy distinto que el español, es un verbo posicional. Quien enuncia-describe no simplemente “está” como quien dice “estoy viendo la puerta. En náhuatl estar implica tener una posición: sentado, acostado de pie o extendido. Después mediante algún locativo se explica si de lo que se está hablando es simplemente un lugar, o si ese locativo es descriptivo y entonces indican una relación: si se trata de algo que está encima, dentro, detrás, delante, etc. Finalmente en muchos casos hay un direccional, que da sentido de rumbo, es decir hace patente si ese narrador-observador se aleja o se acerca de lo que está viendo.

En fin, ya que no hay un paisaje o visión de conjunto de todos los elementos que conforman un territorio, entonces se hace manifiesto que lo que importa es el valor de cada uno de estos puntos dentro del contexto en que son nombrados en el ritual.

Sobre los procesos religiosos y el uso de la flora

La religiosidad es un factor que caracteriza a las comunidades estudiadas. A partir de la descripción histórica de los cimientos de la evangelización, se pudo conocer que el catolicismo y su método retórico es permisivo y a la vez coercitivo en un marco hegemónico.

Tres estrategias que la iglesia católica históricamente ha implementado y utilizado para lograr la adquisición de adeptos que profesaban otras religiones: el culto a los santos, el discurso retórico y la Nueva Evangelización.

En contraposición, las religiones cristianas no católicas predicán de manera metodista y literal dando margen nulo a la reinterpretación simbólica de los contenidos de las escrituras, con esto se excluye cualquier manifestación del culto externo que incorpore características locales, como pueden ser la utilización de la flora y la realización de rituales en honor a númenes como son el *tlalokan tata tlalokan nana*, incluso los santos. Dicho lo anterior, las comunidades estudiadas las denomino comunidades de práctica que comparten

una religiosidad católica la cual guarda una ortodoxia en el sentido del respeto de los hábitos y prácticas tradicionales. Por ejemplo, es fundamental la utilización específica de la flora según el evento religioso y ceremonial en turno mismo que está relacionado con la estacionalidad y la fenología de la planta que se utiliza. La fenofase en la cual se colecta cada una de las especies descritas es diferente, ya que como hemos visto, de algunas especies se utilizan las flores y de otras sólo las hojas. En el caso de *ashokopa*, *cucharilla*, *tsompiltek*, pino, y *tepejilote*, no es importante que la planta se encuentre en su fenofase de floración, ya que sólo se utilizan sus frondas. Sin embargo, en el caso del *azomiate*, *panisbasochitl*, *kakalosochitl*, y los *tenchos* o *soluche*, si es necesario que la planta esté en floración, ya que sus inflorescencias son la parte por la cual se busca y se colecta la planta. En el caso de las especies de *Bursera* nose colecta ni la flor ni las hojas, es su resina la que se utiliza para hacer el *istakópalle* y el *kópalle soloche*.

A continuación presento una tabla que muestra de manera sintética la planta utilizada, la celebración religiosa en cuestión.

Especie¹⁰⁶	Celebración o ritual
<i>Ashokopa</i>	Semana santa Día de la Santa Cruz Corpus Christi Día de Muertos
<i>Cucharilla</i>	Fiestas patronales, Santa Cruz Navidad y Año Nuevo Corpus Christi
<i>Tsompiltek</i>	<i>Sochitlalli</i> , bautizo, casamiento
Pino, ocote, <i>tlascal</i>	Semana Santa
Azomiate o <i>yoyotl</i>	Semana Santa
<i>panisbasochitl</i>	Corpus Christi

¹⁰⁶ Los nombres transcritos con AFI y los nombres científicos se pueden ver principalmente ver en el capítulo 5. En esta tabla no consideré pertinente incluirlos para permitir una lectura focalizada, al ser un resumen breve y final.

<i>Kakaloso chil</i>	Corpus Christi
<i>Tencho</i> o <i>sholuche</i>	Semana Santa
<i>Tepejilote</i>	Corpus Christi, Día de Muertos
Resinas de árboles de <i>Bursera</i> spp. con la que se producen el <i>kópalle sholoche</i> e <i>istakópalle</i>	<i>Sochitlalli</i>

Tabla 7-1. Síntesis de las especies utilizadas y su contexto ceremonial y ritual

Resultó muy interesante observar la manera particular en que se utilizan los copales en Tequila y Atlahuilco. Con el término copal incluyo todas las sustancias que son consideradas en esta categoría por las comunidades de práctica, no sólo las resinas procedentes de los árboles.

Los copales *sholoche*, *istakópalle* y *chapopo*, sólo se utilizan en el *sochitlalli* como representación del maíz de tres colores distintos, el rojo, el blanco y el oscuro respectivamente. Es interesante observar que el *kópalle sholoche* ['kopale ʃo'loche] es producto de la interacción de un insecto, probablemente una avispa con el árbol de *Bursera*, de donde obtiene la resina para revolverla con tierra. Las larvas de la avispa realizarán su metamorfosis en el copal.

El *istakópalle* [ista'kopal] representa al maíz blanco, y también es producto derivado de la resina del árbol de *Bursera*, sólo que en este caso la recolección la hacen los humanos.

El *kópalle chapopo* ['kopale tʃa'popo] aunque no es derivado del árbol *Bursera*, si es considerado como un copal en Tequila y Atlahuilco. Su importancia además de representar al maíz oscuro o *pochebak* [po'tʃeβak], también es sahumado junto con los otros dos copales mencionados. Sin embargo, se diferencia ya que mientras los otros dos aportan un aroma muy intenso, el *chapopo* aporta una gran cantidad de humo, que también forma parte de la ofrenda. Por esa característica e importancia, no considero que sea un proceso de sustitución de una resina natural por una sustancia derivada del petróleo.

Caso contrario, según mi punto de vista lo representa el *kopalle incienso*, que es una resina sintética creada por procesos industriales a partir de sustancias del pino. Este copal es más barato que el *kópalle sholoche* y el *istakópal*. El *kopalle incienso* sólo se usa para sahumar a los santos tanto en la iglesia y en los altares domésticos, así como para sahumar a las personas en las bodas y en el bautizo. Este tipo de copal es apreciado por el aroma que despide, que también es intenso y perfumado, y humea de color blanco. Estos eventos mencionados son muy recurrentes, en pocas palabras casi diario se utiliza, así que el utilizar por ejemplo el *istakopal* para estas situaciones, sería sumamente costoso. Tampoco se puede utilizar el *chapopo*, ya que su color oscuro da otro significado, además que el olor es muy desagradable, es como la combustión de algún hidrocarburo.

Se puede agregar que la religiosidad de Tequila y Atlahuilco posee significados propios, los cuales se hacen manifiestos en el culto externo. El cual incluye elementos de la flora para hacer adornos y ofrendas que tienen significados intrínsecos y acordes con la celebración en turno. Tenemos que los santos patronos tienen una personalidad, en general todos los santos la tienen, y son considerados como “diositos”, algunos de ellos coexisten y cohabitan el *tlalokan* junto con *tlalokan tata tlalokan nana* y “sus familiares” que representan un mundo subterráneo. Incluso San Antonio Abad es tan importante que se le considera *tlahkotlalokan*, “el que está en medio del *tlalokan*”.

Para la organización de los eventos religiosos hay redes sociales que se construyen en torno a las mayordomías, organización social es presente y latente como hemos explicado con anterioridad, ya que si bien las redes son visibles durante las celebraciones pero se disuelven una vez que estas terminan. No obstante, siempre está latente la posibilidad de ser reconstituídas en otro momento y en otra comunidad de práctica. Entre las funciones de cooperación están la colecta de las especies y su transformación para su uso ritual y ceremonial. En tales procesos hay *tlayákanke* que conoce la utilización de la flora y coordina la recolección, la elaboración de las ofrendas y la ejecución de los procedimientos en cada ceremonia y ritual. Esta persona vincula la religiosidad con las características propias de las creencias locales, muchas de las cuales tienen que ver con la observación prolongada de la naturaleza, la que ha resultado en la ritualización de prácticas.

Algunas de ellas se desarrollan en el ciclo agrícola, otras de ellas se ven realizadas en aspectos del ciclo de vida de las personas.

Se consideró caracterizar las comunidades que poseen ese sistema de creencias como *comunidades de práctica* ya que son las unidades en donde se reproducen la ritualidad, la religiosidad católica y los usos de la flora para esos contextos mencionados.

La utilización del concepto *comunidad de práctica* no es algo que se haya planteado con premeditación y que se intente defender a como dé lugar. Muy al contrario se adoptó durante el proceso de investigación ya que permitió describir puntualmente la situación que se estaba estudiando. Este concepto genera una perspectiva distinta para el tratamiento de los datos en un estudio interdisciplinario, dando cuenta de la realidad social concreta de dichas prácticas, identificando sus participantes, redes sociales y como he mencionado, su sistema de creencias. Este procedimiento metodológico lo consideré de suma importancia, reconociendo las particularidades y límites de acción religiosa y ritual antes de extrapolarlo y equipararlo a un nivel de comunidad completa.

Con esto se afirma que localidad no es sinónimo de comunidad ya que por ejemplo, la comunidad que integra una mayordomía, en ocasiones va más allá de una sola localidad. Tal fue el caso de la mayordomía de San Martín Obispo, cuyo mayordomo habitaba en Sihuato, localidad colindante con la cabecera municipal Atlahuilco, el *tlayákanke* habitaba en la cabecera municipal Atlahuilco y los danzantes vinieron desde la localidad de Cincalco, municipio de Tequila y de Atlahuilapa, localidad también colindante con la cabecera municipal Atlahuilco. Añadiendo la cooperación de la lingüística en el estudio de la religiosidad, considero que fue un logro importante el haber podido conocer y analizar la terminología especializada que se utiliza en el ritual y que se expresa en los rezos.

Como reflexión final puedo decir que el doctorado implicó el aprendizaje de nuevas maneras de encaminar una investigación, digamos no se concluyó en el mismo estado en el cual se empezó, hubo un proceso enriquecedor el cual también propició la reflexividad y la utilización de nuevas herramientas de análisis.

Anexo 1. Apéndice lingüístico

Como se ha mencionado en la introducción y en los capítulos 1 y 3, este apéndice tiene la finalidad de complementar la información lingüística. La estructura del mismo la explico a continuación.

Primeramente se hace un preámbulo para mencionar de dónde surgió la idea y necesidad de estructurar una explicación lingüística para este trabajo antropológico.

Luego se presentan y explican los cuadros en los cuales aparecen los sistemas vocálicos y consonánticos, para completar la explicación que se hizo al inicio¹⁰⁷ con respecto a la escritura de las palabras en náhuatl, utilizando una ortografía práctica y una transcripción fonética.

Después de la presentación de los cuadros mencionados, se hace una explicación de los sufijos reverenciales del náhuatl, debido a que muchas muestras lingüísticas provienen del contexto ritual. En ese sentido, el *tlayákanke* pronuncia sus rezos de manera respetuosa y con sumo cuidado, ya que no le está hablando a cualquier persona en un contexto común y corriente. Sino que se está comunicando con los diositos, con Jesucristo y los señores del *tlalokan*, así, todas sus peticiones tienen que hacerse con el debido respeto, es por eso que la forma reverencial está presente.

Posteriormente se describen las características del náhuatl de Tequila y Atlahuilco, con base en muestras de lengua que registró Georgette Soustelle (1958), y en registros que se obtuvieron durante el trabajo de campo. También en ese apartado se muestran algunos préstamos del español en el náhuatl, para ejemplificar estos fenómenos lingüísticos que se definieron en el capítulo 1 (subcapítulo 1.7).

Por último se detallan las características dialectológicas que hemos citado en el capítulo 3 (subcapítulo 3.2), aquellas que los autores Juan Hasler, y Una Canger y Yolanda Lastra, han utilizado para clasificar los dialectos del náhuatl contemporáneo.

¹⁰⁷ En —Acerca de la transcripción de las palabras en náhuatl y los nombres científicos”, p. xi.

Preámbulo

Al realizar mi trabajo de campo, noté que en Tequila y en Atlahuilco, había rasgos comunes y también pequeñas variaciones en la forma en que las personas hablan la lengua náhuatl. Asimismo, esas particularidades de la lengua también representaban diferencias con respecto a la manera en que en los trabajos antropológicos, se transcribe el náhuatl contemporáneo de otras regiones, tales como la Huasteca Veracruzana o el Alto Balsas, en Guerrero, por mencionar un par de ejemplos.

Además, mis registros de lengua en Tequila y Atlahuilco presentaban diferencias con respecto a la manera en que se escribió el náhuatl del siglo XVI, el cual aparece en distintos vocabularios, artes y gramáticas coloniales, así como las obras en que se describieron distintos aspectos de la sociedad mexicana, tales como las de Fray Diego Durán y Fray Bernardino de Sahagún.

Al respecto, después de recabar información que me aclarara tales discrepancias, puedo mencionar que los ámbitos de tales situaciones son distintos, uno es sincrónico y otro es diacrónico.

El ámbito sincrónico pertenece al estado actual de las lenguas vivas, las cuales son sistemas que están en posibilidad del cambio, de innovaciones inducidas tanto por motivaciones sociales como por motivaciones meramente lingüísticas, en alguno o algunos de sus niveles: fonológico, morfológico o sintáctico. Desde lo más periférico o superficial como puede ser un cambio fonético, hasta un cambio que modifique una estructura más nuclear, como puede ser un cambio morfológico o sintáctico.

Entonces se puede decir que una lengua (y las lenguas) está conformada por un *continuum* dialectal y de variantes que comparten ciertos elementos y son distintos en otros. Donde la distinción es más marcada, se puede establecer metodológicamente una isoglosa o línea divisoria para caracterizar las variantes de manera más precisa. Por ejemplo en el caso del náhuatl, la manera en que se pluralizan ciertos sustantivos, o cómo se marca el pasado ya sea con un prefijo, con un sufijo o con ambos, son características que han servido para distinguir los distintos dialectos y variantes que conforman la lengua.

Cabe mencionar que los términos dialecto y variante son clasificatorios y descriptivos mas no despectivos, y así son entendidos por los lingüistas, sin embargo, Yolanda Lastra (2003: 32) mencionó que también se utiliza el término variedad, ya que es “más neutro” y evita la connotación despectiva que pudiera generarse en el habla no técnica.

Ahora bien, existen distintos alcances y objetivos en los trabajos que han abordado la situación dialectológica contemporánea del náhuatl. Desde aquellos que muestran que abarcan la descripción de grandes áreas dialectales en todo el país, como los trabajos de Yolanda Lastra (1986, 2010), aquellos que se enfocan en extensas áreas geográficas más no en la totalidad de la distribución del náhuatl, por ejemplo Valiñas (1981) quien describió el náhuatl de la periferia occidental y la Costa el Pacífico. Asimismo hay estudios que han ocupado de la dialectología regional, por ejemplo Monzón y Roth (1986) y Andrés Hasler (1996) quienes trabajaron en la Sierra de Zongolica. El último ejemplo que citaré no se refiere al náhuatl sino al protohuasteco, pero me parece interesante mencionarlo debido a su enfoque basado en comunalectos¹⁰⁸ como recurso de investigación. Meléndez (2011) de acuerdo con Valiñas (2010), plantea el estudio específico del sistema lingüístico identificado en cada comunidad de habla, cada una de estas se considera un comunalecto distinto, que no está sujeto a una localidad, pudiendo presentarse en varias de estas o no.

Ha sido muy enriquecedor conocer los trabajos de dialectología para así tener noción de cómo caracterizar las comunidades de habla náhuatl a partir de las cuales se ha obtenido información. Si en la etnografía se entra en contacto con comunidades que hablan otra lengua, y de esta se obtienen datos, en mi caso con el náhuatl, es necesario conocer aunque sea de manera mínima sus características, para poder interpretarlos de una manera adecuada. El conocer que las lenguas son dialectos y variantes, poseedores de particularidades motiva a realizar una descripción detallada, a afinar al menos el oído para registrar puntualmente dichas características antes de tratar de normalizarlas u

¹⁰⁸ Valiñas (2010: 126) parcialmente basado en Bellwood (1978) y Anderson (1983), propone el estudio de comunidades concretas, las cuales poseen su propia lengua o comunalecto. Menciona que la tarea de la lingüística es analizar esas lenguas o comunalectos en vez de generalizar y englobarlos en categorías más abstractas. Bellwood (1978: 118) citado por Meléndez (2011), definió comunalecto como “un sistema lingüístico homogéneo hablado en una o varias comunidades”.

homogenizarlas con una escritura –sorda”. Los términos dialecto y variante son muy comunes para los lingüistas, sin embargo, para aquellos que practicamos la antropología no lo son, ya que pocas veces existe la noción de que sería acertado mencionar la variante lingüística que se habla en los lugares donde se realiza la investigación.

Las descripciones etnográficas suelen ser minuciosas, se describe la disposición y naturaleza de los objetos de una ofrenda, las secuencias de una danza y los sonidos que la acompañan, sin embargo hay muy poco cuidado en describir la lengua de donde proviene la información verbal que se obtiene en el trabajo de campo. En el caso de la presente investigación, el describir la lengua se volvió necesario así como se describen otros tantos elementos presentes en el contexto ceremonial donde se utiliza la flora. Hay distintas escalas en los trabajos dialectológicos, desde las que abarcan grandes extensiones y regiones hasta aquellas enfocadas en comunidades lingüísticas específicas. Emprendiendo una labor interdisciplinaria se puede obtener de la lingüística la información necesaria que pueda ayudar el desarrollo de una investigación antropológica.

Ahora vamos con el ámbito diacrónico el cual se refiere a su ámbito histórico y los cambios que la lengua ha ido viviendo a lo largo de los siglos.. Ya al inicio mencioné que al escuchar el náhuatl de Tequila y Atlahuilco noté la diferencia con respecto a la manera en que se registró de forma escrita el náhuatl del siglo XVI, en vocabularios, artes gramáticas, etc. Ahora me es claro que tal discrepancia es obvia, pero la distinción de tal obviedad implicó un proceso de aprendizaje en el cual discerní que ambas manifestaciones del náhuatl pertenecen a dos mundos distintos, uno contemporáneo situado en Tequila y Atlahuilco y otro novohispano, que se situó en los islotes de lo que fue Tenochtitlán, en donde surgió el llamado náhuatl clásico. Mi error inicial fue vincular directamente las variantes del náhuatl contemporáneo de Tequila y Atlahuilco con aquél náhuatl sin considerar varios hechos notables:

Primeramente que el náhuatl clásico tal como expresa Valiñas (Texto Introducción) –fue una lengua exclusivamente escrita, que ignoró diferencias regionales, sociales y contextuales. Así, sólo es representativa del náhuatl utilizado en los islotes de la laguna de Tenochtitlán”. Valiñas (Texto Introducción) además menciona que fue –hecho por y para los intelectuales de la Nueva España, en especial, para los intelectuales de los aparatos

estatales (en especial los religiosos y los administrativos)”. Sobra decir que no fue escrito con propósitos lingüísticos ni antropológicos. Además, se escribió empleando caracteres latinos pero usando las letras y reglas del alfabeto del castellano de los siglos XV y XVI, que en ese entonces no estaba completamente estandarizado (Valiñas Texto I). Cabe destacar que muchos caracteres del alfabeto castellano de esos siglos han desaparecido, se han transformado o en la actualidad han adoptado otros sonidos distinto a los que tenían en aquel tiempo. Dicho de otro modo, se han omitido varios fonemas o han adquirido sonidos distintos. En su época, no obstante la falta de estandarización del alfabeto aquella grafía cumplía con la función de lograr una equivalencia para poder escribir una lengua sin escritura alfabética, y así poder ser comprendida y traducida en mayor o menor grado al castellano de aquellos intelectuales.

Colofón de este preámbulo

En la actualidad el náhuatl sigue siendo una lengua esencialmente hablada, ya que su sistema de símbolos es oral y no poseen un sistema de escritura que de ellos deriven. Las personas que la utilizan en sus respectivas comunidades no necesitan de la escritura ya que el aprendizaje y la actividad comunicativa en esa lengua se realizan hablando y escuchando, en la familia y en la comunidad.

Es así que desde la escritura del náhuatl clásico y el sistema de transcripción utilizado por los franciscanos en la primera mitad del siglo XVI, al cual Horcacas (1992: 13) denominó “tradicional”, se han elaborado varios sistemas de transcripción de la lengua. En México, en el ámbito no lingüístico se utiliza para ello el alfabeto del español mexicano. En el ámbito lingüístico se utilizan los sistemas de notación del Alfabeto Fonético Americano (AFA) y del Alfabeto Fonético Internacional (AFI).

En el ámbito antropológico¹⁰⁹ la transcripción del náhuatl generalmente utiliza libremente una mezcla de caracteres ortográficos basados en el alfabeto del español mexicano en mayor o menor medida intentando respetar los sonidos de las palabras registradas en el sitio de estudio. Sin embargo, al transcribir también sigue habiendo

¹⁰⁹ Me refiero a los trabajos antropológicos generados en México, por instituciones mexicanas y en español.

influencia del “sistema tradicional” de acuerdo con el término de Horcacitas citado anteriormente.

Es por eso que no hay uniformidad en la utilización de los caracteres del alfabeto ortográfico, y para la representación de un fonema o de un fono en náhuatl, frecuentemente se usa más de un carácter del alfabeto, incluso en la misma palabra.

Por ejemplo el fonema /k/ y su fono [k] se escribe con las letras “*q*”, “*e*” y “*k*”, tal como veremos a continuación.

En la palabra “*tetlacualskēh*”¹¹⁰, se utilizaron la “*e*” y la “*k*” para representar el mismo fonema /k/. Más adelante en el mismo texto se utilizó la “*q*” en la palabra “*miaqueh*”¹¹¹ para representar el fonema /k/, siendo que en la palabra anteriormente citada se usó la “*k*”, para marcar el mismo plural “*kēh*”. Todas estas variaciones en la utilización de distintas letras no tienen explicación ni razón más allá de la falta de concordancia y uniformidad.

Otro fonema y fono que presentan variaciones en su escritura son /s/ y [s], ya que se utilizan la “*x*”, la “*z*” y la misma “*s*” para representarlos:

En “*xochitl*” (flor) se utiliza la “*x*”, en “*iztac*” (blanco) se utiliza la “*z*” y en “*sintl*” (mazorca), consuetudinariamente se utilizan tres letras distintas para representar el mismo sonido “*s*” [s] y su fonema /s/.

La letra “*x*” además es utilizada para representar el sonido “*sh*” cuyo fonema es /ʃ/ y su fono es [ʃ]. Por ejemplo en la palabra “*mixtli*”. Así la “*x*” para la transcripción del náhuatl en el ámbito antropológico soporta dos sonidos “*s*” [s] y “*sh*” [ʃ], haciendo notoria simplemente una falta de uniformidad, ya que esta variación no destaca alguna característica dialectológica o de alguna variante del náhuatl. Cabe mencionar que en el AFI, el sonido de fonema /x/ es [j], como lo que corresponde en el alfabeto “*j*” como en las palabras jarra o Javier.

Dadas estas discordancias antes presentadas, he decidido transcribir las palabras del náhuatl que he registrado en mi trabajo de campo, utilizando una alfabeto práctico y una transcripción fonética, tal como he mencionado en el inicio de la tesis¹¹². Ambas

¹¹⁰ Tomada de Good (2001: 257)

¹¹¹ Tomada de Good (2001: 257).

¹¹² En “*Acerca de la transcripción de las palabras en náhuatl y los nombres científicos*”, p. xi.

transcripciones se intentan apegar a los sonidos que constituyen las palabras. Dado que los caracteres del AFI son especializados y solamente utilizados por los lingüistas, decidí utilizar una ortografía práctica que fuera sencilla de leer pero que al mismo tiempo expresara los sonidos escritos con la notación fonética. En el siguiente apartado se presentan los fonemas, fonos y caracteres de la ortografía práctica

Cuadro fonemas consonánticos y vocálicos

Primeramente presento los fonemas consonánticos de la variante del náhuatl de Tequila y Atlahuilco.

	Labiales	Alveolares	Palatales	Velares	Glotales
Oclusivas	p	t		k k ^w	ʔ
Fricativas		s	ʃ		h
Africadas		ts tl tʃ	tʃ		
Aproximantes	w	l	j		
Nasales	m	n			

Tabla A-1. Sistema de fonemas consonánticos del náhuatl en Tequila y Atlahuilco

Como punto inicial hago mención que los fonemas son las unidades básicas o segmentales para dar cuenta de los sonidos de la lengua. El cambio de un fonema en una palabra altera el significado de la misma, pongo como ejemplo en español cuando se intercambian los fonemas /p/, /b/, y /k/, en la posición de una palabra cuyos fonemas siguientes son /_erro/. No es lo mismo perro que berro y que cerro.

Poniendo un ejemplo del náhuatl de Tequila y Atlahuilco, puedo mencionar que si en la palabra *ne*, se sustituye el fonema /n/ por /t/, cambia el significado ya que *ne* significa “yo” y *te* significa “tú”.

Así, en la tabla A-1 se representan los fonemas consonánticos del náhuatl, siguiendo su acomodo en el AFI. Cabe mencionar que éstos se organizan de acuerdo al punto y modo

de articulación con que se producen los sonidos. La columna de la izquierda (oclusivas fricativas, fricadas, aproximantes, nasales) hace referencia a la característica del sonido según la manera en que el aire fluye o es retenido para generarlo, es decir al modo de articulación. Por ejemplo “oclusiva” significa que el sonido se genera a partir de una oclusión. Si un sonido es “oclusivo labial”, significa que la oclusión se produce con los labios. Si es un sonido “oclusivo alveolar” significa que la oclusión se realiza con la lengua tocando los alveolos dentarios, es decir el punto donde confluye la parte posterior de los dientes incisivos y el paladar, como por ejemplo /t/.

La fila superior de la tabla A-1 (alveolares, palatales, velares, glotales) hace referencia al punto de articulación donde la lengua toca el paladar para generar el sonido, desde la posición más frontal hasta la más posterior. Es decir desde el punto donde toca los alveolos dentales como se mencionó anteriormente, siguiendo con el paladar medio como es el caso de /tʃ/, la “ehe”, en la cual la lengua toca con su parte media al paladar para generar el sonido. Lo “velar” significa que la lengua toca el velo del paladar, que es su parte posterior, como es el caso de /k/, la “ka”. Por último están las generadas en la parte más posterior de la cavidad bucal, las glotales que hacen referencia se articulan con la glotis, por ejemplo /h/, la “jota”. Cabe recalcar que he estado refiriéndome a fonemas del náhuatl, por eso estoy utilizando dos diagonales para indicarlos / /. Si pusiera corchetes [] estaría hablando de una cuestión fonética.

Ahora bien, una vez expuestos los fonemas consonánticos voy a presentar los fonos, los cuales son la realización del sonido de cada fonema. Como hemos expuesto, un fonema es la representación de un sonido, el fono es el sonido en sí. El fonema se representa entre diagonales / / mientras que el fono se representa entre corchetes []. En ocasiones hay más de un fono para un fonema, en esos casos se dice que hay alófonos. Es importante hacer esta distinción ya que un alófono en ningún caso cambia el significado de la palabra que lo presenta. Un caso contrario a lo expuesto para los fonemas cuyo cambio sí modifica el significado de la palabra. Voy a ejemplificar con algunas palabras del náhuatl de Tequila y Atlahuilco:

La palabra “collar” se dice [ˈkɔskatʃ] en Atlahuilco y [ˈgɔskatʃ] en Tequila. Este es un fenómeno lingüístico común del náhuatl en el cual una consonante sorda (sin vibración

en las cuerdas vocales), como lo es [k], se sonoriza en [g]. Sin embargo tanto ['koskatl] como ['goskatl] son entendidas en dichas comunidades lingüísticas. Incluso hay alternancia de ambas formas en ambas comunidades ya que la [k] en algunas ocasiones se realiza [k] y en otras [g]. Cuando sucede esta situación lo indicaré con el signo ~ que indica la alternancia.

Fonemas	Fonos	Alófono	Alfabeto práctico
/p/	[p]		<i>p</i>
/t/	[t]		<i>t</i>
/k/	[k]	~ [g]	<i>k, g</i>
/k ^w /	[k ^w]		<i>k^w</i>
/ʔ/	[ʔ]		--
/s/	[s]		<i>s</i>
/ʃ/	[ʃ]		<i>sh</i>
/h/	[h]		<i>h</i>
/ts/	[ts]		<i>ts</i>
/tl/	[tl] [tł]		<i>tl</i>
/tʃ/	[tʃ]		<i>ch</i>
/w/	[w]	~ [β]	<i>w, b, f</i>
/l/	[l]		<i>l</i>
/j/	[j]		<i>y</i>
/m/	[m]		<i>m</i>
/n/	[n]		<i>n</i>

Tabla A-2. Cuadro comparativo que presenta fonemas, fonos y alófonos consonánticos y su escritura equivalente con el alfabeto práctico

En la tabla A-2, presento los fonemas, los fonos, alófonos en caso de existir y su representación con la ortografía práctica. En la primera columna se representan los fonemas, en la segunda los fonos, en la tercera columna se presentan los alófonos en caso de existir, y en la cuarta columna se presentan las letras con las que se representarán los fonos y alófonos mediante la ortografía práctica.

Anteriormente se ha abordado la alternancia entre [k] y [g], no reiteraré ejemplos, entonces me enfocaré en otros detalles interesantes, por ejemplo el fonema /h/ el cual se realiza [h]. Su sonido puede variar dependiendo del lugar en el que se encuentre y la consonante que le siga, por ejemplo en la palabra ['tlahko], que escrito con la ortografía práctica es *tlajko* que significa “en medio” suena como la “j” de “jícara”. Cuando antecede al fono [β] de esta manera [hβ], resulta en un sonido muy próximo a la “f” de “fla”. Por ejemplo en las palabras ['tehβan], *tefan*, que significa “nosotros”, en ['omehβa], *omefa*, que significa “ustedes”, y en ['jehβa], *yefa*, que significa “ellos”.

Cabe destacar que he decidido considerar que el sonido [β] es el que se escucha en Tequila y Atlahuilco basándome en criterios puramente fonéticos escuchando los audios, como lo es el punto y modo de articulación que se utiliza para producir este sonido. Este es bilabial y fricativo entonces le corresponde [β]. Asimismo Juan Hasler [1961: 458] reportó la solución de /w/ “en [b] fricativa plana”. Asimismo Monzón y Roth (1986: 233, 234) transcribieron fonéticamente un sonido similar en las siguientes palabras “en la zona de Zongolica: [abagatl], [ne nihβiga], ¿[ken tihβiba]?”.

Tanto [β] como [hβ] son alófonos del fonema /w/, ya que ['tehwan], *tefan* y [tewan] *tewan* tienen el mismo significado. ['tlaβile] *tlabille* y ['tlawile] *tlawile*, significan lo mismo, “vela o la iluminación de la vela”.

El fonema /k^w/ es una sola consonante en náhuatl, se escribe con dos caracteres y el segundo de ellos es una “w volada” por eso se escribe en superíndice. Esto se hace precisamente para hacer notorio que es una sola consonante no dos.

K^wawitl ['k^wawitl] es una palabra en donde vemos realizado este sonido. En la manera “tradicional” de transcribir el náhuatl se utiliza “eu” para escribir este fonema y se usa “hu” para escribir el fonema /w/, por ejemplo “cahuatl”.

El fonema /tʎ/ tiene dos alófonos, uno sonoro [tʎ] y otro sordo [tʎ̥]. El primer caso se presenta por ejemplo en [tla'jakanke] *tlayákanke* y en [tlamiʃ'temi] *tlamishtemi*, palabra que designa la estación de la neblina. El alófono sordo [tʎ̥] siempre recae al final de la palabra, es un sufijo absolutivo de los sustantivos, por ejemplo ['koatʎ̥] ~ ['kuwatʎ̥] que significa “serpiente”. La [ʎ̥] con tilde media que conforma este dígrafo, indica que la $-ʎ$ es sorda.

Por último explico que el fonema /ʎ/ es un cierre glotal u oclusión glotal sorda. También es conocido como saltillo y como su nombre lo dice, es la oclusión que se realiza interrumpiendo el flujo del aire pulmonar por la glotis. En Tequila registré este sonido en la palabra [tli'gankeʎ̥] *tliganke*, que es un sinónimo de *tlayákanke* que es mucho más utilizada en Atlahuilco. Este signo no tiene escritura mediante la ortografía práctica.

A continuación presento el cuadro de los fonemas vocálicos en Tequila y Atlahuilco.

	Anteriores	Centrales	Posteriores
Cerrados	i		
Medios	e		o
Abiertos		a	

Tabla A-3. Sistema de fonemas vocálicos del náhuatl de Tequila y Atlahuilco

El náhuatl posee vocales cortas y largas, en lo respectivo al náhuatl clásico, su duración en la pronunciación es relevante y significativa (Valiñas Texto 1).

En el náhuatl contemporáneo también representa una distinción en el significado de la palabra si ésta posee vocal corta o vocal larga por ejemplo San Giacomo (2009: 69) menciona que en la variante del náhuatl de Tagcotepec, Puebla, [métsti] con vocal corta significa “pie”, y [méetsti] significa “mes”.

Con respecto al náhuatl de Tequila y Atlahuilco, no tengo la evidencia suficiente para decir si la utilización de la vocal larga y la corta modifica el significado de las palabras, es por eso que en la tabla A-3 no hago tal distinción.

Al respecto Andrés Hasler (1996: 51: 54) quien ha trabajado en la región Tehuacán–Zongolica, ha reportado una variación en la duración vocálica, pero en ninguno de los casos reporta que ésta represente una situación contrastiva, es decir, que al presentarse una vocal larga en vez de una vocal corta en la misma palabra y posición, haya cambio de significado.

En el caso de Tequila y Atlahuilco puedo decir es que la [o] tiene un alófono [u] como se mostró anteriormente en las palabras que designa “serpiente” [kuwatl]~[kawatl], “noche” [juβak] ~ [joβak]. También se ha registrado que la [e] en ocasiones presenta un alófono [i], por ejemplo en [ti'golotl] ~ [te'kolotl] que significa “ecolote o búho”, y en [sintle] ~ [sintli] que significa “mazorca” o “grano de maíz seco”.

Los reverenciales

Thelma Sullivan (1998: 37) mencionó que los sufijos reverenciales –tzintli, -tzin, denotan reverencia, afecto o compasión. El reverencial se aplica tanto a seres animados como a cosas” (1998: 37). De este modo al traducir los reverenciales del náhuatl al español, se han utilizado adjetivos tales como “venerado, estimado” (Sullivan 1998: 38), y también se han traducido como flexiones diminutivas es sustantivos tales como venadito, piedrecilla, jovenzuelo (Sullivan 1998: 39-40).

Al respecto de los reverenciales Valiñas (Texto II) menciona que “un sustantivo indicaba, mediante un pequeño conjunto de reverenciales, las dimensiones del objeto nombrado por él o si merecía respeto. Asimismo Valiñas menciona que los reverenciales no son traducibles ni transculturalmente ni translingüísticamente¹¹³.

Al analizar las muestras lingüísticas obtenidas en Tequila y Atlahuilco, en los contextos rituales y ceremoniales, se ha observado que los reverenciales son una constante, pero que ninguna de las formas en que se han traducido los reverenciales, pueden describir estas formas de expresión, muchas veces discursivas y contextuales, ya que se corre el

¹¹³ Información proporcionada por el Mtro. Leopoldo Valiñas en los cursos de traducción de náhuatl de la Maestría en Estudios Mesoamericanos. En el IIA-UNAM.

riesgo de magnificar y hacer poco factible lo dicho por el hablante, ya que no hay una equivalencia léxica que permita trasladar la expresión en náhuatl al español.

Es por eso que debido a que en mis ejemplos obtenidos de rezos en el contexto ceremonial, hay continuamente la utilización de reverenciales he decidido no adoptar ninguna flexión en el español del tipo diminutiva, ni “~~de~~ exaltación” como venerado, respetado, etc. Esto no significa que pase por alto la intención respetuosa de las expresiones que contienen un reverencial, al contrario, pienso que representan formas que perderían su sentido si se les tratara de encasillar en adjetivaciones incompatibles. Asimismo, de acuerdo con Valiñas, menciono que los reverenciales expresan la dimensión del objeto que se está nombrando y ofreciendo, al sujeto, humano o no, a quien se le está dando y solicitando algo. Asimismo expresan distancia antes o a la vez que respeto, y el reconocimiento de la existencia de ámbitos de existencia distintos.

En Tequila y Atlahuilco los sufijos reverenciales para los sustantivos son *-tse*, *-tsin* y *tsintli*. Veremos que en la transcripción de los rezos son abundantes, en esos casos se señalará su presencia con la palabra “*-rev*” de reverencial, ya sea en el análisis de las partículas que conforman la palabra si es el caso, o en la propuesta de equivalencia léxica que se presenta escrita con el alfabeto práctico, pongo un ejemplo:

<i>sochitsintle</i>	[soʧi-'tsintle]
flor-rev	flor-rev

Características del náhuatl de Tequila y Atlahuilco

Georgette Soustelle (1958: 28-43), dedicó un capítulo para describir la lengua de Tequila, mencionando algunas características propias del dialecto que ahí se hablaba a finales de los años 50, y que se encuentran presentes en la actualidad según se ha podido registrar en campo. En la tabla A-4 transcribo en la primera columna las palabras registradas por Soustelle, en la segunda las palabras que registré durante el trabajo de campo, en la tercera columna presento las palabras que aparecen en el Vocabulario colonial de Molina y en la última columna presento una traducción.

- a. Georgette Soustelle (1958: 29) mencionó que $\text{-}h\text{a} b$, es una aspirante labial sonora, que en el dialecto de Tequila corresponde a la semivocal w del náhuatl clásico”. Esa b yo la transcribo $[\beta]$ que es una bilabial fricativa en el AFI:

Soustelle (1958)	Mata-Labrada (2016)	Náhuatl clásico (En Molina 2008 [1571])	Equivalencia en español
yabitl ['jaβitɬ]	yabitl ['jaβitɬ]	yahuitl	maíz oscuro
ihlbigatl [ihl'βigatɬ]	ilbigatl [il'βigatɬ]	ilhuicatl	cielo
coba ['koβa]	koba ['koβa]	cohua	comprar
biptla ['βiptla]	biptla ['βiptla]	uiptla	Pasado mañana
	nabe ['naβe]	nauí	Cuatro
	yubak ['juβak]	youac	noche

Tabla A-4. Palabras con $[\beta]$

- b. Soustelle (1958: 29) mencionó que el dialecto de Tequila tiene una oclusiva palatal sonora g delante de a , o y gu antes de $\text{-}e$ ” y $\text{-}i$ ”. Este ejemplo representa la sonorización de $[k]$ en $[g]$ tal como se describió anteriormente al explicar la tabla A-2. $[k]$ y $[g]$ son oclusivas velares, la primera es sorda y la segunda sonora. En la tabla A-5 presento los ejemplos:

Soustelle (1958)	Mata-Labrada (2016)	Náhuatl clásico (En Molina 2008 [1571])	Equivalencia en español
tlagatl ['tɫagatɬ]		tlacatl	hombre
guichpa ['gɪtʃpa]		quechpan	hombros

	<i>egabilotl</i> [ega'βilotɬ]	ecauiotl	techo, sombra
	<i>goskatl</i> ['goskatɬ]	cuzcatl cöscatl (en Carochi 1910 [1645])	collar
	<i>tigolotl</i> [ti'golotɬ]	tecolotl	búho

Tabla A-5. Palabras con [g]

c. Soustelle (1958: 29) mencionó que el acento cae como es común en la penúltima sílaba, pero que también notó un acento esdrújulo en Tequila. Durante el trabajo de campo en Tequila y Atlahuilco también noté la existencia de un acento esdrújulo en algunas palabras. A continuación transcribo algunos ejemplos pero antes no está de más reiterar que a lo largo de la tesis, cuando realizo la transcripción fonética el acento lo escribo con un apóstrofe antes de la sílaba tónica y cuando transcribo con la ortografía práctica el acento se escribe como un acento ortográfico, pero sólo cuando sea una palabra con acento esdrújulo.

Soustelle (1958)	Mata- Labrada (2016)	Equivalencia en español
tlazocámate [tlaso'kamate]		gracias
áyotli ['ajotli]		calabaza
ápiztle ['apistle]		escases, hambre
	<i>ishtake</i> ['iʃtake]	ladrón
	<i>sochígalle</i> [so'ʃigale]	casa de flor
yúbale ['juβale]	<i>yuwalle</i> ~ <i>yubale</i> ['juwale ~ 'juβale]	noche
tónale ['tonale]	<i>tónalle</i> ['tonale]	día
técuane ['tek ^w ane]		fiera
tlábile ['tlaβile]	<i>tlabile</i> ['tlaβile]	vela, candela

Tabla A-6. Palabras con acento esdrújulo

Consideré importante hacer estos cuadros, ya que algunos de los rasgos ahí mencionados, fueron considerados por Juan Hasler (1961) en su trabajo clásico sobre la dialectología náhuatl, el cual veremos un poco más adelante.

Náhuatl en situación de contacto.

Como se ha descrito en el capítulo 1 y 3, en Tequila y Atlahuilco el náhuatl y el español están en contacto, en distintos espacios y con finalidades particulares. En ese sentido Valiñas (2010: 126) ha mencionado que «la realidad de toda lengua es su puesta en escena en situaciones dialógicas, que antes de ser dialógicas son interacciones sociales en donde todo individuo está sujeto a normatividades sociales particulares».

El contacto lingüístico a través de los siglos ha creado comunidades bilingües del español y del náhuatl en las cuales se presentan préstamos de palabras del español en el náhuatl. Hemos definido préstamo (*borrowing*) como «la incorporación de características extranjeras en la lengua nativa de un grupo, hecha por sus mismos hablantes» (Thomason y Kaufman 1988: 36, 37).

Cabe mencionar que en el caso del español y el náhuatl, la adquisición de los préstamos se da entre una lengua fusionante y flexiva como lo es el español, y una lengua aglutinante como lo es el náhuatl. Con los términos fusionante y flexiva me refiero a que el español es una lengua caracterizada por la tendencia a incluir mucha información en sufijos o prefijos, mediante la flexión de algunas palabras. La flexión se emplea a menudo para diferenciar los rasgos gramaticales de la lengua, por ejemplo en el caso de los verbos, el tiempo, modo, aspecto, género, número, etc., y los sustantivos podemos mencionar los diminutivos, el número, el género, etc.

El náhuatl es una lengua aglutinante, esto significa que tanto sus sustantivos y verbos constan de una o más raíces a las cuales se les pueden añadir más raíces o quitarlas para formar otras palabras, o modificar el tiempo, modo y el aspecto de un verbo. Asimismo, existen afijos, ya sean prefijos, infijos y sufijos que también ayudan gramaticalmente para construir nuevos sustantivos, verbos y para indicar la valencia o

transitividad de estos últimos. Puede haber derivaciones o cambios de categoría, es decir, se puede transformar un verbo a sustantivo, un verbo a un adjetivo, un sustantivo a verbo, un sustantivo a adjetivo, etc.

En síntesis cada lengua tiene estrategias gramaticales para adquirir palabras provenientes de otra lengua, en el caso del náhuatl si un préstamo del español es adaptado adquirirá las características de un sustantivo en náhuatl. Aunque puede suceder el caso de que un sustantivo entre ~~no~~ adaptado”. Un verbo tendrá que adquirir la característica de un verbo en náhuatl para poder ser ~~utilizado~~ y entendido” en esa lengua como un verbo. Aunque puede suceder el caso de que un sustantivo o verbo permanezcan sin adaptación, esto dependerá sobre todo, del nivel de bilingüismo de los interlocutores.

Los préstamos que he registrado en Tequila y Atlahuilco son sustantivos y verbos. Asimismo, Georgette Soustelle (1958: 44) registró algunos préstamos léxicos en algunos relatos, por ejemplo:

Cuando momiguliya pastorcito quintlaliya abagaxibitl iba iztatl

Cuando muere un pastorcito, le ponemos una hoja de aguacate y sal

Quimaga cuando panoba ichcame ixtlaoc

Él se las da a sus ovejas cuando las encuentra en el campo

Para amo quicuazque pastorcito

Para que no se coman al pastorcito

En las líneas anteriores se pueden ver el sustantivo ~~pastorcito~~” y la preposición ~~para~~”, los cuales no están adaptados.

En Atlahuilco registré algunos rezos que un *tlayákanke* pronunció durante tres ceremonias *sochitlalli*. A continuación muestro algunos préstamos de sustantivos del español en el náhuatl:

Se ladotse mabia se ladotsin matiguipanotse

lado-rev lado-rev

Que se vayan a otro lado que se pasen a otro lado

Para inin tlatiguipanotse maguikabaga iban cualtse mamoscalte

Para que dejen esta siembra y pueda crecer bien

En este caso vemos la palabra *ladotse*, que es la palabra *-lado*” a al cual se ha añadido un sufijo reverencial *-tse* y *-tsin* respectivamente. Hemos mencionado que el reverencial también puede ser *-tsintle*. En el contexto ceremonial, las peticiones tienden a guardar mucho respeto y se realizan con sumo cuidado, es por eso que las palabras, en su mayoría tienen un sufijo reverencial, en las palabras en náhuatl y en aquellas provenientes del español.

A continuación presento otros ejemplos con mayor análisis formal de las palabras, es por eso que presento primero la explicación de la simbología que utilizo:

2aS	segunda persona singular
Indef	indefinido <i>-algo</i> ”
v	verbo
pos	posesivo
sust	sustantivo
rev	reverencial
suj	sujeto
obj	objeto
dir	direccional
refl	reflexivo
pos	posesivo
2aP	objeto segunda persona plural
pos2aP	posesivo segunda persona plural

El primer ejemplo es el del préstamo de lsustantivo *-eopa*”

<i>se kopatse</i>	<i>se atsinle</i>	<i>se sochitsintle</i>	<i>tehbatsin</i>
[se ko'patse]	[se a'tsintle]	[se soʃi'tsintle]	[teh'βatsin]
esta copa-rev	esta agua-rev	esta flor-rev	usted-rev

El siguiente es el ejemplo del préstamo del verbo “cuidar”:

Tehβatsin titlakwidaroba mogoneba
[Tehba-tsin ti-tla-k^widaroba mogoneβa]
Usted-rev 2aS-indef-v pos-2aS-sust
Usted cuide a sus hijos

Tefatse togonkwidaros inin tlátogtle
[tehβatse togonk^widaros inin 'tlatogtle]
Tehβa-rev to-g-on-k^widaro-s esta siembra
Usted-rev suj-obj-dir-v-fut
Usted cuide esta siembra

tlalogan tata iban tlalogan nana namechmotlatlahtia
[tla'logan 'tata iβan tla'logan 'nana namechmotlatlah'tia]
[tla'logan 'tata iβan tla'logan 'nana n-amech-mo-tlatlah-'tia]
tlalogan tata y tlalogan nana suj-2aP-refl-sust-rev
tlalogan tata y tlalogan nana les ruego-rev

shogonkwidaro iban shogonmoskalte mogoneba
[šogonk^widaro iβan šogonmoskalte mogoneβa]
šo-g-on-k^widaro iβan šo-g-on-moskalte mo-gone-βa
imp- obj-dir-v y imp-obj-dir-v refl-sust-pos2aP
Cuide y haga crecer a sus hijos

En este ejemplo podemos ver que la palabra en español cuidar, ha sido adaptada bajo las reglas del náhuatl, es decir se le han añadido prefijos y sufijos tal como funciona gramaticalmente el náhuatl.

Sufijo *ti*, con el que se marca la segunda persona singular “tú”.

Una partícula *tla*, que es un indefinido que puede traducirse “alguien”.

Luego viene el verbo cuidar, ya adaptado al náhuatl [k^wida'roβa].

oba [oβa], es la vocal temática que asegura que *k^widaroba* sea entendida como verbo. Esta adaptación se presenta en tiempo presente, para el futuro sigue la regla del náhuatl y queda *k^widaro* y una *-s* que es la marca del futuro: [k^wi'daros]. En imperativo también queda [k^wi'daro] anteponiendo el prefijo *sho* [ʃo], que indica el imperativo: *shogonk^widaro* [ʃoghonk^wi'daro].

Estas formas gramaticales nos hacen ver que este verbo se entiende como tal ya que presenta las mismas estrategias gramaticales que podríamos observar en otro verbo náhuatl de origen. Las estrategias gramaticales de los hablantes de una lengua están presentes al momento en que se adquieren los préstamos de otras lenguas.

Características dialectológicas consideradas para determinar la variante lingüística

Estos rasgos representan el complemento del capítulo 3, subcapítulo 3.2.

Juan Hasler (1961)

Son interesantes los rasgos considerados por Juan Hasler (1961) para determinar los distintos dialectos, los cuales no se basan principalmente en el rasgo /t/ /t/ /l/, sino en ~~un~~ conjunto complejo de rasgos integrados, en el cual la mayor insistencia o la ausencia de uno de los rasgos no es considerada de importancia definitiva”. Los rasgos considerados por Hasler (1961: 58) fueron:

a) Un léxico típico; b) La presencia o ausencia del morfema /o/ del pretérito; c) La presencia o ausencia del morfema /-ki/ del pretérito; d) La presencia o ausencia del morfema /-tin/ para ciertos plurales sustantivales; e) La presencia o ausencia de /h/ en ciertas palabras; f) La solución en /h/ de *ʔ; g) La frecuente presencia de /a/ en vocablos que en otros dialectos prefieren /e/; La solución dada a /t/ > /t/; i) El comportamiento de /w/: pérdida intervocálica: influencia que ejerce sobre otros fonemas; su solución en [b] fricativa plana; j) El comportamiento de /k/, [g], /k^w/. Además observó fenómenos

geográficamente delimitados tales como el acento esdrújulo y los reverenciales (Hasler 1961: 458).

A continuación transcribo la descripción de algunos de los rasgos hecha por Hasler, en específico de aquellos que él consideró distintivos o nombró como características para delimitar el dialecto del Este. Complementaré cada apartado con ejemplos que he recabado durante el trabajo de campo.

Rasgo b) Hasler lo consideró el calificador dialectal más considerable del náhuatl actual. Mencionó que \rightarrow ocurre en el náhuatl del Oeste y en el náhuatl central, desde este último parece haber influido a Zongolican, nahua nonoalca”.

Ejemplos:

onitlachiato [onitlaʃiato] \rightarrow fui a ver” (Atlahuilco, Ver.)

onik^wito yolkatl [onik^wito yolkatl] \rightarrow fui a traer a la bestia” (Tequila, Ver.)

Rasgo c) la presencia del morfema /-ki/ o /-ik/ en el pretérito

En el náhuatl septentrional y en el del Este respectivamente, aparecen estas marcas de pretérito en ves del morfema /o-/ antes mencionado. En Tequila y Atlahuilco podemos encontrar /o-/ y /-k/ como marcas de pretérito en un mismo verbo.

Ejemplos

oguitekak tipitse [ogu'i'tekak ti'pitse a'tsintle] \rightarrow regó poquita agua” (Tequila, Ver.)

oguimak se kopatse ['oguimak se ko'patse] \rightarrow le dio una copita” (Atlahuilco, Ver.)

opanok siwatl ['opanok 'siwatl] \rightarrow pasó la mujer” (Atlahuilco, Ver.)

Rasgo i) el comportamiento de /w/. Su pérdida intervocálica y solución en [b] fricativa plana. Según Hasler esto consiste en que la wa pierde su redondeamiento labial y se convierte en bilabial fricativa. Utilizando el sistema de notación del AFI, esa bilabial fricativa corresponde a un fono [β].

tlaβile, ['tlaβile] \rightarrow vela” en Atlahuilco, mientras que en otras variantes es *tlawil*

naβe ['nabe] \rightarrow cuatro” en Atlahuilco mientras que en otras variantes es *nawi*

egaβilotl [ega'βilotl] \rightarrow sombra, techo” en Tequila mientras que en otras variantes es *ekawilotl* [eka'wilotl]

tokoneβa [to'koneβa] ‘tus hijos’ en Tequila y Atlahuilco pudiendo haber alternancia con *tokonewan* [to'konewan]

Una Canger (1988)

La autora consideró las siguientes características para trazar las isoglosas que dividen el náhuatl del Oeste y del náhuatl del Este:

- 1- Si la *u derivó en -i, o en -e en notación lingüística esto se escribe $i < *u$ en vez de $e < *u$, por ejemplo la palabra ‘moler’, que puede ser *tesi* o *tisi*. Cabe mencionar que el signo * indica que es una forma reconstruida.
- 2- Si ‘verde’ se dice *shoshowki* o *shoshowik* [ʃo'ʃowki, ʃo'ʃowik] y si la palabra ‘caliente’ se dice *totonki* o *totonik* [to'tonki o to'tonik].
- 3- Si hay presencia o no de la /o/ al inicio de palabra para marcar el tiempo pasado.
- 4- Si hay presencia o ausencia del sufijo /tin/ para pluralizar.
- 5- Si la palabra para decir ‘todo’ es *mochi* o *nochi* ['moʃi, 'noʃi].

En el caso de Tequila y Atlahuilco, esos rasgos se presentan de la siguiente manera

Tequila-Atlahuilco

- 1- La *u derivó en i ($i < *u$), por ejemplo las palabras *tisi* ['tisi] ‘moler’ y *tlitl* ['tlitl] ‘fuego’, *tlitlkashitl* [tli'l'kaʃitl] ‘sahumerio’
- 2- *shoshibik* ~ *shoshowik* [ʃo'ʃoβik, ʃo'ʃowik]
- 3- Presencia de /o/ como marca de pasado. Como hemos mencionado: *onitlachiatō* ‘fui a ver’, *ogimak* ‘le dio’
- 4- Ausencia de -tin para los pronombres en plural. Éste se marca con /-hwa, /-hwan, /-βa/, /-βan/. Por ejemplo: *mokoneban* [moko'neβan] ‘tus hijos’, *moyolkatsin* [moyol'katsin] ‘tus animales’ (con el sufijo reverencial -tsin).
- 5- Nochi ['noʃi] ‘todo’. Por ejemplo *nochi tónale*, *nochi hora* [noʃi tonale noʃi ora] ‘todo el día, a toda hora’.

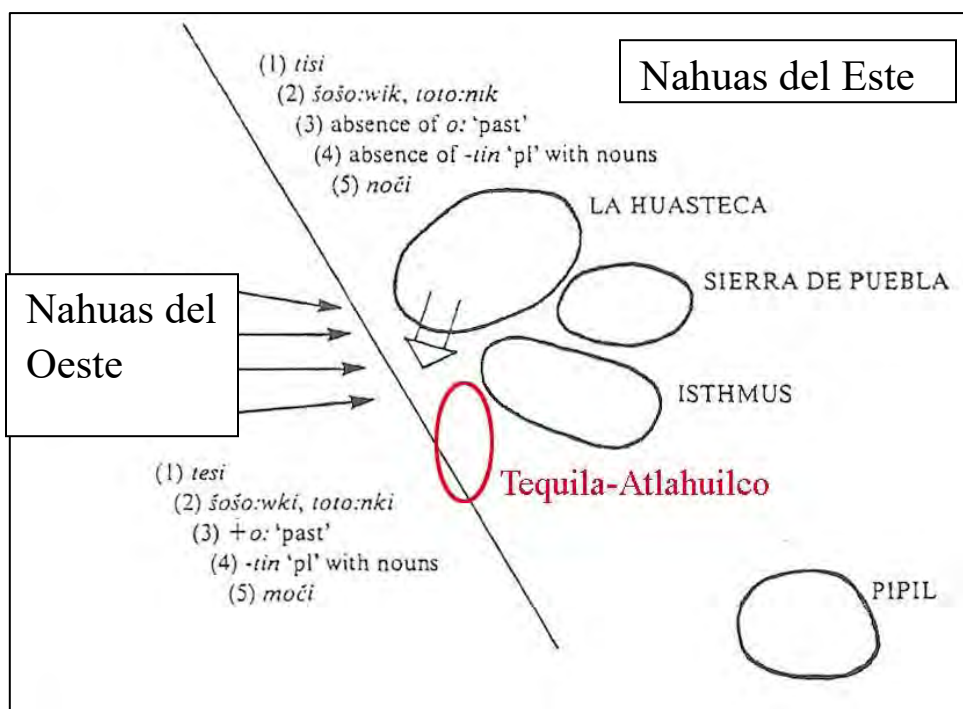


Figura A-2. Situación de la variante de náhuatl en Tequila y Atlahuilco de acuerdo con las variables elegidas por Canger (1988). Cuadro modificado a partir de Canger (1988)

Yolanda Lastra (2010)

Como vimos en el capítulo 3 (subcapítulo 3.2), Yolanda Lastra consideró al “Área Centro” muy heterogénea, incluso tiene 6 subáreas, más de que cualquier otra área en su clasificación (Lastra 2010: 860-864; subcapítulo 3.2 de esta tesis). También se hizo mención de que un sitio de colecta de datos lingüísticos de Lastra fue Rafael Delgado, Veracruz, localidad próxima a Tequila. Esto no necesariamente quiere decir que ahí exista la misma variante lingüística, sin embargo, por lo visto en los rasgos que muestra Lastra, se pueden observar algunas similitudes. Pero también hay similitud con el área “Periferia Oriental”, ahora cito algunos ejemplos de Lastra y los que he obtenido en Tequila y Atlahuilco. Dada la heterogeneidad he decidido mostrar esta información en el cuadro A-3.

Rasgos –Área Centro”. Lastra	Rasgos –Área Periferia oriental”. Lastra	Rasgos Tequila y Atlahuilco. Mata-Labrada (2016)	Equivalencia en español
<i>totonik</i> [to'tonik]	<i>totonik</i> [to'tonik]	<i>totonik</i> [to'tonik]	caliente
<i>shoshowik</i> [ʃo'ʃowik]	<i>shoshowik</i> [ʃo'ʃowik]	<i>shoshowik</i> [ʃo'ʃowik]	Crudo/verde
<i>yestli</i> ['yestli]	<i>esti</i> ['esti]	<i>istle</i> ['istle]	sangre
Pretérito /o-/	/o-/ ausente en pretérito	Pretérito /-o/ ¹¹⁴	
Presencia de /k/ final	— — — — —	Presencia de /k/ final ¹¹⁵	
<i>yeyekatl</i> [je'jekatl]	<i>ejekat</i> ['ehekat]	<i>ejekatl</i> ['ehekatɫ] ~ <i>eyigatl</i> ['ejigatl]	Viento
<i>tleshtli</i> ['tleʃtli]	<i>tlišti</i> ['tliʃti]	<i>tishтли</i> ['tiʃtli]	Masa/moler
<i>tletl</i> [tletɫ]	<i>tit</i> [tit]	<i>tlitl</i> ['tliɫ]	fuego

Tabla A-7. Cuadro comparativo para observar los rasgos de las Áreas –Centro y Periferia oriental de Lastra (2010), y las muestras obtenidas en Tequila y Atlahuilco (Mata 2016)

Con este cuadro comparativo quise sintetizar la información presentada por Yolanda Lastra en su caracterización de las áreas –Periferia oriental” y –Centro”, particularmente su subárea –sureste de Puebla”, haciendo énfasis en los rasgos que son coincidentes con los autores Hasler y Canger. Me enfoqué en estas áreas ya que son las que comparten rasgos con Tequila y Atlahuilco, además porque el sitio de muestreo Rafael Delgado, es una localidad próxima a las antes mencionadas.

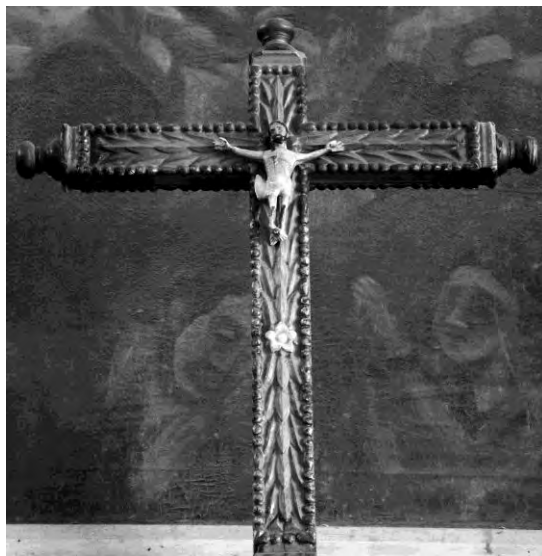
¹¹⁴ Ver arriba los ejemplos obtenidos en Tequila y Atlahuilco en el rasgo –b” de Hasler y en el rasgo –3” de Canger.

¹¹⁵ Ver los mismos ejemplos citados en la línea de arriba.

Anexo fotográfico

Las fotografías que conforman este anexo son de mi autoría, salvo aquellas en que se señale su autor en el pie de foto.

Capítulo 2



Fotografía 2-1. Cruz de madera en la iglesia de Atlahuilco, Veracruz



Fotografía 2-2. Figuras en bulto en la Iglesia de Atlahuilco. A la izquierda *Santiaguito* o *Cristito*, a la derecha San Martín Caballero

Capítulo 3



Foto 3-1. Altar día de Muertos en Somajapa, Zongolica

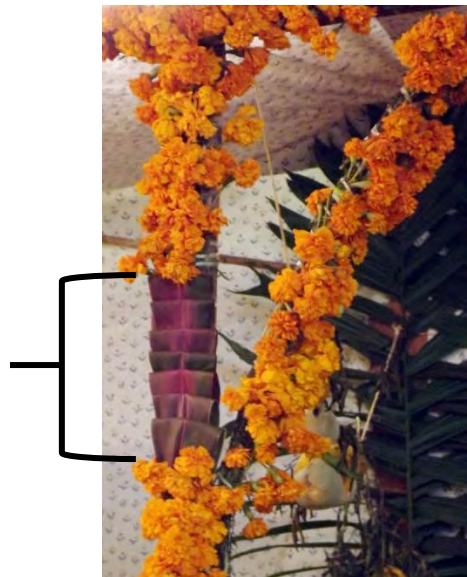


Foto 3-2. Detalle que muestra en vertical siete hojas plegadas



Foto 3-3. Altar de Día de Muertos en Tequila



Foto 3-4. Arco en la cabecera municipal Zongolica con motivo de la fiesta patronal de San Francisco de Asís



Foto 3-5. Arco en Tepetzizintla



Foto 3-6 Arco en Tehuipango



Foto 3-7. Arco en Tlacuilotecatl El Grande, Zongolica



Foto 3-8. Altar de Día de Muertos en el Barrio de la Santa Cruz, Tequila

Se aprecian en el suelo hojas de *ashokopa* [afo'kopa] y pétalos de cempasúchil. Juntos conforman el *sochipayanalle* [soʃipaja'nale], camino aromático que guía a los muertos hacia el altar



Foto 3-9. Comitiva en torno a la mayordomía de Semana Santa en Tequila

Es el momento previo a la procesión que se realiza desde la casa de la mayordoma hacia la iglesia de San Pedro. Se pueden apreciar los *tiachkame* [tiatʃkame] de la mayordoma, quienes portan túnicas representando cada quién a un apóstol.



Foto 3-10. Ayudantes en la mayordomía de La Virgen del Carmen de Todos Santos, protectora de las ánimas del purgatorio. Barrio de la Santa Cruz, Tequila.



Foto 3-11. Cruces que cada año son renovadas por el mayordomo en turno de la Santa Cruz y sus *tiachkame*. Se ve un *sochigale* [so'tʃigale] seco de *ashokopa* [aʃo'kopa]

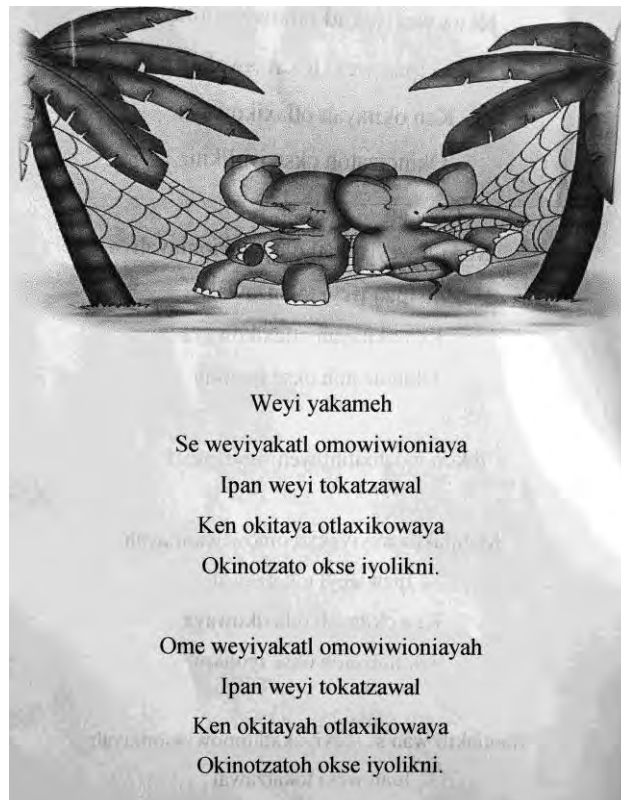


Foto 3-12. Hoja con la tetra de una canción en náhuatl

Capítulo 4



Foto 4-1. Perspectiva de la cadena montañosa, vista desde la localidad de Cincalco, municipio de Tequila

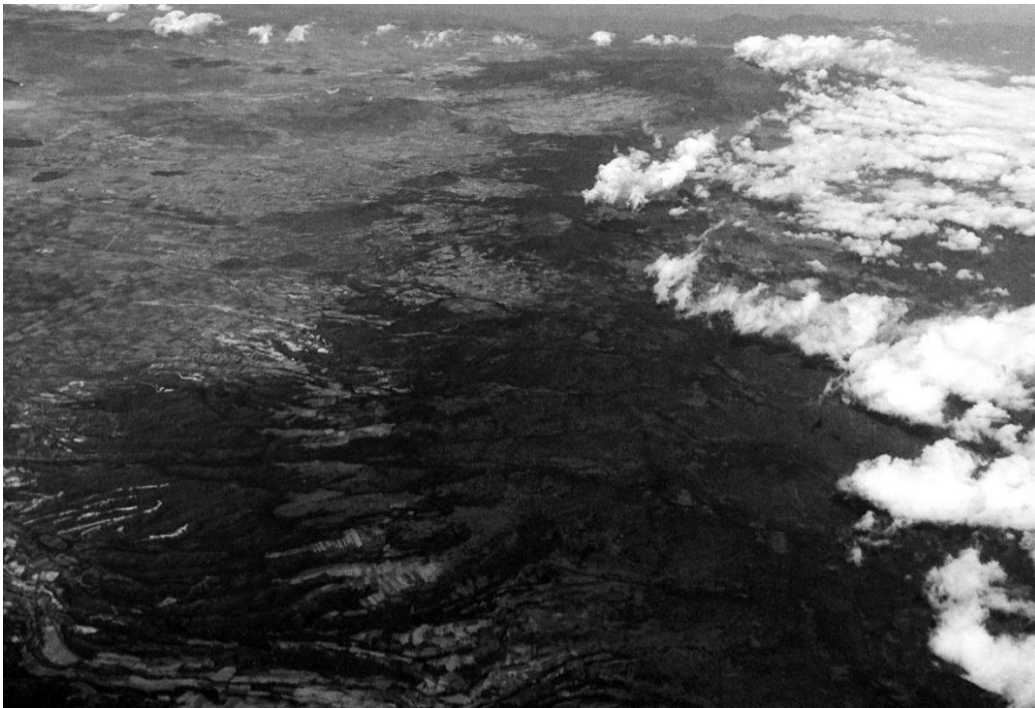


Foto 4-2. Muestra la zona árida de barlovento (izq.) y la zona húmeda de sotavento (der.).
Porción de la Sierra Madre Oriental del Centro del Estado de Veracruz, vista de sur a norte
(arriba)



Foto 4-3. Muestra de las distintas capas o estratos de roca sedimentaria, y su estructura quebradiza. Cerca de la cabecera municipal Tequila



Foto 4-4. Mezcla de acahuals, zonas de vegetación primaria y zonas deforestadas para establecer sembradíos

Capítulo 5



Foto 5-1. Ayudantes de la mayordoma de Semana Santa en Tequila, haciendo un *sochigale* [so'fígale] de gran tamaño. Será el escenario para recrear la Última Cena el Jueves Santo



Foto 5-2. En primer plano se ven las hojas de *ashokopa* [aʃo'kopa] ofrendadas en el cementerio de Tequila el 2 de noviembre. El aroma de las hojas se considera que es el alimento de los difuntos



Foto 5-3. Plantas de *Dasyllirion acrotrichum* en su hábitat, el matorral crasirosulifolio espinoso



Foto 5-4. Colectores que entregan las plantas de cucharilla al *tekilahto* [teki'tlahto] primero, en la iglesia de Atlahuilco.



Foto 5-5. Elaboración de adornos de cucharilla para conformar el arco que se pondrá en la entrada de la Iglesia con motivo de la fiesta patronal en



Foto 5-6. Colocación de la cucharilla sobre el armazón del arco. Se observa una figura con forma de estrella hecha de bejuco. Ésta representará al sol



Foto 5-7. Figuras de *chimaltin* [ʃi'maltin] y *tlakolol* [tla'kolol] en el arco de la capilla del Señor del Calvario, Atlahuilco

chimaltin

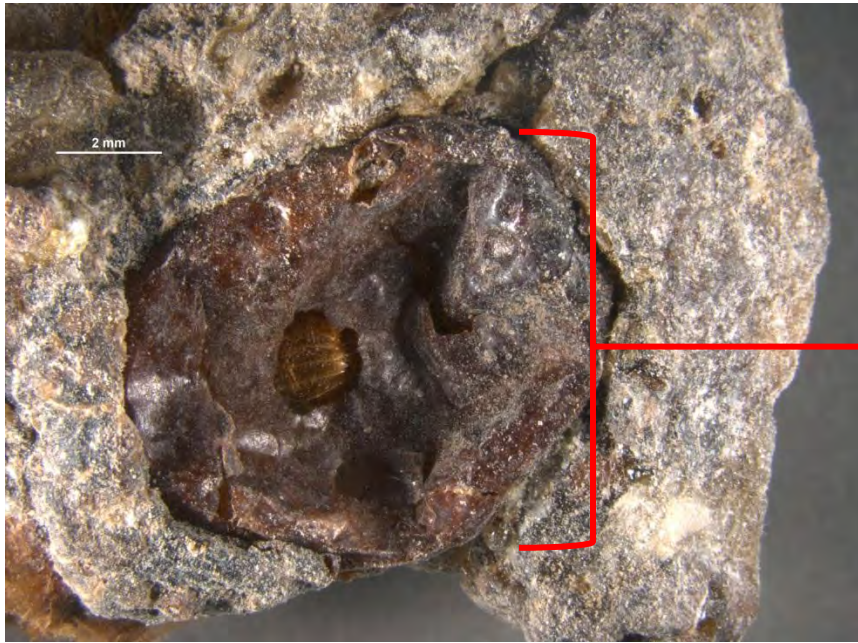
tlakolol



Foto 5-8. *istakópalle* [ista'kopale]



Foto 5.9 *kópalle sholoche* ['kopale fo'loʃe]



Resto de la pupa

Foto 5-10. Fotografía tomada con microscopio electrónico por Virginia Evangelista y Susana Guzmán Gómez. Se observa el resto de una pupa, de forma circular en el centro de la muestra del copal *sholoche*.



Resto de la pupa

Foto 5-11. Fotografía tomada con microscopio electrónico por Virginia Evangelista y Susana Guzmán Gómez. Se observa el resto de la pupa, un “globo de color oscuro con una pequeña abertura. También se aprecia la textura del copal *sholoche* y los colores heterogéneos debido a la mezcla de la resina con la tierra.



Foto 5-12. *kópalle chapopo* ['kopale ʃapopo]



Foto 5.13. El *tlayákanke* [tla'jakanke) Sr. Bernardo corta en pequeños trozos los tres tipos de copal que representan los granos de maíz de tres colores distintos



Foto 5-14.
Planta de *Stevia microchaeta* o
tsompiltek [tsom'piltek] con
inflorescencias



Foto 5-15.
Hojas cortadas de *tsompiltek*.
El Sr. Bernardo haciendo *sochimanalle*
[soʃi'manalle]



Foto 5-16.
sochimanalle de *tsompiltek* y flor
de *margaretilla*, *Chrysanthemum*
leucanthemum



Foto 5-17. Inflorescencias de *Barkleyanthus salicifolius* o *azomiate*



Foto 5-18. *sochikalli* [sof'i'kali] en el atrio de la iglesia de Atlahuilco en la tarde del Jueves Santo. Está hecho con acículas de pino (*Pinus* spp.) y en el frente, la entrada se enmarca con *ashokopa* [afo'kopa] (*Gaultheria acuminata*)



Foto 5-19. En el interior del *sochikalli* ya por la noche, han colocado la figura de cristo para representar la Última Cena. De la figura cuelgan dos panes con forma de pescado



Foto 5-20. *sochikalli* en Atlahuilco. Representa una de las estaciones de la procesión del Viacrucis. Se conforma principalmente de pino y azomiate



Foto 5-21. *sochikalli* en cuyos costados se han hecho paredes laterales de pino y *ashokopa*. Ahí se lleva realiza la crucifixión de la figura en bulto de Cristo el Viernes Santo



Foto 5-22. Adornos hechos con *panisbasochitl* [panisβa'sochitl] (espadas de *Heliconia bourgaeana*). Detrás se encuentran hojas de *tepejilote* (*Chamaedorea tepejilote*)



Foto 5-23. Adorno con motivo del Jueves de Corpus Christi *tepejilote* y *panisbasochitl*



Foto 5-24. *sochigale* [so'ʃigale] en Tequila



Foto 5-25. Ubicación de las casitas de los puntos 1 y 2 en las esquinas del lado derecho del atrio. Se muestra una ampliación para ver detalle



Foto 5-26. Radiación solar que se compara con la forma de “la Custodia”



Foto 5-27. Figura de papel que representa “la Custodia” en el altar de la mayordomía con sochigoskatl de kakalosochitl



Foto 5-28.
Cruz alta en la iglesia de Tequila,
adornada con *sochigoskatl* de
kakalosochitl



Foto 5-29. Planta e inflorescencia de *Tillandsia imperialis*



Foto 5-30. Cuatro *sochik'awitl* [sof'ik'awitl] en la iglesia de Astacinga



Foto 5-31. Detalle que muestra las inflorescencias de *Tillandsia imperialis* en un *sochik^wawitl*



Foto 5-32. Detalle que muestra la inflorescencia de *Tillandsia gymnobotrya* en un *sochik^wawitl*

Capítulo 6



Foto 6-1. El tlayákanke [tla'jakanke] Bernardo ofreciendo flores en la ceremonia *tishpantia*. Al fondo se ve la imagen de San Martín Caballero y apenas perceptible de rodillas está el presentado



Foto 6-2. Bernardo ofreciendo una veladora a San Martín Caballero en la ceremonia *tishpantía* [tiʃpan'tia]. Apenas perceptible se nota el cabello oscuro de la persona arrodillada



Foto 6-3. El *tlayákanke* [tla'yakanke] sahumando durante la ceremonia de *mok^watekia* [mok^watekía]



Foto 6-4. El *tlayákanke* Bernardo reparte *sochimanalli* [soʃi'manali] al padre del niño recién bautizado



Foto 6-5. Arco de cucharilla que muestra en su parte derecha una media luna y en la parte izquierda un sol conformado de seis picos.



Foto 6-6. Deposición de las canastas con semilla junto a la mesa de los niños dios para que sean bendecidas en la misa del dos de febrero en Atlahuilco



Foto 6-7. Detalle de las canastas que contienen semillas, velas, veladoras e imágenes religiosas, en este caso un crucifijo en Atlahuilco



Foto 6-8. Don Bernardo preparando los tamalitos que envolverán los tres tipos de copal que serán ofrendados en el *sochitlalli* [soʧi'tlali]



Foto 6-9. Don Bernardo haciendo los *sochimanalli* [soʃi'manali] con hojas de *tsompiltek* [tsom'piltek]



Foto 6-10. Deposition de la ofrenda en donde se observan los *sochimanalli* [soʃi'manali] bordeando a la cruz de *sochipotone* [soʃi'po'tone], a las velas, el sahumerio o *tlikashitl* [tli'l'kaʃitl], los granos de tres copales y a las dos botellas con “agua pura”



Foto 6-11. Detalle de la ofrenda una vez que el *tlayákanke* [tla'jakanke] ha encendido las velas e iniciado el *sochitlalli* [sof'i'tlali]



Foto 6-12. Detalle del *tikashitl* [tli'l'kaʃitʃ] o sahumero y del tamalito de copal que ya ha sido ofrendado, que se puede observar en la esquina inferior izquierda

Bibliografía citada y consultada

Aguirre Beltrán, G. *Obra Antropológica IX. Regiones de Refugio*. México, D. F: Fondo de Cultura Económica, 1991.

_____ *Obra antropológica XIV Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos*. México, D. F: Fondo de Cultura Económica, 1992 [1986].

Álvarez Santiago, Héctor. *El Xochitlalli en San Andrés Mixtla. Ritual e intercambio ecológico entre los nahuas de Zongolica*. Xalapa, Ver: Gobierno del estado de Veracruz, 1991.

Aramoni, Ma. Elena. *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*. México, D. F: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990: 28.

Augé, Marc. *Los No Lugares. Una Antropología De La Sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa, 2005.

Báez-Jorge, Félix. *Entre los nagueles y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2008 [1998].

_____ “„Nueva Evangelización“ y la religiosidad popular indígena (estrategias de una teología hegemónica)”, en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*. México, D. F: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009a, pp. 147-160.

_____ “En torno a la noción de lo sagrado en la cosmovisión mesoamericana”, en Johanna Broda y Alejandra Gámez (coords.), *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Dirección de Fomento Editorial, 2009b, pp. 25-44.

_____ “Los nuevos avatares de *Homshuk* (inculturación litúrgica y transformación simbólica de una deidad mesoamericana del maíz, en el marco de la teología de la liberación)”, en Alessandro Lupo y Félix Báez Jorge (coordinadores), *Juan Diego y la Pachamama nuevas vías del catolicismo y la religiosidad indígena en América Latina*. Editora de Gobierno del Estado de Veracruz- Universitá La Sapienza de Roma, 2010., pp. 196-247.

_____ *Debates en torno a lo Sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México Indígena*. México, D. F: Universidad Veracruzana, 2011a.

_____ “Las reelaboraciones hagiográficas de matriz popular y el estudio de la religiosidad indígena”. *Ulúa. Revista de historia, sociedad y cultura*. Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales UV. Xalapa, número 18, julio-diciembre de 2011b, pp. 99-113.

_____ *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares*. México, D. F: Universidad Veracruzana, 2013.

Bárceñas Pazos, Guadalupe y Víctor Ordoñez Candelaria. *Capítulo 17 Calidad de la madera de los árboles de sombra*. Instituto Nacional de Ecología y Cambio Climático. Publicación digital. <http://www2.inecc.gob.mx/publicaciones/libros/542/cap17.pdf>

Bloch, Maurice. *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986. Citado por Broda 2001.

Broda de Casas, Johanna. “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia”. *Revista Española de Antropología Americana*, Norteamérica, vol. 6, enero de 1971, pp. 245-337.

Broda, Johanna “Relaciones políticas ritualizadas: El ritual como expresión de una ideología”, en Pedro Carrasco y Johanna Broda (Editores), *Economía política e ideología en el México prehispánico*. México, D. F: Editorial Nueva Imagen, 1978, pp. 221-255

_____ “Templo Mayor as a Ritual Space”, en Johanna Broda, David Carrasco y Eduardo Matos Moctezuma, *The Great Temple of Tenochtitlán*. Berkeley: University of California Press, 1987, pp. 61-123.

_____ “La interdisciplinariedad en los estudios de la arqueoastronomía en Mesoamérica”. *Cuadernos de arquitectura mesoamericana*. Centro de Investigaciones en Arquitectura y Urbanismo, Facultad de Arquitectura, UNAM, número 19, abril de 1992, pp. 23-44.

_____ “Etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica” en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coordinadores), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, D. F: Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 165-238.

_____ “Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días”. *Diario de Campo. Boletín 93 julio-agosto*. México, D. F: Coordinación Nacional de Antropología INAH, 2007.

_____ “Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México”, en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*. México, D. F: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009a, pp. 7-19.

_____ “Ofrendas mesoamericanas y el estudio de la ritualidad indígena”. En Broda, Johanna y Alejandra Gámez (coords.), *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Dirección de Fomento Editorial, 2009b, pp. 45-66.

_____ “Ofrendas mesoamericanas en una perspectiva comparativa”. En Johanna Broda (coordinadora), *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas. Estudios*

antropológicos, históricos y comparativos. Xalapa: Instituto Veracruzano de la Cultura-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2013, pp. 639-702.

_____ “Cosmovisión y percepción del espacio en Mesoamérica y los Andes: Arqueología e interdisciplina”. Ponencia en la VIII Reunión de Teoría Arqueológica de América del Sur (TAAS), La Paz, Bolivia, 23-27 de mayo 2016. Simposio “Espacialidades pasadas y presentes. Aspectos teóricos y metodológicos para su abordaje”.

Bye, Robert y Edelmira Linares. “Códice de la Cruz Badiano”. Primera Parte. En *Revista Arqueología Mexicana*, México: Edición Especial 50, agosto de 2013.

Calderón de Rzedowski, G. y J. Rzedowski. *Flora fanerogámica del Valle de México*. Jalapa: INECOL-CONABIO, 2001.

Canger, Una y Karen Dakin. “An inconspicuous basic split in Nahuatl”. *International Journal of American Linguistics*. University of Chicago, vol. 51, 1985, pp. 358-361.

Canger, Una. “Nahuatl dialectology: a survey and some suggestions”. *International Journal of American Linguistics*. University of Chicago, vol. 54 no. 1, January 1988, pp. 28-72.

Caro Baroja, Julio. *Las formas complejas de la vida religiosa*. Vol. 1. Galaxia Gutenberg, Barcelona 1995, pp. 21, 22.

Carochi, Horacio. *Compendio del arte de la lengua mexicana*. Puebla: Talleres de la imprenta, Encuadernación y Rayado “El Escritorio”. Zaragoza 8, 1910. Reimpreso de la edición hecha en México en la imprenta de la Biblioteca Mexicana, año de 1759 [1645].

Carrizo, Luis. “El investigador y la actitud transdisciplinaria. Condiciones, implicancias, limitaciones”, en Luis Carrizo, Mayra Espina Prieto y Julie T. Klein, *Transdisciplinariedad y Complejidad en el Análisis Social*. Paris: publicado por el programa MOST de la

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, Ciencia y la Cultura (UNESCO), 2004, pp. 46-65. Documento digital disponible en www.unesco.org/most

Causse Cathcart, Mercedes. “El concepto de comunidad desde el punto de vista socio-histórico-cultural y lingüístico”. *Ciencia en su PC*, núm. 3, 2009, Centro de Información y Gestión Tecnológica de Santiago de Cuba pp. 12-21. Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=181321553002>> ISSN 1027-2887. Fecha de consulta: 5 de julio de 2016

Cházaro, Miguel. “Exploraciones botánicas en Veracruz y estados circunvecinos”. *La ciencia y el hombre* no. Universidad Veracruzana, Jalapa, enero-abril, 10, 67-115, 1992.

_____. *Vegetación de la Sierra de Mastaloyan, Veracruz-Puebla*. Manual proporcionado por M. Cházaro en el Curso *Tópicos selectos de botánica con énfasis en la vegetación y flora de Veracruz*. Facultad de Biología Universidad Veracruzana, Jalapa, 2004.

Christian, William A. *Local religión in sixteenth-century Spain*. Princeton: Princeton University Press, 1981.

CONABIO. “*Chrysanthemum leucanthemum* L”. En Página de internet *Malezas de México*. Primera versión escrita por Ana María Hanan Alipi y Juana Mondragón Pichardo en mayo del 2005, última modificación septiembre de 2009 por Heike Vibrans. Página consultada en 2016.

_____. Banco de imágenes. Flor de mayo Plumeria rubra.
<http://bdi.conabio.gob.mx/fotoweb/Preview.fwx?&position=25&archiveType=ImageFolder&archiveId=5000&albumId=5000&sorting=ModifiedTimeAsc&search=Plumeria%20rubra>

Dakin, Karen y Søren Wichmann. “Cacao And Chocolate. *A Uto-Aztecan perspective*”. *Ancient Mesoamerica*. Cambridge University Press, 11 (2000), 55–75.

Dakin Karen. “Observación y percepción del hombre de la naturaleza: evidencia del lenguaje”. En von Mentz, Brígida (coordinadora). *Relación hombre-naturaleza. Reflexiones desde distintas perspectivas disciplinarias*. México: Siglo XXI Editores-CIESAS, 2012, pp. 136-153.

Dehouve, Danièle. “El depósito ritual: un ritual figurativo”. En Broda, Johanna (coordinadora) “*Convocar a los dioses*”: ofrendas mesoamericanas. *Estudios antropológicos, históricos y comparativos*. Veracruz: Instituto Veracruzano de la Cultura-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2013, pp. 605-

Del Paso y Troncoso, Francisco. *Papeles de Nueva España. Tomo V. Relaciones geográficas de la diócesis de Tlaxcala*. Manuscritos de la Real Academia de Historia de Madrid y del Archivo de Indias en Sevilla. Años 1580-1582. Madrid: Impresores de la Real Casa, 1905.

Delgado, Manuel. “Espacio público y comunidad. De la verdad comunitaria a la comunicación generalizada”, en Miguel Lisbona (ed.), *La comunidad a debate: reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. Zamora, Michoacán: El colegio de Michoacán-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2005, pp. 39-59.

Diccionario de Autoridades, Tomo I (1726), <http://web.frl.es/DA.html>

Diccionario de la Real Academia Española RAE, lema.rae.es

Durán-Espinosa, Carlos. “Scrophulariaceae” *Flora de Veracruz*. Xalapa, Veracruz, México: Instituto de Ecología A. C., fascículo 139, agosto de 2006.

Duverger, Christian. *La conversión de los indios de Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

Eccardi, Fulvio. “La palma camedor”. *Biodiversitas*. CONABIO, año 8 núm. 50, septiembre de 2003, pp. 1-7.

Enciclopedia Católica Online. “Dulía”. <http://ec.aciprensa.com/wiki/Dul%C3%ADa>

Espejo-Serna, Adolfo, Ana Rosa López-Ferrari e Ivón Ramírez-Morillo. “Bromeliaceae”. *Flora de Veracruz*. Xalapa, Veracruz, México: Instituto de Ecología A. C., fascículo 136, agosto de 2005.

Espina Prieto, Mayra. “Complejidad y pensamiento social”, en Luis Carrizo, Mayra Espina Prieto y Julie T. Klein, *Transdisciplinariedad y Complejidad en el Análisis Social*. Paris: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, Ciencia y la Cultura (UNESCO), 2004, pp. 9-29. Documento digital disponible en www.unesco.org/most

Fernández Christlieb, Federico y Pedro Sergio Urquijo Torres “Corografía y escala local. Una introducción”, en Federico Fernández Christlieb y Pedro Sergio Urquijo Torres (coordinadores), *Corografía y escala local. Enfoques desde la geografía cultural*. Morelia: Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, pp. 13-22.

Fernández Christlieb, Federico. “Corogénesis”, en Federico Fernández Christlieb y Pedro Sergio Urquijo Torres (coordinadores), *Corografía y escala local. Enfoques desde la geografía cultural*. Morelia: Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, pp. 99-116.

Ferras, Robert. Niveaux Geographiques, Echelles Spatiales, en: Bailly, A., Ferras, R. et Pumain, D. (Eds.) *Encyclopedie De Geographie*. Paris: Economica, 1992.

Field, Fredric W. *Linguistic borrowing in bilingual contexts*. Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2002.

Fishman, Joshua. *The Sociology of Language*. Rowley: Newbury House, 1972.

Flores Farfán, José Antonio. *Cuaterros somos y toindioma hablamos: contactos y conflictos entre el náhuatl y el español en el sur de México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social- Secretaría de Educación Pública- Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1999.

Galván, Raquel. “Nolinaceae” en Graciela Calderón de Rzedowski y Jerzy Rzedowski y colaboradores, 2005. *Flora fanerogámica del Valle de México*. 2a. ed., 1a reimp., Instituto de Ecología, A.C. y Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, Pátzcuaro (Michoacán), 2005, pp. 1239, 1240.

García, Enriqueta. Modificaciones al sistema de clasificación climática de Köppen : (para adaptarlo a las condiciones de la República Mexicana). México: Instituto de Geografía Universidad Nacional Autónoma de México. Serie Libros núm. 6, 1973.

García Hernández Calampio. Producción de resina en una población de copal santo [*Bursera bipinnata* (Moc & Sessé ex DC.) Engl.] de Teotlaco, Mixteca Poblana. México, Tesis de licenciatura. División de Ciencias Forestales, Universidad Autónoma Chapingo, 2000.

García Márquez, Agustín. *Los aztecas en el Centro de Veracruz*. México, D. F: UNAM- Instituto de Investigaciones Antropológicas-Programa de Posgrado en Estudios Mesoamericanos, 2005.

Garrido Aranda, Antonio. *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*. México, D. F: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Instituto de Investigaciones Históricas, 2013.

Gerhard, Peter. *Geografía histórica de Nueva España*. México, D. F: UNAM, 2000.

Giménez Montiel, Gilberto. *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México, D. F: Centro de Estudios Ecuménicos A. C., 1978.

_____ “Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural”. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. Revista de investigación y análisis. Colima, Época II Vol. V. Núm. 9 junio 1999, pp. 25-57.

Gleich, Utta von. *Educación Primaria Bilingüe Intercultural en América Latina*. Eschborn, GTC. 1989.

Gómez-Pompa, Arturo y Gonzalo Castillo-Campos “La vegetación de Veracruz” en Arturo Gómez-Pompa, Thorsten Kroemer y Roberto Castro-Cortés, *Atlas de la Flora de Veracruz: Un patrimonio Natural en Peligro*. Veracruz: Secretaría de Educación de Veracruz-Gobierno del Estado de Veracruz-Universidad Veracruzana, pp. 57-76.

Good Eshelman Catharine. “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, D. F: Fondo de cultura Económica, 2001, pp. 239-297.

Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1991.

_____ *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1994.

Guerrero Galván, Alonso. *Fonología histórica del otomí. Escritura alfabética y representación segmental, siglos XVI-XIX*. Tesis doctoral en lingüística. México, D. F: El Colegio de México, Centro de Estudios lingüísticos y literarios, 2013.

Guerrero Galván, Alonso y Marcela San Giacomo Trinidad. “El llamado español indígena en el contexto del bilingüismo”, en Rebeca Barriga Villanueva y Pedro Martín Butragueño

(dirs.), *Historia sociolingüística de México tomo III: Espacio, contacto y discurso político*. México: El Colegio de México, 2014, pp. 1457-.

Guignebert, Charles. *El cristianismo medieval y moderno*. México, D. F: Fondo de Cultura Económica, 1957.

Guízar Nolasco, Enrique y A. Sánchez Vélez. 1991. Guía para el reconocimiento de los principales árboles del Alto balsas, Dirección de Ciencias Forestales, Universidad Autónoma de Chapingo, México, 207 p.

Gumperz John. "Types of Linguistic Communities". *Anthropological Linguistics* 4 (1): 28-40, 1961.

Gutiérrez-Báez, Celso. "Heliconiaceae". *Flora de Veracruz*. Xalapa, Veracruz, México: Instituto de Ecología A. C., fascículo 118, octubre de 2000.

Harris, Marvin. *El materialismo cultural*. España: Alianza Universidad-Alianza Editorial, 1994.

_____ Antropología Cultural. España: Alianza Editorial, 2011.

Hasler, J. *Tetradialectología nahua*. México, D. F., Instituto Lingüístico de Verano, 1961.

Hasler Hangert, Andrés. *El náhuatl de Tehuacán-Zongolica*. México, D. F: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1996.

Haugen, Einar. "The analysis of Linguistic Borrowing". *Language*, 26, 210-231, 1950.

Hawking, Stephen y Leonard Mlodinow. *El gran diseño*. México: Crítica, 2010 (1ª reimpresión 2011).

Hernández, F. *Historia de las plantas de Nueva España Vol. I capítulo CLII*. México, D. F: Instituto de Biología de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1942.

Hernández Mendoza, Fidel. *La lengua completa, usos y significado. El caso de las comunidades triquis de Chichahuaxtla*. Oaxaca: Culturas populares, CONACULTA, Secretaria de las Culturas y Artes, Gobierno de Oaxaca, 2012.

Horcasitas, Fernando. *Náhuatl práctico. Lecciones y ejercicios para el principiante*. México, D. F: Universidad Nacional Autónoma de México-IIA, 1998.

Hubert, Henri y Marcel Mauss. *El sacrificio: mito magia y razón*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2010.

Hymes, Dell. 1972. "Models of the interaction of language and social life." (Revised from 1967 paper.), en John Gumperz y Dell Hymes (eds.), *Directions in sociolinguistics: The ethnography of communication*. Blackwell: 35-71, 1972.

INALI. Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales, 2008. Consulta directa y catálogo completo en PDF disponibles en <http://www.inali.gob.mx/clin-inali/>

INEGI. Carta geológica "Orizaba E 14-6". Escala 1:250,000, 1983.

_____ Carta topográfica "E14B56 Orizaba". Escala 1: 50,000, 2000.

_____ Carta topográfica "E14B46 Coscomatepec de Bravo". Escala 1: 50,000, 2002.

_____ Carta topográfica "E14B66 Acultzingo". Escala 1: 50,000, tercera edición, 2014.

_____ Carta topográfica "E14B67 Zongolica". Escala 1: 50,000, 2014.

_____ Carta topográfica “E14B76 San Sebastián Zinacatepec”. Escala 1: 50,000, tercera edición, 2014.

_____ Carta topográfica “E14B77 Santa María Coyomeapan”. Escala 1: 50,000, tercera edición, 2014.

Kaufman, Terrence. *The History of the Nawa language group from the earliest times to the sixteenth century: some initial results*. University of Pittsburgh, 2001.

Kirchhoff, Paul. “Los pueblos de la Historia Tolteca Chichimeca, sus migraciones y parentesco”. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 4: 77-104, 1940.

Kirchhoff, Paul, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García. *Historia tolteca-chichimeca* México : FCE, CIESAS, GEP, 1989 [1976].

Klein, Julie Thompson. “Transdisciplinarietà: Discurso, Integración y Evaluación”, en Luis Carrizo, Mayra Espina Prieto y Julie T. Klein, *Transdisciplinarietà y Complejidad en el Análisis Social*. Paris: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, Ciencia y la Cultura (UNESCO), 2004, pp. 30-45. Documento digital disponible en www.unesco.org/most

Krickeberg Walter. *Los Totonaca*. Secretaría de Educación. Publicaciones del Museo Nacional, México, 1933.

Labov, William *Sociolinguistic patterns*. University of Pennsylvania Press, 1972.

Lastra, Yolanda. *Las áreas dialectales del náhuatl moderno*. México, D. F: Universidad Nacional Autónoma de México-IIA, 1986.

_____ *Sociolingüística para hispanoamericanos. Una introducción*. México, D. F: El Colegio de México, 2003.

_____ “Diversidad lingüística: variación dialectal actual”. En Barriga Villanueva, Rebeca y Pedro Martín Butragueño (Directores) *Historia Sociolingüística de México. Vol. 2 México contemporáneo*. México, D. F.: El Colegio de México, 2010 pp. 841-879.

_____ "Las terminologías de las fiestas religiosas en el área de San Miguel de Allende". Lectura en la Ceremonia de ingreso de Yolanda Lastra a la Academia Mexicana de la Lengua, 22 de mayo de 2014.

Lave, Jean y Etienne Wenger. *Situated Learning. Legitimate Peripheral Participation*. Nueva York: Cambridge University Press, 1991. Edición digital 2008.

Libro de las tasaciones de pueblos de Nueva España, siglo XVI. Prólogo de Francisco González de Cossio. México: Archivo General de la Nación, 1952.

Linares, Edelmira y Robert Bye. “El copal en México”. *Biodiversitas*, CONABIO, México, D. F: 78: 8-11:, 2008.

_____ “Códice de la Cruz Badiano”. Segunda parte. *Arqueología Mexicana*, México: Edición Especial 51, octubre de 2013.

Lisbona, Miguel “Prólogo”, en Miguel Lisbona (ed.), *La comunidad a debate: reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. Zamora, Michoacán: El colegio de Michoacán-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2005, pp. 25-37.

López Austin, Alfredo. “Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana”. En López Austin, Alfredo y Luis Millones. *Dioses del Norte Dioses del Sur. Religiones y cosmovisiones en Mesoamérica y los Andes*. México, D. F: Ediciones Era, 2010, pp. 15-144.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján. Monte Sagrado-Templo Mayor- El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana. México: UNAM-IIA-INAH, 2009.

López Cantos, Antonio. *Juegos, fiestas y diversiones en la América española*. Madrid: MAPFRE, 1992.

López Carmona José Luis. *El sistema de cargos y la distribución de funciones rituales en la fiesta patronal de Tequila, Veracruz*. Tesis de licenciatura en antropología. Facultad de Antropología, Universidad veracruzana, Xalapa, 1999, 101 p.

Lupo, Alessandro. “La cruz de San Ramos. Aspectos sincréticos de las divinidades de los nahuas de la Sierra de Puebla”. *Revista Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* (en línea) Universidad de Colima, vol. VI, núm. 17, 1994, pp. 319-332. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31661717>

Luteyn, James L. *Clave dicotómica para identificar especies neotropicales del género Gaultheria* Linnaeus (Ericaceae: Vaccinioideae: Andromedeae). New York Botanical Garden. <http://www.nybg.org/bsci/res/lut2/>, consultado en 2007.

Luteyn, J. L. & Paola Pedraza-Peñalosa. 2015. Blueberry relatives of the New World tropics (Ericaceae) (<http://sweetgum.nybg.org/ericaceae/index.php>). The New York Botanical Garden, Bronx, New York.

Manrique Castañeda, Leonardo. “Lingüística Histórica”. En Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia Antigua de México vol. 1: El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte preclásico*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, pp. 53-93.

Martínez, Hildeberto y Luis Reyes. "Culto en las Cuevas de Cuautlapa en el siglo XVIII". *Revista Comunidad*, México: Cuadernos de difusión cultural de la Universidad Iberoamericana. Volumen V número 27, octubre de 1970, pp. 541-551.

Mata-Labrada, Fernando. *Flora y Religiosidad en Tequila, Veracruz*. Veracruz: Instituto Veracruzano de la Cultura-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2012.

Medina, Andrés. "La comunidad en la encrucijada. Un atisbo a las relaciones entre etnia y clase social en los Altos de Chiapas" en *La etnología: temas y tendencias. I Coloquio Paul Kirchhoff*. México: IIA-UNAM, 1988, pp. 81-97.

Medina-Lemos, Rosalinda. "Burseraceae". *Flora de Tehuacán-Cuicatlán*. México: Instituto de Biología UNAM, fascículo 66, noviembre de 2008.

Meléndez Guadarrama, Lucero. El sistema de persona en el protohuasteco. México D. F: Universidad Nacional Autónoma de México, FFyL-IIF, Posgrado en Estudios Mesoamericanos, tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos, 2011.

Millones Santa-Gadea, Luis. "Los sueños y milagros de San Sebastián". En Garrido Aranda, A. (coord.). *El mundo festivo en España y América*. España: Universidad de Córdoba, 2005.

Molina, Fray Alonso de. Vocabulario en lengua Castellana/Mexicana-Mexicana/Castellana. México, D. F: Porrúa, 2008 [1571].

Montufar López, Aurora. Ofrendas de copal: un estudio comparativo entre el Templo Mayor de Tenochtitlan (TMT) y Temalacatzingo, Guerrero. Tesis de doctorado en Ciencias Biológicas, Facultad de Ciencias UNAM, 11 de enero de 2013.

Monzón, Cristina y Andrew Roth Seneff. "Fronteras fonológicas de la Sierra de Zongolica y la Historia Tolteca Chichimeca". *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, D. F.: Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, 1986. 18, pp. 231-247.

Monzón Cristina. Registro de la variación fonológica en el náhuatl moderno: un estudio de caso. México: CIESAS, Volumen 34 de Ediciones de la Casa Chata, 1990.

Morin, Edgar. El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología. Barcelona: Kairós, 1996.

_____ *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Paris: Editorial Santillana-Organización de las Naciones Unidas para la Educación (UNESCO), 1999. Documento digital disponible en unesdoc.unesco.org/images/0011/001177/117740so.pdf

Narave Flores, Héctor y Kent Taylor. "Pinaceae". *Flora de Veracruz*. Xalapa, Veracruz, México: Instituto de Ecología A. C., fascículo 98, mayo 1997.

Navarro, Pablo. "Tipos de sistemas reflexivos". *Suplementos Anthropos* No. 22, Barcelona, 1990.

Navarro Pérez Luz del Carmen y Sergio Avendaño Reyes. "Flora útil del municipio de Astacinga, Veracruz, México". *Revista Polibotánica*. México, D. F.: Instituto Politécnico Nacional, número 014, noviembre de 2002, pp. 67-84.

Nesom Guy. L. "391. *Stevia* Cav.", en *Flora of North America*. FNA Vol. 21 Page 459, 483,485. http://www.efloras.org/florataxon.aspx?flora_id=1&taxon_id=131515, consultado en octubre 2016.

New York Botanical Garden (NYBG). *Gaultheria acuminata* Schltld. & Cham. Taxonomy Details. <http://sweetgum.nybg.org/ericaceae/taxon.php?irn=111943>. Consultado en noviembre 2015.

Nicolescu, Basarab. *La transdisciplinariedad. Manifiesto*. Traducción de Norma Nuñez-Dentín y Gérard Dentin. Paris: Ediciones Du Rocher, 1996.

Nutini Hugo. *Todos Santos in Rural Tlaxcala. A Syncretic, Expressive and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead*, Princeton: Princeton University Press, 1988, pp. 17, 18.

Pace, Edward. "Dulia." *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 5. New York: Robert Appleton Company, 1909. Versión digital <http://www.newadvent.org/cathen/05188b.htm>. Nov. 2015

Pennington, Terrence D. y José Sarukán. *Árboles tropicales de México. Manual para la identificación de las principales especies*. México, UNAM-Fondo de Cultura Económica, 2005.

Preuss, Konrad Theodor y Ernst Mengin. *Die Mexikanische Bilderhandschrijt Historia Tolteca-Chichimeca: die Manuscripte 46-58bi*” der Nationalbibliothek in Paris. Teil I: Die Bilderschrift nebst Vbersetzung.. (Baessler-Archiv, Beitrage zur Volkerkunde, Vol. 9. 104 pp., 25 pls., figs. RM25. Berlin: Dietrich Reimer, 1937.). Citado por Luis Reyes en Kirchhoff et al. 1989 [1976].

Quero, Hermilo. “Palmae”. *Flora de Veracruz*. Xalapa, Veracruz, México: Instituto de Ecología A. C., fascículo 81, octubre 1994.

Redonda-Martínez Rosario y José Luis Villaseñor-Ríos. “Asteraceae Bercht. & J. Presl”. *Flora de Tehuacán-Cuicatlán*. México: Instituto de Biología UNAM, fascículo 89, septiembre de 2011.

Reyes, Luis "La tierra en el desarrollo histórico de Zongolica, Ver." Manuscrito, 1963.

Reyes García, Luis y Dieter Christensen. *El anillo de Tlalocan. Mitos, oraciones y cuentos de los nawas actuales de los Estados de Veracruz y Puebla*. México: CIESAS-Fondo de Cultura Económica-Gobierno del Estado de Puebla, 1989.

Rodríguez Becerra, Salvador. *Religión y Fiesta. Antropología de las creencias y rituales en Andalucía*. Sevilla: Signatura, 2000.

Rodríguez Elizarrarás, Sergio y Wendy Morales Barrera. *Geología*. Publicación electrónica <http://cdigital.uv.mx/bitstream/123456789/9648/1/02GEOLOGIA.pdf>. Sin fecha.

Rodríguez López, María Teresa. *Grupos domésticos y organización ceremonial en Atlahuilco, Veracruz*. Tesis para obtener el grado de maestría en antropología social. Xalapa, Ver., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social del Golfo, julio de 1993.

_____. *Ritual, identidad y proceso étnicos en la sierra de Zongolica, Veracruz*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2003.

_____. “Nahuas pentecostales. Diversificación del campo religioso en Astacinga, Veracruz.”. En *Ulúa. Revista de historia, sociedad y cultura*. Xalapa, Ver., Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales UV. Número 21, enero-junio 2013, pp. 127-151.

Rubial, Antonio. “Los santos milagreros y malogrados de la Nueva España”. En García Ayuardo, Clara. y Manuel Ramos Medina (coords.). *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. México, D. F: Universidad Iberoamericana-Servicios CONDUMEX- INAH, 1997.

_____. “Taumaturgos, dioses y héroes. La función de los santos en los ámbitos religiosos novohispanos”. México, D. F: Revista Investigaciones Religiosas no.1, otoño-invierno 1999.

_____. *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de nueva España (1521-1804)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México- Fondo de Cultura Económica, 2010.

_____ *La justicia de Dios. La violencia física y simbólica de los santos en la historia del cristianismo*. México, D. F: Ediciones de Educación y Cultura- Trama editorial, 2011.

_____ (coordinador) *La Iglesia en el México colonial*. México, D. F: Universidad nacional Autónoma de México IIH- Benemérita Universidad Autónoma de Puebla- Ediciones de Educación y Cultura, 2013.

_____ Curso “La santidad en los discursos visuales y textuales en Nueva España”. Organizado por la Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Lingüística Hispánica. 14, 16, 21 y 23 de octubre de 2014.

Rzedowski, Jerzy *Vegetación de México*. México D. F: Limusa, 1978.

_____ 1ª edición digital CONABIO 2006.

http://www.biodiversidad.gob.mx/publicaciones/librosDig/pdf/VegetacionMx_Cont.pdf

Sanders, Lena. “L’observation multi-échelles en géographie”. UMR Géographie-cités. CNRS. Université Paris 1–Université Paris 7. Colloque INSEE-IRA de Metz - 17 novembre 2011.

San Giacomo Trinidad, Marcela. *La présence de l’espagnol en nahuatl: Une étude sociolinguistique des adaptations et non adaptations des emprunts*. Thèse de doctorat en Sciences du langage. Paris, Université Paris VII-Saint Denis. École Doctorale Cognition Langage Interaction, 2009.

Secretaría de Finanzas y Planeación (SEFIPLAN). *Estudios Regionales para la Planeación, información básica Región VII Las Montañas*. Plan Veracruzano de desarrollo 2005-2010, Gobierno del Estado de Veracruz de Ignacio de la Llave.

Sensarma, Priyadarsan y Ashoke Gosh. "Ethnobotany and Phytoanthropology". En R. Evans Schultes & Siri von Reis (Eds): *Ethnobotany: evolution of a discipline*. U. S. A.: Dioscorides Press, 1995, pp. 69-71.

Silva-Corvalán, Carmen. *Sociolingüística y pragmática del español*, Washington D.C.: Georgetown University Press, 2001.

Socarrás, Elena. "*Participación, cultura y comunidad*", en Linares Fleites, Cecilia, Pedro Emilio Moras Puig y Bisel Rivero Baxter (compiladores): *La participación. Diálogo y debate en el contexto cubano*. La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 2004, pp. 173 – 180.

Sotolongo, Pedro Luis. *La incidencia en el saber social de una epistemología de la complejidad contextualizada*. La Habana: Materiales de la Cátedra de la Complejidad, 2002.

Soustelle, Georgette *Tequila, Un village nahuatl du Mexique Oriental*. Paris, Institut d'Etnologie, 1958.

Sullivan, Thelma. *Compendio de la gramática náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

Swanton, Michael W. "El texto Popoluca de la Historia Tolteca Chichimeca". *Relaciones* (86) Vol. XXII. Primavera 2001.

Thomason, Sara y Terrence Kaufman. *Language contact, creolization, and genetic linguistics*. Berkeley: University of California Press, 1998.

Tropicos.org. Missouri Botanical Garden. "Arecaceae Bercht.& J. Presl".
<http://www.tropicos.org/Name/42000469>. Fecha de consulta 8 de noviembre 2016.

Tropicos.org. Missouri Botanical Garden. “*Dasylyrion acrotrichum* (Schiede) Zucc.”. <http://www.tropicos.org/Name/50001826>. Fecha de consulta 21 Nov 2015

Tropicos.org. Missouri Botanical Garden. “*Gaultheria acuminata* Schldtl. & Cham.”. <http://www.tropicos.org/Name/12300217?projectid=3>. Proyecto Flora Mesoamericana, descripción por Luteyn, J. L. Fecha de consulta 24 Nov 2015

Tropicos.org. Missouri Botanical Garden. “*Gaultheria erecta* Vent.”. <http://www.tropicos.org/Name/12300229?projectid=3>. Proyecto Flora Mesoamericana, descripción por Luteyn, J. L. Fecha de consulta 24 Nov 2015.

Tropicos.org. Missouri Botanical Garden. “*Stevia microchaeta* Sch. Bip”. <http://www.tropicos.org/Name/2708363>. Fecha de consulta 8 Nov 2016.

Torquemada, fray Juan de. *Monarquía indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y las guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra* [1615]. Instituto de Investigaciones Históricas Universidad Nacional Autónoma de México, 1975-1983. Vol. III, pp. 66-67.

Turner, Victor. *El proceso ritual*. Madrid: Taurus, 1988.

Valiñas Coalla, Leopoldo. *El náhuatl de la periferia occidental y la costa del Pacífico*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, tesis de licenciatura en antropología con especialidad en lingüística, 1981.

_____. *La alfabetización y su problemática: El caso mixe*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, tesis de Maestría, 1986.

_____. *Texto I. Escritura del náhuatl clásico*. Curso de traducción de náhuatl. Maestría en estudios Mesoamericanos.

_____ *Introducción*. Curso de traducción de náhuatl. Maestría en estudios Mesoamericanos.

_____ *Texto II, Sustantivos*. Curso de traducción de náhuatl. Maestría en estudios Mesoamericanos.

_____ "Historia lingüística: migraciones y asentamientos. Relaciones entre pueblos y lenguas", en Rebeca Barriga Villanueva y Pedro Martín Butragueño (Directores), *Historia Sociolingüística de México. Volumen 1 México prehispánico y colonial*. México, D. F.: El Colegio de México, 2010, pp. 97-160.

_____ "La unidad lingüística en torno a la diversidad". Lectura de ingreso de Leopoldo Valiñas a la Academia Mexicana de la Lengua, 10 de marzo de 2011.

Van Overbeke, Maurice. *Mécanismes de l'interférence linguistique*. Madrid: Fragua, 1976.
Citado por

Vogt, Evon. Z. *Ofrendas para los dioses*. México, D. F: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1979.

Weinreich, Uriel. *Languages in contact: Findings and problems*. La Haya/París: Mouton, 1953.

Wenger, Etienne. *Communities of practice, learning, meaning and identity*. Estados Unidos: Cambridge University Press, 1998.

Williams-Linera, Guadalupe. *El bosque de niebla del centro de Veracruz: ecología, historia y destino en tiempos de fragmentación y cambio climático*. México, D. F: Instituto de Ecología A. C. – Consejo Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, 2007.

Wolgemuth Walters, Joseph Carl, Marilyn Minter de Wolgemuth, Plácido Hernández Pérez, Esteban Pérez Ramírez y Christopher Hurst Upton. *Diccionario Náhuatl de los municipios de Mecayapan y Tatahuicapan de Juárez, Veracruz*. Edición electrónica del Instituto Lingüístico de Verano, segunda edición, 2002 (Actualizado 2010), 307 p. Disponible en <http://www.sil.org/mexico/nahuatl/istmo/G020a-DiccNahIst-nhx.htm>

Yopihua, Agustín. *La reinterpretación nahua de las influencias del idioma español (un recurso de actualización lingüística ejemplificada en el dialecto de Soledad Atzompa)*, Universidad Veracruzana, tesis de licenciatura, 1985.