



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



**LA CONSTRUCCIÓN DE TERRITORIO Y COMUNIDAD EN LA TRADICIÓN XHITA DE
CALPULALPAN, JILOTEPEC: UNA LECTURA DESDE LA GEOGRAFÍA CULTURAL**

T E S I S

que para obtener el título de

LICENCIADO EN GEOGRAFÍA

P R E S E N T A

RUBÉN ISMAEL TOVAR CABRERA

ASESOR: Federico Fernández Christlieb



Ciudad de México, 2024



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.

A la Tierra, por ser mi hogar, fuente de vida y espiritualidad
Al pueblo otomí y su descendencia, de la que formo parte
A mi abuela (+) y mi abuelo (+), la inspiración rural en mi día a día

AGRADECIMIENTOS

A la persona más entusiasta con esta investigación, mi mamá. Sin tu ayuda, nada sería posible. Gracias por la confianza, el apoyo, la escucha, los compartires, las reflexiones y el inmenso cariño. Te quiero.

A mis queridos fallecidos, gracias por impulsarme siempre. En mi ritualidad y mis espacios oníricos siempre están presentes. Yo los llevo dentro, hasta la raíz. Abuela, eres la inspiración para seguir aprendiendo de nuestro legado otomí: te abrazo y te respeto.

A Federico, mi estimado asesor y colega, por compartirme perspectivas de la investigación y de la Geografía día con día que me hacen reafirmar mi vocación, por su trato amable, su serenidad y su guía a lo largo de todos estos años. Tus sabios consejos permean este escrito.

A Susana Velázquez, Valeria Ysunza, Jafet Quintero y Montserrat Cayuela, queridos profesores y miembros del sínodo, quienes con sus lecturas y comentarios enriquecieron y ayudaron a dar forma final a este trabajo.

A Dora Napolitano, por los consejos, el apoyo moral y la guía en los ámbitos de la vida y la investigación etnográfica.

A Dan Rodríguez y Edna Bautista, mis tutores en la SECTUR, por creer en mí para esta investigación, y por apoyarme a aprender más de la administración pública, otro ámbito en el que disfruto ejercer la Geografía.

A mis amigos, por creer en mí, acompañarme y compartir. Mariana, Dani Cont, Jerry, Geo, Tiziano, Marcelo, Luis Flo y todos aquellos seres con quienes he podido establecer y cultivar una amistad.

A mis demás profesores que marcaron mi desarrollo estudiantil universitario, tales como Lorena Villanueva Carmona, Juan Carlos Gómez Rojas, María Ángeles Pérez Martín, María Elena Figueroa, María Teresa Sánchez Salazar, Eduardo Domínguez Herrera, Adrián Gutiérrez Álvarez del Castillo, Abraham Navarro, Flavia Tudela, Alejandro Serrano, Héctor Mendoza, Gonzalo Hatch e Iracema Gavilán. Los admiro, los respeto y les agradezco por hacer una Geografía comprometida.

A la DGECI por permitirme explorar otras academias y otros mundos a través del apoyo institucional y económico para realizar mi movilidad estudiantil en Lyon.

Al Instituto de Geografía por el apoyo a través de las becas “Iniciación a la investigación” y “McGregor” que me permitieron trabajar con mi asesor en esta apasionante investigación.

Al apoyo de colegas como Fer Alanís, Diego Chavero, Sofia y Andrés por acompañarme en algunas jornadas xhitas cuando ya no podía continuar por la fatiga mental y emocional que representó el trabajo etnográfico más duro que he hecho en mi vida. A

Pati Montiel, Fátima Martínez y el Seminario de Paisaje y Geografía Cultural por las orientaciones y las motivaciones.

A diversas personas de Calpulalpan por abrirme sus espacios en la comunidad. A Alexis, por el caminar, los aprendizajes, las profundas reflexiones y los consejos. Esta tesis no hubiera sido posible sin ti, el hombre más conocedor de su territorio, sus paisajes y gran devoto del Señor de la humildad. A Pau y su familia, por acogerme en Calpulalpan y ser mi lugar honesto y de descanso en la comunidad. Al Señor de la humildad, por permitirme caminar con él.

A las tierras de Jilotepec, por permitirme escribir sobre ellas, aprender de ustedes y también de mí.

A mí, por nunca rendirme, por ser apasionado y comprometido con esta investigación, con la Geografía y apostar por mundos mejores. Rubén: espero que puedas seguir caminando, viajando y geografiando toda tu vida.

A la Geografía, por ser mi pasión y mi forma de ver el mundo.

ÍNDICE

Introducción	7
Capítulo 1. Geografía histórica de Jilotepec: de la corogénesis a la época contemporánea	20
1.1 Jilotepec en la época prehispánica. Un acercamiento desde los códices y otras fuentes históricas	22
1.2 Jilotepec en la época colonial: siglo XVI	30
1.3 Conformación moderna de Jilotepec: 200 años de historia	34
Capítulo 2. “Caminamos juntos”. La tradición xhita en Calpulalpan, Jilotepec	40
2.1 La estructura de la jornada xhita	44
2.2 Tejiendo la comunidad al caminar el pueblo: los recorridos xhitas	51
2.3 Aspectos culturales de la tradición xhita	82
2.3.1 La preparación	82
2.3.2 La vestimenta: la personificación desde el cuerpo	82
2.3.3 Los paisajes sonoros	89
2.3.4 El baile: el cuerpo en movimiento	92
2.3.5 Los códigos de comportamiento	94
2.3.6 El reclutamiento	98
2.3.7 Los acompañamientos	99
2.3.8 Los xhitas niños	102
2.3.9 La geografía de la espera	103
2.3.10 Los miembros de la comunidad frente a la tradición	105
Capítulo 3. Los recorridos xhitas, las procesiones, el carnaval y el desfile como constructores de territorio y comunidad	109
3.1 La comunidad y el territorio concebidos por las autoridades	111
3.2 La comunidad y el territorio concebidos por los xhitas	111
3.2.1 La visita a cerros como parte de la construcción de la geografía ritual	114
3.2.2 La comida como momento de creación de comunidad	116
3.3. La comunidad y el territorio en las procesiones y el carnaval	117
3.4 La comunidad y el territorio en el desfile	119
Reflexiones a manera de cierre	121
Bibliografía	124

GLOSARIO

Alba – Momento en el que realiza el repique de las campanas de la parroquia de Calpulalpan y se truenan cuetes para avisar que iniciará una jornada de recorridos xhitas.

Brincadera – Paso creado temporalmente al deshacer una barda de piedra para permitir el tránsito de los xhitas.

Chere – Comida en la cual se reúnen varios miembros de la comunidad a celebrar. El término se ocupa principalmente para referirse a las cenas llevadas a cabo después de una jornada de recorrido de los xhitas.

Chicotear – Acción de dar vueltas al chicote con el objetivo de generar un sonido similar al de un trueno.

Echar cortina – Acto de bendecir a una persona, espacio u objeto con un listón previamente bañado en agua bendita. Esta acción es realizada por los xhitas mayores de cada barrio.

Xirguero – Atavío para colocar en la cabeza o en el sombrero hecho de diversas colas de res, de caballo o de otros animales.

Xhita – Del otomí “viejo, abuelo, antepasado o disfrazado”. Personaje de la tradición otomí y rural de Jilotepec, representa a un ancestro o a un personaje malévolo que realiza diversas travesuras en la época previa a la cuaresma. También puede encontrarse como ‘*xita*’, para la tradición de los viejos de Corpus en Temascalcingo.

Xhonga – Caracterización que realiza algún sujeto participante de los xhitas, caracterizándose como mujer. Sus atavíos son temporales y no son usados por el sujeto a lo largo de toda la festividad, sino por un día o durante las procesiones.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo busca trazar un boceto de recorrido histórico por Jilotepec, Estado de México, acompañado de una serie de narrativas etnográficas con el objetivo de anotar claves sobre la construcción de territorialidad y comunidad en la tradición *xhita*, una festividad de carnaval exclusiva de algunas comunidades de este municipio. Para ello, el presente escrito se centra en el caso de Calpulalpan, localidad situada en el centro norte del municipio, y cuyo principal tipo de tenencia de la tierra es la colectiva por medio del ejido de Santa María Magdalena Calpulalpan (Figura 1). Los *xhitas* son personajes de la tradición otomí de Calpulalpan, personificados por diversos hombres jóvenes de la comunidad ataviados con costales y máscaras, que se presentan en la temporada de Carnaval, previo a la Cuaresma, con el objetivo de visitar las casas católicas del pueblo para llevar la imagen del Señor de la Humildad, quien es el santo patrono del pueblo. En el municipio mexiquense de Temascalcingo existe una tradición donde también aparecen *xitas*, llamados también viejos de Corpus, pues aparecen en la fecha del jueves de Corpus Christi para realizar un ritual de petición de lluvias y buenas cosechas (Ruiz, 2010).

Al inicio del escrito se retoman fuentes históricas como el Códice de Jilotepec, uno de los documentos otomianos más antiguos que se conservan como fuentes primarias del grupo sociocultural otomí. El recuento histórico de la región recoge pistas culturales sobre los otomíes e identifica algunos elementos conservados en la tradición que aborda este trabajo. Asimismo, se hace una descripción del trabajo etnográfico realizado durante la temporada *xhita* de la comunidad de Calpulalpan en 2024 y se interpretan las formas espaciales que se revelan en el caminar de los miembros de la comunidad durante esta temporada ritual.

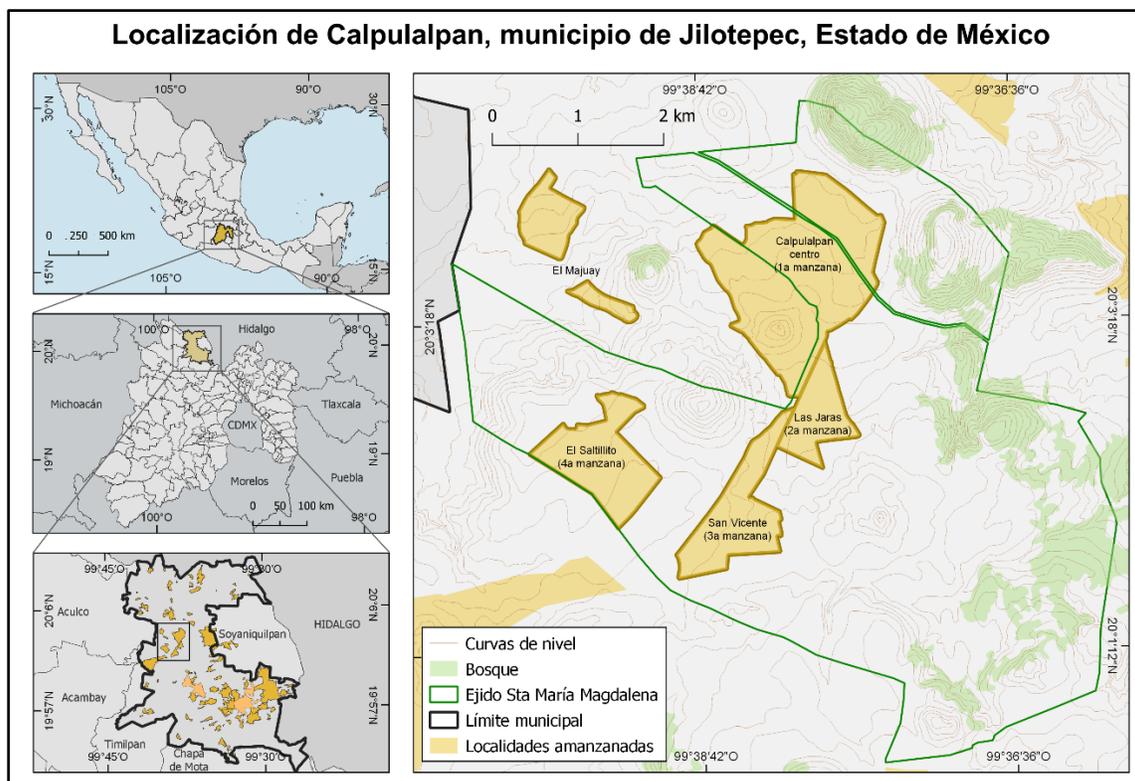


Figura 1. Mapa de ubicación de Calpulalpan, Jilotepec, Estado de México. *Fuente: elaboración propia con base en INEGI (2020).*

La hipótesis de la que parte este trabajo es considerar que existen elementos de la geografía cultural otomí aún presentes en los ritos religiosos de las comunidades de Jilotepec. Además, se plantea que los xhitas configuran un orden territorial distinto al de las procesiones del pueblo, pues el entramado espacial de los xhitas es aparentemente desordenado y tiene el objetivo de tejer comunidad, mientras que el marcaje espacial de las procesiones está más institucionalizado y sigue un trayecto marcado por caminos trazados para reunir a los miembros de la comunidad y trazar el territorio en conjunto.

El objetivo general de la tesis es comprender las formas diversas y complementarias de construcción de territorialidad y comunidad de los xhitas y de las autoridades civiles y eclesiásticas, por medio de los recorridos y las procesiones en las comunidades de origen otomí en Jilotepec, con especial énfasis en Calpulalpan. Los objetivos particulares son:

- Identificar los elementos de herencia otomí presentes en los ritos xhitas, principalmente aquellos vinculados con el paisaje, es decir, hallar cambios y continuidades respecto al pasado otomí.

- Establecer las diferencias de construcción del territorio entre las visitas xhitas y las procesiones, así como su amalgama al realizarse en la misma temporada.
- Comprender dinámicas territoriales actuales, así como tensiones y formas de establecer territorialidad desde diferentes posturas, como la institucional, la comunitaria y la religiosa en Calpulalpan.
- Anotar las diferencias entre la tradición xhita y el proyecto institucional del desfile xhita, creado con el objetivo de generar atracción turística bajo la denominación de pueblo mágico.

Para cumplir con estos objetivos, la tesis se divide en tres capítulos. El primer capítulo hace un recuento histórico de Jilotepec desde la época en la cual fungió como señorío otomí, ubicado en una región de transición entre Mesoamérica y la Gran Chichimeca de Aridoamérica, y entre la gran zona nahua y la región purépecha. También se recuperan elementos coloniales de la región para comprender elementos de transición tras la conquista e identificar componentes de la evangelización y el sincretismo religioso.

El segundo capítulo se aboca a describir el trabajo de campo realizado en la comunidad de Calpulalpan y la metodología empleada, puntualizando los recorridos realizados en las visitas xhitas y en las procesiones, así como en el desfile xhita realizado en la cabecera municipal como un recurso para la promoción de la denominación turística de pueblo mágico.

Por su parte, el tercer capítulo se centra en la interpretación y comparación de las territorialidades configuradas en las visitas, las procesiones y el desfile de la cabecera, contrastando la experiencia empírica observada y vivida con las propuestas teóricas desde la geografía cultural y los estudios en ciencias sociales sobre religiones.

Finalmente, en una sección de reflexiones a modo de cierre se anotan ideas clave que condensan este trabajo y se apuntan líneas de profundización que se sugieren para ser abordadas en futuras investigaciones sobre la región y la tradición xhita.

En síntesis, el presente trabajo aborda una temática que no ha sido ampliamente abordada en los estudios de las ciencias sociales ni de la Geografía. Representa una primera aproximación histórica y etnográfica a una tradición sincrética de origen otomí resignificada por el catolicismo y plantea pistas para su comprensión en la actualidad frente a la modernidad y la posible turistización. Desde la geografía cultural, se busca comprender

nociones de territorialidad y comunidad heredadas y reconfiguradas, y poner sobre la mesa un estudio sobre la religiosidad y la comunidad vistas desde la perspectiva espaciotemporal.

Enfoque cultural en Geografía

La Geografía Cultural contemporánea es un enfoque humanístico que busca estudiar el espacio y las relaciones socioambientales desde la perspectiva de la cultura de cada colectividad. Con ello, el entendimiento y la comprensión de las múltiples geografías de los pueblos, comunidades y sociedades se da mediante la empatía y la comprensión del contexto étnico-cultural particular.

Los orígenes de la Nueva Geografía Cultural se remiten a los años 1970, cuando se gesta como respuesta a los postulados de la Geografía Neopositivista que no contemplaba elementos culturales y subjetivos necesarios en los análisis geográficos. Así, los estudios culturales en geografía abarcan distintas escalas, y se renuncia a querer establecer teorías generales o síntesis ambiciosas (Fernández-Christlieb, 2006). La Nueva Geografía Cultural tiene como antecedente los trabajos de la escuela de Geografía Cultural fundada a inicios del siglo XX por el geógrafo estadounidense Carl O. Sauer, quien centró sus análisis en aspectos relacionados con la morfología del paisaje y la cultura material desde una óptica universalista de la que se desliga la Geografía Cultural contemporánea.

La Geografía Cultural es una forma de abordar las prácticas humanas, los imaginarios y las representaciones, se aleja de la objetividad y utiliza múltiples métodos cualitativos (López-Levi, 2010). La apuesta de la Geografía Cultural es leer los paisajes, lugares y territorios, y obtener en esta lectura información valiosa de sus habitantes para conformar una visión más completa de la realidad social y ambiental de un lugar o región. Dentro de esta perspectiva se concibe al paisaje como una fuente de información que puede llevar a comprender evoluciones y procesos históricos. En esta línea, se entiende que el paisaje es producido a escala local, es caminable y los grupos sociales que lo producen se reconocen en él, se orientan a partir de éste, marcan su territorio, lo nombran y lo institucionalizan colectivamente (Fernández-Christlieb, 2006; 2017).

El giro cultural en Geografía revela la crisis de la postura académica occidental dominante, instrumentalizadora, mecanicista y colonizadora que planteaba estudiar los fenómenos sociales y culturales bajo las leyes de la naturaleza, con conclusiones reduccionistas que dieron lugar a aberraciones epistemológicas que cosificaron y buscaron hacer objetiva la cultura y sus funciones. En realidad, la cultura es propia de un ser simbólico, y los símbolos

constituyen la mediación ontológica entre el ser humano y su entorno, de modo que la ciencia positivista que relega a otros enfoques no logra cubrir las necesidades para el estudio de la cultura. En respuesta, el enfoque cultural evidencia la necesidad de indagar los sistemas simbólicos y la experiencia humana desde aproximaciones cualitativas (Gómez, 2020).

Federico Fernández-Christlieb (2006) también apunta que la Geografía Cultural se dedica al estudio de la diversidad tanto cultural como natural, y busca comprender las razones por las que se actúa sobre el territorio. Este enfoque parte de la búsqueda de la empatía como eje rector para vislumbrar la compleja realidad espacial.

Enfoques y estudios sobre la religiosidad en el centro de México

En un primer momento recuperaremos los aportes teórico-conceptuales del enfoque que se adopta en la investigación, es decir, aquellos trabajos que brindan una guía sobre las peregrinaciones y procesiones rituales en el centro de México y sobre la geografía cultural de la región.

Rosa Brambila Paz es una de las investigadoras que más ha documentado la historia del municipio de Jilotepec. Al respecto de la tradición xhita, su libro *“La actualidad xhita. Estratigrafía de una fiesta”* (2000) se posiciona como la única referencia bibliográfica de la fiesta. Este libro fue publicado hace más de dos décadas y representa una visión histórica para comprender el estatus de la fiesta en esa época, lo que permite vislumbrar transformaciones y reconfiguraciones de la temporada festiva. Sin embargo, conviene visitar y conocer las actualizaciones de la tradición, y profundizar en las particularidades de cada comunidad, pues el estudio fue planteado de manera general a nivel del municipio y no representó una etnografía aterrizada a una comunidad específica.

Pocos son los trabajos académicos que abordan el fenómeno xhita. Uno de ellos es la tesis *“La tradición xhita como un saber subalternizado en la comunidad de Agua Escondida”* de Olga Martínez Archundia (2019), quien, desde la licenciatura en educación indígena de la Universidad Pedagógica Nacional, estudia la fiesta en Agua Escondida, la comunidad más conocida por llevar a cabo esta tradición, debido al gran número de personas que participan como “figuras” xhitas. La autora plantea las formas de conocimiento emanadas desde la fiesta por medio de la memoria cultural de la comunidad.

Existe un vacío respecto al estudio académico de la tradición xhita en Calpulalpan, por lo que este escrito se posiciona como pionero en la documentación, descripción e

interpretación de la tradición en dicho lugar, poniendo especial énfasis en su dimensión espacial en la construcción de comunidad, los procesos generadores de conflicto y la historicidad que permite identificar herencias otomíes en la tradición.

Otro referente dentro de los estudios otomíes es Jacques Galinier (2016, 2018), quien estudia diversos rituales otomíes por medio de la contrastación entre cuerpo y cosmos. Aunque el autor no se sitúa en la región de estudio, da aportes conceptuales que pueden servir para comprender la herencia otomí sobre las tradiciones de Calpulalpan y de Jilotepec en general, entre ellas las procesiones, el carnaval y otras festividades religiosas, así como sus componentes, costumbres y simbolismos.

Como se ha declarado, el presente estudio se posiciona desde el enfoque cultural en Geografía con el objetivo de leer el espacio desde los lentes de la cultura que lo construye. A continuación, se destacan algunos aportes realizados desde la disciplina geográfica para los diferentes tópicos que convergen en el presente estudio.

Primeramente, se reconoce el papel crucial de la Geografía de las religiones, que plantea la importancia de entender la capacidad de la religión para establecer órdenes territoriales que se legitiman en la fe y el mito, y de generar formas espaciales basadas en las interpretaciones sociales de lo divino (Racine y Walther, 2006), es decir, una hermenéutica simbólica que configura espaciotemporalidades complejas. Así, podemos atender a muy diversos tópicos que vinculen religión y espacio, como el rol de la religión en la transformación paisajística y en la conformación de comunidades territorializadas.

Otro elemento que invita a considerar Claval (2012) es la vinculación entre los imaginarios y el mito, y la estructuración de espacios por el mito, que es transmitido en el saber colectivo por medio de la oralidad. Sus planteamientos nos acercan a las concepciones sobre la geografía ritual a partir de los imaginarios religiosos. Obras como la de García Zambrano (2006) nos remiten a nociones sobre las procesiones y las migraciones desde la época precolombina en Mesoamérica, que tuvieron la misión de encontrar un paisaje adecuado para asentarse y fundar un lugar para establecerse y tener descendencia. Muchas de las procesiones en la actualidad las podemos relacionar con los mitos e historias fundacionales, por lo que implican rituales de refundación de la propia comunidad.

Por su parte, Rocío Peláez (2019) hace un estudio desde la geografía cultural acerca del papel de la danza dentro del mito en los rituales agrícolas del maíz en Coatetelco, Morelos. Por medio de un estudio etnográfico la autora identifica diversos geosímbolos y procesos

espaciales heredados desde la época prehispánica que subyacen en la identidad indígena del lugar de estudio y que se combinan con los procesos actuales del sincretismo católico. Su estudio nos acerca a concebir el papel sagrado de la danza en la construcción del lugar a diversas escalas, desde el cuerpo hasta la comunidad que danza.

La experiencia del investigador en el trabajo etnográfico

Escribir sobre la experiencia vivida durante el trabajo de campo tiene la intención de reconocer la posición que juega la subjetividad en una aproximación etnográfica a la totalidad de una realidad como la tradición xhita. Así mismo, sirva este apartado como una declaración para reconocer que este trabajo parte de la empatía y la ética como ejes guía de la investigación. En este sentido, esta sección funge como parte de la honestidad científica para presentar los logros, descubrimientos, errores y avatares que recomienda Ruvalcaba (2019) en aras de asumir el compromiso y la ética en la presentación de resultados de investigación.

El trabajo etnográfico en la comunidad de Calpulalpan inició con visitas y recorridos en el área para reconocer el terreno y tener reuniones con algunos actores clave con la finalidad de obtener autorizaciones y realizar un primer acercamiento a los sitios en donde se desarrollaría la investigación, la cual consistió en 18 días continuos de jornada xhita, previos al inicio de la cuaresma con el miércoles de ceniza. En dicho periodo se visitaron todas las casas católicas de la comunidad. Para ello, se solicitó permiso a la delegación municipal, quien autorizó la ejecución de dicho trabajo bajo la condición de no tener un involucramiento muy profundo con los participantes xhitas, debido a antecedentes sobre los comportamientos violentos de éstos debido al consumo de alcohol y a las propias características de la tradición. El día 21 de enero de 2024 se realizó una asamblea presidida por el delegado, donde fue convocada toda la comunidad junto con los integrantes del grupo de xhitas de Calpulalpan para tratar el tema de los comportamientos violentos por parte de los xhitas participantes, detonada por el consumo de sustancias alcohólicas días atrás. Dicha asamblea se llevó en un ambiente tenso por las diversas opiniones y acuerdos que se tomaron tras participaciones diversas que apoyaban a las distintas partes involucradas en los conflictos.

El mismo día de la asamblea fui presentado por el delegado con los xhitas mayores y menores, y con los mayordomos o tesoreros de la fiesta, quienes me invitaron a formar

parte de reunión posterior a la asamblea y donde me presentaron a los integrantes xhitas para tener una primera convivencia con ellos. En dicha reunión fue expresa mi motivación por participar en la jornada para documentar la tradición y entregar un relato que sirviera a los docentes de la comunidad para tener un material de apoyo para las clases sobre la historia y geografía de la comunidad. Tras expresar algunos cuestionamientos puntuales acerca de mi origen y mis objetivos, dieron expreso consentimiento para permitir mi presencia en la festividad y recomendaron que mis notas se acompañaran de una documentación fotográfica. Es decir, las fotografías presentadas, fueron tomadas con el permiso de los xhitas y el Señor de la Humildad. Por lo tanto, el compromiso adquirido con la comunidad fue la entrega de un relato que se distribuirá en la biblioteca de la delegación y en las primarias del pueblo, así como un archivo fotográfico de la jornada xhita, que incluye las fotografías tomadas durante las visitas a las casas, las procesiones y las celebraciones del carnaval.

De esta manera, se busca hacer una investigación que colabore en el registro y estudio de una tradición recientemente inscrita como patrimonio cultural del Estado de México, así como dejar productos que sirvan para la consulta de la propia comunidad en cuestión. El posicionamiento es contra las prácticas extractivistas académicas que no regresan a la comunidad un resultado tangible de la investigación que colabore en el conocimiento del territorio y la toma de decisiones.

A partir de las observaciones iniciales realizadas en los primeros dos días de diagnóstico, se decidió que el trabajo no solamente se centraría en la observación del fenómeno en tanto tradición ritual, sino que también se tomarían en cuenta dos aspectos relevantes para comprender la especificidad y particularidades de esta edición: las tensiones entre los diversos actores de la comunidad y la experiencia vivida del propio investigador, ambos como factores relevantes para la lectura de la festividad.

El ciclo de la investigación pasó por tres fases principales: la incertidumbre sobre lo que vendría, acompañada de una ilusión por documentar una tradición de origen otomí que me parece de gran relevancia en la actualidad cultural de comunidades de la región. Después, tras algunos días de recorridos, vino un punto de inflexión donde llegué a sentirme aturdido, saturado, hartado, rebasado, frustrado, violentado, triste y molesto, y comencé a tener cierta repulsión y a temer de algunos individuos de la comunidad de estudio debido a diversas situaciones violentas experimentadas de tipo físico y verbal hacia mi persona. Para este punto busqué aplicar la *phronesis*, es decir, una prudencia ética en mi quehacer como

investigador y en ningún momento externé mi descontento ante las situaciones presentadas, aunque ciertamente algunos notaban que estaba, en sus palabras, “agüitado”, es decir, abatido o triste. Así mismo, tomé la decisión de pedir refuerzos de colegas que pudieran acompañarme en algunos puntos de los recorridos en ciertas jornadas que tuvieran disponibles, dado que el ambiente se tornaba cada vez más violento y hostil. Finalmente, rumbo al cierre de la temporada xhita, vino un estadio de mayor comprensión con las actitudes y experiencias vividas en una época de desfogue como es la del carnaval; sin embargo, no cesó el cansancio físico ni desaparecieron algunas de las secuelas como el sangrado por estrés, la constante sensación de preocupación, vigilancia y persecución, así como las pesadillas, que hacían que la experiencia fuera una inmersión completa en el fenómeno estudiado.

El ambiente experimentado durante la época que viví en la comunidad fue contrastante y agotador. Los códigos de comportamiento y relación transitaban entre la amabilidad y la gentilidad de integrarme en las dinámicas, tales como el transporte, las comidas y los propios recorridos. La actitud de los xhitas dependió del xhita en cuestión, qué tanto deseaba entrar en personaje y su propia personalidad, así como si se encontraba solo o acompañado de alguno de sus compañeros. Mientras hubo xhitas que durante la temporada fueron amables y precavidos en su trato conmigo, hubo otros con los que nunca hablé y otros más con actitudes y comentarios que podrían calificarse de hostiles e incluso agresivos. Con esta afirmación pretendo destacar la dificultad de llevar a cabo una investigación con esta población, y recomiendo para futuras investigaciones no hacerlo de manera individual -especialmente desaconsejable si se trata de una mujer investigadora-, sino mínimo una pareja de investigadores, debido a los códigos de comportamiento en el campo de estudio, donde permean actitudes de tipo machista que pueden resultar exacerbadas. En mi caso, durante parte de algunas jornadas conté con el apoyo de diversos colegas quienes también fueron tratados de maneras rudas, en especial una compañera antropóloga, quien experimentó el constante acoso de los xhitas y miembros del grupo de todas las edades.

No quiero obviar que el trabajo de campo puede convertirse en una situación riesgosa, que yo decidí asumir y culminar, pero que advierte a otros investigadores sobre los códigos violentos, que caen en prácticas de acoso y abuso de confianza, como los tocamientos, los empujones y los insultos verbales. El acompañamiento en una jornada de unos colegas

antropólogos me permitió ver cómo es el tratamiento hacia un hombre blanco y hacia una mujer, pues hubo un constante acoso verbal y físico hacia los colegas.

Así mismo, es importante considerar que las jornadas con los xhitas son muy largas, ya que inician antes del alba y culminan en la noche, por lo que se trata de 18 días agotadores que pueden cobrar factura sobre la salud física, mental y emocional del investigador. En mi caso, lo hizo de las tres maneras, por lo que tuve que buscar estrategias para poder finalizar de manera satisfactoria con la temporada de trabajo de campo. Entre ellas, opté únicamente por acompañar a los xhitas en los recorridos que iniciaran y culminaran en la iglesia, es decir, no asistía a las cenas posteriores al resguardo de la imagen del Señor de la humildad en la parroquia, ya que los horarios y mi limitada capacidad de transportarme más allá de la medianoche (hora en que terminaban las cenas, conocidas popularmente como '*cheres*') iban a generar una fatiga mayor a la que ya implicaban las largas jornadas de entre 14 y 18 horas que documentaba día con día.

Por otro lado, el uso de motes es muy común en la comunidad de Calpulalpan. Desde el primer día que me presenté con el grupo xhita, recibí uno por parte del xhita mayor, quien me apodó como "El chino", nombre bajo el cual me conocería el grupo xhita y la comunidad en general, y el cual era empleado de manera respetuosa y amable. Sin embargo, había momentos en donde determinados integrantes xhitas empleaban otros adjetivos u apodos peyorativos, los cuales transitaban entre su papel personificado en la tradición como "traviesos" y su propia idiosincrasia como sujetos que buscan subordinar a otro por medio de la burla. La burla constante establece una jerarquía, entre quién puede ser burlador y quién no, lo cual se replica tanto al interior del grupo xhita como hacia el exterior. Aceptar la burla implica un tributo que se debe pagar por ser parte del grupo, y debes callar o entrar en el juego al humillar a otro. El humor se lee como un mecanismo que da la culpa al otro que es susceptible de recibir una burla por su aspecto o su comportamiento, pero estos códigos de comportamiento no revelan a nuestro parecer una comunidad alegre, sino violenta y marcada por el machismo y el racismo, pues los principales insultos y burlas pueden analizarse desde dichos lentes, provenientes desde una masculinidad agresiva.

El trato con el resto de la comunidad a lo largo de la temporada de recorridos y procesiones fue respetuoso. Diversas personas de la comunidad se acercaban a preguntarme sobre mi interés y mi presencia en el recorrido, y los comentarios solían ser acerca de la relevancia de mantener la tradición, pero también iban acompañados de consejos y comentarios sobre la actitud xhita y la dificultad de la jornada. Por medio de breves conversaciones con

distintos actores de la festividad es como pude identificar las tensiones y contrastes que genera la fiesta.

Para ejemplificar las distintas reacciones frente a mi presencia, procederé a relatar algunos de los encuentros significativos. Un día de feria una señora me agradeció por la labor de acompañar a los xhitas documentando su recorrido, por decidir estar en esa comunidad en particular, y mientras me agradecía se conmovió y me dio un abrazo. Dicho gesto me motivó a reconocer que la tradición despierta muchos sentimientos y de manera general la comunidad se siente feliz de que genere interés, pues es su principal rasgo identitario. Sin embargo, también existieron algunos comentarios de crítica o puesta en cuestionamiento de mi labor investigativa, los cuales no eran planteados de manera directa a mi persona, sino a través de otros medios, como el alarde indirecto. Una de las principales razones de descontento es que inicialmente me hospedaba en una zona del cerro Beró donde se desarrolla un proyecto de permacultura por diversos investigadores, quienes son vistos por algunos miembros de la comunidad como ajenos, calificándolos incluso con adjetivos peyorativos al desconocer la labor que se hace en dicho espacio. Estos comentarios diversos y contrastantes me motivaron a permanecer bajo un esquema de acción ética y comprender que la presencia ajena puede despertar diversas opiniones. Así, se dejan ver las tensiones que la presencia de un investigador puede despertar en la comunidad de estudio.

Reconozco que el investigador, como sujeto externo a la comunidad, está en el ojo del pueblo en todo momento, y cualquier movimiento o comportamiento era sujeto de opiniones, fuese el tipo de vestimenta portada, los gestos, las acciones o las actitudes. Todo era motivo para hacer un comentario. Mantener la compostura durante más de 14 horas, día con día, generaba una fatiga mental y un cansancio que hacía replantearme diversas concepciones sobre todo el trabajo que estaba llevando a cabo. Empero, como anota Rubalcava (2019), una investigación etnográfica es, primero que todo, un encuentro con uno mismo.

Para llevar a cabo el trabajo de campo, una familia del pueblo me recibió y me brindó un hospedaje durante algunos días de la festividad. Con ellos pude establecer un lazo más profundo y comprender dinámicas socioespaciales muy diversas en el campo mexicano, por medio de sus historias de vida y testimonios acerca de las transformaciones territoriales y culturales que han experimentado en su pueblo.

Estas reflexiones permiten atender a la geografía sensible, la experiencia espacial subjetiva del investigador y el papel de la ética en la investigación cualitativa. Así, se abre la puerta a la interpretación desde la geografía de las emociones, perspectiva vinculada a la Geografía Cultural que busca reconocer las maneras en la que las emociones configuran las experiencias vividas y la toma de decisiones en los territorios, en los planos de lo cognitivo y lo afectivo (Capron, 2017), en este caso tanto del investigador como de los participantes de la tradición. Con esta base, me aventuré a pensar las experiencias cargadas de emociones en el trabajo de campo y profundizar sobre el papel de estas emociones en la etnografía. Al respecto, destaca la importancia de la reflexividad de la posición como investigadores en contextos de violencia, y con ello considerar que todo ese contexto es parte de la propia investigación que se plasma en esta tesis.

Desde este punto me posiciono como sujeto no neutral, que documenta esta tradición desde mi propia mirada cultural, que también posee una mirada atravesada por la herencia otomí en mi familia, aunque ésta no corresponde con los mismos códigos de esta comunidad en particular. Reconozco la importancia de los sentimientos que atraviesan por el cuerpo del investigador para leer la realidad y que, dependiendo de cómo uno es leído y tratado, también lee e interpreta los fenómenos socioespaciales. Así, esta investigación no constituye una monografía donde me despego del sujeto de estudio, sino una mezcla de la investigación cualitativa con la experiencia vivida en la observación participante, pues, como decían las esposas de los tesoreros, “pasarás esta experiencia como un xhita más, pues estarás todo el tiempo con ellos”.

En esta tesis no busco desvincularme como un sujeto apartado del fenómeno de estudio, pues viví la tradición con ellos, caminé por todo el pueblo a su lado de inicio a fin, y por ello saltarán reflexiones subjetivas y de experiencias personales a lo largo del texto, sin que ello se asuma como una verdad absoluta, sino como una experiencia vivida del investigador. En ese sentido, debo reconocer que mi participación como un hombre mexicano, moreno y católico dio a la investigación mayor facilidad en el desenvolvimiento y comprensión de algunas dinámicas.

Tras la culminación del trabajo de campo, el regreso a la cotidianidad implica enfrentar aquellas experiencias que generan miedo, por ello resulta necesaria la contención, los diálogos con colegas y el apoyo de otras personas durante el proceso de investigación. Personalmente, continuaron algunas secuelas en mi salud física y emocional, como sangrados, pesadillas o sentimientos de vigilancia y persecución. Esto nos plantea hasta

qué punto uno se vulnera para conocer la etnografía y la geografía desde las emociones, y los retos que implica la readaptación y las reflexiones posteriores al trabajo de campo, pues al leer el diario de campo o revisar las fotografías se reviven muchas de las sensaciones experimentadas. Así, reafirmo la recomendación a futuro de hacer trabajo etnográfico acompañado, pues estar solo representó muchas situaciones de riesgo, que afronté, pero que no fungían como un espacio seguro ni cómodo. No obstante, también considero que, desde la incomodidad, el enojo, la tristeza, la confusión y otros sentimientos experimentados durante la jornada, se crean nuevas reflexiones y se leen códigos y formas de entender la comunidad y su territorio.

Así, el presente texto estará plagado de esa posición subjetiva que implica mi quehacer, sin por ello abandonar el objetivo de la investigación ni el rigor científico que implica el estudio de fenómenos y procesos culturales complejos. De igual manera, rescato que el enfoque antropológico emic-etic podría brindar a futuro una perspectiva de comparación entre la visión del nativo y la visión del investigador con respecto al evento de estudio, con el objetivo de robustecer la perspectiva teórica y conceptual que sustenta a la Geografía Cultural.

CAPÍTULO 1

Geografía histórica de Jilotepec: de la corogénesis a la época contemporánea

El presente capítulo busca establecer un recorrido cronológico sucinto del territorio de Jilotepec con el objetivo de brindar un panorama histórico sobre la conformación cultural de este importante centro otomí.

Para iniciar, conviene explicar el topónimo de Jilotepec. Reflexionar sobre los topónimos es adentrarse en la memoria de los pueblos, y conocer la huella de la cultura sobre el territorio, pues el acto de nombrar implica un conocimiento y un simbolismo otorgado. Los topónimos son evidencia de la organización territorial y de lo que Bataillon (1997) denomina «el tejido tradicional de nombres». La toponimia incluye los nombres de las localidades, de las calles y de las plazas, pero también de los canales, los ríos, las montañas y otros aspectos biofísicos del paisaje. De cierta manera, los pueblos humanizan los espacios desde el momento en que los nombran, creando a partir de ello una segunda naturaleza impregnada de significados; ya no es la naturaleza prístina e indómita, sino una naturaleza ligada a la cultura. En síntesis, podemos afirmar que los topónimos son, como expresa Estremo (2022), la memoria de los pueblos en el territorio.

El nombre «Jilotepec» es una voz náhuatl que fue impuesta por los mexicas. El nombre original en otomí de dicho territorio era *Ma-Denxi*, que se traduce como lugar de jitomates tiernos o de cebollas (Cerón, 2017; Reyes-Retana, 2020). Al respecto de la toponimia de Jilotepec, Cerón (2017) recupera la versión de Cecilio Robelo, quien destaca que Xilotepec se ha formado por el aztequismo «jilote», que es la espiga o mazorca de maíz cuyos granos no están maduros, haciendo referencia especial a las hebras de la mazorca; por «tepetl», cerro y por «c» que es un locativo; por lo tanto, significa «en el cerro de los jilotes». La misma autora rescata que Peñafiel considera que el lugar estuvo consagrado a la diosa Xilo Xilomen Centeotl, diosa de la tierra y del maíz, y que Xilotepec es el «lugar consagrado a Xilo». Cerón también anota que Olaguibel en 1975 señala que en otomí Jilotepec toma el nombre de Madonxi, del cual se pueden sacar las etimologías Ma-Denxi, Demixhi (tomate) y Denxie, corrupción de Denxhi, que significa cebollas.

Durante el periodo Clásico, en el centro de México había diversos pueblos otomianos y proto-nahuas. A lo largo de dicho periodo y hasta el Epiclásico hubo una gran propagación del náhuatl en diversas regiones de Mesoamérica. De acuerdo con León-Portilla (2004), la proyección que tenía Teotihuacan contribuyó a una temprana difusión del náhuatl, lo que

favoreció que topónimos nahuas se superpusieran a otros más antiguos y los sustituyeran. Además, en el periodo de Conquista también se implantaron numerosos topónimos nahuas al norte de Mesoamérica. Un aspecto interesante para recuperar de los topónimos nahuas es que, en el náhuatl —así como en el mixteco y en el maya— son muy numerosos los glifos toponímicos, aspecto comprobable en documentos como los códices. Uno de los códices es el de Jilotepec, en donde aparece el glifo toponímico en el folio 24r (Figura 2).

Una idea central que se debe tener en consideración es la planteada por Brambila (2022), en la que destaca que los topónimos en la región otomí son locativos que designan a varias colectividades de un territorio y las agrupan, por lo que el afán de aplicarlos a un lugar central los despoja de su contenido amplio. Es decir, no podemos reducir el todo a una de sus partes: el topónimo mesoamericano tiene una capacidad integradora y aglutinante que no se reduce a un sitio específico, como sucede en el pensamiento occidental.

A partir de estas ideas, es posible iniciar un recorrido histórico por el fluctuante territorio de Jilotepec desde la época prehispánica hasta nuestros días.



Figura 2. Altépetl de Jilotepec plasmado en el folio 24 del Códice de Jilotepec. Fuente: Brambila et al. (2013).

1.1 Jilotepec en la época prehispánica. Un acercamiento desde los códices y otras fuentes históricas

El territorio actual de Jilotepec empieza a ser habitado desde hace más de dos mil años por los grupos otomianos, momento en cual podríamos considerar su corogénesis, es decir, el momento de nacimiento del lugar, producto de una cultura que lo nombra, lo reconoce, se identifica y se orienta en él (Fernández-Christlieb, 2012; Claval, 2012).

El origen de los otomíes todavía es incierto. No se sabe cuál es el lugar de origen de los otomíes ni de los grupos otomianos hablantes del proto otomiano; sin embargo, se sabe que proceden de la diversificación del proto-pame hacia el año 3500 a.C y que se trata de uno de los pueblos más antiguos de la altiplanicie del centro de México. Entre los otomíes se distinguen los de la zona occidental y aquellos de la oriental, las cuales tienen un punto de encuentro en la región de Jilotepec, en donde las dos zonas se unen por lo cual es considerada como una región bisagra, es decir, una región de tránsito entre ambos grupos otomíes. Se calcula que los otomíes habitaron la región de Jilotepec desde el siglo I a.C., y ésta ha fungido como el punto de encuentro entre otomíes orientales y occidentales (Lastra, 2018).

Las fuentes acerca de la época prehispánica en Jilotepec son escasas y limitadas, y son de naturaleza principalmente arqueológica; sin embargo, algunas de ellas dan evidencias aisladas o incluso contradictorias (Cruz, 2012). Así mismo, la ausencia de investigaciones se debe a un prejuicio académico que preponderó en los estudios sobre Mesoamérica acerca de los estudios sobre la transición entre Mesoamérica y las tierras chichimecas de Aridoamérica (Brambila, 2022). Derivado de esto, la historia de los otomíes¹ ha carecido de fuentes y de estudios que atiendan al conocimiento de uno de los grupos indígenas más numerosos de México.

Silvana Cruz (2012) anota que, con base en evidencias arqueológicas, se ubica a Jilotepec como un punto de enlace entre la región Occidente y la cuenca de México, que se relacionaban por medio de un corredor cultural y comercial que conectaba a Cuicuilco con Chupícuaro. Esto sugiere un poblamiento de Jilotepec en épocas tempranas que se remontan al periodo Preclásico; no obstante, se desconocen los tipos de asentamiento y

¹ En la actualidad existen diversas autodenominaciones del pueblo otomí de acuerdo con la región en la que habitan, tales como hñähñu, ñätho, ñäñho y ñ'yühü, pero emplearemos el término "otomí", exónimo proveniente de la voz nahua "*otomitl*", con fines históricos y de agrupación, sin dejar de reconocer la necesidad de nombrar a los pueblos como ellos se definen.

las formas de organización política de ese entonces, y se ignora si era un grupo otomiano el que lo pobló. Lo que se sostiene con los hallazgos es que en esa época no era una zona de frontera, sino un punto de enlace.

Para la etapa clásica la misma autora teoriza sobre la influencia teotihuacana en la región, debido a su cercanía geográfica y el área de influencia que ejercía hacia las actuales zonas de Ixmiquilpan, Tula, Cuautitlán y San Juan del Río. En el horizonte posclásico es cuando se sugiere que los otomíes empiezan a compartir historia y tradición, e inicia la historia del altépetl de Xilotepec. Así, el grupo humano más antiguo reconocido en la región es el otomí. Su importancia como punto estratégico y de tránsito entre diversas regiones culturales ha llegado a situar a Xilotepec como “el riñón de los otomíes”, junto con Tula y Chiapa.

Altépetl es una voz nahua proveniente de la aglutinación de *atl* (agua) y *tepetl* (cerro), la cual denomina a un pueblo tanto en su territorio material como en su gente. El altépetl fue la unidad político-territorial básica en el centro de México, comprendía uno o varios centros cívicos y ceremoniales, así como una serie de asentamientos rurales, y era gobernada por un rey o tlatoani (Brambila, 2013). Altépetl es un concepto que puede ser considerado como una categoría geográfica mesoamericana; éste denota una comunidad que está ligada con su territorio, especialmente con dos aspectos esenciales en la geografía de los paisajes mesoamericanos: el cerro y el agua. El altépetl hace referencia a una geografía física y tangible, pero también a una geografía sagrada, ligada a los ciclos y los mitos fundacionales que explican el espaciotiempo relacional de las comunidades. Podemos identificar al altépetl como una forma de construcción de territorialidad mesoamericana que subyace en las construcciones contemporáneas de territorio y paisaje en los pueblos de herencia indígena del centro de México.

El territorio de la antigua provincia de Jilotepec, llamada *Madenxi* por los otomíes, comprendió parte de los actuales estados de México, Hidalgo, Querétaro y Guanajuato (Figura 3). Estuvo ubicada en una zona transición entre los nahuas de Mesoamérica y la Gran Chichimeca de Aridoamérica. Así mismo, era un paso entre los pueblos de oriente y los purépechas de occidente. Brambila (2000) indica que su historia como provincia inicia alrededor del siglo XIII, tras la desintegración del poderío de Tula y la consolidación de los señoríos de Xaltocan y Azcapotzalco en la cuenca del Valle de México. Hacia la época de Moctezuma I, de 1140 a 1469, Jilotepec ya es listada como una provincia de acuerdo con los *Anales de Cuauhtitlan*.

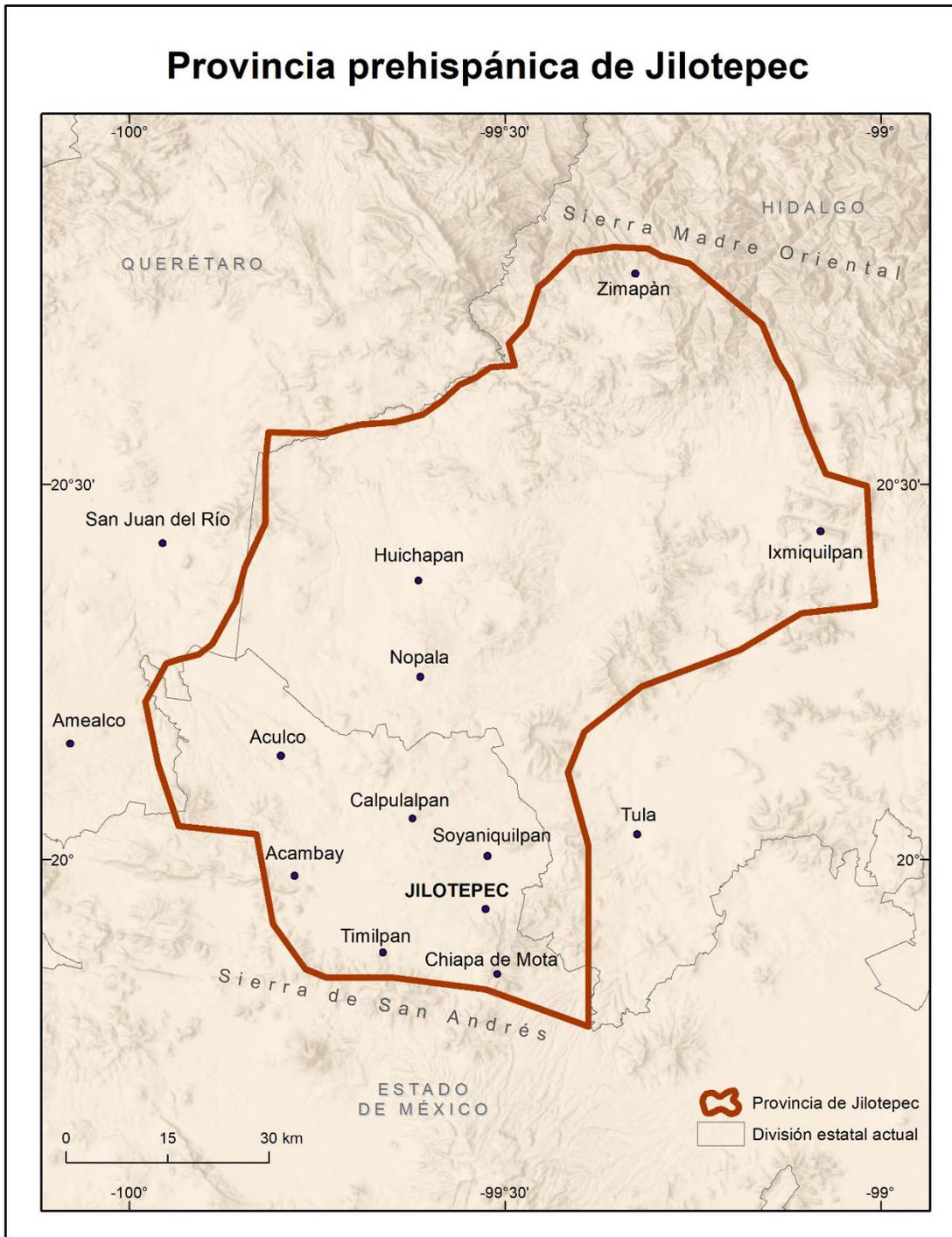


Figura 3. Provincia prehispánica de Jilotepec sobre la división político-administrativa contemporánea. Elaboración propia con base en Brambila (2022).

Los otomíes no fueron un pueblo caracterizado por la construcción monumental como otras sociedades de la época, por lo que se debe recurrir a otras aproximaciones para el estudio de la cultura material que se conserva. Entre la evidencia arqueológica presente en

Jilotepec, destacan los petrograbados o petroglifos en comunidades como San Lorenzo Octeyuco, así como algunas terrazas para el cultivo y pequeñas estructuras piramidales (Reyes-Retana, 2020; Brambila, 2000). Así mismo, hay evidencia arqueológica en donde se da cuenta de que antiguos sitios sagrados prehispánicos hoy son resignificados en Jilotepec, como el cerrito en Canalejas (Lastra, 2018), que en la actualidad aloja al Santuario Diocesano de la Virgen de la Piedrita.

La región de Xilotepec conformaba un mosaico ecológicamente heterogéneo, que incluía matorrales xerófilos, pastizales y bosques de pinos y encinos, que promovían el aprovechamiento forestal, agrícola y pecuario por parte de los otomíes, quienes construyeron paisajes bioculturales únicos. Los otomíes desarrollaron diversas formas de producción de la naturaleza por medio de su patrón de asentamiento disperso, cultivaban milpas tanto en planicies como en arboledas, así como plantíos de maguey y tunales; aprovechaban la fauna local y los estanques de agua para capturar peces. Fue hasta la introducción del ganado en la Colonia que estos paisajes de campos de irrigación, terrazas de temporal y bosques productivos cambiaron drásticamente y se configuraron nuevos órdenes espaciales y manifestaciones culturales (Brambila, 2023).

La dinámica de la Meseta central era policéntrica, y Jilotepec y Tula forman parte de esos centros, con una población de base otomí. Hacia el año 1200, el territorio inmediato a Tula se dividió entre el señorío de Xaltocan y la provincia de Xilotepec (Brambila, 2022). En el posclásico, en Xilotepec predominaba el otomí y no se reportaba otra lengua. Para su organización sociopolítica, los otomíes tenían señores que eran elegidos entre los sabios y adivinos, y podían comunicarse con los dioses. Xilotepec tuvo una fugaz soberanía y era un *altépetl* muy poblado en el cual *Xolotl* decidió no asentarse. Tras la migración de acolhuas, tepanecas y otomíes, Xilotepec tampoco estuvo sujeto nunca a Xaltocan, pese a su predominancia en la región, aunque fue su aliado en las guerras xaltocanas contra Cuauhtitlan hacia 1297 (Cruz, 2012).

Sin embargo, después de la desintegración de Xaltocan, Xilotepec pasó a ser parte de los dominios tepanecas con base en Tacuba y en Azcapotzalco. *Acamapichtli* de Tenochtitlan fue el primero que señoreó el área. No obstante, el sometimiento no duró mucho y hubo una reconquista mexicana bajo el gobierno de Moctezuma Ihuilcamina, y después *Ahuizotl* fue quien sometió a Chiapan-Jilotepec (Brambila, 2022). Las conquistas militares no representaron una sujeción territorial, pero la aceptación de la donación de tributo implicó el reconocimiento del vasallaje y de la potestad señorial. Alrededor del tributo se generó

una organización económica que implicó intercambios culturales, materiales y de ideas (Brambila, 2023).

Con esta cronología se revela que la relación establecida con los nahuas se remonta a la época prehispánica debido al dominio que estos ejercieron sobre todas las regiones otomíes. Los nahuas respetaban a los otomíes por ser grandes guerreros; sin embargo, los menospreciaban por diversas razones ligadas a su cultura, tildándolos de flojos, ignorantes o de mal gusto en la manera de adornarse. Este tipo de prejuicios llegaron a los informantes españoles y se quedaron asentados en el imaginario sobre los otomíes (Lastra, 2018).

El territorio de Jilotepec fue representado en distintos documentos novohispanos. Entre las principales fuentes para el conocimiento de Jilotepec en la época tanto prehispánica como colonial se encuentran los códices, tales como el Códice de Jilotepec y el Códice Huichapan, que son los códices otomianos más antiguos que se conservan (Reyes-Retana, 1997; Noguez, 2017), ya que no existen códices ni crónicas de esta cultura que sean provenientes de la época prehispánica. Estos dos códices, junto con el grupo de códices Techialoyan —que son de manufactura posterior—, constituyen la principal documentación del grupo étnico otomí.

Los códices son expresiones culturales escritas que registran las historias de diversos pueblos mesoamericanos, por lo tanto, son una fuente para la etnohistoria. Son documentos donde se plasmaban historias, ritos, oficios y actividades. Los códices fungían como verdaderos libros con uso sistemático en diversas regiones del actual territorio mexicano. Estos libros nacidos en tierras mesoamericanas, que en principio fueron conocidos como “libros de indios” (Valero, 2012) representan una sistematización del conocimiento autóctono. Los caracteres plasmados ayudaban a registrar y comprender su entorno en el amplio sentido de la palabra: un entorno no necesariamente material, sino también ritual.

Cuando acontece el proceso de adopción de conocimientos, grafías y elementos europeos por parte de los indígenas, no se dio con mera pasividad y en el único papel de «alumnos», sino que los indígenas, además de adoptar la escritura europea para ocuparla en los códices coloniales, enseñaron a personas como los misioneros sus lenguas maternas. Los escribanos indígenas no dejaron del lado su manera previa de escritura, y con esta «escritura mixta», como la llama Medina (2013), plasmaron genealogías, conquistas, acontecimientos políticos y religiosos, cantares, poemas y documentos administrativos a manera de expedientes.

La primera distinción entre los códices se da entre aquellos prehispánicos y los elaborados durante la Colonia. Muchos códices prehispánicos fueron destruidos en momentos tempranos de la conquista; sin embargo, cuando los españoles hallaron el potencial estratégico de la información contenida en ellos, propiciaron su conservación y reproducción (Escalante-Gonzalbo, 2010).

En lo que respecta al presente trabajo, los aspectos de índole geográfico son los que revisten mayor interés, por lo que la distinción señalada entre códices prehispánicos y coloniales influye en los estilos de representación del espacio geográfico en dichos documentos: mientras que en los códices prehispánicos se presentan glifos toponímicos y el espacio se plasma en dos dimensiones y sin una perspectiva identificable, en los códices influenciados por el estilo europeo durante el periodo colonial, se identifican vistas con características específicas del paisaje, y el espacio se representa en tres dimensiones para componer paisajes con perspectiva (Noguez, 2017).

El jeroglífico de Jilotepec se remite a la noción territorial nahua del *altépetl*, y se puede identificar en escritos como el Códice Huichapan, el Códice Mendocino y el propio Códice de Jilotepec. Por su parte, en el Códice Moctezuma o Matrícula de tributos se constata que el topónimo nahua de Jilotepec se le dio desde que fue tributaria de Tenochtitlan.

El Códice Huichapan fue elaborado aproximadamente a mediados del siglo XVII sobre papel europeo, y consta de 34 pliegos. Una hipótesis es que podría ser una copia de un antiguo códice que un viejo informante otomí de Fray Diego Mercado le comentó que se pudrió debajo de la tierra cuando fue enterrado ante la llegada de los españoles. El contenido del Códice Huichapan está dividido en tres secciones: la primera es de los periodos calendáricos mesoamericanos y europeos, la segunda es sobre la historia antigua del pueblo otomí de la provincia de Jilotepec, y la tercera son unos anales del convento de Huichapan (Retana, 1997). Antonio Caso estableció que el códice cubre una periodicidad de 125 años, que van del año *Ome Akatl* al *Mahtlahtli Tekpatl*, es decir, de 1403 a 1528.

Para Reyes-Retana (1997), el Códice Huichapan es un documento más completo que el Códice de Jilotepec dado que brinda una visión histórica más amplia, en particular de la zona de Jilotepec. Por otro lado, el autor destaca la importancia de comparar el glifo topónimo de Jilotepec en los códices Huichapan y de Jilotepec (Figura 4). Ambos poseen una representación pictórica similar, y los elementos del *altépetl* con un soberano en centro, dos jilotes y una serpiente son coincidentes.

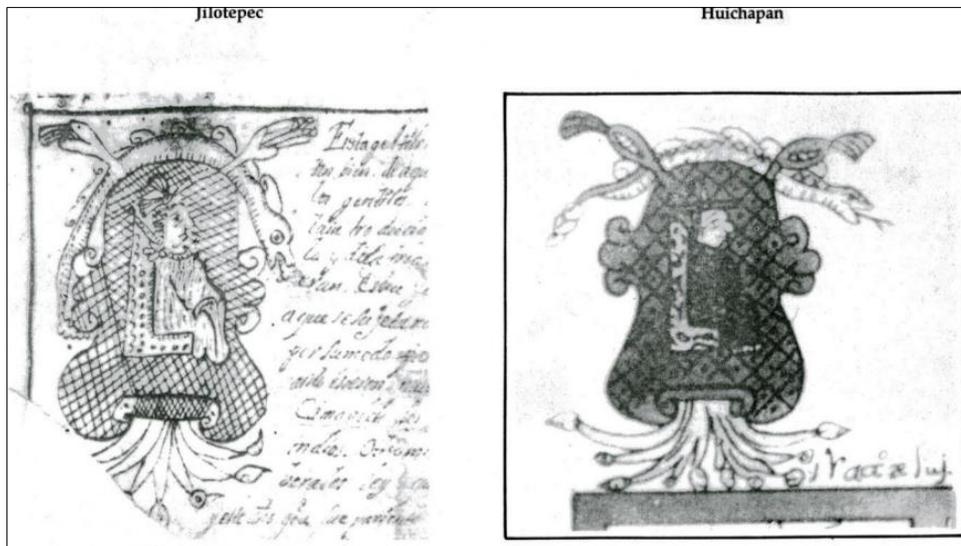


Figura 4. Glifos toponímicos de Jilotepec. *Fuente: Reyes-Retana (1997).*

El Códice de Jilotepec es un documento de tradición otomí elaborado hacia finales del siglo XVI, posiblemente en 1590, durante la época de la colonia en el actual territorio mexicano. Es posible la interpretación del códice desde la Geografía Cultural, mediante el rescate de los aspectos espaciales que hacen alusión a los paisajes y territorios, ya que en éste se encuentran diversas referencias espaciales que ayuden a la lectura del paisaje histórico tanto en el pasado como en la época presente. La identificación de rasgos territoriales en este documento da pistas sobre la conformación de Jilotepec en la larga duración, que puede ser corroborada en la actualidad mediante la visita a dicho lugar. El códice es un texto, una forma en la cual los antiguos pobladores mesoamericanos plasmaron elementos de su territorio, su cultura y su historia, y funge como una herramienta para leer otro texto: el paisaje, que es mucho más complejo, sin un orden específico revelado, traslapado y con múltiples visiones que parten de quien lo observe.

El Códice de Jilotepec (o Códice de Xilotepec) es un documento pictográfico mexicano de la época colonial, procedente de una de las zonas otomíes de mayor importancia, localizada en el actual territorio del Estado de México. Cuenta con 22 fojas en papel europeo de 21.5 x 31.5 cm en las cuales se registró información local por medio de patrones indígenas combinados con aquellos elementos gráficos traídos por los españoles, incluidas glosas en castellano. El texto abarca desde el origen prehispánico del Señorío de Jilotepec, hasta sucesos acontecidos a finales del siglo XVI acerca del desempeño de los “capitanes otomíes de frontera”, quienes colaboraron con los españoles en la conquista y evangelización de pueblos chichimecas en los límites del noroeste mesoamericano. El

códice está plagado de un discurso mítico-histórico que no se revela de manera inmediata, por lo que aún requiere de investigaciones en torno a su estilo gráfico, su contenido y su contexto de elaboración (Noguez, 2013).

Sin embargo, el Códice de Jilotepec se considera como un códice incompleto, ya que carece de portada e introducción de motivos del documento. Gran parte del texto contenido en los doce folios se ha perdido, pero gracias a intervenciones restaurativas y labores de conservación, su deterioro se ha aminorado en gran medida. El medio utilizado para transmitir la información fue la escritura española, acompañada de glifos temporales, topónimos y antropónimos de tradición indígena². Se considera que este códice es una especie de expediente judicial (Reyes-Retana, 1997)

Además de la aproximación histórica, el enfoque estético desde estudiosos, autores y observadores del códice facilita el acercamiento a la representación y los simbolismos del códice de Jilotepec. Se propone leer el texto del propio códice a la par que las representaciones pictóricas que este contiene; esto permite contrastar distintas visiones, pues mientras el texto está escrito en castellano, varias de las representaciones están plasmadas desde la concepción otomí: símbolos como el altépetl, el conejo y los gobernantes, aunque también se encuentran figuras que recuerdan más a la tradición europea. Esto se debe a un fenómeno denominado *tlacuillo*, el cual forma parte del proceso de aculturación indígena y consistió en que los documentos mantuvieran la tradición pictórica indígena, pero se acompañaran de elementos gráficos europeos: una especie de mestizaje gráfico, cuestión que se vio facilitada gracias a la fácil aprehensión de la lengua y las grafías castellanas que tuvieron los indígenas (Medina, 2013).

Tanto los aspectos socioculturales como los ambientales son imprescindibles en el examen hecho en este escrito y no son excluyentes entre sí, pues como anota Garza (2012), el papel de la Geografía histórica y cultural es crucial en el entendimiento de la relación sociedad-medio en la larga duración.

² En la época prehispánica, de acuerdo con el tipo de códice y la cultura a la que pertenecía, éste podía leerse de abajo hacia arriba en forma de zigzag inverso, o bien, siguiendo las líneas o las huellas humanas que indicaran el orden de lectura. En el caso de los códices adivinatorios, éstos eran leídos de acuerdo con la pregunta planteada, mientras que los mapas generalmente se interpretaban a partir del centro. Para los códices coloniales, fue paulatina la desaparición de las formas de lectura marcadas por los pueblos prehispánicos, para adoptar la forma de lectura de los libros europeos (INAH, 2010). La forma de leer el códice de Jilotepec es como la de un libro europeo, debido a que este es de manufactura colonial, por lo que sigue el orden de la tradición occidental.

El Códice de Jilotepec está dividido temáticamente en cuatro partes principales: la primera es únicamente el primer folio donde aparece el glifo del altépetl Jilotepec, la segunda es de los folios 25r al 28r y se aboca a las formas de elección de gobernadores en la época prehispánica; la tercera parte inicia en el folio 28v y se narran las noticias de la llegada de los frailes españoles y sus obras de conquista e instauración de un nuevo gobierno; y finalmente la cuarta parte inicia en las últimas líneas del folio 30v, y se relacionan los actos de Juan Valerio de la Cruz y Juan de la Cruz con la iglesia y el gobierno de Jilotepec.

1.2 Jilotepec en la época colonial: siglos XVI-XIX

La organización territorial de Jilotepec a la llegada de los españoles era la misma que en la época de Moctezuma Ilhuicamina. El altépetl tenía más de 100 casas señoriales dispersas en su territorio, aunque varias fueron disueltas para propiciar las congregaciones. La reconfiguración territorial implicó cambios toponímicos, a los que se les agregó un primer nombre cristiano seguido del nombre nahua u otomí, como es el caso de Magdalena Calpulalpan (Cruz, 2012), comunidad en la que se centra el presente estudio.

Hemos mencionado que los códices coloniales otomíes abordan parte de la historia temprana de la colonia. Para el caso del códice de Jilotepec, la tercera y la cuarta parte son las que conciernen a esta época. Crespo (2013) nos señala que los textos y pictografías forman una experiencia de transición, pues sintetizan la memoria oral con fechas, acontecimientos y personajes que no son referidos siempre de manera puntual. La misma autora recupera los relatos de conquista presentes en el Códice de Jilotepec y en documentos otomíes de El Bajío, de aquellos que migraron a causa de la conquista para poblar inmediatas tierras chichimecas en los valles queretanos. En general, Crespo identifica que los otomíes fueron violentados en su forma de vida al concentrarlos y despojarlos de su forma de habitar dispersa que estaba más cercana a sus campos de cultivo. Mientras los franciscanos se empeñaban en una conversión masiva al cristianismo, los encomenderos se preocupaban por sus intereses económicos, dado que el asentamiento disperso implicaba dificultades sobre la mano de obra.

Otro manuscrito donde se menciona a Jilotepec es el Mapa de Uppsala, el cual es un documento indígena elaborado en el siglo XVI, hacia 1550, por estudiantes del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Por medio de la tradición indígena, combinada con la escritura europea, en este mapa se plasma el Valle de México (Cerón, 2017). Su nombre actual se debe a que está resguardado en la biblioteca de la universidad sueca de Uppsala, aunque existe una reproducción que yace en territorio mexicano. En la sección IV de dicho mapa

se ubican pueblos pertenecientes a los actuales estados de México e Hidalgo, y entre dichos pueblos aparece el nombre de Jilotepec por medio de la grafía “Gilotepec”, es decir, una G en vez de la letra J o la letra X. A su vez, los principales atributos simbolizados son un río que pasa por detrás de una iglesia. En la geografía actual, Cerón (2017) apunta que dicho afluente es el Río Coscomate, que está hoy en día entubado. Por su parte, la construcción religiosa corresponde a un convento franciscano construido en 1527, sitio donde hoy yacen las iglesias de San Pedro y San Pablo, construidas posteriormente, tras un incendio que derruyó el primer convento.

Un aspecto de suma relevancia es la representación del topónimo de Jilotepec, por medio de dos mazorcas o jilotes que dan el nombre al pueblo. Cerón (2017) rescata otras dos imágenes de la Matrícula de tributos y del Códice Mendocino, que utiliza para comparar con el Mapa de Uppsala, mismas que recuperamos en este trabajo con los mismos propósitos (Figura 5).



Figura 5. Topónimos y glifos de Jilotepec. Fuente: Cerón (2017).

Otro documento que menciona a Xilotepec es el cuerpo de narraciones de las Relaciones geográficas del siglo XVI. Las Relaciones geográficas, recuperadas y editadas por el investigador René Acuña en los años 80 del siglo XX, son varios tomos que describen el territorio americano y la vida de las sociedades asentadas en éste; se tocan temas referentes a la geografía física y la geografía de la población que eran observadas en dicha época, es decir, durante el inicio de la ocupación europea. Esta serie de narraciones fue ordenada por Felipe II, y se realizaron mediante cuestionarios estandarizados en distintas regiones del continente americano. Rastreamos que específicamente es el tomo de Michoacán el que menciona en numerosas ocasiones la provincia de Xilotepec, en el

apartado de la Relación de Querétaro. No obstante, la provincia es también mencionada en los tres tomos de las Relaciones geográficas de México.

La irrupción española propició cambios de muy diversa índole, entre ellos los político-territoriales, pues se transfiguraron las maneras de concebir y poseer el espacio debido al nuevo régimen de fronteras trazadas y de dominio de las tierras (Cruz, 2012). Sin embargo, no hubo una desvinculación tajante de los elementos prehispánicos, algunos de los cuales tuvieron continuidad, como la figura del altépetl. Uno de los hechos más relevantes en la historia cultural y ambiental fue la introducción de ganado a la región, que implicó un profundo cambio territorial y ecosistémico palpable hasta la actualidad en terrenos ahora estériles y dedicados al pastoreo.

Con la caída de México Tenochtitlan, hubo una gran transformación en las regiones que estaban bajo su dominio y que le daban tributo. Los colonizadores españoles buscaron mantener algunas estructuras con el interés de perpetuar el dominio de los pueblos, pero ahora bajo el mandato colonial que se estaba instaurando. Entre las acciones realizadas para asegurar el dominio y la explotación de los otomíes del Centro-Norte estuvieron aquellas de corte territorial, como la reorganización espacial en la encomienda de Jilotepec.

La encomienda fue una figura socioterritorial que consistía en una gracia real con la cual se distribuían los excedentes campesinos y los servicios personales de trabajo entre la élite conquistadora; es decir, era una figura que beneficiaba a los españoles. La persona a cargo era el encomendero. En Jilotepec quien detentó esa figura con mayor influencia fue Juan Jaramillo, hombre que supo ver el potencial de la encomienda que previamente Francisco de Quevedo, Juan Núñez Sedeño y Hernando de Santillana no pudieron manejar (Brambila, 2022).

Para la llegada de los españoles al actual territorio mexicano, los *Anales de Cuauhtitlan* registran que el señor de Jilotepec era Imexáyac. Tras la caída de Mexico-Tenochtitlan, la provincia de Jilotepec fue otorgada como encomienda a Juan Jaramillo, esposo de Malintzin, y hacia 1552 la encomienda fue dividida en dos, para heredar tanto a la viuda y segunda esposa de Jaramillo, como a la hija que tuvo con Malintzin. Así, la viuda pasó a quedarse con “el medio Xillotepec”, que comprendía la cabecera y Huichapan, y su hija con “el medio Querétaro”, que eran poblaciones al norte de San Juan del Río (Brambila, 2000). Desde entonces, continuaron las modificaciones y divisiones territoriales, hasta la época de

las mercedes reales, que fueron concedidas tanto a españoles como a caciques y a comunidades otomíes.

Jilotepec fue hasta finales del siglo XVI la encomienda privada más extensa de la Nueva España (Retana, 2013). Fue una enorme provincia otomí que en las crónicas de la temprana colonia se consideraba como un mundo alejado del centro y de la prosperidad que habían logrado los grupos nahuas. De acuerdo con fuentes nahuas, a los otomíes se les consideraba como gente serrana, marginal, guerrera, bárbara y lujuriosa (Brambila, 2022; Galinier, 2018; Benítez, 1989).

En el siglo XVI emergió una nueva geografía producto de las relaciones de dominio y sujeción que se dieron entre españoles e indígenas (Brambila, 2022), las cuales estuvieron marcadas por el poder que unos ejercían sobre otros en tanto colonizadores, poseedores de tecnología armamentista y una episteme violenta que no dudaría en usar dichas herramientas a favor del cumplimiento de sus intereses en los territorios que iban siendo ocupados. Esta geografía renovada fue tomando nuevas formas, añadiendo elementos y relaciones hasta desembocar en la configuración del paisaje actual de los diversos poblados que conforman lo que en alguna época cobijó la provincia de Jilotepec.

Los otomíes tenían un patrón de asentamiento disperso, con una tendencia a no concentrar las viviendas, patrón aún observable en poblaciones otomíes contemporáneas. Dicha forma mesoamericana de asentarse en el terreno no fue entendida desde el inicio por los españoles, quienes creyeron que no tenían orden ni criterio para asentarse. Sin embargo, se trata de una lógica en la cual los otomíes se han relacionado con el paisaje, pues la mayoría de los cultivos se situaban al lado de sus viviendas (Brambila, 2022). En la actualidad no es extraño ver en distintas comunidades de origen otomí, como Calpulalpan, la permanencia y predominancia de este patrón de asentamiento, con el elemento español de tener una iglesia o capilla con algunas casas congregadas a su alrededor, las cuales funcionan como el centro del pueblo.

Pese al dominio colonial, los grupos otomíes continuaron con formas de construcción de territorialidad, y en siglo XVI se dio una extensión de su influencia hacia el norte, en la región conocida como las antiguas chichimecas. Esta expansión ayudó no sólo a ampliar la frontera otomí, sino también la frontera de la evangelización católica y la del habla castellana. La ampliación del dominio otomí partió de Jilotepec hacia el Bajío, en donde habitaban pames, jonaces, guamares y guachichiles, identificados bajo el mote general de

chichimecas, habitantes de los actuales valles queretanos y el oriente de Guanajuato (Cervantes, 2022).

A la luz del proceso de colonización y de mestizaje cultural podemos identificar un proceso de etnogénesis y corogénesis en el territorio de Jilotepec. Fernández-Christlieb (2021) identifica la colonia como una de las tres fuentes cruciales de la historia mexicana, junto con la herencia prehispánica y la influencia estadounidense contemporánea. Estas tres coyunturas nos ayudan a comprender los procesos de cambio socioterritoriales y sobre el paisaje, así como en los diversos ámbitos culturales, como las festividades religiosas.

Para el siglo XVIII la cabecera de Xilotepec, conocida como San Pedro y San Pablo Xilotepec, tenía cinco pueblos sujetos: Santiago Oxthoc, San Lorenzo Texcaltitlán (hoy San Lorenzo Nenamicoyan), San Miguelito (hoy San Miguel de la Victoria), Santa María Magdalena Calpulalpan y San Pablo Huantepec. La cabecera se comunicaba con sus pueblos sujetos a través de un complejo sistema de caminos locales que podían ser de a pie, de herradura y de arriería, los cuales variaban por su anchura. El camino que conectaba a la cabecera con Calpulalpan pasaba cerca del rancho Canalejas hasta llegar a Casas Quemadas y entroncar con un ramal del Camino Real conocido como Zacatecano, que sigue por el rancho de la cofradía del Santísimo Sacramento, hoy llamado hacienda de Calpulalpan (Lovera, 2021).

1.3 Conformación moderna de Jilotepec: 200 años de historia

La historia moderna de Jilotepec se da en consonancia con el inicio de la época independiente. En 1824, a pocos años de la conformación de la nueva nación mexicana, Jilotepec fue decretado como municipio por medio del decreto número 8 publicado el 11 de marzo de ese año (Reyes-Retana, 2020).

Un hecho histórico relevante que se recuerda en Jilotepec es la batalla de Calpulalpan, acontecida durante la guerra de Reforma. De acuerdo con Reyes-Retana (2020), la batalla de Calpulalpan representó la culminación de dicha guerra, donde el bando liberal logró derrocar a los conservadores en las inmediaciones de los cerros Beró y Cuzda. En la actualidad, dicho evento se recuerda en la toponimia del pueblo de San Miguel de la Victoria y con una estatua en el atrio de la iglesia de Calpulalpan.

En el siglo XIX, Jilotepec contaba con diversos pueblos y ranchos en pequeñas superficies de cultivo y resguardo del ganado. A su vez, estos ranchos estaban rodeados de núcleos campesinos o rancherías. Así mismo, se registra que existía una sola hacienda en

Calpulalpan, también llamada cofradía, cuyos vestigios aún son conservados en la preparatoria del pueblo de Calpulalpan. Esta hacienda, al igual que los ranchos, deja de aparecer en los censos en 1931, por lo que su población es incorporada a las estadísticas de Calpulalpan.

Con el recorrido histórico planteado podemos establecer las bases de la conformación actual de Jilotepec, con comunidades que construyeron un paisaje con un patrón de asentamiento disperso en antiguas zonas boscosas y zonas de afloramientos basálticos. Algunas de estas zonas boscosas podemos observarlas todavía, en la zona de Las Peñas, el bosque de Canalejas y diversos cerros como Cuzda, Beró y Nica en Calpulalpan.

En la actualidad, Jilotepec es uno de los 125 municipios del Estado de México. Sus coordenadas extremas son los paralelos 19°51' y 20°11' de latitud norte, y los meridianos 99°25' y 99°44' de longitud oeste. Su altitud oscila entre los 2200 y 3100 msnm. Colinda con los municipios mexiquenses de Soyaniquilpan de Juárez, Polotitlán, Aculco, Timilpan y Chapa de Mota, y con los municipios hidalguenses de Tepeji del Río de Ocampo, Tula de Allende, Chapantongo y Nopala de Villagrán. Ocupa el 2.62% de la superficie del Estado de México y, de acuerdo con el censo de población de 2020, el municipio contaba con 87,671 habitantes, de los cuales 396 son población hablante de alguna lengua indígena, principalmente el otomí. El grado de escolaridad de la población es de 8.2 años, que equivale a secundaria inconclusa (INEGI, 2020).

Respecto a cuestiones de índole físico-geográficas, el municipio pertenece en su totalidad a la provincia fisiográfica del Eje Neovolcánico, y a las subprovincias Llanuras y Sierras de Querétaro e Hidalgo (92.36%) y Lagos y Volcanes de Anáhuac (7.64%). El sistema de topoformas se compone en su mayoría de lomerío de basalto (72.81%), con una presencia menor de escudos volcánicos (9.1%), sierra compleja (7.64%), vaso lacustre con lomerío (7.31%) y sierra volcánica de laderas tendidas (0.31%). Los rangos de temperatura y precipitación son de 10 a 16° C y de 600 a 1000 mm, respectivamente. El clima predominante es el templado subhúmedo con lluvias en verano.

Referente a la hidrografía, Jilotepec está inserto en la región hidrológica Pánuco, en la cuenca Moctezuma y en las subcuencas Río Tlautla (27.02%), Río Arroyo Zarco (25.77%), Río Rosas (25.25%), Río Tula (12.36%), Río Tecozutla (7.84%), Río El Salto (1.67%) y Río Alfajayucan (0.09%). Las corrientes de agua perennes que atraviesan el municipio son Piedras Negras, Mexicaltongo, Chiquito, Colorado, Coscomate, Denxhi y Río La Ladera,

mientras que los cuerpos de agua perennes son Danxho, Laguna Santa Elena, Xhimojay, Laguna Bordo la Huaracha, Laguna Huapango, Los Quelites, Del Arco y Macua.

Respecto al uso del suelo, más del 60% del municipio está dedicado a la agricultura, alrededor de 2% a la zona urbana, 24% a pastizal, y 11% a bosque. De acuerdo con el INEGI (2009) las zonas urbanas están creciendo en lomeríos sobre áreas y terrenos previamente ocupados por agricultura y pastizales. Diversas comunidades siguen teniendo una importante actividad agrícola, aunque el municipio vive una expansión de sus zonas industriales y la zona urbana se dedica principalmente al sector terciario del comercio y los servicios.

El municipio cuenta con más de 60 localidades, de las cuales las más pobladas son la cabecera Jilotepec de Molina Enríquez y Canalejas. También destacan San Pablo Huantepec, Doxhicho, Xhimojay, Las Manzanas, Las Huertas, Agua Escondida, La Comunidad y San Juan Acazuchitlán, lugares en donde es posible observar la toponimia otomí y nahua, herencia de los pueblos que han habitado históricamente la zona.

A pesar de su gran importancia histórica como uno de los centros otomíes más importantes, actualmente en Jilotepec ya casi se ha perdido la lengua y la identidad indígena. Sin embargo, la herencia cultural tiene su impronta por medio de distintas expresiones tales como el carnaval o los tianguis presentes en las diversas localidades, e incluso algunas comunidades presentan en su entrada carteles con la leyenda “Herencia otomí”, promovidos por iniciativa gubernamental. Uno de los elementos culturales distintivos del municipio es la tradición xhita, que de acuerdo con el Ayuntamiento de Jilotepec (2021) es una fiesta de origen otomí que se remonta a la época prehispánica, se realiza cada año, y consiste en rituales religiosos, rezos, danzas y escenificaciones en ofrenda a los dioses para pedir buena cosecha. Las personas se disfrazan con cabelleras hechas de cerdas de ganado vacuno, y se adornan con grandes cuernos días antes del miércoles de ceniza, para terminar con la fiesta el martes de carnaval.

Esta tradición es única en su tipo y se celebra únicamente en el municipio de Jilotepec, en las comunidades mostradas en el mapa de la Figura 6. No obstante, existe una celebración similar en el municipio de Temascalcingo conocida como los viejos de corpus o *xitas*, una tradición católica de herencia mazahua y otomí. Ambas celebraciones, y sus respectivas indumentarias, han sido reconocidas como parte del patrimonio cultural del Estado de México.

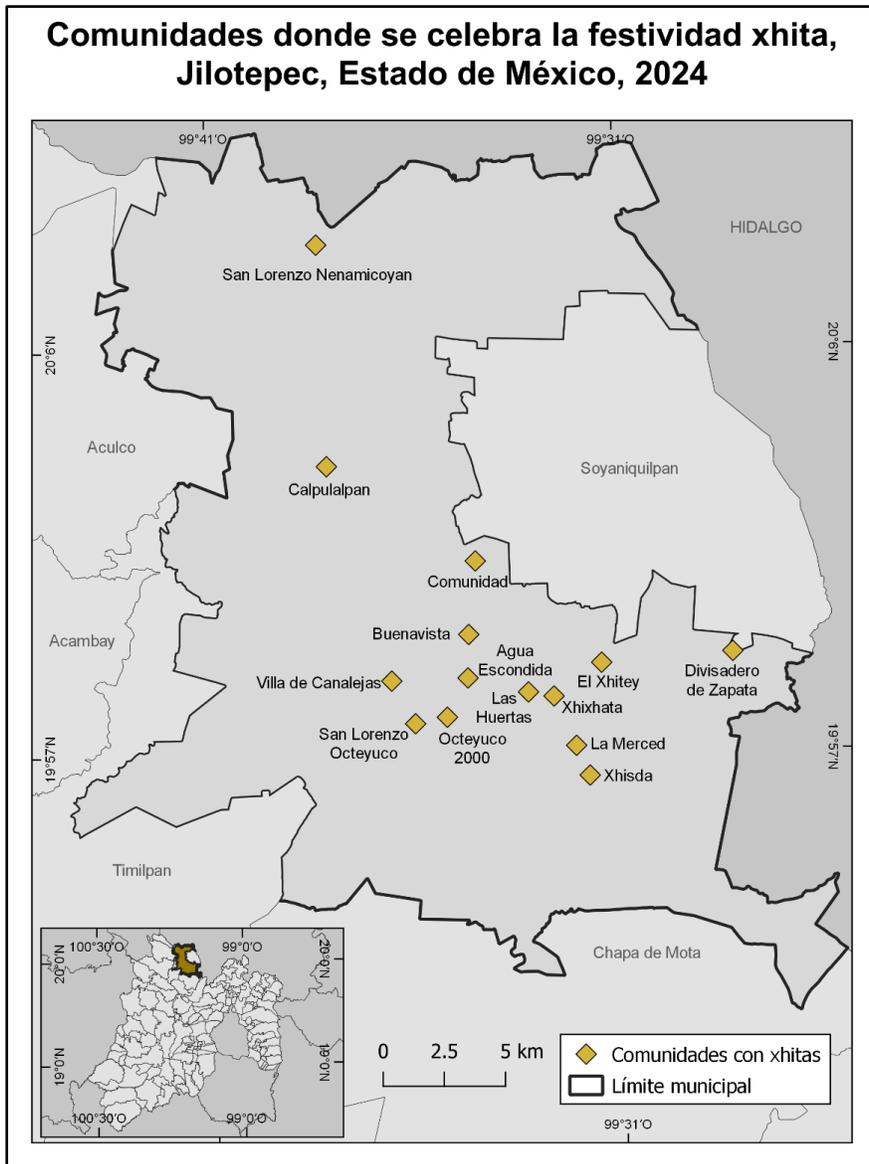


Figura 6. Comunidades con xhitas en Jilotepec, 2024. *Elaboración propia.*

En este contexto se inserta nuestra reflexión sobre Calpulalpan, una de las localidades del municipio mexiquense de Jilotepec. De acuerdo con Brambila (2000), la localidad cuenta con evidencia arqueológica, lo que denota su poblamiento desde la época prehispánica. Además, en la época colonial fungió como el pueblo de indios de Santa María Magdalena Calpulalpan.

En la actualidad, el INEGI registra cuatro manzanas de Calpulalpan: Calpulalpan (Primera Manzana Centro), Las Jaras (Segunda Manzana), San Vicente (Tercera Manzana) y El Saltillito (Cuarta Manzana) (Figura 1). En las últimas tres se registra el uso de la lengua

indígena otomí, pero en ningún dominio de uso cotidiano como la escuela, la iglesia o el mercado, por lo que deducimos que se trata posiblemente de los últimos hablantes aislados o familias con un uso constreñido, pues durante nuestra estancia no pudimos identificar a nadie que hablara la lengua.

Los principales problemas sociales registrados por el propio INEGI son el alcoholismo y la delincuencia, así como problemas de contaminación ambiental. En nuestra jornada pudimos corroborar que el alcoholismo se trata de un problema muy común con un patrón visible que se vuelve un asunto de salud pública e influye en la propia tradición que es estudiada en la presente tesis, lo cual es un fenómeno común en comunidades indígenas y/o rurales.

Al respecto del tema del alcoholismo recuperamos los aportes de Galinier (2018), quien considera que la embriaguez es un etilismo colectivo malentendido; es decir, no se debe necesariamente a una naturalización del alcoholismo inherente a las personas indígenas o rurales, sino a una herencia colonial en la cual, por medio de las bebidas embriagantes, los otomíes intentaron evadir las condiciones de vida y reaccionar ante la agresión cultural de los evangelizadores y colonizadores, quienes ejercían la dominación política, económica y religiosa. Los otomíes representaban una de las poblaciones que se resistían más al adoctrinamiento por parte de la iglesia católica, por lo cual algunas de sus poblaciones más alejadas eran las más difíciles de evangelizar y los sacerdotes se quejaban continuamente de sus prácticas inmorales como el adulterio y los excesivos gastos destinados a los rituales indígenas, así como el inmoderado consumo del pulque, cuestión que se vio profundizada por las percepciones que tenían tanto los nahuas como los diversos informantes españoles sobre los otomíes.

Además, identificamos que la chatarrización, y el manejo inadecuado de la basura constituyen algunos de los principales problemas ambientales en la zona (Figura 7). Los paisajes de la basura y la chatarrización de la ruralidad mexicana se hacen presentes a lo largo de la comunidad y se profundizan durante toda la fiesta y los recorridos analizados en el presente trabajo. Por otra parte, el INEGI registra otros riesgos de contaminación ambiental; por ejemplo, la instalación del drenaje ha provocado la contaminación de algunos bordos tradicionales. Así mismo, en comunidades cercanas el huachicoleo por los ductos petroleros que pasan en sus territorios también ha implicado la contaminación de fuentes de agua. Todos los aspectos socioambientales resultan relevantes para la tradición, ya que, al tratarse de una festividad de origen agrícola ligada con la petición de lluvias, la

contaminación impacta y amenaza diversos recursos como el agua y el suelo, que aseguran la reproducción comunitaria y la continuidad de la agricultura en el pueblo.



Figura 7. Paisajes de la basura desencadenados por la chatarrización de la ruralidad y el mal manejo de residuos. *Fuente: archivo de campo, 6 de junio 2024.*

El objetivo del recorrido histórico planteado en este capítulo de la tesis ha sido reconocer aspectos del territorio y la comunidad heredados desde las épocas prehispánica y colonial, e identificar elementos territoriales y culturales que permanezcan, y contrastarlos con aquellos que han sido adoptados en la modernidad. Sobre esta base es que se procederá en el siguiente capítulo a narrar la actualidad de la tradición xhita en la comunidad jilotepequense de Calpulalpan.

CAPÍTULO 2

“Caminamos juntos”. La tradición xhita en Calpulalpan, Jilotepec

En este capítulo se busca narrar y describir el trabajo etnográfico realizado durante la temporada xhita 2024. Así mismo, se presentan las cartografías realizadas con base en los puntos georreferenciados recogidos con GPS durante los recorridos en los que se acompañó a los xhitas. Dicha información fungió como un conjunto de recursos vectoriales con los que se mapearon la totalidad de los recorridos por el primer barrio de Calpulalpan y la mayoría de los del segundo barrio, salvo excepciones que se explicarán más adelante. Así mismo, se cartografiaron las procesiones de Calpulalpan y el desfile xhita llevado a cabo en la cabecera del municipio de Jilotepec.

“Caminamos juntos”, expresión que intitula el capítulo, es una de las frases expresadas por el xhita mayor del primer barrio el día en que nos presentamos afuera del templo grande en una reunión organizativa posterior a la asamblea comunitaria. Esta frase da pie a la apertura que tuvo el grupo xhita para conmigo, permitiéndome realizar la presente investigación al considerarme como un participante activo dentro de la tradición católica. El mayor aceptó mi compañía durante la temporada con la frase “entonces caminamos juntos”, al conocer mi interés por acompañarlos a lo largo de la festividad xhita y crear un relato desde el respeto, la humildad y la comprensión de la experiencia religiosa comunitaria.

El acto de caminar es una forma de conocer el territorio, trazarlo y apropiarlo en la marcha, e implica andar para hacer camino; funge como una metodología de trabajo en campo, pero también como la expresión más cotidiana de hacer geografía. Por ello, se recupera el caminar como un acto geográfico que ayudó a leer el paisaje de Calpulalpan y a comprender las diversas nociones de territorialidad que conviven en la definición de lo que entienden como Calpulalpan diversos actores institucionales y habitantes del pueblo.

Para el desarrollo del presente capítulo, explicaré algunas hipótesis sobre el origen de la tradición xhita, relacionada principalmente con los ciclos agrícolas, pero también con el calendario ritual católico. Posteriormente, describiré la estructura general de una jornada con los xhitas de Calpulalpan así como los recorridos realizados con ellos, para después profundizar en aspectos particulares de la tradición, como la vestimenta, los paisajes sonoros, el baile, los códigos de comportamiento, la preparación para la festividad, las dinámicas de reclutamiento de integrantes, y los personajes que acompañan la tradición.

“Xhita” es una voz otomí que puede ser traducida como bisabuelo o abuelo; sin embargo, también cuenta con las acepciones de antepasado y disfrazado (Hernández *et al*, 2010). Para comprender el sistema de cargos en la comunidad de Calpulalpan, se ha elaborado el diagrama mostrado en la figura 8, donde se explican los seis tipos de actores principales involucrados en la tradición xhita, cargos que son exclusivos para esta festividad.



Figura 8. Cargos en la fiesta xhita de Calpulalpan. *Elaboración propia.*

Sobre el origen de la fiesta, no hay un acuerdo común, pero algunos testimonios y autores como Brambila (2000) apuntan a que se trata de una festividad de origen agrícola, una pedida de lluvias y de buenas cosechas, así como una bendición por recibir al Señor de la humildad. Las lecturas que tienen diversos miembros de la comunidad sobre el origen de la tradición son sincréticas. De manera general, conciben que el Señor de la humildad era una persona que pedía posada y los diablillos (que son representados por los xhitas) no lo dejaban quedarse, motivo por el que dura tan poco tiempo en las casas. Así, se trata de una recreación de un mito. De acuerdo con algunos testimonios, podemos reconocer que la tradición xhita actual está basada en el mito sobre el Señor de la Humildad, quien fuera una persona que buscaba ayudar a las personas, y que a la vez era saboteado por personajes malignos que poseían un látigo.

Otros testimonios apuntan que se trata de una festividad agrícola para que el señor permita la buena cosecha y que el chicotazo es un llamado a la lluvia. Esto revela el carácter sincrético y la herencia otomí de la tradición.

En síntesis, nosotros consideramos que se trata de una tradición de origen otomí que ha sido reconfigurada con la adopción del catolicismo y adaptada al calendario católico, junto con elementos como las procesiones y el propio carnaval. Sin embargo, continúa con elementos indígenas, como el propio nombre de la tradición y la importancia brindada al maíz.

Para ejemplificar esto, podemos recurrir al caso del incienso. El incienso es encontrado en distintos elementos de la tradición xhita, por ejemplo, en algunas misas, al recibir en algunas casas al Señor de la humildad o en parte de las procesiones. El incienso es usado en ceremonias católicas y en diversos rituales a lo largo de las comunidades de tradición otomí y puede interpretarse de distintas maneras. De acuerdo con el párroco de la comunidad de Calpulalpan éste sirve para elevar las plegarias. Una lectura hecha por Galinier (2018) indica que el humo en la antigua tradición otomí era considerado como un revelador de la unión de la tierra y el cielo, y se identifican dos tipos de humo: un humo malo que es el que desprende el fuego y que irrita los ojos de las personas y del Dios en el mito del diluvio, y uno bueno que es el humo del copal que tiene virtudes terapéuticas y regenerativas. El incienso tiene distintas funciones y sirve para invocar a las divinidades pasando el incensario ante ofrendas rituales y para distintas fases de las ceremonias.

Uno de los elementos más importantes de los recorridos xhitas es la dimensión agrícola del ritual, expresada por medio de la recolecta y el don de los costales de maíz, que son otorgados por los caseros de varias de las casas visitadas, principalmente aquellas ubicadas en zonas más alejadas del centro del pueblo, que mantienen el patrón de asentamiento disperso y que cuentan con una parcela junto a su vivienda. El maíz es considerado como el don fundamental que se da en agradecimiento a la visita del Señor de la humildad, y se reconoce como unos de los elementos más antiguos de la tradición (Figura 9). En la actualidad, son muchas las familias que continúan dando su costal de maíz, sea este pinto, criollo o mejorado, por mencionar algunas de las variedades presentes en la comunidad (Figura 10).

El acto de no dar un costal de maíz puede deberse a distintos motivos: la familia ya no practica la agricultura, se trata de algún negocio o local que fue visitado y no de una casa,

o fue un año de mala cosecha para la familia que no pudo dar maíz. Este último fue el caso de una familia informante, quienes relatan que en su milpa no se dieron todas las plantas de maíz, y que algunas de las que se dieron fueron sustraídas por otros habitantes que suben al cerro a recolectar hongos, y en su bajada se llevan mazorcas. Esto permite ver otros puntos de quiebre y conflicto en la comunidad.



Figura 9. Xhitas llenando el costal de maíz que ofrece el casero. *Fuente: archivo de campo.*



Figura 10. Diversidad de maíces en Calpulalpan. *Fuente: archivo de campo.*

2.1 La estructura de la jornada xhita

Las jornadas xhitas iniciaban antes del amanecer. Minutos antes del repique de las campanadas, los xhitas deben estar en el atrio de la iglesia para recorrer de rodillas el pasillo del templo chico hasta llegar frente a la imagen del Señor de la Humildad, persignarse y tener unos momentos para rezarle o hacerle algún ruego. La entrada y la salida de la parroquia debe hacerle de rodillas desde de la puerta, y mirando hacia la imagen del Señor de la Humildad. Varios de los xhitas tocan la imagen pequeña enmarcada en una vitrina adornada con arcos de flores, para tocar después algunas partes de su cuerpo como sus rodillas para que la imagen los bendiga, les calme el dolor y puedan seguir caminando a su lado. A este tipo de ritos debía yo de sumarme, de lo contrario era visto como un incumplimiento del compromiso adquirido con la tradición. Para arribar a la iglesia, los xhitas se organizan entre ellos para compartir rutas o automóviles desde sus zonas de origen en el pueblo y llegar a tiempo a cada jornada³.

El repique de campanadas, conocido por la gente del pueblo como “el alba”, da la pauta de que la jornada xhita está por comenzar. Sin embargo, como en todos los aspectos de la cotidianidad de Calpulalpan, la espera es un factor que se hace presente y se debe experimentar con paciencia. El alba inicia durante los primeros días de la temporada a las 5 am, aún de madrugada. No obstante, cada día el alba se va dando unos minutos más tarde por factores como la fatiga acumulada de los participantes, lo que da pie a que la propia jornada inicie después.

Posterior a las campanadas, los xhitas siguen un ritual que se repite día con día: formados en dos filas, una para cada barrio, entonan distintos cantos religiosos tales como “Tú reinarás”. Al terminar de cantar, los xhitas se desplazan hincados hacia atrás hasta la entrada del atrio, ejercicio que se vuelve cada día más cansado y doloroso, por lo que buscan hacerlo de la manera más rápida posible. Después de esto, los mayores y menores entran a la iglesia para recoger la vitrina que contiene la pequeña imagen del Señor de la Humildad (Figura 11), y desde la entrada del atrio dirigen un mensaje al grupo xhita con el objetivo de darles ánimos o establecer ciertas pautas en caso de que en la jornada anterior hubieran notado algún aspecto a mejorar.

³ Pocas fueron las ocasiones en las que algún xhita llegaba ya iniciada la jornada y generalmente se debía a algún problema logístico. Más adelante se explican las acciones que eran tomadas cuando alguien llegaba tarde y los conflictos que podría desencadenar.



Figura 11. Xhita mayor cargando la vitrina con la imagen del Señor de la Humildad, acompañado del xhita menor de su barrio y el xhita mayor del otro barrio. *Fuente: archivo de campo.*

Terminado el discurso, los xhitas comienzan a correr hacia la primera casa de la jornada, si es que ésta se encontraba en las inmediaciones caminables a la iglesia. De lo contrario, nos subíamos a los diversos vehículos para dirigirnos al sitio donde iniciaríamos la jornada, recordando que se recorren todas las zonas del pueblo, incluso aquellas más alejadas del centro, con el objetivo de visitar cada una de las casas católicas que esté dispuesta a recibir al Señor de la humildad. El camión más grande, conocido como 'la torton', traslada a los miembros del grupo xhita, una vagoneta se encarga de llevar a los músicos con sus instrumentos, y dos camionetas más, que normalmente son usadas para servicio de mudanzas, llevan a los mayores y tesoreros con la imagen del patrono, y otra más a los cueteros. Las primeras jornadas me trasladaba en 'la torton' con los xhitas, pero después opté por la camioneta de los cueteros, lo que permitió conocer diversas dinámicas de comportamiento y convivencia al interior de estos espacios móviles semicerrados, así como platicar con diversos actores involucrados en la tradición.



Figura 12. Xhitas corriendo con la imagen patronal rumbo al próximo hogar. *Fuente: archivo de campo.*

En algunas jornadas uno de los xhitas se queda algunas horas durante la madrugada, a cuidar la iglesia hasta que ésta abra para permitir la entrada a los diversos feligreses y fieles que visitan la parroquia. Una vez abierta la parroquia, el xhita se reincorpora con el grupo a los recorridos.

Uno o dos xhitas son los encargados de ir alertando a los caseros de que su casa iba a ser una de las próximas en ser visitada, con el objetivo de que estén preparados para recibir al Señor de la humildad; esta acción se realiza previo a que la imagen esté en la propia casa, pues al llegar ésta debe contar con paso franco y un lugar donde instalarse el interior del hogar, como una mesa o un altar. Cada que los xhitas llegan a una casa se entona alguna melodía interpretada por el grupo de músicos, conocido como “Los perdidos”, mientras los xhitas bailan en parejas y los xhitas mayores entran a la casa que los recibía y echan cortina para bendecir a las personas u objetos que la familia pidiera, entre los que se incluía a bebés, niños, autos, motos o algún piso de la casa. Los xhitas menores se encargan de cuidar la entrada de la casa y coordinar la logística para avisar cuando el Señor de la humildad esté por salir. Otros xhitas deben cargar el maíz o los refrescos que les ofrezcan para llevarlos al camión correspondiente (Figura 13). Los tesoreros, segundos y terceros también cubren funciones similares según la casa visitada, pero no cuentan con la capacidad de dar indicaciones u órdenes a los xhitas, salvo contadas excepciones. En algunas casas los dueños ofrecen alguna comida o bebida, que es consumida después de que los xhitas bailan.



Figura 13. Xhita nuevo cargando un costal de maíz donado por unos caseros. *Fuente: archivo de campo, 31 de enero 2024.*

Después de pasar a cada casa, los xhitas mayores se despiden con la frase "Gracias por recibirnos y pasamos a despedirnos", que es una frase de cortesía utilizada para generar cordialidad entre miembros de la comunidad que fungen distintos cargos en la fiesta: el xhita que lleva al santo patrono y el casero que lo recibe como forma de darle un cobijo temporal al Señor de la Humildad a la vez que recibe su bendición en la casa (Figura 14).

Alrededor de las 2 de la tarde es el momento ideal para detener el recorrido y dirigirse a la casa que brindaría la comida del día. Sin embargo, pocas veces se logra cubrir el itinerario planteado para la primera parte de la jornada antes de las 2 de la tarde, por lo que es común que se parta rumbo a la comida algunos minutos u horas más tarde, que varían de acuerdo con el ritmo que se lleve en la jornada. En la hora de la comida se sigue también una estructura. Primeramente, llega el grupo xhita con los acompañantes diarios (músicos, cueteros, choferes y fotógrafo), y los mayores colocan la imagen del Señor de la Humildad en un sitio que han destinado los caseros para ello, generalmente una mesa adornada con un arco de globos.

A la llegada a la casa de la comida, los acompañantes como los cueteros y los choferes están autorizados para ser los primeros en tomar asiento en las mesas que han puesto los caseros. En este punto, yo me sentaba en la gran mayoría de las jornadas en la mesa de los cueteros, quienes no podían sentarse todos juntos durante toda la comida, pues había momentos donde tenían encomendado tronar algunos cuetes. Los acompañantes toman asiento mientras los xhitas se dispersan alrededor de las milpas y terrenos circundantes para poder realizar sus necesidades fisiológicas. Los días en los que hay poca o nula presencia de acompañantes de la comunidad para la comida, los xhitas pueden tomarse más tiempo para realizar dicha actividad. Volviendo, comienzan a bailar en la casa y a hacer dinámicas como “la víbora de la mar” pasando entre las mesas, hasta que los mayores les dan la indicación de sentarse. Junto con ellos, se sientan los músicos, quienes tienen una mesa reservada. Posteriormente, los demás miembros de la comunidad que llegaron a la casa de la comida pueden pasar a tomar los lugares que quedan disponibles, o quedarse parados para esperar su comida. Tras algunos minutos de espera en los que los caseros y las molenderas sirven la comida, los platos se van colocando en las mesas, y son consumidos hasta que todas las personas tengan su plato servido, que es bendecido mesa por mesa. Al culminar la bendición de la última mesa, se da la indicación de que todos pueden comenzar a comer.

Tras culminar la comida y tener algunos minutos de convivencia y de charla, en cierto punto, los mayores determinan razonable dar inicio a los rezos y las porras. Para los rezos, designan a dos xhitas que lleven cinco años en la manda (apodados “cinco años”), quienes realizaban los diversos cantos cuyo coro debe ser entonado por el resto de xhitas y los acompañantes que deseen acompañar el rezo. Posteriormente, se dan las porras a los caseros y sus familias, y diversas personas involucradas en la comida, como las molenderas, las cuales siempre tenían una porra reservada después de la comida. Al culminar las porras a las personas comienzan las porras a los cuatro personajes religiosos más importantes de la comunidad: Santa María Magdalena, la Virgen de Guadalupe, el Sagrado Corazón de Jesús y el Señor de la Humildad, con el que se cierra dando la más emotiva de las porras. En ocasiones, hay una ronda de cantos chuscos con acusaciones entre los xhitas para “hacer tiempo” antes de las porras.

Culminadas las porras, es regular que se avienten algunos cuetes (para ello algunos cueteros se levantan de sus asientos unos minutos antes para prepararse), los xhitas se levantan y es permitido que el resto de los acompañantes también lo hagan para así retomar

la jornada. La segunda parte de la jornada es considerablemente más corta que la primera, y generalmente culmina en puntos estratégicos donde los xhitas saben que pueden acceder a cerveza.



Figura 14. Xhita mayor saliendo de una casa tras despedirse. *Fuente: archivo de campo.*

Al terminar la jornada, los xhitas se agrupan haciendo una media luna dirigiendo su atención a la imagen del Señor de la humildad. Ese es el momento donde los mayores, los menores y los tesoreros dan un mensaje de ánimo por haber concluido la jornada, así como agradecimientos o disculpas, y se explayan en aquello que hay que mejorar o mantener. Así mismo, se realiza una oración única donde se agradece al Señor de la humildad, la Virgen de Guadalupe, el Sagrado Corazón de Jesús y Santa María Magdalena la posibilidad de haber culminado este día.

Acto seguido, se procede a subir a los camiones y camionetas, los cuales se dirigen a la parroquia para “dejar al señor en su casita”. No obstante, al llegar no se estacionan enfrente de la parroquia, sino a algunos metros. Los conductores descienden de su vehículo para persignarse, mientras los xhitas se bajan, se acercan a la iglesia y echan chicote. Acabado esto, los mayores se dirigen con la imagen para entrar a la parroquia, dan un discurso final desde las escaleras que dan acceso al atrio y dejan a la vitrina con la imagen patronal en su sitio. Después de ello, hay una serie de cantos religiosos por parte de los xhitas, como los realizados en el alba, y al finalizarlos se desplazan hacia atrás hincados, como en el rito matutino. El continuo retorno a la casa del señor implica ciclos rituales. En ocasiones se le dejan ofrendas, como juguetes y dulces cuando se le regresa durante la noche. Acabados

los rituales, es el momento para que la gente pueda entrar a ver la imagen, y donde yo estoy comprometido a persignarme en señal de despedida. Al final, estrecho la mano con los mayores y acordamos vernos la siguiente jornada.

Mientras tanto, la jornada xhita no culmina, pues los miembros xhitas deben bajar todo lo que les han dado en el día, notablemente el maíz, para guardarlo en un sitio cercano a la parroquia que fue acondicionado un día antes del inicio de la fiesta para almacenar dichos dones. Después, se dirigen a la famosa chere, una cena donde se reúne la comunidad para compartir los alimentos y celebrar el fin de la jornada.

Al final de la chere, cada xhita debe saber cómo se desplaza hacia su hogar, pues al día siguiente tienen que estar listos a primera hora. En este sentido, merece la pena destacar las redes de apoyo entre individuos xhitas con domicilios cercanos que delimitaban estrategias para llegar e irse juntos, aprovechando el transporte de alguno de ellos. No obstante, no siempre resultó, pues en contadas ocasiones alguien llegaba tarde, o no era recogido por su compañero con quien había acordado. Esto generaba tensiones, rencillas y un castigo por parte de los mayores, que casi siempre era la pamba.



Figura 15. Parroquia del Señor de la Humildad, Calpulalpan, Jilotepec. *Fuente: archivo de campo.*

2.2 Tejiendo la comunidad al caminar el pueblo: los recorridos xhitas

Los recorridos realizados por los xhitas cargando la imagen del Señor de la Humildad tienen como objetivo visitar todas las casas católicas de la comunidad que estén dispuestas a recibir la imagen. Año con año, el recorrido sigue rutas similares que se ven modificadas por algunos aspectos como la conversión de algunos católicos a otras religiones o la construcción de nuevas casas, lo que va restando o sumando puntos donde se detengan, respectivamente. Así, muchas de las personas saben qué día les tocará cada año y a qué hora aproximadamente es probable que pasen los xhitas, con el fin de estar preparados para recibirlos con alguna bebida, maíz, comida, o simplemente para abrirles las puertas y dar voluntariamente su cooperación monetaria a la imagen.

A continuación, describiré de manera cronológica los diversos recorridos realizados en los que se acompañó al grupo xhita por los dos barrios de Calpulalpan, condensados en el mapa de la figura 33.

El día 28 de enero de 2024, por tratarse del inicio de la jornada xhita, la cita en el atrio fue desde la 1:45 am. Hubo un momento donde la gente comenzó a entrar a la iglesia y se entonaron diversos cantos religiosos, como “Las mañanitas” y “La Guadalupeana”. Después de una larga espera, el cura del pueblo llegó a las 4:30 horas para bendecir a los xhitas. Finalizada la ceremonia, los xhitas salieron del atrio a chicotear en las inmediaciones de la carretera, invitando también a miembros como los tesoreros a dar los primeros chicotes previo al inicio del recorrido. Momentos después, los xhitas comenzaron a correr con la imagen del Señor de la Humildad mientras los miembros de la comunidad los seguían. Así, se iniciaron las visitas que continuarían los próximos 17 días. El mayor del primer barrio sería el encargado de cargar al Señor de la humildad hasta que se recorran todas las casas de su barrio, momento en el que se realizaría el cambio de barrio, que se explicará más adelante.

En total, en la primera jornada se recorrieron 90 casas en el norte de Calpulalpan, ubicadas en algunas zonas de la primera manzana, como Chepeni, los alrededores del Bordo Loco y la zona de El Puerto Calero (Figura 36). Se comenzó en la casa del primer barrio más cercana a la parroquia, y se continuó por casas cercanas en movimientos zigzagueantes que permitieran ir visitando los diversos hogares cercanos entre sí. Posteriormente, se siguió en dirección noroeste hasta llegar a un punto sagrado, donde se encuentra una pequeña capilla en la que los xhitas se detuvieron hincados a rezar (Figura 16). Después,

se retomó el camino cruzando diversos terrenos de cultivo en barbecho rumbo a la parte norte del Bordo loco, donde se visitaron distintas casas en una zona con pendientes que incluía subidas y bajadas continuas. El recorrido continuó hasta una zona de autos chatarra junto a la carretera Jilotepec-Maravillas (principal vía primaria de comunicación del pueblo), donde nos subimos a camiones para dirigirnos a la casa de comida, en la cual se recibió al grupo xhita con música de banda y barbacoa. Culminada la comida, regresamos en los camiones a las inmediaciones del lugar donde nos habíamos detenido, un poco más al norte del límite ejidal, para retomar el recorrido paralelo a la carretera y después dirigirnos en camión a las faldas del Cuzda, el cerro más alto de la comunidad, en donde se visitaron las últimas casas de la jornada, incluida la casa del xhita mayor del primer barrio. Finalmente, alrededor de las 19 horas, tras el atardecer, culminamos la jornada en la última casa del día, para proceder a regresar a la parroquia a devolver la imagen.



Figura 16. Ritual frente a pequeña capilla durante el primer día de recorridos. *Fuente: archivo de campo.*

El segundo día de recorridos inició desde las 4:30 am, momento en que los xhitas ya debían estar persignados y ataviados. El espacio de la espera es el atrio, donde se aprovechan los bordes de las jardineras como bancas. Unos minutos tras el alba, donde se dan las campanadas y se truena una gran cantidad de cuetes, los xhitas se forman en dos filas, se

hincan y cantan previo a la salida de la imagen del señor de la humildad del atrio. Después del mensaje de inicio, nos subimos a los camiones para retomar en las inmediaciones del lugar donde habíamos cerrado el día anterior, para después dirigirnos hacia la zona de La Anchoja y el centro de Calpulalpan, donde las casas se encuentran más juntas. Se siguió en dirección noroeste hasta llegar a la parte sur del Bordo loco, y continuar en dirección a la comunidad de El Majuay.

Ese día fueron visitadas 114 casas correspondientes a zonas cercanas al centro, así como diversas pertenecientes a la localidad de El Majuay, que antiguamente se regía bajo el mismo delegado (Figura 37). En dicha zona, las casas se caracterizan por estar muy separadas entre sí, por lo que debíamos correr entre milpas, terrenos de cultivo en barbecho, zonas de relicto de bosque y saltar numerosas bardas de piedras apiladas que dividen los terrenos (Figura 17) hasta llegar a las casas más alejadas. Por este hecho, este día es calificado por algunos miembros del grupo y acompañantes como el día más pesado de la temporada debido a las largas distancias que hay que recorrer corriendo. En diversos puntos se ofreció comida, pero la comida principal ofertada en la casa designada fue el mixiote, un platillo típico del centro de México que consiste en carne de pollo enchilada al vapor con nopales, envuelta en una fibra proveniente del maguey pulquero. Ese día se recorrieron paisajes agrarios, tanto agrícolas como boscosos, que dan cuenta del conocimiento espacial para establecer senderos y no perderse entre los magueyes, los árboles y las milpas. Desde los primeros días fue patente observar que algunas cosas las resuelven en la marcha, sobre los caminos tomados o qué casas irán primero para tener un recorrido más provechoso, por mencionar algunos aspectos.

Así mismo, es evidente que la cotidianidad en diversos ámbitos no para. Los niños siguen asistiendo a la escuela, las personas siguen haciendo diversas labores del día a día, que combinan con la atmósfera festiva si es que los xhitas se encuentran en su zona. Existe, sin duda, la expectativa y el compromiso de recibir y festejar ciertos días, pero no durante toda la temporada xhita, ya que es extensa.

Los xhitas realizan diversas dinámicas para entretenerse y dar vida al personaje que interpretan, se acuestan pecho tierra, se montan unos en otros, se intentan meter en tambos, juegan a los carritos chocones, entre otros juegos que van adaptando según la casa a la que lleguen (Figura 18).



Figura 17. Xhitas pasando una barda, a la cual le retiraron piedras para que fungiera como “brincadera”. Fuente: *archivo de campo, 28 de enero 2024.*



Figura 18. Xhitas en columpios durante el segundo día de recorridos. Fuente: *archivo de campo, 29 de enero 2024.*

El tercer día de recorridos inicia con la llegada de los xhitas al atrio desde antes de las 5 am, pero el rito de hincarse para cantar empieza hasta 5:30. Ese día se inició el recorrido visitando la zona de La Pila bajo un halo lunar. Es el primer día en el que aparecen las figuras de las *xhongas*, representación femenina que personifican los propios xhitas. En la mañana se realiza la tradicional “carrera de los nuevos”, realizada con xhitas que lleven menos de 3 años en manda, quienes corren en una larga calle con una pendiente inclinada

para llegar a la vitrina con el Señor de la Humildad (Figura 19). Después, se visitó la iglesia de El Saltillito, una de las tres principales iglesias de la comunidad, y punto de referencia tanto para las jornadas xhitas como para las procesiones; en este recinto los xhitas se detuvieron a arrodillarse y hacer algunos cantos religiosos en el atrio (Figura 20). Posteriormente, se recorrieron diversos hogares de las zonas conocidas como Rincón Brujo, Loma del Saltillo y Los Sauz, lugar donde la gente acostumbraba a ir para lavar sus telas y ropa. En total se visitaron 103 casas (Figura 38).



Figura 19. Xhitas corriendo cuesta arriba en la “carrera de los nuevos”. *Fuente: archivo de campo, 30 de enero 2024.*



Figura 20. Xhitas en el atrio de la iglesia de El Saltillito realizando un ritual. *Fuente: archivo de campo, 30 de enero 2024.*

El cuarto día se visitaron 90 casas, de zonas alrededor del cementerio, y partes de San Vicente y de El Saltillito (Figura 39). Los recorridos iniciaron previo al amanecer con una primera parada en un pequeño altar dedicado al Señor de la Humildad, cercano al cementerio del pueblo; allí bebieron un poco de tequila para entrar en calor y continuar con el etilismo ritual que permite transitar a otros estados anímicos para el baile (Figura 21). Enseguida, se inicia con la visita a las casas, en donde ofrecen diversos alimentos para el desayuno, como tamales, pan, café y barbacoa al estilo campesino. El inicio de la jornada se caracterizó por tener pocos acompañantes de la comunidad, debido a que era un día entre semana, es decir, tanto laboral como escolar.

Este día destacó la visita a la casa de un difunto, a quien se le dedicó una cuetería y los xhitas gritan al unísono “que en paz descanse”. Así mismo, visitamos la casa de un antiguo músico, quien tocó varias melodías con el violín junto con el grupo de “Los perdidos”, quienes le guardan cariño y respeto por todos los años que acompañó al grupo xhita. Ese día la comida consistió en un pozole rojo de pollo, preparado con la pieza completa sin desmenuzar. Posteriormente, retomamos camino por los linderos con Aldama, en los cuales algunas casas sí tienen el derecho de ser visitadas, pero se le negó la visita a una señora mayor quien indicó que había pagado la cuota, dado que “estaba del otro lado del lindero”; esto demuestra que las fronteras son permeables, pero también existen criterios y disputas en los cuales lo xhitas pueden decidir no llevar al Señor de la Humildad a alguna casa. El día culmina bajo la caída de aguanieve en los linderos del suroeste del ejido.



Figura 21. Altar al Señor de la Humildad cercano al cementerio. *Fuente: archivo de campo, 31 de enero 2024.*

El quinto día se pasó por San Vicente, junto a la línea divisoria entre barrios. Este día se realizó el cambio de barrio, que consiste en una transición simbólica donde los miembros del primer barrio (mayor, menor, tesorero, segundo, tercero y xhitas) pasan la imagen a los del segundo barrio, cuyo mayor ahora será el encargado de cargar la imagen y cuyo menor estará a su lado en sustitución del menor del primer barrio, quien ahora se encargará de coordinar los recorridos. Esto ocurre en medio de una carretera amplia en la cual se crea un efímero paisaje ritual, en el que se cierra la circulación vehicular para permitir el paso religioso del Señor de la humildad de un barrio a otro (Figura 22). Más allá de un acto protocolario, este momento da pie a la sensibilización de los participantes y a la emoción de las familias de la comunidad que presencian dicha transición. Después del cambio se retoman los recorridos con una atmósfera festiva y ánimos renovados por tratarse de un nuevo comienzo. En total, se recorrieron 68 casas, de las cuales 55 fueron del primer barrio y 13 del segundo barrio (Figura 40).

Durante el recorrido en el segundo barrio sucedió un leve percance que marcó una serie de relaciones que permearían el resto de la jornada: perdí mi teléfono y regresé a buscarlo. Tras más de media hora de angustia por el extravío, los xhitas me regresaron el teléfono argumentando que el casero lo había devuelto, a pesar de que yo había hablado con el casero unos momentos antes y decía que no había ningún objeto perdido. Este acto, pese a no tener claridad en lo acontecido, buscó generar una falsa reciprocidad positiva en donde el investigador quedaba en deuda con los xhitas, quienes argumentaron que “no podía hablar mal si me habían ayudado a recuperarlo”. Pese a una primera sensación de alivio, luego existió tensión y angustia, y en una jornada posterior intentaron de nueva cuenta sacar el teléfono de mi bolsa, lo cual refleja algunas de las bromas pesadas que siguen practicando.



Figura 22. Momento de cambio de barrio en la línea divisoria entre los dos barrios de Calpulalpan. Fuente: archivo de campo, 1 de febrero 2024.

El sexto día de recorridos, realizado el 2 de febrero se recorrieron 107 casas del sur del pueblo, en las zonas de San Vicente y Llano Grande (Figura 41). Incluso, algunas casas visitadas rebasaban el límite meridional del ejido. Debido al carácter festivo peculiar por tratarse del Día de la Candelaria, entre las comidas brindadas por los caseros de los hogares visitados estuvieron los tamales, que es el platillo tradicional para este día. El día se caracterizó por el continuo paso sobre la carretera Jilotepec-Maravillas en donde los xhitas iban deteniendo el tránsito con el objetivo de brindar el paso a los mayores y menores con la imagen del Señor de la humildad (Figura 23). También, a partir de ese día, inician los cortes de cabello a algunos xhitas, quienes, al pasar por alguna peluquería, les hacen la broma de “tuzarlos” para que así continúen el resto de la temporada. Esta jornada se realiza la segunda visita a una iglesia, en esta ocasión la de San Vicente, situada a unos metros de la carretera; el rito seguido es el mismo que cuando se visitó la iglesia de El Saltillito con los xhitas arrodillados y los cantos religiosos (Figura 24). Este día también se dio la oportunidad a un xhita “siete años” de cargar la imagen durante algunos minutos, dado que se trata de su último año y, al no lograr ser mayor ni menor, como despedida se le otorga el permiso de cargar la imagen por algunas casas, lo cual representa un momento religioso muy emotivo para dicho xhita.



Figura 23. Xhitas deteniendo el tránsito para permitir el paso a la imagen del Señor de la humildad. *Fuente: archivo de campo, 2 de febrero 2024.*



Figura 24. Xhitas en la visita a la iglesia de San Vicente. *Fuente: archivo de campo, 2 de febrero 2024.*

Por su parte, el séptimo día de recorridos se visitaron 84 casas de una parte del barrio Sundó y de San Vicente (Figura 42). Cada zona del pueblo de Calpulalpan tiene distintas características y costumbres que son identificadas por sus habitantes; por ejemplo, durante

esta jornada se reconoce que las primeras casas visitadas son siempre muy dadivosas en comida. El paisaje que la rodea es un bosque entre zonas de afloramientos basálticos con casas dispersas que se visitan desde el amanecer. Posteriormente, se pasa a una zona de San Vicente en donde las casas están más cercanas entre sí; se visitan aquellas próximas a la presa de san Vicente y a las orillas de dicho cuerpo de agua y a una cancha de fútbol del pueblo.

Tras avisar a los xhitas mayores, no asistí los días 4 y 5 de febrero debido a que, por los objetivos de la investigación, decidí ir a la cabecera de Jilotepec a presenciar el desfile de la noche del 4 de febrero para conocer otras expresiones culturales xhitas de las otras comunidades y contrastar algunos elementos con los xhitas de Calpulalpan. El desfile es un evento realizado en la cabecera municipal donde son convocadas las figuras xhitas de las comunidades donde se realiza dicha festividad. Cada comunidad decide si asistir, con qué número de participantes y qué tipo de representación envía de su delegación. El desfile estuvo convocado para iniciar a las 6:00 de la tarde, aunque a esa hora sólo estaban cuatro de las delegaciones presentes, por lo que las demás se fueron integrando paulatinamente (Figura 25).

Como menciona Galinier (2018), el desfile se trata de un evento en el cual la identidad ritual se despoja y más bien se opta por un espectáculo fotografiable adecuado a las dinámicas turísticas no solamente del turismo masivo sino del propio turismo local que busca una experiencia de la tradición desde un punto más cómodo en tanto espectador y no como participante. El recorrido del desfile es un trazo recto muy sencillo que va de la plaza principal de la cabecera a la zona deportiva (Figura 43), en la cual se sitúan los xhitas en la cancha de fútbol después de haber dado un pequeño recorrido por la pista de atletismo. El evento consiste en que las distintas figuras xhitas convivan y es acompañado por palabras de autoridades civiles y religiosas locales, un espectáculo pirotécnico de artesanos coheteros del municipio y un espectáculo con música de banda para dar entretenimiento a los asistentes.



Figura 25. Desfile xhita en las calles de la cabecera municipal de Jilotepec. *Fuente:*
archivo de campo, 4 de febrero 2024.

La información respecto a los recorridos de los dos días de ausencia fue recabada como un polígono general por medio del apoyo de informantes. Por lo tanto, tales días no se tiene un registro puntual de las casas visitadas. No obstante, se reconoce que el patrón de desplazamiento es el mismo, por medio de las zonas escogidas. El día 4 de febrero fueron visitadas la zona de Las Pilas y del barrio Sundó. Las Pilas, situada en el extremo sur del ejido, es conocida por sus famosos lavaderos alimentados por un manantial en donde las personas del sur del pueblo solían lavar. Por otra parte, el día 5 se visitan las zonas de Las Jaras y La Hacienda.

El 6 de febrero, décimo día de recorridos, se retomó la documentación de los recorridos xhitas en Calpulalpan. Esa jornada fueron visitadas 63 casas en Las Jaras y La Laguna (Figura 44). El menor número de casas visitadas con respecto a días anteriores se debió al ritmo llevado durante los recorridos, ya que los xhitas mayores de este año fueron caracterizados por algunos miembros de la comunidad como “que se toman muchas calmas”, pese a que se busca no demorarse tanto en cada casa para poder visitar más hogares. Este mismo día se cubre por unos momentos con un arco de palomitas de maíz al Señor de la humildad, mismas que son consumidas en la tarde, pues se consideran sagradas, ya que están benditas por la imagen. Así mismo, se realiza un ritual en el cual los xhitas mayores con la imagen patronal pasan por debajo de un arco formado por los xhitas con sus chicotes, el cual representa una forma de abrir camino al Señor de la humildad (Figura 26). El cierre de ese día es muy simbólico para los xhitas, pues se da en una casa ubicada en una zona de difícil acceso, al sureste del ejido, en donde habita un anciano, quien les da cerveza en enormes cantidades y arman una fiesta en su casa, en la

cual los xhitas y los músicos tocando diversas melodías celebran por más de una hora hasta el anochecer (Figura 27).



Figura 26. Xhitas hacen un arco con sus chicotes para abrirle paso simbólicamente al Señor de la humildad. *Fuente: archivo de campo, 6 de febrero 2024.*



Figura 27. Cueteros realizando una fogata al exterior de la última casa visitada mientras los xhitas celebran con música y cerveza. *Fuente: archivo de campo, 6 de febrero 2024.*

El 7 de febrero, decimoprimer jornada de visitas xhitas, asistí acompañado de dos colegas antropólogos que realizan investigación etnobotánica en Calpulalpan, quienes no pudieron completar la jornada debido al cansancio físico y emocional que implicó el trato rudo y en

ocasiones abusivo de los xhitas. En esta jornada se visitaron 84 casas del segundo barrio, correspondientes a las zonas de la tercera manzana como La Capilla, Xajay y La Ortiga (Figura 45). Este mismo día se pretendía asistir a dos casas del límite de ejido, en una zona conocida como El Bodendí, pero por alguna razón desconocida no se concretó, lo que demuestra algunos de los caracteres variables que se toman con respecto a los hogares más alejados. Esta jornada se trató del último día dedicado exclusivamente a recorridos, pues al día siguiente darían inicio con las procesiones.

A inicios del día, algunos xhitas se separan del grupo con el objetivo de recolectar el ocoxal en el bosque, en zonas específicas donde ellos conocen que abunda. El ocoxal proviene del árbol del ocote y es empleado, junto con cuerdas de ixtle y flores de papel crepé, para la elaboración de los *feistones* que adornan el atrio de la iglesia a partir de la temporada de procesiones (Figura 28).



Figura 28. Detalle de un *feistón* de ocoxal con ixtle y papel crepé. Fuente: archivo de campo, 7 de febrero 2024.

El ciclo de procesiones inició el día 8 de febrero por la mañana (Figura 46). Durante esos días también se visitaban algunas pocas casas antes de iniciar el peregrinaje. Debido a cuestiones de logística, no se acompañaba a los xhitas en las visitas matutinas, con el fin de documentar los recorridos de las procesiones desde el inicio, ya que los xhitas regularmente se incorporaban ya iniciada la procesión.

El primer día se parte del templo chico de Calpulalpan rumbo a la iglesia de San Vicente con las tres imágenes religiosas, la del señor de la Humildad, la de la Virgen de Guadalupe y la de Santa María Magdalena. Se hace un recorrido por el oriente del pueblo al sonido de

la música de banda y los rezos. La ruta de la procesión va teniendo paradas que sirven como puntos de referencia marcadas por arcos, por donde la imagen pasa: entra de un lado del arco y sale del otro de frente, pues nunca va hacia atrás (Figura 29). Las tres imágenes son colocadas unos minutos en el arco. Las familias más cercanas al arco son las encargadas de adornarlo. No todos los arcos que aparecen en el camino son ocupados e incluso hay puntos donde no existe un arco, sino que sólo se simula uno temporal o se ocupa únicamente una mesa donde son colocadas las imágenes. Este primer día hubo 22 paradas en arcos o espacios acondicionados para fungir como tales. Tras llegar a la iglesia de San Vicente, se realizó una misa y, al terminar, se llevaron las imágenes a la casa del tesorero del segundo barrio, situada a pocos metros de la iglesia, donde éste ofreció una comida para los miembros de la comunidad que acompañaron la tradición. En la madrugada se cantan las mañanitas a las imágenes.



Figura 29. Imágenes religiosas pasando por un arco. *Fuente: archivo de campo, 8 de febrero 2024.*

El segundo día de procesiones arranca alrededor de las 11:30 desde la casa del tesorero en donde habían sido depositadas las imágenes el día anterior. La procesión toma camino rumbo a la iglesia de El Saltillito en donde es realizada la misa correspondiente a dicho día. Al culminar la misa, la procesión se dirige a la casa del tesorero del primer barrio, quien alojará las imágenes dicho día. La procesión pasa por diversas zonas en los linderos del

poniente del ejido, como Loma del Saltillo y Rincón Brujo hasta llegar a Los Sauz donde se encuentra la casa del tesorero, quien ofrece nuevamente comida para los miembros de la comunidad que asistieron a la procesión (Figura 30).



Figura 30. Procesión rumbo a la casa del tesorero del primer barrio. *Fuente: archivo de campo, 9 de febrero 2024.*

El tercer y último día de procesiones se realiza un recorrido que parte de la casa del tesorero del primer barrio y traza un caminar por el occidente del pueblo. En el trayecto se hace parada en 20 arcos entre El Saltillito y la zona aledaña al Bordo loco. Pese a que la salida estaba convocada desde las 10 de la mañana, la salida se demoró por distintas circunstancias y salió unas horas más tarde. Se emprendió el camino hasta llegar a la iglesia de El Saltillito, lugar en donde se dio vuelta hacia la izquierda para continuar el camino pasando por distintas zonas del pueblo, como la zona de siembra de árboles, hasta llegar a las inmediaciones del Bordo loco, para arribar finalmente a la carretera Jilotepec-Maravillas. De allí se caminó rumbo al templo chico de Calpulalpan, donde se da el ritual conocido como vueltas a la parroquia (Figura 31), y finalmente se metió la imagen al templo mientras los xhitas bailaban en el atrio. Posteriormente, se da una misa en el templo grande, y horas más tarde se da la quema del castillo pirotécnico y un evento piromusical al que asiste una gran cantidad de personas tanto de la comunidad como visitantes (Figura 32).



Figura 31. Xhitas mayores y menores durante el ritual de las vueltas a la parroquia, rodeando y abrazando a la imagen chica del Señor de la Humildad. *Fuente: archivo de campo, 10 de febrero 2024.*



Figura 32. Castillo pirotécnico elaborado por artesanos de San Lorenzo Octeyuco, con la forma del Señor de la Humildad y la parroquia de Calpulalpan. *Fuente: archivo de campo, 10 de febrero 2024.*

Posterior a las procesiones, el 11 de febrero, se retomaron los recorridos xhitas por la mañana. Se visitaron casas a las faldas del cerro Beró y en la zona de La Joya, entre las que destaca la casa de la familia que me alojó, lo cual despertó distintas reacciones entre

los xhitas y también permitió que pudiera presenciar desde dentro las dinámicas que se llevan a cabo, como los diálogos, los rezos y el proceso de echar cortina a una bebé con la presencia de unos padrinos, que fueron los colegas antropólogos (Figura 33). Las visitas culminaron en una casa donde el grupo de mudanceros ofrece birra y monta un toro mecánico para que los xhitas y asistentes se diviertan. Posteriormente, asistimos a la feria para recorrer el paisaje efímero de los puestos de comida, artículos y juegos mecánicos instalados que conforman el paisaje festivo que enmarca las presentaciones musicales, las jornadas de jaripeo y las carreras de caballos que se llevan a cabo como parte de la celebración en el pueblo.



Figura 33. Xhitas mayores al interior de un hogar de Calpulalpan, echando cortina a una bebé con la presencia de su madre y de sus padrinos de cortina. *Fuente: archivo de campo, 11 de febrero 2024.*

El día 12 de febrero no acompañé la jornada, pero, de acuerdo con los informantes, es el día que se dedica a la visita de la preparatoria, ubicada en la antigua hacienda de Calpulalpan, y la quema de cuetes en el panteón, ubicado en el cerro más cercano al centro de Calpulalpan.

El último día de recorridos se llevó a cabo en un ambiente relajado y con menor presión sobre el tiempo, sabiendo que se trataba de disfrutar el final de la temporada xhita, pues no volverían a convivir hasta el siguiente año o incluso algunos ya habrían culminado su manda de siete años. Cansados, nostálgicos y con ánimo festivo, los xhitas llevaron la imagen del Señor de la Humildad a las últimas 17 casas (Figura 34). No obstante, la jornada estuvo plagada de irregularidades con respecto a la tradición desde la llegada a la última casa.



Figura 34. Xhita “cinco años” celebrando el cierre de jornada. *Fuente: archivo de campo, 13 de febrero 2024.*

Como se anotó en la introducción, los xhitas suelen tener actitudes pesadas entre ellos y con los miembros cercanos al grupo. Sin embargo, se pudo presenciar el caso en que reventaron huevos a una chica del pueblo, quien los habría provocado minutos antes. La estaba en la última casa se volvió muy extensa y duró varias horas. Los cuetes no fueron tronados en el primer lugar planeado, fueron movidos por razones que son desconocidas aún por diversos miembros del grupo xhita, e incluso se suscitó un incidente con la pirotecnia que afortunadamente no cobró víctimas.

Luego, la comida de los xhitas se extendió debido a los ánimos festivos de la culminación y a la atmósfera etílica. Ahí mismo se seleccionaron al xhita “cinco años” de cada barrio que se convertiría en el nuevo menor de su respectivo barrio. Tenían previsto volver temprano a la iglesia para los harinazos. Sin embargo, los harinazos se llevaron a cabo sin la presencia de los xhitas, quienes tampoco llegaron a la colgada. Pocos miembros del pueblo se quedaron hasta la noche que llegó el grupo xhita para regresar la imagen y aventar algunas máscaras para cerrar la temporada. Su tardía llegada sin previo aviso se vio como una suerte de incumplimiento a la tradición, como cuando no bailaron el lunes.

El miércoles de ceniza, inmediato a la culminación de la fiesta, se lleva a cabo una misa solemne en el templo chico donde se bendice a los nuevos miembros del grupo xhita que encabezarán la festividad del año próximo, es decir, los menores que pasan a ser mayores

de su respectivo barrio y los dos xhitas “cinco años” que son escogidos para ser los futuros menores. Esta ceremonia se lleva a cabo de manera civil sin los trajes xhitas y coincide con el inicio de la cuaresma para establecer el compromiso que llevarán todo el año para prepararse para llevar nuevamente la imagen del santo patrono a todas las casas de la comunidad.

Constelación de recorridos documentados en el trabajo de campo de la festividad xhita, Calpulalpan, 2024

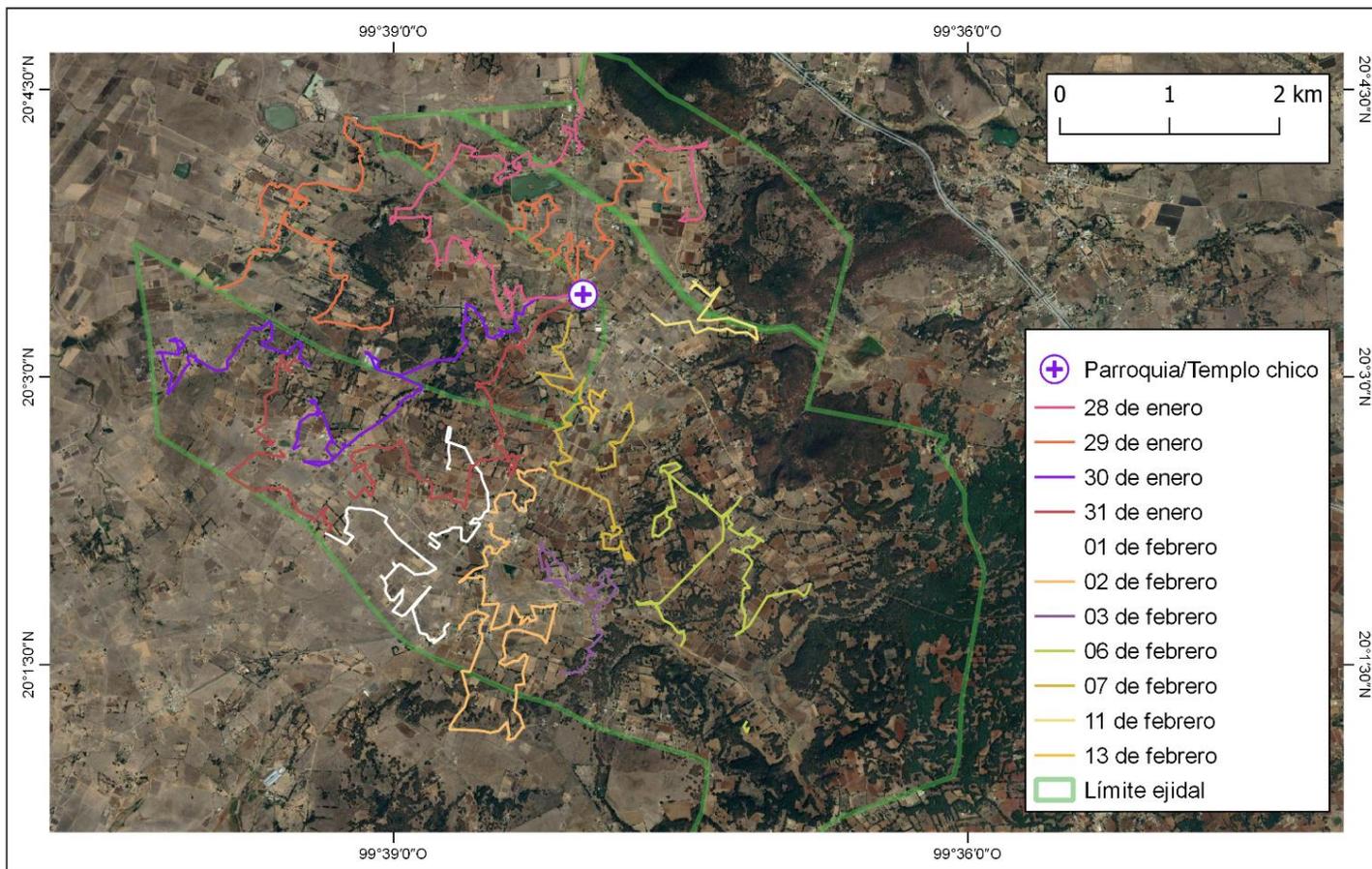


Figura 35. Recorridos documentados en la festividad xhita de Calpulalpan, 2024. *Elaboración propia.*

Primer día de recorridos xhitas en Calpulalpan, Jilotepec, 2024

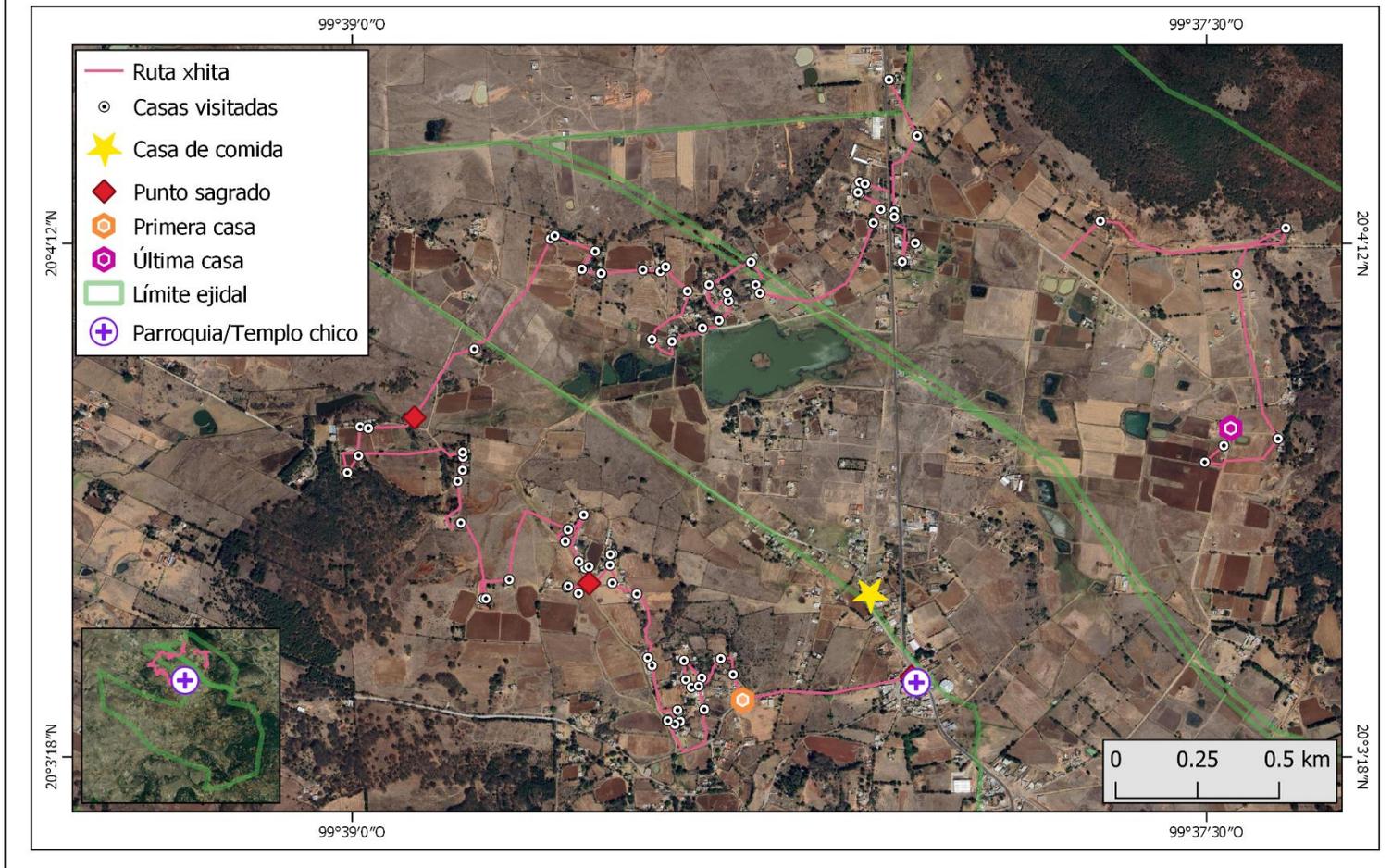


Figura 36. Recorridos xhitas durante la primera jornada. *Elaboración propia.*

Segundo día de recorridos xhitas en Calpulalpan, Jilotepec, 2024



Figura 37. Recorridos xhitas durante la segunda jornada. *Elaboración propia.*

Tercer día de recorridos xhitas en Calpulalpan, Jilotepec, 2024

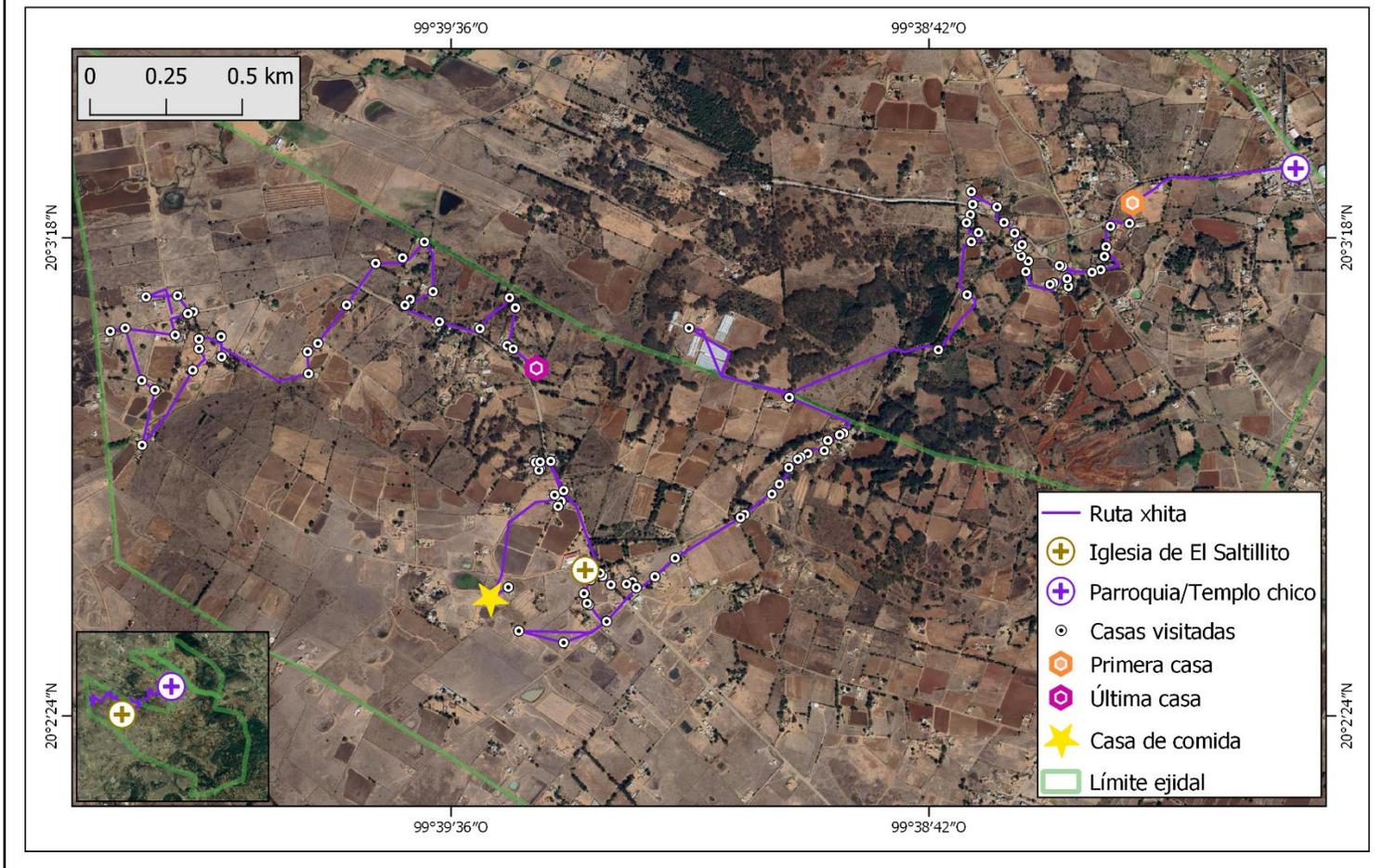


Figura 38. Recorridos xhitas durante la tercera jornada. *Elaboración propia.*

Cuarto día de recorridos xhitas en Calpulalpan, Jilotepec, 2024

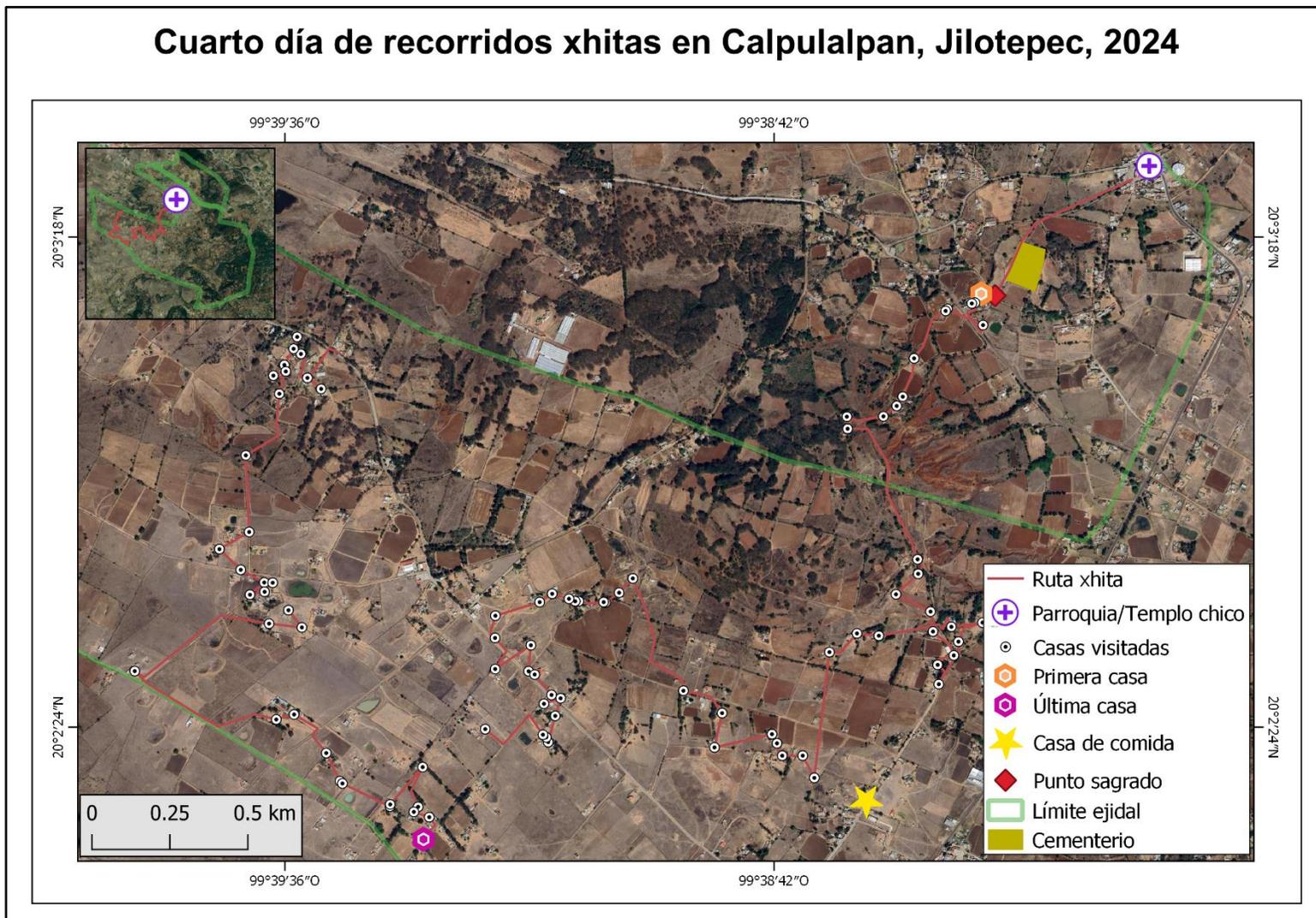


Figura 39. Recorridos xhitas durante la cuarta jornada. *Elaboración propia.*

Quinto día de recorridos xhitas en Calpulaipan, Jilotepec, 2024

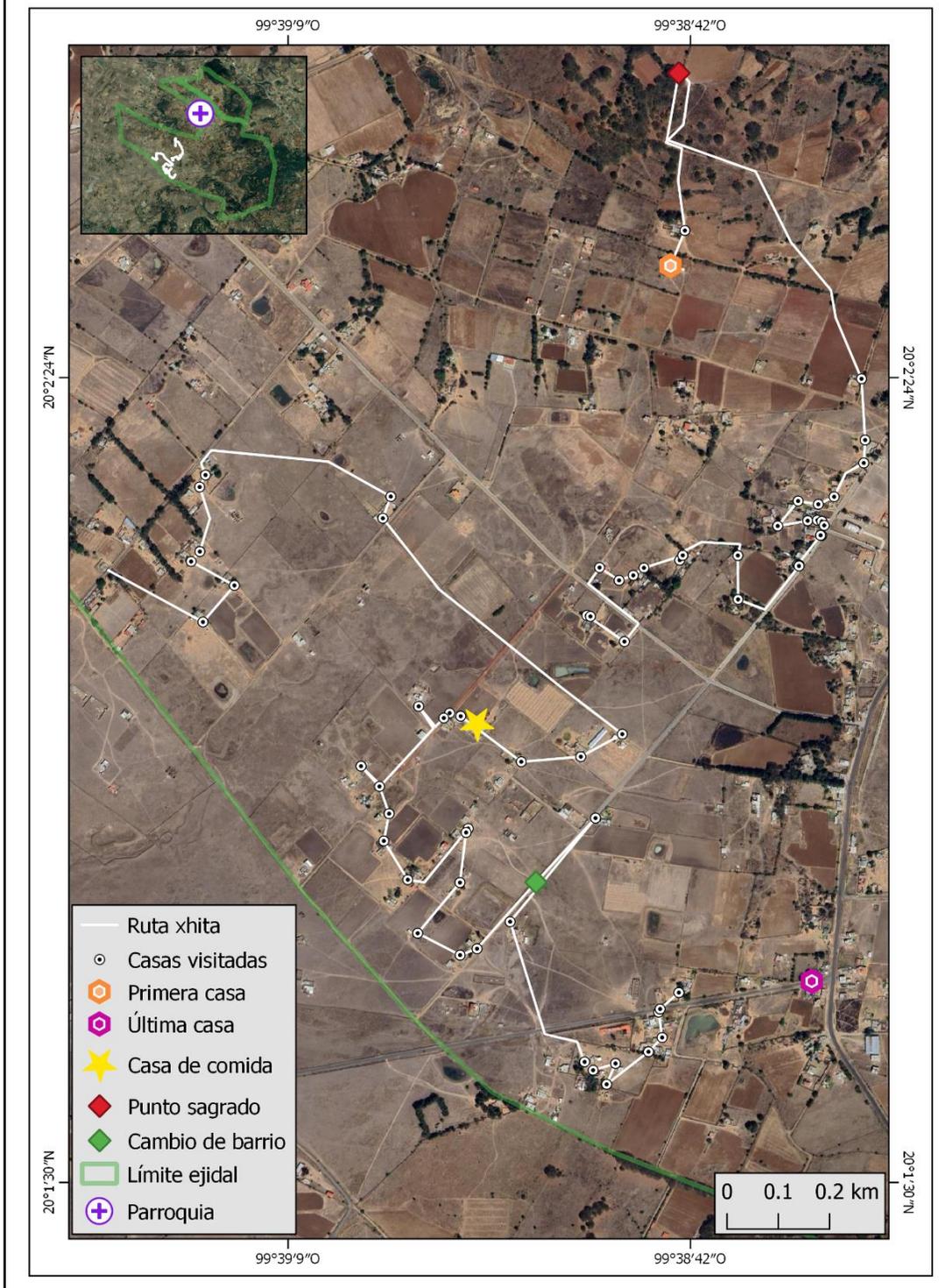


Figura 40. Recorridos xhitas durante la quinta jornada. *Elaboración propia.*

Sexto día de recorridos xhitas en Calpulalpan, Jilotepec, 2024

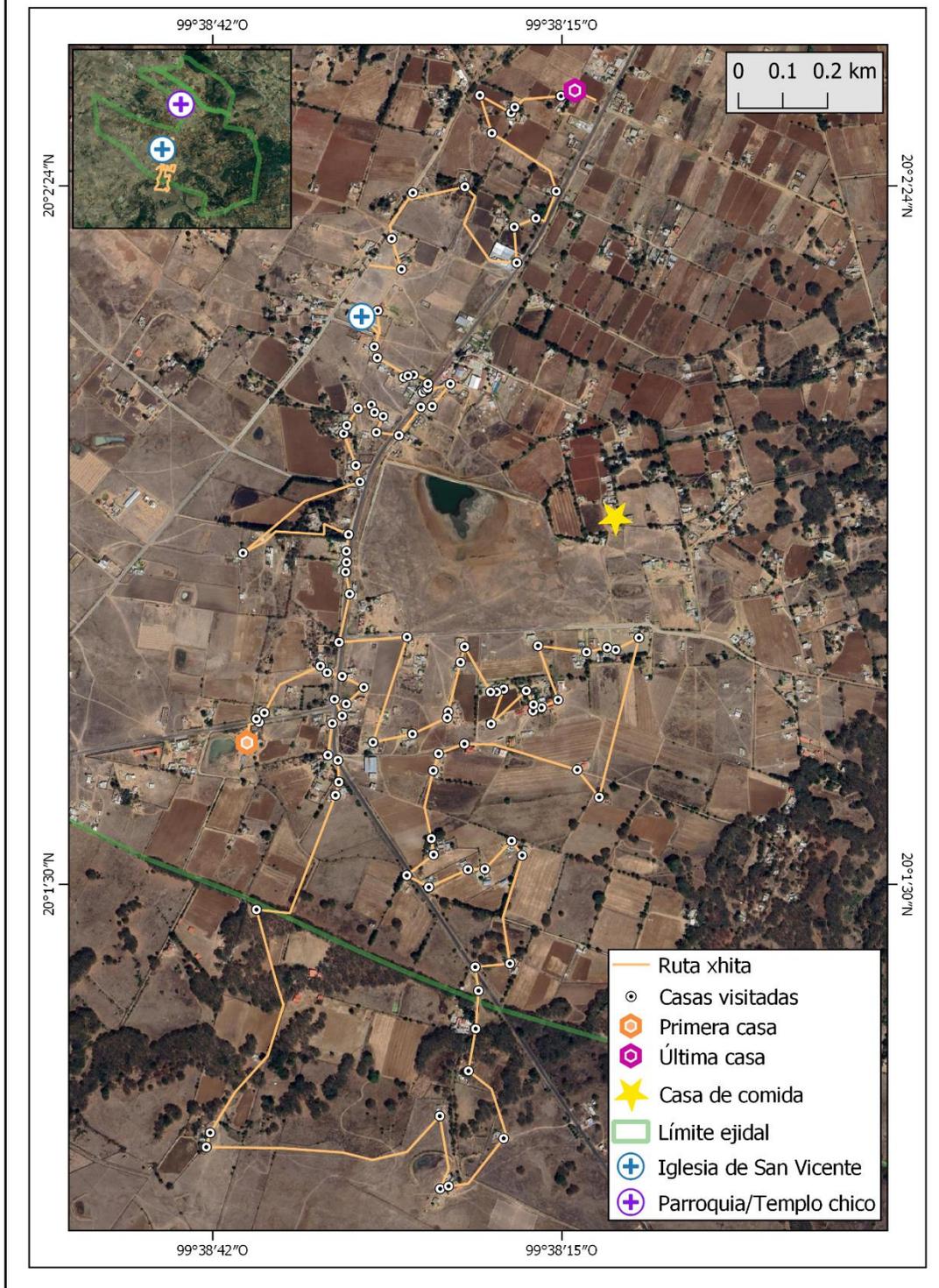


Figura 41. Recorridos xhitas durante la sexta jornada. *Elaboración propia.*

Séptimo día de recorridos xhitas en Calpulalpan, Jilotepec, 2024

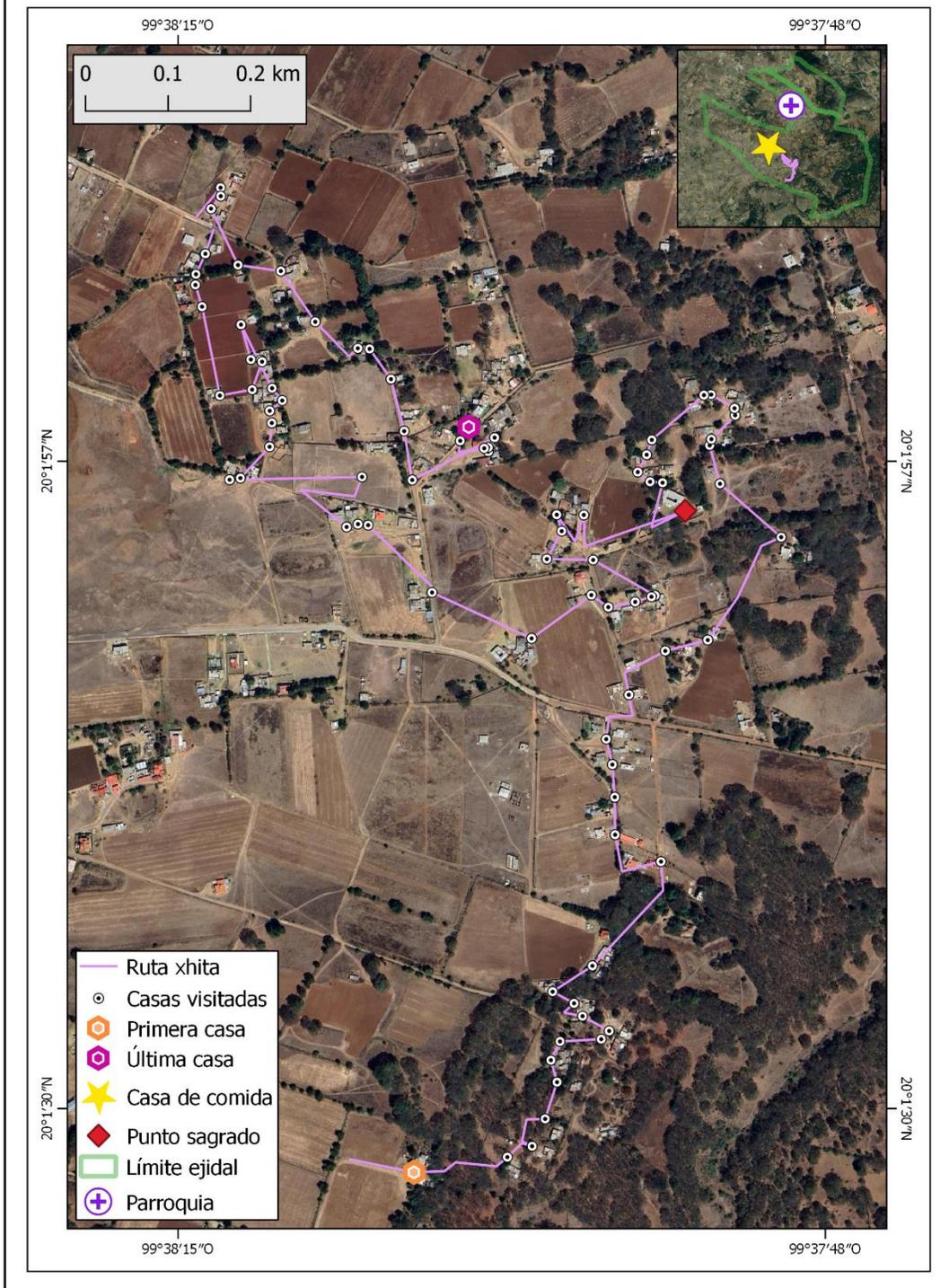


Figura 42. Recorridos xhitas durante la séptima jornada. *Elaboración propia.*

Desfile xhita en la cabecera municipal de Jilotepec, 4 de febrero 2024

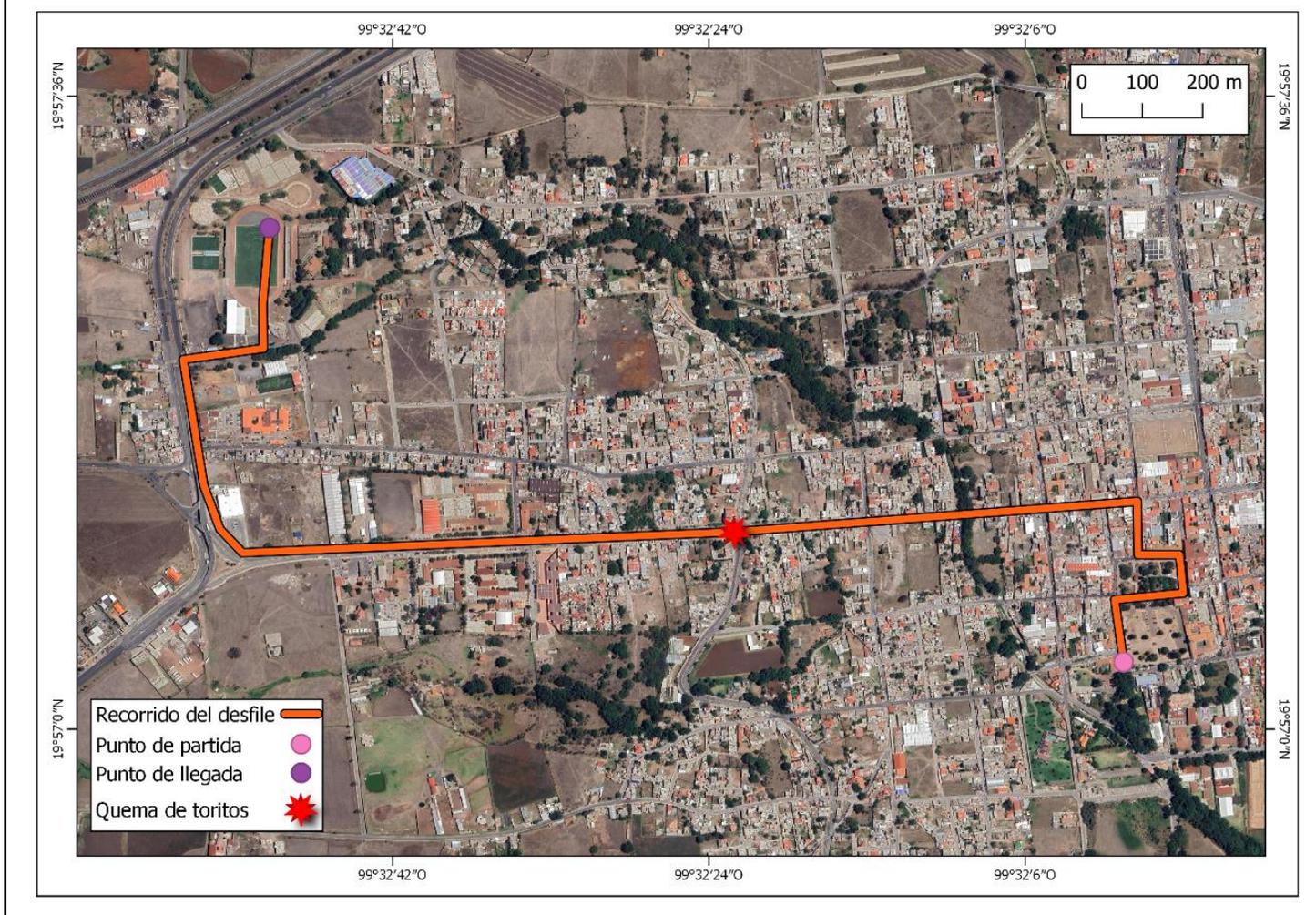


Figura 43. Recorrido del desfile xhita de la cabecera de Jilotepec. *Elaboración propia.*

Décimo día de recorridos xhitas en Calpulalpan, Jilotepec, 2024

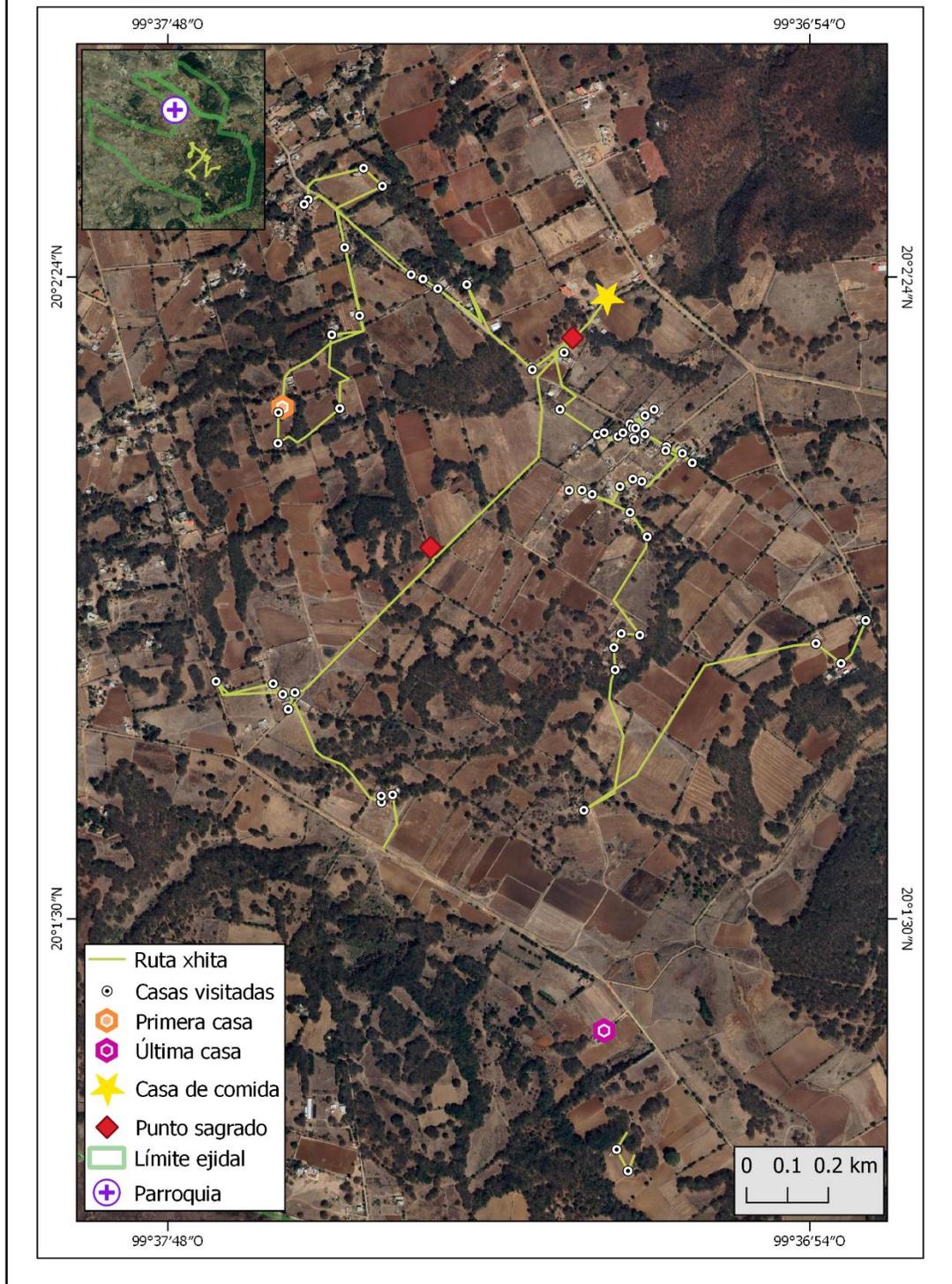


Figura 44. Recorridos xhitas durante la décima jornada. *Elaboración propia.*

Decimoprimer día de recorridos xhitas en Calpulalpan, Jilotepec, 2024

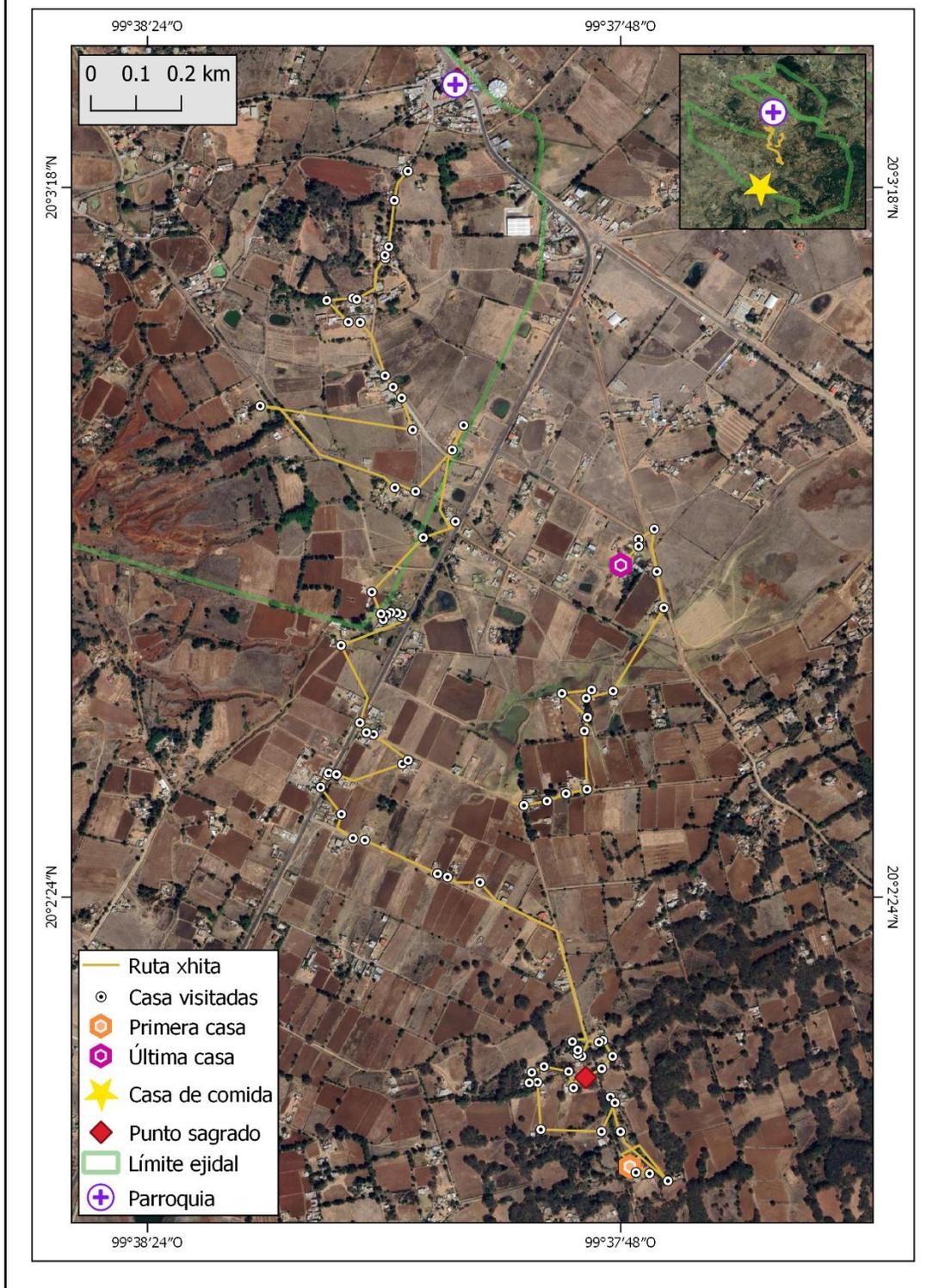


Figura 45. Recorridos xhitas durante la decimoprimer jornada. *Elaboración propia.*

Ciclo de procesiones durante la temporada xhita en Calpulalpan, 2024

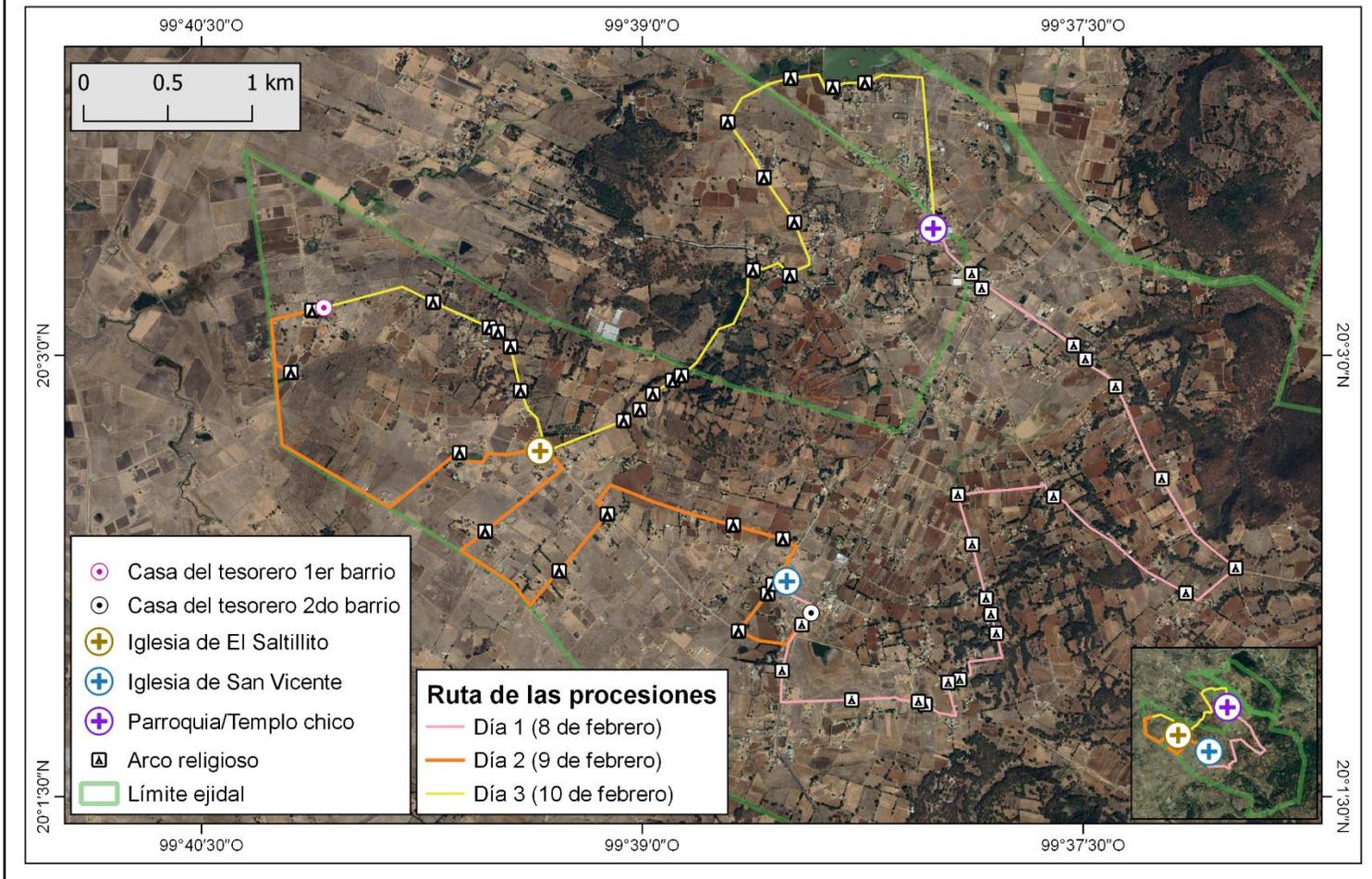


Figura 46. Ciclo de procesiones de Calpulalpan, 2024. *Elaboración propia.*

2.3 Aspectos culturales de la tradición xhita

A continuación, en este apartado se recuperan diversos aspectos culturales de la tradición xhita, que remiten a imaginarios, prácticas y representaciones que resulta relevante abordar desde la perspectiva geográfica cultural debido a su impronta sobre los espacios materiales y simbólicos que se construyen por medio de la festividad. Estos elementos fueron escogidos debido a la importancia que tienen en la tradición, así como por su papel en la construcción de espaciotemporalidades específicas.

2.3.1 La preparación

El compromiso xhita adquirido durante siete años implica no solamente la asistencia a la temporada festiva, sino también a diversas reuniones que sostienen a lo largo del año con fines organizativos. El propio día de la asamblea comunitaria, que se realiza una semana previa a la festividad, se reúnen todos los xhitas, los miembros con cargos alientan al grupo y dan ciertas recomendaciones para llevar a cabo una temporada agradable, sin problemas y que se base en la devoción más que en las órdenes de una autoridad civil.

Algunas semanas antes de iniciar la temporada hacen la entrega de los costales, donde dan los atavíos a los participantes. Así mismo, a lo largo del año hacen colectas para reunir insumos para la fiesta. No es extraño ver xhitas en las carreteras pidiendo cooperación en algunas épocas del año.

Posiblemente uno de los días más importantes sea el día antes del inicio de los recorridos. Este día se pide permiso al señor de la Humildad para ser sacado, bañado y vestido, y adornar su vitrina con arcos de flores artificiales. Igualmente se realiza por la tarde una misa en el templo grande para bendecir a los xhitas y las cortinas e imágenes que irán repartiendo en los distintos hogares. Posteriormente, afuera del templo los músicos comienzan con las primeras tocadas, que son acompañadas por los primeros bailes de los xhitas, aún sin atavíos. Después, invitan a bailar a otros personajes importantes de la tradición como los mayores y menores, los tesoreros y un momento especial para que bailen las mujeres involucradas, es decir, las esposas de tesoreros, segundos y terceros.

2.3.2 La vestimenta: la personificación desde el cuerpo

La vestimenta xhita de Calpulalpan se posiciona como única entre las localidades del municipio, pues se diferencia de manera considerable de las empleadas en las otras comunidades que realizan la festividad xhita.

Los xhitas de Calpulalpan son también conocidos por otras comunidades como “los encostalados”, dado que su vestimenta consiste en un traje de dos piezas fabricado con fibra de ixtle: un pantalón con una ligera abertura bajo la ingle y un ayate que va abierto de los laterales. Estas piezas son fabricadas por los xhitas mayores y reutilizadas en algunos años, sobre todo para dárselas a los recién reclutados. Los costales son adquiridos en el municipio queretano de Ezequiel Montes con una fábrica. Abajo del traje de ixtle, los xhitas ocupan un pantalón de mezclilla con cinturón y una camisa de manga larga fajada en el pantalón (Figura 48). El pantalón debe ser grueso para proteger la piel, pero lo suficientemente amplio para permitir el movimiento para correr y saltar las cercas. El ayate es amplio y, al ser de doble capa, los xhitas llegan a guardar cosas en su interior, como algún paliacate o su máscara.

En las mañanas, cuando la temperatura es baja, los xhitas ocupan una chamarra bajo el ayate, la cual es retirada cuando la temperatura comienza a aumentar y los xhitas mayores dan la indicación de quitárselas bajo el grito de “¡Chamarras!”. Un xhita se encarga de recoger las chamarras del montón donde fueron depositadas por cada miembro y llevarlas a alguno de los camiones destinados para alojar los distintos insumos. Una vez retiradas las chamarras, varios xhitas optan por subir el cuello de su camisa para evitar rozaduras a causa del ayate de ixtle y su constante contacto con la piel.

Otros elementos del traje xhita son el sombrero de paja con un xirguero y diversos adornos, la máscara y el chicote. El xirguero que se cuelga en la parte superior y trasera del sombrero era antiguamente de cola de res, aunque en la actualidad, con el objetivo de hacerlo más largo y vistoso, es elaborado con crin de caballo. Al respecto, un antiguo xhita comentó que es importante el proceso de limpieza, ya que dicho pelo puede llegar a soltar un olor fétido, por lo que varios optan por conseguir el pelo curado en el mercado Jamaica, ubicado en el oriente de la Ciudad de México⁴. Estas colas son adheridas al sombrero, mismo que es adornado con flores de plástico y algunos elementos que deseen añadir los participantes, tales como lentejuelas e incluso alguna foto. El sombrero no sólo es empleado por los xhitas, sino también por los demás acompañantes, como músicos, cueteros y choferes para distinguirse identitariamente como grupo. Los xhitas mayores y menores pueden añadir otros elementos a su sombrero, tales como colas de zorrillo o plumas de pavo real.

⁴ En Calpulalpan es común la migración temporal y los movimientos pendulares con objetivos laborales. Así, muchos miembros del grupo xhita realizan cotidianidad en zonas urbanas de donde toman elementos que son traídos a la tradición.

La máscara es posiblemente el elemento más influenciado por la modernidad. En Calpulalpan, las máscaras son de látex, aunque posiblemente antes se ocupaban de madera, como lo hacen en otras comunidades o los propios *xhitas* Viejos de corpus de Temascalcingo. El simbolismo de la máscara con rostros toscos y malvados refiere a los personajes malévolos que castigaban al Señor de la humildad. Las máscaras son ocupadas sólo cuando bailan en las casas y durante las procesiones, pues usarlas el resto del tiempo implicaría un esfuerzo mayor, ya que les dificulta la respiración y les provoca ojos rojizos.

Finalmente, el chicote está hecho de cuerda y termina con una punta de lazo para que suene en el aire. Algunos indican que simboliza el látigo empleado por aquellos que acosaban al Señor de la Humildad. En ocasiones, los *xhitas* mojan la punta para que dé una sonoridad distinta, y cuando ya está muy abierta la cortan y la sustituyen por una nueva. Las puntas cortadas son abandonadas en el lugar donde las cortan y pueden ser recolectadas por algún miembro de la comunidad que desee conservar alguna como recuerdo.

Así mismo, para los recorridos y las procesiones es importante que los *xhitas* cuenten con al menos un par de zapatos muy resistentes o “de uso rudo” para poder caminar por los distintos terrenos pedregosos, de milpas y fangosos, para no resbalarse ni doblarse los tobillos al correr (Figura 47).



Figura 47. *Xhitas* corriendo entre milpas en barbecho. *Fuente: archivo de campo.*

Al respecto de su propia vestimenta, era notorio que muchos *xhitas* desconocían los simbolismos de sus atavíos, y más bien replicaban la tradición en tanto acto de devoción y de identidad comunitaria sin cuestionarse al respecto de sus orígenes. Algunos *xhitas*

decían “yo chicoteo porque me dicen que lo haga”, aunque reconocían que había un significado subyacente al acto. No obstante, varios de ellos coincidieron en que eran personificadores del mal, por ello el uso del chicote a manera de látigo.

Las xhongas, quienes eran escogidas aleatoriamente para ser representadas por los xhitas durante una jornada o para la serie de procesiones⁵, ocupaban un vestido que llegara arriba de las rodillas o algún short; las piernas se cubrían con medias, y el calzado era en función de si estaban recorriendo casas o en una procesión. Así mismo podían ocupar chamarras estilizadas o algún sombrero femenino para el sol. El elemento que las distinguía y las hacía entrar en personaje era la máscara femenina con una peluca de llamativos colores. El chicote era sustituido por una bolsa que podían ocupar para pegarle a algún xhita que se atravesara en su camino. De acuerdo con informantes, antiguamente las xhongas ocupaban peinados trenzados y canastas, pero con las influencias de la modernidad éstas pasaron a usar pelucas de colores y bolsas (Figura 49). La xhonga es una forma de travestismo que juega con la dualidad, la ridiculización y el componente lúdico homoerótico de la fiesta.

En este punto no podemos olvidar los valores estéticos que subyacen en esta vestimenta. Una estética de origen indígena y rural, pero con inspiraciones y elementos de la modernidad. Las intrusiones del ideal yanqui del *cowboy*, como las camisas a cuadros y la mezclilla, mezcladas con los elementos de herencia otomí dan lugar a una vestimenta con elementos tradicionales, pero que no es estática y presenta constantes resignificaciones, configuraciones y movimientos. En ella podemos identificar elementos procedentes de las tres fuentes culturales que anota Fernández Christlieb (2021): la mesoamericana, con materiales como el ixtle; la española, con las colas de res y caballo; y la estadounidense, con los nuevos elementos más plastificados, como las pelucas y las máscaras de látex.

En los análisis de corte cultural en Geografía conviene resaltar que el cuerpo es el primer territorio, lo más inmediato de una persona y su medio para comprender el entorno; a partir de él se construyen los principios de identidad. De acuerdo con Ramírez y López Levi (2015) el cuerpo nos permite vincularnos con el sistema al que pertenecemos, al ataviarlo se toma posesión de él, se muestra lo que es y se refleja una imagen. En un paso posterior, el espacio público es el escenario de los cuerpos moldeados y ataviados que se valoran de

⁵ Si un miembro de los xhitas era escogido para representar una xhonga durante las procesiones, este papel quedaría hasta el final de la temporada xhita, sin posibilidad de cambiar de rol el resto de los días.

cierta manera. El espacio y los cuerpos, mutuamente, se constituyen por medio de las relaciones contextuales (Longhurst, 2005).

En su análisis sobre la ritualidad otomí, Galinier (2018) logra hacer una vinculación entre el cuerpo y el cosmos en los rituales otomíes, considerando que el cuerpo representa mitades como lo representa también el cosmos. De esta manera el paso hacia lo sagrado se expresa por distintos factores que pasan por la piel, pues se encarnan a personajes sobrenaturales: los ancestros, recordando que el término *xhita* designa a los abuelos que, de acuerdo con distintas tradiciones, pueden encarnar a los danzantes del Carnaval.

En el caso de Calpulalpan los *xhitas* eran aquellos que acosaban al Señor de la humildad, por lo que aquellos que lo representan están vestidos con su vieja piel, una herencia que puede estar incluso vinculada a la idea del desollamiento o el desprendimiento de la piel. Este aspecto se relaciona con resonancias profundas en el inconsciente colectivo y la memoria histórica de las comunidades de herencia otomí. El Carnaval de origen europeo empata con visiones otomíes sobre la representación de seres sobrenaturales, pues se trata de un ritual con tintes nocturnos, relacionado con la mitad inferior del cosmos, aquella del inframundo, de donde provienen los *xhitas*.

De acuerdo con algunos habitantes de Calpulalpan, los trajes se pueden heredar para los *xhitas*, llamados también *xhitas* niños, tanto por su carga simbólica, como por el elevado costo que puede representar dicha indumentaria. Algunos testimonios declaraban que “aunque se vea sencillo, es caro, un traje completo cuesta más de \$2000, más la cuota por ser *xhita*”. Es decir, adquirir el compromiso de ser *xhita* implica también asumir los elevados costos que esto conlleva, considerando que muchos de ellos se dedican a oficios donde la paga no es tan redituable. Por eso mismo, para algunos miembros de la comunidad ser *xhita* es considerado como un lujo que no se pueden dar por los costos y el tiempo que deben parar de laborar para cumplir con la manda.

Por otro lado, uno de los objetivos de asistir al desfile en la cabecera fue conocer otros atavíos tradicionales de las comunidades de Jilotepec y contrastarlos con los de Calpulalpan. Al respecto, podemos reconocer que se trata de vestimentas muy distintas. El elemento que más resalta es el *xirguero* que llevan en la cabeza, formado por varias colas (más de 50) y las vestimentas más holgadas (Figura 50). Igualmente portan una máscara de tela con aberturas para los ojos y una especie de capa que los cubre de cuerpo completo. Varios de ellos llevan consigo un *acocol*, el cual sirve para imitar el mugido del ganado

(Brambila, 2000). El calzado es diverso, y pueden ser incluso tenis casuales. Además, cada comunidad tiene distintivos peculiares, como algún xhita vestido completamente de colas de res (Figura 51), o el uso de xirgueros intervenidos con otros colores e incluso de papel, como es el caso de San Lorenzo Nenamicoyan (Figura 53).

Otros personajes recurrentes en diversas comunidades, no así en Calpulalpan, son la madama y el xhita viejo (Figura 52). La madama porta un sombrero, un paliacate, una falda y un quexquemitl bordado, elemento primordial dentro de la indumentaria indígena otomí, así como una canasta que simboliza la recolección de la cosecha. El xhita viejo puede portar una enorme máscara de madera y un traje hecho de pelo o colas de animales, o bien, un traje de manta, un sombrero y un bastón, que representa su edad avanzada.



Figura 48. Vestimenta xhita compuesta de pantalón y ayate de ixtle, chicote, sombrero de palma adornado con flores artificiales y una cola de caballo o res.

Fuente: archivo de campo.



Figura 49. Xhonga bailando con un xhita.

Fuente: archivo de campo.



Figura 50. Xhitas de diversas comunidades en el desfile. *Fuente: archivo de campo.*



Figura 51. Xhita de Divisadero de Zapata durante el desfile. *Fuente: archivo de campo.*



Figura 52. Madama y xhita viejo encabezando a su delegación xhita en el desfile. *Fuente: archivo de campo.*



Figura 53. Xhitas de San Lorenzo Nenamicoyan, caracterizados con su xirguero a base de papel crepé de colores, ayate de ixtle y algunos chicotes. *Fuente: archivo de campo.*

2.3.3 Los paisajes sonoros

Los diversos sonidos de la fiesta generan atmósferas sonoras características que las distinguen de otras épocas del año. Diversos actores y fuentes de sonido se conjugan para dar el carácter festivo al pueblo. De esta manera podemos presenciar la construcción de paisajes sonoros que invitan a una escucha cultural del sonido, pues el pueblo dota de significados y simbolismos, así como de valoraciones estéticas y posicionamientos éticos a la sonoridad, resultado de procesos biofísicos y culturales. Desde el enfoque cultural nos interesa conocer la experiencia espacial del sonido, el contexto en el que es producido y el sentido festivo, ritual y de comunidad que reviste al propio sonido, más allá del enfoque acústico emisor-receptor (Urquijo, 2022; Amphoux, 2017; Neve, 2012).

Desde el grupo xhita, se generan diversos sonidos a partir de sus voces y los elementos de sus atavíos. Por medio de los gritos, se generan paisajes sonoros, culturizados que dan identidad al pueblo. Xhitear es uno de los verbos empleados, principalmente por los menores, para motivar a los xhitas a moverse y crear una atmósfera sonora que haga notar su presencia, por medio de los sonidos que se generan con el chicote. “¡Xhiteenle,

xhiteenle!” eran las indicaciones cuando en la espera se buscaba que los xhitas no estuvieran quietos, sino en constante movimiento.

—“¿Por dónde, xhitas, por dónde?” —“Por acá, por acá” era un diálogo recurrente para identificar hacia donde debían dirigirse y trazar el camino. Esta frase no indica una falta de conocimiento de a dónde fueran, sino una forma de guiar a los mayores y de crear la escenificación del recorrido. —“Ánimo costalitos” “Ánimo xhitas” “Ánimo xirgos” era parte de los gritos de motivación que daban tanto los xhitas menores como algunos xhitas “cinco años”.

Otra forma de dar identidad sonora a la fiesta es la música, interpretada por el grupo musical “Los perdidos” en los recorridos xhitas (Figura 54). Este grupo no toca en todas las casas, pues algunas piden que no haya música, otras ponen sus propias bocinas y otras son difíciles de acceder para los músicos con todos sus instrumentos, por lo que optan por seguir a otra casa más cercana. Los músicos siempre son los primeros en llegar a las casas, donde los espera uno o dos xhitas que van avisando a los caseros que pronto llegará la imagen, y comienzan a tocar enseguida llegan los xhitas con la imagen. Al inicio de la temporada se tocan casi las mismas canciones en cada casa, pues representan las composiciones populares tradicionales, pero con el paso de los días se van incorporando otras piezas musicales.

Los cuetes constituyen, sin duda, otro elemento sonoro que distingue esta época. Por medio de un sonido estruendoso, sea de uno en uno o mediante una “gruesa” (doce docenas cuetes), el grupo xhita hace notar su presencia y su asistencia a la labor de llevar al Señor de la humildad por las distintas zonas del pueblo. Un ejercicio realizado en algunas jornadas finales consistía en identificar dónde se encontraban los xhitas por medio del sonido de los cuetes.

Durante los recorridos en las camionetas para desplazarnos desde la iglesia o a la casa donde ofrecerán comida, los claxonazos de “la torton” nos acompañan para alertar a la comunidad que los xhitas van pasando. No obstante, éstos no son de común acuerdo, sino ejecutados sólo por algunos xhitas que van colgados en dicho camión, y pueden llegar a ser molestos para varios miembros del grupo, entre los que se encuentran los cueteros, quienes expresan su descontento por el ruido generado. Es decir, existen incluso conflictos sonoros al interior del propio grupo por las sonoridades empleadas.

De manera general, podemos reconocer que el paisaje sonoro de la fiesta, culturizado y humano, tiene la característica de generar sonoridades definidas particularmente para la festividad, con elevados decibeles. Esto implica que se debe tener cuidado de no acercarse muchos a determinadas fuentes sonoras y que no es necesariamente cómodo a otras especies de los ecosistemas de la comunidad.

Por medio de la visita al desfile de la cabecera, se pudieron identificar diferencias tangibles respecto a las sonoridades que se crean y se privilegian en otras comunidades que realizan la festividad xhita. El más llamativo es el sonido de los acocoles, que Brambila (2000) relaciona con los mugidos del ganado. Así mismo, los xhitas de algunas localidades, sobre todo los disfrazados de mujer (que en Calpulalpan conocen como xhongas), suelen reírse o hacer algunos sonidos burlescos e incorporar esto como parte de la sonoridad festiva. No obstante, reconocemos que el propio desfile puede invitar a sonoridades específicas para esa ocasión, pues en el caso de los xhitas niños de Calpulalpan, estos además de sonar sus chicotes, eran acompañados de la banda, lo cual no ocurriría en un recorrido xhita habitual.

Así mismo, conviene anotar aspectos de otros sentidos, como el olfato y el tacto, como el fuerte olor a pólvora que inundaba algunos sitios o las diferencias en el caminar entre surcos, cemento, terracería o rocas, que daba distintos ritmos, sensaciones e incluso riesgos al caminar, que eran cuidados para que los mayores pudieran llevar de la mejor manera la imagen del Señor de la humildad.

Otra parte de la sonoridad de esta temporada son los rezos y su sacralidad. La importancia de mantenerse solemne, al ritmo de los cantos y sin hacer aspavientos ni interrumpir el momento generado para expresar un respeto al componente religioso de la festividad. En las comidas, los rezos se acompañan de porras que daban un carácter festivo y cada porra culminaba con chillidos entonados a un ritmo específico, dando la sensación de celebración. Los xhitas “cinco años” eran los encargados de leer a quiénes iban dirigidas las porras, mientras que el resto del grupo las entonaba.

En las procesiones la batuta de los rezos y porras religiosas la llevan las rezanderas, normalmente dos mujeres adultas, con su megáfono, a través del cual también incluyen algunas bromas o frases que daban ánimo para realizar porras a las imágenes que llevaban en la procesión. Mientras el pueblo camina con las imágenes, se entonan algunos rezos y porras para las imágenes. En ocasiones, se pedía a ciertos grupos como las mujeres, los

hombres o los xhitas que entonaran las porras. Por ejemplo, las rezanderas decían “Queremos que las mujeres nos digan quién es la mera mera”, a lo que las mujeres debían responder “la mera mera Lupita es” (haciendo referencia al mote de cariño que se le da a la Virgen de Guadalupe). Para evitar la monotonía, las rezanderas podían anotar (también cantando) que no se escuchó y que querían escuchar nuevamente la porra, a lo cual debía corresponder el grupo solicitado. Una vez culminado este segundo esfuerzo las rezanderas los felicitaban entonando “Qué bonito les quedó, les quedó, les quedó”.



Figura 54. Grupo de músicos “Los perdidos” con un anciano violinista de Calpulalpan, antiguo músico del grupo xhita. *Fuente: archivo de campo.*

2.3.4 El baile: el cuerpo en movimiento

El baile es una expresión fundamental dentro de la tradición xhita. Implica una expresión crucial ritual desde la escala corporal, mostrada en el espacio de la comunidad. La práctica corporal dancística implica también la reivindicación territorial de la identidad a través del movimiento (Ysunza, 2021). Son diversos los espacios donde los xhitas bailan, y dependiendo del lugar son los tipos de baile que interpretan. Se pudo identificar un limitado repertorio de pasos, debido a que la repetición de coreografías básicas va dando identidad a la danza xhita. Los xhitas lo encuentran como un momento de recreación y de jolgorio, pero también de compromiso en su manda con el Señor de la Humildad, pues no es optativa la opción de bailar, sino un requisito.

Los elementos primordiales para llevar a cabo el baile son el dominio del control corporal y la simbiosis con la pareja de baile. Existen distintos tipos de baile. Primeramente, los realizados en las visitas a las casas de la comunidad son dos: el realizado entre dos xhitas y el realizado entre un xhita y una xhonga. La primera parte del baile consiste en tomar a algún otro compañero xhita de los hombros y bailar en movimientos circulares, golpeando el piso con los pies como si se quisiera cimbrarlo, mientras que la segunda parte consiste en mover los hombros del otro compañero a un ritmo acelerado al compás de la música durante los últimos segundos que dura la pieza musical. En caso de tratarse de un baile con una xhonga, a ésta se le agarra por la cintura con el chicote. De esta manera, podemos ver que el tipo de baile se adecua a la personificación sexuada que hace cada sujeto (Figura 55).

Las fuertes pisadas durante el baile dan un elemento de conexión con la tierra, pues implica dar una sonoridad y un contacto firme al bailar. Así, el baile es parte del aspecto lúdico de lo sagrado, es decir, busca reafirmar la propia comunión del cuerpo de cada sujeto involucrado con el cuerpo comunitario y la propia tradición.

De acuerdo con el testimonio de un señor en el barrio de La Capilla, localizado en la segunda manzana de Calpulalpan, antiguamente se tenía la tradición de los danzantes, la cual ya no se practica desde hace algunas décadas, cuando murió el último miembro de la comunidad que se dedicaba a enseñar los pasos de los bailes y su significado. Desde entonces, dicho grupo ya no forma parte de la tradición y los últimos hombres que fueron parte de dichas coreografías ya son personas mayores. Se considera idóneo profundizar en las raíces de dicha tradición, las cuales se especula que son de herencia otomí, lo cual fungiría como un ejercicio de recuperación de la memoria oral del pueblo.

Peláez (2019) considera que la danza ritual forma parte de la renovación cósmica de las culturas premodernas y constituye también un valor estético. En la danza existen intenciones que se inscriben en la sacralidad del espacio durante la temporada festiva, pues así se da el cumplimiento del mito a través de la danza ritual. Así, los xhitas asumen un compromiso que cumplen a cabalidad: llevar la imagen del Señor de la Humildad a las casas católicas de la comunidad y bailar en ellas.



Figura 55. Comparación entre las formas de baile xhita-xhita y xhita-xhonga. *Fuente: archivo de campo.*

2.3.5 Los códigos de comportamiento

Los xhitas se asumen como una representación del mal, por lo que las relaciones se basan en gran medida en el exceso de confianza, que puede incluir acciones como el toqueteo, las pambas y los huevazos. No obstante, los propios mayores reconocen que la frontera entre la representación y las propias rencillas personales entre los participantes puede ser fina, pues algunos buscaban sabotear a otros xhitas de terminar su jornada, ante lo que les invitaban a apoyarse y a no caer en dinámicas de venganza.

Existen diversos códigos de respeto que los xhitas deben acatar, tales como no sentarse, no descansar y no platicar en momentos donde no estuviera permitido, pues se trata de una manda “no de un día de campo”. En determinados momentos, los xhitas debían quitarse o ponerse el sombrero y la máscara o estar hincados: se trata de códigos que ellos conocen y replican en los distintos espacios y momentos donde es adecuada cada acción.

El grupo xhita se dividía entre cerveceros y refresqueros. Los primeros estaban dispuestos a tomar cerveza a lo largo de la temporada, mientras que los segundos eran jóvenes dedicados a su manda que preferían no mezclar el alcohol con su labor como xhitas, por lo que debían ser respetados por el resto del grupo que no los podía obligar a tomar.

- **Los castigos**

Dentro de los códigos de comportamiento, resulta de especial interés reconocer las dinámicas en las relaciones sociales que se establecen al interior del grupo xhita. Por medio de la observación participante y de testimonios de miembros de la comunidad, principalmente de un antiguo miembro xhita, es como se pudieron reconocer diversas dinámicas de castigo o represalia que se toman contra aquellos que cometen algún error o no siguen las normas establecidas. En unos castigos se me indicó que no documentara fotográficamente, pues creían que de alguna forma el delegado podía enterarse y ellos estaban en un contexto tenso debido a la violencia que buscaba combatirse al interior del grupo, por lo que se sentían bajo la mira.

A algunos les colgaban objetos, como peluches o botellas, para que la carga fuera mayor y como broma dentro de su dinámica burlesca como diablillos, o bien, debido a algún incumplimiento, como haberse puesto borracho la jornada anterior. Otra forma de castigar a una persona que se había pasado de copas durante una jornada era volverlo refresquero durante la jornada siguiente o durante el resto de la temporada. Los castigos de este tipo buscaban también que el xhita tomara conciencia de su error para evitar que los repitiera o incluso que desertara de su manda como xhita.

En caso de no ponerse la máscara en los momentos indicados, debido a alguna distracción o retraso, el xhita era pintado de la cara con grasa de zapatos negra por sus compañeros. Esto se debe a que el xhita no debe ser identificado en las casas mientras baila o realiza alguna travesura, sino hasta el momento en el que le ofrecen algún alimento o cuando comienza a correr hacia otra casa.

La impuntualidad, aunque poco común entre los xhitas, era mal vista, pues se interpreta como una falta de compromiso frente a la imagen del patrono. En caso de llegar tarde, el xhita no tenía permitido ponerse el traje hasta que los mayores y menores se lo indicaran, tras haber avanzado algunas casas de la jornada, en donde debían ir caminando, generalmente junto a los músicos sin la posibilidad de bailar ni chicotear. Cuando se daba el momento, los mayores llamaban a formar dos filas a partir de la imagen del Señor de la Humildad para que el xhita pasara de rodillas entre ambas mientras cada uno de los otros integrantes le daba una “pamba”. Al llegar a la imagen, el xhita impuntual debía persignarse frente a ésta para iniciar su jornada y poder acceder al permiso de vestirse e integrarse al grupo. En algunas ocasiones, la llegada tardía se debió a una mala logística entre los xhitas

que llegaban juntos a la parroquia, por lo que se generaban tensiones y disgustos a lo largo de la jornada debido a estas situaciones.

Si algún xhita erraba en la recitación de los rezos era castigado con un golpe en la cabeza por parte del mayor a cargo, quien a su vez le daba una indicación para estar atento a la correcta recitación de los rezos cantados. Fue evidente durante la temporada 2024 que un xhita que llevaba cinco años, y que había sido designado para entonar diversos rezos había errado en algunas jornadas a causa de su estado de ebriedad, hecho que le costó múltiples regaños, ser ponchado y sacrificar su lugar como próximo menor de su barrio, pues la forma de persignar y entonar los rezos es factor fundamental para la selección de éstos por parte del grupo xhita.



Figura 56. Xhitas captados distrayéndose de sus labores recibiendo una pamba por sus compañeros formados en dos filas orientadas hacia el Señor de la humildad. *Fuente: archivo de campo.*

Lo observado se complementó con diversos testimonios de miembros de la comunidad, entre los que se encontraban antiguos xhitas. Las declaraciones más comunes de oír era que “en otras épocas eran peores” y “ahora están más tranquilos”. De acuerdo con diversos informantes hombres y mujeres, entre los que se incluían antiguos xhitas, los tratos y los castigos eran mucho más severos en años pasados. Por ejemplo, podían servirte doble ración de comida, y no acabarse la comida (que era servida en enormes cantidades y

después de haber comido lo ofrecido en diversos hogares) implicaba una ofensa, por lo que la colgaban en una bolsa en el ayate para que se la llevara el xhita en cuestión. Otros actos que resultaban violentos y eran comunes era arrastrar algún participante por la calle hasta que sangrara por el roce con el piso y, dado que eran más participantes⁶, no se enteraban quiénes habían sido los principales perpetradores. Así mismo, hasta el año pasado, en algunos puntos hacían una dinámica de agarrarse a golpes con guantes de boxeo como parte de la atmósfera festiva, pero podía avivar los ánimos de rencillas acumuladas.

- ***“Xhita ponchado”*: las implicaciones físicas y emocionales de la jornada xhita**

Ser xhita implica una gran carga física, mental y emocional, por lo que la manda de siete años no todos logran cumplirla o no lo hacen en los siete años exactos, debido a alguna lesión o alguna situación que llevó a que no se culminara con la temporada. Hay otras formas de cubrir la manda e incluso hay quienes prometen sólo un año.

Una expresión ocupada es “me poncharon”, refiriéndose a que la presión física lo hizo sucumbir en el intento de cubrir la jornada en su totalidad. A lo largo de la temporada 2024, se identificaron al menos tres xhitas ponchados que no lograron finalizar los días de la festividad.

A lo largo de la jornada, uno de los principales informantes fue “El rata”, un antiguo xhita que no logró cubrir los 7 años debido a la gran presión ejercida. “El rata”, al conocer sobre mi trabajo, fue muy entusiasta en contar su testimonio y explicar varios de los aspectos clave que caracterizan la tradición. Así mismo, fungió como un apoyo para advertir sobre ciertos códigos para evitar caer en acciones o dinámicas en los que yo, como investigador, acabara también dejando el proyecto.

“El rata” describió muchos de los castigos que se anotan en el apartado. Así mismo, comentó las implicaciones tan fuertes de involucrarse completamente. Implicaba ahorrar, no ver a su familia, al menos no como persona, sentía que su ser se desprendía de su cuerpo, el cual sólo seguía en automático bajo las influencias del alcohol. Algunos de los traumas generados permanecen en él, quien, a pesar de seguir siendo devoto y apoyar la tradición, buscaba momentos prudentes para que los xhitas no lo molestaran ni lo obligaran

⁶ El número de xhitas ha variado en distintas épocas. Aunque hace algunas décadas el número se reducía a 12 (6 de cada barrio), hubo una época, hace más de 10 años, en la que llegaban a sumar más de 100 xhitas, lo cual implicaba una mayor participación de los miembros de la comunidad, pero también un desfogue masivo, debido a la identidad que podía pasar de manera más desapercibida.

a tomar, pues, aunque ya está fuera del grupo, sigue siendo un personaje reconocido e integrado en ciertas dinámicas.

2.3.6 El reclutamiento

Una de las maneras de incorporar nuevos miembros al grupo xhita es el reclutamiento durante los recorridos. En el momento en el que los xhitas visitan una casa y encuentran algún joven en edad de integrarse a los xhitas, le intentan poner el costal o ayate. El joven puede negarse, al intentar huir, y decir que no quiere o que no le es posible ser parte del grupo xhita por diversos motivos, entre los que destacan los compromisos laborales y estudiantiles.

No obstante, si el joven es capturado y acepta formar parte del grupo, es recibido por el resto de los miembros, tiene la obligación de persignarse y dirigir su promesa a la imagen del Señor de la humildad mientras los demás hacen un semicírculo (Figura 57). Los mayores le dan unas breves palabras de bienvenida y le preguntan si va a ser refresquero o cervecero, para establecer un límite que los demás xhitas deben respetar. Ese mismo día, los demás xhitas le van proporcionado los insumos necesarios de la vestimenta al nuevo integrante: el pantalón de costal, el sombrero con xirguero, el chicote y la máscara.

Hace algunas décadas, cuando existía una menor población en Calpulalpan, los xhitas eran sólo 12 hombres, 6 de cada barrio que eran escogidos por anteriores xhitas quienes los designaban como sus suplentes si los atrapaban, en un ritual parecido al actual reclutamiento. En aquellos entonces influía que la migración laboral era menor y pocas personas estudiaban a nivel superior, por lo que era común que aquella persona designada aceptara la suplencia y la manda.



Figura 57. Xhita recién reclutado persignándose frente a la imagen del Señor de la humildad. *Fuente: archivo de campo.*

2.3.7 Los acompañamientos

El grupo xhita está integrado no solamente por aquellos miembros que son activamente los xhitas de cada barrio, sino también por las figuras del tesorero, el segundo y el tercero de cada barrio. Así mismo, los acompañantes cuasipermanentes del grupo forman parte crucial para el desarrollo de la festividad: los músicos, los choferes, los cueteros y el fotógrafo.

Estos sujetos acompañan la mayoría del tiempo al grupo xhita, pero pueden ausentarse en caso de requerirlo, avisando y dejando algún suplente que pueda cubrir su tarea en la logística de la tradición. A continuación, abordaré algunos aspectos de cada uno de estos grupos, destacando su papel crucial en la realización de la festividad. Cada uno de estos sujetos cumplen un compromiso que adquieren con la imagen del Señor de la Humildad y con la comunidad, y son motivados principalmente por la fe que le tienen a la imagen. Ellos también cumplen una especie de manda, compromiso basado en la devoción y acaban formando parte del grupo xhita, pues son acompañantes a lo largo de toda la temporada y los xhitas no podrían realizar todas las labores sin su apoyo.

Los músicos son un grupo conformado por integrantes de la comunidad y se hacen llamar “Los perdidos”. Está conformado por alrededor de una decena de hombres de la comunidad que tocan diversos instrumentos de cuerda, principalmente guitarras, y cantan distintas melodías, tanto de la festividad como otras canciones mexicanas populares. En ocasiones son acompañados de la melódica, instrumento que es tocado por Silver, quien también es

el fotógrafo de la festividad. Es importante no confundir a “Los perdidos” con la banda de viento que acompaña las procesiones o que toca en algunas comidas y cheres, pues éstos son contratados, mientras que “Los perdidos” son personas que lo realizan como un compromiso religioso con el Señor de la humildad.

Los choferes, que eran entre cuatro y cinco, dependiendo el día, iban siguiendo al contingente tanto caminando como en sus vehículos, algunos de los cuales servían para ir echando el maíz y demás regalos, como refrescos, cervezas y cajas de huevo. En su momento, en los vehículos también se guardaban las chamarras de los xhitas. Estos personajes de confianza son fundamentales para la logística y los traslados de los xhitas, por lo que son profundamente estimados. Los transportes empleados son sus camiones, camionetas y vagonetas que, además, son su medio de trabajo. Si existe algún fallo en sus vehículos, ellos buscan arreglarlo a la brevedad para evitar que esto afecte la festividad. Sus principales fortalezas son la ubicación espacial para el manejo de los caminos y la puntualidad, debido al fuerte compromiso que implica trasladar al resto de los miembros del grupo, sus pertenencias y los insumos recolectados en cada jornada.

Los cueteros son un grupo formado hombres de la comunidad, en su mayoría adultos, algunos de los cuales fueron xhitas hace muchos años (Figura 58). Ellos tienen la labor de ir echando cuetes en diversos hogares y de montar quemas de varios paquetes en lugares sagrados específicos, para lo cual cuentan con diversas herramientas. No obstante, algunos cueteros consideran que su labor no es suficientemente valorada, pues algunos los tachan de hacerlo sólo por evitar pagar la cuota de la festividad. Sin embargo, con los recorridos en campo, pudimos observar que el principal factor que los inspira a ser parte de las jornadas xhitas es la devoción al Señor de la Humildad, sumado al factor festivo de recorrer el territorio de la comunidad y llevar a los diversos espacios una sonoridad característica de la fiesta, como los cuetes. Además, ellos reconocen que su labor no puede ser desarrollada por cualquiera debido a los riesgos que implica y la pericia que requiere.

No se debe confundir a los cueteros de los recorridos xhitas con aquellos que son contratados durante la feria para la quema del castillo, los toritos y el piromusical, pues estos últimos son individuos dedicados a dicho negocio, originarios del pueblo de San Lorenzo Octeyuco, en el mismo municipio, y que son ampliamente conocidos por su talento en el arte de la pirotecnia.

El fotógrafo es un miembro de la comunidad que ha documentado la tradición por casi dos décadas. En ocasiones no solamente se dedica a tomar fotografías y videos, sino también a acompañar a los músicos tocando la melódica o la guitarra. Es un miembro apreciado de la comunidad por la labor diversa que realiza para compartir y hacer que se lleve a cabo la tradición. En ciertas ocasiones, lo acompaña un ayudante conocido como “El chalán” para hacer videograbaciones especializadas con lámparas e incluso con drones. Al final de cada temporada, realiza un material audiovisual donde recolecta todas las imágenes y videos capturados ese año, mismo que puede ser adquirido en su tienda.

Por otra parte, existen acompañamientos temporales por otros miembros de la comunidad que deciden caminar con los xhitas durante alguna jornada o parte de ésta. Estos acompañantes voluntariamente deciden acompañar a los xhitas para caminar junto a la imagen. Se puede tratar de antiguos miembros xhitas que desean experimentar nuevamente la sensación de los recorridos o de otros miembros de la comunidad que simplemente desean formar parte del caminar, sean individuos o familias. A lo largo de los recorridos se pudo conversar con diversos de estos acompañantes, quienes dieron diversas pistas sobre la tradición y sobre su propia percepción de la misma.

Aprovecho unos breves párrafos para destacar mi papel como un acompañamiento y como un actor social adicional que formó parte de la tradición en 2024. A lo largo de los recorridos pude incluirme en diversas dinámicas como el baile y apoyar en alguna labor que se requiriera. Así mismo, buscaba colaborar con la documentación fotográfica cuando me lo solicitaran. No obstante, se trató de una experiencia demandante, debido a que cualquier miembro nuevo, incluido yo, es tratado de una manera más ruda con el objetivo de inmiscuirlo completamente en la experiencia y mostrarle los compromisos que se requieren en la tradición. Identifiqué que el caminar era más llevadero cuando no me hablaban y simplemente caminábamos recorriendo, era la parte en la que me reponía de la constante exposición a los comentarios y descansaba de la interacción social directa. Era el tiempo para pensar y procesar lo que estaba recorriendo, observando y experimentando. Recuerdo que en muchos momentos deseaba parar y retirarme, pero el propio ambiente festivo y el deseo de saber más acerca de la tradición me hacía seguir y continuar, con pequeñas metas que me fijaba. Sin duda fue un caminar doloroso anímicamente, con incomodidad y la constante preocupación que me agobiaba, pero que acabó mezclándose con la devoción que adquirí y el compromiso tanto religioso como investigativo.

Asumirme fuereño y mantener la distancia era de lo poco que mantenía mi estatus para no llevarme con ellos de forma pesada. Aquí entre el dilema ético e investigativo sobre ¿en qué punto detenerse? Es imposible negar que uno interfiere en la tradición, pues uno es partícipe, y esto nos marca cuestionamientos al respecto de ¿cuándo parar?, ¿cómo poner límites buscando no irrespetar la tradición?, ¿cómo realizaría la investigación alguien completamente ajeno a la cultura? La diferencia y las tensiones entre delegado y grupo xhita permeó gran parte de mi estancia, pues algunos de los integrantes se consideraban en cierto punto vigilados, al creer que yo había sido enviado por éste, cuestión que pudo aclararse y resolverse. En general, considero que mi acompañamiento fue respetuoso y se generaron algunos vínculos de confianza, y el actuar mediante la prudencia ética es lo que permitió completar mi participación en la temporada, lo cual ahora me permite documentar y analizar esta compleja y rica tradición poco estudiada.



Figura 58. Cueteros colocando la cuetería tras ritual sagrado en el cerro Nica. *Fuente: archivo de campo.*

2.3.8 Los xhitas niños

Los “xhitas niños” son un grupo de hombres menores de edad, cuya edad ronda entre los 5 y los 15 años, aproximadamente. La edad que se acordó en asambleas para que un hombre pueda ser parte del grupo xhita es de 18 años, edad en la que muchos miembros de la comunidad ya culminaron la escuela y pueden decidir de manera independiente si quieren formar parte de los extenuantes recorridos. Los niños xhitas no están sujetos a una manda y más bien forman parte de la tradición como una forma de preparación futura, así

como de apoyo en los principales días de la festividad, tales como el primer domingo de recorridos y los días de procesiones.

Igualmente, en el 2024 los xhitas niños fueron los encargados de representar a Calpulalpan en el desfile xhita llevado a cabo en la cabecera municipal de Jilotepec (Figura 59). Tras la convocatoria por parte de la presidencia municipal para conmemorar el desfile en el marco de los 200 años del municipio, los xhitas niños fueron organizados por el delegado de Calpulalpan y partieron del barrio La Capilla y de El Saltillito rumbo a la cabecera, donde encabezaron el desfile al sonido de la banda.

A pesar de la limitación de edad para formar parte de los xhitas, en la temporada 2024 un xhita niño formó parte de los recorridos diarios, bajo la tutela de su padre, quien es un músico y lo apoyaba en caso de ser necesario. Pese a que el trato con él era un poco más comprensivo, asumió los compromisos que conlleva ser un xhita y culminó con éxito la temporada y su primer año de manda.



Figura 59. Xhitas niños en el desfile de la cabecera. *Fuente: archivo de campo.*

2.3.9 La geografía de la espera: escenificación y espaciotemporalidades variables

En la tradición xhita se configuran distintos espacios de la espera que generan temporalidades relativas. Una de las formas de configurar espacialidad es la espera. La espera es un aspecto temporal que considero de suma importancia dada la contrastación de ritmos que brinda en la festividad, pues por un lado da la opción de un ritmo lento y bajo, contrapuesto con las carreras que toman los xhitas enseguida emprenden camino rumbo a la siguiente casa. Así, se generan compensaciones y formas diversas de experimentar el

espaciotiempo. La espera es una noción interpretativa de la que podemos echar mano para comprender los ritmos y lugares en estos fenómenos culturales.

El primer espacio de la espera que se asoma a la vista es el atrio de la parroquia de Calpulalpan. En él se podía aguardar de pie o sentado en los bordes de las jardineras, que los miembros del pueblo han adoptado como estrechas bancas donde se puede esperar en una postura incómoda que invita a estar alerta ante cualquier aviso de movimiento. Este espacio es ocupado previo al inicio de la temporada xhita, durante las reuniones organizativas y cuando la imagen chica del Señor de la Humildad es bañada, momento que toma varias horas. Así mismo, cada madrugada, después de persignarse, los xhitas aguardan en la oscuridad a que den el repique de las campanas, generalmente en silencio. Bajo esta atmósfera, quedan a la espera de cualquiera que entre al atrio para saber quién llega más tarde que los demás, y lanzar algún comentario o chiflido.

Otra forma en la que se manifiestan los paisajes efímeros de la espera es aquella que acontece en las casas donde se demoran más tiempo los mayores echando cortina o conversando con los caseros. Mientras los mayores están dentro de la casa con la imagen del Señor de la humildad y haciendo el rito de echar cortina a personas, objetos o partes de la casa, los xhitas deben crear el escenario y la atmósfera mediante el chicoteo y el baile. No obstante, la espera puede oscilar entre unos pocos minutos, hasta alargarse a casi media hora, momentos en los cuales los xhitas pueden improvisar y hacer distintas actividades, tales como armar juegos, agarrar objetos, perseguirse, o limitarse a gritar “por acá, por acá” mientras chicotean (Figuras 60 y 61).

Otro espacio de la espera que conviene resaltar es el de la comida. Cuando todos están sentados, se debe esperar a que todos sean servidos y la comida sea bendecida, es mandatorio, y es mal visto que cualquier persona comience a comer antes que los demás. Así mismo, levantarse no estaba permitido. Cuando se terminaba la comida, se daba tiempo a que los xhitas mayores dieran la indicación para comenzar el ciclo de rezos y porras, en el cual no se podían levantar los miembros del grupo xhita, y de preferencia tampoco los miembros de la comunidad, aunque estos último contaban con una mayor permisividad para retirarse.

De esta manera, la espera es un aspecto temporal que contribuye a la creación de diversas espacialidades que los diferentes actores de la tradición están dispuestos a tomar. La espera no sólo significa incertidumbre, sino también dar tiempo a los procesos, sin

apresurar cuando no sea necesario, Por ello, muchas jornadas se alargaban y se decía “¿quiénes somos para guardar al señor cuando él está feliz recorriendo las casas?”.



Figura 60. Xhitas jugando durante la espera. *Fuente: archivo de campo, 30 de enero 2024.*



Figura 61. Xhita chicoteando mientras el Señor de la Humildad está al interior de un hogar. *Fuente: archivo de campo.*

2.3.10 Los miembros de la comunidad frente a la tradición

La principal motivación de los miembros de la comunidad por celebrar la fiesta es la fe al Señor de la humildad, pues es a quien los miembros de la comunidad esperan recibir en sus casas. Por su parte, la figura xhita de la fiesta genera opiniones diversas, desde quienes

no los reciben y piden que únicamente se presente la imagen, hasta quienes los perciben con indiferencia aceptando que son parte de la festividad, o quienes los reciben con igual o mayor emoción que a la propia imagen patronal, dada la atmósfera festiva que recrean y llevan consigo a cada casa visitada.

Fue común escuchar que la gente concibe a los xhitas como un grupo *muy llevado*, es decir, que puede tener actitudes groseras que incomodan a algunos miembros de la comunidad. Algunos hombres de la comunidad expresan con recelo que no fueron xhitas, pues lo ven como un entorno violento y muy agotador del cual no les hubiera gustado formar parte.

Por otro lado, diversas personas, sobre todo de las familias de xhitas defienden a cabalidad su labor y el esfuerzo realizado, tanto en las asambleas como en las redes sociodigitales, ciberespacio en donde se filtran diversas opiniones referentes a la tradición en un grupo de Facebook creado para compartir las fotografías y los momentos especiales año con año.

En la comunidad se tiene asumido que se trata de una actividad masculina. Al cuestionar a diversas personas, sobre todo mujeres, éstas respondieron que las mujeres no aguantarían los comportamientos de los hombres, pues se sentirían abrumadas o podrían ser violentadas.

Una pregunta que surge es ¿de qué tipo de familias vienen los xhitas? Se localizó que proceden de familias diversas, pero muchas de ellas con la posibilidad económica de apoyar a su familiar mientras éste se encuentre en la temporada xhita, ya que se trata de 3 semanas en las cuales dicho individuo no va a laborar ni aportar dinero al hogar, lujo que no podrían darse muchos miembros de la comunidad quienes afirman “eso sólo lo pueden hacer los ricos; si yo no trabajo, no como”.

En el 2024, la tradición se llevó a cabo bajo un ambiente de tensión tras la asamblea, la indicación de no dar cerveza y la ley seca. Esto desencadenó acciones de los xhitas que no fueron bien vistas por varios miembros de la comunidad, como no llegar a dos eventos donde la gente los esperaba. El primer momento fue el lunes 5 de febrero, día en que suelen bailar en la plaza del centro de Calpulalpan; ese día tenían montado el escenario al que no llegaron por diferencias con el delegado. La segunda ocasión fue el martes de carnaval, fin de la fiesta, a donde suelen llegar para los harinazos, la colgada de los xhitas y la resucitación, pero no llegaron sino hasta varias horas después de lo planeado cuando muchos miembros del pueblo ya habían regresado a sus casas, decepcionados por no haber visto el cierre de la temporada de ese año. La inconformidad se mostró en las redes

sociodigitales y desencadenó una división entre quienes defendían al grupo xhita y aquellos que reconocían que habían faltado en diversos puntos a los que marca la tradición.

El papel de las mujeres en la tradición es diverso. Podría calificarse de marginal desde una óptica simplista, pero también puede leerse en otros códigos en los cuales se entiende que ellas generan sus propios espacios y momentos de convivencia, ya que no pueden desatender muchas de las responsabilidades ligadas con los cuidados. Aunque en otras comunidades algunas mujeres participan como xhitas, en Calpulalpan no es así. Las mujeres de esta comunidad participan como acompañantes, esposas, molenderas y en otros aspectos de la tradición. Por ejemplo, doña Chapi es la encargada de año con año vestir al señor de la Humildad con un nuevo traje y bañarlo junto con los mayores el día previo al inicio de los recorridos. Las esposas de los tesoreros, segundos y terceros son las encargadas de cargar en las procesiones las imágenes de la virgen de Guadalupe y Santa María Magdalena.

En el rol de los cuidados, las esposas, madres, hermanas, tías y abuelas de los xhitas son aquellas que procuran que el resto de la vida cotidiana pueda desempeñarse con normalidad al cuidar a los niños, a los ancianos o incluso seguir trabajando mientras sus familiares participan en la festividad. Las mujeres también fungen como las cocineras. Son las acompañantes en algunos recorridos, las que forman el grueso de las procesiones y quienes toman el papel de rezanderas. Muchas de ellas son quienes reciben al Señor de la humildad en sus casas. En síntesis, las mujeres llevan a cabo papeles que sostienen la tradición pese a no ser los más visibles o reconocidos (Figura 62).



Figura 62. La cotidianidad en el pueblo continúa en la época de los recorridos xhitas.

Fuente: archivo de campo.

Un aspecto que influye tanto en la construcción de comunidad en Calpulalpan como en otras regiones de herencia otomí es la expansión del protestantismo, también conocido como evangelismo o cristianismo. De acuerdo con Yolanda Lastra (2018), el protestantismo es una forma de oponerse a la autoridad y a los sistemas de cargos de la organización religiosa y civil, dado que las familias son quienes patrocinan las celebraciones religiosas dedicadas a los santos patronos y los gastos pueden ser muy altos, por lo que el capitalismo no florece en esas circunstancias, ya que redistribuye la riqueza y no puede ser invertida. De esta manera, el protestantismo se posiciona como una forma de oponerse a supuestas ideologías opresivas y autoritarias. El protestantismo se sitúa como una alternativa para la gente con una herida de la herencia colonial y del nuevo orden económico capitalista, así, en vez de escoger una identidad indígena o una mestiza de herencia indígena prefieren autodenominarse como “hermanos”. La misma autora detecta que la presencia de protestantes ha provocado que la participación en los rituales tradicionales implique beber menos y el rechazo a sistemas tradicionales, e incluso la inclinación por formas urbanas del catolicismo, que se revelan como parte de los esfuerzos de reevangelización por parte de la iglesia católica, con lo cual se establece una pérdida de la identidad indígena a mayor velocidad (Figura 63).



Figura 63. Xhitas recorriendo casas alrededor de un templo cristiano (al fondo). *Fuente: archivo de campo.*

CAPÍTULO 3

Los recorridos xhitas, las procesiones, el carnaval y el desfile como constructores de territorio y comunidad

Lo descrito en el capítulo 2 nos da pie a realizar distintas interpretaciones para la comprensión de la territorialidad⁷ y las nociones de comunidad involucradas en la tradición. En este sentido, se busca comprender la lógica tanto de la espacialidad sagrada xhita como de la fiesta en su conjunto, considerando las procesiones, el carnaval y el desfile. Para ello, se pretende entender los significados territoriales en clave cultural y dar cuenta de las formas de generar territorio en comunidad por medio de la fiesta y la religiosidad.

La tradición revela una espacialidad compleja, que transita entre lo sagrado y lo profano, entre la devoción al santo patrono y el afán por crear comunidad al recorrerla. Más allá de las procesiones lineales, en esta tradición se vislumbran movimientos de muy diversos tipos que atienden a una naturaleza mucho más pedestre del espacio, y que, pese a parecer desordenada, está completamente planeada para generar una totalidad de territorio y comunidad llamada Calpulalpan.

A la luz del concepto territorio, recuperamos también la noción de pueblo, como una forma de territorializar y de nombrar tanto a la tierra como a las personas (Guerrero y Brambila, 2021). Así, pueblo funge como un concepto cotidiano que aglutina tanto la idea de territorio como de comunidad.

La comunidad se da no sólo por la conjunción de individuos, sino de familias, que son quienes reciben en sus casas al Señor de la humildad, y quienes caminan en las procesiones. Es poco usual ver individuos aislados en ambos casos, y cuando es así, se trata de personas cuyas familias han migrado. Así, las familias de Calpulalpan constituyen unidades autónomas que se juntan para la celebración xhita, que es una expresión comunitaria (Brambila, 2000). La familia es una unidad crucial de apoyo y motivación para los que deciden ser xhitas, y existen claras divisiones en cuanto a la participación en la tradición entre las familias de donde provienen xhitas y de las que no. Así, ser xhita implica tanto una manda, en tanto promesa individual, como un compromiso que se liga con lo familiar, y que acaba constituyendo parte del entramado comunitario, pues se trata de acciones realizadas en pro de la colectividad del pueblo de Calpulalpan.

⁷ En el presente escrito, la territorialidad es entendida como el atributo o la cualidad de lo territorial.

Tanto comunidad como territorio son conceptos polisémicos que conviene acotar para nuestro caso de estudio. Territorio ha sido una de las principales categorías de estudio en la Geografía, proveniente de la etología, puede ser considerado como el espacio de vida en el que se desenvuelve un animal o la necesidad de tierra que requiere un grupo social para su establecimiento, al darle un corte político. Entre las numerosas formas de utilizar el término, nos situamos desde la consideración de territorio como un espacio apropiado, es decir, vinculado a la identidad (Ramírez y López-Levi, 2015), en este caso, comunitaria.

Cohen (1985) asume que la noción de comunidad, pese a su cotidiana incorporación en el lenguaje, es sumamente problemática y compleja, y está lejos de tener una única definición satisfactoria. No obstante, el autor manifiesta un posicionamiento para evitar erróneas afirmaciones, como la oposición entre comunidad y modernidad, lo cual implica una visión limitada, particularista y sectaria. Cohen no pretende definir la comunidad, sino entender su uso. Para ello anota dos sugerencias guía: que los miembros de un grupo de personas (a) tienen algo en común entre sí, y que (b) los distingue de manera significativa de los miembros de otros grupos.

La comunidad implica entonces tanto la similitud como la diferencia, pues expresa distinción, creando así una frontera. Los límites pueden ser de diversos tipos: administrativos, religiosos, lingüísticos, étnicos, e incluso físicos; pero no todos son evidentes, algunos son los aspectos simbólicos de la frontera comunitaria, significados tanto por sus portadores como por aquellos miembros fuera de ella. Sin embargo, no se debe olvidar que la comunidad, más que una ficción teórica, es una realidad material investida de sentimiento: son personas en interacción con una conciencia de comunidad y un sentido de pertenencia.

La comunidad es mayor que el parentesco, pero más inmediata que aquella abstracción llamada sociedad. Es el lugar de la vida cotidiana y donde se aprenden los significados y se adquiere cultura. Esta cultura se constituye de símbolos, los cuales no dictan el quehacer, sino que colaboran a dar sentido; sin embargo, compartir el símbolo no implica necesariamente compartir significado, pues también influye la subjetividad.

A continuación, se desarrollarán algunos puntos que permiten vislumbrar las diferencias cualitativas entre las nociones de territorio y comunidad desde distintos actores sociales y prácticas culturales involucradas en la tradición xhita.

3.1 La comunidad y el territorio concebidos por las autoridades

La noción de territorio por parte de las autoridades se basa principalmente en la delimitación del ejido y las manzanas. El ejido de Santa María Magdalena Calpulalpan, determinado en el Registro Agrario Nacional (RAN), es administrado por los integrantes del comisariado ejidal. Las cuatro localidades amanzanadas son definidas por el Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI), y están bajo la administración de la delegación municipal de Calpulalpan, una figura administrativa supeditada a la presidencia municipal de Jilotepec. Las cuatro manzanas que se consideran como parte del pueblo son Calpulalpan Centro (primera manzana), Las Jaras (segunda manzana), San Vicente (tercera manzana) y El Saltillito (cuarta manzana). Cada una de éstas engloba a diversas colonias que adoptan topónimos particulares, pero que quedan registradas bajo el mote de alguna manzana. Las últimas tres manzanas registran según el INEGI (2020) el uso de la lengua indígena otomí, aunque probablemente de manera marginal, dado que no existen dominios de uso en la comunidad, salvo palabras aisladas, y no se logró reconocer a ningún hablante en el trabajo de campo.

Así, la noción de comunidad que poseen la delegación municipal y el comisariado es aquella formada por el conjunto de personas que están al interior de las manzanas o del ejido, quienes son aquellas autorizados para asistir a las asambleas, tomar decisiones, ser beneficiarias del presupuesto municipal, participar en las faenas comunitarias y cooperar para las fiestas u obras del pueblo.

No obstante, las manzanas no coinciden en su totalidad con el ejido, pues, de acuerdo con el RAN, el ejido de Santa María Magdalena Calpulalpan es más pequeño que lo que abarca el pueblo. Los cambios registrados en el propio RAN indican que el ejido sufrió una expropiación por parte de Petróleos Mexicanos (PEMEX) para la instalación de oleoductos. Se trata del margen observado en la parte norte del ejido, que provoca que el ejido se divida en dos (Figura 1).

3.2 La comunidad y el territorio concebida por los xhitas

Calpulalpan es una voz nahua que se puede traducir como “sobre los barrios”, haciendo referencia a la división en calpolli, figura de herencia mesoamericana. En la actualidad, el pueblo se divide tradicionalmente en dos barrios, organización a la que atiende el grupo xhita para los recorridos. El cambio de barrio es uno de los rituales más significativos, como se describió en el capítulo 2. En la figura 64 se traza una línea divisoria lo más cercana a la

realidad, basada en puntos estratégicos que indican la división entre barrios. En ella podemos observar que se trata del límite más respetado para llevar a cabo la tradición, pues no es excedido cuando no corresponde, por lo que consideramos que es la frontera cultural más representativa para la noción de territorio que poseen los xhitas.

Con este planteamiento, es posible anotar que la división administrativa planteada por las autoridades civiles no empata necesariamente con la organización xhita, la cual se guía por la organización en barrios más que por aquella en manzanas. La categoría de manzana parece responder a un criterio administrativo más reciente, mientras que la barrial puede remitir a un origen cultural más antiguo que sigue prevaleciendo en el imaginario colectivo, a pesar de que probablemente también fue una división administrativa en algún otro momento histórico. Por lo tanto, se identifica una tensión de divisiones espaciales y temporales entre las cuatro manzanas que pueden estar divididas entre los dos barrios.

Así mismo, la visita a El Majuay se identificó como un reclamo de pertenencia a la comunidad histórica territorial de Calpulalpan (Figura 65). Un reclamo que no es político ni administrativo, sino histórico y cultural, razón por la cual los xhitas siguen dedicando un día a visitar las casas de dicha localidad, a pesar de que ya se encuentra fuera de los linderos del ejido y de la administración y jurisdicción de la delegación. Es decir, la fijeza de las fronteras se aplica para ciertos casos, como el de los linderos con Aldama, pero hacen una excepción con El Majuay, localidad que está culturalmente emparentada a la celebración de esta tradición. Es el contraste de dos visiones: la jurídico-administrativa y la de la comunidad que aún reconoce a esta localidad como perteneciente a Calpulalpan.

Lo mostrado en la cartografía de los recorridos xhitas se puede interpretar como una forma de tejer comunidad por medio del caminar. El Señor de la humildad sale de su casa para visitar cada hogar de la comunidad. Es decir, la construcción de territorialidad y comunidad por parte de los xhitas se hace por medio de ir tejiendo las zonas del pueblo, similar a una orientación que parte del norte y va en sentido suroeste hasta llegar al punto de división barrial donde procede a ir dirección noreste; recorrido que, en un mapa orientado, puede leerse como un movimiento contrario a las manecillas del reloj.

Los xhitas cuentan con un amplio conocimiento espacial de su territorio para ubicarse, saber rutas y saltar bardas. Se trata de una habilidad aprendida por medio del constante caminar sobre el territorio de la comunidad tanto en la cotidianidad como durante el ciclo ritual en el que se repiten los recorridos año con año.

Áreas recorridas por día durante la festividad xhita, Calpulalpan, 2024

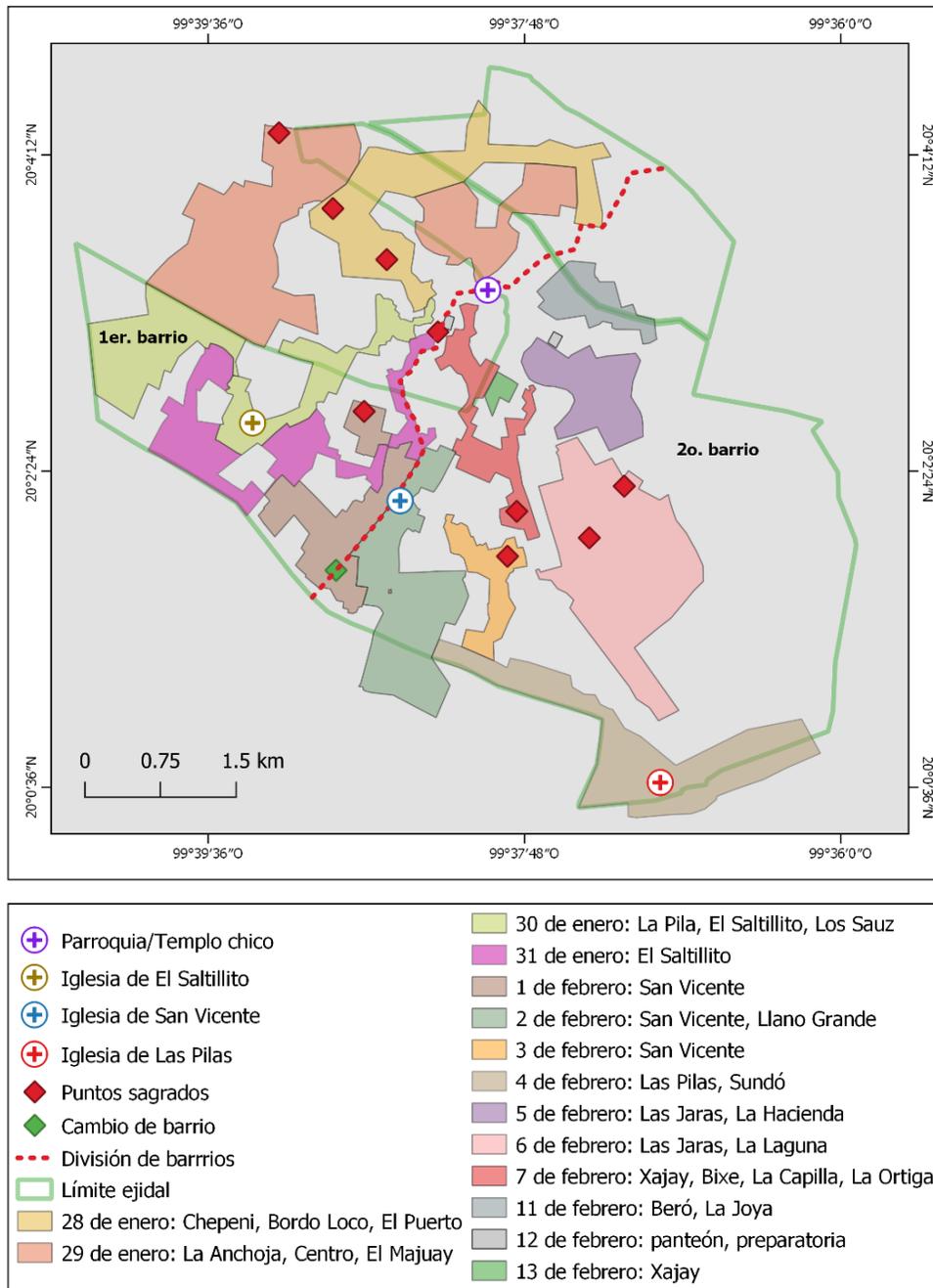


Figura 64. Áreas recorridas en cada barrio por los xhitas que muestran la comunidad y el territorio que estos conciben. *Elaboración propia.*

La fiesta implica llevar a cabo la excepción, crear nuevas coordenadas espaciotemporales donde la permisividad es mayor, y los comportamientos y desplazamientos son vistos bajo otras lógicas y moral. Por ello, es posible saltar cercos, entrar hasta los traspatios, tocar a las personas y crear sonidos más estruendosos sin ser cuestionados, pues están en el tiempo, el sitio y la atmósfera de la fiesta. En la fiesta se siguen variadas normas entre lo que pueden hacer los miembros del grupo xhita y los otros integrantes de la comunidad, y aquello que hubiere de resolverse previo a la fiesta, es tratado en la asamblea comunitaria.



Figura 65. Xhitas cruzando un arroyo en El Majuay, localidad separada administrativamente de Calpulalpan, pero de la que poseen amplio conocimiento. *Fuente: archivo de campo.*

3.2.1 La visita a los cerros como parte de la construcción de geografía ritual

Los cerros fungen como un geosímbolo que brinda orientación en el paisaje de Calpulalpan. Los geosímbolos son definidos por Bonnemaïson (2000) como marcadores espaciales que reflejan y forjan una identidad, sean visibles o no para las culturas ajenas a la que los creó. La visita a estos geosímbolos, parte del paisaje ritual, implica llenar el territorio de vida (Broda, 2000). Es decir, los rituales son una forma de construcción del territorio en los planos simbólicos y materiales.

Por medio de la visita a los cerros se da un continuum histórico donde se sigue considerando a éstos como un lugar sagrado. El cerro aparece en el glifo toponímico plasmado en diversos códices y los cerros se mantienen como sitios primordiales en la

práctica de la tradición xhita. Se identifica así parte del legado mesoamericano en la actualidad sincrética de las comunidades de herencia indígena.

Aunque en el paisaje de Calpulalpan se divisan diversos cerros que forman parte de éste, sólo algunos son escogidos para llevar a cabo celebraciones durante la festividad xhita, debido a que en ellos se encuentra alguna capilla. Es el caso del cerro Colorado y del cerro Nica (Figuras 65 y 66), así como del cerro del panteón. Todos estos cerros están ubicados en zonas céntricas de la comunidad.



Figura 65. Ritual en el cerro Colorado. *Fuente: archivo de campo.*



Figura 66. Ritual en el cerro Nica. *Fuente: archivo de campo.*

3.2.2 La comida como momento de creación de comunidad

Durante los recorridos xhitas existen dos momentos de comida. Por un lado, la comida vespertina entre los recorridos, que se realiza cuando los xhitas aún cargan la imagen del Señor de la Humildad; y por el otro, la cena o chere, posterior a la finalización de los recorridos del día. Ambos son momentos abiertos, a los cuales puede asistir la población de Calpulalpan. No obstante, dependiendo de la lejanía de la casa y del día, es como se dan las diferentes dinámicas en las comidas. La comunidad puede saber qué casas estarían en condiciones más aptas de recibirlos durante la hora de la comida.

Las comidas varían de acuerdo con la familia casera que recibe. Entre los platillos ofertados se encuentran la barbacoa, las carnitas de cerdo, los mixiotes, el mole verde, el mole rojo y el pozole. Sentarse y compartir los alimentos que Dios ha posibilitado proveer, ha bendecido y han sido brindados por las familias del pueblo implica momentos de convivencia que refuerzan los lazos comunitarios basados en la compartición de elementos religiosos y tradicionales (Figura 67).

A las casas, los xhitas con la imagen pueden ser recibidos por un sahumero, que en la tradición católica se lee como un modo en que las plegarias se elevan mediante el humo, pero también es un elemento sincrético. Los caseros también pueden echar confeti y tener preparado adornos con globos, elementos relacionados con lo festivo. La disposición de las mesas está designada para que cada uno tenga un lugar, donde generalmente los xhitas ocupan un sitio central. Los xhitas bailan antes de sentarse como un ritual de bienvenida, donde pueden verlos los caseros y el resto de la comunidad presente: el baile y el mitote es visto como un requisito en retribución al esfuerzo que los caseros realizan por proveer un lugar de descanso y comida a los xhitas; al baile pocas veces se suma algún actor externo, como algún casero, algún acompañante esporádico o un antiguo xhita.

Los xhitas asisten tanto a las casas más humildes de adobe como a aquellas de los más adinerados del pueblo con casas al estilo californiano (Figuras 68 y 69), y agradecen cualquier comida brindada, lo que muestra que la tradición está abierta a todos los miembros de la comunidad sin distinción sobre su capacidad económica. Sin embargo, este aspecto no está exento de conflictos. Por ejemplo, acostumbrados a comer en unicel, incluso una vajilla puede ser motivo de burla o enfrentamiento con los caseros.



Figura 67. Xhitas durante una comida vespertina. *Fuente: archivo de campo.*



Figura 68. Casa de adobe en Calpulalpan. *Fuente: archivo de campo.*



Figura 69. Casa con influencias estadounidenses en Calpulalpan. *Fuente: archivo de campo.*

3.3 La comunidad y el territorio en las procesiones y el carnaval

Las procesiones implican convocar y reunir a la comunidad para que ésta, de manera conjunta durante su caminar, trace la comunidad, el pueblo y sus límites. Se trata de un momento de convivencia alrededor del rito religioso del caminar, recorriendo el territorio reconocido como propio. Con el caminar, la comunidad se territorializa y va marcando los límites. El recorrido es ordenado, siguiendo las vías de terracería y cemento trazadas, tiene un elemento más lineal que no da pie a la improvisación. El cambio anual lo marca la ubicación de la casa de los tesoreros del primer y segundo barrio, pues es a donde se llega y de donde se parte en determinados momentos; sin embargo, las tres iglesias principales dan el punto de referencia de paso obligado. Dado que en cada iglesia se celebra misa, se

concibe que las procesiones son aquellas festividades reconocidas por las autoridades y que empatan más con su noción de territorio.

En este punto conviene anotar que la división eclesiástica posee límites precisos y áreas de influencia y alcance delimitados. El centro religioso de Calpulalpan es la parroquia conocida como templo chico, la cual pertenece al decanato de Guadalupe, que es parte de la Diócesis de Atlacomulco. La autoridad religiosa es la que sanciona las procesiones, por lo que es preciso que se respeten los límites del pueblo.

La procesión implica refundar la comunidad y reafirmar su territorio. Es interesante que se forma una figura más o menos simétrica, al estilo de una cruz indicando los puntos cardinales en los que se extiende la comunidad. Así, la geografía ritual genera improntas territoriales para la construcción de una comunidad territorializada, de un pueblo. La fiesta es aglutinadora de la comunidad, tanto aquella que permanece en el pueblo, como los migrantes temporales que vuelven en esas fechas a su pueblo o aquellos que aportan dinero para la fiesta desde el extranjero.

La propia celebración del carnaval no es originaria de este continente, pero cuenta con elementos sincréticos de las culturas que los adoptaron. La institucionalización de la feria ha llevado a seguir calendarios más precisos, ligados a la cuaresma y lo establecido por la religión católica. Galinier (2018) indica que las fiestas carnavalescas marcan el apogeo de una de las tradiciones rituales más importantes dentro de los grupos de herencia otomí; sin embargo, reconoce que no existe una denominación común a toda el área otomí para las festividades de Carnaval y cada pueblo tiene variantes que reflejan condiciones locales de adaptación al medio ambiente, modalidades de inserción en la sociedad nacional y de lecturas del paisaje específicas.

El Carnaval se percibe como una actividad lúdica de puesta en escena de un acto de comunión con lo sagrado; es decir las prácticas sagradas también poseen un carácter recreativo. El Carnaval es un ritual diurno con profundas connotaciones nocturnas, con personajes y potencias venidos del mundo de abajo, del inframundo. Funge como la puesta en escena de un universo dinámico donde domina el deseo (Galinier, 2016).

No obstante, el propio Galinier (2018) también reconoce que en la actualidad a lo largo del país la fiesta del Carnaval se ha convertido en un espectáculo que es moldeado de acuerdo con las exigencias del turismo y se lleva a cabo en un nuevo contexto que ya no evoca las

fiestas rurales como en el pasado, como es el caso del desfile xhita llevado a cabo en la cabecera del municipio de Jilotepec.

3.4 La comunidad y el territorio en el desfile

El desfile es un evento realizado en domingo, una semana y media previo al martes de carnaval, en la cabecera del municipio de Jilotepec. Aquí se reúnen las diversas “figuras xhitas” de las diferentes comunidades convocadas. Cabe aclarar que no todas las comunidades deciden asistir o mandan sólo algunos de sus representantes por diversos motivos, tales como el apretado calendario propio de su festividad o porque no lo consideran como un evento significativo dentro de su tradición.

Durante el desfile del 2024, realizado el día 4 de febrero, asistieron las comunidades de Calpulalpan, Xhixhata, Xhisda, El Xhitey, Divisadero de Zapata, Las Huertas, La Merced, Agua Escondida, San Lorenzo Octeyuco y San Lorenzo Nenamicoyan. El desfile dio inicio alrededor de las 18 horas con solamente cuatro comunidades presentes, pues las demás se fueron incorporando conforme avanzaba la tarde y la noche. El recorrido consistió en partir de la plaza principal rumbo a la avenida Vicente Guerrero para dirigirse a la unidad deportiva, donde daban una vuelta a la mitad de la pista de atletismo, para colocar las figuras de sus santos patronos en una carpa con listones (simulando las cortinas que son dejadas al bendecir una casa), para luego colocarse en medio de la pista de fútbol y bailar. Las autoridades civiles y religiosas dieron unas palabras y discursos. Finalmente, un espectáculo piromusical de fuegos artificiales al ritmo de la música, seguido de un concierto de música de banda, cerraron la noche.

El desfile xhita se enmarca en una reinterpretación, reinención y adaptación de la tradición dirigida a seguir los mandatos de la cabecera municipal, quien busca promocionar la recién adquirida marca territorial de pueblo mágico en el marco de los “200 años del municipio”, a pesar de que Jilotepec se remonta a una historia mucho mayor, como se explicó en el primer capítulo. Es decir, el desfile se trata de una estrategia de marketing territorial. El territorio que concibe el desfile son los límites municipales y la comunidad a la que busca convocar es a los habitantes del municipio, lo cual se trata más bien de una ficción y de una comunidad imaginada desde la institucionalidad gubernamental, inscrita en el pensamiento de la modernidad.

Respecto al desfile, a los xhitas de Calpulalpan no les gusta y no lo ven como un evento relevante ni significativo dentro de las festividades. Ellos mismos mencionaron que “no

había mucho que ver por allá”, que “no era tan divertido como el del pueblo”, y que ellos no asistirían pues están más interesados en terminar el propio recorrido de casas de su pueblo, que cada año es más amplio debido al crecimiento poblacional y a la mayor construcción de viviendas. Este desinterés y parcial aversión al desfile se entiende en el sentido de que no sigue la lógica de la propia tradición de ir visitando las casas y tejiendo comunidad, sino de ser un evento fotografiable que, si bien reúne a la diversidad de “figuras” xhitas que pueden convivir, es un recorrido plano y no con la misma intencionalidad ni dinámicas. Es decir, se trata de un evento que descontextualiza la tradición y la sitúa como un espectáculo para ser visualizado y fotografiado, creando otras formas de experiencia, insertas en lógicas modernas del desfile, como el caso del desfile de día de muertos en la Ciudad de México, que no existió si no hasta la película de James Bond. El desfile remite a experiencias militares y patrias, y no necesariamente a otras concepciones de carnaval.

En este sentido, el desfile se liga a la denominación de los xhitas como patrimonio cultural inmaterial del estado de México. Esto nos invita a pensar sobre las diversas implicaciones de la patrimonialización y la turistificación, que pueden generar formas de despojo (Gnecco, 2021), que van desplazando a los propios agentes de la tradición a tomar decisiones sobre su festividad hasta reducirla paulatinamente a un mero espectáculo, ligado a la concepción del patrimonio como recurso turístico (Prats, 1997).

En el contexto contemporáneo, la administración municipal considera a Jilotepec como un destino para el turismo religioso, el cual lo identifican como su principal fuente de visitantes. Por ello, no sorprende que una festividad religiosa tradicional sea considerada como el principal patrimonio inmaterial que plantean publicitar para atraer al turismo y mantener su marca como pueblo mágico, denominación otorgada por la Secretaría de Turismo para la dotación de presupuesto y publicidad.

En síntesis, podemos declarar que se aprecia una diferencia cualitativa en la construcción de territorio y comunidad entre los recorridos xhitas, las procesiones y el desfile, y entre las visiones de las autoridades y de los xhitas. La fiesta consiste en una renovación del cuerpo comunitario, una noción que proviene desde los otomíes. No obstante, ciertas ideas provienen de otras matrices culturales, notablemente occidentales de distintas épocas, desde la Colonia con la castellanización y la evangelización, hasta la modernidad contemporánea.

REFLEXIONES A MANERA DE CIERRE

Tras recorridos por los archivos históricos y la bibliografía, contrastados con el caminar durante la temporada de trabajo de campo etnográfico, es posible anotar que Jilotepec se mantiene como una región con una marcada herencia otomí, expresada en su toponimia, su paisaje y sus tradiciones, como es el caso de la festividad xhita. Las matrices culturales que subyacen a la tradición son la indígena mesoamericana, la europea colonial y la crecientemente intrusiva estadounidense contemporánea. La primera matriz se hace presente a través del propio nombre de la tradición, en las estéticas que conlleva la indumentaria y en la tradición agrícola bajo la que se sustenta la fiesta. La tradición europea se corrobora en instrumentos musicales, en elementos del traje xhita, como la piel, y en el componente ganadero. Por su parte, la influencia estadounidense va creciendo en la medida en la que se adoptan elementos como el látex, las pelucas y las camisas al estilo cowboy norteamericano, así como los dones de las familias a los xhitas que ya no se limitan al maíz, sino que incluyen bebidas gasificadas; incluso la chatarrización y la plastificación de la fiesta responden a ideales contemporáneos.

El presente estudio cualitativo estuvo basado en el trabajo de campo etnográfico con observación participante, donde se reconoció que nuestra presencia generó cambios en las propias conductas de los participantes de la festividad, pues fui incluido en distintas dinámicas como el caminar o los rezos. Entre los objetivos estuvo analizar microdinámicas de la vida cotidiana y ritual, con conocimientos situados en el contexto de estudio. De esta manera, nos aproximamos a una parte de la tradición xhita presente en las localidades rurales de herencia otomí en Jilotepec, destacando la que se develó en los recorridos xhitas y las procesiones de Calpulalpan.

Para el caso de Calpulalpan, podemos identificar particularidades respecto a la celebración xhita en otras comunidades, tanto en la indumentaria y la organización de cargos, como en los propios rituales llevados a cabo durante la festividad. La fiesta implica un fuerte compromiso continuo por parte de diversos sujetos de la comunidad involucrados, notablemente aquellos que se visten de xhitas para cumplir una manda. Aunque la población de Calpulalpan es una población castellanizada, evangelizada y amestizada, en momentos reconoce la herencia otomí en el que subyace la fiesta. En este sentido, la festividad xhita se planta en el terreno de lo sincrético y de la adopción de elementos de las diferentes matrices culturales presentes en el centro de México.

Por medio del trabajo de campo y la elaboración de cartografía temática pudimos corroborar que existen distintos entramados espaciales que responden a dos lógicas distintas, aunque complementarias, de territorio y de comunidad, aunque: la de los xhitas que visitan las casas de aquellos que consideran de la comunidad en un sentido de afiliación identitaria, y la de las instituciones, que legitiman su ordenamiento espacial por medio de la autorización de las procesiones. La comprensión de la territorialidad xhita ayuda a vislumbrar las formas de crear una comunidad territorializada por medio de una temporada que está caracterizada por la fe. Los xhitas construyen su propia territorialidad, que no se acota a las imposiciones institucionales de las autoridades civiles y eclesiásticas; es decir, producen su propia geografía comunitaria y ritual que complementa a las nociones de territorio y comunidad desde las otras lógicas.

Igualmente, se pudieron identificar algunos elementos de herencia otomí presentes en los ritos xhitas, tales como algunas palabras empleadas en el lenguaje festivo, y la visita a los cerros, que funcionan como geosímbolos y marcadores del paisaje en los que reposa la tradición mesoamericana de considerarlos como sitios sagrados. Hoy en día, estos lugares están resignificados por la tradición católica, que genera una identidad sincrética, ya que en los recorridos xhitas se visitan las pequeñas capillas ubicadas en los cerros para realizar oraciones y celebrar otro ciclo de tradición.

Reflexionando acerca del papel de este escrito y su posibilidad de incidencia, ¿en qué aporta esta investigación a los retos del siglo XXI? Apuntamos a que colabora en la comprensión de la cultura como motor de resistencia y transformación, que apuesta por la comunidad, reconociendo el conflicto y la diversidad de posturas en la toma de decisiones colectivas y en la construcción del territorio. Así mismo, el presente trabajo funge como un trabajo de documentación visual de la tradición xhita, lo que permite materializar muchos de los relatos para colaborar en la preservación de la memoria histórica del pueblo de Calpulalpan y generar un antecedente para futuras investigaciones en diversos campos de las ciencias sociales y las humanidades, principalmente de la Geografía.

En Geografía, la comprensión de esta tradición invita a reflexionar sobre el papel de la religión y de la festividad en la construcción de distintas nociones de territorio y las maneras de reafirmar la comunidad, por lo que nos sitúa en un continuo entramado simbólico y material que permite el análisis de dinámicas socioculturales a escala local.

La tradición ritual xhita es un ámbito con mucho por explorar, por lo que en futuras investigaciones resulta necesario indagar y profundizar sobre más aspectos de la tradición tanto en Calpulalpan como en las otras comunidades de Jilotepec donde se lleva a cabo esta tradición. Se invita a investigar más a fondo los geosímbolos y el paisaje ritual por medio de una genealogía histórica de los cerros y de los topónimos, varios de los cuales se recogen en esta tesis. Así mismo, resulta primordial una revisión sobre los posibles cambios en las dinámicas comunitarias suscitados a partir de la denominación de Jilotepec como pueblo mágico, que ha tenido el objetivo de atraer al turismo durante estas festividades, y evidenciar las implicaciones que conlleve la patrimonialización de la tradición en el terreno de lo concreto, es decir, de la vida cotidiana de las comunidades que organizan la fiesta. Otra línea de interés es la territorialidad agraria, elemento útil para vislumbrar la influencia que ejercen los núcleos agrarios en la permanencia de la tradición y su organización.

Que este trabajo sirva como una invitación a seguir conociendo sobre la compleja ritualidad de origen otomí en las comunidades de Jilotepec, las cuales han resignificado las tradiciones en el mundo contemporáneo.



Figura 70. Paisaje xhita. *Fuente: archivo de campo.*

BIBLIOGRAFÍA

- Acuña, R. (ed.) (1987). *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Amphoux, P. (2017). Hacia una ecología sonora del espacio urbano ¿Es posible una geografía urbana del espacio sonoro? En Ribera-Carbó, E. et al. (coord.) *Nuevos campos de investigación en Geografía*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- Ayuntamiento de Jilotepec. (2021). *Jilotepec, Estado de México. Portal municipal*. Recuperado de <https://jilotepecestadodemexico.gob.mx/presidencia/>
- Bataillon, C. (1997). *Espacios mexicanos contemporáneos*. México: El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica.
- Benítez, F. (1989). *Los indios de México*. México: Ediciones Era.
- Bonnemaison, J. (2000). *La géographie culturelle*. Paris: Éditions du C.T.H.S.
- Brambila, R. (2023). Economía y cultura en Jilotepec. Siglo XVI. En Jarquín, M. y V. Morales (coord.), *Jilotepec*, pp.15-56. México: El Colegio Mexiquense.
- Brambila, R. et al. (2022). *La expansión de Jilotepec en el siglo XVI*. México: Secretaría de Cultura; INAH.
- Brambila, R. et al. (2013). *Códice de Jilotepec (Estado de México). Rescate de una historia*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, El Colegio Mexiquense, Fondo Editorial del Estado de México.
- Brambila, R. (2000). *La actualidad xhita. Estratigrafía de una fiesta*. México: CONACULTA-FONCA, Instituto Mexiquense de Cultura.
- Brambila, R. (2001). El topónimo de Jilotepec ¿un doble significado territorial? *Dimensión Antropológica Vol. 22*. México. p. 35-59.
- Broda, J. et al. (2001). *La montaña en el paisaje ritual*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Capron, G. (2017). Geografías del miedo. En Ribera-Carbó, E. et al. (coord.). *Nuevos campos de investigación en geografía*, pp. 25-47. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

Cerón, F. (2017). El noroeste del Valle de México en el Mapa de Uppsala. En Lefebvre, K. y C. Paredes (eds.), *La memoria de los nombres: la toponimia en la conformación histórica del territorio. De Mesoamérica a México*, (pp. 283-308). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Cervantes, B. (2022). De Jilotepec al Bajío, la expansión otomí en el siglo XVI. En Brambila, R. (coord.), *La expansión de Jilotepec en el siglo XVI* (pp. 49-96). México: Secretaría de Cultura; Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Checa, M. y P. Sunyer (2017). *El paisaje: reflexiones y métodos de análisis*. México: Ediciones del Lirio; Universidad Autónoma Metropolitana.

Claval, P. (2020). *El mundo por descifrar. La perspectiva geográfica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Claval, P. (2012). *Géographie culturelle*. Francia: Armand Colin.

Claval, P. (2012). Mitos e imaginarios en Geografía. En Lindón, A. y D. Hiernaux (dir.), *Geografías de lo imaginario*, pp. 29-48. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles, (1992), traducción de Primo Feliciano Velázquez y prefacio de Miguel León Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México, facsímiles.

Cohen, A. P. (1985). *La construcción simbólica de la comunidad*. Londres: Routledge.

Crespo, A. (2013). Caciques y relatos de conquista en el Códice de Jilotepec y en los documentos otomíes de El Bajío. En Brambila, R. et al, *Códice de Jilotepec (Estado de México). Rescate de una historia*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, El Colegio Mexiquense, Fondo Editorial del Estado de México.

Cruz, S. (2012). *Nobleza y gobierno indígena de Xilotepec (siglos XV-XVIII)*. México: Secretaría de Educación del Gobierno del Estado de México.

De Sousa, B. y M. P. Meneses. (2020). *Conocimientos nacidos en las luchas. Construyendo las epistemologías del sur*. México: Akal.

Díaz, M. et al. (2019). *Geopolítica de los saberes hegemónicos*. México: Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

Eliade, M. (1988). *Lo sagrado y lo profano*. España: Labor Punto Omega.

Escalante-Gonzalbo, P. (2010). *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española*. México: Fondo de Cultura Económica.

Escalante-Gonzalbo, P. (1997). *Los códices*. México: CONACULTA.

Estremo, S. (2022). *Topónimos: Memoria de los pueblos en el territorio*. México: Taller Siranda.

Farinelli, F. (2021). *Polifemo cegador. La geografía y los modelos del mundo*. México: Instituto de Geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Fernández-Christlieb, F. y R. Tovar-Cabrera (2024, en prensa). Por acá los xhitas. *Investigaciones geográficas*.

Fernández-Christlieb, F. (2021). *El petate y la jícara. Los estudios de paisaje y la geografía cultural en México*. México, Francia: Instituto de Geografía; Institut d'Études Ibériques et Latino-Américaines.

Fernández-Christlieb, F. (2017). El paisaje como historiografía. La geografía cultural ante la lectura del espacio. En Urquijo, P. et al (coord.), *Geografía e historia ambiental*, pp. 53-70. México: Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Fernández-Christlieb, F. (2014). El nacimiento del concepto de paisaje y su contraste en dos ámbitos culturales: el viejo y el nuevo mundo. En Barrera, S. y J. Monroy (Eds.) *Perspectivas sobre el paisaje*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

Fernández-Christlieb, F. y P. Urquijo. (2012). *Corografía y escala local. Enfoques desde la geografía cultural*. México: Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Fernández-Christlieb, F. (2006). Geografía cultural. En Hiernaux, D. y A. Lindón (Dir.) *Tratado de geografía humana*, pp. 220-253. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Fernández-Christlieb, F. y A. García. (2006). *Territorialidad y paisaje en el altépetl del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica; Instituto de Geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Galinier, J. (2018). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo.

- Galinier, J. (2016). *Una noche de espanto. Los otomíes en la obscuridad*. México: Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo.
- García, B. (2004). Paleografía y documentos coloniales. Estudiando historia. *Arqueología Mexicana* (70), pp. 50-53.
- García-Zambrano, Á. (2006). *Pasaje mítico y paisaje fundacional en las migraciones mesoamericanas*. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Garza, G. (2012). *Geografía histórica y medio ambiente*. México: Instituto de Geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gnecco, C. (2021). Patrimonialización como despojo: tiempos otros y tiempos de otros. *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 51-2, pp. 319-324.
- Gómez, J. (2019). *Arte, mito y territorio*. México: Ediciones del lirio.
- Guerrero, A. (2021). *Los otopames en la época colonial: expresiones lingüísticas y sociales*. México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Harvey, D. (2017). *El cosmopolitismo y las geografías de la libertad*. España: Akal.
- Hernández, L. et al. (2010). *Diccionario del hñähñu (otomí) del Valle del Mezquital, Estado de Hidalgo*. México: Instituto Lingüístico de Verano, A.C
- INAH TV. (2010) *¿Cómo se leen los códices?* Video. [YouTube] <https://www.youtube.com/watch?v=S6DxiYdvz1k>
- INEGI. (2020). *México en cifras. Jilotepec, México (15045)*. Recuperado de <https://www.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=15>
- INEGI. (2009). *Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos. Jilotepec, México*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- Instituto de Investigaciones Antropológicas. (2018). *René Acuña y las Relaciones geográficas del siglo XVI*. Video. [YouTube]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=Otat1UYzX1A>
- Lastra, Y. (2018). *Los otomíes su lengua y su historia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo.

León-Portilla, M. (2004). Estratigrafía toponímica. Lengua y escritura. *Arqueología Mexicana* (70), pp. 26-31.

Longhurst, R. (2005). The Body. En Atkinson et al. (Ed.), *Cultural geography*. I.B. Tauris.

López-Levi, L. (2010). La geografía cultural en México: viejas y nuevas tendencias. En Hiernaux, D. (Dir.), *Construyendo la geografía humana*, pp. 205-228. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

López-Levi, L. (1999). *Centros comerciales: espacios que navegan entre la realidad y la ficción*. México: Editorial Nuestro Tiempo.

Lovera, M. (2021). El camino Real de Tierra Adentro y los caminos locales de Xilotepec y Soyaniquilpan en el siglo XVIII. En Rojas, B. (coord.) *De caminos y puentes: ordenamiento territorial en la Nueva España*, pp. 153-177. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

Luna, A. (1999). ¿Qué hay de nuevo en la nueva geografía cultural? *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 34, pp. 69-80. España.

Martínez-Archundia, O. (2019). *La tradición xhita como un saber subalternizado en la comunidad de Agua Escondida*. [Tesis de licenciatura]. México: Universidad Pedagógica Nacional.

Martínez-Reyes, F. (2016). *Lectura del paisaje de San Pedro Tezacoalco, Oaxaca, a partir del códice "Mapa de Tezacoalco" (1580): un enfoque cultural*. [Tesis de licenciatura]. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Mendoza, H. y C. Lois. (2009). *Historias de la Cartografía de Iberoamérica. Nuevos caminos, viejos problemas*. México: Instituto de Geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Medina, A. (2013). Una propuesta de análisis diplomático del Códice de Jilotepec. En Brambila, R. et al. *Códice de Jilotepec (Estado de México) Rescate de una historia*, pp. 33-66. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, El Colegio Mexiquense, Fondo Editorial del Estado de México.

Moncada, J. (2009). Construyendo el territorio. El desarrollo de la cartografía en Nueva España. En Mendoza, H. y C. Lois (coord.), *Historias de la Cartografía de Iberoamérica*.

Nuevos caminos, viejos problemas, (pp. 161-182). México: Instituto de Geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Neve, E. (2012). Tararear el espacio: evocación, expresión musical e imaginarios. En Hiernaux, D. y A. Lindón (coords.) *Geografías de lo imaginario*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Nieto, M. (2004). *La comprensión del Nuevo Mundo: Geografía e Historia Natural en el siglo XVI*. Colombia: Universidad de los Andes.

Nogué, J. (ed.) (2007). *La construcción social del paisaje*. España: Ed. Biblioteca Nueva.

Noguez, X. (2017). *Códices*. México: Secretaría de cultura.

Peláez, R. (2019). Los rituales agrícolas del maíz en Coatetelco, Morelos. En Gómez, J. (coord.), *Arte, mito y territorio*, pp. 39-65. México: ediciones del lirio.

Prats, L. (1997). *Antropología y patrimonio*. España: Editorial Ariel S. A.

Racine, J. y O. Walther (2006). Geografía de las religiones. En Lindón, A. y D. Hiernaux (Dir.), *Tratado de Geografía Humana*, pp. 481-505. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Ramírez, B. y L. López-Levi. (2015). *Espacio, paisaje, región, territorio y lugar: la diversidad en el pensamiento contemporáneo*. México: Instituto de Geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Ramírez, M y F. Fernández-Christlieb. (2020). *Paisajes y representación del "pueblo de indios". Un estudio introductorio y seis casos*. México: Instituto de Geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Reyes-Retana, Ó. (1997). Semejanzas y diferencias entre los códices de Huichapan y de Jilotepec. *Dimensión Antropológica*, Vols. 9-10. pp. 87-98.

Reyes-Retana, R. (2020). *Jilotepec cruce de caminos*. México: Gobierno del Estado de México.

Ruiz, M. (2010). El camino de los xitas: del río grande a la lluvia prometida. *Estudios de Cultura Otopame* 7, pp. 115-124.

Ruvalcaba, J. (2019). *Ética, compromiso y metodología*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Staszak, J. (2012). La construcción del imaginario occidental del «allá» y la fabricación de las «exóticas»: el caso de los *toi moko* maorís. En Lindón, A. y D. Hiernaux (dirs.) *Geografías de lo imaginario*, pp. 179-209. México: Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana.

Urquijo, P. y D. Garrido (2022). Los estudios del paisaje sonoro y la geografía cultural (1971-2020). *Perspectiva Geográfica*, 27 (1), 51-68.

Urquijo, P. y F. Fernández-Christlieb. (2020). El altépetl nahua como paisaje. *Cuadernos Geográficos* 59 (2), 221-240.

Valero, R. (2012). *Entre códices*. México: Universidad Anáhuac/Instituto Nacional de Antropología e Historia/CONACULTA.

Velázquez, M. (2022). *La cultura política indígena. el caso de los otomíes de la provincia de Jilotepec siglos XVI y XVII*. [Tesis de doctorado]. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Wright, D. (2013). Cloud serpent, king of the place of the flowering tender ears of corn: an interpretation of the pictorial and verbal signs in an otomi codex.

Ysunza, V. (2021). Propuestas metodológicas a partir de las cartografías corporales y de la danza para reflexionar sobre los cuerpos-territorios en las geografías feministas. En Bezerra, I. et al. (org.), *Geografia Cultural do feminino: Enfoques e perspectivas*, pp. 117-137. Brasil: Arco Editores.